

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie

Studia

Koszalińsko-Kołobrzeskie

30 | 2023

REDAKCJA

ks. dr Radosław Mazur, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie – redaktor naczelny, ks. dr Tadeusz Ceynowa, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie – zastępca redaktora naczelnego, ks. prof. dr hab. Janusz Bujak, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie, dr Aneta Krupka, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie, ks. dr Jarosław Kwiecień, Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie, dr inż. Magdalena Florianowicz – sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie, prof. Stephan Kampowski, Papieski Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II w Rzymie, o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas, Katolicki Uniwersytet Franciszkański „Seraficum” w Rzymie, prof. dr Beate Kowalski, Humanwissenschaften und Theologie Technische Universität Dortmund, ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski, Wydział Humanistyczny US, ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie, ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, Wydział Teologiczny UKSW, ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk, Wydział Teologiczny UAM, ks. prof. dr hab. Józef Niewiadomski, Wydział Teologii Uniwersytetu w Innsbrucku, ks. prof. dr hab. Marek Parchem, Wydział Teologiczny UKSW, ks. prof. dr hab. Jan Walkusz, Instytut Historii Kościoła i Patrologii KUL, prof. dr hab. Anna Zellma, Wydział Teologii UWM w Olsztynie

RECENZENCI NUMERU

ks. dr hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM, ks. dr hab. Roman Buchta, prof. UŚ, ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (US Szczecin), dr hab. Maria Dębowska, pracownik emerytowany (KUL Lublin), ks. dr hab. Kazimierz Dullak, prof. US, ks. prof. dr hab. Jacek Hadryś (UAM Poznań), o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (UAM Poznań), ks. dr hab. Tomasz Kopiczko (UKSW Warszawa), dr hab. Maciej Kowalewski, prof. US, ks. dr hab. Dariusz Krok, prof. UO, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski (UKSW Warszawa, Sekcja w Tarnowie), dr hab. Anna Kuśmirek (UKSW Warszawa), ks. prof. dr hab. Paweł Mąkosa (KUL Lublin), ks. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM Poznań), ks. dr hab. Janusz Nowiński SDB, prof. UKSW, ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK Toruń), dr hab. Szczepan Tadeusz Praškiewicz OCD (delator Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie), ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM, ks. dr hab. Adam Romejko, prof. UG, ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik (PWT Wrocław), ks. dr hab. Mieczysław Róžański, prof. UWM, ks. dr hab. Tadeusz Stanisławski, prof. UZ, ks. dr hab. Józef Szymański, prof. AP, o. dr hab. Paweł Zając OMI, prof. UAM, ks. dr hab. Zbigniew Zaremski, prof. UMK

REDAKTORZY JĘZYKOWI

mgr Joanna Janusiak (j. polski), ks. mgr Juliusz Kisiel (j. angielski), ks. mgr Anton Demshin (j. rosyjski)

SKŁAD

Karolina Janiak

KOREKTA

Ewelina Piotrowska

PROJEKT OKŁADKI

Magdalena Florianowicz

ADRES REDAKCJI

Redakcja „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich”, 75-817 Koszalin, ul. Seminaryjna 2, tel. 606 836 187

e-mail: skk_koszalin@interia.pl, www.skkkoszalin.pl

Nakład 150 egz. Wersja elektroniczna czasopisma jest wersją pierwotną.

Pełne teksty artykułów są dostępne na www.skkkoszalin.pl

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowych bazach danych: The Central European Journal of Social Science and Humanities (CEJSH, cejsh.icm.edu.pl), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, ceeol.com), ICI Journals Master List (indexcopernicus.com), BazHum (bazhum.pl), Polska Bibliografia Naukowa (PBN, pbn.nauka.gov.pl), EBSCO (ebSCO.com), ERIHPlus (dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus), DOAJ (doaj.org), Baza polityk wydawniczych polskich czasopism naukowych „Most Wiedzy” (mostwiedzy.pl), Działdziejnowe Repozytorium Cyfrowe „Theo-Logos”, Crossref (crossref.org) oraz Biblioteka Nauki (bibliotekanauki.pl).

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie i Uniwersytet Szczeciński, 2023

ISSN (print) 1230-0780 | ISSN (online) 2719-4337

Wydawca: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego

SPIS TREŚCI | CONTENTS

BIBLIA | THE BIBLE

Piotr Goniszewski

Księga Koheleta 1,1–11 z buddyjskiej perspektywy. Przyczynek do przekładu i komentarza międzyreligijnego | The book of Kohelet 1:1–11 from a Buddhist perspective. Contribution to translation and interreligious commentary 11

Janusz Lemański

Miłuj bliźniego jak siebie samego? Jaką miarą czy z jakiego powodu miłować bliźniego? | Loving your neighbor as yourself? By what measure or for what reason should one love one's neighbor? 29

TEOLOGIA | THEOLOGY

Janusz Bujak

Synodalność w prawosławnej, protestanckiej i katolickiej refleksji teologicznej | Synodality in Orthodox, Protestant and Catholic theological reflection..... 45

Bogusław Kochaniewicz

Jezus Chrystus Najwyższy Kapłan w świetle *Listów do kapłanów na Wielki Czwartek* Jana Pawła II | Jesus Christ the High Priest in the Light of John Paul II's *Letters to Priests for Maundy Thursday* 69

Wojciech Mueller

Dochodzenie beatyfikacyjne o życiu, sławie świętości i heroicznosci cnót ks. Aleksandra Woźnego w świetle dokumentów procesu beatyfikacyjnego | Beatification inquiry about life, fame, holiness and heroic virtues rev. Aleksander Woźny in the light of the beatification process documents..... 81

Henryk Wejman

Oblicza świętości Ottona z Bambergu i płynące z nich przesłania dla współczesnych ludzi | The faces of the holiness of Otto of Bamberg and the messages that flow from them for contemporary people 99

KATECHETYKA | CATECHETICS

Roman Buchta

Katecheza wprowadzająca do życia wspólnotowego w kontekście założeń programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce „Wierzę w Kościół Chrystusowy” | Introductory catechesis on community life in the context of the assumptions of the pastoral program for the Church in Poland “I believe in the Church of Christ”..... 121

Marcin Szczodry

- Dni Młodych w (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej w latach 1990–2022 |
Youth Days in the (Arch)Diocese of Szczecin-Kamien (Kamień)
in the years 1990–2022137

PSYCHOLOGIA I SOCJOLOGIA | PSYCHOLOGY AND SOCIOLOGY

Józef Baniak

- Model i wzór osobowy księdza parafialnego w interpretacji socjologicznej
i w wyobrażeniach katolików dorosłych w Polsce na przełomie XX i XXI wieku |
The model and personal pattern of a priest working in a parish in the sociological
interpretation and in the imagination of adult Catholics in Poland at the turn
of the 20th and 21st centuries167

Igor Kozak

- Psychologiczny pomiar religijności uczniów poznańskiej szkoły niepublicznej oraz
młodzieżowej wspólnoty parafialnej w okresie pandemii Covid-19 | Psychological
measurement of religiosity of students of a Poznan (Poznań) non-public school
and a youth parish community during the Covid-19 pandemic period..... 199

HISTORIA I PRAWO | HISTORY AND THE LAW

Viktoria Bilyk

- Likwidacja Kościoła katolickiego obrządku wschodniego w południowo-zachodnich
guberniach Cesarstwa Rosyjskiego za panowania cesarza Mikołaja I (lata 30. XIX
wieku) | Liquidation of the Catholic Church of the Eastern Rite in the Southwestern
Governorates of the Russian Empire during the reign of emperor Nicholas I (1930s) |
Ликвидация Греко-униатской церкви в юго-западных губерниях Российской
империи во времена правления императора Николая I (30-е гг. XIX в.)221

Kazimierz Dullak, Łukasz Pniewski

- Urząd administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w okresie wakatu
3.03–9.07.2007 roku | Office of the administrator of the Diocese
of Koszalin-Kołobrzeg (Kołobrzeg) during the vacancy period 3.03–9.07.2007..... 235

Jan Wojtczak

- II Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w historyczno-teologicznej
perspektywie synodalności Kościoła | The Second Synod of the Diocese
of Koszalin-Kołobrzeg (Kołobrzeg) in the historical and theological perspective
of the synodality of the Church 265

RECENZJE I SPRAWOZDANIA | REVIEWS AND REPORTS

Adam Romejko

- Bonifacy Miązek, *Zapiski autobiograficzne*, oprac. Piotr Obrączka, Wydawnictwo
Gens, Kielce 2021, ss. 197 | Bonifacy Miązek, *Autobiographical notes*, ed. Piotr
Obrączka, Gens Publishing House, Kielce 2021, pp. 197 289

Aneta Krupka

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej *Świętość Kościoła*
na przykładzie historii Pomorza, WSD Koszalin, 5 listopada 2022 roku |
Report on the nationwide scientific conference *The Holiness of the Church*
on the example of the history of Pomerania, WSD Koszalin, November 5, 2022 295

Noty o autorach | Notes about authors..... 299

Biblia

The Bible



Piotr Goniszewski

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0002-1090-9846, e-mail: piotr.goniszewski@usz.edu.pl

KSIĘGA KOHELETA 1,1–11 Z BUDDYJSKIEJ PERSPEKTYWY. PRZYCZYNEK DO PRZEKŁADU I KOMENTARZA MIĘDZYRELIGIJNEGO

Streszczenie

W niniejszym artykule zaproponowano alternatywny, międzyreligijny przekład oraz komentarz Koh 1,1–11 dokonany z perspektywy filozofii buddyjskiej. Przekładając i komentując Koh 1,1–11, nie bazowano na filozofii jednego określonego nurtu buddyzmu. Odwołano się do idei, które są obecne zarówno w buddyzmie therawada, jak i w mahajanie, pamiętając, że w poszczególnych odłamach tej religii akcentują one specyficzne aspekty i czasami pełnią nieco inną rolę.

Zaproponowany przekład skłania do dwóch ważnych wniosków związanych z procesem międzyreligijnego dialogu. Po pierwsze, w utworach literackich reprezentujących odmienne systemy religijne i kulturowe można odnaleźć idee, które są podobne do siebie. Z jednej strony ułatwia to proces przekładu, ponieważ niejako wprowadzamy jedne podobne koncepcje w miejsce innych. Musimy jednak pamiętać, że nawet te na pierwszy rzut oka podobne idee funkcjonują w zupełnie odmiennych kontekstach społecznych, historycznych, kulturowych i religijnych. W przypadku Koh 1,1–11 takim pojęciem, które od razu nasuwa pewne skojarzenia z filozofią buddyjską, jest koheletowe *hābel/hebel* („ulotność”, „marność”), które postanowiono oddać przez dwa podobne pojęcia, czyli sanskrycki termin *śūnyatā* („pustka”) oraz palijski *dukkha* („coś niesatysfakcjonującego”, „cierpienie”). Po drugie, wyzwaniem dla tego rodzaju przekładu i komentarza stanowi znalezienie adekwatnych idei, które pełnią analogiczną funkcję w dwóch zestawianych ze sobą systemach religijnych, ale jednocześnie radykalnie mogą różnić się między sobą. W związku z tym tłumacz musi odnaleźć i uchwycić specyfikę różnych koncepcji religijnych wraz z ich miejscem w danym systemie, a następnie znaleźć strukturalne ekwiwalenty w tekście źródłowym i doktrynie, z perspektywy której interpretuje ten tekst. W Koh 1,1–11 przykładem tego typu zjawiska były te fragmenty, w których pojawiają się wątki eschatologiczne. Kohelet jest reprezentan-

tem tradycyjnej semickiej idei, która ogranicza autentycznie ludzkie życie jedynie do świata doczesnego. Po śmierci cień człowieka znajduje się w otchłani, zwanej Szeolem, w której jedynie wegetuje. Z kolei buddyzm naucza o niekończącym się cyklu kolejnych żywotów. Oczywiście buddyzm, na podstawie doktryny braku samo-bytu (skr. *anātman*; pali *anattā*), odrzuca koncepcję nieśmiertelnej, wędrującej duszy czy jaźni.

Słowa kluczowe: Księga Koheleta, buddyzm, dialog międzyreligijny, przekład alternatywny, dialog chrześcijańsko-buddyjskim

Abstract

THE BOOK OF KOHELET 1:1–11 FROM A BUDDHIST PERSPECTIVE. CONTRIBUTION TO TRANSLATION AND INTERRELIGIOUS COMMENTARY

In this article, we have proposed an alternative, interreligious translation and commentary on Ecclesiastes 1:1–11 from the perspective of Buddhist philosophy. When translating and commenting on Ecclesiastes 1:1–11, we did not base ourselves on the philosophy of one particular branch of Buddhism. Reference was made to ideas that are present in both Theravada Buddhism and Mahayana, bearing in mind that in individual branches of this religion they have specific accents and sometimes play a slightly different role.

The proposed translation leads to two important conclusions related to the process of interreligious dialogue. First, in literary works representing different religious and cultural systems, one can find ideas that are similar to each other. On the one hand, it facilitates the translation process, because we introduce some similar concepts in place of others. However, we must remember that even these seemingly similar ideas function in completely different social, historical, cultural and religious contexts. In the case of Ecclesiastes 1:1–11, such a concept that immediately evokes certain associations with Buddhist philosophy is the Kohelet *hābel/hebel* (“evanescence”, “vanity”), which we decided to render by two similar concepts, i.e. the Sanskrit term *śūnyatā* (“emptiness”) and the Pali *dukkha* (“something unsatisfactory”, “suffering”). Secondly, the challenge for this kind of translation and commentary is to find adequate ideas that perform an analogous function in the two juxtaposed religious systems, but at the same time they may radically differ from each other. In this case, the translator must find and grasp the specificity of various religious concepts and their place in a given system, and then find structural equivalents in the source text and doctrine from the perspective of which he interprets this text. In Ecclesiastes 1:1–11, an example of this type of phenomenon were those fragments in which eschatological threads appear. Ecclesiastes is a representative of the traditional Semitic idea, which limits authentic human life to the temporal world only. After death, the shadow of man is in the abyss called Sheol, where he only vegetates. Buddhism, on the other hand, teaches about the endless cycle of successive lives. Of course, Buddhism, based on the doctrine of non-self (*anātman*, Pali *anattā*), rejects the concept of an immortal, wandering soul or self.

Keywords: the Book of Kohelet, Buddhism, interreligious dialogue, alternative translation, Christian-Buddhist dialogue

Wstęp

Księga Koheleta (dalej Koh) jest chyba najbardziej oryginalną i kontrowersyjną z ksiąg biblijnych. Jej pesymistyczny ton i tezy, które bardzo często stoją w opozycji do powszechnie wyznawanych w starożytnym Izraelu poglądów, zaskakiwały już w starożytności i zaskakują również współczesnych czytelników i komentatorów. Księga ta jest utworem pseudoepigraficznym, którego domniemanym autorem ma być król Salomon, uchodzący w tradycji biblijnej i żydowskiej za symbol mędrca i filozofa. Badania językowe, literackie i teologiczne pokazują jednak, że tekst księgi powstał ok. III wieku po Chrystusie. Świadczy o tym m.in. późny biblijny język hebrajski z licznymi wpływami aramejskiego. Ponadto w tekście można zauważyć odniesienia do kontekstu społeczno-historycznego charakteryzującego judaizm okresu perskiego i hellenistycznego. Z jednej strony Kohelet, podobnie jak Księga Hioba, podejmuje dyskusję z wieloma tradycyjnymi poglądami mądrościowymi i religijnymi. Z drugiej wydaje się, że w jego dziele widać również pewne wpływy myśli hellenistycznej¹. Oryginalność księgi sprzyjała w ciągu wieków różnym formom jej recepcji w kulturze światowej². Nie zabrakło również odniesień do filozofii wywodzących się z dalekiej Azji, jak taoizm czy buddyzm³.

W niniejszym artykule chcemy zaproponować alternatywny, międzyreligijny przekład oraz komentarz Koh dokonany z perspektywy filozofii buddyjskiej. Określenie tego tłumaczenia jako alternatywne⁴ podkreśla zamierzone odejście od tradycyjnej polskiej praktyki translatorskiej, którą obserwujemy w głównych wydaniach Pisma św., takich jak np. *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia Paulistów* czy *Biblia Poznańska*⁵. Zaproponowany przekład nie szuka ani literalnej wierności wobec hebrajskiego oryginału, ani nie stara się o jak najlepszą komunikatywność we współczesnym języku polskim. Jego specyfika dotyczy zamierzonego charakteru międzyreligijnego. Innymi słowy, naszym celem jest oddanie Koh 1,1–11 za pomocą pojęć mających źródło w buddyjskiej doktrynie, aby

1 Szczegółowe zagadnienia wprowadzające w Koh zobacz: Gianfranco Ravasi, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu* (Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2003), 13–54; Ronald Murphy, *Ecclesiastes* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), xix-lxix.

2 Bogata prezentacja różnych kulturowych lektur księgi przedstawia: Ravasi, *Kohelet*, 320–400.

3 Mirosław Patalon, *Kohelet Taoista. Przyczynek do dialogu międzykulturowego* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2017).

4 Przykładem alternowanego podejścia do tłumaczenia Ewangelii Mateuszowej zawierają artykuły: Krzysztof Bardski, „Mateuszowa Ewangelia cudów (Mt 8–9) – przekład alternatywny”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 31, 1 (2018): 60–76; Krzysztof Bardski, „Być uczniem Jezusa – alternatywna parafraza Mt 10–12” *Warszawskie Studia Teologiczne* 31, 4 (2018): 106–130.

5 Na temat tradycyjnej translatoryki biblijnej zob. szerzej: Stanisław Koziara, *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2009); Marek Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003).

pokazać otwartość i elastyczność tekstu biblijnego na nowe poziomy i zakresy rozumienia oraz jego międzykulturową adaptatywność. W takim ujęciu przekład może stać się płaszczyzną dla dialogu międzyreligijnego pomiędzy chrześcijanami i buddystami⁶. Komentarze towarzyszące tłumaczeniu starają się ukazać znaczenie hebrajskiego tekstu Koh i wyjaśnić konkretne wybory translatorskie autora.

Przekładając i komentując Koh 1,1–11 z buddyjskiej perspektywy, autor nie bazuje na filozofii jednego określonego nurtu buddyzmu. Odwołuje się do idei, które są obecne zarówno w buddyzmie therawada, jak i w mahajanie, choć w poszczególnych odłamach tej religii akcentują specyficzne aspekty i czasami pełnią nieco inną rolę.

Artykuł ten stanowi przyczynek do bardziej szczegółowej refleksji nad Koh z perspektywy filozofii buddyjskiej. Prace takich badaczy jak J.P. Keenan, który dokonał m.in. interpretacji Ewangelii według św. Marka z punktu widzenia filozofii mahajany, pokazują wartość tego typu badawczych przedsięwzięć i eksperymentów⁷.

1. Koh 1,1–2

1 Słowa Koheleta, syna Dawida, króla w Jeruzalem,

2 Niesatysfakcjonujące (pali *dukkha*), jakże niesatysfakcjonujące, powiedział Kohelet, niesatysfakcjonujące, jakże niesatysfakcjonujące, wszystko jest niesatysfakcjonujące

1 Słowa Kohelete, syna Dawida króla w Jeruzalem,

2 Puste (skr. *śūnyatā*), absolutnie puste, powiedział Kohelet,

Puste, absolutnie puste, wszystko jest puste

Pierwsze dwa wersety stanowią redakcyjny prolog całej Koh. W wersecie 1 przedstawiono domniemanego autora księgi, którym jest król Salomon, patron mądrościowej tradycji starożytnego Izraela (1 Krl 5,9–14) i rzekomy autor innych biblijnych ksiąg, tj. Księgi Przysłów (Prz 1,1), Pieśni nad Pieśniami (Pnp 1) oraz deuterokanonicznej Księgi Mądrości Salomona. Oczywiście jest to zamierzony zabieg literacki i w przypadku Koh występuje z utworem pseudoepigraficznym. Z kolei werset 2 można uznać za swoiste streszczenie przesłania całej księgi. Kluczowym dla wersetu 2 jest rzeczownik *hābel*, będący wariantem *hebel*, który w Koh pojawia się 38 razy, podczas gdy w całej Biblii hebrajskiej 70 razy. Już ten statystyczny fakt obrazuje, przekładająca hebrajski *hebel*

6 Szerzej na temat dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego zobacz m.in.: John B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Wipf & Stock Pub., 1982); Whalen Lai, Michael von Brück, *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue* (Maryknoll: Orbis Books, 2001); Aelred Graham, *Conversations. Christian and Buddhist* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968); Buddhadasa, *Christianity and Buddhism* (Bangkok: Thammassapha & Bunlentham Institution, 2009) Deisetz T. Suzuki, *Mysticism. Christian and Buddhist* (New York: Routledge, 2002); Paul O. Ingram, *The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation* (New York: Edwin Mellen, 1988); Paul O. Ingram, *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007); Thich Nhat Hanh, *Żywy Budda, żywy Chrystus* (Warszawa: Zysk i S-ska, 1998).

7 John P. Keenan, *The Gospel of Mark. A Mahayana Reading* (Eugene: Wipf & Stock Pub., 1995).

przez polskie słowo „marność”⁸. Taki sposób tłumaczenia pojawia się już w *Biblii gdańskiej* i *Biblii Jakuba Wujka*, podobnie jak w wielu współczesnych przekładach takich jak *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia warszawska*, *Biblia poznańska*, *Biblia warszawsko-praska*, *Biblia paulistów*. Jego źródłem jest łacińska *Vulgata*, która oddaje *hābel/hebel* przez rzeczownik *vanitas*, czyli „marność” właśnie. Jednak zakres semantyczny hebrajskiego pierwowzoru jest dużo bardziej szeroki. G. Ravasi, w swoim komentarzu do Koh, przedstawia listę znaczeń hebrajskiego i jego semickich odpowiedników: „- późny hebrajski i późny aramejski: ciepły powiew, para, dym, oddech, nicomość; - syryjski: proch; - arabski: para, dym, wiatr; - późny egipski i etiopski: wiatr; - mandyjski: oddech, powiew, para, dym”⁹.

Rzeczownik ten wskazuje więc na coś nietrwałego, nie do końca uchwytanego i przemijającego. W wersecie 2 podkreślone zostało, że bycie *hābel/hebel* charakteryzuje całą rzeczywistość. Każdy byt we wszechświecie jest naznaczony nietrwałością i przemijalnością. Żaden byt nie może też zostać ostatecznie uchwycony i pochwycony przez człowieka. Nic w kosmosie nie może stanowić dla ludzkiej egzystencji oparcia czy też fundamentu, ponieważ jest tak kruche i delikatne jak unosząca się para czy mgła. Kohelet wzmacnia tę fundamentalną charakterystykę rzeczywistości poprzez zastosowanie konstrukcji *hābel hābālīm*, która wyraża stopień najwyższy. Innymi słowy, ulotność, nietrwałość wszystkich rzeczy jest całkowita, absolutna.

Słowa z werseku 2 brzmią bardzo buddyjsko. Jednak przy głębszym namyśle okazuje się, że hebrajski termin *hābel/hebel* można w tłumaczeniu międzyreligijnym przełożyć na dwa sposoby, akcentując tym samym nieco inne aspekty buddyjskiej filozofii i nawiązując do różnych odłamów buddyzmu¹⁰.

Niektórzy komentatorzy, tacy jak N. Frye¹¹, zasugerowali istnienie analogii pomiędzy koheletowym *hābel/hebel* a buddyjskim pojęciem *śūnyatā* (pali *suññatā*; ch. *kōng*; jap. *kū*), które najczęściej jest przekładane jako „pustka”¹². Jak wskazuje J.P. Keenan, również w przekładach biblijnych Koh na język japoński czasami wykorzystano chiński ideogram odczytywany po japońsku jako *kū*, będący odpowiednikiem sanskryckiego *śūnyatā*, oddając hebrajskie *hābel/hebel*¹³. Koncepcja pustki jest obecna już w buddyzmie therawada (pali *suññatā*), jednak dopiero w mahajanie zaczęła ona odgrywać rolę jednego

8 W niniejszym artykule korzystamy z następujących słowników języka hebrajskiego: Piotr Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio, 2000); Markus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature* (London–New York: Luzac G.P. Putnam’s Son, 1903); Ernst Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English* (Jerusalem: Carta, 1987); Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vacatio, 2008).

9 Ravasi, *Kohelet*, 21.

10 Egzegeza wersektów 1–2 w: Murphy, *Ecclesiastes*, 1–4; Ravasi, *Kohelet*, 57–64 (Ravasi omawia łącznie wersety 1–3).

11 Northrop Frey, *Il grande codice*, (Turyn: Einaudi, 1986), 168.

12 W odniesieniu do buddyjskiego rozumienia terminów w sanskrycie i języku palijskim korzystamy z: Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1980).

13 Keenan, *Gospel of Mark*, 25.

z centralnych elementów filozofii buddyjskiej¹⁴. Szczególne miejsce zajmuje w tradycji sutr pradžniaparamity (san. *praññāpāramitā*)¹⁵ oraz w nurcie filozoficznym madhjamiki, której najważniejszym przedstawicielem jest Nagardżuna (150–250 po Chrystusie), a fundamentalnym dziełem jego praca *Mūlamadhyamakakārikā*¹⁶. Pojęcie pustki bywało i bywa mylnie interpretowane przez zachodnich komentatorów i interpretatorów buddyzmu mahajany. Bardzo często rozumiane jest w duchu nihilizmu, jakoby pustka oznaczała nicłość. Jednak z perspektywy buddyzmu mahajany pustka wszelkich bytów wskazuje, że nie charakteryzują się one samo-bytem (skr. *svabhāva*; ch. *zìxìng*), czyli nieuwarunkowaną i niezależną egzystencją. Z perspektywy prawdy konwencjonalnej każdy byt we wszechświecie podlega prawu przyczyny i skutku oraz jest częścią łańcucha współzależnego powstawania (san. *pratītyasamutpāda*; pali *paṭiccasamuppāda*)¹⁷. Innymi słowy, idea pustki jest logicznym rozwinięciem podstawowej dla buddyzmu doktryny nie-ja (skr. *anātman*; pali. *anattā*)¹⁸. Nie tylko podmiot poznający nie ma żadnej trwałej istoty czy też substancji, ale ta charakterystyka obejmuje wszystkie byty. Gdyby byty nie cechowały się pustką, to *de facto* byłyby niezależnymi quasi-absolutnymi statycznymi monadami. To, że wszystkie elementy we wszechświecie nie mają stałej natury, owego samo-bytu, umożliwia ich powstawanie, rozwój i przemijanie. Pustka to zatem swoista potencjalność wszelkich bytów.

Przekład międzyreligijny pojęcia *hābel/hebel* na *sūnyatā* podkreślałyby zatem aspekt nietrwałości wszelkich bytów, rozumiany jako brak stałej istoty, brak samo-bytu. Ponadto pustka wszystkich rzeczy implikuje to, że nic we wszechświecie nie może stanowić dla człowieka ostatecznie punktu oparcia. Skoro rzeczy są puste, a co za tym idzie – uwarunkowane, nie mogą stanowić trwałego fundamentu, na którym istota ludzka mogłaby polegać. Konstrukcję wyrażającą stopień najwyższy (*hābel hābālīm*) przełożono za pomocą zwrotu „absolutna pustka”, aby podkreślić, że mamy do czynienia z fundamentalną i powszechną cechą wszelkich bytów. Warto jednak zaznaczyć, że zastosowanie terminu *sūnyatā* pozbawia tekst Koh jego pesymistycznego tonu. Hebrajski rzeczownik *hābel/hebel* i jego zwielokrotnienie w wersecie 2 niesie ze sobą pewną nutę pesymizmu i melancholii nad nietrwałością i ulotnością wszelkich rzeczy, z czym koresponduje dalsza treść całej książki. Buddyjska idea pustki natomiast, wbrew niektórym zachodnim

14 Szczegółowa analiza doktryny pustki jest zawarta w monografii: Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009).

15 Na temat tego nurtu w filozofii mahajany: Wiesław Krupiewski, *Filozofia pradžniaparamity. Droga bodhisattwy* (Kraków: Wydawnictwo A, 2010).

16 Prezentację filozofii Nagardżuny zawierają monografie: Volker Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007), 119–132; Krzysztof Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010).

17 Bardzo szczegółowe omówienie doktryny współzależnego powstawania zawiera polski przekład sutr kanonu palijskiego Piotra Jagodzińskiego: *Majjhima Nikaya. Zbiór mów średniej długości* (Warszawa: Fundacja „Theravada”, 2021), 84–268. Tzw. modernistyczny wykład tej koncepcji zawierają prace: Buddhadasa, *Under the Bodhi Tree: Buddha's Original Vision of Dependent Co-Arising* (Somerville: Wisdom Pub., 2017); Nanavira Thera, *Seeking The Path 1960–1965* (Path Press., 2012), 11–32.

18 Na temat koncepcji nie-ja (*anātman/anattā*) zobacz: Dalajlama, Tubten Cziedryn, *Buddyzm. Jeden nauczyciel, wiele tradycji* (Poznań: Rebis, 2015), 189–219; Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, 12–14.

interpretacjom, nie jest naznaczona tak pesymistycznym odcieniem. Zasadniczo *śūnyatā* to po prostu powszechna cecha całej rzeczywistości, niezależna od emocjonalnego nastawienia podmiotu.

Wydaje się więc, że druga propozycja przekładu *hābel/hebel* za pomocą palijskiego terminu *dukkha* może być bliższa przesłaniu hebrajskiego Koheleta. Palijski rzeczownik *dukkha* (skr. *duḥkha*) bardzo często przekładany jest na język polski za pomocą słowa „cierpienie”. Jednakże termin *dukkha* ma dużo szerszy zakres znaczeniowy obejmujący nie tylko cierpienie fizyczne, ale także cierpienie psychiczne, rozczarowanie czy też odczucie braku satysfakcji¹⁹. Widać więc, że *dukkha* opisuje doświadczenia bardzo mocne, silnie oddziałujące na podmiot, ale również te bardziej subtelne i blahe. Doskonałą definicję tego, jak buddyzm rozumie pojęcie *dukkha*, przedstawia Budda w pierwszym swoim kazaniu wygłoszonym po doświadczeniu przebudzenia, które zawarte jest w kanonie palijskim²⁰, w *Dhammacakkappavattana Sutta* (SN 56.11): „A to jest, o wy mnisi, szlachetna prawda o cierpieniu [*dukkha* – P.G.]: cierpieniem są narodziny, cierpieniem jest starość, cierpieniem jest choroba, cierpieniem śmierć, cierpieniem jest obcowanie z tym, kogo nie miłujemy, cierpieniem jest rozłąka z tym, kogo miłujemy, cierpieniem jest nieosiągnięcie życzeń; słowem, cierpieniem jest pięć kategorii elementów, zasilających żądzę bytowania”²¹.

Fragment ten zawiera nauczanie Buddy na temat pierwszej z czterech szlachetnych prawd (skr. *catvāri āryasatyāni*; pali *cattāri ariyasaccāni*)²². Widać, że *dukkha* charakteryzuje całą egzystencję człowieka. W rzeczywistości nie tylko te wydarzenia i doświadczenia, które klasyfikujemy jako negatywne, ale również te, które oceniamy jako pozytywne, są naznaczone *dukkha*. W związku z tym, że bardzo trudno przełożyć ten palijski termin na język polski, nie można w pełni oddać jego retorycznej siły, jaką ma w oryginalnym kontekście językowo-kulturowym. To, co jest przez człowieka odbierane i przeżywane jako negatywne, wiąże się z różnymi odcieniami cierpienia. W tym miejscu takie przełożenie palijskiego *dukkha* jest w stanie oddać jeszcze sens oryginału. Kiedy jednak mówi się o tym, że to, co jest dla człowieka pozytywne, to również *dukkha*, to w tym przypadku polskie słowo „cierpienie” nie jest w pełni adekwatne. Rzeczownik *dukkha* może być jednak przełożony na „nieusatisfakcjonowanie”. W takim znaczeniu żadna rzecz czy żadne wydarzenie, nawet pozytywne, nie jest w stanie zaspokoić ludzkich pragnień i pożądań (skr. *tṛṣṇā*; pali *taṇhā*)²³, które są przedmiotem drugiej szlachetnej

19 Omówienie tego kluczowego dla buddyzmu terminu: William Hart, *Sztuka życia. Medytacja vipassana według nauki S.N. Goenki* (Warszawa: Anicca, 2019), 49–51; Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 54–55; Marek Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach* (Warszawa: Pruszyński i S-ka, 2001), 86–87; Dalajlama, Cziedryn, *Buddyzm. Wybór tekstów z kanonu palijskiego poświęcony kondycji człowieka: Bhikkhu Bodhi, In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon* (Rooksley: Ingram Publisher Services, 2005), 26–40.

20 Wprowadzenie do problematyki kanonu palijskiego: Mejer, *Buddyzm*, 131–141; Oscar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature* (Berlin: Walter de Gruyter, 2000); *An Analysis of the Pali Canon*, red. Russel Webb (Kandy: Buddhist Publication Society, 2008).

21 Polski przekład za: Mejer, *Buddyzm*, 240.

22 Mejer, *Buddyzm*, 80–81.

23 Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 177–178.

prawdy. Innymi słowy, człowiek nieustannie poszukuje nowych doznań w nadziei, że w końcu osiągnie stan pełnej satysfakcji i szczęścia, w tym celu pożąda kolejnych rzeczy i doznań, a unika nieprzyjemnych doświadczeń. Jednak wszystko, z czym człowiek wiąże swoje oczekiwania, na końcu okazuje się rozczarowujące i właśnie niesatysfakcjonujące. To właśnie jest buddyjska *dukkha*.

Palijski termin *dukkha* pozwala więc oddać dużo więcej znaczenia, jakie niesie ze sobą hebrajski rzeczownik *hābel/hebel* niż termin *sūnyatā*. Ulotność wszystkiego we wszechświecie, na co wskazuje *hābel/hebel*, wiąże się nie tylko z przemijalnością bytów, ale również z tym, że nie są one w stanie zaspokoić pragnień człowieka. Kolejne rozdziały Koh pokazują, jak bohater księgi podejmuje różne ludzkie aktywności, pozwalając sobie na doświadczanie najbardziej wyszukanych rozkoszy (Koh 2,1–11), ale ostatecznie żadna z nich nie daje mu szczęścia i spełnienia, zostawiając tylko rozczarowanie (zob. Koh 2,11). Buddyjski termin *dukkha* w bardzo podobny sposób charakteryzuje świat doświadczany przez podmiot. Ponadto w buddyjskiej filozofii i praktyce medytacyjnej doświadczenie wglądu w *dukkha* wszechświata pociąga za sobą pogląd, że wszystko jest również nietrwałe (skr. *anityja*; pali *anicca*)²⁴ i nie ma samo-bytu (skr. *anātman*; pali *anattā*)²⁵. Tak więc *dukkha* wiąże się również z nietrwałością rzeczy, podobnie jak hebrajski *hābel/hebel*. W przekładzie międzyreligijnym konstrukcję *hābel hābālīm* oddano przez zwrot „jakoż niesatysfakcjonujące”, traktując stopień najwyższy jako środek do emfatycznego podkreślenia, że wszystko w kosmosie naznaczone jest *dukkha*.

2. Koh 1,3–11

3 Jaki owoc (skr. i pali *vipāka*) dla człowieka w całym jego działaniu (skr. *karma*; pali *kamma*), które wykonuje w sansarze (skr. i pali *samsāra*)?

Wersety 3 rozpoczynają nową jednostkę literacką, która obejmuje wersety 3–11²⁶. Polskiemu terminowi „owoc” odpowiada w tekście hebrajskim słowo *yitrôn*. Jest to rzeczownik, który pojawia się w Biblii hebrajskiej 10 razy i tylko w Koh. Oznacza „korzyść”, „pożytek”, „zysk”, „wynik działania”, „coś, co przewyższa”. W przekładzie międzyreligijnym oddano *yitrôn* za pomocą palijskiego terminu *vipāka*, który w buddyzmie therawada wskazuje na konsekwencje karmiczne, jakie rodzi ludzkie postępowanie, niezależnie od tego, czy mówi się o czynach korzystnych (pali *kusala*), czy niekorzystnych (pali *akusala*). Z kolei słowo „działanie”, któremu w hebrajskim Koh odpowiada rzeczownik *‘āmāl*, przełożono przez palijski termin *kamma*, czyli „czyn”, „działanie”. Hebrajski termin *‘āmāl* oznacza „to, co zdobywane z trudem”, „trud”, „udręka” i ma zdecydowanie bardziej negatywne zabarwienie niż zaproponowany buddyjski odpowiednik.

24 Na temat koncepcji nietrwałości zobacz: Nanavira Thera, *Seeking The Path*, 47–48; Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 14–15.

25 Trzy cechy rzeczywistości wyjaśnia m.in. Hart, *Sztuka życia*, 95–96.

26 Szczegółowa egzegeza wersetów 3–13 w: Murphy, *Ecclesiastes*, 5–10; Ravasi, *Kohelet*, 65–82 (Ravasi zaczyna tę perykopę od w. 4).

W przekładzie międzyreligijnym autor chciał jednak odczytać stwierdzenie z wersetu 3 w świetle buddyjskiej doktryny prawa karmana, stąd taka propozycja przekładu. Szczegółowe omówienie prawa karmana, zwanego też prawem przyczyny i skutku (*kamma-vipakā*)²⁷, przekracza ramy niniejszego artykułu, zwłaszcza kiedy uwzględni się drobiazgowo analizy obecne w therawadyjskiej *abhidhamma*²⁸. W tym miejscu wystarczy mieć świadomość, że dla konsekwencji (pali *vipakā*) ludzkiego czynu, określanego w języku palijskim terminem *kamma*, fundamentalne znaczenie ma intencja działającego podmiotu (pali *cetanā*)²⁹. Jeżeli wola jest kierowana poprzez złe intencje, oczywiście będzie to prowadzić do negatywnych, niekorzystnych skutków. Analogicznie czyny warunkowane poprzez dobrą intencję prowadzą do korzystnych skutków. *Vipakā* może być doświadczana przez podmiot zarówno w tym życiu, jak i w kolejnych egzystencjach. W związku z tym, że buddyzm zakłada istnienie ciągu kolejnych egzystencji, nasze obecne życie jest z kolei owocem czynów popełnianych w poprzednich egzystencjach. Oczywiście w buddyzmie, w odróżnieniu od hinduizmu, nie ma żadnego podmiotu, który podlega procesowi transmigracji. Doktryna braku jaźni (pali *anattā*) wyklucza istnienie takiego trwałego podmiotu, mówi się natomiast o następstwie kolejnych egzystencji.

Wybór rzeczownika *vipakā* jako odpowiednika dla hebrajskiego terminu *yitrôn* pozwala na uchwycenie zasadniczego przesłania wersetu 3 z Koh. Hebrajski mędrzec pragnie podkreślić, że jakiegokolwiek ludzkie działania nie są w stanie zapewnić człowiekowi trwałego szczęścia. Podobnie w buddyzmie lgnięcie do przyjemności i unikanie nieprzyjemności nie są w stanie wyrwać człowieka z ciągu kolejnych egzystencji. Wiele korzystnych czynów może skutkować tym, że kolejna egzystencja będzie przeżywana jako istota boska (skr. i pali *deva*), ale i w tym przypadku kiedyś, po wielu eonach, nastąpi jednak koniec takiej formy istnienia. Jedynym wyjściem, w ujęciu buddyzmu therawada, jest osiągnięcie przebudzenia (skr. *nirvāṇa*, pali *nibbāna*), do którego może przygotować praktykowanie pewnej grupy korzystnych czynów, a zwłaszcza szlachetna ośmiostopniowa ścieżka (pali *ariya aṭṭhaṅgika magga*). W tym miejscu więc perspektywa buddyjska jest nieco bardziej optymistyczna, ponieważ autor Koh wydaje się być nieco bardziej sceptyczny i pesymistyczny. Być może mądrość daje jakąś przewagę nad głupotą, ale ostatecznie wszystko jest *hābel/hebel* (Koh 2,11–17), a na człowieka, podobnie jak na zwierzęta, czeka jedynie śmierć (Koh 3,18–21).

Hebrajski tekst Koheleta arenę doczesnych zmagani człowieka określa za pomocą zwrotu *taḥat hašāmmēš*, czyli „pod słońcem”. W naszym przekładzie międzyreligijnym uznano, że adekwatnym odpowiednikiem będzie tu zwrot „w sansarze”. Pojęcie sansary (skr. i pali *samsāra*) odnosi się bowiem do całego wszechświata, w którym trwa proces następujących po sobie egzystencji. W buddyjskiej filozofii, zwłaszcza w tradycyjnej wykładni therawady, proces ten wyjaśnia doktryna współzależnego powstawania

27 Prawo karmana w ujęciu theravady omawia Nanavira Thera, *Seeking The Path*, 49–50.

28 Bardzo dobre wprowadzenie do therawadyjskiej *abidhammy* zawiera monografia: Yakupitiyage Karunadasa, *The Theravada Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* (Somerville: Wisdom Pub., 2019).

29 Zobacz więcej: Nanavira Thera, *Seeking The Path*, 53–56; Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 39.

(skr. *pratīyasamutpāda*; pali *paṭiccasamuppāda*). Większość religijnych systemów wywodzących się z subkontynentu indyjskiego, takich jak hinduizm czy buddyzm, poszukuje drogi wyzwolenia się z sansary. Niezależnie od filozoficznych różnic dotyczących statusu podmiotu w większości przypadków zwykli wyznawcy hinduizmu i buddyzmu starają się poprzez dobre uczynki zdobywać zasługi, które umożliwią im korzystne narodziny w kolejnych żywotach. W tym ujęciu sansara jest areną zmagania, w ramach których człowiek trzyma się i pracuje na swoją przyszłość, w tym życiu i następnym. Z perspektywy buddyjskiej jednak zasługi same w sobie nie są w stanie uwolnić istoty ludzkiej z sansary. To jest możliwe jedynie poprzez osiągnięcie przebudzenia i osiągnięcie stanu nirwany (skr. *nirvāṇa*; pali *nibbāna*; ch. *nièpán*; jap. *nehan*)³⁰.

4 Czujące istoty przychodzą i czujące istoty odchodzą,
a proces sansary (skr. i pali *samsāra*) trwa w niezliczonych kalpach (skr. *kalpa*; pali *kappa*)

W wersecie 4 Koh mówi o następstwie kolejnych pokoleń. Terminem określającym pokolenie jest *dôr*, hebrajski rzeczownik w liczbie pojedynczej o znaczeniu kolektywnym. Ciągłość tego procesu autor książki podkreśla poprzez zastosowanie imiesłowu do rdzeni *hlk* („chodzić”, „odchodzić”) i *bw'* („przychodzić”, „przybywać”). Pierwsza część tego wersetu ukazuje charakterystyczny dla starożytnej kultury izraelskiej kolektywny sposób patrzenia na dzieje ludzkości. Człowiek jako jednostka jest zawsze częścią większej społeczności, najpierw domu, potem klanu, na narodzie kończąc. Ponadto eschatologia Koh nie uwzględnia jakichś bardziej rozwiniętych koncepcji dotyczących życia pozagrobowego. Wydaje się, że Kohelet jest w tej materii wierny tradycyjnej hebrajskiej idei ograniczającej prawdziwe życie człowieka do doczesności. To, co czeka istotę ludzką po śmierci, to jedynie quasi-egzystencja w Szeolu (Koh 3,18–21). Kohelet opisuje więc ciągły proces następujących po sobie generacji, w którym giną indywidualne historie poszczególnych ludzi.

Jako buddyjski odpowiednik dla hebrajskiego *dôr* wybrano zwrot „czujące istoty”. Zgodnie z prawem karmana oraz koncepcją sansary każda istota może narodzić w sześciu sferach istnienia (skr. *śaḍgati*): jako istota boska (skr. i pali *deva*), jako półboska (skr. i pali *asura*), jako człowiek (skr. *manuṣya*; pali. *manussa*), jako zwierzęta (pali *tira-acchanā*), jako głodne duchy (skr. *preta*; pali *peta*) oraz jako istoty piekielne (skr. *naraka*). W buddyzmie uważa się, że narodziny jako istota boska są uznawane za korzystne. Jednak to ludzka egzystencja jest ceniona najwyżej, ponieważ umożliwia osiągnięcie przebudzenia i tym samym wyzwolenie się z sansary³¹.

30 Therawadyjskie rozumienie tej idei zobacz: Nanavira Thera, *Seeking The Path*, 66–69; Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 105–107. Zestawienie koncepcji therawadyjskich i mahajanistycznych przedstawia: Dalajlama, Cziedryn, *Buddyzm*, 341–354. W filozofii buddyzmu mahajany postuluje się doktrynę, w ramach której uznaje się, że samsara jest tożsama z nirwaną. Natomiast stan niewiedzy nie pozwala na doświadczenie tego wglądu. Na temat podłoża tej idei w filozofii mahajany: Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*, 77–100, 119–147; Krzysztof Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, w: *Filozofia wschodu*, red. Barbara Szymańska (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2001), 207–244.

31 Prezentację buddyjskiej kosmologii zawiera monografia: Akira Sadakata, *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej* (Warszawa: Moderski i S-ka, 2000).

Ostatnia część wersetu 4 w tekście hebrajskim mówi o wiecznym trwaniu ziemi (hbr. *'eres*). Terminem oznaczającym wieczność jest *'ólām*, czyli „długi czas trwania”, „pradawne czasy”. Aspekt wiecznego trwania podkreśla również imiesłów oparty na rdzeniu *'md*, czyli „stać”, „trwać nieruchomo”, „ustanowić”. W przekładzie międzyreligijnym autora rzeczownik *'eres* („ziemia”) oddano za pomocą zwrotu „proces sansary”. Całość wersetu 4 opisuje ciągły proces następujących po sobie generacji, który dokonuje się w tym doczesnym świecie. Idea sansary, w której trwa proces ciągłych ponownych narodzin, naszkicowany powyżej, adekwatnie wyraża zamysł tekstu hebrajskiego w kategoriach światopoglądu buddyjskiego. Z kolei rzeczownik *'ólām* przełożono za pomocą terminu sanskryckiego *kalpa* (pali *kappa*). *Kalpa* w religiach i filozofiach indyjskich oznacza ogromny przedział czasu, a w liczbie mnogiej staje się niemal synonimem wieczności³². Werset 4 obrazuje bardzo charakterystyczną dla Koheleta koncepcję czasu, która z jednej strony zakłada przemijalność, ulotność i nietrwałość wszystkiego we wszechświecie, a z drugiej ukazuje swoistą cykliczność (Koh 3,1–17). Analogiczną ideę odnajdujemy również w religiach wywodzących się z subkontynentu indyjskiego, zwłaszcza w buddyzmie. Buddyzm podkreśla nietrwałość wszystkiego (skr. *anityja*; pali *anicca*), ale jednocześnie przejmując z mitologii i filozofii indyjskiej koncepcję cykliczności świata, która wyraża pojęcie kalpy.

5 Wschodzi słońce i zachodzi słońce,
i swojego miejsca pragnie (pali. *tanhā*), wschodząc znowu,

6 Idzie na południe i krąży na północ,
krąży idąc wiatr i na szlak swojego krążenia wraca wiatr

7 Wszystkie potoki idą do morza a morze nie jest wypełnione,
do miejsca, do którego potoki idą, tam one wracają idąc.

Wersety 5–8 przełożono, pozostając wiernym oryginałowi hebrajskiemu Koh. Ogólne przesłanie tych wersetów wskazuje na omówioną już wyżej specyficzną dla Koh koncepcję czasu łączącą przemijalność wszystkich rzeczy z cyklicznością, która jest bardzo podobna do buddyjskiego rozumienia temporalności. Niektórzy komentatorzy wskazują, że w wersety od 4 do 8 autor księgi wykorzystuje motyw czterech pierwiastków, z których zbudowany jest wszechświat. Werset 4 mówi bowiem o ziemi, werset 5 o słońcu, które wskazywałoby na żywioł ognia, werset 6 o wietrze, co stanowić może aluzję do powietrza, natomiast werset 7 opisuje rzeki i morza, czyli żywioł wody. Motyw czterech pierwiastków, z których zbudowany jest cały wszechświat, obecny jest w filozofii greckiej, skąd pod wpływem ekspansji hellenizmu, począwszy od drugiej połowy IV wieku p.n.e., mógł dotrzeć do ziemi Izraela³³.

Motyw czterech żywiołów–fundamentów kosmosu jest obecny również w kulturze subkontynentu indyjskiego, w tym w buddyzmie. Są to tzw. wielkie elementy (skr. i pali *mahābhūta*), na które składa się: ziemia (skr. *pruṭhavi-dhātu*), woda (skr. *āpa-dhātu*),

32 Szczegółowa prezentacja koncepcji kalpy: Sadakata, *Góra sumeru i kraina Sukhawati*, 97–104.

33 Ravasi, *Kohelet*, 66–67.

ogień (skr. *teja-dhātu*) oraz powietrze (skr. *vāyu-dhātu*). Bardzo trudno orzec, czy koncepcja czterech żywiołów rozwinęła się w kulturze greckiej i indyjskiej, niezależnie, czy może doszło do jakiejś wymiany idei pomiędzy nimi³⁴.

Jedyna międzyreligijna modyfikacja w przekładzie pojawia się w wersecie 5, w którym imiesłów oparty na rdzeniu *śp* („wzdychać”, „dyszeć”, „zмагаć się”, „dążyć do celu”) oddano przez czasownik „pragnąć”, nawiązujący do palijskiego terminu *taṇhā* („pragnienie”, „pożądanie”). Rzeczownik *taṇhā* stanowi treść drugiej szlachetnej prawdy ukazującej przyczynę *dukkha*, czyli „cierpienia”, „braku satysfakcji”. Jak mówi *Dhammacakkappavattana Sutta* (SN 56.11): „A to jest, o wy mnisi, szlachetna prawda o powstawaniu cierpienia: źródłem cierpienia jest pragnienie [*taṇhā* – P. G.], które stwarza nowe wcielenia, któremu towarzyszy rozkosz i namiętność, które zaspokojone bywa to tu, to tam – pragnienie uciech, pragnienie istnienia i pragnienie nieistnienia”³⁵.

Taṇhā jest motorem napędowym *dukkha*, ponieważ człowiek wciąż lgnie do różnych rzeczy, osób czy sytuacji w nadziei, że w nich znajdzie ostateczne trwałe spełnienie³⁶. Jednak wszechświat charakteryzuje się nietrwałością (skr. *anityja*; pali *anicca*), jest pusty (skr. *śūnyatā*; pali *suññatā*), czyli pozbawiony samo-bytu (skr. *anātman*; pali *anattā*), a to prowadzi do doświadczenia *dukkha*. *Taṇhā* charakteryzuje przede wszystkim działania czujących istot, ale w związku z tym, że w hebrajskim tekście Koh występuje z personifikacją słońca, pozwolono na wprowadzenie takiego ekwiwalentu międzyreligijnego w przekładzie autora.

8 Wszystkie rzeczy (skr. *dharma*; pali *dhamma*) są niesatysfakcjonujące (pali *dukkha*),
nie może ich człowiek wypowiedzieć,
nie zaspokoi swojego pragnienia (pali. *taṇhā*) oko patrząc,
nie zostanie wypełnione ucho słuchając

Początek wersetu 8 w hebrajskim tekście Koh pozwala interpretować i tłumaczyć rzeczownik *d^cbārīm* na dwa sposoby. *D^cbārīm* może oznaczać „słowa” i wtedy jest następujące brzmienie wersetu 8: „wszystkie słowa są męczące, nie może człowiek (ich) wypowiedzieć”. Ten hebrajski rzeczownik można też przełożyć jako „rzeczy”, „sprawy” i mamy wtedy „wszystkie rzeczy/sprawy są męczące, nie może człowiek (ich) wypowiedzieć”. Niektórzy komentatorzy preferują pierwszy sposób rozumienia, podkreślając, że wtedy jest dużo bardziej wyakcentowane paralelne zestawienie trzech funkcji zmysłów, czyli mówienia, patrzenia oraz słuchania. Jednak zakres semantyczny terminu *d^cbārīm* pozwala również na drugi sposób rozumienia i w przekładzie międzyreligijnym autor poszedł właśnie w tym kierunku, wprowadzając sanskrycki rzeczownik *dharma* (pali *dhamma*). Jest to bardzo pojemny znaczeniowo rzeczownik i można za jego pomocą oddać takie pojęcia jak: „nauka”, „prawo”, „nauczanie i ścieżka Buddy”, „porządek”, „natura”, „rzeczy”, „sprawy”, „najmniejsze elementy budowy materii”. Tłumaczenie

34 Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 48–49.

35 Mejor, *Buddyzm*, 80–81.

36 Szczegółowe omówienie buddyjskiego rozumienia pragnienia przedstawia Piotr Jagodziński w wydaniu przekładów tekstów kanonu palijskiego: *Majjhima Nikaya*, 130–143.

autora początku wersetu 8 oddaje *dharma* jako „rzecz” i „sprawa”, „zdarzenie”, zbliżając się do drugiego znaczenia rzeczownika *d°bārīm*.

Owe „słowa” lub „rzeczy/sprawy” są w tekście hebrajskim scharakteryzowane jako *y°gē'im*, czyli „męczące”, „niepokojące”. W tym miejscu ponownie wprowadzono buddyjski termin *dukkha* jako międzyreligijny ekwiwalent dla *y°gē'im*. Zarówno tekst hebrajski, jak i jego buddyjskie odczytanie podkreślają, że wszystkie rzeczy i sprawy w kosmosie są ostatecznie niesatysfakcjonujące, pozostawiające człowieka w poczuciu niespełnienia, rozczarowania i zmęczenia wkładanym w nie trudem. Niemożność wypowiedzenia ich wszystkich oznacza niemożność ich pełnego zrozumienia, uchwycenia i tym samym opanowania. W tekście Koheleta wynika to z ogólnej charakterystyki wszystkiego jako *hābel/hebel*, czyli „ulotnego”, niedającego trwałego szczęścia i oparcia. Buddyizm, przede wszystkim w tradycji mahajany i nurcie madhjamiki, podkreśla z kolei, że ludzkie słowa i bazujące na nich doktryny oraz koncepcje tworzą jedynie prawdę konwencjonalną (skr. *paramārtha staya*) i nie są w stanie opisać rzeczywistości w sposób ostateczny i definitywny. Prawda ostateczna/absolutna (skr. *samvṛtti satya*) nie może być rozumiana natomiast jako prosta antyteza prawdy konwencjonalnej³⁷. Innymi słowy, skoro prawda konwencjonalna nie może opisać istoty rzeczywistości, to uchwycenie tej istoty jest możliwe dzięki prawdzie absolutnej, uchwyconej w doświadczeniu wglądu. Doświadczenie prawdy ostatecznej jest bowiem doświadczeniem pustki wszelkich rzeczy. Niekiedy takie koncepcje, jak doktryna prawdy ostatecznej czy doktryna natur Buddy/tathagatagarbhy (san. *tathāgatagarbha*; ch. *fóxing*; jap. *bussō*), są rozumiane esencjalistycznie, zarówno przez samych buddystów, jak i zachodnich interpretatorów³⁸. Jest to jednak nie do końca zgodne i koherentne z takimi doktrynami buddyzmu, jak doktryna braku samo-bytu czy pustki. Paradoksalnie już samo sformułowanie i próba definicji prawdy absolutnej jest wyrazem prawdy konwencjonalnej.

Opisując niemożność zaspokojenia pragnienia wrażeń wzrokowych, tekst hebrajski używa partykuły negacji (hbr. *lō'*) z czasownikiem opartym na rdzeniu *šb'*, który oznacza „nasyć się”, „napić/najeść się do syta”, „być zaspokojonym”. W przekładzie międzyreligijnym autora oddano zwrot „nie nasyci się oko patrzeniem” przez „nie zaspokoi swojego pragnienia oko patrząc”. Wprowadzono zatem pojęcie *tanhā*, pragnienia/pożądania jako źródła egzystencjalnej *dukkha* człowieka, aby podkreślić i niejako wzmocnić przesłanie tekstu oryginalnego. Rdzeń *šb'* sugeruje bowiem stan nasycenia, czyli pełnego zaspokojenia ludzkich pragnień, w tym przypadku tych związanych ze zmysłem wzroku. To właśnie pragnienie/pożądanie, na które zwraca uwagę tradycja buddyjska za pomocą terminy *tanhā*, jest przyczyną tego niezaspokojonego i niezaspokajalnego poszukiwania różnych wrażeń zmysłowych.

37 Bardzo trafne omówienie koncepcji dwóch prawd, podkreślające zwłaszcza uchwycenie poprawnego rozmiennia prawdy absolutnej, zawiera monografia: Keenan, *The Gospel of Mark*, 30–38.

38 Prezentacja idei tathagatagarbhy znajduje się w dziele: Jarosław Zapart, *Tathagatagarbha. U źródeł koncepcji natury Buddy* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2017).

9 Co było to będzie, co zostało uczynione (skr. *karma*; pali *kamma*) to będzie czynione (skr. *karma*; pali *kamma*),

nie ma niczego nowego w sansarze (skr. i pali *saṃsāra*)

10 Oto jest rzecz (skr. *dharma*; pali *dhamma*), o której mówi „Patrzcie, to jest coś nowego!”, to już było w kalpach (skr. *kalpa*; pali *kappa*), które były przed nami

Wersety 9–10 ponownie przywołują charakterystyczną dla Koheleta koncepcję czasu, w której występuje cykliczne przemijanie i powstawanie wszystkiego w kosmosie. Pierwsza część wersetu 9 operuje dwoma rdzeniami: *hyh* („być”, „stać się”, „wydarzyć się”) oraz *’sh* („uczynić”, „zrobić”, „stworzyć”, „przygotować”), które pojawiają się w czasownikach w dwóch formach gramatycznych, z przyrostkami (dawne *perfectum*) i przedrostkami (dawne *imperfectum*). Formy z przedrostkami odnoszą się do przyszłości, natomiast formy z przyrostkami mogą opisywać przeszłość lub teraźniejszość. Wykorzystując specyfikę czasownika hebrajskiego, autor Koh ukazuje dynamikę cykliczności, która charakteryzuje świat doczesny. Rdzeń *’sh* oddano za pomocą czasownika sanskryckiego *karoti*, który jest związany z bardzo ważnym dla doktryny buddyjskiej i hinduistycznej rzeczownikiem *karma* („czyn”), omówionym już wyżej. Podobnie jak w wersecie 3 zwrot *taḥat hašāmmes* („pod słońcem”) przełożono przez konstrukcję „w sansarze”.

W wersecie 10 rzeczownik *dābār* („rzecz”, „wydarzenie”, „słowo”, „mowa”), który pojawił się już w wersecie 8 w liczbie mnogiej, oznacza w tym miejscu po prostu konkretną rzecz lub wydarzenie. Analogicznie jak w wersecie 8 przełożono go za pomocą rzeczownika sanskryckiego *dharma*. Z kolei termin *’olāmim* („długi czas trwania”, „pradawne czasy”) analogicznie jak w wersecie 4 oddano przez pojęcie *kalp*.

11 Nie ma pamięci po poprzednich egzystencjach,
i również po przyszłych egzystencjach, które nadejdą, nie będzie pamięci u tych
które nadejdą później

Ostatni werset analizowanej perykopy mówi o procesie nieustannego zaniku pamięci o kolejnych pokoleniach istot ludzkich. Kohelet w sposób bardzo szokujący i kontrowersyjny posługuje się rzeczownikiem *zikhron* („pamięć”), bazującym na rdzeniu *zkr*, który w tradycji biblijnej bardzo często wskazywał na pamięć związaną z dziejami patriarchów i przodków (zob. np. Wj 13,3; Pwt 7,18n)³⁹. Kohelet w całym swoim dziele podkreśla, że również a-koncepcją eschatologii indywidualnej, w której prawdziwie ludzka egzystencja kończy się wraz ze śmiercią, a jedynie bliżej nieokreślony cień człowieka wegetuje w Szeolu.

W międzyreligijnym przekładzie autora kwestie eschatologiczne z Koh są przedmiotem dosyć istotnej reinterpretacji. Podobnie jak w wersecie 4 autor nie tyle stara się odnaleźć w doktrynie buddyjskiej ideę wykazującą pewien stopień podobieństwa do tej hebrajskiej, ile znaleźć koncepcję analogiczną z perspektywy strukturalnej. Innymi

39 Piotr Goniszewski, „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej... (Pwt 5,15). Judaizm i filozofia pamięci”, w: *Adlojada. Pamięć i kultura*, red. Jaromir Brejda, Dariusz Kacprzak, Beata Małgorzata Wolska (Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie, 2017), 15–24.

słowy, w miejsce semickiej eschatologii indywidualnej, która ogranicza ludzkie życie do doczesności, wprowadza się buddyjskie wyobrażenia dotyczące następujących po sobie kolejnych żywotów. W buddyzmie, podobnie jak w hinduizmie, możliwość znajomości wcześniejszych egzystencji jest możliwa, ale jest owocem znaczącego postępu na drodze praktyki medytacyjnej. W sanskrycie takie nadnaturalne zdolności są określane mianem *siddhi* i zalicza się do nich również zdolność do zmniejszenia swojego ciała do rozmiaru atomu, zdolność do rozszerzania swojego ciała w nieskończoność, zdolność do lewitacji, zdolność do bilokacji, zdolność do czytania w umysłach innych czy właśnie zdolność do pamiętania poprzednich egzystencji. Jednocześnie buddyzm przestrzega, aby nie przywiązywać się do tego typu zdolności, gdyż stać się mogą one przeszkodą na drodze osiągnięcia doświadczenia wglądu. Większość ludzi pozbawiona jest więc możliwości dostępu do wspomnień związanych z poprzednimi żywotami, na co wskazuje propozycja międzyreligijnego przekładu autora. Należy jednak pamiętać, że w ludowych formach buddyzmu czy hinduizmu pojawiają się opowiadania o osobach, które nie będąc zaawansowanymi joginami, pamiętali wcześniejsze egzystencje.

Zakończenie

W niniejszym artykule zaproponowano alternatywny, międzyreligijny przekład i komentarz do Koh 1,1–11. Oryginalne przesłanie tego tekstu, patrząc z perspektywy całej Biblii hebrajskiej, już przy pierwszej lekturze sugeruje pewne wspólne lub podobne motywy z buddyzmem czy taoizmem. W związku z tym księga ta okazała się bardzo dobrym źródłem do próby dokonania przekładu i komentarza o charakterze międzyreligijnym, patrzącym na tekst biblijny oczami filozofii buddyjskiej. Nasze prace translatorskie i komentatorskie wskazują na dwa ważne aspekty tego typu międzyreligijnego odczytania tekstu biblijnego.

Po pierwsze, w utworach literackich reprezentujących odmienne systemy religijne i kulturowe można odnaleźć idee, które są podobne do siebie. Z jednej strony ułatwia to proces przekładu, ponieważ niejako wprowadza się jedne podobne koncepcje w miejsce innych. Należy jednak pamiętać, że nawet te na pierwszy rzut oka podobne idee funkcjonują w zupełnie odmiennych kontekstach społecznych, historycznych, kulturowych i religijnych. Przekład międzyreligijny musi być wrażliwy na tego typu sytuacje, aby jak najlepiej uchwycić dynamikę relacji pomiędzy oryginalnym tekstem źródłowym a jego wersją alternatywną. W przypadku Koh 1,1–11 takim pojęciem, które od razu nasuwa pewne skojarzenia z filozofią buddyjską, jest koheletowe *hābel/hebel* („ulotność”, „marność”), które autor postanowił oddać przez dwa podobne pojęcia, czyli sanskrycki termin *sūnyatā* („pustka”) oraz palijski *dukkha* („coś niesatysfakcjonującego”, „cierpienie”).

Po drugie, wyzwaniem dla tego rodzaju przekładu i komentarza stanowi znalezienie adekwatnych idei, które pełnią analogiczną funkcję w dwóch zestawianych ze sobą systemach religijnych, ale jednocześnie radykalnie mogą różnić się między sobą. W takim przypadku tłumacz musi odnaleźć i uchwycić specyfikę różnych koncepcji religijnych

wraz z ich miejscem w danym systemie, a następnie znaleźć strukturalne ekwiwalenty w tekście źródłowym i doktrynie, z perspektywy której interpretuje ten tekst. W Koh 1,1–11 przykładem tego typu zjawiska były te fragmenty, w których pojawiają się wątki eschatologiczne. Kohelet jest reprezentantem tradycyjnej semickiej idei, która ogranicza autentycznie ludzkie życie jedynie do świata doczesnego. Po śmierci cień człowieka znajduje się w otchłani zwanej Szeolem, w której jedynie wegetuje. Z kolei buddyzm naucza o niekończącym się cyklu kolejnych żywotów. Oczywiście buddyzm, na podstawie braku samo-bytu (skr. *anātman*; pali *anattā*), odrzuca koncepcję nieśmiertelnej, wędrującej duszy czy jaźni. Uznaje jednak, że człowiek może kształtować kolejne egzystencje poprzez dobre lub złe czyny, zgodnie z prawem karmana. Wyzwolenie z tego cyklu kolejnych narodzin i żywotów daje jedynie ostateczne przebudzenie zwane nirwaną (skr. *nirvāṇa*, pali *nibbāna*). Widać więc, że od strony treści eschatologia Koheleta różni się radykalnie od eschatologii buddyjskiej. Jednak obie doktryny mają podobne miejsce w całej konstrukcji religijnej czy to judaizmu czasów Koheleta, czy w buddyzmie.

Podsumowując, przekład międzyreligijny jako przekład alternatywny nie stara się zastępować klasycznych przekładów biblijnych, ale jego zadaniem jest tworzenie pewnej wspólnej dla przedstawicieli różnych religii płaszczyzny dyskusji i refleksji. Ten rodzaj przekładu pokazuje też bardzo dużą elastyczność i otwartość interpretacyjną tekstów religijnych, takich jak Biblia.

Bibliografia

- An Analysis of the Pali Canon*, red. Russel Webb. Kandy: Buddhist Publication Society, 2008.
- Bardski, Krzysztof. „Być uczniem Jezusa – alternatywna parafraza Mt 10–12”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 31, 4 (2018): 106–130.
- Bardski, Krzysztof. „Mateuszowa Ewangelia cudów (Mt 8–9) – przekład alternatywny”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 31, 1 (2018): 60–76.
- Bhikkhu Bodhi. *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*. Rooksley: Ingram Publisher Services, 2005.
- Briks, Piotr. *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Warszawa: Vocatio, 2000.
- Buddhadasa. *Christianity and Buddhism*. Bangkok: Thammasapha & Bunluentham Institution, 2009.
- Buddhadasa. *Under the Bodhi Tree: Buddha's Original Vision of Dependent Co-Arising*. Somerville: Wisdom Pub., 2017.
- Cobb Jr., John B. *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Wipf & Stock Pub., 1982.
- Dalajlama, Cziedryn, Tubten. *Buddyzm. Jeden nauczyciel, wiele tradycji*. Poznań: Rebis, 2015.
- Frey, Northrop. *Il grande codice*. Turyn: Einaudi, 1986.

- Goniszewski, Piotr. „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej... (Pwt 5,15). Judaizm i filozofia pamięci”. W: *Adlojada. Pamięć i kultura*, red. Jaromir Brejda, Dariusz Kacprzak, Beata Małgorzata Wolska, 15–24. Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie, 2017.
- Graham, Aelred. *Conversations. Christian and Buddhist*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- Hart, William. *Sztuka życia. Medytacja vipassana według nauki S.N. Goenki*. Warszawa: Anicca, 2019.
- Hinüber, Oscar von. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Ingram, Paul O. *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Ingram, Paul O. *The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation*. New York: Edwin Mellen, 1988.
- Jakubczak, Krzysztof. „Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczar”. W: *Filozofia wschodu*, red. Barbara Szymańska. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2001.
- Jakubczak, Krzysztof. *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010.
- Jastrow, Markus. *A Dictionary of the Targumum, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. London–New York: Luzac G.P. Putnam’s Son, 1903.
- Karunadasa, Yakupitiyage. *The Theravada Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Somerville: Wisdom Pub., 2019.
- Keenan John P. *The Gospel of Mark. A Mahayana Reading*. Eugene: Wipf & Stock Pub., 1995.
- Klein Ernst. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English*. Jerusalem: Carta, 1987.
- Koehler, Ludwig. Baumgartner, Walter. Stamm, Johann J. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Warszawa: Vacatio, 2008.
- Koziara, Stanisław. *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2009.
- Krupiewski, Wiesław. *Filozofia pradźniaparamita. Droga bodhisattwy*. Kraków: Wydawnictwo A, 2010.
- Lai, Whalen, Brück, Michael, von. *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue*. Maryknoll: Orbis Books, 2001.
- Majjhima Nikaya. *Zbiór mów średniej długości*. Warszawa: Fundacja „Theravada”, 2021.
- Mejor, Marek. *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Warszawa: Pruszyński i S-ka, 2001.
- Murphy, Ronald. *Ecclesiastes*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Nanavira, Thera. *Seeking The Path 1960–1965*. Path Press., 2012.
- Nhat Hanh, Thich. *Żywy Budda, żywy Chrystus*. Warszawa: Zysk i S-ska, 1998.
- Nyanatiloka. *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1980.

- Patalon, Mirosław. *Kohelet Taoista. Przyczynek do dialogu międzykulturowego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2017.
- Piela, Marek. *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003.
- Przybysławski, Artur. *Buddyjska filozofia pustki*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.
- Ravasi, Gianfranco. *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2003.
- Sadakata, Akira. *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*. Warszawa: Moderski i S-ka, 2000.
- Suzuki, Deisetz T. *Mysticism. Christian and Buddhist*. New York: Routledge 2002.
- Zapart, Jarosław. *Tathagatagarbha. U źródeł koncepcji natury buddy*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2017.
- Zotz, Volker. *Historia filozofii buddyjskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.

Cytowanie chicagowskie:

Goniszewski, Piotr. „Księga Koheleta 1,1–11 z buddyjskiej perspektywy. Przyczynek do przekładu i komentarza międzyreligijnego”. *Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie* 30 (2023): 11–28. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-01.

Cytowanie oksfordzkie:

Goniszewski P. *Księga Koheleta 1,1–11 z buddyjskiej perspektywy. Przyczynek do przekładu i komentarza międzyreligijnego*. „*Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie*” 30 (2023), s. 11–28. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-01.



Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000 0002-1512-997x, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl

MIŁUJ BLIŻNIEGO JAK SIEBIE SAMEGO? JAKĄ MIARĄ CZY Z JAKIEGO POWODU MIŁOWAĆ BLIŻNIEGO?

Streszczenie

Tradycyjnie rozumienie końcowej syntagmy *kāmōkā* w sensie „jak siebie samego” rodzi kilka problemów interpretacyjnych i niekoniecznie pozwala właściwie zrozumieć przykazanie miłości bliźniego z Kpł 19,17–18.33–34. Zmiana interpretacji tej syntagmy z przysłówkowej (w odniesieniu do miłości) na atrybutywną (w odniesieniu do bliźniego: „jest jak ty”) jest dobrze uzasadniona (A. Schüle) i znacząco zmienia sam sposób rozumienia przykazania, gdyż pozwala w nowy sposób spojrzeć na samą definicję „bliźniego”. W Nowym Testamencie odchodzi się od próby zdefiniowania na rzecz wskazania, że bliżnim się nie jest, lecz się nim staje poprzez samo spotkanie z drugim człowiekiem.

Słowa kluczowe: miłość, bliźni, obcy, nieprzyjaciel

Abstract

LOVING YOUR NEIGHBOR AS YOURSELF? BY WHAT MEASURE OR FOR WHAT REASON SHOULD ONE LOVE ONE’S NEIGHBOR?

The traditional understanding of the final syntagm *kāmōkā* in the sense of “as yourself” raises several problems of interpretation and does not necessarily allow to properly understand the commandment of loving our neighbor from Lev 19:17–18.33–34. Changing the interpretation of this syntagm from an adverbial (in relation to love) to an attributive one (in relation to your neighbor: he is like you) is well justified (A. Schüle) and significantly changes the way of understanding the commandment, because it allows us to look at the definition of our neighbor

in a new way. In the New Testament the attempt to definite is abandoned in favor of indicating that one is not a neighbor but becomes one through the very meeting with another person.

Keywords: love, neighbor, stranger, enemy

Wstęp

Przykazanie miłości bliźniego, tak mocno obecne w nauczaniu Jezusa i tym samym często przywoływane w tekstach Nowego Testamentu¹, swoje korzenie ma w teologicznych koncepcjach z późnego okresu tzw. Drugiej Świątyni. Samą formułę można znaleźć w kontekście tzw. Kodeksu Świątości. Najpierw w Kpł 19,17–18 odnosi się ona wyłącznie do „bliźniego”, potem, poprzez redakcyjne uzupełnienie, zostaje rozszerzona również na „obcych” (Kpł 19,33–34)². Co istotne, autorzy z kręgów tzw. Szkoły Świątości unikają w swojej formule pojęcia „nieprzyjaciół”, choć z dużym prawdopodobieństwem swoje korzenie ta późna starotestamentalna koncepcja relacji z bliźnimi ma w mądrościowych pouczeniach na temat właściwego sposobu zachowania się wobec „nieprzyjaciół” (por. Prz 24,17; 25,21–22) i praktycznych wskazaniach dotyczących konkretnych sytuacji (por. Wj 23,2–4; Pwt 22,1–4)³. Taka ostatnia koncepcja znajduje swoje paralele także w tekstach z otoczenia Izraela⁴. Pozytywne sformułowanie z Kpł 19,17–18.33–34 już takich paraleli nie ma⁵. W Nowym Testamencie wezwanie do właściwego zachowania się wobec nieprzyjaciół znajdujących się w konkretnej potrzebie swoje zwieńczenie znajduje w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,25–37) i przykazaniu miłości nieprzyjaciół (Mt 5,38–47; Łk 6,27–35; por. też Rz 12,18–21). Kwintesencją Ewangelii jest jednak wezwanie do miłości Boga i bliźniego. W tym ostatnim przypadku hebrajski leksem *kāmōkā* z przywoływanego starotestamentalnego przykazania miłości bliźniego oddawany jest greckim zwrotem *hōs seauton* (por. Mt 19,19; 22,29; Mk 12,31.33). Tradycyjne całe przykazanie wyznacza więc miarę miłości, jaką należy obdarzać bliźniego, a jest nią miara miłości własnej – „jak siebie samego”. Tymczasem w języku hebrajskim istnieje jednak jeszcze inna możliwość interpretacji końcowego leksemu, która pozwala postrzegać wezwanie do miłości bliźniego nie z perspektywy wyznaczonej jej miary, ale z perspektywy uznania godności drugiego człowieka. Tej możliwości interpretacyjnej autor chce się przyrzyć bliżej w poniższym artykule.

1 Mk 12,31.33; Mt 5,43; 19,19; 22,39; Łk 20,27; Rz 13,9; Ga 15,4; Jk 2,8.

2 Na ten temat szerzej: Janusz Lemański, *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19,8A). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, SiR 54 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2019), 206–217.

3 Matthias Köckert, „Nächstenliebe – Fremdenliebe – Feindensliebe”, w: *Mazel tov: Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum*, red. Markus Witte, Tanja Pilger (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012), 31–53, zwł. 41.

4 *Nauki Ani*, linie 287–294; *Nauki Amenepope*, linie 77–82; teksty i omówienie w: Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 222, 574–575.

5 Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, 163.

1. Kto jest bliźnim?

To pytanie zawstydzonego uczonego w Piśmie (por. Łk 10,29) pozwala Jezusowi opowiedzieć przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30–37) i w znaczący sposób poszerzyć zakres znaczeniowy pojęcia „bliźni”. Kim jest jednak bliźni w tekście Kpł 19,17–18?

(w. 17) Nie będziesz nienawidził (*śane*) twego **brata** (*’āḥikā*) w swoim sercu. Powinieneś upominać (*jkḥ* hifil) twego **współobywatela** (*’āmitekā*), abyś nie nosił na sobie odpowiedzialności za jego winę. (w. 18). Nie będziesz się mścił (*nāqam*) i nie będziesz chował urazy (*nāṭar*) do **synów twójgo ludu** (*b^cné* *’ammekā*), lecz będziesz miłował swojego **bliźniego** (*l^crēā* *’kā*) jak siebie samego (*kāmōkā*)⁶. Ja jestem Jhwh.

Bliźni (*rē^a*)⁷ w tym wypadku, nawet bez zagłądania do słownika, to Izraelita (brat), współobywatel, syn twójgo ludu, z którym mieszka się w tym samym miejscu i z którym codziennie ma się do czynienia. Czy można jednak nakazać miłość? W języku biblijnym zarówno nienawiść (w. 17), jak i miłość (w. 18), o których tu mowa, nie dotyczą uczuć. Serce (w. 17b) to nie organ ciała symbolizujący uczucia, lecz myślenie, wolę, wnętrze człowieka. Zatem oznacza ono zarazem racjonalność i relacyjny charakter człowieka⁸. Z wersetów 17–18a wynika, że chodzi o powstrzymanie się od nienawiści, mściwości i gniewu wobec współobywateli. Danie im szansy na zmianę postawy. Miłość bliźniego jest więc właściwym remedium (w. 18b) na mściwość i urazy noszone w sercu⁹. W kontekście kulturowym starożytnego Lewantu miłość często nie tyle określała uczucia, ile polityczną lojalność, solidarność społeczną i rodzinną. Słusznie więc komentuje to Antoni Tronina¹⁰, gdy pisze o „obowiązku społecznej miłości”. Nie o emocje i uczucia tu bowiem chodzi, ale o postawy i czyny¹¹. To wezwanie do praktycznej solidarności i pokojowego nastawienia wobec innych członków tej samej społeczności. Co więcej, chodzi o wezwanie do niepozostawania biernym w obliczu nieszczęścia, którego bliźni – rozumiany jako współobywatel i członek rodzimej społeczności – doświadcza.

Sytuacja zmienia się jednak radykalnie w uzupełnieniu tego nakazu w Kpł 19,33–34:

(w. 33) A gdy osiedli się u ciebie **obcy** (*gēr*) w twej ziemi, nie będziesz go uciskał (*lō’ tōnū* *’ōtō*), (w. 34) będzie dla ciebie jak **tubylec** (*k^cezrāḥ*) **obcy** (*hagēr*) zamieszkujący z wami i będziesz

6 Alternatywne tłumaczenie zostanie omówione nieco później.

7 *Wielki słownik hebrajski-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler i in., t. 2 (Warszawa: Voecatio, 2008), 291–293 (dalej KBL); Diether Kellermann, „rēa”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. J. Bottewerk i in., t. 13 (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2004), 522–532.

8 Bernd Janowski, „Das Herz – Ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments”, w: *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, red. Jürgen van Oorschot, Andreas Wagner, VWGTh 42 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 43–64.

9 Lemański, *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19,8A). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, 210–211.

10 Antoni Tronina, *Księga Kapłańska*, NKB.ST III (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2006), 287.

11 Lemański, *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19,8A). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, 212–213.

go miłował (*'āhab*) jak samego siebie (*kāmōkā*), bo byliście obcymi w ziemi egipskiej. Ja jestem JHWH, wasz Bóg.

To istotne poszerzenie przykazania miłości. „Obcy zamieszkujący pomiędzy wami” powinien być potraktowany jak „tubylec/swój”. Kwestia miejsca i udziału obcych w kulcie JHWH powraca na przestrzeni pomiędzy Kpł 16 i 25 wielokrotnie (por. Kpł 16,29; 17,8–14; 20,2; 24,16; 25,23–28). Teraz stosunek do obcych wybrzmiewa jako wskazanie fundamentalne¹². Obcy staje się „swój” i powinien być traktowany tak samo jak wszyscy inni członkowie wspólnoty, zwłaszcza ci najslabsi. O pozytywnym stosunku do obcych ze strony JHWH pisał też autor deuteronomistyczny (Pwt 10,18: JHWH miłuje obcych – *w'ōhēb*)¹³. Ta miłość konkretyzuje się w jego wypowiedzi tym, że zapewnia On obcym chleb i ubranie (*leḥem w'simlāh*). Motyw ubrania odsyła, w tym powygnaniowym uzupełnieniu, do Księgi Przymierza (Wj 22,25–26) i kontekstu, w którym jest mowa o trosce o najslabszych członków społeczności¹⁴. Tam mowa jest o ubogich, których jedynym odzieniem jest wspomniany płaszcz (*simlāh*). Tylko nim mogą się oni okryć na noc. W tym przypadku również motywacją do właściwej postawy jest miłosierdzie samego JHWH, który wysłuchuje skargi ubogiego (Wj 22,26). Ten społeczny etos z Księgi Przymierza w tekście deuteronomistycznym (Pwt 10,18) idzie o krok dalej i zaleca troskę o obcych motywowaną miłością samego JHWH do obcych. Autorzy deuteronomistyczni kierują się tu spójnością norm w prawie procesowym, w którym fundamentalna jest bezstronność i nieprzekupność samego JHWH (por. Pwt 10,17b), co jako zasada i wzór przeniesione zostaje do kontekstu reguł obowiązujących w życiu społecznym i zastosowane do tzw. *personae miserae* (por. Pwt 10,18). Jak już zauważono, autorzy powygnaniowej „recenzji” z Kpł 19,33–34 poszli o krok dalej, przekraczając narodowe granice przykazania miłości bliźniego. W ten sposób społeczne zasady ochrony najslabszych z Księgi Przymierza (por. Pwt 22,20–26; 23,1–9) wpisane zostają teraz w kontekst Kodeksu Świątości (Kpł 19,17–18 → Kpł 19,33–34), a bliżnim staje się każdy, kto jest blisko i potrzebuje pomocy drugiego człowieka. O ile dla deuteronomisty wypowiedź o miłości do obcych była elementem etosu społecznego, o tyle dla autorów ze szkoły świątości staje się ona istotnym elementem przykazania miłości bliźniego i elementem programu społecznej równości (por. Kpł 25). Oczywiście to, o czym jest napisane w Kpł 19,34, nie było jeszcze brane pod uwagę przez autorów Kpł 19,18¹⁵. Dopiero recenzent, łącząc w Kpł 19,33 przykazanie miłości bliźniego z zakazem uciskania (*jnh*) obcych (Wj 22,20; por. Wj 23,9), łączy zarazem poprzez ten leksem program społeczny z Kpł 19 z programem zawartym w Kpł 25 (por. Kpł 25,14.17)¹⁶.

12 Erhard S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 255.

13 Eckart Otto, *Deuteronomium 4,44–11,32*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2012), 1038–1039.

14 Janusz Lemański, *Księga Wjścia*, NKB.ST II (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2009), 481–486.

15 Köckert, „Nächstenliebe – Fremdenliebe – Feindensliebe”, 37; Thomas Hieke, *Leviticus 16–27*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2014), 754–756.

16 Otto, *Deuteronomium 4,44–11,32*, 1039.

W tekstach biblijnych nie zawsze patrzy się jednak na obcych przychylnie. Porównując ze sobą ograniczenia zawarte w Ezd 9–10 i zupełnie przeciwne spojrzenie w Księgach Rut i Jonasza (mniej więcej ta sama epoka: IV wiek przed Chr.)¹⁷, widać wyraźną polaryzację i wręcz zderzenie ze sobą dwóch przeciwstawnych tendencji. Autor Kpł 19,33–34 nie zajmuje w tym względzie jakiegś określonej pozycji. Deklaruje jedynie, że obcych należy miłować tak samo jak innych słabszych członków swojej społeczności, a to oznacza praktyczną solidarność z nimi, kiedy przebywają pośród Izraelitów (por. Kpł 25,35–38). Nie powinni być oni w żaden sposób uciskani lub prześladowani. Powinni być traktowani tak samo jak rdzenni mieszkańcy i obywatele¹⁸. Skoro mają oni swoje obowiązki, powinni mieć również swoje prawa w ramach wspólnoty, jaką jest naród wybrany¹⁹.

2. Jak i czy dla czego miłować bliźniego?

Leksem *kāmōkā*, tradycyjnie tłumaczony w sensie „jak siebie samego”, to połączenie przyimka (*k^emō*) z przyrostkiem zaimkowym drugiej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego (*kā*)²⁰. Tradycyjnie nadaje mu się sens przysłówkowy i odnosi do miłości bliźniego²¹, stąd tłumaczenie „jak siebie samego”. W tej sytuacji przykazanie miłości zyskuje swoją miarę, miłość bliźniego, w tym także obcego, powinna być mierzona miarą miłości własnej – własnych oczekiwań ze strony innych członków wspólnoty. Układ gramatyczny wypowiedzi (leksem znajduje się na końcu zdania!) pozwala jednak zauważyć inną możliwość, a mianowicie taką, że pełni on funkcję atrybutu odnoszącego się do „bliźniego”. Wówczas sens byłby zupełnie inny: „(jest on) jak ty”²².

2.1. Jaką miarą miłować bliźniego?

Tradycyjna interpretacja, jak wspomniano, wyznacza miarę miłości wobec bliźniego, odnosząc leksem *kāmōkā* do nakazu miłowania. Przy takim rozumieniu występuje

17 Lemański, *Prawo Pana doskonale – krzepi życie (Ps 19,8A). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, 216.

18 Hieke, *Levitikus 16–27*, 754–755.

19 Listę tych praw i obowiązków w: Hieke, *Levitikus 16–27*, 754.

20 Benjamin Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 1993), 382.

21 Tak: Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22 (AB 3A)* (New York: Doubleday, 2000) 1655; też w tłumaczeniu LXX *I Księgi Jubileuszy* 20,2; 35,20; 36,4; 46,1–2.

22 Andreas Schüle, „«Denn er ist wie Du». Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001): 515–534; reprint w wersji anglojęzycznej: Andreas Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, w: Andreas Schüle, *Theology from the Beginning*, FAT 113 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 289–305.

„«eliptyczne» zdanie zwrotne”²³, a powyższa interpretacja pozwala na dwa sposoby jego tłumaczenia²⁴.

- a) „Będziesz miłował swego bliźniego tak, jak będziesz (również) miłował siebie samego”. Takie tłumaczenie sugeruje, że nakaz miłości bliźniego zawiera również nakaz miłowania siebie samego. Mamy zatem do czynienia z połączeniem swego rodzaju psychologii indywidualnej i społecznej. Zakłada się w tym połączeniu, że miłość wobec bliźniego ma swoje źródło w jednostce, której relacja z samą sobą oparta jest na poczuciu bezpieczeństwa, zaufania, świadomości własnych braków i która tym samym wyposażona jest w wystarczającą cierpliwość i tolerancję wobec innych. Praktykowanie miłości bliźniego będzie zatem możliwe o tyle, o ile jednostka nie straci takiego poczucia samej siebie i takich zdolności.
- b) „Będziesz miłował swego bliźniego (tak bardzo), jak miłujesz siebie samego”²⁵. Tym razem miłość siebie samego traktowana jest jako pewnego rodzaju *constans* antropologiczny, z którego nakaz ten wynika. Inaczej niż przy pierwszej interpretacji, miłość własna nie jest delikatną miarą wskazująca na drugą osobę jako podobną do mnie. Taki ogląd rzeczywistości dana osoba może w zasadzie mieć lub nie. Tym razem miłość bliźniego ma charakter autoreferencyjny, ale nie w jakimś „narcystycznym” sensie. Tu jednostka musi nauczyć się przechodzić od egoizmu do altruizmu także dla swego własnego dobra. Miłość własna jest czymś naturalnym, a miłość bliźniego to efekt właściwej socjalizacji.

W obu interpretacjach podstawę stanowi przekonanie, że relacje z samym sobą stanowią podstawę dla relacji z innymi. Inny jest jedynie sposób odniesienia ich do siebie nawzajem. Jeśli jednak *kāmōkā* odniesie się nie do miłości, lecz do bliźniego, leksem traci swój przysłóvkowy charakter i przybiera sens atrybutywny²⁶. Problem ten można rozstrzygnąć, poszukując innych przykładów zastosowania konstrukcji syntaktycznej *k* + przyrostek zaimkowy.

2.2. Dlaczego miłować bliźniego?

Można znaleźć wiele przykładów na to, że wyrażenia przyimkowe mogą pełnić funkcję przysłówka. Andreas Schüle²⁷ wskazuje na dwa porównywalne z Kpł 19,18 przykłady (Pwt 3,20; Ezd 4,2).

23 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 292.

24 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 292–293.

25 Ernst Jenni, *Die hebräische Präpositionen*, t. 2: *Die Präposition Kaph* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 110. Taka interpretacja właściwa jest tradycji żydowskiej; Reinhard Neudecker, „«And You shall love your Neighbour as Yourself – I Am Lord» (Lev 19,18) in Jewish Interpretation”, *Biblica* 73 (1992): 496–517.

26 Tak: Arnold Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, t. 2 (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1909), 65, a za nim Takamitsu Muraoka, „A Syntactic Problem in Lev 19,18”, *Journal of Semitic Studies* 23 (1978): 291.

27 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 293–294.

...aż JHWH da odpoczynek waszym braciom, jak wam... (Pwt 3,20)
 ...albowiem czcimy Boga jak wy (Ezd 4,2).

W obu leksem *kākem* „jak wam/wy” pełni rolę przysłówka i oba mogą stanowić uzasadnienie dla tradycyjnej interpretacji Kpł 19,18 (*kāmōkā* w roli przysłówka związanego z *w’hab*). Istnieje jednak pewna subtelna różnica w tych przykładach. W Pwt 3,20 mowa jest o plemionach, które osiadły w Transjordanii, ale – jak wskazuje autor biblijny – muszą one nadal stać u boku swych braci, którzy kontynuują jeszcze osiedlanie się w Cisjordanii, dopóki JHWH nie da im odpoczynku, „jak dał go już wam”. W tym przykładzie dobrze widać eliptyczny charakter całej wypowiedzi. Pojawiają się w niej dwa jasno odróżnialne dopełnienia, do których się ona odnosi, i partykuła *k* wskazuje tu na porównanie. W Kpł 19,18 występuje zwrotne odniesienie, zatem podany przykład nie jest rozstrzygający o tym, czy tłumaczenie „jak siebie samego” jest poprawne. Potrzebny jest inny przykład:

...aby odpoczął twój sługa i twoja służąca, jak i ty (Pwt 5,14b).

W tym przypadku partykuła *k* wprowadza porównanie pomiędzy „ty” oraz „twój sługa i twoja służąca”, co wydaje się lepiej korespondować z przypadkiem zdania zwrotnego z Kpł 19,18. Jednak w przeciwieństwie do Kpł 19,18 nie występuje tu takie zastosowanie leksemu *kāmōkā*. „Ty i twój sługa i twoja służąca” są gramatycznym podmiotem w zdaniu i dlatego nie mogą pełnić w nim tym samym roli przysłówkowej, co byłoby wymagane, jeśli przykład ten ma stanowić w pełnym tego słowa znaczeniu dowód na właściwe, tradycyjne rozumienie przykazania miłości z Kpł 19,18. Pozostają zatem jeszcze 1 Sm 18,1.3; 20,17, teksty uważane powszechnie (*opinio communis*) za przykład zwrotnego zastosowania przysłówka w zdaniu (ang. *reflexive adverbial semantic*). W tekstach tych mowa jest o miłości Dawida i Jonatana, ale zastosowany jest zwrot *k^cnafšō* („jak swoje życie” w sensie „jak siebie samego”):

Jonatan (tj. jego *nefeš*) był przywiązany do Dawida (jego *nefeš*) i kochał go Jonatan jak samego siebie (*nefeš*) (1 Sm 18,1).

Jonatan zawarł przymierze z Dawidem, ponieważ miłował go jak samego siebie (*nefeš*) (1 Sm 18,3).

Jonatan przysiągł Dawidowi ze względu na swą miłość do niego, kochał go bowiem jak samego siebie (*nefeš*) (1 Sm 20,17).

W istocie zaimkowe zastosowanie rzeczownika *nefeš* jest dobrze poświadczone w tekstach Starego Testamentu²⁸, ale – jak już zauważono – to nie ten rzeczownik został zastosowany w Kpł 19,18. Zwrot *’hb + k^cnafšō* w dosłownym tłumaczeniu brzmiałby: „miłować kogoś jak swą własną duszę/życie”. To nie ta sama idea, a precyzyjniej, co miłość własna. Zastosowanie rzeczownika *nefeš* w kontekście opowiadania o relacjach

28 Klaus Westermann, „nefeš Seele”, w: *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 2 (Gütersloh: Kaiser, 41993), 71–96, zwł. 90; Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Kaiser Verlag, 51990), 40–48.

Dawida i Jonatana ma tu bardziej konkretny sens – uważa Schüle²⁹ – niż samo tylko odniesienie do samego siebie. Miłować innych jak swoje własne *nefeš* oznacza gotowość do narażania własnego *nefeš* dla dobra drugiej osoby (por. 1 Sm 20,33 vs. 1 Sm 18,11; 19,10). Zatem w kontekście opowiadania o Dawidzie i Jonatanie nie chodzi o porównanie miłości do kogoś i miłości do siebie samego, lecz o zastępcze poświęcenie swego *nefeš* dla dobra drugiego. Przymierze Jonatana i Dawida jest efektem tej postawy i tej gotowości (1 Sm 18,3; 20,16–17)³⁰. Przymierze jako takie zresztą wymaga gotowości obrony drugiego partnera układu z narażeniem swojego własnego życia (*nefeš*). Przykładem jest neoasyryjski układ lojalnościowy Asarhaddona, często przywoływany jako materiał porównawczy dla biblijnej (deuteronomistycznej) idei przymierza. W nim znajdujemy odpowiednik dla hebrajskiej frazy *'hb + k^cnafšô* w zwrocie *râmu kima napištika*. Wasal zobowiązuje się tu miłować swego pana jak swe własne życie, ale rzecz nie idzie o miarę, jaką jest miłość siebie samego, lecz o gotowość do obrony asyryjskiego władcy i jego podanych z poświęceniem swego własnego życia³¹. Również ten przypadek jest wątpliwy jako analogia dla wypowiedzi z Kpł 19,18. Od strony gramatycznej brakuje ponadto przykładów, by zwrot *k + przyrostek zaimkowy* służył gdziekolwiek jako synonim zwrotu *k + nfš + przyrostek zaimkowy*³². Z drugiej zaś strony kontekst Kpł 19,18 również nie wskazuje, że chodzi o ideę takiego poświęcenia, o jakim mowa jest w kontekście opowiadania o Dawidzie i Jonatanie.

Jak zatem zrozumieć analizowany przez nas leksem? Andreas Schüle³³ sądzi, że w tym w przypadku mamy nie tyle synonim dla zwrotu *k^cnafšô*, ile jego antonim, i sugeruje interpretację atrybutywną, a nie przysłówkową. W argumentacji przywołuje przykłady z przyimkiem *'t – „z”* (Rdz 6,18; 28,4; Kpł 10,9), w których syntagma *'ittāk* zastosowana jest nie przysłówkowo, lecz atrybutywnie. Wyrażenie przyimkowe „być z kims” oznacza tu „należeć do niego”³⁴. Kolejne przykłady Schüle znajduje w podobnym, atrybutywnym zastosowaniu przyimka *b^ctôk – „pomiedzy”* (Lb 35,15)³⁵. W pierwszym przykładzie

29 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 295.

30 Miłość, o której tu mowa, ma emocjonalny i zarazem polityczny wymiar; Walter Dietrich, *Samuel: 1 Sam 13–26*, BK VIII.2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015), 413. Mimo częstych sugestii nie ma natomiast charakteru homoerotycznego; Dariusz Dziadosz, „Braterstwo Dawida i Jonatana. Obraz męskiej przyjaźni w 1 Sm 18–2 Sm 1”, *Verbum Vitae* 39, 1 (2021): 163–198.

31 Andreas Schüle (Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 295) powołuje się tu na ustną opinię Wolframa von Sodena.

32 Andreas Schüle (Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 296) wskazuje tu na artykuł: Markus Zehnder, „Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten”, *Biblica* 79 (1998): 153–179, zwł. 159. Potencjalny przykład z Pwt 13,7 też jest wątpliwy, gdyż w tym tekście nie ma mowy o miłości bliźniego.

33 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 297.

34 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 297.

35 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 297–299. W tym wypadku zauważa jednak pewną rozbieżność pomiędzy tekstem hebrajskim i greckim.

zauważa, że teksty hebrajski i grecki wyraźnie się różnią, gdyż tłumacz oddaje zdanie przyimkowe w formie atrybutywnej (*tōfi en hymin*: rodzajnik w tym wypadku odsyła do tego, o czym mowa była wcześniej). W kolejnych przykładach atrybutywny sens przyimka *k* w syntagmie przyimek + przyrostek zaimkowy ma sens „jak” (Pwt 18,15.18). Jeszcze wyraźniej widać to na przykładzie 1 Krl 3,12 (por. 1 Sm 26,15; 2 Sm 7,22), gdzie takie atrybutywne rozumienie syntagmy *kāmōkā* oddane jest w LXX wprost za pomocą słowa *homoios*. Sens nie jest więc taki, że nie pojawił się i nie pojawi się król *tak jak* Salomon, tylko że nie było i nie będzie już króla *jak* Salomon (por. 1 Krl 8,23: w odniesieniu do Boga)³⁶. Te przykłady pozwalają myśleć o alternatywnym – atrybutywnym rozumieniu *kāmōkā* również w przypadku Kpł 19,18.

Kolejne przykłady z tekstów targumicznych (poza Targumem Neofiti: liczba mnoga) też wykluczają przysłówkowe rozumienie Kpł 19,18b. W Targumie Onkelos przyimek *l* pełni funkcję *nota accusativa* i zastępuje hebrajskie *’t* (ten sens można przypisać też przyimkowi *l* w tekście hebrajskim), zaś *kāmōkā* oddane zostaje z pomocą typowej aramejskiej partykuły porównawczej *kw*. W Targumie Pseudo-Jonatana interpretacja idzie jeszcze dalej, gdyż konstrukcja zdania (sens zwrotny) w ogóle nie pozwala na interpretację w sensie przysłówkowym i wyraźnie nadaje syntagmie sens atrybutywny³⁷. Z drugiej strony Peszitta idzie w parze z LXX i przyjmuje sens przysłówkowy oddany tu formułą *’jk npšk*³⁸.

Bardzo ciekawy jest też przykład jednej z interpretacji z Nowego Testamentu. Chodzi o Kazanie na Górze i ten fragment wypowiedzi:

Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził (Mt 5,43).

W tym przypadku pierwszy problem polega na tym, że nie są znane źródła drugiej części wypowiedzi³⁹. Nietrudno też zauważyć, że na tle innych nowotestamentalnych cytowań przykazania z Kpł 19,18 w tym jednym przypadku „ucięta” została ostatnia część zdania⁴⁰. Te problemy można próbować rozwiązać jednak w inny sposób, starając się zrozumieć, co w tym wypadku cytujący i zarazem co tłumacz miał na myśli⁴¹. Druga część wypowiedzi wyraźnie zastępuje tu to, co zostało „ucięte”. Otfried Hofius uważa, że problem leży jednak w interpretacji drugiej części zdania i sposobie, w jaki ewangelista rozumiał przykazanie z Kpł 19,18. W jego opinii rozumiał je dokładnie tak,

36 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 298; Ernst Axel Knauf, *1 Könige 1–14*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2016), 170.

37 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 299.

38 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 300.

39 Antoni Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1–11*, NKB.NT I/1 (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2005), 250.

40 Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1–11*, 249.

41 Otfried Hofius, „Nächstenliebe und Feineshaß. Erwägungen zu Mt 5,43”, w: *Die Freude an Gott – unsere Kraft*. Festschrift Otto Bernhard Knoch, red. Joachim J. Degenhardt (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991), 102–109.

jak wybrzmiewa on w Kpł 19,18: „Miłuj swego bliźniego, *jeśli* jest on jak ty”, tzn. jest członkiem tej samej wspólnoty wiary, a więc jest taki *jak ty*⁴². Hans P. Mathys⁴³ sugeruje, że różnica w obu wariantach tłumaczenia wynika z filologicznych obaw i podążania za LXX („jak siebie samego”), gdyż sens „on jest jak ty” brzmi jak tautologia. Propozycja Hofiusa dobrze jednak wpisuje się we wspólnotowy charakter przykazania. Wspólnota ta jest jednak ograniczona do „swoich”. Syntagmy *rēā'kā* i *kāmōkā* pozostają jednak na tym samym poziomie i druga z nich odnosi się do idei, że bliźni – Izraelita jest „jak ty”, mimo widocznych różnic w statusie społecznym. Jak zauważa Andreas Schüle⁴⁴, za takim rozumieniem przemawia również kontekst, w jakim znajduje się przykazanie. Wskazania o potrzebie zadbania o najbardziej potrzebujących członków wspólnoty (por. Kpł 19,9–10.13) sugerują, że samo przykazanie dotyczące miłości bliźniego (Kpł 19,18) pełni w tym kontekście rolę szczególną. Jeśli pozostanie się przy tradycyjnym sensie „jak siebie samego”, to miłość bliźniego ograniczałaby się w tym przypadku tylko do osób o tym samym prestiżu społecznym, równych statusem. Potrzeba troski o ubogich sugeruje jednak szersze rozumienie potrzeby miłości bliźniego i jednakowe traktowanie wszystkich członków tej wspólnoty, bez względu na ich status społeczny. Przykazanie wzywa więc nie tylko do szeroko pojętej solidarności społecznej oraz traktowanie wszystkich „bliźnich” z tej wspólnoty tak samo, ale też uzasadnia to tym, że wszyscy bliźni – członkowie tej wspólnoty – są tacy sami „jak ty”. To członkowie tego samego narodu wybranego. Występuje tu bez wątplenia rozwinięcie deuteronomistycznej idei braterskiej wspólnoty⁴⁵, które idzie krok dalej. Wpisuje postawy społeczne w kontekst właściwy „Szkole Świątości”, a więc w kontekst idei, że również życie codzienne Izraelitów powinno być naznaczone świętością. Ta w sposób oczywisty oznacza upodabnianie się do Boga (por. Kpł 19,2) nie tylko przy okazji wizyty w świątyni, ale w codziennym życiu⁴⁶.

Zakończenie

Jakkolwiek propozycja alternatywnej interpretacji nie jest podzielana przez wszystkich badaczy⁴⁷, to argumenty Andreea Schüle wydają się przekonujące i w znaczący sposób

42 Hofius, „Nächstenliebe und Feineshaß. Erwägungen zu Mt 5,43”, 106. Za: Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 300.

43 Hans Peter Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*, OBO 71 (Freiburg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 29–30.

44 Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”, 300.

45 Na ten temat syntetycznie: Janusz Lemański, *Tora-Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2020), 597.

46 Na temat rozwoju tej koncepcji: Janusz Lemański, „Święty Izraela i Jego święty lud. Kilka uwag o starotestamentalnej «teologii wcielenia» Boga Izraela”, w: *O Kościele Jezusa Chrystusa Dzisiaj. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, red. Edward Sienkiewicz (Koszalin–Poznań: Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego, 2020), 203–220.

47 Köckert, „Nächstenliebe – Fremdenliebe – Feindensliebe”, 37–39; Thomas Kazen, „Emotional Ethics in Biblical Texts. Cultural Construction and Biological Bases of Morality”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6 (2017):

modyfikują nasz sposób myślenia o przykazaniu miłości bliźniego. Nie zmienia się ono co do istoty, zwłaszcza jeśli spojrzysz na nie z perspektywy nauczania Jezusa. Człowieka, który żyje obok ciebie, z którym się spotykasz na co dzień, należy miłować bez względu na jego status społeczny. Zmienia się jednak sam sens dopowiedzenia, które nie wyznacza tego, w jaki sposób należy miłować bliźniego („jak siebie samego”). Autor myśli tu raczej o powodzie, dla którego powinno się to czynić. O ile dla autorów starotestamentalnych był to najpierw członek tej samej lokalnej wspólnoty narodowej i religijnej, którego należało uznać, jak wspomniano, bez względu na jego status społeczny, za takiego samego człowieka („jest jak ty”). Z czasem taki status przyznany został również obcemu, który pośród tej wspólnoty zamieszkał. W czasach judaizmu hellenistycznego „obcy”, którego tym przykazaniem obejmowano, był głównie prozelita⁴⁸. Z perspektywy Nowego Testamentu przykazanie uzyska jednak nową, dodatkową dynamikę. Wpisane zostanie w wydarzenia zbawcze i dzieło odkupienia każdego człowieka bez wyjątku. Jezus łączy miłość do Boga z miłością do bliźniego (Mk 12,31–35). Nie oznacza to, że zrównuje ze sobą miłość do Boga i bliźniego, czy obie te miłości porównuje. Wskazuje w ten sposób jedynie na przyczynę umożliwiającą realizację przykazania miłości bliźniego. Miłując Boga, człowiek staje się zdolny miłować również bliźniego. Rzecz idzie potem nie o zdefiniowanie samej miłości, lecz o praktyczne wskazanie: bliźni nie jest kimś, kto musi spełnić określone warunki, aby być obdarzonym braterską miłością. Już samo spotkanie z drugim człowiekiem, kimkolwiek on jest, staje się okazją do realizacji przykazania miłości bliźniego. Ten punkt widzenia determinuje wspomniana już przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,25–37). Pytanie o zdefiniowanie „bliźniego” doprowadzone zostaje w niej *ad absurdum*, gdy przychodzi zrozumienie tego, że to już nie podmiot zobowiązany do przykazania miłości definiuje, kto jest bliźnim, lecz przedmiot. To całkowite przewartościowanie tego przykazania. Bliźnim się nie jest samo przez się czy po spełnieniu pewnych warunków, lecz można się nim stać zawsze poprzez konkretne działanie⁴⁹.

Bibliografia

- Davidson, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Peabody: Hendrickson, 1993.
- Dietrich, Walter. *Samuel: 1 Sam 13–26*. BK VIII.2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2015.
- Dziadosz, Dariusz. „Braterstwo Dawida i Jonatana. Obraz męskiej przyjaźni w 1 Sm 18 – 2 Sm 1”. *Verbum Vitae* 39, 1 (2021): 163–198.

431–456, zwł. 445, dostęp 15.01.2022, https://www.academia.edu/34917373/Emotional_Ethics_in_Biblical_Texts_Cultural_Construction_and_Biological_Bases_of_Morality (inna numeracją stron).

48 Rainer Kampling, „Nächster/Nächstenliebe”, w: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten Testament und Neuen Testament*, red. Angelika Berlejung, Christian Frevel (Darmstadt: WBG, 2016), 346.

49 Kampling, „Nächster/Nächstenliebe”, 346.

- Eckart, Otto. *Deuteronomium 4,44–11,32*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2012.
- Ehrlich, Arnold. *Randglossen zur hebräischen Bibel*. T. 2. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1909.
- Gerstenberger, Erhard S. *Das 3. Buch Mose. Leviticus*. ATD 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Hofius, Otfried. „Nächstenliebe und Feineshaß. Erwägungen zu Mt 5,43”. W: *Die Freude an Gott – unsere Kraft*. Festschrift Otto Bernhard Knoch, red. Joachim J. Degenhardt, 102–109. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991.
- Janowski, Bernd. „Das Herz – Ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments”. W: *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, red. Jürgen van Oorschot, Andreas Wagner. VWGTh 4, 243–264. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Jenni, Ernst. *Die hebräische Präpositionen*. T. 2: *Die Präposition Kaph*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- Kampling, Rainer. „Nächster/Nächstenliebe”. W: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten Testament und Neuen Testament*, red. Angelika Berlejung, Christian Frevel, 345–347. Darmstadt: WBG, 2016.
- Kellermann, Diether. „רֵעַ”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. J. Bottewerk i in. T. 13, 522–532. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2004 (= TDOT).
- Knauf, Ernst Axel. *1 Könige 1–14*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2016.
- Köckert, Matthias. „Nächstenliebe – Fremdenliebe – Feindensliebe”. W: *Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum*, red. Markus Witte, Tanja Pilger, 31–53. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Lemański, Janusz. *Księga Wyjścia*. NKB.ST II. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2009.
- Lemański, Janusz. *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19,8A). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*. SiR 54. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2019.
- Lemański, Janusz. „Święty Izraela i Jego święty lud. Kilka uwag o starotestamentalnej «teologii wcielenia» Boga Izraela”. W: *O Kościele Jezusa Chrystusa Dzisiaj. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, red. Edward Sienkiewicz, 203–220. Koszalin–Poznań: Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego, 2020.
- Lemański, Janusz. *Tora-Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2020.
- Mathys, Hans Peter. *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*. OBO 71. Freiburg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus 17–22*. AB 3A. New York: Doubleday, 2000.
- Muraoka, Takamitsu. „A Syntactic Problem in Lev 19,18”. *Journal of Semitic Studies* 23 (1978): 291.
- Neudecker, Reinhard. „«And You shall love your Neighbour as Yourself – I Am Lord» (Lev 19,18) in Jewish Interpretation”. *Biblica* 73 (1992): 496–517.

- Tronina, Antoni. *Księga Kapłańska*. NKB.ST III. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2006.
- Paciorek, Antoni. *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1–11*. NKB.NT I/1. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2005.
- Westermann, Klaus. „nefeš Seele”. W: *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann. T. 2, 71–96. Gütersloh: Kaiser, ⁴1993 (= THAT).
- Wielki słownik hebrajski-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler i in. T. 1–2. Warszawa: Vocatio, 2008 (= KBL).
- Wolff, Hans Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Kaiser Verlag, ⁵1990.
- Schüle, Andreas. „«Denn er ist wie Du»”. Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001): 515–534; reprint w wersji anglojęzycznej w: Andreas Schüle, „«For He is Like You». A Translation and Understanding of the Old Testament Commandment to Love in Lev 19:18”. W: Andreas Schüle, *Theology from the Beginning*. FAT 113, 289–305. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Zehnder, Markus. „Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten”. *Biblica* 79 (1998): 153–179.

Cytowanie chicagowskie:

- Lemański, Janusz. „Miłuj bliźniego jak siebie samego? Jaką miarą czy z jakiego powodu miłować bliźniego?”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 30 (2023): 29–41. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-02.

Cytowanie oksfordzkie:

- Lemański J. *Miłuj bliźniego jak siebie samego? Jaką miarą czy z jakiego powodu miłować bliźniego?* „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 30 (2023), s. 29–41. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-02.

Teologia

Theology



Janusz Bujak

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0001-8881-3134, e-mail: janusz.bujak@usz.edu.pl

SYNODALNOŚĆ W PRAWOSŁAWNEJ, PROTESTANCKIEJ I KATOLICKIEJ REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie wybranych kwestii z zakresu teologicznej refleksji nad znaczeniem synodów w teologii prawosławnej, luterkańskiej i katolickiej.

Teologowie prawosławni uzasadniają synodalny wymiar Kościoła nauczaniem Chrystusa, praktyką okresu apostołskiego i rozwojem synodalności w pierwszym tysiącleciu Kościoła. W Kościołach prawosławnych synodalność ma charakter episkopocentryczny i wyraża się na poziomie Kościoła lokalnego, z biskupem na czele oraz na poziomie regionalnym. Po zerwaniu jedności z Kościołem rzymskim w roku 1054 Kościoły prawosławne nie odbyły żadnego soboru o wymiarze ekumenicznym. To, co jest charakterystyczne dla wschodniej teologii synodów i soborów, to przekonanie, że ich decyzje nie są obowiązujące *ex sese*, ale uzyskują swoją ważność po recepcji przez wiernych.

We Wspólnotach kościelnych wywodzących się z reformacji mamy różne formy organizacji synodalnej. W luteranizmie niemieckim do XX wieku obowiązywał model Kościoła państwowego, w którym sprawami Kościoła zarządzali władcy świeccy biskupów. Akceptacja takiej formy zarządzania Kościołem wynikała z wielu czynników, m.in. z teologii Marcina Lutra o powszechnym kapłaństwie i braku biskupów, których zastąpili właśnie książęta. W XIX, a zwłaszcza w XX wieku Kościoły luterkańskie w Niemczech wypracowały struktury synodalne, w których główną rolę odgrywają świeccy. Decyzje podejmowane na synodach nie są uznawane za nieomyślne, dlatego mogą podlegać zmianom. Również Wspólnoty luterkańskie nie znają ekumenicznego wymiaru synodów.

W Kościele rzymskokatolickim, podobnie jak w Kościołach prawosławnych, za źródło synodalności uznaje się praktykę Kościoła apostołskiego, zwłaszcza Sobór Apostołski opisany w Dziejach Apostołów w rozdziale piętnastym, i okres pierwszego tysiąclecia Kościoła,

w którym rozwinęły się struktury synodalne i soborowe. W Kościele rzymskokatolickim mamy dwa poziomy synodalności: pierwszy dotyczy prymatu papieża i kolegium biskupów będących z nim w jedności, drugi natomiast opiera się na udziale wszystkich ochrzczonych w życiu Kościoła, który polega na ich funkcji doradczej. Charakterystyczne dla Kościoła rzymskokatolickiego jest zachowanie wszystkich trzech poziomów synodalności: lokalnego, regionalnego i powszechnego, dzięki papieżowi, który zwołuje sobory. W Kościele rzymskokatolickim decyzje soborowe nie wymagają zatwierdzenia przez wiernych świeckich, ale uznawane są obowiązujące po przyjęciu ich przez zgromadzenie soborowe i papieża. Obecnie trwa dyskusja nad większym włączeniem w wiernych świeckich w podejmowanie decyzji dotyczących życia Kościoła.

Słowa kluczowe: synod, sobór, synodalność, katolicyzm, prawosławie, luteranizm

Abstract

SYNODALITY IN ORTHODOX, PROTESTANT AND CATHOLIC THEOLOGICAL REFLECTION

The aim of this article is to show some issues of a theological reflection on the meaning of synods in Orthodox, Lutheran, and Catholic theology.

Orthodox theologians justify the synodal dimension of the Church by the teaching of Christ, the practice of the apostolic period, and the development of synodality in the first millennium of the Church. In the Orthodox Churches, synodality is episcopocentric and is expressed both at the local church level with the bishop in the lead and at the regional one. After breaking up of the unity with the Roman Church in 1054 the Orthodox Churches did not hold any council of an ecumenical dimension. What is characteristic of the Eastern theology of synods and councils is the conviction that their decisions are not obligatory *ex sese* but acquire their validity after acceptance by the faithful.

In the ecclesiastical communities dating back to the Reformation, we have various forms of synodal organization. German Lutheranism had a state church model until the 20th century in which the affairs of the Church were managed by the lay rulers of the bishops. This form of Church governance was due to a number of factors including Martin Luther's theology of the universal priesthood and the lack of bishops who were replaced by princes. In the 19th and especially in the 20th century the Lutheran churches in Germany developed synodal structures in which lay people play a central role. Decisions made at synods are not considered infallible so they can be changed. The Lutheran communities are also unaware of the ecumenical dimension of synods.

In the Roman Catholic Church, as in the Orthodox Churches, the source of synodality is considered to be the practice of the Apostolic Church especially the Apostolic Council described in *Acts*, chapter 15, and the period of the first millennium of the Church in which synodal and conciliar structures developed. In the Roman Catholic Church, we have two levels of synodality: the first concerns the primacy of the pope and the college of bishops who are in communion with him, while the second is based on the participation of all the baptized

in the life of the Church, which consists of their advisory function. Thanks to the pope who convenes councils it is characteristic of the Roman Catholic Church to maintain all three levels of synodality: local, regional and universal. In the Roman Catholic Church conciliar decisions do not to be approved by the lay faithful, but they are considered binding once adopted by the conciliar assembly and the Pope. Currently, there is a discussion on the bigger inclusion of the lay faithful in making decisions regarding the life of the Church.

Keywords: synod, council, synodality, Catholicism, Orthodoxy, Lutheranism

Wstęp

We współczesnym dialogu ekumenicznym, jaki Kościół katolicki prowadzi z Kościołami prawosławnymi i Wspólnotami eklezjalnymi pochodzącymi z reformacji, eklezjologia, a w jej ramach synody i sobory, stanowi jeden z głównych tematów prac komisji teologicznych. Również w Kościele katolickim temat synodów i synodalności staje się coraz bardziej obecny, zwłaszcza od momentu wyboru na Stolicę Piotrową papieża Franciszka¹. W teologii prawosławnej sobory i synody także stały się przedmiotem refleksji teologicznej w związku z Wielkim i Świętym Soborem z roku 2016. W teologii protestanckiej również widać ożywione zainteresowanie tematem synodów. Celem artykułu jest ukazanie wybranych kwestii z zakresu teologicznej refleksji nad znaczeniem synodów w życiu Kościoła w teologii prawosławnej, protestanckiej i katolickiej.

1. Synodalność w teologii prawosławnej

Jedną z istotnych cech charakterystycznych dla Kościoła prawosławnego, która występuje w każdym opracowaniu na temat prawosławnej eklezjologii, jest jego synodalność. Papież Franciszek w encyklice *Evangelii gaudium* podał nawet jako wzór do naśladowania przez katolików synodalną organizację Kościołów prawosławnych². Co jednak rozumieją prawosławni teologowie pod słowem „synody” i „synodalność” i w jaki sposób teoria przekłada się na praktykę?

Johannes Oeldemann zauważa, że kiedy próbuje się opisać prawosławną teologię synodalności, natychmiast pojawia się trudność w postaci braku jednej, wiążącej wszystkich chrześcijan prawosławnych, eklezjologii. Z tego powodu prawosławną teologię synodal-

1 Paweł Rabczyński, „Synodalność według papieża Franciszka”, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. Paweł Rabczyński (Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 2020), 115–125.

2 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”: do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich: o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie* (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013), nr 246: „Podając tylko jeden przykład, w dialogu z braćmi prawosławnymi my, katolicy, mamy możliwość nauczenia się czegoś więcej o znaczeniu kolegialności biskupów oraz o ich doświadczeniu synodalności. Poprzez wymianę darów Duch może nas coraz bardziej prowadzić do prawdy i dobra”; Janusz Bujak, „Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej”, *Collectanea Theologica* 1 (2021): 64–65.

ności można ukazać tylko na podstawie pism poszczególnych prawosławnych teologów i wymienić kilka zasad, wspólnych dla teologów prawosławnych³. Nie należy jednak liczyć na systematyczne opracowanie tego tematu nawet w dziełach takich teologów jak: Afanasjew, Łoski czy Meyendorff⁴.

Teologowie prawosławni mówiąc o źródłach synodalnej struktury Kościoła, wskazują na słowa i czyny Chrystusa oraz na praktykę Kościoła apostołskiego, podkreśla prawosławny teolog Leob Ioan-Vasile⁵. Najważniejsze teksty Nowego Testamentu, które mówią o synodalności to słowa Jezusa z Mt 18,15–18, gdzie mowa jest o upomnieniu braterskim. Termin *ekklesia* (w. 17) – wspólnota wiernych – zakłada obecność Jezusa Chrystusa. Kościół ma pewną odpowiedzialność za swoich braci i może niektórych wykluczyć spośród siebie (w. 17–18). Inne teksty będące u źródeł prawosławnej koncepcji synodalności znajdują się w Dziejach Apostołów, np. Dz 1,15 nn. (wybór Macieja), Dz 6,2 nn. (wybór siedmiu diakonów), Dz 11,1–8 (przyjęcie pierwszych pogan do wspólnoty chrześcijańskiej); Dz 15,1–35 (synod apostołski, podjęcie decyzji dzięki asystencji Ducha Świętego)⁶.

Okres apostołski nie zakończył rozwoju struktur synodalnych, ale był jego początkiem i fundamentem. W pierwszym tysiącleciu zwornikiem jedności w Kościele lokalnym był biskup, który był odpowiedzialny przede wszystkim za przepowiadanie Ewangelii, zachowanie doktryny wiary i czuwanie nad właściwym udzielaniem sakramentów przez prezbiterów w jego diecezji. Biskup był wybierany przez lud i otrzymywał swój urząd przez święcenia (ordynację) udzielone mu przez kilku biskupów, którzy reprezentowali kolegium biskupie. Nowo wybrany biskup wyznawał wiarę i przyrzekał, że będzie

3 Johannes Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, *Catholica* 2, 70 (2016): 133.

4 Mikołaj Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego* (Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2002); Włodzimierz Łoski, *Teologia dogmatyczna* (Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2000); John Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984).

5 Leob Ioan-Vasile, „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”, *Path* 13, 1 (2014): 137–146.

6 Ioan-Vasile, „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”, 138; Marek Blaza, „Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich”, *Studia Bobolanum* 31, 2 (2020): 90; Janusz Bujak, „Etapy rozwoju synodalności Kościoła pierwszego tysiąclecia w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego”, *Ateneum Kapłańskie* 3 (2005): 525–544. Rumuński teolog prawosławny Liviu Stan pisze w artykule „Sinodalità”, cz. 1, *Oriente Cristiano* 2 (1970): 84, 87, iż synodalna forma zarządzania Kościołem ma swój fundament przede wszystkim w tych mowach Chrystusa, w których podkreśla On konieczność współpracy między członkami Kościoła, jak np. „gdzie dwaj albo trzej zebrani są w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20); „kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym” (Mt 20,27). Dla synodalnej organizacji Kościoła ważne jest także „przykazanie nowe” które Jezus dał swoim uczniom w Wieczerniku: „przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiowałem” (J 13,34). Z przykazań tych wynika konieczność życia we wspólnocie i budowania życia Kościoła według nauczania Jezusa Chrystusa. Ten model życia, potwierdza Stan, najlepiej aktualizuje się w synodalności, która oznacza wspólne kroczenie tą samą drogą, wspólne podejmowanie decyzji i rządzenie całym życiem Kościoła według kryterium wspólnego dla tych, którzy związani są tą samą wiarą i żyjący w kościelnych zgromadzeniach, małych lub wielkich, aż do poziomu Kościoła powszechnego; Konstantin Nikolakopoulos, „Prinzipien der Synodalität nach dem Neuen Testament. Insbesondere am Beispiel des Apostelskonzils”, *Orthodoxes Forum* 2 (1991): 193–205; Pierre Duprey, „La structure synodale de l’Eglise dans la théologie orientale”, *Proche-Orient Chretienne* (1970): 123–145.

ją przekazywał i zachowywał w komunii z Kościołem powszechnym. Dzięki władzy udzielonej mu na sposób sakramentalny, biskup głosił wiarę Kościoła tym, z którymi jest związany przez święcenia. Wspólnota wierzących, prezbiterzy i wierni świeccy, przyjmowała jego przepowiadanie, jeśli było ono zgodne z wiarą Kościoła a sprzeciwiała się mu, gdy nauczanie biskupa nie było z nią zgodne⁷.

W Kościele prawosławnym najwyższym autorytetem jest sobór ekumeniczny, chociaż w drugim tysiącleciu żaden sobór powszechny nie odbył się na Wschodzie, zatem jak dotąd stwierdzenie to odnosi się do pierwszych siedmiu soborów pierwszego tysiąclecia, jako że ósmego, czyli Soboru Konstantynopolińskiego IV, Kościoły prawosławne nie uznają za ekumeniczny⁸. Według teologów prawosławnych, biskupi zgromadzeni na soborze ekumenicznym mają za zadanie, jeśli to konieczne, formułować doktrynę wiary, zawsze w jedności z Tradycją Kościoła. Współcześni teologowie prawosławni podkreślają, że biskupi nie wypełniają swej misji jako delegaci wiernych, ale na mocy posługi udzielonej im przez święcenia. W szczególny sposób dotyczy to przepowiadania Ewangelii, udzielania sakramentów i czuwania na doktryną wiary w diecezjach, dla których zostali oni ordynowani i na czele których stoją. Dzięki temu są oni jednocześnie reprezentantami wiernych i ich częścią. Ale podobnie jak w dialogu pomiędzy biskupem i wspólnotą Kościoła, wierni mają prawo do zgłoszenia sprzeciwu wobec biskupa, kiedy jego przepowiadanie nie jest zgodne z doktryną wiary Kościoła, ta sama zasada obowiązuje wobec decyzji podejmowanych na soborach ekumenicznych. Wspólnota Kościoła otrzymuje nowe sformułowania z prawem do ustalenia ich zgodności z wiarą Kościoła. Kolegium biskupów ma *ex sese* zadanie formułowania doktryny wiary, a zadaniem wspólnoty Kościoła (księży i wiernych) jest *ex sese* odnalezienie swojej tożsamości w nowych sformułowaniach. Obie strony dialogu są ściśle związane z Pismem Świętym i Tradycją Kościoła. Jeśli nowe sformułowanie wiary jest akceptowane przez wspólnotę kościelną, oznacza to, że uznaje ona w tym nowym wyznaniu jego zgodność z wiarą Kościoła. W takim wypadku sformułowanie to staje się obowiązujące dogmatycznie do momentu, kiedy nie pojawi się nowe⁹.

Oeldemann podkreśla, że synodalność Kościoła w perspektywie prawosławnej nie kończy się na regularnie zwoływanych synodach, ale wyraża się w wielu innych formach: w relacjach pomiędzy biskupami, takimi jak wymiana komunikatów, w święceniach biskupich, w których biorą udział dwaj albo trzech inni biskupi regionu, czy w informowaniu innych biskupów o objęciu katedry biskupiej przez nowego biskupa.

7 Ioan-Vasile, „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”, 138–139; Janusz Bujak, „Komunia Kościołów lokalnych a kolegialność episkopatu w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego”, *Studia Koszalińsko-Kolobrzeszkie* 9 (2004): 67–79.

8 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 143–146. W drugim i w trzecim tysiącleciu Kościoła nie odbył się żaden sobór prawosławny, który by zgromadził przedstawicieli wszystkich Kościołów lokalnych. Również Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła Prawosławnego z roku 2016 nie można uznać za ekumeniczny, jako że brakowało na nim przedstawicieli czterech z czternastu kanonicznych Cerkwi prawosławnych.

9 Ioan-Vasile, „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”, 139–130; na temat recepcji decyzji soborów powszechnych przez wiernych w Kościele prawosławnym porównaj Blaza, „Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich”, 97–99.

Synodalność Kościoła jest z prawosławnego punktu widzenia podstawowym wyrazem kościelnej *communio*¹⁰.

Współcześnie można wymienić trzy modele synodalności w teologii prawosławnej: eucharystyczny, trynitarny i pneumatologiczny.

Pierwszy model jest związany z powstaniem eklezjologii eucharystycznej, będącej dziełem rosyjskiego emigracyjnego teologa Mikołaja Afanasiewa (1893–1966), który był długoletnim wykładowcą w słynnym paryskim instytucie teologii prawosławnej Saint-Serge. Afanasiew na nierozzerwalny związek Kościoła i Eucharystii oraz rozwinął koncepcję „eklezjologii eucharystycznej”. Afanasjew był w stałym kontakcie z przedstawicielami francuskiej *nouvelle théologie* i był jedynym współczesnym teologiem prawosławnym cytowanym w dokumentach Soboru Watykańskiego II¹¹. Jego idee rozwijali Alexander Schmemmann (1921–1983), który był uczniem Afanasiewa i grecki teolog i biskup Ioannis Zizioulas. Ten ostatni inaczej niż Afanasjew, mocniej podkreślał rolę biskupa w sprawowaniu Eucharystii. Podczas gdy Afanasjew podkreślał kapłaństwo wszystkich wiernych, Zizioulas kładł akcent na urząd biskupa. To, co łączy różne modele prawosławnej eklezjologii eucharystycznej, to obranie za punkt wyjścia Kościoła lokalnego. Synodalność w tej perspektywie jest „oddolna”, bierze początek w Eucharystii Kościoła lokalnego¹².

Drugi model synodalności opiera się na eklezjologii trynitarniej, która uważa Kościół za „ikonę Trójcy Świętej”. Dzięki temu w Kościele harmonijnie łączy się jedność z wielością. Różnorodne Kościoły lokalne tworzą jedność w analogii do trzech różnych Osób Trójcy Świętej, które są jednym Bogiem. Jedność i wielość w łonie Trójcy Świętej są obrazem i teologicznym fundamentem jedności i wielości w ramach Kościoła prawosławnego. Jednym z najbardziej znanych przedstawicieli tego kierunku był Dumitru Stăniloae (1903–1993). Podkreślał on synodalność episkopatu, która jednak jest zakorzeniona w Kościele lokalnym. Rumuński teolog mówił też o synodalności Kościoła jako całości¹³.

Trzeci model synodalności wynika z eklezjologii pneumatologicznej, która (podobnie jak eklezjologia eucharystyczna) ma swoje źródło w myśli rosyjskiego poety, słowianofila i filozofa Aleksieja Chomiakowa (1804–1860). Punktem wyjścia dla jego przemyśleń była encyklika greckich prawosławnych patriarchów z roku 1848, będąca odpowiedzią na encyklikę Piusa IX z 6 stycznia tego samego roku, *In suprema Petri*¹⁴. Chomiakow rozwinął swoją eklezjologię „soborności” Kościoła, który to termin oznacza katolickość

10 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 135.

11 Richard Gaillardetz, „The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanassieff: Prospects and Challenges for Contemporary Ecumenical Dialogue”, *Diakonia* 27 (1994): 18–44.

12 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 135–136; Andrzej Baczyński, „Kościół jako Eucharystia”, *Rocznik Teologiczny* 2 (2014): 117–135; Henryk Paprocki, „Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem”, *Symposium* 1 (2011): 49–59; Wojciech Słomski, „Eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasiewa”, *Collectanea Theologica* 3 (1997): 97–105.

13 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 136–138; Zoltán József Bara, „La Santissima Trinità come fonte e modello di sinodalità della Chiesa secondo Dumitru Stăniloae”, *Studia Koszalińsko-Kolobrzeszkie* 29 (2022): 41–70.

14 Elżbieta Przybył, *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławne* (Kraków: Partner, 2006), 328–363.

albo sobór – koncyliarność¹⁵. Jego myśl o soborności Kościoła została rozwinięta przez Sergieja Bułgakowa (1871–1944) i Gieorgija Fłorowskiego (1893–1973). Szczególnie ten ostatni podkreślał synodalny charakter eklezjologii¹⁶.

Oeldemann zauważa, że w praktyce synodalnego kierowania Kościołem w prawosławiu występują dziś dwa główne modele: jeden hierarchiczny, czysto episkopalny (np. patriarchat ekumeniczny w Konstantynopolu i Serbski Kościół prawosławny), w którym ostateczną odpowiedzialność za Kościół ponoszą wyłącznie biskupi. Drugi model (rosyjski Kościół prawosławny i rumuński Kościół prawosławny), gdzie obok biskupów na synodzie zasiadają przedstawiciele kleru, mnichów i świeckich. Reformy z początku XXI wieku sprawiły jednak, że przedstawiciele kleru i świeckich są stopniowo odsuwani na rzecz większego znaczenia biskupów i episkopalnych organów synodalnych. „Święty i Wielki synod” z Krety w roku 2016 był przykładem wzrastającej „prymacjalizacji” Kościoła prawosławnego. Mimo iż patriarcha lub pierwszy hierarcha w Kościele autokefalicznym tak jak przedtem jest włączony w struktury synodalne, w ostatnich latach można zauważyć wzrastanie znaczenia prymasa i centralizację w ramach poszczególnych patriarchatów. Szczególnie wyraźne jest to w Rosji i w Rumunii, ale również w innych patriarchatach. To potwierdza, że tematu synodalności nie można rozpatrywać w oderwaniu od rozumienia prymatu. Prymat i synodalność tworzą dwa pola porządku kościelnego. Dla „zdrowej” struktury kościelnej wymagana jest równowaga pomiędzy oboma polami, co potwierdza Dokument z Chieti (21 września 2016 r.) opracowany przez Międzynarodową Komisję Mieszaną do spraw dialogu katolicko-prawosławnego¹⁷. Jednak porozumienie Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów prawosławnych w kwestii prymatu Biskupa Rzymu nie będzie możliwe, dopóki teologia wschodnia nie wypracuje jasnego stanowiska odnośnie do roli *protos* w łonie samego prawosławia, co obecnie jest niemożliwe ze względu na spory pomiędzy Patriarchatem Ekumenicznym w Konstantynopolu i Patriarchatem moskiewskim¹⁸.

15 Jarosław Moskałyk, „Funkcja soborności Kościoła”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2011): 116–119; Tomáš Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka* (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2000), 149–155.

16 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 138; Zdzisław Kijas, „Zasada «sobornosti» w teologii i życiu Wschodu prawosławnego”, *Studia Theologica Varsaviensia* 2 (1995): 36–41.

17 Oeldemann, „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”, 143, 147; Wspólna Międzynarodowa Komisja dla Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym. „Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności, Chieti, 21 września 2016 r.”, tłum. E. Sojka, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2, 83 (2018): 122–129; Janusz Bujak, „Synodalność i prymat jako wyzwanie w ekumenicznym dialogu katolicko-prawosławnym”, *Symposium* 26, 1 (2022): 94, 101–102.

18 „Stanowisko Patriarchatu moskiewskiego w kwestii prymatu na poziomie Kościoła powszechnego (28.12.2013)”, w: Janusz Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*, Studia i Rozprawy 40 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016), 176–184; „«Pierwszy bez równych». Odpowiedź Patriarchatu Ekumenicznego na stanowisko Patriarchatu moskiewskiego w kwestii prymatu w Kościele powszechnym (8.01.2014)”, w: Janusz Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*, Studia i Rozprawy 40 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016), 185–191.

2. Synodalność w teologii luterańskiej

Teolog waldenski Fulvio Ferrario podkreśla, że instytucja synodu odgrywała kluczową rolę w reformacji XVI wieku, a synod był uważany za najlepsze narzędzie reformy Kościoła *ina capite et in membris*, o ile poszedłby drogą koncyliaryzmu¹⁹. Sobór Trydencki (1542–1563) nie przyjął jednak zasad koncyliaryzmu, a synody w Kościołach luterańskich aż do czasów współczesnych były praktycznie nieznanne.

2.1. Rys historyczny powstania struktury synodalnej w Kościołach luterańskich

Założenia synodalnej struktury Kościoła luterańskiego znajdują się przede wszystkim w piśmie Marcina Lutra, w którym zaznacza, że: *Daß ein christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift* („Zgromadzenie albo chrześcijański zbor ma prawo i władzę, by oceniać wszelkie nauki i powoływać, mianować i odwoływać nauczycieli – podstawa i powód z Pisma”) z roku 1523²⁰. Luter rozwija w nim nauczanie o powszechnym kapłaństwie, przez które Chrystus wszystkim ochrzczonym udziela w równym stopniu władzy głoszenia słowa Bożego i nauczania. Wszystkim chrześcijanom przysługuje to samo prawo przyjęcia urzędu przepowiadania słowa. Delegaci do posługi kaznodziejskiej powinni jednak wyróżniać się umiejętnościami i rozumieniem.

Nauczanie Lutra o powszechnym kapłaństwie jest związane z udziałem zgromadzenia w wyborze duchownych i w kształtowaniu porządku kościelnego. Ponieważ w Kościołach luterańskich władze świeckie, książęta i rady miejskie były postrzegane jako prawowici przedstawiciele społeczeństwa chrześcijańskiego, dlatego odpowiedzialność za zarządzanie Kościołem od początku spoczywało nie na synodach, ale na władcach świeckich (*landesherrliche Kirchenregiment*), którzy uważani byli za najznakomitszych członków Kościoła, mieli prawa biskupa (*Notbischof*) oraz zarządzali Kościołem na swoim terytorium²¹. Niemiecki teolog luterański Friedrich Hauschildt podkreśla, że w *Wyznaniu Augsburskim* Filipa Melanctona z roku 1530 nie mówi się ani o powszechnym kapłaństwie, ani o synodach. Rzeczywiste ustanowienie synodów jest dość młodą

19 Fulvio Ferrario, „Il significato teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. La prospettiva protestante”, 147–148.

20 Jerzy Sojka, „Czym jest sobór dla Kościoła? Perspektywa ewangelicka”, w: *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. Tadeusz Kałużny, Zdzisław Józef Kijas (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 2016), 62.

21 Christoph Dinkel, „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 32 (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001), 572–573. Autor podkreśla, że opracowane przez Davida Hollaza (1648–1713) i Johanna Andreasa Quenstedta (1617–1688) modele synodalne nie będą miały wielkiego wpływu na strukturę zarządzania Kościołami. Jeśli w luteranizmie istniały synody, to jedynie na poziomie parafii. Dopiero kolegialne myślenie z okresu oświecenia wprowadziło pewne zmiany w relacji państwo–Kościół. Ten ostatni został uznany za korporację zbudowaną przez jej członków i mającą własne prawa. Ta kolegialna teoria struktury Kościoła była punktem wyjścia dla rozwoju synodów na początku XIX wieku w Kościołach luterańskich; Otto Hermann Pesch, *Zrozumieć Lutra* (Kraków: W drodze, 2008), 330–333.

praktyką, która sięga połowy XX wieku. Jako przyczyny braku synodów w początkach reformacji autor wymienia:

1. Zbyt wielkie różnice społeczne i uznawanie konieczności podporządkowania się autorytetom za wyraz woli Bożej. Z tego powodu Kościoły luterzańskie przypisały księżętom jako *praecipuum membrum Ecclesiae*, jako reprezentantom świeckich, funkcję *summus episcopus*.
2. Świadomość, że sam chrzest nie wystarcza do pełnienia pewnych funkcji społecznych. Należy brać pod uwagę, że wielu ludzi nie potrafiło wtedy czytać i pisać. Konieczne są zdolności i doświadczenie, aby pełnić funkcje kierownicze.
3. Luter nie był zwolennikiem szybkich zmian strukturalnych. Wojna chłopska w Niemczech (1524–1526) utwierdziła go w niechęci do wprowadzenia synodów²².

Na przełomie XVIII i XIX wieku wezwanie od uniezależnienia się Kościoła luterńskiego od państwa stawało się w Niemczech coraz głośniejsze. Tendencje te zostały przygotowane przez teorie podkreślające kolegialną strukturę Kościoła, amerykańską Deklarację niepodległości (1776), rewolucję francuską (1789–1799) i zbliżenie, które dokonało się pomiędzy Kościołami luteranskimi i reformowanymi, w których struktury synodalne były dobrze ugruntowane. Polityczną przyczyną nasilenia się żądań uniezależnienia się Kościołów od władzy świeckiej był upadek Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego w wyniku przegranych wojen z Napoleonem w roku 1806. W Prusach na reformy Kościoła luterńskiego miał duży wpływ Friedrich Schleiermacher. W roku 1799 w czwartej mowie *Über die Religion* wprost domagał się on odejścia od dotychczasowego modelu relacji państwa i Kościoła. Schleiermacher pisał o Kościele, w którym zostałyby zniesione wszelkie różnice pomiędzy duchownymi i świeckimi. W roku 1808 Schleiermacher opracował *Vorschlag zu einer neuer Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate*. Głosił on, że kościelna autonomia i demokratyczne zarządzanie w Kościele mogą zostać urzeczywistnione wyłącznie dzięki kościelnej konstytucji o charakterze prezbiteriańsko-synodalnym. Ostatecznie poglądy prezbiteriańskie nie znalazły posłuchu w społeczeństwie i wśród duchownych. Król pruski Fryderyk Wilhelm III (panował w latach 1797–1840) opowiedział się przeciw reformom zaproponowanym przez Schleiermachera. Jedynie w zachodniej części Prus (Nadrenia-Westfalia) w roku 1835 wprowadzono porządek, w którym był silny element prezbiteriańsko-synodalny²³.

Wraz z końcem Cesarstwa Niemieckiego, powstałego w roku 1871, w roku 1918 i decyzją o zakończeniu istnienia „Kościoła państwowego” zniknął system zarządzania Kościołem przez władców świeckich. Zakończył się sojusz ołtarza z tronem. W jego miejsce pojawiły się synody i konsystorze²⁴.

22 Friedrich Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, *Catholica* 2, 70 (2016): 125–126.

23 Dinkel, „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”, 574–576.

24 Dinkel, „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”, 576–577; Anderea Schwarz, „Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche im rechtsrheinischen Bayern, 1921”, dostęp 9.01.2023, https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Verfassung_der_Evangelisch-Lutherischen_Kirche_im_rechtsrheinischen_Bayern,_1921, dostęp 9.01.2023: „Im Gefolge der Revolution von 1918 endete wie im übrigen Deutschland in Bayern das

2.2. Podstawy teologiczne i zadania synodów

Teologiczna podstawa synodów w Kościele luterzańskim, w którym najważniejszą rolę odgrywają ludzie świeccy, wynika z podstawowej równości wszystkich wierzących pochodzącej z faktu stworzenia i z sakramentu chrztu świętego.

Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę (Rdz 1,27). Obojgu zostało przekazane zadanie głoszenia Ewangelii. Różnice pomiędzy nimi, pomiędzy duchownymi a świeckimi są drugorzędne. Jest to ważne dla ewangelików. Słowa „wezwałem cię po imieniu; tyś moim!” (Iz 43,1) odnoszą się do wszystkich ludzi. Urzędy stworzone przez ludzi z ich różnicami są zasadniczo uwarunkowane historycznie, a zatem podlegają zmianom. W swoich zmiennych aspektach nie powinny one być za bardzo „sakralizowane”, czynione niedostępnymi czy niezmiennymi, ponieważ wtedy podstawowa relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem w Jego Kościele zostaje zaciemniona. Należy trzymać się zasady, że wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi²⁵.

Marcin Luter podkreślał, że wszyscy ochrzczeni są duchowymi kapłanami przed Bogiem, wszyscy mają władzę głoszenia słowa i udzielania sakramentów. Według Lutra w Kościele Chrystusowym istnieje również posługa kapłańska, nie ma ona jednak charakteru pośredniczenia między Bogiem a wierzącymi. Bycie kapłanem to nic innego jak bycie chrześcijaninem, uważał Luter. To sakrament chrztu czyni człowieka kapłanem. Jednak mimo tego, że każdy chrześcijanin jest odpowiedzialny za głoszenie Ewangelii i jest kapłanem w wyniku sakramentu chrztu, nie czyni to niepotrzebnym szczególnego kapłaństwa, które wciąż jest konieczne dla głoszenia Ewangelii. Ordynowany reprezentuje zadanie, które mają wszyscy. Nie głosi swojego własnego słowa, ale *verbum alienum*, słowo, które otrzymał od Kogoś innego²⁶.

Czym zatem jest kapłaństwo według Marcina Lutra? Według niego szczególny urząd i powszechne kapłaństwo mają tę samą treść i władzę, nie są wobec siebie konkurencyjne. Różnica polega na publicznym działaniu i tylko na tym. Powołanie do pełnienia urzędu pochodzi według Lutra od wspólnoty, która prosi biskupa o potwierdzenie wybranej przez nią osoby. Jest to rodzaj delegacji, która jednak nie osłabia suwerenności Boga. To Bóg ustanawia szczególne kapłaństwo. Luter twierdził, że podobnie dzieje się w Kościele katolickim, gdzie wybiera się biskupów i papieża²⁷.

landesherrliche Regiment über die evangelische Kirche”. Gdy Adolf Hitler został kanclerzem Rzeszy w roku 1933, wśród luteran niemieckich zapanował wielki entuzjazm. Pojawiła się nadzieja na ponowny ścisły związek państwa i Kościoła. Christian Berndt, „Gründung des Deutschen Reichs 1871. Protestantischer Jubel und katholische Skepsis”, dostęp 13.01.2023, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/gruendung-des-deutschen-reichs-1871-protestantischer-jubel-100.html>; Stefan Loubichi, „Die unrühmliche Rolle der Evangelischen Kirche im Dritten Reich”, dostęp 13.01.2013, <https://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/die-unruehmliche-rolle-der-evangelischen-kirche-im-dritten-reich>, dostęp 13.01.2023. Kościół protestancki oczekiwał więc, że Hitler stworzy nowy sojusz między protestantyzmem a państwem.

25 „Synodalität nach evangelischen Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholisch Kirche”. *Catholica* 2, 74 (2020): 115–116.

26 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 118–119.

27 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 120–121; John Theodore Mueller, *Dogmatyka chrześcijańska. Podręcznik dla duszpasterzy, nauczycieli i laików* (Warszawa: Lutheran Heritage Foundation, 2008),

Wszystkie wypowiedzi na temat Kościoła mają strukturę dialektyczną. Można opisać Kościół we właściwy sposób wyłącznie w sprzecznej sobie podwójnej wypowiedzi. Kościół jako również ziemski rzeczywistość jest zawsze i nieuchronnie obecny w pewien empirycznie dostrzegalny sposób, ale również, zgodnie z protestanckim nauczaniem, nie jest on wyłącznie strukturą socjologiczną. Luter rozumiał Kościół jako *creatura verbi divini*, jako stworzenie słowa. Zanim Kościół wykształci struktury organizacyjne, jest on już w pełni obecny: Słowo i sakrament „wydarzają się”, dotykają ludzi, włączają ich w proces komunikacji. Oczywiście jest w tym również udział człowieka, ale pierwszorzędną rolę odgrywa słowo i sakrament. Ta dialektyka jest dostrzegalna w Piśmie Świętym. Łk 10,16: „Kto was słuca, Mnie słuca”, a zarazem Chrystus każe mówić: „Słudzy nieuzyteczni jesteśmy” (Łk 17,10). Oba zdania są prawdziwe. Paweł pisze: „Przechowujemy ten skarb w naczyniach glinianych” (2 Kor 4,7). Ten skarb nie należy do nas. Boża moc działa *sub contrario*: „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12,9), jest zarazem słaba. Osoby głoszące słowo są w pewnym sensie konieczne, potrzebni są świadkowie, ale istotą świadków jest to, że wskazują na doświadczenie, które nie pochodzi od nich. Nie są jego autorem, ale przekazicielem. Bóg wykorzystuje nasze ludzkie działanie, w pewnym sensie wiąże się z nim, nie uzależniając się od niego, zachowuje swoją suwerenność²⁸.

Na pytanie o zarządzanie Kościołem można odpowiedzieć dialektycznie, na dwóch poziomach, podobnie jak przy powołaniu do posługi pasterskiej.

Na pierwszym poziomie sam Bóg kieruje swoim Kościołem. On jest Dobrym Pasterzem, który pasie swój lud. Karmi go swoim słowem. Nie czyni tego jednak bezpośrednio, w sposób doświadczalny empirycznie, ale w sposób ukryty. Oznacza to, że kierowanie Kościołem przez ludzi ma znaczenie drugorzędne i pochodne. Ponieważ jednak Kościół istnieje w czasie i przestrzeni, musi w nim istnieć również ludzkie prowadzenie, które dotyczy przewodniczenia nabożeństwom, odpowiadanie na pytania z zakresu etyki, zarządzanie budynkami i finansami, i innych kwestii związanych z organizacją życia Kościoła. Kapłaństwo wspólne oznacza, że wszyscy chrześcijanie w swej istocie są odpowiedzialni za przekazywanie Ewangelii. Również kierowanie Kościołem należy zasadniczo do całej wspólnoty, o czym Luter pisał w roku 1523. Odrzuca on struktury autorytarne, które były obecne w świecie polityki, jednak nie rezygnuje ze struktur jako takich, jeśli służą prowadzeniu Kościoła²⁹.

Udział świeckich w synodalnych gremiach zarządzających Kościołem, charakterystyczny dla protestantyzmu, jest możliwy tam, gdzie istnienie Kościoła nie jest uważane za zależne od uprzedniego obdarowania urzędem obdarzonym szczególną władzą

875–881. Na stronie 875 można przeczytać: „Dlatego relacja między publiczną służbą zwiastowania a duchowym kapłaństwem wszystkich chrześcijan w świetle Pisma nie wywołuje żadnych problemów. Publiczna służba i duchowe kapłaństwo nie są tożsame, gdyż Biblia rozróżnia między chrześcijanami jako takimi i chrześcijanami jako sługami Słowa, którzy troszczą się o innych chrześcijan”.

28 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 115–116; Hauschildt, „Synodalität nach evangelischen Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholisch Kirche”, 115–117.

29 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 122–123.

duchową, a pozytywnie: gdzie Kościół jest uważany za stworzenie słowa Bożego (*creatura verbi*) i za służbę słowa Bożego, która to służba zasadniczo jest pełniona przez wszystkich wierzących. Urząd duchowny jest rozumiany jako specjalna forma powszechnego kapłaństwa, odpowiedzialny, za zgodą wspólnoty i dla jej dobra, za publiczne głoszenie słowa i administrację sakramentów. Przy innym rozumieniu Kościoła (jak w Kościele rzymskokatolickim i prawosławnym) synody mogą być zaledwie organem kolegialnym wspierającym i doradzającym duchownemu autorytetowi w celu wspólnego podejmowania decyzji.

Synod jest najważniejszym organem kierowniczym w Kościele, jako że decyduje on nie tylko o porządku życia kościelnego, instytucjach kościelnych, prawach kościelnych, podatkach, układach z państwem i innymi Kościołami, ale również poprzez wybór biskupów albo prezydentów Kościoła podejmuje decyzje personalne. Synody są związane w swoich decyzjach z nauczaniem swoich Kościołów: z Ewangelią, pismami wyznaniowymi. Kościół ewangelicki dostosowuje swoje nauczanie do sytuacji, pragnie „interpretować” Ewangelię³⁰.

Na pytanie, czy synody są czymś w rodzaju parlamentów, a zatem systemami demokratycznymi lub się od nich zasadniczo różnią, odpowiedzi nie są jednoznaczne.

Niektóre synody przypominają parlamenty: mają prawo ustawodawcze, uprawnienia decyzyjne, prawo wyborcze i prawo budżetowe. Jest jednak inaczej niż w politycznym parlamencie, ponieważ nie ma opozycji, której celem jest doprowadzić do dymisji rządu. Panuje w nich powszechna wola, by decydować poprzez konsensus typowy dla synodów. Jest również obecne korzystne ograniczenie, które dotyczy wszystkich kościelnych kierowniczych gremiów: wszystkie ich decyzje są związane z wyznaniem wiary. Nikt nie może go unieważnić. Synody, oprócz spraw organizacyjnych, poruszają również kwestie duchowe (np. porządek nabożeństw, śpiewnik, katechizm, recepcja tekstów ekumenicznych), w których to sprawach decyzje są podejmowane w świadomości odpowiedzialności przed Bogiem. W miejsce politycznej kalkulacji lub ludzkiego autorytetu urzędowego, wchodzi autorytet Pisma Świętego i wyznania wiary oraz świadomość odpowiedzialności przed Bogiem. Dlatego panuje przekonanie, że decyzje większości nie są gwarantem prawdy, ponieważ „również sobory mogą błędzić”, jak mówił Luter³¹.

Fulvio Ferrario zauważa, że członkami synodu regionalnego i narodowego są najczęściej (część z nich to członkowie *ex officio*) wybrani przez Kościoły lokalne. Chodzi o posługę, która wymaga odpowiedzialności. Zgromadzenie synodalne jest bowiem otwierane modlitwą i ma świadomość bycia zgromadzeniem wierzących wsłuchanych w głos Ducha Świętego. Debata stanowi miejsce rozeznania. Może zatem się zdarzyć, że dany członek synodu w trakcie dyskusji zmieni zdanie, z którym przyjechał na synod lub które wyraziła jego wspólnota lokalna. Z tego powodu debata i głosowania są analogiczne do praktyki demokratycznej, jednak w swej istocie są różne. Kościół pojmuje siebie jako *teo*-kratyczny, rządony przez Boga, dlatego właśnie nie jest on *hier*o-kra-

30 Dinkel, „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”, 578.

31 Hauschildt, „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”, 128.

tyczny, rządzony przez kler. Właśnie dlatego nieprecyzyjne jest twierdzenie, że decyzje na synodzie są podejmowane „oddolnie”. Odwrotnie, są podejmowane „odgórnie”, jako że odwołują się do autorytetu Boga działającego w zgromadzeniu mocą Ducha Świętego. „Oddolny” wymiar (czyli pochodzący od zgromadzenia, nie zaś od hierarchii) ma proces rozeznawania.

Bycie najwyższym autorytetem w Kościele nie oznacza, że synod jest nieomylny. Pojęcie nieomyślności w protestantyzmie jest niezrozumiałe lub wskazuje na pomieszanie planu ludzkiego i boskiego. Decyzje synodalne z zasady są omylne i otwarte na rewizję. Proces słuchania i rozeznania nie może być uznany za zamknięty wraz z podjęciem decyzji synodalnych: recepcja ze strony Kościoła jest jego integralną częścią, podobnie debata teologiczna.

Czy należy zatem potwierdzić, że jakakolwiek decyzja podjęta na synodzie jest pozbawiona gwarancji instytucjonalnych? Należy odpowiedzieć na to pytanie, że każda, nawet podjęta na najwyższym poziomie decyzja, pozostaje zawsze tylko słowem ludzkim. W takiej mierze, w jakiej zostaje podjęta w oczekiwaniu asystencji Ducha Świętego, decyzji towarzyszy obietnica wierności Boga. W tym kontekście wiara ewangelicka mówi o „obietnicy” tam, gdzie teologia rzymskokatolicka mówi o „gwarancji”. Obietnica Boga nie jest jednak czymś mniejszym od gwarancji. Termin „obietnica” kładzie jednak nacisk na darmowy i dobrowolny charakter działania Ducha Świętego. Instytucja Kościoła ma obowiązek przyzywać Jego pomocy, ta jednak pozostanie zawsze „wydarzeniem” i nie skonkretyzuje się w instytucji kościelnej.

Z pewnością Duch Święty działa w historii i w czasie. Nie popada w „doketyzm eklezjologiczny”, jednak Jego działanie pozostaje zawsze „obietnicą” Boga, której nie można sobie przywłaszczyć na sposób instytucji. Dla synodu słowo Boga jest jak manna na pustyni, która dana jest dzień po dniu, ale której nie można przechować na później. Należy zaufać słowu Bożemu, ale nie można go mieć na stałe. Nie chodzi o pozbawienie mocy ontologicznej obecności Boga, ale o szacunek dla sposobu, w jaki zostaje nam ona udzielona. Bóg rzeczywiście utożsamia się ze swoim Kościołem, ale ponieważ czyni to na mocy swojej obietnicy, Kościół nie może utożsamiać się z Bogiem. Z tego wynika możliwość zmian decyzji synodalnych, włącznie z tymi o charakterze dogmatycznym. Przeciwnie podejście (katolickie) to błąd *petitio principii*³².

3. Synodalność w teologii katolickiej

Jak można przeczytać w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, za pierwsze zgromadzenie synodalnej należy uznać Sobór Jerozolimski, który jest źródłem synodalnej praktyki w Kościele (nr 22; por. Dz 15; Gal 2,1–10). Na temat rozwoju zgromadzeń synodalnych w pierwszych trzech wiekach Kościoła cenne informacje przynoszą świadectwa św. Ignacego z Antiochii

32 Fulvio Ferrario, „Il significato teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. La prospettiva protestante”, *Path 1* (2014): 151–153.

i św. Cypriana z Kartaginy (nr 25). Od IV wieku widać rozwój synodów diecezjalnych i metropolitalnych, jednak szczególne miejsce zajmują sobory powszechne, zwoływane od roku 325 (nr 26–30). Należy również pamiętać, że

od samego początku Kościoł w Rzymie cieszył się szczególnym szacunkiem, na mocy męczeńskiej śmierci poniesionej tam przez apostołów: Piotra – za następcę którego jest uznawany biskup Rzymu – i Pawła. Mocno strzeżona w nim wiara apostołowa, posługa władzy sprawowana przez jego biskupa w służbie komunii między Kościołami, potwierdzona bogata praktyka życia synodalnego: to wszystko sprawia, że Kościoł Rzymu jest punktem odniesienia dla wszystkich Kościołów, które odwołują się do niego w celu rozstrzygnięcia sporów, w wyniku czego pełnił on rolę instancji apelacyjnej (nr 28).

W drugim tysiącleciu, po rozpadzie wspólnoty między Kościołem Konstantynopolskim i Kościołem Rzymu (1054 r.), praktyka synodalna stopniowo nabierała różnych form proceduralnych na Zachodzie i na Wschodzie. W Kościołach wschodnich w dalszym ciągu zwoływano synody patriarchalne i metropolitalne, natomiast w Konstantynopolu ugruntowała się praktyka stałego synodu zwanego *endemousa* (por. nr 31)³³.

3.1. Doktryna Pierwszego i Drugiego Soboru Watykańskiego o prymacie i kolegialności biskupów

W Kościele rzymskokatolickim mamy dwa rodzaje albo poziomy synodalności: pierwszy dotyczy prymatu papieża i kolegium biskupów będących z nim w jedności, drugi natomiast polega na udziale wszystkich ochrzczonych, wszystkich wiernych świeckich w życiu Kościoła. Pierwszy i Drugi Sobór Watykański skupiły się przede wszystkim na prymacie papieża i na kolegialności biskupów, jednak Sobór Watykański II włączył kolegium biskupów w kontekst eklezjologii komunii.

Sobór Watykański I z powodu nieprzewidzianych okoliczności nie zdołał opracować całościowej wizji eklezjologicznej, a jedynie doktrynę o urzędzie papieskim i ogłosić dwa dogmaty: o nieomyślności nauczania papieża i jego powszechnej jurysdykcji³⁴. Zabrakło czasu na opracowanie szerszego kontekstu eklezjologicznego, w którym prymat papieski mógłby zostać przedstawiony w relacji do kolegium biskupów. Nie oznacza to jednak,

33 Walenty Szymański, „Kompetencje konstantynopolińskiego synodu *endemousa* (do XI w.) odnośnie do sakramentów”, *Studia Warmińskie* 16 (1979): 400–404; Blaza, *Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich*, 93–96.

34 Dario Vitali, „Il Concilio Vaticano I nel contesto ecclesiologicalo del secolo XIX”, *Path* 13 (2014): 69–76; Janusz Bujak, „*Idźcie do Józefa*”. *Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2021), 23–24. Sobór Watykański I rozpoczął się 8 grudnia 1869 roku. Odbyły się cztery sesje soborowe, na których zostały promulgowane dwie konstytucje dogmatyczne: o wierze katolickiej *Dei Filius* z 24 kwietnia 1870 roku i o Kościele *Pastor Aeternus* z 18 lipca 1870 roku. Pierwsza z nich wyjaśnia relacje pomiędzy wiarą a rozumem, natomiast w drugiej, *Pastor Aeternus*, zostały ogłoszone dwa dogmaty: o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności oraz o jego powszechnej jurysdykcji. Po wybuchu wojny francusko-pruskiej i zajęciu Rzymu przez wojska Wiktora Emmanuela II 20 września 1870 roku, 20 października 1870 roku dokumentem *Postquam Dei munere* sobór został zawieszony przez Piusa IX *sine die*, mimo że zostało jeszcze 51 schematów do omówienia.

że papież i biskupi nie prezentowali eklezjologii, zgodnie z którą nieomyślność papieża opiera się na nieomyślności Kościoła i na komunii papieża z episkopatem, uważanym za instytucję z prawa Bożego. Przeciwnie, świadomość tego była powszechna, czego dowiódł spór pomiędzy biskupami niemieckimi i kanclerzem Rzeszy Otto von Bismarckiem. W roku 1872 Bismarck, chcąc w okresie kulturkampfu uderzyć w Kościół katolicki w Niemczech, rozpowszechnił wśród rządów europejskich fałszywe informacje, jakoby w wyniku definicji dogmatycznych soboru jurysdykcja biskupów została wchłonięta przez jurysdykcję papieską, a papież dzięki dogmatowi o nieomyślności stał się najbardziej absolutystycznym monarchą na świecie. W odpowiedzi na oszczerstwa Bismarcka biskupi niemieccy w roku 1875 za wiedzą i przyzwoleniem Piusa IX wystosowali do kanclerza Niemiec list, w którym wyjaśnili, że „całkowicie nie rozumie się watykańskich postanowień, jeżeli się twierdzi, że przez nie «jurysdykcja biskupia rozplynęła się w jurysdykcji papieskiej», że papież «w zasadzie stanął na miejscu każdego poszczególnego biskupa», że biskupi są tylko «narzędziami papieża, i urzędnikami nie ponoszącymi osobiście żadnej odpowiedzialności». Według stałej nauki Kościoła katolickiego, którą również Sobór Watykański wyraźnie wyłożył, biskupi nie są tylko narzędziami papieża, nie są «urzędnikami papieża nie ponoszącymi osobiście żadnej odpowiedzialności», ale «są ustanowieni przez Ducha Świętego następcami Apostołów»³⁵.

Sobór Watykański II (1962–1965) uznał, że relacje prymatu papieża i kolegium biskupów należą do głównych tematów obrad soborowych. Gianfranco Calabrese podkreśla, że Sobór Watykański II umieścił doktrynę o prymacie i nieomyślnym magisterium Biskupa Rzymu w kontekście służby na rzecz komunii Kościoła i wierności objawieniu chrześcijańskiemu, ale również w kontekście sakramentalnym, który uzasadnia zarówno doktrynę o sakramentalności episkopatu, jak i posługę Piotrową, o czym mówi konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nr 12³⁶.

Sobór Watykański umożliwił odpowiednią recepcję zarówno posługi prymacjalnej i nauczycielskiej Biskupa Rzymu, jak i teologii sakramentalnej episkopatu w perspektywie synodalnej, ponieważ umieścił jedno i drugie w ramach Kościoła, opisanego jako wspólnota synowska i braterska, oraz hierarchii, rozumianej jako służebna posługa wobec Kościoła. Rzeczywiście, wspólna godność chrzcielna wszystkich chrześcijan i uczestnictwo w misterium wspólnoty Trójcy Świętej jest u podstaw, w sensie teologicznym i eklezjologicznym, wspólnej godności wszystkich ochrzczonych i powołania wszystkich

35 *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi kościoła*, red. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1989), 62–64; Antón Angel, *El misterio de la Iglesia*, t. 2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Toledo: Estudio teológico de San Ildefonso, 1986), 476–478.

36 Gianfranco Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, *Path* 13, 1 (2014): 158. „Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego, nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy „poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich” ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów. Albowiem dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzeniu i podtrzymanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodem świętego urzędu nauczycielskiego – za którym idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo – niezachwianie trwa „przy wierze raz podanej świętym”, wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu” (LG 12).

chrześcijan do świętości oraz wspólnego uczestnictwa w funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa, jak można przeczytać w *Lumen gentium* nr 9: „Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz z nieskazitelnego przez słowo Boga żywego, nie z ciała, lecz z wody i Ducha Świętego, ustanawiani są w końcu „rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym (...), co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest Ludem Bożym” (1 Pt 2,9–10) (LG 9).

Sobór Watykański II przejął nauczanie Soboru Watykańskiego I o prymacie i nieomylnym nauczaniu papieża, ale włączył je w ramy nowej wizji Kościoła, dzięki czemu sprawowanie posługi Piotrowej ukazało się w nowym świetle, w napięciu synodalnym w ramach powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, w relacji zarówno do charyzmatu chrzcielnego wszystkich chrześcijan, jak i do hierarchicznych charyzmatów biskupów. Perspektywa synodalna dotyczy zarówno wspólnej drogi wszystkich ochrzczonych i może być określona jako „synodalność wspólnotowa lub chrzcielna”, jak i posług wynikających ze święceń biskupa Rzymu, biskupów, prezbiterów, diakonów i ta droga może być określona jako „synodalność święceń lub hierarchiczna”. Wspólna synodalność wszystkich ochrzczonych i synodalność ministerialna albo hierarchiczna, która manifestuje się w kolegalności biskupów z papieżem, a w sposób personalny w posłudze Piotrowej, są wyrazem wspólnoty Ludu Bożego i posługi hierarchicznej dla dobra Kościoła powszechnego, podkreśla Calabrese³⁷.

Autor przytacza opinię kard. Waltera Kaspera, który zauważa, że Sobór Watykański II potwierdził doktrynę Soboru Watykańskiego I, zarazem potwierdzając sakramentalny wymiar święceń biskupich³⁸, który nie pochodzi od papieża i nie oznacza, że biskup jest reprezentantem papieża. Sobór potwierdził również godność posługi świeckich, znaczenie Kościoła lokalnego³⁹, a przede wszystkim koncepcję Kościoła jako *communio*. Dzięki temu zostały przywrócone elementy synodalne, zwłaszcza na poziomie synodów i konferencji episkopatów. Jednak mimo tych osiągnięć, sobór nie był w stanie w pełni pogodzić nowych elementów – które odpowiadały starszej tradycji – z nauczaniem Soboru Watykańskiego I. Wiele tematów pozostało między sobą w oderwaniu, tak że niektórzy mówią o dwóch eklezjologiach w tekstach soborowych. Może jest to pewna przesada, ale oczywisty jest kompromisowy charakter wielu tekstów, powodujący po zakończeniu soboru kontrowersje dotyczące ich interpretacji, co do pewnego stopnia trwa do dziś. W tym sensie nie tylko Sobór Watykański I, ale również Sobór Watykański II pozostają niedokończone. Integracja posługi Piotrowej w ramach eklezjologii, relacja prymatu i kolegalności, Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego, interpretacja bezpośredniej władzy papieża we wszystkich Kościołach lokalnych, kwestia zastoso-

37 Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 160–164.

38 Janusz Bujak, „Sakramentalność święceń biskupich w Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium» nr 21”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2006): 17–29.

39 Janusz Bujak, „Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych”, *Collectanea Theologica* 76, 1 (2006): 39–55.

wania zasady subsydiarności i inne jeszcze kwestie teologiczne i praktyczne pozostały nierozwiązane, pisze Walter Kasper⁴⁰.

3.2. Synodalność całego Ludu Bożego

Calabrese zauważa, że pomiędzy synodalnością powszechną lub chrzcielną i synodalnością hierarchiczną istnieje istotna relacja, którą wyraża relacja istniejąca pomiędzy kapłaństwem wspólnym i kapłaństwem urzędowym lub hierarchicznym: „Kapłaństwo zaś powszechnie wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą, a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane, jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym” (LG 10). Również dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* z roku 2018 również potwierdza, że: „Wszyscy wierni są powołani na mocy chrztu do dawania świadectwa i głoszenia Słowa prawdy i życia, ponieważ są członkami proroczego, kapłańskiego i królewskiego Ludu Bożego” (nr 56).

Rzeczywiście, synodalność powszechna wynika z sakramentu chrztu świętego i sakramentu bierzmowania. Poprzez chrzest święty wierni są włączeni, w sposób osobisty i synodalny, w funkcję prorocką, kapłańską i królewską Chrystusa.

Przede wszystkim, funkcja prorocka jest sprawowana poprzez nadprzyrodzony dar wiary (por. LG 12). Jest on podstawowym źródłem powszechnej synodalności *in credendo*, co podkreśla papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* nr 119. Funkcja kapłańska wiernych umieszcza synodalność w wymiarze misteryjnym i liturgicznym Kościoła, nie zaś socjo-politycznym⁴¹. Wreszcie, synodalność chrzcielna i eklezjalna związana jest z królewską funkcją Ludu Bożego, która prowadzi do świadectwa i ewangelizacji, uczy papież Franciszek⁴².

40 Walter Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive dell'ecumenismo* (Brescia: Queriniana, 2006), 205, za: Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 163–164.

41 „I tak przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa: w Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali otrzymując ducha przybrania za dzieci, «w którym wołamy: Abba, Ojcze!» (Rz 8,15), i tak stają się prawdziwymi czcicielami, jakich Ojciec szuka. Podobnie ilekroć pożywają wieczność Pańską, śmierć Pana zwiastują, aż On przybędzie. W sam przeto dzień Zesłania Ducha Świętego, kiedy Kościół ukazał się światu, «ci, którzy przyjęli mowę» Piotra, «zostali ochrzczeni». «I trwali w nauce Apostołów, w uczestnictwie łamania chleba i w modlitwach... chwalcąc Boga i zyskując łaskę u całego ludu» (Dz 2,41–42.47). Od tego czasu Kościół nigdy nie zaprzestawał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium” (LG 6).

42 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*: do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich: o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013), nr 239: „Głosząc Jezusa Chrystusa, który jest pokojem we własnej osobie (por. Ef 2,14), nowa ewangelizacja zachęca gorąco każdego ochrzczonego, by był narzędziem pokoju i wiarygodnym świadectwem pojednanego życia. Nadszedł czas, by mając na uwadze kulturę, która dostrzega wartość dialogu jako formy spotkania, dążyć do zgody i do wspólnych ustaleń, nie izolując się od troski o społeczeństwo sprawiedliwe, zdolne do pamięci i bez wykluczania kogokolwiek. Głównym autorem, historycznym podmiotem tego procesu są ludzie i ich kultura, nie jakaś klasa, grupa czy elita. Nie potrzebujemy projektów przygotowanych przez niewielu i adresowanych do niewielu, do mniejszości oświeconej, która chce przejąć monopol na wyrażanie zbiorowych uczuć narodów czy społeczeństw. Chodzi o porozumienie, by żyć razem, chodzi o pakt społeczny

3.3. Synodalność hierarchiczna i kolegialna

Biskupi na mocy sakramentu święceń kontynuują w czasie i przestrzeni posługę apostołską Dwunastu, a jako następcy apostołów, kontynuują sakramentalną posługę Chrystusa, Głowy Kościoła: „Pan Jezus modląc się do Ojca i powołując do siebie tych, których sam zechciał powołać, ustanowił dwunastu, aby byli z Nim i aby ich posłać dla głoszenia Królestwa Bożego, Apostołów tych ustanowił jako kolegium, czyli jako stały zespół, na czele którego postawił wybranego spośród nich Piotra” (por. J 21,15–17) (LG 19)⁴³.

Synodalność hierarchiczna i kolegialna, realizuje się na dwa sposoby, podkreśla Calabrese, równe sobie w pochodzeniu sakramentalnym i biskupim, synergicznym w napięciu synodalnym i wspólnotowym, różnym i asymetrycznym w praktyce pastoralnej i eklezjalnej.

Pierwszy sposób realizacji kolegialności biskupiej to zgromadzenie się na soborze ekumenicznym we wspólnocie z Biskupem Rzymu, następcą Piotra.

Drugi sposób realizacji synodalności hierarchicznej to posługa następcy św. Piotra, realizowana w sposób osobisty i bezpośredni. Biskup Rzymu otrzymał charyzmat synodalności w ramach *communio Ecclesiarum* i jest wezwany do umacniania innych Kościołów partykularnych i ich biskupów w wierze, w prawdzie, w jedności i w miłości. Od pierwszych wieków Kościół lokalny Rzymu z jego biskupem był uznawany przez inne Kościoły i ich biskupów za pierwszą stolicę. Posługa Piotrowa ma zatem wymiar synodalny, ponieważ jej źródło jest kolegialne, episkopalne i eklezjalne. Jako Biskup Rzymu papież jest w kolegium biskupów, a jako następca św. Piotra jest wezwany do umacniania swoich braci w wierności objawieniu i w jedności kolegium biskupiego i komunii Kościołów w Kościele powszechnym. Biskup Rzymu służy kolegialności biskupów i nieomyłności Ludu Bożego. Biskupi są wezwani z woli Chrystusa do przewodniczenia swoim Kościołom lokalnym i znajdują w biskupie Rzymu, następcy Piotra, wsparcie dla zachowania wierności objawieniu i jedności. Synodalność episkopatu realizuje się na wiele sposobów i instytucji: są to sobór powszechny, synod biskupów, konferencje biskupów na poziomie regionalnym, narodowym i kontynentalnym, kolegium kardynałów, kuria rzymska, rady duszpasterskie na różnych poziomach. Wszystkie te formy służą Ludowi Bożemu w perspektywie liturgicznej⁴⁴.

i kulturowy”; Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 173–175.

43 Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 175–176; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 62: „Kościół jest apostołski w potrójnym znaczeniu: ponieważ był i nadal jest budowany na fundamencie Apostołów (por. Ef 2,20); ponieważ z pomocą Ducha Świętego zachowuje i przekazuje ich nauczanie (por. Dz 2,42; 2 Tm 1,13–14); ponieważ nadal jest prowadzony przez apostołów za pośrednictwem Kolegium Biskupów, ich następców i Pasterzy w Kościele (Dz 20,28). Koncentrujemy się tu na relacji między życiem synodalnym Kościoła a posługą apostołską, która urzeczywistnia się w posłudze biskupów w kolegialnej i hierarchicznej komunii ze sobą i z biskupem Rzymu” (tłumaczenie własne).

44 Calabrese, „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”, 176–178; Rüdiger Althaus, „Die Synodalität (in) der Kirche aus Sicht des katholischen Kirchenrechts”, *Catholica* 2, 70 (2016): 101–113.

3.4. Komunia synodalna całego Ludu Bożego i hierarchii: wszyscy, niektórzy, jeden

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* podkreśla, że: „Na fundamencie doktryny o *sensus fidei* Ludu Bożego i sakramentalnej kolegalności episkopatu w hierarchicznej komunii z papieżem, możemy lepiej zrozumieć teologię synodalności. Synodalny wymiar Kościoła wyraża podmiotowy charakter wszystkich ochrzczonych, a zarazem specyficzną rolę posługi biskupiej w kolegalnej i hierarchicznej komunii z Biskupem Rzymu. Ta eklezjologiczna wizja zaprasza nas do wspierania rozwoju komunii synodalnej między «wszystkimi», «niektórymi» i «jednym». Na różnych poziomach: Kościołów partykularnych, na poziomie ich organizacji regionalnej i wreszcie na poziomie Kościoła powszechnego, synodalność zakłada wykonywanie *sensus fidei universitas fidelium* (wszyscy), posługę kolegium biskupów wraz z prezbiterium (niektórzy), oraz posługę jedności biskupa i papieża (jeden). W ten sposób łączą się w dynamice synodalnej wymiar wspólnotowy, który obejmuje cały Lud Boży, wymiar kolegalny odnoszący się do sprawowania posługi biskupiej oraz prymacjalna posługa biskupa Rzymu. Ta współzależność wspomaga *singularis conspiratio* między wiernymi i pasterzami, która jest ikoną odwiecznego *conspiratio* przeżywanego w Trójcy Świętej” (nr 64).

Dokument precyzuje, że: „W katolickiej i apostołskiej wizji synodalności istnieje wzajemna relacja pomiędzy *communio fidelium*, *communio episcoporum* i *communio ecclesiarum*. Pojęcie synodalności jest szersze od pojęcia kolegalności, ponieważ obejmuje ono udział wszystkich w Kościele i wszystkich Kościołów. Kolegalność wyraża w ścisłym sensie potwierdzenie i realizację komunii Ludu Bożego w ramach episkopatu, czyli poprzez kolegium biskupów *cum Petro et sub Petro*, a za jego pośrednictwem komunie między wszystkimi Kościołami. Pojęcie synodalności implikuje pojęcie kolegalności i odwrotnie, ponieważ obie te rzeczywistości, różniące się od siebie, wzajemnie się wspierają i uwiarytelniają. Nauczanie Soboru Watykańskiego II o sakramentalności episkopatu i kolegalności jest podstawowym założeniem teologicznym dla poprawnej i całościowej teologii synodalności” (nr 66).

Dokument podkreśla również, że synodalność oznacza wsłuchanie się pasterzy w głos wiernych, a jednocześnie zaakceptowanie rozróżnienia. Synod czy rada nie mogą podejmować decyzji bez prawowitych pasterzy. W diecezji, na przykład, konieczne jest rozróżnienie między procesem podejmowania decyzji (*decision-making*) poprzez wspólną pracę rozeznawania, konsultacji i współpracy, a podejmowaniem decyzji duszpasterskich (*decision-taking*), które podlegają władzy biskupa, gwaranta apostołskości i katolickości. Przygotowanie do podjęcia decyzji jest zadaniem synodalnym, samo zaś podjęcie decyzji należy do kompetencji biskupa (nr 67–69).

Zakończenie

Celem artykułu było ukazanie wybranych aspektów teologii synodów/soborów w teologii prawosławnej, luterńskiej i rzymskokatolickiej. Z treści artykułu można wysnuć pewne wnioski dotyczące podobieństw i różnic w rozumieniu synodalności w Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich. Mówiąc o podobieństwach, możemy stwierdzić, że obecne synody są uznawane za integralną część wszystkich trzech omawianych struktur kościelnych. Najpóźniej instytucja synodów pojawiła się we Wspólnotach luterńskich, które do roku 1918 były zarządzane przez władze państwowe z małymi wyjątkami, które pojawiły się w wieku XIX. Inaczej było we Wspólnotach reformowanych, które od początku miały organizację synodalną i w Kościele anglikańskim, który zachował przedreformacyjną tradycję synodalną. Najwięcej podobieństw istnieje pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi, ponieważ mają one wspólne źródło organizacji synodalnej, jakim jest pierwsze tysiąclecie Kościoła i rola biskupów, którzy zawsze odgrywali pierwszorzędną rolę na synodach i soborach. We Wspólnotach luterńskich synody to sprawa przede wszystkim świeckich, co wynika z teologii kapłaństwa powszechnego. Do tego dochodzi brak sukcesji apostoelskiej we Wspólnotach protestanckich, a tym samym episkopatu. Kolejne różnice dotyczą zakresu synodów. W Kościołach prawosławnych od czasów „schizmy wschodniej” z roku 1054 nie istnieje synodalność na poziomie powszechnym. Wynika to w głównej mierze z braku prymasa (protosa), który byłby uznawany za autorytet przez wszystkich pozostałych hierarchów Kościołów prawosławnych. Patriarcha Konstantynopola jest traktowany jako *primus inter pares*, ale jego pozycja jako „pierwszego” pośród biskupów jest kwestionowana, przede wszystkim przez patriarchę Moskwy i innych hierarchów związanych z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym. Również Wspólnoty luterńskie nie mają struktur synodalnych na poziomie powszechnym, może z wyjątkiem Konkordii Leuenberdzkiej, w której pojawiają się głosy o konieczności zwołania ewangelickiego synodu europejskiego. Jednak tego rodzaju synod byłby trudny do pogodzenia z różnymi krajowymi sposobami zarządzania Kościołami. I tak np. duński Kościół narodowy nie ma instytucji synodu i nie planuje ustanowienia tej instytucji, podkreśla Hauschildt⁴⁵. Tak więc w obecnej sytuacji jedynie Kościół katolicki zwołuje sobory o charakterze ekumenicznym. Sporym wyzwaniem teologicznym dla Kościołów wschodnich i Kościoła katolickiego jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o udział i rolę świeckich w zgromadzeniach synodalnych i soborowych.

45 Hauschildt, „Synodalität nach evangelischen Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholisch Kirche”, 114–115.

Bibliografia

- Afanasjew, Mikołaj. *Kościół Ducha Świętego*. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2002.
- Althaus, Rüdiger. „Die Synodalität (in) der Kirche aus Sicht des katholischen Kirchenrechts”. *Catholica* 2, 70 (2016): 101–113.
- Antòn, Angel. *El misterio de la Iglesia*. T. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Toledo: Estudio teológico de San Ildefonso, 1986.
- Baczyński, Andrzej. „Kościół jako Eucharystia”. *Rocznik Teologiczny* 2 (2014): 117–135.
- Bara, Zoltán József. „La Santissima Trinità come fonte e modello di sinodalità della Chiesa secondo Dumitru Stăniloae”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 29 (2022): 41–70.
- Berndt, Christian. „Gründung des Deutschen Reichs 1871. Protestantischer Jubel und katholische Skepsis”. Dostęp 13.01.2023. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/gruendung-des-deutschen-reichs-1871-protestantischer-jubel-100.html>.
- Blaza, Marek. „Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich”. *Studia Bobolanum* 31, 2 (2020): 87–111.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi kościoła*, red. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1989.
- Bujak, Janusz. „Idźcie do Józefa”. *Nauczanie papieża o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2021.
- Bujak, Janusz. „Etapy rozwoju synodalności Kościoła pierwszego tysiąclecia w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego”. *Ateneum Kapłańskie* 3 (2005): 525–544.
- Bujak, Janusz. „Komunia Kościołów lokalnych a kolegialność episkopatu w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 9 (2004): 67–79.
- Bujak, Janusz. „Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej”. *Collectanea Theologica* 1 (2021): 51–76.
- Bujak, Janusz. „Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych”. *Collectanea Theologica* 76, 1 (2006): 39–55.
- Bujak, Janusz. „Sakramentalność święceń biskupich w Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium» nr 21”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2006): 17–29.
- Bujak, Janusz. „Synodalność i prymat jako wyzwanie w ekumenicznym dialogu katolicko-prawosławnym”. *Symposium* 26, 1 (2022): 91–122.
- Bujak, Janusz. *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*. Studia i Rozprawy 40. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- Calabrese, Gianfranco. „Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica”. *Path* 13, 1 (2014): 157–181.
- Dinkel, Christoph. „Synode III. Reformation bis zur Gegenwart”. W: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 32, 571–575. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Duprey, Pierre. „La structure synodale de l’Eglise dans la théologie orientale”. *Proche-Orient Chretienne* (1970): 123–145.
- Ferrario, Fulvio. „Il significato teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. La prospettiva protestante”. *Path* 1 (2014): 147–156.

- Franciszek. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”: do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich: o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013.
- Gaillardetz, Richard. „The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanassieff: Prospects and Challenges for Contemporary Ecumenical Dialogue”. *Diakonia* 27 (1994): 18–44.
- Hauschildt, Friedrich. „Synodalität (in) der evangelischen Kirche”. *Catholica* 2, 70 (2016): 114–132.
- Hauschildt, Friedrich. „Synodalität nach evangelischen Verständnis und im Hinblick auf die Debatte in der römisch-katholisch Kirche”. *Catholica* 2, 74 (2020): 112–129.
- Ioan-Vasile, Leb. „La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes; un point de vue orthodoxe”. *Path* 13, 1 (2014): 137–146.
- Kasper, Walter. *Vie dell’unità. Prospettive dell’ecumenismo*. Brescia: Queriniana, 2006.
- Kijas, Zdzisław. „Zasada «sobornosti» w teologii i życiu Wschodu prawosławnego”. *Studia Theologica Varsaviensia* 2 (1995): 31–45.
- Loubichi, Stefan. „Die unrühmliche Rolle der Evangelischen Kirche im Dritten Reich”. Dostęp 13.01.2013. <https://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/die-unruehmliche-rolle-der-evangelischen-kirche-im-dritten-reich>.
- Łoski, Włodzimierz. *Teologia dogmatyczna*. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, 2000.
- Meyendorff, John. *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Warszawa; Instytut Wydawniczy PAX, 1984.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Synodalność w życiu i misji Kościoła*. Tłum. własne.
- Moskałyk, Jarosław. „Funkcja soborności Kościoła”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2011): 115–128.
- Mueller, John Theodore. *Dogmatyka chrześcijańska. Podręcznik dla duszpasterzy, nauczycieli i laików*. Warszawa: Lutheran Heritage Foundation, 2008.
- Nikolakopoulos, Konstantin. „Prinzipien der Synodalität nach dem Neuen Testament. Insbesondere am Beispiel des Apostelskonzils”. *Orthodoxes Forum* 2 (1991): 193–205.
- Oeldemann, Johannes. „Die Synodalität in der Orthodoxen Kirche”. *Catholica* 2, 70 (2016): 133–148.
- Paprocki, Henryk. „Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem”. *Symposium* 1 (2011): 49–59.
- Pesch, Otto Hermann. *Zrozumieć Lutra*. Kraków: W drodze, 2008.
- „«Pierwszy bez równych». Odpowiedź Patriarchatu Ekumenicznego na stanowisko Patriarchatu moskiewskiego w kwestii prymatu w Kościele powszechnym (8.01.2014)”, w: Janusz Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*, Studia i Rozprawy 40, 185–191. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- Przybył, Elżbieta. *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławne*. Kraków: Partner, 2006.
- Rabczyński, Paweł. „Synodalność według papieża Franciszka”. W: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. Paweł Rabczyński, 115–125. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 2020.

- Schwarz, Andrea. „Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche im rechtsrheinischen Bayern, 1921”. Dostęp 9.01.2023. https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Verfassung_der_Evangelisch-Lutherischen_Kirche_im_rechtsrheinischen_Bayern_1921.
- Słomski, Wojciech. „Eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasiewa”. *Collectanea Theologica* 3 (1997): 97–105.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 139–266. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- Sojka, Jerzy. „Czym jest sobór dla Kościoła? Perspektywa ewangelicka”. W: *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. Tadeusz Kałużny, Zdzisław Józef Kijas, 55–82. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 2016.
- „Stanowisko Patriarchatu moskiewskiego w kwestii prymatu na poziomie Kościoła powszechnego (28.12.2013)”. W: Janusz Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*. Studia i Rozprawy 40, 176–184. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- Špidlík, Tomáš. *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2000.
- Szymański, Walenty. „Kompetencje konstantynopolińskiego synodu endemousa (do XI w.) odnośnie do sakramentów”. *Studia Warmińskie* 16 (1979): 399–432.
- Wspólna Międzynarodowa Komisja dla Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym. „Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności, Chieti, 21 września 2016 r.”. Tłum. E. Sojka. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2, 83 (2018): 122–129.
- Vitali, Dario. „Il Concilio Vaticano I nel contesto ecclesiologico del secolo XIX”. *Path* 13 (2014): 69–76.

Cytowanie chicagowskie:

Bujak, Janusz. „Synodalność w prawosławnej, protestanckiej i katolickiej refleksji teologicznej”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 30 (2023): 45–67. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-03.

Cytowanie oksfordzkie:

Bujak J. *Synodalność w prawosławnej, protestanckiej i katolickiej refleksji teologicznej*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 30 (2023), s. 45–67. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-03.



Bogusław Kochaniewicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań | Wydział Teologiczny
ORCID: 0000-0001-8812-5286, e-mail: kochaniewiczboguslaw@gmail.com

JEZUS CHRYSZTUS NAJWYŻSZY KAPŁAN W ŚWIETLE *LISTÓW DO KAPŁANÓW NA WIELKI CZWARTEK* JANA PAWŁA II

Streszczenie

W niniejszym artykule przedstawiono analizę *Listów do kapłanów na Wielki Czwartek* Jana Pawła II. Opublikowane na przestrzeni całego pontyfikatu pisma adresowane do społeczności kapłanów podejmują wiele tematów związanych z życiem kapłańskim. Ich cechą wspólną jest perspektywa antropologiczna. W analizowanych pismach Jan Paweł II dokonuje opisu kwestii związanych z kapłaństwem ministerialnym, m.in. roli kapłana w życiu wspólnoty Kościoła czy tożsamości i duchowości kapłańskiej z akcentem położonym na Chrystusa. Autor przeprowadził badania i wyróżnił charakterystyczne cechy, które pojawiają się w dyskursie dotyczącym kapłaństwa Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, kapłaństwo, Eucharystia, Jan Paweł II, listy

Abstract

JESUS CHRIST THE HIGH PRIEST IN THE LIGHT OF JOHN PAUL II'S *LETTERS TO PRIESTS FOR MAUNDY THURSDAY*

This article presents an analysis of John Paul II's *Letters to Priests for Maundy Thursday*. Published throughout his pontificate, the letters, addressed to the community of priests, deal with many topics related to priestly life. Their common feature is an anthropological perspective. In the analyzed writings, Pope John Paul II describes issues related to the ministerial priesthood, such as the role of the priest in the life of the Church community, or priestly identity and spirituality with an emphasis on Christ. The author has conducted research and articulated the characteristic features that emerge during the discourse on the priesthood of Jesus Christ.

Keywords: Jesus Christ, priesthood, Eucharist, John Paul II, letters

Wstęp

Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II „Pastores dabo vobis” została poświęcona kapłaństwu służebnemu, ukazując je w perspektywie eklezjologii komunii, która stała się fundamentalnym kryterium, zasadą, principium w określeniu tożsamości kapłana¹. Źródłem tego kapłaństwa jest Trójca Święta, która objawiając się w tajemnicy Kościoła, objawia także tożsamość kapłańską². „Prezbiter, na mocy konsekracji otrzymanej w sakramencie święceń, zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Ludu Bożego, do którego upodabnia się w sposób szczególny, aby żyć i działać w mocy Ducha Świętego w służbie Kościoła i zbawienia świata”³. Dzięki otrzymanemu kapłaństwu, które wypływa z głębi niepojętej tajemnicy Boga, czyli z miłości Ojca, łaski Jezusa Chrystusa i daru jedności Ducha Świętego, kapłan zostaje sakramentalnie włączony we wspólnotę z biskupem i z innymi prezbiterami, by służyć Ludowi Bożemu, którym jest Kościół, i pociągać wszystkich do Chrystusa⁴. Wspomniany dokument, opierając się na eklezjologii komunii, oprócz kapłaństwa hierarchicznego zwraca również uwagę na kapłaństwo służebne wiernych.

-
- 1 Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, nr 12 (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1992), 31.
 - 2 Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, nr 12, 31.
 - 3 Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, nr 31.
 - 4 Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, nr 12, 31–32. Na temat kapłaństwa w ujęciu Jana Pawła II powstała znaczna liczba opracowań, które obejmują zagadnienie kapłaństwa służebnego, działającego *in persona Christi*. Nikt jednak do tej pory nie poddał analizie kwestii kapłaństwa Chrystusa w ujęciu Jana Pawła II. Zobacz: Jacek Bramorski, „Kapłaństwo jako dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II”, *Studia Gdańskie* 26 (2010): 43–66; Krystyna Czuba, „Tożsamość kapłańska – *sacerdos alter Christus* – w nauczaniu Jana Pawła II”, *Collectanea Theologica* 80, 1 (2010): 81–97; Waldemar M. Fac, „Chrystologia kapłaństwa”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 57, 2 (2010): 31–38; Dariusz Guziak, *Więź miłości kapłana z Chrystusem jako istotny element duchowości kapłańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II* (Kraków: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 2005); Dariusz Kuliński, „Chrystologia kapłaństwa służebnego w ujęciu Jana Pawła II”, w: *Chrystologiczna perspektywa św. Jana Pawła II*, red. Bogusław Kochaniewicz, Maciej Witała (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2021), 37–54; Jan D. Szczurek, „Kapłaństwo Jana Pawła II zakorzenione w nauczaniu «Vaticanum II»”, w: *Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, red. Jan Machniak (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2010), 13–27; Michał Lukoszek, „Działanie «in persona Christi» jako udział w kapłaństwie Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II”, *Polonia Sacra* 13 (2009): 39–50; Wojciech Zyzak, „Zjednoczenie kapłana z Chrystusem i działanie «in persona Christi» w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II”, w: *Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, red. Jan Machniak (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2010), 29–47; Jerzy Swędrowski, „Tożsamość kapłańska według Jana Pawła II”, *Polonia Sacra* 24, 2 (2020): 83–97; Mauro Piacenza, *Chrystus tożsamością kapłana* (Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2011); Stefan Schudy, „Kapłaństwo Jezusa Chrystusa w nauce Vaticanum II”, *Collectanea Theologica* 39, 4 (1969): 15–32; *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, red. Dariusz Dziadosz, *Analecta Biblica Lublinensia* 5 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010); Tomasz Nawracała, „Wieczne kapłaństwo Chrystusa”, w: *Iustitiam in caritate: opuscula Georgio septuagenario dedicata*, red. Damian Bryl, Feliks Lenort, *Opuscula Dedicata* 7 (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, 2012), 65–77.

Odmienią natomiast perspektywę ujawniają *Listy do kapłanów na Wielki Czwartek* publikowane w latach 1979–2005 pontyfikatu Jana Pawła II. Ich bogata zawartość doczekała się dotąd częściowego opracowania. Dokonane analizy odnosiły się do kwestii związanych z duchowością kapłańską, z sakramentem kapłaństwa ministerialnego czy z wybranymi aspektami natury pastoralnej. Temat Jezusa Chrystusa jako Najwyższego Kapłana nie doczekał się dotąd opracowania, stąd pomysł przedstawienia kapłaństwa Jezusa Chrystusa, które jest fundamentem dla kapłaństwa hierarchicznego, jak i powszechnego⁵. Wydaje się, że owoce przeprowadzonych badań uzupełnią stan dotychczasowej wiedzy dotyczącej chrystologii Jana Pawła II.

1. Kapłaństwo Chrystusa w relacji do Ojca

Jednym z charakterystycznych znamion papieskiej myśli na temat kapłaństwa Jezusa Chrystusa jest wymiar trynitarny⁶. Jan Paweł II, akcentując zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej w Osobie Syna Przedwiecznego, zwrócił uwagę na Jego współistotność z Ojcem, co w konsekwencji doprowadziło do zwrócenia uwagi na wyjątkowy i niepowtarzalny charakter Jego kapłaństwa⁷. Jednocześnie odwieczne rodzenie Syna przez Ojca zostało ukazane w łączności z odwiecznym planem zbawienia. Wołą Bożą było wieczne, nieprzemijające kapłaństwo odnoszące się do Nowego i wiecznego Przymierza. Innymi słowy, wołą Ojca było, aby przez wcielenie Jednorodzony Syn stał się kapłanem wiecznego Przymierza⁸.

Kapłaństwo Chrystusa w odwiecznym zamyśle Boga było zdeterminowane wydarzeniem wcielenia, które ukazało się jako kenoza – uniżenie się Boga, osiągając swój szczyt na Kalwarii⁹. Modlitwa arcykapłańska Jezusa, poprzedzająca Jego mękę, objawiła Go zjednoczonego z Ojcem, gotowego powrócić do Niego poprzez ofiarę z samego siebie, pragnącego ofiarować człowiekowi uczestnictwo w swojej jedności z Ojcem¹⁰. „Jedynie Syn, Słowo Ojca, który i przez którego wszystko zostało stworzone, może ofiarować nieustannie w ofierze Ojcu stworzenie, potwierdzając, że o ile pochodzi od Boga Ojca,

5 Jan Paweł II, *Dar i tajemnica* (Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 1996), 7; Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!* (Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, 2004), 10–12; Fac, „Chrystologia kapłaństwa”, 31–38.

6 Łukoszek, „Działanie «in persona Christi» jako udział w kapłaństwie Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II”, 44.

7 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (12.03.1989)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XII/1 (1989) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991), 543; Fac, „Chrystologia kapłaństwa”, 34.

8 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (17.03.1996)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIX/1 (1996) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998), 554.

9 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (23.03.2000)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII/1 (2000) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002), 424.

10 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (23.03.2000)”, 424.

może stać się ofiarą chwały dla Stworzyciela”¹¹. Jednorodzony Syn Ojca, stając się człowiekiem, wszedł w porządek stworzenia jako jedyny i odwieczny Kapłan¹².

2. Kapłaństwo Chrystusa w tajemnicy wcielenia

Drugim wymiarem refleksji papieża Jana Pawła II nad kapłaństwem Chrystusa była Jego ścisła więź z tajemnicą wcielenia¹³. Nie dziwi zatem, że ustanowienie Eucharystii zostało odczytane w takim właśnie świetle. Słowa wypowiedziane przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje” ustanowiły sakrament Ciała i Krwi Chrystusa, które, jako Syn Boży, przyjął z Dziewicy Maryi¹⁴. Zatem, ciało i krew przyjęte od Matki stały się dla nas sakramentem życia wiecznego.

Kapłaństwo Chrystusa nie jest przypadkowe: „nie jest zadaniem, którego mógłby się On nie podjąć, ale jest wpisane w Jego tożsamość Wcielonego Syna”¹⁵. Dzięki wcieleniu Syn Boży stał się bowiem jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi¹⁶, dlatego też Jego kapłaństwo ma charakter niezmienny, wieczny, trwały i powszechny¹⁷. Jest spełnieniem starotestamentalnych zapowiedzi; wypełnieniem kapłaństwa Starego Przymierza¹⁸.

3. Kapłaństwo Chrystusa w tajemnicy odkupienia

Analiza *Listów do kapłanów na Wielki Czwartek* pozwala stwierdzić, że papieska refleksja na temat kapłaństwa Chrystusa została skoncentrowana na tajemnicy odkupienia. W tej perspektywie Ostatnia Wieczerza jest początkiem „godziny” Chrystusa¹⁹. „Godzina” ta otwiera czas, który inicjuje przemienienie kapłaństwa. Zostaje ono wypełnione nową treścią; jest pojmowane jako powołanie i posługa²⁰.

Podczas Ostatniej Wieczerzy kapłaństwo Chrystusa stało się sakramentem Kościoła. Oznacza to, że poprzez sakrament chrztu świętego wierni są konsekrowani, aby składać

11 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (17.03.1996)”, 555.

12 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (17.03.1996)”, 554.

13 Łukoszek, „Działanie «in persona Christi» jako udział w kapłaństwie Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II”, 44.

14 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (25.03.1995)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVIII/1 (1995) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997), 588.

15 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (23.03.2000)”, 426.

16 Fac, „Chrystologia kapłaństwa”, 34.

17 Waldemar Fac zauważa, że „Jezus Chrystus jest kapłanem w sensie ontologicznym, bo jest bytem kapłańskim, a mianowicie kimś, kto jest ontycznie Bogiem i jednocześnie człowiekiem, Jezusem z Nazaretu. Jest Stwórcą i w swym człowieczeństwie stworzeniem. Podstawą zatem takiego kapłaństwa jest wcielenie, w którym pojednanie człowieka z Bogiem jest absolutnie najdoskonalsze”. Fac, „Chrystologia kapłaństwa”, 34.

18 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (23.03.2000)”, 424.

19 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. X/1 (1987) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988), 1318.

20 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, 1318.

ofiary duchowe w zjednoczeniu z jedyną Ofiarą Odkupiciela. Wszyscy ochrzczeni, będąc ludem Nowego Przymierza, stają się w Chrystusie kapłaństwem królewskim (1 P 2,9)²¹.

Gest obmycia stóp apostołom, dokonany przez Chrystusa, ujawnił, że Jego ziemską misja była powiązana z posługiwaniem. Wszystko, co czynił i nauczał, miało nadrzędny cel, służyło odkupieniu człowieka. Ta zbawcza posługa została wpisana w kapłaństwo Chrystusa. Potwierdza to Eucharystia, która jest sakramentem ofiary zbawczej Chrystusa. Chrystus przyszedł, aby służyć, jest obecny sakramentalnie w Eucharystii, by nadal służyć²². Ta posługa jawi się jako pełnia zbawczego pośrednictwa: Chrystus wszedł do wiecznej świątyni, aby „teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga” (Hbr 9,24).

Modlitwa Chrystusa w Getsemani objawiła natomiast, że celem nadrzędnym Jego misji było wypełnienie odwiecznej woli Ojca²³. Prosząc, aby Ojciec odjął kielich, który miał wypić, wskazał na odwieczny plan, który miał zostać urzeczywistniony²⁴. W słowach: „Nie moja, lecz Twoja wola niech się stanie” (Łk 22,42), podkreślił natomiast swoją zbawczą miłość do człowieka oraz pełne zjednoczenie z wolą Ojca²⁵.

Jan Paweł II, medytując nad kapłaństwem Chrystusa, podkreślił, że jest ono wieczne i definitywne, podobnie jak wieczna i definitywna była złożona przez Niego ofiara²⁶. Zwrócił uwagę, że jest ono w nierozzerwalny sposób połączone z Jego ofiarą na Krzyżu, a co za tym idzie, jest zakorzenione w dziele odkupienia.

O wyjątkowym charakterze tego kapłaństwa świadczy to, że był On kapłanem własnej ofiary, to znaczy, był jednocześnie Kapłanem i Ofiarą²⁷ – *Sacerdos et Hostia*²⁸. Dokonana raz jeden i na zawsze Ofiara Jego Ciała i Krwi została połączona z ustanowioną bezkrwawą „pamiątką” tejże Ofiary, powierzoną Kościołowi²⁹. Chrystus, przekazując apostołom i ich następcom gest przemiany chleba w Jego Ciało i wina w Jego Krew, pragnął, aby od tej chwili stawał się On w sposób sakramentalny poprzez ręce kapłanów³⁰.

4. Kapłaństwo Chrystusa a Eucharystia

Jan Paweł II zwrócił również uwagę na ścisłą więź zachodzącą między kapłaństwem Chrystusa a Eucharystią. Przypomniął, że Wielki Czwartek nie był jedynie dniem ustano-

21 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (12.03.1989)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XII/1 (1989) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991), 542.

22 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (12.03.1989)”, 545.

23 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, 1319.

24 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, 1320.

25 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, 1321.

26 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (12.03.1989)”, 541.

27 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (17.03.1996)”, 559.

28 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (23.03.2000)”, 427; Fac, „Chrystologia kapłaństwa”, 34; Łukoszek, „Działanie «in persona Christi» jako udział w kapłaństwie Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II”, 41.

29 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1997”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XX/1 (1997) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000), 466.

30 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (23.03.2000)”, 428–429.

wienia Eucharystii, ale także sakramentu kapłaństwa³¹. Słowa: „To jest moje ciało, które za was będzie wydane” pozostają w ścisłym związku z kapłaństwem, o czym świadczą słowa powierzone apostołom: „To czyńcie na moją pamiątkę”³². Słowa ustanawiające Eucharystię nie tylko antycypują to, co zostanie zrealizowane w dniu następnym³³. Czyn spełniany «na Jego pamiątkę» przez kapłanów będzie uobecniał w każdym pokoleniu chrześcijan dzieło dokonane przez Chrystusa. Gdziekolwiek będzie celebrowana Eucharystia, tam w sposób bezkrwawy uobecni się krwawa ofiara Kalwarii³⁴.

Chrystus, ustanawiając podczas Ostatniej Wieczerzy sakramenty Eucharystii oraz kapłaństwa, zainicjował Triduum Paschalne. W jego centrum znalazło się Ciało Chrystusa, które, zanim zostało poddane męce i śmierci, zostało ofiarowane jako pokarm³⁵. Wypowiadając słowa: „To czyńcie na moją pamiątkę”, Zbawiciel położył eucharystyczną pieczęć na misji apostołów, a jednocześnie ich ze sobą w sakramentalnej Komunii, polecił im uwiecznić ten święty gest³⁶. Wypowiadając znamienne słowa, objął swoją myślą także następców apostołów, którzy, rozdzielając Pokarm życia po wszystkie krańce ziemi, będą przedłużać ich misję³⁷.

Kapłaństwo Chrystusa, dzięki ścisłej więzi z Eucharystią, jest wezwaniem do uczestnictwa w rzeczywistości bosko-ludzkiej, zbawczej i odkupieńczej³⁸. Jego źródłem jest Eucharystia³⁹. Jak zauważył papież: „Nie ma (...) Eucharystii bez kapłaństwa, tak jak nie istnieje kapłaństwo bez Eucharystii”⁴⁰. W *Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 2004 r.* papież stwierdził między innymi: „Ta sama tajemnica uświęcenia i miłości, dzieło Ducha Świętego, przez które chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, działa w osobie kapłana w momencie święceń kapłańskich. Istnieje zatem specyficzna wzajemność pomiędzy Eucharystią a Kapłaństwem, wzajemność, która sięga z powrotem do Wieczernika: chodzi o dwa sakramenty ustanowione równocześnie, związane ze sobą nierozzerwalnie aż do końca świata”⁴¹.

31 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (16.03.1986)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IX/1 (1986) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987), 743.

32 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, 1318.

33 Tamże; Łukoszek, „Działanie «in persona Christi» jako udział w kapłaństwie Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II”, 40.

34 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, 1318.

35 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (25.03.1995)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVIII/1 (1995) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997), 588.

36 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (28.03.2004)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXVII/1 (2004) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006), 391. Zagadnienie zjednoczenia kapłana z Chrystusem, wyrażone w formule „in persona Christi” było przedmiotem badań Wojciecha Zyzaka. Zyzak, „Zjednoczenie kapłana z Chrystusem i działanie «in persona Christi» w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II”, 29–48.

37 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (28.03.2004)”, 391.

38 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, 1319.

39 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (28.03.2004)”, 390.

40 Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, 75.

41 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (28.03.2004)”, 390.

Związek pomiędzy sakramentami ustanowionymi przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy ujawnia się w kapłaństwie służebnym. Kapłaństwo to czyni kapłana zdolnym do działania *in persona Christi*⁴². Znajduje ono swój punkt kulminacyjny w momencie konsekracji chleba i wina, powtarzając gesty i słowa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy⁴³. Kapłan wypowiada słowa ustanowienia Eucharystii *in persona Christi*, aby uobecnić na ołtarzach ofiarę, która raz na zawsze dokonała się na Kalwarii. Słowa te zawierają jasne wskazania dla duchowości kapłańskiej – jeśli cały Kościół żyje dzięki Eucharystii, życie kapłańskie winno mieć ze szczególnego tytułu „kształt eucharystyczny”. Słowa ustanowienia powinny zatem być dla nas nie tylko formułą konsekracyjną, ale „formułą życia”⁴⁴. Działanie *in persona Christi* wskazuje także na sakramentalne utożsamienie się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem. W liście „O kulcie Eucharystii” padają znamienne słowa: „Kapłan sprawuje Najświętszą Ofiarę «in persona Christi» – to znaczy więcej niż «w imieniu» czy «w zastępstwie» Chrystusa. «In persona» to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary”⁴⁵.

Słowa konsekracji, wypowiedziane przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy, zostały przez papieża połączone ze zobowiązaniem dla kapłanów. *Accipite et manducate... Accipite et bibite* – „Całkowite darowanie się Chrystusa, które ma swoje źródło w trynitarnym życiu Boga-Miłości, osiąga swój najwyższy wyraz w ofierze na Krzyżu, której sakramentalną antycypacją jest Ostatnia Wieczerza. Nie można powtarzać słów konsekracji bez poczucia, że jesteśmy włączeni w ten duchowy nurt. W pewnym sensie kapłan powinien uczyć się wypowiadać je również w odniesieniu do siebie, w prawdzie i z wielkodusznością: «bierzcie i jedzcie». Jego życie bowiem ma sens, jeśli potrafi on uczynić z siebie dar, oddając się do dyspozycji wspólnoty, służąc każdemu, kto jest w potrzebie”⁴⁶.

Słowa *Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur*, zauważa Jan Paweł II, zostały wypowiedziane dla zbawienia wszystkich ludzi. Jest to zatem zbawienie całkowite i powszechne. Nie ma człowieka, który by nie podlegał zbawczej mocy Krwi Chrystusa⁴⁷.

Wypowiedziane przez Chrystusa słowa: „To czyńcie na moją pamiątkę” oznaczają natomiast, że Eucharystia nie jest jedynie wspomnieniem wydarzenia. Eucharystia nie tylko wspomina, ale uobecnia sakramentalnie śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa⁴⁸.

42 Łukoszek, „Działanie «in persona Christi» jako udział w kapłaństwie Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II”, 40.

43 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (28.03.2004)”, 390.

44 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.03.2005)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXVIII (2005) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007), 219.

45 Jan Paweł II, *List „O kulcie Eucharystii”*, nr 8 (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1999), 23; Łukoszek, „Działanie «in persona Christi» jako udział w kapłaństwie Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II”, 43.

46 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.03.2005)”, 219.

47 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.03.2005)”, 220.

48 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.03.2005)”, 220–221.

5. Kapłaństwo Chrystusa a kapłaństwo hierarchiczne

Kapłaństwo Chrystusa jest pierwszym źródłem i wyrazem nieustannej troski o zbawienie człowieka, które pozwala spojrzeć na Niego jako na Dobrego Pasterza. Słowa: „Dobry Pasterz oddaje swoje życie za swoje owce” (J 10,11) odnoszą się do ofiary krzyża, do definitywnego aktu kapłaństwa Chrystusa. Wskazują, że Chrystus za pośrednictwem sakramentu święceń uczynił wybranych uczestnikami swojego kapłaństwa⁴⁹, stąd też jest ono uczestnictwem w jedynym kapłaństwie Chrystusa Pośrednika⁵⁰. Kapłaństwo sakramentalne i służebne nie istnieje bez Chrystusowego kapłaństwa⁵¹. W jednej ze swych homilii, wygłoszonych do osób konsekrowanych w kościele pw. św. Antoniego w Maputo, Jan Paweł II nazwał kapłana *alter Christus*, zastrzegając, że nie jest to jedynie metafora, ale rzeczywistość, gdyż przez otrzymane znamię może działać *in persona Christi*⁵². Kapłaństwo jest najwyższym darem, wezwaniem do uczestnictwa w tajemnicy Chrystusa, które umożliwia działanie w Jego imieniu. Kiedy kapłan w momencie konsekracji wypowiada słowa: „To jest Ciało moje, za was wydane” – działa *in persona Christi*⁵³.

Jan Paweł II, charakteryzując więź łączącą kapłana z Chrystusem, zwrócił uwagę na sakramentalne znamię oraz na dar Ducha Świętego otrzymanego podczas święceń kapłańskich. „To znamię udzielone wraz z sakramentalnym namaszczeniem Ducha Świętego jest w nich znakiem bardziej specjalnej konsekracji w stosunku do chrztu i bierzmowania, głębszego upodobnienia do Chrystusa Kapłana, który ich czyni swymi aktywnymi szafarzami, w oficjalnym kulcie Boga i w uświęcaniu braci oraz władzy służebnej spełnianej w imię Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła. Jan Paweł II nazwał to sakramentalną konfiguracją w Chrystusa, dotyczącą każdego sektora życia prezbiterów”⁵⁴. Więź łącząca kapłana z Chrystusem ma charakter ontologiczny⁵⁵.

49 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (8.04.1979)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II (1979) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979), 869.

50 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (16.03.1986)”, 743.

51 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”, 1322.

52 Giovanni Paolo II, „Discorso pronunciato durante incontro con i laici e i consacrati nella Chiesa di Sant'Antonio a Maputo (Mozambico) (18.09.1988)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XI/3 (1988), (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1989), 886.

53 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.03.1994)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVII/1 (1994) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996), 687.

54 Giovanni Paolo II, „Omelia pronunciata durante la Santa Messa con Ordinazioni Sacerdotali a Taegu (5.05.1984)”, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/1 (1984) (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984), 1250.

55 Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, nr 11, 31.

6. Kapłaństwo Chrystusa a powszechne kapłaństwo wiernych

Namaszczenie Duchem Świętym sprawia, że ochrzczeni zostają konsekrowani, aby stworzyć świątynię duchową gotową do składania Bogu duchowych ofiar⁵⁶. Na mocy sakramentu chrztu świętego wierni uczestniczą w potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Te trzy funkcje są wzajemnie ze sobą powiązane, wyjaśniają się i oświecają. Z tej potrójnej jedności wypływa uczestnictwo wszystkich ochrzczonych w posłudze i misji Chrystusa⁵⁷.

Kapłaństwo powszechne wiernych, mimo że różni się istotowo od kapłaństwa ministerialnego, jest jemu podporządkowane. Z jednej strony kapłaństwo ministerialne, z mocą świętą, jaką jest obdarowane, kształtuje lud kapłański, sprawuje ofiarę eucharystyczną w osobie Chrystusa oraz ofiarowuje ją Bogu w imieniu całego Ludu Bożego. Z drugiej strony wierni, na mocy królewskiej ich kapłaństwa, uczestniczą w składaniu ofiary Eucharystii⁵⁸. Jednocześnie kapłaństwo ministerialne ujawnia swój wymiar służebny wobec kapłaństwa wspólnego wiernych. Kiedy bowiem kapłan celebruje Eucharystię i udziela sakramentów, przypomina wiernym o ich uczestnictwie w szczególnym kapłaństwie Chrystusa⁵⁹.

Zakończenie

Po analizie *Listów do kapłanów na Wielki Czwartek* Jana Pawła II sformułowano następujące wnioski. Opublikowane na przestrzeni całego pontyfikatu pisma adresowane do społeczności kapłanów podejmują wiele tematów związanych z życiem kapłańskim. Ich cechą wspólną jest perspektywa antropologiczna. W analizowanych pismach Jan Paweł II dokonuje fenomenologicznego opisu kwestii związanych z kapłaństwem ministerialnym (rola kapłana w życiu wspólnoty Kościoła, tożsamości i duchowości kapłańskiej z akcentem położonym na Chrystusa). Stąd też w badanych dokumentach temat kapłaństwa Jezusa Chrystusa nie jest dominujący, lecz pojawia się obok wielu innych. Pomimo to przeprowadzone badania pozwoliły na wyeksponowanie następujących cech charakterystycznych, które pojawiają się w dyskursu dotyczącym kapłaństwa Jezusa Chrystusa.

Po pierwsze, Jan Paweł II, prezentując kapłaństwo Chrystusa, ukazuje je w perspektywie trynitarniej. Przypominając, że wcielony Syn Boży jest współlistotny Ojcu, zaakcentował wyjątkowość i jedyność Chrystusowego kapłaństwa. Zjednoczenie dwóch natur w osobie Słowa Wcielonego sprawia, że Jego kapłaństwo jest jedyne, wieczne i ma powszechny charakter. Wielość ofiar Starego Przymierza zostaje wypełniona przez jedną ofiarę złożoną z siebie na Kalwarii.

56 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (8.04.1979)”, 866.

57 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (8.04.1979)”, 866.

58 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (8.04.1979)”, 867–868.

59 Giovanni Paolo II, „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (17.03.1996)”, 556.

Drugą istotną cechą tego kapłaństwa jest to, że Chrystus jest jednocześnie Kapłanem i Ofiarą. W konsekwencji Jego kapłaństwo ściśle łączy się z Eucharystią. Nie ma kapłaństwa bez Eucharystii i nie ma Eucharystii bez kapłaństwa.

W końcu należy podkreślić, że kapłaństwo Chrystusa jest źródłem kapłaństwa dla wszystkich ochrzczonych. Dzięki sakramentowi chrztu świętego wszyscy partycypują w powszechnym kapłaństwie wiernych. Z drugiej, poprzez uczestnictwo w sakramencie święceń, niektórzy *in persona Christi* celebrują Eucharystię, składając Ją w ofierze na ołtarzach świata.

Należy zaznaczyć, że obraz Chrystusa Najwyższego Kapłana zawarty w *Listach do kapłanów na Wielki Czwartek* Jana Pawła II nie odznacza się szczególną oryginalnością i nowością. Nie było to intencją Ojca świętego, który kierując swoje słowa do kapłanów, pragnął im przypomnieć o istotnych sprawach związanych z posługą kapłańską, dziękując im jednocześnie za podjęty trud i poświęcenie w pasterskiej posłudze.

Bibliografia

- Bramorski, Jacek. „Kapłaństwo jako dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II”. *Studia Gdańskie* 26 (2010): 43–66.
- Czuba, Krystyna. „Tożsamość kapłańska – *sacerdos alter Christus* – w nauczaniu Jana Pawła II”. *Collectanea Theologica* 80, 1 (2010): 81–97.
- Fac, Waldemar. „Chrystologia kapłaństwa”. *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 57, 2 (2010): 31–38.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (8.04.1979)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. II (1979), 863–880. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (16.03.1986)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. IX/1 (1986), 743–755. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.04.1987)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. X/1 (1987), 1317–1327. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (12.03.1989)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XII/1 (1989), 541–550. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.03.1994)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XVII/1 (1994), 686–694. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (25.03.1995)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XVIII/1 (1995), 585–597. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (17.03.1996)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XIX/1 (1996), 554–566. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1997”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XX/1 (1997), 464–470. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (23.03.2000)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XXIII/1 (2000), 422–432. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (28.03.2004)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XXVII/1 (2004), 389–394. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.
- Giovanni Paolo II. „Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.03.2005)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XXVIII (2005), 218–223. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- Giovanni Paolo II. „Omelia della Messa con ordinazioni sacerdotali a Taegu (5.05.1984)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. VII/1 (1984), 1249–1253. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984.
- Giovanni Paolo II. „Discorso durante incontro con i laici e i consacrati nella Chiesa di Sant’Antonio a Maputo (Mozambico) (18.09.1988)”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XI/3 (1988), 883–892. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.
- Guziak, Dariusz. *Więź miłości kapłana z Chrystusem jako istotny element duchowości kapłańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*. Kraków: Papińska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 2005.
- Jan Paweł II. *Dar i tajemnica*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 1996.
- Jan Paweł II. *List „O kulcie Eucharystii”*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1999.
- Jan Paweł II. *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1992.
- Jan Paweł II. *Wstańcie, chodźmy!* Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2004.
- Kuliński, Dariusz. „Chrystologia kapłaństwa służebnego w ujęciu Jana Pawła II”. W: *Chrystologiczna perspektywa św. Jana Pawła II*, red. Bogusław Kochaniewicz, Maciej Witała, 37–54. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny, 2021.
- Łukoszek, Michał. „Działanie «in persona Christi» jako udział w kapłaństwie Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II”. *Polonia Sacra* 13 (2009): 39–50.
- Nawracała, Tomasz. „Wieczne kapłaństwo Chrystusa”. W: *Iustitiam in caritate: opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, red. Damian Bryl, Feliks Lenort, Opuscula Dedicata 7, 65–77. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, 2012.
- Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, red. Dariusz Dziadosz. *Analecta Biblica Lublinensia* 5. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.

Piacenza, Mauro. *Chrystus tożsamością kapłana*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2011.

Schudy, Stefan. „Kapłaństwo Jezusa Chrystusa w nauce Vaticanum II”. *Collectanea Theologica* 39, 4 (1969): 15–32.

Śwędrowski, Jerzy. „Tożsamość kapłańska według Jana Pawła II”. *Polonia Sacra* 24, 2 (2020): 83–97.

Szczurek, Jan D. „Kapłaństwo Jana Pawła II zakorzenione w nauczaniu «Vaticanum II»”. W: *Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, red. Jan Machniak, 13–27. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II, 2010.

Zyzak, Wojciech. „Zjednoczenie kapłana z Chrystusem i działanie «in persona Christi» w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II”. W: *Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, red. Jan Machniak, 29–47. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II, 2010.

Cytowanie chicagowskie:

Kochaniewicz, Janusz. „Jezus Chrystus Najwyższy Kapłan w świetle *Listów do kapłanów na Wielki Czwartek* Jana Pawła II”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 30 (2023): 69–80. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-04.

Cytowanie oksfordzkie:

Kochaniewicz J. *Jezus Chrystus Najwyższy Kapłan w świetle „Listów do kapłanów na Wielki Czwartek” Jana Pawła II*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 30 (2023), s. 69–80. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-04.



Wojciech Mueller

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań | Wydział Teologiczny
ORCID: 0000-0002-1354-7190, e-mail: wojciech.mueller@wp.pl

DOCHODZENIE BEATYFIKACYJNE O ŻYCIU, SŁAWIE ŚWIĘTOŚCI I HEROICZNOŚCI CNÓT KS. ALEKSANDRA WOŹNEGO W ŚWIELE DOKUMENTÓW PROCESU BEATYFIKACYJNEGO

Streszczenie

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie dochodzenia beatyfikacyjnego o życiu, sławie świętości i heroicznosci cnót ks. Aleksandra Woźnego w świetle dokumentów procesu beatyfikacyjnego. Jest to swoiste studium źródłoznawcze, w którym czytelnik zostanie zaznajomiony z rodzajami i wartością zgromadzonych materiałów. W parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu na przestrzeni lat powstały liczne inicjatywy zmierzające do rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego kandydata na ołtarze, które został zapoczątkowany 25 stycznia 2014 roku. Po półtorarocznej pracy Trybunału, Komisji Historycznej oraz Komisji Teologów Cenzorów 23 maja 2015 roku, w kościele pw. św. Jana Kantego w Poznaniu, odbyła się ostatnia publiczna sesja kończąca proces diecezjalny sługi Bożego. Obszerna procesowa dokumentacja, licząca ponad 6,5 tys. stron, została przygotowana do przekazania jej do Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych. Z tego powodu do zasadniczych prac postulatora na etapie rzymskim należało opracowanie *Positio*, które jest podstawowym dokumentem pracy przy studiowaniu i pogłębieniu danej sprawy.

Cała *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis. Posnaniensis beatificationis et canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioeciesani (1910–1983)* została tak opracowana, by wystarczyła do wyrobienia obiektywnego sądu konsultorom teologom, a następnie kongregacji zwyczajnej kardynałów i biskupów, aby dzięki zebranych dowodom zdobyć pewność moralną przy udzieleniu odpowiedzi na *dubium* początkowe, które w procesie o życiu, sławie świętości i heroicznosci cnót ks. Aleksandra Woźnego brzmi następująco: „Czy udowodniono cnoty teologalne: wiarę, nadzieję i miłość tak w stosunku do Boga, jak i do bliźniego, a także cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość

i męstwo, a nadto cnoty im pokrewne, w stopniu heroicznym oraz opinię świętości w tej konkretnej sprawie i w aspekcie, o jaki chodzi?”. Odpowiedź na powyższe pytanie jest możliwa nie tylko po wnikliwej analizie zeznań świadków, ale przede wszystkim po pogłębieniu merytorycznym i analizie zebranej całej dokumentacji procesowej, która znajduje swoje odzwierciedlenie w jednej z części *Positio*, mianowicie w *Summarium Documentorum*.

Słowa kluczowe: *Summarium Documentorum*, dokumenty personalne ks. Aleksandra Woźnego, pisma ks. Aleksandra Woźnego, prześladowanie przez komunistów

Abstract

BEATIFICATION INQUIRY ABOUT LIFE, FAME, HOLINESS AND HEROIC VIRTUES REV. ALEKSANDER WOŹNY IN THE LIGHT OF THE BEATIFICATION PROCESS DOCUMENTS

The aim of this study is to show the beatification inquiry about the life, fame, holiness and heroic virtues of rev. Aleksander Woźny in the light of the beatification process documents. It is a kind of source study in which the reader will be acquainted with the types and value collected materials. In the parish of St. Jan Kanty in Poznan (Poznań), over the years, numerous initiatives have been created to start the beatification process of the candidate for the altars, which was initiated on January 25, 2014. After a year and a half of work of the Tribunal, the Historical Commission and the Censors Theologians Commission on May 23, 2015, in the church of St. Jan Kanty in Poznan (Poznań), the last public session ending the diocesan process of the Servant of God took place. Extensive procedural documentation, over 6,500 pages, has been prepared for submission to the Department for the Causes of Saints. For this reason, one of the fundamental works of the postulator at the Roman stage was the preparation of the *Positio*, which is the basic document of work in studying and deepening a given matter.

The whole *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis. Posnaniensis beatificationis et canonisationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioeciesiani (1910–1983)* was designed in such a way that it could suffice to form an objective judgment for theological consultants, and then for the ordinary congregation of cardinals and bishops, to gain moral certainty through the collected evidence in answering the initial *dubium* which in the process of life, fame, holiness and heroic virtues, rev. Alexander Woźny reads as follows: “Have the theological virtues been proven: faith, hope and love towards God and neighbor, as well as cardinal virtues: prudence, justice, temperance and bravery, and also virtues related to them, to the extent of a heroic and an opinion of holiness in this particular matter and in what aspect it is about?”. An answer to the above question is possible, not only after a thorough analysis of the testimonies of witnesses, but above all after the substantive deepening and analysis of the entire trial documentation, which is reflected in one of the parts of the *Positio*, namely in the *Summarium Documentorum*.

Keywords: *Summarium Documentorum*, personal documents of Fr. Aleksander Woźny, the writings of Fr. Aleksander Woźny, persecution by communists

Wstęp

Na początku swojego pontyfikatu św. Jan Paweł II, wizytując watykańskie dykasterie, odwiedził również Dykasterię Spraw Kanonizacyjnych. Po spotkaniu ze wszystkimi jej pracownikami, wychodząc, zatrzymał się na krótką rozmowę z ówczesnym promotorem wiary – ks. prałatem Sandro Corradini. Oparty o framugę okna papież powiedział: „Tyle razy przychodziłem tutaj jako biskup, kardynał... i nie mogłem nie przyjść jako papież. Jakże łatwo przychodzi się tutaj za życia, a jakże trudno po śmierci”. Jan Paweł II, również po śmierci, bardzo łatwo „przyszedł” do Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych. Miesiąc po jego śmierci papież Benedykt XVI, udzielając dyspensy, pozwolił na rozpoczęcie procesu kanonizacyjnego papieża zmarłego 2 kwietnia 2005 roku¹.

Ks. Aleksander Woźny, poznański kapłan, proboszcz parafii pw. św. Jana Kantego (1910–1983), także szybko powrócił po śmierci „do swojego kościoła”, który budował, i do parafii, której był proboszczem. Po półtorarocznej pracy Trybunału, Komisji Historycznej oraz Komisji Teologów Cenzorów, 23 maja 2015 roku, w kościele pw. św. Jana Kantego w Poznaniu odbyła się ostatnia publiczna sesja kończąca proces diecezjalny ks. Aleksandra Woźnego. Wzięli w niej udział abp Stanisław Gądecki, metropolita poznański, ustanowiony Trybunał: delegat biskupi, promotor sprawiedliwości oraz notariusz, a także postulator. Arcybiskup swoim dekretem zadeklarował, że dochodzenie diecezjalne zostało ostatecznie zamknięte, a każdy oddzielnie złożył przysięgę, że wiernie wypełnił swoje zadania i że zachowa urzędową tajemnicę². Obszerna procesowa dokumentacja licząca ponad 6,5 tys. stron z pozostałymi aktami, w tym trzydziestoma siedmioma zeznaniami świadków dochodzenia diecezjalnego, została przygotowana do przekazania jej do Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych. Ten nowy etap, który nosi nazwę fazy rzymskiej każdego procesu kandydata na ołtarze, zakończył czas zbierania dokumentów, a rozpoczął okres ich merytorycznego opracowania.

Z tego powodu do zasadniczych prac postulatora na etapie rzymskim należało opracowanie *Positio*, które jest podstawowym dokumentem pracy przy studiowaniu i pogłębieniu danej sprawy. Całe *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis. Posnaniensis beatificationis et canonisationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecesaniani (1910–1983)*, złożone w dykasterii 4 lutego 2019 roku, zostało tak opracowane, by mogło stanowić podstawę do wyrobienia obiektywnego sądu konsultorom teologom, a następnie członkom Kongregacji, aby dzięki zebranych dowodom zdobyć pewność moralną przy udzieleniu odpowiedzi na *dubium* początkowe³, które w procesie o życiu, sławie świętości i heroiczności cnót ks. Aleksandra Woźnego brzmi następująco:

-
- 1 Zdzisław Kijas, „Sługa Boży ks. Aleksander Woźny jako przykład życia kapłańskiego”, w: *Droga do świętości. Biuletyn informacyjny* t. 4, red. Wojciech Mueller (Poznań: Wydawnictwa „Kontekst”, 2020), 14.
 - 2 *Sanctorum Mater – instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 144 §1,1–3.
 - 3 Sławomir Oder, „Złożenie akt dochodzenia diecezjalnego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, weryfikacja jego ważności i opracowanie «Positio»”, w: *Świętość Kanonizowana* t. 3, red. Szczepan Praśkiewicz (Kraków: Wydawnictwa Karmelitów Bosych, 2009), 94.

„Czy udowodniono cnoty teologalne: wiarę, nadzieję i miłość tak w stosunku do Boga, jak i do bliźniego, a także cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, wstrzeźliwość i męstwo, a nadto cnoty im pokrewne, w stopniu heroicznym oraz opinię świętości w tej konkretnej sprawie i w aspekcie, o jaki chodzi?” – *An constet de virtutibus theologalibus Fide, Spe, Caritate tum in Deum tum in proximum, necnon de cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia, Fortitudine, iisque adnexis in gradu heroico, atque de fama sanctitatis, in casu et ad effectum de quo agitur?*⁴.

Odpowiedź na powyższe pytanie jest możliwa nie tylko po wnikliwej analizie zeznań świadków, ale przede wszystkim po pogłębieniu merytorycznym i analizie całej zebranej dokumentacji procesowej, która znajduje swoje odzwierciedlenie w jednej z części *Positio*, a mianowicie w *Summarium Documentorum*. W związku z tym w tym miejscu należy postawić pytania dotyczące powyższego zagadnienia: Czy zebrane dokumenty i wszelkie materiały dowodowe w trakcie procesu beatyfikacyjnego ks. Aleksandra Woźnego fazy diecezjalnej są wystarczające do poznania nie tylko osoby sługi Bożego, ale także cnót, które pełnił w stopniu heroicznym? Czy zakres i podział dokumentów jest prawidłowy? Czy zachowano wszelkie wytyczne Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych przy udzieleniu odpowiedzi na *dubium* początkowe?

Summarium Documentorum

Rozpoczęcie procesu redakcyjnego *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis. Posnaniensis beatificationis et canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecesiani (1910–1983)* poprzedzone zostało wstępną oceną relatora – o. dr. hab. Zdzisława Kijasa OFMConv, a następnie poddane dyskusji i aprobachie na forum kongresu zwyyczajnego, w którym uczestniczyli: prefekt, sekretarz dykasterii, podsekretarz, promotor wiary i relator generalny, a także relator sprawy⁵. Chociaż materialnym autorem *Positio* jest postulator, to relator bierze na siebie odpowiedzialność za jej formę i treść, które muszą odpowiadać standardom przyjętym w praktyce Dykasterii i spełniać kryteria odpowiadające celowi dla którego powstaje: udowodnienie heroicznej praktyki cnót teologalnych, kardynalnych oraz cnót pokrewnych, a także opinii świętości⁶.

Każda z części *Positio* ma swoją wartość merytoryczną⁷, ale dla potrzeb tego artykułu autor skupi się tylko na materiale odzwierciedlającym bogactwo dostępnych dokumentów dotyczących ks. Aleksandra Woźnego, a który może posłużyć do redakcji *Summarium*

4 Congregatio de Causis Sanctorum (dalej CCS), *Regolamento della Congregazione per le Cause dei Santi* (Roma, 1983), 62 §2,2.

5 Oder, *Złożenie akt dochodzenia*, 94.

6 Oder, *Złożenie akt dochodzenia*, 94.

7 Regulamin Kongregacji podaje pewne wymogi niejako schematyczne dla wszystkich *Positio* i zaleca, aby cały jej materiał został ułożony w porządku chronologicznym, tj. według faz życia sługi Bożego. Każda *Positio* jest inna i ma swoje uwarunkowania zarówno dowodowe, jak też historyczno-lokalne i personalne – Henryk Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II* (Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 1997), 317–327.

Documentorum. Na różnorodność tego dokumentu składają się oryginały dokumentów urzędowych, korespondencja kurialna i osobista, artykuły prasowe, pisma niepublikowane oraz publikowane, które zostały zgromadzone w różnych archiwach. Najliczniejsze i najcenniejsze źródła, zarówno rękopiśmienne, jak i drukowane, a także inne pamiątki pochodzą z Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu przy ul. Grunwaldzkiej 86 oraz z Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu na Ostrowie Tumskim. Również Archiwum Konferencji Episkopatu Polski, dokumenty z Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, Instytutu Studiów Kościelnych *Lubranscianum* w Poznaniu, Archiwum Miejsca Pamięci Obozu Koncentracyjnego w Dachau oraz zbiory poznańskich bibliotek dysponują licznymi dokumentami. Nieocenionymi źródłami stały się materiały, do których należy zaliczyć wszelkie dokumenty związane z okresem II wojny światowej, kiedy to sługa Boży był więźniem niemieckich obozów koncentracyjnych w Buchenwaldzie i w Dachau.

Diecezjalna Komisja Historyczna szczegółowo dokonała kwerendy w każdym z wymienionych archiwów, przedstawiając w swojej opinii, jakie dokumenty każde z nich zawiera. Dzięki zebranemu i przebadanemu materiałowi możemy poznać życie kandydata na ołtarze jako gorliwego spowiednika, charyzmatycznego duszpasterza oddanego bez reszty ludziom, człowieka głębokiej wiary, który swoje kapłaństwo oparł na jedności życia osobistego i pracy duszpasterskiej przepełnionej postawą duchowego dziecięstwa. Z tego powodu dokonano podziału zebranej dokumentacji. Część pierwsza dotyczy dokumentów personalnych, druga wszelkich pism sługi Bożego, trzecia stanowi zbiór dokumentów dotyczących prześladowania ks. Aleksandra Woźnego przez system komunistyczny i ostatnia, dotycząca dokumentów na temat kandydata na ołtarze.

Dokumenty personalne ks. Aleksandra Woźnego

Dokumenty osobowe zebrane w procesie beatyfikacyjnym fazy diecezjalnej obejmują bardzo obszerny materiał, zarówno o znaczeniu cywilnym, jak i kościelnym, znajdujący się w różnych archiwach. Całość pozwala poznać osobę ks. Aleksandra Woźnego w czasie i okolicznościach, w których żył. Zebrane zostały dokumenty dotyczące ważnych i szczególnych wydarzeń z różnych okresów jego życia, wsparte nominacjami na stanowiska i funkcjami duchowymi, korespondencją kurialną, aktami personalnymi, opiniami jego przełożonych, przykładowymi egzaminami, które zdawał w czasie pobytu w seminarium, dekretami nominacyjnymi i kapłańskimi egzaminami, a także dokumentami związanymi ze sprawami gospodarczymi parafii.

Dokumentacja osobista nie jest kompletna. Brakuje przede wszystkim wielu dokumentów z okresu II wojny światowej oraz dokumentów dotyczących rodziców sługi Bożego. Biorąc pod uwagę wielkość zebranego materiału, została przeprowadzona uprzednia merytoryczna selekcja w celu odsłonięcia i przedstawienia w porządku chronologicznym chwil i wydarzeń z życia sługi Bożego. Na tak zarysowanym tle można pokrótce

zredagować biografię ks. Aleksandra Woźnego na podstawie 16 dokumentów, poczynawszy od świadectwa chrztu, skończywszy na akcie zgonu.

Według zapisu w księdze parafialnej Aleksander urodził się w Uzarzewie Hubach o godz. 19:10. Jego rodzicami byli Anna z domu Rogozia i Edmund Woźny⁸. Ochrzczony został 10 lipca o godz. 10:00, a chrzestnymi zostali Michał Woźny z Kostrzyna i Marianna Woźna z Uzarzewa – siostra Aleksandra⁹. Religijnie uformowany przez swoich rodziców, a jednocześnie doświadczony już przez życie po stracie matki, Aleksander 31 maja 1923 roku w archikatedrze poznańskiej otrzymał sakrament bierzmowania z rąk kard. Edmunda Dalbora, prymasa Polski, wybierając imię Jan¹⁰. W 1928 roku, po ukończeniu Gimnazjum św. Marii Magdaleny w Poznaniu¹¹, zgłosił się do seminarium duchownego. W latach 1928–1933 w Gnieźnie i w Poznaniu przygotowywał się do kapłaństwa pod kierunkiem wybitnych profesorów i wychowawców, dziś błogosławionych albo kandydatów do chwały ołtarzy: biskupa Michała Kozala, ks. Aleksandra Żychlińskiego i ks. Kazimierza Rolewskiego¹². W prośbie z 6 października 1932 roku przed święceniami diakonatu Aleksander napisał: „Eminencjo! Najdostojniejszy Księżu Prymasie! Niniejszem najpokorniej proszę Waszą Eminencję o udzielenie mi święceń diakonatu. Jestem sobie świadom obowiązków, jakie na mnie od chwili otrzymania święceń ciążyć będą. Przyjmując je zupełnie dobrowolnie, pragnę je spełniać wiernie i gorliwie do końca życia – w szczerej i czystej intencji służenia Królestwu Chrystusowemu w duszach ku zbawieniu własnemu”¹³.

Święcenia kapłańskie otrzymał 10 czerwca 1933 roku w archikatedrze poznańskiej z rąk kard. Augusta Hlonda. Prosił o ich udzielenie w następujących słowach: „Eminencjo! Najdostojniejszy Księżu Prymasie! Najpokorniej proszę Waszą Eminencję o udzielenie mi święceń kapłańskich. Prośbę moją zanoszę zupełnie dobrowolnie, zapewniając Waszą Eminencję, że obowiązki, nałożone mi przez święcenia, pragnę wypełnić do końca życia zgodnie z zamiarami Mistrza naszego na chwałę Boga w Trójcy Świętej jedynego”¹⁴. Ksiądz rektor Kazimierz Rolewski w arkuszu personalnym na zakończenie studiów seminaryjnych napisał: „wzorowy, ułożony, uprzejmy, gorliwy”¹⁵.

8 Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, Teczka personalna: KA-26330 (dalej AAP), *Księga chrztów parafii pw. św. Michała Archaniola w Uzarzewie*, Uzarzewo, poz. 33/1910. Zobacz: Wojciech Mueller, *Jeden z nas. Ksiądz Aleksandra Woźnego tajemnica powołania* (Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2017), 19.

9 AAP, *Certificato del battesimo*, Uzarzewo, 25 czerwca 1928 r.

10 AAP, *Testimonium confirmationis*, Poznań, 25 września 1929 r.

11 AAP, *Świadectwo dojrzałości*, Poznań, 11 maja 1928 r.

12 Zobacz: Wojciech Mueller, *Ks. Aleksander Woźny. Spojrzenie na wiarę* (Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2013), 9.

13 AAP, *Prośba Aleksandra Woźnego o udzielenie święceń diakonatu*, Poznań, 6 października 1932 r.

14 AAP, *Prośba Aleksandra Woźnego o udzielenie święceń kapłańskich*, Poznań, 17 maja 1933 r.

15 AAP, *Arkusze personalny Aleksandra Woźnego*, Poznań, 10 czerwca 1933 r.

Sługa Boży jako wikariusz pracował w Poznaniu w parafii pw. św. Stanisława Kostki¹⁶ oraz w parafii katedralnej¹⁷. W 1938 roku skierowany został do parafii pw. Pocieszenia Najświętszej Maryi Panny w Borku, gdzie pracował do aresztowania przez niemiecką żandarmerię w 1940 roku¹⁸. Ponad pięć lat więziony był w niemieckich obozach koncentracyjnych, najpierw w Buchenwaldzie, a następnie w Dachau¹⁹. Po powrocie do kraju 20 sierpnia 1945 roku²⁰ został administratorem, a później proboszczem parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. Organizację życia duszpasterskiego rozpoczął od starań o poniemiecki, drewniany budynek restauracyjny, który miał służyć jako tymczasowa świątynia. Nie ominęły go też prześladowania okresu stalinowskiego. 13 lutego 1950 roku został aresztowany. Powodem był list pasterski, na którego odczytanie nie zgodziły się ówczesne władze. On – nie zważając na zakaz – opowiedział treść listu z ambony. W więzieniu przebywał do 1 grudnia²¹.

Duszpasterska działalność ks. Woźnego nie ograniczała się tylko do kościoła i parafii. Znaczącą rolę odegrał jako Krajowy Duszpasterz Kobiet²². W ramach kapłańskiej posługi poza parafią prowadził rekolekcje zamknięte dla księży, kleryków i siostr zakonnych. Przez wszystkie lata pracy duszpasterskiej jako proboszcz był duchowym ojcem dla bardzo wielu ludzi. Cieszył się powszechnym szacunkiem, zaufaniem i miłością nie tylko swoich parafian. Był gorliwym spowiednikiem, charyzmatycznym duszpasterzem, człowiekiem głębokiej wiary²³, odznaczony godnością Szambelana Honorowego Jego Świątobliwości Ojca świętego Pawła VI²⁴. Ks. Aleksander Woźny zmarł w niedzielny poranek 21 sierpnia 1983 roku²⁵.

-
- 16 AAP, *Opinia ks. proboszcza Stefana Kaczorowskiego na temat ks. Aleksandra Woźnego odnośnie jego pracy w parafii pw. św. Stanisława Kostki w Poznaniu*, Poznań, 8 lutego 1936 r.
- 17 AAP, *Opinia ks. proboszcza Kazimierza Szrejbrowskiego na temat ks. Aleksandra Woźnego odnośnie jego pracy w kościele Archikatedralnym w Poznaniu*, Poznań, 24 czerwca 1938 r.
- 18 Wojciech Mueller, „Wprowadzenie”, w: *Listy ks. Aleksandra Woźnego z Dachau* (Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2016), 7.
- 19 Instytut Studiów Kościelnych Lubrancianum w Poznaniu (dalej ISKL), dokument wystawiony przez amerykańskiego oficera po wyzwoleniu niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau zaświadczaający o tym, że ks. Aleksander Woźny był więźniem w/w obozu od 8 grudnia 1940 r. do czasu wyzwolenia, czyli do 29 kwietnia 1945 r. W obozie nadano mu numer: 21889, Dachau, 4 czerwca 1945 r. Archiwum w Dachau (dalej AD), Zaświadczenie, że ks. Aleksander Woźny był więźniem niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau, Dachau, 20 marca 2014 r.
- 20 ISKL, *Zaświadczenie wystawione przez punkt przyjmowania Polaków wracających do Ojczyzny w Koźlu*, Koźle, 1 sierpnia 1945 r.
- 21 Mueller, *Ks. Aleksander Woźny*, 12.
- 22 AAP, *Dekret ustanawiający ks. Aleksandra Woźnego Krajowym Duszpasterzem Kobiet*, Warszawa, 5 września 1960 r.
- 23 Wojciech Mueller, *Świadkowie wiary Archidiecezji Poznańskiej. Święci, błogosławieni, słudzy Boży oraz kandydaci na ołtarze* (Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2014), 84.
- 24 AAP, *Dokument Sekretariatu Stanu dotyczący otrzymania przez ks. Aleksandra Woźnego godności Szambelana Honorowego Jego Świątobliwości Ojca Świętego Pawła VI*, Watykan, 6 listopada 1965 r.
- 25 Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu (dalej APJK), *Akt zgonu ks. Aleksandra Woźnego*, Poznań, 22 sierpnia 1983 r.

Pisma ks. Aleksandra Woźnego

Sługa Boży był osobą niezwykle komunikatywną i kontaktową, a zarazem jako duszpasterz wielkiego serca zatroskaną o dobro i zbawienie dusz. Nie jest zatem zaskoczeniem, że studiując jego życie, możemy znaleźć wiele pism, rękopisów, maszynopisów i tym podobnych dokumentów. Zbierany przez lata materiał w całości znajduje się w Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu, Instytucie Studiów Kościelnych *Lubranscianum* w Poznaniu oraz w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Poznaniu. Pokazuje głęboką troskę ks. Aleksandra Woźnego o życie duchowe realizowane poprzez praktykę cnót, a także życie apostołskie powierzonych sobie ludzi, których jako spowiednik prowadził do Boga.

Zebrana dokumentacja jest kolejnym świadectwem jego niestrudzonej posługi oraz kapłańskiego życia naznaczonego cierpieniem w niemieckich obozach koncentracyjnych. 12 marca 1940 roku ks. Aleksander Woźny otrzymał od niemieckiej żandarmerii nakaz stawienia się w Gostyniu. Został aresztowany wraz z 52 innymi księżmi, a następnie wywieziony do Bruczkowa, trafił do Buchenwaldu i Dachau.

Na szczególną uwagę zasługują listy pisane z niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau. Korespondencja obejmuje okres od 3 maja 1941 roku do 31 grudnia 1944 roku²⁶ i kierowana była w znakomitej większości do Walentyny Woźnej, siostry ks. Aleksandra Woźnego. Pisana w języku niemieckim, bezbłędną, prostą niemczyzną. Poza pojedynczymi przypadkami listy powstawały na gotowym formularzu dostarczanym więźniom przez obsługę obozu. Powtarzający się jednakowy schemat korespondencji obejmuje: podziękowania za przesłane pieniądze i paczki, pełne troski pytania o bliższych i dalszych członków rodziny i przyjaciół, zdawkowe komentarze odnośnie do wiadomości otrzymanych przez ks. Aleksandra Woźnego w listach od siostry, podziękowania za pamięć w modlitwie oraz zapewnienia o jego modlitwie za wszystkich bliskich. Nieliczne, bardzo ogólnie i łagodnie wyrażone informacje o trudach obozowego życia (listy objęte były cenzurą władz obozowych) zawsze „zamyka” perspektywa radości i oczekiwania na kolejne święta w roku kościelnym oraz wiara w Bożą Opatrzność²⁷.

W czasie trwania procesu beatyfikacyjnego fazy diecezjalnej natrafiono także na listy i kartki z podróży pisane do kuzyna Czesława Woźnego. Pierwszy list został napisany w Poznaniu 11 listopada 1973 roku i dotyczył śmierci brata – Tadeusza Woźnego²⁸. Kolejne dotyczyły pozdrowień z wyjazdów urlopowych z Efezu 23 maja 1975 roku²⁹, a także z Dębek 19 lipca 1982 roku³⁰.

Po wyzwoleniu z obozu i powrocie do kraju ks. Aleksander Woźny oddał się pracy duszpasterskiej. W konfesjonale czekał na penitentów do późnych godzin wieczornych.

26 ISKL, *Listy z Dachau 1941–1944*.

27 *Listy ks. Aleksandra Woźnego z Dachau*, 19–23.

28 Wojciech Mueller, *Bohater wiary. Księża Aleksandra Woźnego duszpasterski styl* (Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2019), 494–496.

29 Mueller, *Bohater wiary*, 407.

30 Mueller, *Bohater wiary*, 498.

Z grupy penitentów i słuchaczy comiesięcznych nauk powstała Wspólnota Dzieci Bożych³¹ o głębokim życiu wewnętrznym, częściowo przygotowana do apostołskiego działania z korzyścią dla całej wspólnoty parafialnej. Prowadził ją poprzez spotkania *Nauki o życiu wewnętrznym*, głoszone w trzecie niedziele miesiąca oraz wielkopostne rekolekcje, a także korespondencję z członkami wspólnoty, w której udzielał wskazówek dotyczących życia wewnętrznego. W czasie trwania procesu beatyfikacyjnego fazy diecezjalnej odnalazło się dwadzieścia listów pisanych do Wspólnoty Dzieci Bożych³², a także dwa pisane do konkretnych wspólnot: *List do parafian*³³ i *List do chorych*³⁴. To wszystko stanowiło oryginalny sposób prowadzenia kierownictwa duchowego.

Osobną grupę dokumentów stanowi dwuczęściowy pamiętnik kleroika Aleksandra Woźnego, który powstawał w latach 1929–1933. Seminaryjne zapiski przedstawiają duchową postać przyszłego sługi Bożego, zawierają także notatki z rekolekcji głoszonych w seminarium. Młody alumn w sposób spójny i szczerzy wspomina o własnych wadach i słabościach, z którymi się zmagają, ale które w najmniejszym stopniu nie szkodzą jego wizerunkowi. Wręcz przeciwnie, świadczą o kierunku jego duchowego wzrostu i postępi kapłańskiej³⁵.

Kolejna grupa dokumentów dotyczy fragmentów nauk ks. Aleksandra Woźnego, referatów i kazań. Trzeba zauważyć, że pierwszymi osobami, które gromadziły źródła dotyczące życia i duchowości kandydata na ołtarze, były osoby świeckie i penitenci. Sługa Boży nie pozostawił po sobie spuścizny literackiej w postaci dzieł naukowych poświęconych konkretnym zagadnieniom. Jego refleksja teologiczna zawarta została w licznych pismach, artykułach, kazaniach, spisywanych konferencjach i medytacjach³⁶. Przepisywane na maszynie rozchodziły się niemalże w całej Polsce. Tematyka rozważań, przemówień duszpasterskich, kazań i medytacji była bardzo rozległa i różna, głównie o charakterze wychowawczym i małżeńskim. Problematykę rzeczowo omawiał, opierając się na głównych zasadach Ewangelii i odwołując się do licznych przykładów. Dawał proste i trafne rady. Była to troska duszpasterza o realizację powołania zarówno kapłanów, jak i chrześcijańskiego powołania ludzi świeckich do życia w małżeństwie i rodzinie, troska o jak najlepsze wychowanie dzieci, a także o formację kleroików. W tej części znalazły się następujące dokumenty: kazanie ks. Aleksandra Woźnego na zakończenie roku 1967³⁷, referat wygłoszony w Poznaniu na XI Seminarium Naukowym Wykładowców Liturgiki w Zakładach Teologicznych w Polsce *Sakrament pokuty bez ducha pokuty?*³⁸, fragmenty

31 Wojciech Mueller, *Potycki księdza Aleksandra Woźnego z komunizmem* (Poznań, Wydawnictwo „Kontekst”, 2018), 343–344.

32 APJK, *Listy ks. Aleksandra Woźnego Wspólnoty Dzieci Bożych za lata 1959–1976*.

33 APJK, *List do parafian*, Poznań, 21 października 1976 r.

34 APJK, *List do chorych*, Poznań.

35 APJK, *Pamiętnik kleroika Aleksandra Woźnego* (Gniezno–Poznań, 1929–1933).

36 Wojciech Mueller, *Księdza Aleksandra Woźnego koncepcja „dzieciństwa duchowego”* (Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2011), 10.

37 APJK, *Kazanie ks. Aleksandra Woźnego na zakończenie roku 1967*, Poznań, 31 grudnia 1967 r.

38 ISKL, „*Sakrament pokuty bez ducha pokuty?*” Referat wygłoszony w Poznaniu na XI Seminarium Naukowym Wykładowców Liturgiki w Zakładach Teologicznych w Polsce, Poznań, 5 września 1973 r.

nauk rekolekcyjnych dla kleryków Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu³⁹, referat *Macierzyństwo pełnią rozwoju kobiety. Odnowa wewnętrzna kobiety*⁴⁰.

Na osobną uwagę zasługują wspomnienia ks. Aleksandra Woźnego z lat wojny 1939–1945⁴¹, które spisał 16 maja 1974 roku. Zrobił to na prośbę Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, które 20 stycznia 1974 roku wystosowało do księży, byłych więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych pismo *Archidiecezja Poznańska w latach II wojny światowej. Ankieta dot. wojennych losów duchowieństwa*. Sługa Boży udzielił odpowiedzi na pytania zawarte w ankiecie, a także dołączył do nich maszynopis wspomnień. Gdyby zbudować obraz Dachau wyłącznie na tej relacji, można by odnieść mylne wrażenie, że świat za drutami nie był aż tak tragiczny w swym wymiarze, jak znamy to z przekazów innych więźniów. Pokazuje to istotny rys osobowości ks. Aleksandra Woźnego, który we wszystkich szukał dobra. Nawet o blokowym, który go pobił, mówił: „Blokowy był rzeczywiście niezłym człowiekiem (...). Na ogół nikogo nie bił, raz po raz kogoś trzepnął, gdy ten się za wolno ruszał”. Listy, które pisał z niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau, mimo że musiały spełniać wymogi cenzury, przybliżają realia obozowego życia⁴².

Dokumenty związane z prześladowaniem przez komunistów

Wnikliwie studiując biografię ks. Aleksandra Woźnego, należało osobno potraktować i odwołać się do wydarzeń związanych z prześladowaniem go przez władze komunistyczne. Rozwój tej ideologii na terenach Polski rozpoczął się już po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. W marcu 1925 roku doszło do III Zjazdu Komunistycznej Partii Robotniczej Polski, na którym przekształcono ją w Komunistyczną Partię Polski. Była ona rewolucyjną partią marksistowsko-leninowską nowego typu. Od innych partii działających wówczas w Polsce różniła się w dwóch zasadniczych kwestiach: antypolskim programem działania ustalonym w 1934 roku oraz posiadaniem własnej siły zbrojnej skupionej w tajnym Wydziale Wojskowym. Czekano na dogodny moment, aby na obszarze Polski wywołać krwawą rewolucję. Warto zaznaczyć, że w Poznaniu mieścił się tajny sowiecki sztab do spraw dywersji, kierowany przez NKWD bezpośrednio z Moskwy. Kiedy Armia Czerwona w 1944 roku wkroczyła do Polski, a na konferencjach w Jałcie i Poczdamie ustalono, że Ojczyzna pozostanie pod wpływami Związku Radzieckiego, rozpoczęło się powolne i mozolne budowanie aparatu komunistycznego opartego na dyktaturze ideologii marksistowskiej⁴³.

39 APJK, *Fragmety nauk rekolekcyjnych dla kleryków Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu* (Poznań, 1977).

40 Archiwum Konferencji Episkopatu Polski (dalej AKEP), *Macierzyństwo pełnią rozwoju kobiety. Odnowa wewnętrzna kobiety* (Warszawa, 1981).

41 APJK, *Wspomnienia z lat wojny 1939–1945*, Poznań, 16 maja 1974 r.

42 *Listy ks. Aleksandra Woźnego z Dachau*, 476.

43 Wojciech Mueller, *Błogosławiona krew – męczeństwo sługi Bożego ks. Stanisława Streicha* (Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2017), 41–42.

Najtrudniejszym dla ks. Aleksandra Woźnego i obfitującym w bolesne doświadczenia okazał się rok 1950. Powodem prześladowania, zatrzymania i aresztowania sługi Bożego był list biskupów o likwidacji organizacji katolickiej Caritas, na którego odczytanie nie zgodziły się ówczesne władze. Ksiądz Aleksander Woźny opowiedział treść listu z ambony. Mimo że listu nie czytał, następnego dnia został aresztowany na podstawie dekretu z 13 czerwca 1946 roku o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy państwa i na dziewięć miesięcy trafił do więzienia przy ul. Młyńskiej w Poznaniu⁴⁴.

System komunistyczny przesiąknięty był nienawiścią do wiary i Kościoła katolickiego. Konsekwencje ateizmu państwowego przejawiały się czynną i czasami brutalną wrogością wobec religii, prawd chrześcijańskiej wiary i obyczajów, prześladowaniem instytucji religijnych, ludzi wierzących, zwłaszcza osób duchownych. Ksiądz Aleksander Woźny był jedną z wielu ofiar tego systemu. Jeżeli jednostka chciała osiągnąć sukces w społeczeństwie, stanowczo wymagano od niej, by demonstrowała ateizm i trzymała się z dala od świątyń. Praktyka ta była szczególnie nasiloną w okresie stalinowskim w Związku Radzieckim, a także w państwach znajdujących się pod jego wpływem. W praktyce przejawiało się to w niezmiernie surowym traktowaniu więźniów, w znęcaniu się nad nimi, stosowaniu wobec nich wyrafinowanych środków niszczących zdrowie, doprowadzających do straszliwej agonii i całkowitego unicestwienia. Taka postawa wynikała z ideologii, która była wpajana przez propagandę i programowe ateistyczne szkolenia. Ten to właśnie system doprowadził do śmierci milionów ludzi⁴⁵.

Listę dokumentów otwiera oświadczenie episkopatu w sprawie Caritas z 30 stycznia 1950 roku⁴⁶, które stało się przyczynkiem do wszczęcia represji wobec duchownych. 12 lutego 1950 roku sługa Boży opowiedział z ambony treść listu episkopatu na temat likwidacji Caritas. Ten fakt został odnotowany specjalnym raportem sporządzonym przez tajnego komunistycznego agenta, który był w tym czasie na mszy św. w kościele pw. św. Jana Kantego w Poznaniu przy ul. Grunwaldzkiej⁴⁷. W związku z prowadzonym dochodzeniem postanowiono tymczasowo zatrzymać podejrzanego ks. Aleksandra Woźnego⁴⁸ i wszcząć wobec niego śledztwo⁴⁹. Dwa przesłuchania sługi Bożego odbyły się 13 i 18 lutego 1950 roku⁵⁰ zakończono postanowieniem o jego tymczasowym aresztowaniu⁵¹. Zostali przesłuchani świadkowie obecni w niedzielę 12 lutego 1950 roku na mszach św. w parafii. 27 lipca 1950 roku wydano przeciwko ks. Aleksandrowi Woźnemu akt oskar-

44 Mueller, *Potyczki księdza Aleksandra Woźnego*, 204–211.

45 Adam Dziurok, Marek Gałęzowski, Łukasz Kamiński, Filip Musiał, *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989* (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2010), 268–272.

46 Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu (dalej IPN), *Oświadczenie Episkopatu w sprawie „Caritas”* (Kraków: 30 stycznia 1950).

47 IPN, *Raport sporządzony przez tajnego komunistycznego agenta*, Poznań, 12 lutego 1950 r.

48 IPN, *Postanowienie tymczasowego zatrzymania podejrzanego ks. Woźnego Aleksandra*, Poznań, 13 lutego 1950 r.

49 IPN, *Postanowienie wszczęcia dochodzenia*, Poznań, 17 lutego 1950 r.

50 IPN, *Protokół przesłuchania oskarżonego – odpis na maszynie*, Poznań, 13 lutego 1950 r.; IPN, *Protokół przesłuchania oskarżonego*, Poznań, 18 lutego 1950 r.

51 IPN, *Postanowienie o tymczasowym aresztowaniu*, Poznań, 18 lutego 1950 r.

żenia⁵² dotyczący przestępstwa przewidzianego w art. 29 m.k.k.⁵³, „że w niedzielę dnia 12 lutego 1950 roku, w Poznaniu publicznie lżył ustrój Państwa Polskiego, rozgłaszając w wygłaszanych w kościele kazaniach fałszywe i uwłaczające dla obowiązującego w Polsce Ustroju Demokracji Ludowej wiadomości o tym, jakoby między innymi walczył on z wolnością kultu i praktyk religijnych”⁵⁴. 1 sierpnia 1950 roku wpłynęło do Sądu Apelacyjnego w Poznaniu zażalenie wystosowane przez adwokata Mariana Podbierę, aby sytuację ks. Aleksandra Woźnego⁵⁵ jak najszybciej zmienić. Stało się to dopiero 1 grudnia 1950 roku. Po wcześniejszej rozprawie i wydaniu wyroku⁵⁶ ks. Aleksander Woźny mógł wrócić do swojej parafii i kontynuować pracę duszpasterską.

Lata komunistycznych represji w Polsce nie ustały. Ksiądz Aleksander Woźny w oczach komunistów nieustannie uważany był za wroga, osobę szkodliwie działającą na rzecz ludowego państwa polskiego, czego dowodem są kolejne lata zmagania i walki o prawdę, o godność, o możliwość praktykowania swojej wiary⁵⁷. Ksiądz Aleksander Woźny, jak w soczewce, ukazuje losy poznańskiego duchowieństwa będącego ofiarami dwóch totalitaryzmów: socjalizmu narodowego i międzynarodowego. Jest on także przykładem zwycięstwa nad mocami ciemności, które dążyły do zaprowadzenia w Polsce bałwochwalstwa⁵⁸.

Dokumenty na temat sługi Bożego

Osobna grupa dokumentów dotycząca ks. Aleksandra Woźnego, która mogłaby zostać wykorzystana przy redakcji *Summarium Documentorum*, odnosi się do materiału zebranego na przestrzeni ponad 30 lat od jego śmierci w 1983 roku. Są to nie tylko wspomnienia i świadectwa o nim, ale przede wszystkim artykuły prasowe, biografie i biogramy, a także prace teologiczne. Wszystkie odzwierciedlają nie tylko nauczanie ks. Aleksandra Woźnego, ale przede wszystkim są świadectwem o człowieku, który prowadził głębokie i intensywne życie wewnętrzne.

Wierność w przekazywaniu woli Bożej oraz odwaga w stawianiu sobie wysokich wymagań niewątpliwie wynikała nie tylko z własnego doświadczenia, ale przede wszystkim ze ścisłego zjednoczenia ks. Aleksandra Woźnego z Bogiem. Wszystko, czego wymagał od innych, sam najpierw na sobie wypróbował⁵⁹. Był duszpasterzem

52 IPN, *Akt oskarżenia przeciwko ks. Aleksandrowi Woźnemu*, Poznań, 27 lipca 1950 r.

53 Dekret z dnia 13 czerwca 1946 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa, Dz.U. 1946, nr 30, poz. 192 – tzw. *mały kodeks karny*, akt prawny z okresu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

54 Mueller, *Potycki księdza Aleksandra Woźnego*, 253.

55 IPN, *Zażalenie wystosowane przez adwokata Mariana Podbierę dotyczące ks. Woźnego*, Poznań, 1 sierpnia 1950 r.

56 IPN, *Wyrok – protokół z rozprawy głównej*, Poznań, 1 grudnia 1950 r.; IPN, *Uzasadnienie wyroku*, Poznań, 1 grudnia 1950 r.

57 AAP, *Decyzja w sprawie ks. Aleksandra Woźnego*, Warszawa, 15 stycznia 1962 r.

58 AAP, *Oświadczenie dotyczące sprawy ks. Aleksandra Woźnego*, Warszawa, 13 marca 1962 r.; AAP, *Powiadomienie odnośnie postępowania wyjaśniającego dotyczącego ks. Woźnego*, Warszawa, 4 czerwca 1962 r.

59 Tadeusz Piaczyński, „W I rocznicę śmierci. Wspomnienia wikariusza”, *Przewodnik Katolicki* 34 (1984): 6.

nowoczesnym, przywiązany do bogatej przeszłości Kościoła, jednocześnie otwartym na to, co nowe⁶⁰. Wszystkie swoje pasterskie obowiązki traktował jako służbę powierzonoj sobie wspólnocie, jako oddanie swojego życia Panu Bogu w ofierze za parafię⁶¹. To sprawiało, że w każdej chwili był gotowy, by dać z siebie wszystko i szukać dobra swoich wiernych⁶².

Zbiór wybranych dokumentów zawiera: kazanie pogrzebowe bp. Zdzisława Fortuniaka wygłoszone 23 sierpnia 1983 roku⁶³, przemówienie bp. Tadeusza Etterera podczas pogrzebu sługi Bożego 24 sierpnia 1983 roku⁶⁴, wspomnienie na temat ks. Aleksandra Woźnego sporządzone przez dziekana ks. Zygmunta Thimma⁶⁵, fragment listu pasterskiego arcybiskupa poznańskiego Stanisława Gądeckiego dotyczącego procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego⁶⁶, fragment homilii ks. prof. Jana Kantego Pytla wygłoszonej podczas Tygodnia Jubileuszowego w parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu⁶⁷, fragment homilii ks. kan. Zdzisława Potrawiaka wygłoszonej podczas Tygodnia Jubileuszowego w parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu⁶⁸ oraz świadectwa: Anny Kokot⁶⁹, Beaty Kabacińskiej⁷⁰, Agnieszki Malickiej⁷¹, Dariusza Witkowskiego⁷² i Jolanty Jasińskiej⁷³.

Zakończenie

W *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis. Posnaniensis beatificationis et canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioeciesani (1910–1983)* znalazło się 55 dokumentów odpowiednio podzielonych i przyporządkowanych. Wszystkie one pozwoliły zrehabilitować *Informatio*, które dotyczy udzielenia odpowiedzi na *dubium* początkowe w procesie o życiu, sławie świętości i heroiczności cnót ks. Aleksandra Woźnego. Brzmi

60 Jan Kanty Pytel, „Wspomnienie o Autorze książki”, w: *Bóg jest najważniejszy*, red. Aleksander Woźny (Poznań: Wydawnictwo Hlondianum, 1994), 6.

61 Maciej Karol Kubiak, *Życie i posługiwanie księdza Aleksandra Woźnego w świetle nauki Soboru Watykańskiego II o duszpasterzu*, maszynopis (praca magisterska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1990), 89.

62 Stefan Stuligrosz, *O Autorze*, w: „Wychowanie dla Boga”, red. Aleksander Woźny (Wrocław: Oficyna Współczesna, 1994), 68–69.

63 APJK, *Kazanie pogrzebowe bp. Zdzisława Fortuniaka*, Poznań, 23 sierpnia 1983 r.

64 APJK, *Przemówienie bp. Tadeusza Etterera podczas pogrzebu ks. Aleksandra Woźnego*, Poznań, 24 sierpnia 1983 r.

65 APJK, *Wspomnienie na temat ks. Aleksandra Woźnego, sporządzone przez dziekana ks. Zygmunta Thimma*, Poznań, 2 listopada 1983 r.

66 APJK, *Fragment „Listu Pastorskiego” Arcybiskupa Poznańskiego Stanisława Gądeckiego dotyczący procesu beatyfikacyjnego ks. Aleksandra Woźnego*, Poznań, 13 października 2013 r.

67 APJK, *Fragment homilii prof. Jana Kantego Pytla wygłoszonej podczas Tygodnia Jubileuszowego w parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu*, Poznań, 14 października 2013 r.

68 APJK, *Fragment homilii ks. Zdzisława Potrawiaka wygłoszonej podczas Tygodnia Jubileuszowego w parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu*, Poznań, 15 października 2013 r.

69 APJK, *Świadectwo Anny Kokot*, Poznań, 28 sierpnia 2015 r.

70 APJK, *Świadectwo Beaty Kabacińskiej*, Poznań, 6 lutego 2017 r.

71 APJK, *Świadectwo Agnieszki Malickiej*, Tanowo, 3 sierpnia 2017 r.

72 APJK, *Świadectwo Dariusza Witkowskiego*, Poznań, 3 sierpnia 2018 r.

73 APJK, *Świadectwo Jolanty Jasińskiej*, Poznań, 13 września 2018 r.

ono następująco: „Czy udowodniono cnoty teologalne: wiarę, nadzieję i miłość tak w stosunku do Boga, jak i do bliźniego, a także cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i męstwo, a nadto cnoty im pokrewne, w stopniu heroicznym oraz opinię świętości w tej konkretnej sprawie i w aspekcie, o jaki chodzi?”.

Po wnikliwej analizie zeznań świadków, ale przede wszystkim po pogłębieniu merytorycznym i analizie zebranej całej dokumentacji procesowej, należy stwierdzić, że zebrane dokumenty i wszelkie materiały dowodowe w trakcie procesu beatyfikacyjnego ks. Aleksandra Woźnego fazy diecezjalnej są wystarczające do poznania nie tylko życia sługi Bożego, ale także rozwoju sławy świętości i heroicznego cnót. Dobór dokumentów oraz ich podział umieszczonych w *Positio* jest poprawny i prawidłowy. Przy redakcji zagadnienia zachowano wszelkie wytyczne watykańskiej Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych.

Jak słusznie zauważa o. Zdzisław Kijas OFMConv: „W duchowości naszego sługi Bożego uderza określone «bycie». Uczynił ze swojego życia jedno wielkie «spotkanie» z Bogiem, w które wpisywał każde spotkanie z człowiekiem. Nie był zatem kapłanem takich czy innych „spotkań”, ale kapłanem – pasterzem dusz, który wszystkich spotyka w Chrystusie. W Nim odkrywa ich radości i problemy, lecząc ich światłem i prawdą Boga. W jego życiu uderzyć musi swoisty rodzaj *stabilitas*, duchowość wiernego trwania na posterunku, czyli w tej samej parafii”⁷⁴. To właśnie w niej się uświęcał, w niej się rozwijał i to w niej odbijały się wszelkie cnoty praktykowane w stopniu ponadprzeciętnym, czego dowodem są tak liczne zebrane dokumenty dochodzenia beatyfikacyjnego.

Bibliografia

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Arkusze personalny Aleksandra Woźnego*. Poznań, 10 czerwca 1933 r.

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Certificato del battesimo*. Uzarzewo, 25 czerwca 1928.

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Decyzja w sprawie ks. Aleksandra Woźnego*. Warszawa, 15 stycznia 1962 r.

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Dekret ustanawiający ks. Aleksandra Woźnego Krajowym Duszpasterzem Kobiet*. Warszawa, 5 września 1960 r.

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Dokument Sekretariatu Stanu dotyczący otrzymania przez ks. Aleksandra Woźnego godności Szambelana Honorowego Jego Świątobliwości Ojca Świętego Pawła VI*. Watykan, 6 listopada 1965 r.

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Księga chrztów parafii pw. św. Michała Archanioła w Uzarzewie*, Uzarzewo, poz. 33/1910.

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Opinia ks. proboszcza Kazimierza Szymbrowskiego na temat ks. Aleksandra Woźnego odnośnie jego pracy w kościele archikatedralnym w Poznaniu*. Poznań, 24 czerwca 1938 r.

⁷⁴ Kijas, *Sługa Boży ks. Aleksander Woźny*, 19.

- Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Opinia ks. proboszcza Stefana Kaczorowskiego na temat ks. Aleksandra Woźnego odnośnie jego pracy w parafii pw. św. Stanisława Kostki w Poznaniu*. Poznań, 8 lutego 1936 r.
- Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Oświadczenie dotyczące sprawy ks. Aleksandra Woźnego*. Warszawa, 13 marca 1962 r.
- Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Powiadomienie odnośnie postępowania wyjaśniającego dotyczącego ks. Woźnego*. Warszawa, 4 czerwca 1962 r.
- Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Prośba Aleksandra Woźnego o udzielenie święceń diakonatu*. Poznań, 6 października 1932 r.
- Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Prośba Aleksandra Woźnego o udzielenie święceń kapłańskich*. Poznań, 17 maja 1933 r.
- Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Świadectwo dojrzałości*. Poznań: 11 maja 1928.
- Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Teczka personalna KA-26330. *Testimonium confirmationis*. Poznań, 25 września 1929 r.
- Archiwum Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. *Macierzyństwo pełnią rozwoju kobiety. Odnowa wewnętrzna kobiety*. Warszawa, 1981.
- Archiwum niemieckiego koncentracyjnego obozu w Dachau. *Zaświadczenie, że ks. Aleksander Woźny był więźniem niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau*. Dachau, 20 marca 2014 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Akt zgonu ks. Aleksandra Woźnego*. Poznań, 22 sierpnia 1983 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Fragment „Listu Pastorskiego” Arcybiskupa Poznańskiego Stanisława Gądeckiego dotyczący procesu beatyfikacyjnego ks. Aleksandra Woźnego*. Poznań, 13 października 2013 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Fragment homilii ks. Zdzisława Potrawiaka wygłoszonej podczas Tygodnia Jubileuszowego w parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu*. Poznań, 15 października 2013 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Fragment homilii prof. Jana Kantego Pytla wygłoszonej podczas Tygodnia Jubileuszowego w parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu*. Poznań, 14 października 2013 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Fragmety nauk rekolekcyjnych dla kleryków Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu*. Poznań, 1977.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Kazanie ks. Aleksandra Woźnego na zakończenie roku 1967*. Poznań, 31 grudnia 1967 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Kazanie pogrzebowe bp. Zdzisława Fortuniaka*. Poznań, 23 sierpnia 1983 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *List do chorych*. Poznań.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *List do parafian*. Poznań, 21 października 1976 r.

- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Listy ks. Aleksandra Woźnego Wspólnoty Dzieci Bożych za lata 1959–1976.*
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Pamiętnik kleryka Aleksandra Woźnego, Gniezno–Poznań, 1929–1933.*
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Przemówienie bp. Tadeusza Ettera podczas pogrzebu ks. Aleksandra Woźnego.* Poznań, 24 sierpnia 1983 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Świadectwo Agnieszki Malickiej.* Tanowo, 3 sierpnia 2017 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Świadectwo Anny Kokot.* Poznań, 28 sierpnia 2015 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Świadectwo Beaty Kabacińskiej.* Poznań, 6 lutego 2017 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Świadectwo Dariusza Witkowskiego.* Poznań, 3 sierpnia 2018 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Świadectwo Jolanty Jasińskiej.* Poznań, 13 września 2018 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Wspomnienia z lat wojny 1939–1945.* Poznań, 16 maja 1974 r.
- Archiwum Parafii pw. św. Jana Kantego w Poznaniu. *Wspomnienie na temat ks. Aleksandra Woźnego, sporządzone przez dziekana ks. Zygmunta Thimma.* Poznań, 2 listopada 1983 r.
- Congregatio De Causis Sanctorum. *Regolamento della Congregazione per le Cause dei Santi,* Roma, 1983.
- Dekret z dnia 13 czerwca 1946 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa, Dz.U. 1946, nr 30, poz. 192. Tzw. *mały kodeks karny.*
- Dziurok, Adam, Gałęzowski Marek, Kamiński Łukasz, Musiał Filip. *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989.* Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2010.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Akt oskarżenia przeciwko ks. Aleksandrowi Woźnemu.* Poznań, 27 lipca 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Oświadczenie Episkopatu w sprawie „Caritas”.* Kraków, 30 stycznia 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Postanowienie o tymczasowym aresztowaniu.* Poznań, 18 lutego 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Postanowienie tymczasowego zatrzymania podejrzanego ks. Woźnego Aleksandra.* Poznań, 13 lutego 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Postanowienie wszczęcia dochodzenia.* Poznań, 17 lutego 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Protokół przesłuchania oskarżonego – odpis na maszynie.* Poznań, 13 lutego 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Protokół przesłuchania oskarżonego.* Poznań, 18 lutego 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Raport sporządzony przez tajnego komunistycznego agenta.* Poznań: 12 lutego 1950 r.

- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Uzasadnienie wyroku*. Poznań, 1 grudnia 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Wyrok – protokół z rozprawy głównej*. Poznań, 1 grudnia 1950 r.
- Instytut Pamięci Narodowej – oddział w Poznaniu. *Zażalenie wystosowane przez adwokata Mariana Podbięę dotyczące ks. Woźnego*. Poznań, 1 sierpnia 1950 r.
- Instytut Studiów Kościelnych *Lubranscianum* w Poznaniu. *Dokument wystawiony przez amerykańskiego oficera po wyzwoleniu niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau zaświadczący o tym, że ks. Aleksander Woźny był więźniem w/w obozu od 8 grudnia 1940 r. do czasu wyzwolenia, czyli do 29 kwietnia 1945 r. W obozie nadano mu numer: 21889, Dachau, 4 czerwca 1945 r.*
- Instytut Studiów Kościelnych *Lubranscianum* w Poznaniu. *Listy z Dachau 1941–1944*.
- Instytut Studiów Kościelnych *Lubranscianum* w Poznaniu. *Zaświadczenie wystawione przez punkt przyjmowania Polaków wracających do Ojczyzny w Koźlu*. Koźle, 1 sierpnia 1945 r.
- Kijas, Zdzisław. „Sługa Boży ks. Aleksander Woźny jako przykład życia kapłańskiego”. W: *Droga do świętości. Biuletyn informacyjny*. T. 4, red. Wojciech Mueller, 14–19. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2020.
- Kubiak, Maciej Karol. *Życie i posługiwanie księdza Aleksandra Woźnego w świetle nauki Soboru Watykańskiego II o duszpasterzu*, maszynopis. Praca magisterska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1990.
- Misztal, Henryk. *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 1997.
- Mueller, Wojciech. „Wprowadzenie”. W: *Listy ks. Aleksandra Woźnego z Dachau*. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2016.
- Mueller, Wojciech. *Błogosławiona krew – męczeństwo Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2017.
- Mueller, Wojciech. *Bohater wiary. Księdza Aleksandra Woźnego duszpasterski styl*. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2019.
- Mueller, Wojciech. *Jeden z nas. Księdza Aleksandra Woźnego tajemnica powołania*. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2017.
- Mueller, Wojciech. *Ks. Aleksander Woźny. Spojrzenie na wiarę*. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2013.
- Mueller, Wojciech. *Księdza Aleksandra Woźnego koncepcja „dzieciństwa duchowego”*. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2011.
- Mueller, Wojciech. *Potyczki księdza Aleksandra Woźnego z komunizmem*. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2018.
- Mueller, Wojciech. *Świadkowie wiary Archidiecezji Poznańskiej. Święci, błogosławieni, słudzy Boży oraz kandydaci na ołtarze*. Poznań: Wydawnictwo „Kontekst”, 2014.
- Oder, Sławomir. „Złożenie akt dochodzenia diecezjalnego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, weryfikacja jego ważności i opracowanie «Positio»”. W: *Świętość Kanonizowana*. T. 3, red. Szczepan Praškiewicz, 89–98. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2009.

Piaczyński, Tadeusz. „W I rocznicę śmierci. Wspomnienia wikariusza”. *Przewodnik Katolicki* 34 (1984): 5–6.

Pytel, Jan Kanty. „Wspomnienie o Autorze książki”, w: *Bóg jest najważniejszy*, red. Aleksander Woźny. Poznań: Wydawnictwo Hlondianum, 1994.

Sanctorum Mater – instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.

„*Sakrament pokuty bez ducha pokuty?*” Referat wygłoszony w Poznaniu na XI Seminarium Naukowym Wykładowców Liturgiki w Zakładach Teologicznych w Polsce, Instytut Studiów Kościelnych „Lubrancianum” w Poznaniu. Poznań, 5 września 1973 r.

Stuligrosz, Stefan, „O Autorze”. W: *Wychowanie dla Boga*, red. Aleksander Woźny. Wrocław: Oficyna Współczesna, 1994.

Cytowanie chicagowskie:

Mueller, Wojciech. „Dochodzenie beatyfikacyjne o życiu, sławie świętości i heroiczności cnót ks. Aleksandra Woźnego w świetle dokumentów procesu beatyfikacyjnego”. *Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie* 30 (2023): 81–98. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-05.

Cytowanie oksfordzkie:

Mueller W. *Dochodzenie beatyfikacyjne o życiu, sławie świętości i heroiczności cnót ks. Aleksandra Woźnego w świetle dokumentów procesu beatyfikacyjnego*. „*Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie*” 30 (2023), s. 81–98. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-05.



Henryk Wejman

Biskup pomocniczy archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej | Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0002-9598-8722, e-mail: hwejman@poczta.onet.pl

OBLICZA ŚWIĘTOŚCI OTTONA Z BAMBERGU I PŁYNĄCE Z NICH PRZESŁANIA DLA WSPÓŁCZESNYCH LUDZI

Streszczenie

Celem niniejszego przedłożenia było ukazanie wartości postawy świętości Ottona z Bambergu dla współczesnych ludzi. Realizacja tak określonego celu nie mogła nie rozpocząć się od odsłonięcia uwarunkowań nadprzyrodzonych świętości, tj. Bożego powołania człowieka do niej, i tych naturalnych, tj. świadomości tego Boskiego zaproszenia ze strony Ottona. Następnym krokiem w realizacji celu było zaprezentowanie responsoryjnego wymiaru powołania do świętości, czyli ukazaniu Ottonowej odpowiedzi na to powołanie. W zakres tej odpowiedzi ze strony Ottona weszły: ofiarna posługa Chrystusowi w Jego Kościele, wrażliwość na bliźnich i wierność osobistej godności i powierzonej misji. Te trzy elementy stanowiły formy pełnienia przez Ottona powołania do świętości. Ich odsłonięcie pozwoliło na uwypuklenie płaszczyzn jego oddziaływania na współczesne działania ludzi w społeczeństwie. W tym względzie wpływu jego postawy świętości można upatrywać we wskazaniu na podstawie wszelkiego ładu w społeczeństwie i jedności w Kościele, jakim jest wierność Chrystusowej Ewangelii, w okazywaniu wsparcia ludziom w potrzebie jako wymiaru świadectwa o Chrystusie i w otwartości w duchu dialogu na ludzi, którzy wyznają inną wiarę i kierują się odmiennym światopoglądem jako podstawy wprowadzania między nimi pokoju. Właśnie w tych płaszczyznach zawiera się aktualność duchowości Ottona z Bambergu.

Słowa kluczowe: duchowość, powołanie, świętość, wierność Chrystusowi, jedność Kościoła

Abstract

THE FACES OF THE HOLINESS OF OTTO OF BAMBERG AND THE MESSAGES THAT FLOW FROM THEM FOR CONTEMPORARY PEOPLE

The aim of this presentation was to show the value of the holiness of Otto of Bamberg for the modern generation of people. The implementation of such a goal could not fail to begin with the disclosure of the supernatural conditions of holiness, i.e. the Divine vocation of man to it and the natural ones, i.e. the awareness of this Divine invitation on the part of Otto. The next step in achieving the goal was to present the responsorial dimension of the call to holiness, i.e. to show the Otto's response to this call. The Otto's response included: his sacrificial service to Christ in his Church, his sensitivity to his fellow men, and his faithfulness to his personal dignity and the mission entrusted to him. These three elements were the forms of Otto's call to holiness. The unveiling of these three elements of Otto's attitude to holiness made it possible to highlight the planes of his influence on the contemporary actions of people in society. In this regard, the influence of his attitude of holiness can be seen in pointing to the basis of all order in society and unity in the Church, which is fidelity to Christ's Gospel, in showing support to people in need as a dimension of witness to Christ and in openness in a spirit of dialogue to people who profess a different faith and are guided by a different worldview as the basis for establishing peace between them. It is in these planes that the spirituality of Otto of Bamberg is topical.

Keywords: spirituality, vocation, holiness, fidelity to Christ, unity of the Church

Wstęp

Zbliżająca się rocznica 900-lecia (w 2024 roku) misji ewangelizacyjnej biskupa Ottona z Bambergu na Pomorzu skłania do pochylecia się nad jego działalnością pasterską.

Osoba biskupa Ottona z Bambergu i prowadzona przez niego w XII wieku misja ewangelizacyjna na Pomorzu stanowiły punkt zainteresowania wielu badaczy. Efektem były rozmaite publikacje wydane na przestrzeni wieków i lat. Nie sposób je wszystkie wymienić w tym przedłożeniu, gdyż zaburzyłyby to jego strukturę, ale wystarczy wymienić przynajmniej niektóre, aby móc odsłonić przestrzeń zainteresowania badaczy kwestią misji Ottona z Bambergu. Stosując kryterium daty takowych publikacji, należy wymienić niektóre z nich: Benedykt Zientara, „Polityczne i kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską za Bolesława Krzywoustego”, *Przegląd Historyczny* 61, 2 (1970): 192–232; Michał Chorzępa, „Od Ottona do Erazma”, *Prezbiterium* 6–8 (1974): 34–45; Władysław Dziewulski, „Przebieg i metody misji św. Ottona z Bambergu w latach 1124–1128”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX* 4 (1974): 38–47; Kazimierz Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku* (Poznań: UAM, 1975); Władysław Szulist, „Święty Otton z Bambergu”, w: *Polscy święci*, t. 5, red. Jan R. Bar (Warszawa: ATK, 1985), 11–27; Gracjan Bojar-Fijałkowski, *Święty Otton*

z *Bambergu* (Warszawa: ODiSS, 1986); Lech Fabiańczyk, *Apostoł Pomorza* (Szczecin: Książnica Pomorska, 2001); Grzegorz Wejman, „Kult św. Ottona na Pomorzu”, w: *Święty Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. Grzegorz Wejman (Szczecin: Studia i Rozprawy – WT US 2, 2004), 33–77; Przemysław Fenrych, *Święty Otton. Biskup, misjonarz, Europejczyk* (Szczecin: Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej Centrum Szkoleniowe, 2004); Edward Rymar, *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło patrona Pyrzyce św. Ottona biskupa bamberskiego i pamięć o nim poprzez wieki* (Pyrzyce: Pyrzycka Biblioteka Publiczna, 2006); Stanisław Rosik, *Conversio entis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniach (XII)* (Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2010); Franz Biermann, „Bischof Otto von Bamberg in Pommern – die Missionsreisen und ihre Wirkung im archäologischen Bild”, w: *Bischof Otton von Bamberg in Pommern*, red. Franz Biermann, Franz Ruchhoft (Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 2017), 97–148; *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, red. Marian Rębkowski, Stanisław Rosik (Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2018); Jerzy Strzelczyk, „Otton z Bambergu jako biskup Rzeszy”, w: *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, red. Marian Rębkowski, Stanisław Rosik (Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2018), 109–117; Grzegorz Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2021). Każda z wymienionych publikacji zorientowana jest na zaprezentowanie szczególnego wymiaru życia i misji biskupa Ottona z Bambergu. Jedne z nich koncentrują się na ukazaniu uwarunkowań społeczno-politycznych i kościelno-państwowych jego misji, inne na przybliżeniu jego misyjnych osiągnięć, a jeszcze inne na zaprezentowaniu rozwoju jego kultu. Wśród nich nie wybrzmiała jednak wprost sprawa jego życia duchowego, a konkretnie jego pragnienia świętości. Dlatego ten wymiar jego życia stał się przedmiotem zainteresowania w niniejszym przedłożeniu. Jego głównym celem będzie zaprezentowanie dążenia Ottona z Bambergu do świętości. Bazę źródłową dla tak określonego celu stanowić będą najnowsze opracowania poświęcone działalności Ottona z Bambergu, a metodą będzie analiza treści tych dzieł.

W konsekwencji tak przyjętych założeń strukturę artykułu stanowić będą trzy części, które się wzajemnie dopełniają i zarazem uwypuklają dynamiczny charakter świętości. Z biogramów Ottona z Bambergu wynika, że postrzegał on świętość w wymiarze dynamicznym. W jego rozumieniu polegała ona nie tyle na cnotliwym wypełnianiu przez człowieka osobistych zadań, ile na wolitywnym z jego strony zaangażowaniu się w Boże obdarowanie. Stąd też próba przybliżenia jego spojrzenia na świętość nie może nie rozpocząć się od ukazania wpiętej nadprzyrodzonych jej uwarunkowań, czyli wskazania na jej źródło, którym jest Boże powołanie człowieka do świętości. Otton miał świadomość tego Bożego zaproszenia do świętości (treść pierwszej części artykułu). Podjął je z odwagą i pokorą, co można określić z punktu metodologicznego responsoryjnym wymiarem powołania do świętości. W zakres Ottonowej odpowiedzi na to powołanie weszły: jego ofiarna służba Chrystusowi w Jego Kościele, wrażliwość na bliźnich i wierność osobistej godności i powierzonych misji. Te trzy składowe elementy stanowiły formy urzeczywistnienia przez niego powołania do świętości (treść drugiej części artykułu). I na tej dopiero

bazie, czyli zaprezentowaniu tego dynamicznego charakteru świętości, jaki cechował życie i działalność Ottona z Bambergu, możliwe staje się ukazanie wartości jego postawy świętości dla działania współczesnego pokolenia ludzi i palingenezy przez nich całego świata. Tej wartości jego postawy świętości, a co za tym idzie – ukazania aktualności jego misji dla współczesnych, należy upatrywać, proporcjonalnie do zaprezentowanych powyżej form realizacji powołania do świętości, w trzech płaszczyznach: w bezgranicznej wierności Chrystusowi, w ofiarnej służbie potrzebującym, będącej świadectwem o Chrystusie i w wiernym wypełnianiu misji stanowiącej podstawę wprowadzania pokoju między ludźmi i narodami (treść trzeciej części artykułu).

1. Boże powołanie człowieka do świętości

We współczesnej teologii, a nade wszystko teologii duchowości, funkcjonuje bardzo znana zasada, której treść zawarta jest w słowach: „świętość zanim jest cnotą, wpierv jest łaską”. Nie sposób nie odwołać się do tej zasady i uczynić ją podstawą w tej części refleksji, kiedy czyniona jest próba ukazania źródła świętości Ottona z Bambergu. W kontekście tej zasady, próbując rozwinąć jej zawartość treściową, należy przyznać, że Bóg w swojej nieskończonej miłości miłosiernej obdarzył człowieka nieśmiertelną duszą i tym samym dopuścił go do uczestnictwa w swoim nieskazitelnym życiu, przez co ten stał się Jego przybranym dzieckiem. Ta *pierwsza miłość* Boga do człowieka wyrażona w akcie jego powołania do istnienia jest swego rodzaju wezwaniem i zobowiązaniem zarazem. Stanowi ona naturalną podstawę jego powołania do świętości i tym samym zobowiązuje go, bez względu na wyznawany przez niego światopogląd czy religię, do doskonałości miłości na miarę otrzymanej godności. Ta zasada w tak rozwiniętej treści może znaleźć w jakimś stopniu zastosowanie do życia i działalności Ottona z Bambergu. Wprawdzie biografowie wprost nie wskazują na to, że Otton z Bambergu miał świadomość bycia obdarowywanym przez Boga w akcie stworzenia, ale to nie oznacza, iż nie miał takiego podejścia do Bożego obdarowania. Uzasadnieniem tak postawionej hipotezy może być fundamentalna zasada, że zewnętrzna postawa jest zawsze ujawnieniem wartości wewnętrznych. Jak wynika z relacji biografów Ottona, był on osobą pobożną, choć nie przejawiał upodobania do samotności czy też nieustannego trwania nocami na modlitwie. Ale z drugiej strony przejawiał wolę trwania w modlitewnej relacji z Bogiem, czego przykładem może być jego modlitwa o wypuszczenie jeńca z niewoli pomorskiej czy odprawiane przez dwa dni ćwiczenia duchowe w kościele w Szczecinie w oczekiwaniu na śmierć¹. Te zachowania z jego strony, widoczne dla innych, wskazują wyraźnie, w myśl przywołanej powyżej zasady, na wewnętrzne bogactwo jego więzi z Bogiem. Jego trwanie w dialogu z Nim na modlitwie nie byłoby możliwe, gdyby nie miał świadomości, że to Bóg obdarował go swoją łaską od chwili stworzenia. Otton

¹ Kazimierz Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1975), 106.

uwielbiał Boga za akt stwórczy, czego przejawem było jego umiłowanie przyrody, a zarazem zdumiewanie się wzniosłością godności każdego człowieka. Właśnie już na tej płaszczyźnie, tj. naturalnego obdarowania człowieka przez Boga istnieniem, został on wezwany do świętości. Dostrzegali to Otton z Bambergu, czego wyrazem były jego akty modlitewne i uwielbianie Boga w dziełach przyrody.

Po wielu wiekach ta naturalna podstawa powołania człowieka do świętości, która w jakimś stopniu znalazła wyraz w życiu Ottona z Bambergu, w szczególności sposób została uwydatniona przez ojców Soboru Watykańskiego II, którzy w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jednoznacznie napisali, że „człowiek został stworzony przez Boga dla szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej (...). Bóg powołał i powołuje człowieka, aby przylgnął do Niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia. (...) Istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg go stworzył z miłości i wciąż w miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy”². W nurt tej myśli ojców soborowych wpisała się, stanowiąc wprost urealnienie ich przesłania, wypowiedź o. prof. Placyda Ogórka, który w swojej książce poświęconej sprawie świętości stwierdził, że „świętość jest darem Boga przekazywanym człowiekowi na drodze określonej przez samego Boga”³.

Oprócz tej naturalnej przesłanki powołania Ottona do świętości w przekazach biograficznych można dostrzec jeszcze jedną przesłankę, a mianowicie nadprzyrodzone jego uwarunkowanie. Według współczesnej myśli teologicznej do świętości jest wezwany człowiek nie tylko z racji stworzenia, ale także z tytułu odnowienia w nim przez Boga godności dziecka Bożego. To właśnie Bóg w Duchu Świętym poprzez ofiarę Chrystusa przywrócił człowiekowi utracony przez grzech obraz Boży i tym samym ofiarował mu synowską godność, a przez to udzielił mu daru świętości. Ów fakt Bożego obdarowania człowieka świętością wyraźnie uwydatnili ojcowie Soboru Watykańskiego II w słowach:

Chrystus, Syn Boży, który wraz z Ojcem i Duchem Świętym doznaje czci jako „sam jeden Święty”, umiłował Kościół jako oblubienicę swoją, siebie samego zań wydając, aby go uświęcić (por. Ef 5,25–26); złączył go też ze sobą jako ciało swoje i hojnie obdarzył darem Ducha Świętego na chwałę Bożą. Toteż wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: „Albowiem wołą Bożą jest uświęcenie wasze” (1 Tes 4,3); por. Ef 1,4). Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i ujawniać się powinna w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych; rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych⁴.

2 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1967), 18–19.

3 Placyd Ogórek, *Czym jest świętość* (Kraków: Wydawnictwo Diecezjalne, 1982), 49.

4 Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1967), 39 (dalej KK).

Pozostając wiernym kontynuatorem nauczania soborowego, o. prof. Placyd Ogórek sprawę nadprzyrodzonego uwarunkowania powołania do świętości zawarł w krótkiej syntezie: „ten dar udziela Chrystus przez Ducha Świętego”⁵. W myśl powyższych przekazów trzeba powiedzieć, że źródłem powołania człowieka do świętości jest Chrystus, który mocą Ducha Świętego obdarowuje go życiem Bożym, czyli go uświęca. I w tym względzie ujawnia się darmowość świętości polegająca na tym, że zostaje ona ofiarowana człowiekowi przez Chrystusa mocą Ducha Świętego w sakramencie chrztu sprawowanym przez Kościół.

Z perspektywy współczesnej myśli teologicznej w zakresie prezentacji nadprzyrodzonego uwarunkowania powołania do świętości ta przesłanka zaistniała także w życiu Ottona z Bambergu. Wprawdzie nie znalazła ona takiego wyrazu, jaki prezentują współczesne przekazy teologiczne, ale faktycznie w swej istocie zafunkcjonowała. Wzmianki biografów o ewangelizacyjnej działalności Ottona z Bambergu, w której akcentował moc Boga chrześcijan i bezsilność pogańskich bożków oraz podkreślał wartość chrztu jako źródła życia Bożego, pośrednio wskazują na jego poczucie dziecięstwa Bożego, a co za tym idzie – pokazują, iż miał świadomość tego, że to Bóg w Chrystusie obdarowuje jego i każdego człowieka darem świętości⁶. Na tej podstawie możemy wnioskować, że Otton był przekonany o bezinteresownym działaniu Boga wobec niego i każdego człowieka i zarazem miał przeświadczenie o ich dopuszczeniu do udziału w Jego życiu wewnątrztrynitarnym, czyli obdarowaniu darem świętości.

Na to Ottonowe poczucie Bożego obdarowania go darem świętości w sakramencie chrztu, stanowiące treść nadprzyrodzonej przesłanki powołania do świętości, znaczny wpływ miała praca wychowawcza rodziców. Jego rodzice, Otton i Adelajda⁷, należący do znakomitego rodu szwabskiego i możnej szlachty europejskiej, prowadzili bardzo pobożny tryb życia⁸. Ich pobożność wyrażała się nade wszystko w bezgranicznym zaufaniu Bogu i kierowaniu się w codzienności życia prawością i szlachetnością⁹. Oni, mając świadomość bycia rodzicami, wpajali swoim dzieciom, tj. Ottonowi, Liutfridowi, Lentfridowi i ich bratu przyrodniemu Fryderykowi¹⁰, podstawowe prawdy, że to Bóg roztacza swoją opiekę nad każdym człowiekiem od chwili stworzenia i zaprasza każdego z nich przez Chrystusa w Duchu Świętym do tego, aby otwierali się na jego łaskę i wzrastali w świętości.

I w tym wymiarze zrozumieliśmy staję się to, że Otton miał świadomość własnej godności płynącej nie tylko z aktu stworzenia przez Boga, ale także z aktu obdarowania go

5 Ogórek, *Czym jest świętość*, 49.

6 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 114.

7 Rodzice Ottona zostali pochowani w kościele w Albuch (obecnie Bach): Edward Rymar, *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło patrona Pyrzyce Św. Ottona biskupa pomorskiego i pamięć o nim poprzez wieki* (Pyrzyce: Wydawnictwo Pyrzycka Biblioteka Publiczna, 2006), 9.

8 Grzegorz Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2021), 33.

9 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 100.

10 Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 34.

dziecięctwem Bożym w sakramencie chrztu. Postrzegał Boga nie tylko jako źródło i cel życia, ale nade wszystko jako Osobę, która, udzieliwszy mu istnienia w akcie stworzenia i daru dziecięctwa Bożego w akcie chrztu, troszczy się o niego i zarazem zaprasza go do wzrastania w świętości.

2. Responsoryjny wymiar powołania do świętości

W kontekście prowadzonej refleksji współczesny teolog o. Placyd Ogórek zawarł w swojej książce dedykowanej sprawie świętości bardzo znamienne słowa, że „świętość oznacza nie tylko obdarowanie uczestnictwem świętości Boga, lecz także odpowiedź ze strony człowieka”¹¹. W tych słowach autor uchwycił i zarazem wyraził istotę dynamizmu świętości. Ów dynamizm ujawnia się w odpowiedzi człowieka na ofiarowany mu przez Boga w akcie stworzenia i odkupienia dar świętości. Ta odpowiedź ze strony człowieka to nic innego jak jego responsoryjne podejście do Bożego powołania do świętości. W praktyce życia będzie się ono wyrażać w moralnym działaniu z jego strony.

Ta współczesna myśl teologiczno-duchowa na temat świętości daje pewien asumpt do tego, aby próbować spojrzeć na sposób realizacji przez Ottona z Bambergu powołania do świętości. Skoro on miał świadomość Bożego obdarowania, co zostało ukazane w pierwszej części refleksji, to daje to podstawę do tego, aby móc twierdzić, że odpowiednio do tej świadomości zachowywał się moralnie, czyli podejmował konkretne działania względem Boga, bliźnich i powierzonych mu zadań. Dlatego ta część refleksji nie może nie pójść w stronę ukazania, w świetle przekazów biograficznych, postępowania Ottona w aspekcie jego służby Chrystusowi w Kościele, jego postawy wobec bliźnich i jego podejścia do powierzonej mu misji.

2.1. Służba Chrystusowi w Jego Kościele

Pierwszą z form realizacji przez Ottona moralnego wymiaru powołania do świętości, będącego jego odpowiedzią na Boże obdarowanie w tym względzie, była jego wierna służba Chrystusowi jako Głowie Kościoła. Tę swoją wierność Jemu i bezgraniczne Mu oddanie się w szczególnie sposób ujawnił w pierwszym rządzie w odmówieniu przyjęcia godności biskupiej. W 1103 roku został desygnowany na biskupa Bambergu przez cesarza Henryka IV. Uznania tej nominacji odmówił Ruthard z Moguncji. Wówczas Otton, żywiąc nieufność wobec inwestytury nadanej mu przez władcę świeckiego, uzależnił jej przyjęcie od decyzji papieża. Na konsekrację biskupią czekał niemal trzy lata. W końcu 1105 roku otrzymał jej potwierdzenie od papieża i ostatecznie w maju 1106 roku z rąk papieża Paschalisa II przyjął sakrę biskupią i objął rządy w diecezji bamberskiej. Ta sytuacja ukazała z jednej strony lojalność Ottona względem władcy świeckiego, a z drugiej pokazała jego wierność i oddanie papieżowi i sprawie Kościoła¹².

¹¹ Ogórek, *Czym jest świętość*, 75.

¹² Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 118.

Kolejnym gestem jego wiernego oddania się Chrystusowi w Kościele było złożenie u nóg papieża Paschalisa II pierścienia i pastorału wraz z wyznaniem własnej niegodności. Ukazał tym swoje bezgraniczne posłuszeństwo Chrystusowi sprawującemu w swoim Kościele władzę w osobie i posłudze papieża. Tę postawę służby Chrystusowi w szczególności sposób Otton uwydatnił w akcie ingresu do bamberskiej katedry. Wstępował do niej, jak relacjonują biografowie, bosy i okupiony chorobą¹³. Przywołane fakty odsłaniają jednoznacznie jego głębokie zawierzenie Chrystusowi w Jego Kościele.

Swoją wierność Chrystusowi Otton wyraził także w gotowości do współpracy władzy kościelnej z władzą świecką. Celem tej gotowości była troska o Kościół. Jego zatroskanie o Kościół, a głównie diecezję bamberską, przyjęło nietypową formę, gdy ją zestawiono z pragnieniami innych biskupów, jak np. biskupa Alberta z Trewiru czy arcybiskupa Konrada z Salzburga. Oni próbowali, przemocą albo poprzez pogwałcanie praw Bożych i ludzkich, zapewnić sobie w Rzeszy zdobycze terytorialne i władzę i w ten sposób bronić Kościoła. Odmienną postawę przyjął Otton. Wszelkie dobra, które miały zagwarantować bezpieczeństwo diecezji, pozyskiwał drogą zakupu, zaś swoją władzę biskupią realizował na drodze dialogu, a nigdy przemocą. Przykładem takiego postępowania z jego strony było wydanie decyzji, aby przyniesione mu groty, narzędzia śmierci, przerobić na haki, które miały posłużyć do pokrycia dachu klasztoru św. Michała, albo jego zręczna mediacja pomiędzy księciem Bolesławem III Krzywoustym a Pomorzanami w celu doprowadzenia do pokoju między nimi¹⁴.

Troskę o Kościół Otton jako biskup wyraził również w budowaniu kościołów i klasztorów oraz grodów i zamków. Jedyną motywacją, jaka mu przyświecała w tej działalności, to było zapewnienie bezpieczeństwa ludziom i ochrona okolicznych dóbr kościelnych. Z taką właśnie intencją zakupił gród Albuinestein¹⁵. Na podstawie zaprezentowanych faktów trzeba stwierdzić, że Otton był wiernym sługą Chrystusa i posłusznym synem Kościoła, energicznie zarządzającym dobrami kościelnymi w diecezji oraz otwartym na dialog z władcami świeckimi. Gdy chodzi o tę jego ostatnią cechę, to należy powiedzieć, że wobec władzy świeckiej przyjmował ewangeliczną postawę oddania Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie (por. Mk 12,17). Nigdy nie współdziałał z nią politycznie, choć cieszył się szacunkiem np. niemieckiego cesarza Henryka IV, który powierzył mu nadzór nad budową katedry w Spirze i wspólnie z nim modlił się psalmami, a także miał względy u polskich książąt Bolesława III Krzywoustego i Władysława Hermana¹⁶.

Przeprowadzone analizy pozwalają na wyciągnięcie wniosku, że responsoryjne podejście Ottona do Bożego powołania do świętości, czyli jego moralne oblicze świętości, ujawniło się z jego strony w bezgranicznym poddaniu się woli Chrystusa, ofiarnym

13 Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 48.

14 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 119–120; Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 52–53.

15 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 118.

16 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 119; Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 53.

posłuszeństwie wobec Kościoła, wyrażonym w przestrzeganiu ortodoksji i w odpowiedzialnej trosce o dobra kościelne, oraz w lojalności wobec władzy świeckiej.

2.2. Wrażliwość na bliźnich

Kolejnym wyrazem moralnego oblicza świętości Ottona było jego głębokie zatroskanie o bliźnich. Swoją postawę otwartości na ich potrzeby i gotowości do ich zaradzania wyrażał w różnej formie. Nie sposób więc nie przywołać konkretnych zachowań z jego strony w tej kwestii. Z relacji jego biografów wynika, że np. w latach głodu, tj. ok. 1125 roku, roztoczył opiekę nad biednymi i opuszczonymi z terenu diecezji bamberskiej i z dalszych części Niemiec, dostarczając im chleb, a w czasie żniw podarował im sierpy. Innym razem swoją postawę wrażliwości na potrzebujących ujawnił, wykupując jeńców z niewoli, a kiedy indziej jeszcze potrafił, wbrew opinii otoczenia, zafundować paralitykowi nakrycie na łóżko, zaś ubogiemu dać w okresie Wielkiego Postu rybę, która dużo kosztowała¹⁷. Znanе są jeszcze inne gesty jego miłosierdnego podejścia do potrzebujących, jak np. podarowanie biednej osobie futra, które osobiście uznał za zbyt drogie, czy też jego charytatywna działalność w Bambergu wobec osób biednych, wdów, sierot i dotkniętych nieuleczalną chorobą oraz finansowe wspieranie przytułków rozmieszczonych na terenie diecezji bamberskiej. Dla ukazania głębi i pełni miłosiernej postawy Ottona należy przywołać jeszcze akty jego bezpośredniego i pokornego działania względem bliźnich. Jednym razem, jak przekazują biografowie, posługiwał braciom zakonnym przy stole i przy ołtarzu, zaś kiedy indziej przeniósł rozkładającego się trupa kobiety, a jeszcze innym razem grzebał zmarłych w latach głodu¹⁸. Zakres tej miłosiernej postawy Ottona wobec drugiego człowieka poszerza się jeszcze o jego zatroskanie o duchową przyszłość wiernych w miejscach przeprowadzonej wcześniej przez niego misji ewangelizacyjnej. Wszędzie, gdzie ewangelizował na Pomorzu, pozostawiał dary, a dla nowo powstających na tych terenach kościołów przekazywał liturgiczne wyposażenie (mszały, kielichy, szaty liturgiczne, ołtarze, relikwie, dzwony)¹⁹.

Z przekazu biografów wynika także i to, że Otton nie tylko bezpośrednio udzielał pomocy potrzebującym, ale także pośrednio, praktykując ascezę w posiłkach i w ubiorze. Podejmując te akty z miłości do bliźniego, przeznaczal zaoszczędzone w ten sposób dobra na pomoc biednym i wsparcie osób i instytucji, które tym osobom służyły w bezpośredni sposób²⁰.

W efekcie dotychczasowych analiz należy zauważyć, że na bazie przywołanych faktów moralne oblicze świętości Ottona jednoznacznie ujawnia się w jego niezwykłej wrażliwości społecznej na bolączki potrzebujących. Jak wskazują przekazy biografów,

17 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografją łacińską XII wieku*, 109–110.

18 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografją łacińską XII wieku*, 107.

19 Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 48; Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografją łacińską XII wieku*, 107; Stanisław Rosik, „*Conversio gentis Pomeranorum*”. *Studium świadectwa w wydarzeniu (XII wiek)* (Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2010), 235–236.

20 Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 49.

w żaden sposób nie był on obojętny na ludzkie niedostatki, wręcz przeciwnie, umiał je dostrzec i odpowiednio im zaradzić. Czynił to zawsze w duchu poszanowania godności każdej osoby potrzebującej pomocy. Świadcząc w ten sposób pomoc, nie przynosił nikomu upokorzenia, lecz nadzieję. Ofiarowana pomoc, jeśli jest w nieodpowiedni sposób przekazana, zamiast nieść ulgę osobie potrzebującej, przynosi jej smutek, a wręcz upokorzenie. W tym kontekście nasuwa się potrzeba przywołania słów siostry Faustyny Kowalskiej po wielu wiekach od życia Ottona zapisanych w jej *Dzienniczku*: „czasami więcej się daje nie dając nic, aniżeli dając wiele, ale w sposób szorstki”²¹. Św. Faustyna potwierdziła to, co Otton praktykował w bezpośrednich relacjach z ludźmi, aby ich nie zdyskredytować.

Moralne oblicze świętości Otton wyraził także w trosce o budowanie wśród ludzi braterskich relacji. U podstaw tego zatroskania z jego strony tkwił jego humanizm, który znamionowały cnoty: wierność, pilność, łagodność, uprzejmość, cierpliwość, roztropność, dobroć, czystość obyczajów czy skromność. Zdobywszy takie cnoty, Otton dawał innym świadectwo swego człowieczeństwa, a zarazem stał się bodźcem dla nich do ofiarnego działania na rzecz tworzenia braterskich relacji między ludźmi i budowania obywatelskiego społeczeństwa. W tej materii cenne świadectwo o Ottonie pozostawił mnich z Prüfening, który wyznał: „Dobry dla wszystkich, lepszy dla swoich, najlepszy dla siebie, troszczył się już także o postępy innych i otrzymał od nich godną za swój trud zapłatę. Wreszcie opuścił ojczyznę i podążył do Polski. Tam przebywał przez jakiś czas i nie tylko poznał obyczaje tego ludu, lecz także języka tak gruntownie się nauczył, że gdyby go kto usłyszał mówiącego językiem barbarzyńskim, nie przypuszczałaby, że ma do czynienia z Niemcem (...). Roztropny zatem i wierny – z talentu, który otrzymał, chciał wypłacić współsługom. Poświęcił się więc kształceniu chłopców i w ten sposób na obcej ziemi zdobył podpory doczesnego życia. Tę zaś służbę pełnił jako sumienny pracownik, troszcząc się również o to, żeby chłopcy, których on kształcił, pozbyli się chłopięcej lekomyślności”²². Ze świadectwa owego mnicha wynika jednoznaczny wniosek, że Otton dzięki swemu nastawieniu napełnionemu cnotami efektywnie wpływał na tworzenie przez ludzi osobowych między nimi relacji. Dzięki temu nadał swojej postawie świętości podmiotowego charakteru, którego pełnia zawiera się w stwierdzeniu: „być z ludźmi i dla ludzi”.

Podsumowując tę część refleksji, należy stwierdzić, że Otton okazał się osobą wrażliwą na bliźnich. Doświadczającym niedostatku umiał okazać pomoc materialną, do zasmuconych i biednych duchowo potrafił skierować słowa pociechy i nadziei, zasklepionym w sobie umiał wskazywać wartość braterskich relacji i wzajemnego wsparcia w potrzebie. Tym samym okazał się miłosiernym sługą potrzebujących i otwartym na ludzkie relacje, w postępowaniu którego zostały uwzględnione zasady wierności Chry-

21 Faustyna Kowalska, *Dzienniczek* (Kraków–Stockbridge–Rzym: Wydawnictwo Diecezjalne, 1981), nr 1282 (dalej Dz.).

22 Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 46.

stusowemu przekazowi Ewangelii, a zarazem możliwość dialogu z innymi ludźmi, nawet innego wyznania.

2.3. Wierność powierzonej misji

Ostatnim wymiarem moralnego oblicza świętości Ottona pozostaje jego wierna służba w powierzonej mu przez przełożonych misji ewangelizacyjnej. Otton od najmłodszych lat przejawiał pragnienie wiernej służby Bogu i przyprowadzania ku Niemu rzeszy ludzi. Kiedy został księdzem, mocno akcentował wartość życia monastycznego i stał się gorliwym rzecznikiem klasztornej dyscypliny. Motywem jego postawy w tym względzie było pragnienie pogłębienia przez zakonników więzi z Chrystusem i życia Jego Ewangelią. W tym też celu z ochotą podjął posługę wobec zakonników bamberskiego klasztoru²³.

Będąc już biskupem Bambergu, Otton z nie mniejszym zaangażowaniem służył sprawie Bożej, troszcząc się o duchowy rozwój ludzi. Tę jego troskę duchową biografowie określili mianem *cura animarum*. Prowadził ją już w Niemczech, gdzie na drodze przepowiadania słowa Bożego i posługi sakramentalnej z poświęceniem służył sprawie odnowy religijnej wiernych. Szczytem jego zatroskania o tę odnowę było podjęcie przez niego misji ewangelizacyjnej na Pomorzu. Pierwsza jego wyprawa misyjna miała miejsce w latach 1124–1125 i została przez niego podjęta na zaproszenie księcia polskiego Bolesława III Krzywoustego, z którym miał osobiste relacje. Odpowiadając pozytywnie na to zaproszenie, udowodnił, że u podstaw podjęcia przez niego misji nie było zdobycie osobistej chwały czy też przypodobanie się władcy, lecz jedynie pragnienie budowania królestwa Chrystusa na ziemi i prowadzenie ludzi do zbawienia²⁴. Wprawdzie podjął ową misję na zaproszenie księcia, ale w praktyce realizował ją w duchu ewangelicznym, głosząc ludziom prawdę o miłosierdziu Boga okazaną w ofierze Chrystusa na Kalwarii i sakramentalnie uobecnianą w Eucharystii, przekonując ich do zaufania Jemu.

Drugą wyprawę misyjną Otton przeprowadził w 1128 roku. Wprawdzie formalnie podjął się jej na zaproszenie księcia pomorskiego Warcisława I, ale w praktyce przyświecała mu miłość do nowego Kościoła. Niektórzy biografowie uważają, że istniała jeszcze inna przyczyna podjęcia przez niego tej misji, a mianowicie apostazja mieszkańców Wolina i Szczecina. Cokolwiek było przyczyną tej misji, świadczy o tym, że Otton kierował się miłością do Boga i wolą ukazania ludziom tej Bożej miłości, w której mogą doznać szczęścia²⁵. Mając taki motyw działania, pokazał, że przyświecało mu jedynie pragnienie doprowadzenia ludzi do Boga. Tym samym okazał się głosicielem Prawdy Chrystusowej i wiarygodnym jej świadkiem.

W misji ewangelizacyjnej wśród Pomorzan Otton stosował metodę głoszenia nauk i katechizowania, akcentując w nich miłość Boga do ludzi i zbawczą wartość ich przynależności do Chrystusa i Kościoła. W misyjnej działalności nie używał ani siły, ani

23 Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 49–50; Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 111–112.

24 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 113.

25 Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 51.

też oręża, lecz stosował dialog z mieszkańcami Pomorza. Kiedy dialog nie przynosił owoców, próbował innej formy perswazji. Wolinianom, którzy wcześniej nie przyjęli jego nauki, zaproponował wykup włóczni Cezara, oferując za niego pięćdziesiąt talentów srebra. Gdy oni nie przyjęli jego oferty, wówczas w tonie „ironii” zaczął im uświadamiać, w czym szukają swego bezpieczeństwa. Propozycja zakupu włóczni przez Ottona wskazuje na dwie kwestie. Z jednej strony pokazuje wielkie przywiązanie Wolinian do bogactwa, a z drugiej ukazuje umiejętności Ottona jako negocjatora, któremu przyświecała troska o zbawienie ludzi²⁶. Trzeba również przyznać, że w nauczaniu Otton nie wahał się napominać niepoprawnych, odwołując się w tym względzie do działania Boga, czego przykładem mogą być takie wydarzenia, jak np. śmierć pracującej w niedzielę kobiety w Kamieniu Pomorskim czy też spalenie zbiorów pracujących w dzień św. Wawrzyńca oraz śmierć rolnika pracującego w święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny albo ukaranie kapłana i rzeszy pogan zamierzających się targnąć na jego życie²⁷.

Prowadzona przez Ottona misyjna metoda oparta na nauczaniu i katechizowaniu w sytuacjach oporu ze strony niektórych wspólnot miast i wsi Pomorza była niekiedy wzmocniona przez niego odwołaniem się do władzy świeckiej. Wolinianom, którzy stawiali opór wobec jego misji, zagroził interwencją polskiego władcy. W podobnym stylu postąpił wobec mieszkańców Wołogoszczy, ale ostatecznie książkę Warcisław I nie zdecydował się na użycie względem nich swojej władzy. Z kolei wobec szczecinian, którzy byli oporni na początku na jego misyjne działania, poprosił o interwencję Bolesława III Krzywoustego²⁸.

Otton miał głębokie przeświadczenie, że owocność prowadzonej przez niego misji zależeć będzie od zastosowania dwóch działań. Z jednej należało usuwać pogańskie świątynie i bożki, aby uniemożliwić powrót do ich kultu, a z drugiej trzeba było umacniać w tych miejscach struktury religii chrześcijańskiej. Dlatego w trakcie misji ludzie wznosili prowizoryczne świątynie, a Otton zaopatrywał je w sprzęt liturgiczny, aby przebywający tam kapłani mogli sprawować liturgię i w ten sposób ugruntowywać wiernych w ich nawróceniu. Ci z kolei, jako utwierdzeni w wierze, potrafili później stawiać opór poganom. Ta metoda przynosiła sukces. Faktycznie, nawróceni i utwierdzeni w wierze wierni usuwali pogańskie bożki i niszczyli ich świątynie. W tej materii Otton zachował się bardzo rozsądnie i miłosiernie zarazem. Tę postawę wyraził w tym, że ofiary i łupy złożone w pogańskich świątyniach polecił rozdawać ubogim mieszkańcom, a kultowe posągi, jak np. konia w Szczecinie, nakazał sprzedać i wartość za jego sprzedaż przeznaczyć na biednych, zaś posąg Trzygława kazał wysłać do papieża Kaliksta II.

Przytoczone powyżej fakty jednoznacznie świadczą o tym, że Otton prowadził roztropnie misję ewangelizacyjną na Pomorzu, włączając jego mieszkańców w relację miłości z Chrystusem i czyniąc ich członkami Jego Kościoła. Dzięki takiej postawie

26 Rosik, „*Conversio gentis Pomeranorum*”. *Studium świadectwa w wydarzeniu (XII wiek)*, 245–246.

27 Wejman, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, 51–52.

28 Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, 114.

ukazał moralne oblicze osobistej świętości, która się ujawniła w jego wierności misji ewangelizacyjnej.

Z przeprowadzonych analiz tej części przedłożenia wynika zasadniczy wniosek, że świętość moralna, mająca swe źródło w Bożym obdarowaniu, w istocie polega na miłości Boga i bliźniego. Z tej racji, iż miłość jest u podstaw, to świętość jest jedna, a zarazem może przyjąć różne formy wyrazu w zależności od zadań jej podmiotu. W życiu Ottona wyraziła się ona w jego sumiennej służbie Chrystusowi w Kościele, w jego ofiarnej posłudze wobec bliźnich i w jego wierności powierzonej mu misji. Dostrzegając jedność i zarazem różnorodność świętości, Otton stał się, jak na swój czas, prekursorem teologiczno-personalnego podejścia do tej sprawy. Można powiedzieć, że w jakiejś mierze odbiciem jego stanowiska względem postawy świętości, choć nie w bezpośredniej konotacji, lecz pośrednio, może być bardzo znamienne i niezwykle trafne stwierdzenie ojców Soboru Watykańskiego II, jakie zawarli w konstytucji dogmatycznej o Kościele:

W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale. Każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość²⁹.

3. Postawa świętości Ottona bodźcem dla działania obecnego pokolenia ludzi

Postawa świętości Ottona z Bambergu, wyrażona w trzech formach, jakie zostały przedstawione w drugiej części niniejszego tekstu, tj. pełnej poświęcenia służby Chrystusowi w Kościele, ofiarnej postawy wobec bliźnich i wierności powierzonej misji, stanowi dla współczesnego pokolenia ludzi impuls do działania w ramach wspólnoty eklezjalnej, narodowej i międzynarodowej.

Pierwszą z tych form jest potrzeba uznania przez nich Chrystusa za Pana i kierowania się Jego Ewangelią, aby mogli oni przyczynić się do budowania jedności Kościoła i efektywności jego posługi wśród ludzi. Kolejną formą działania ludzi współczesnych w duchu postawy świętości Ottona jest konieczność okazywania wzajemnej miłości bratniej, która przyjmie formę świadectwa o Chrystusie. I w końcu ostatnią formą działalności ludzi dzisiaj w duchu tegoż biskupa i misjonarza jest potrzeba otwartości na siebie nawzajem bez względu na wyznawaną przez nich religię, światopogląd czy zajmowaną pozycję społeczną. Tylko w dialogu można budować pomyślność i pokój między narodami. Odślonięcie tych trzech płaszczyzn działania ludzi w obecnej rzeczywistości pozwoli ukazać wartość, a zarazem aktualny wpływ postawy świętości Ottona z Bambergu na współczesnych ludzi i społeczeństwa.

29 KK, 41.

3.1. Uznanie Chrystusa podstawą owocności posługi Kościoła

Z obserwacji współczesnej rzeczywistości nasuwa się wniosek, że dziś wielu ludzi doświadcza zachwiania równowagi wewnętrznej, której najczęstszym owocem jest desakralizacja życia ludzkiego oraz utylitarne podejście do świata wartości. Najbardziej skrajnym przejawem zachwiania tej równowagi jest reifikacja osoby ludzkiej. Jej istotę trafnie określił włoski filozof Agostino del Noce, który w referacie, będącym komentarzem do encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*, napisał, że obecnie osobę ludzką traktuje się już nie jako „wartość użycia”, ale jako „wartość wymienną”. Człowiek bywa postrzegany przez niektórych jako jeden z „towarów” na targowisku, który można wymienić na inny³⁰.

Jest wiele przyczyn takich postaw niektórych ludzi, ale ta główna tkwi w ich odejściu od Boga. Zawsze negacja Boga i Jego miłości wyrażonej w akcie stworzenia człowieka na Jego obraz i podobieństwo i odkupienia go przez Chrystusa nie może nie prowadzić do zakłamania prawdy o samym człowieku. Bez Boga on nie jest w stanie zrozumieć ani siebie samego, ani też celu swego życia, a tym samym nie jest w stanie spełnić się w swym człowieczeństwie. Jeżeli więc współczesny człowiek chce nadać sens swojej egzystencji i ostatecznie spełnić się w człowieczeństwie, a zarazem osiągnąć pokój serca, musi się zwrócić ku Bogu. Tę prawidłowość trafnie uchwycił i dał jej wyraz już św. Augustyn, żyjący na przełomie III i IV wieku naszej ery, gdy w swoim dziele *Wyznania* napisał: „Stworzyłeś nas bowiem dla siebie [Boże – H.W.] i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”³¹. Z jego słów wynika, że gdy człowiek uzna swą relację ze Stwórcą, tym samym zyskuje szansę na właściwą realizację przez siebie swojej wolności i ostateczne spełnienie się w człowieczeństwie. Przedstawiony tok refleksji prowadzi do istotnego wniosku, że Bóg nie jest dla człowieka zagrożeniem, lecz wręcz przeciwnie, źródłem jego rozwoju w człowieczeństwie i osiągnięcia pokoju, tak w wymiarze indywidualnym, jak i eklezjalnym.

Najwłaściwszym sposobem odrodzenia się duchowego człowieka jako osoby, jak i Kościoła jako wspólnoty, jest zawierzenie się Chrystusowi i uznanie Jego Ewangelii jako drogowskazu w życiu. I w tym względzie ujawnia się aktualność postawy świętości Ottona z Bambergu. On, który w swoim życiu, jak wykazano powyżej w refleksji, wiernie kroczył za Chrystusem i kierował się Jego wskazaniem. Swoją postawą pokazuje, że odnowa duchowo-moralna ludzi i budowa jedności w Kościele może dokonać się tylko na drodze uznania Chrystusa za Pana i wdrożenia słów Jego Ewangelii w codzienne życie. Tym samym Otton stał się prekursorem przesłania, które, po prawie siedmiu wiekach, trafnie ujęła i precyzyjnie wyraziła w swoim *Dzienniczku* wielka Polka i wierna uczennica Chrystusa – siostra Faustyna Kowalska, dzisiaj święta, w słowach: „Nie znajdzie ludzkość uspokojenia, dopokąd się nie zwróci z ufnością do Miłosierdzia Bożego”³²,

30 Agostino del Noce, „Filosofia dell' esistenza”, w: *Il Redemptore dell' uomo. Testo e commenti* (Roma: Wydawnictwo Agora, 1979), 30.

31 Augustyn z Hippony, *Wyznania* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1972), 1.

32 Dz., nr 300.

a później po latach potwierdził jej słowa i zarazem uszczegółowił je w swej treści papież Jan Paweł II, kiedy powiedział: „Droga do odnowy społeczeństwa i Kościoła prowadzi przez odnowę serca człowieka”³³. Przesłanie postawy świętości Ottona z Bambergu dla współczesnych ludzi jest bardzo konkretne w tym aspekcie, że tylko na drodze wierności ewangelicznym wartościom, które w pełni odsłonił Jezus Chrystus, człowiek i Kościół mogą się odnowić duchowo, a w wymiarze wspólnotowym mogą zachować jedność i zapewnić sobie owocność swojego posługiwania w świecie.

3.2. Miłość bratnia znakiem świadectwa o Chrystusie

Jak świętość chrześcijan jest znakiem działania łaski zbawienia w Kościele, tak ich wzajemna otwartość na siebie nawzajem jest wyrazem miłości i przykładem dla świata. Tę prawidłowość Chrystus zawarł w słowach modlitwy: „by świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał” (J 17,21). W tym względzie Otton z Bambergu stanowi dla współczesnych ludzi przykład i zarazem pokazuje, że jego postawa świętości nie straciła w niczym na aktualności.

Zawsze głębokie zjednoczenie z Chrystusem-Kapłanem i bezgraniczne oddanie się Jego misji nie może nie przełożyć się na wierną służbę Jemu obecnemu w bliźnich. Chrystus złączył się z każdym człowiekiem tak ściśle, jak głowa z ciałem. Stąd każde zranienie ciała przeżywa boleśnie głowa i każde dobrodziejstwo wyświadczone ręce czy nodze jest dobrodziejstwem głowy. Poprzez każdy czyn miłosierny okazany bliźniemu w postaci chociażby podania kromki chleba, kubka wody, wypowiedzenia dobrego słowa czy życzliwego uśmiechu człowiek wiąże się nie tylko z innymi we wzajemnym łańcuchu miłości, ale także z Chrystusem, który na mocy tajemnicy wcielenia utożsamił się z każdym człowiekiem. Każdy uczynek wyświadczony przez człowieka drugiemu człowiekowi nie tylko łączy ludzi ze sobą, ale stanowi świadectwo umiłowania Chrystusa. Dlatego Otton z Bambergu uważał, że kiedy kapłan czy każdy inny człowiek będzie patrzył na swoją służbę oczami Chrystusa, wtedy dopiero będzie w stanie zaświadczyć w pełni o Jego miłości do ludzkiego rodzaju, ale zarazem będzie w stanie otworzyć się na prawdę o Jego obecności w każdej osobie ludzkiej (por. Mt 25,31–46). Dzięki takiemu nastawieniu będzie wzrastać w postawie osobistego poświęcenia się Chrystusowi i zarazem będzie zaświadczał o Jego bezgranicznej miłości do wszystkich ludzi.

Właśnie wzór takiej postawy pozostawia każdemu z nas Otton z Bambergu. To on poprzez swoją postawę niesienia wsparcia potrzebującym, bez względu na ich wyznanie, religię, wyznawany światopogląd czy zajmowaną pozycję społeczną pokazał, że tylko w skutecznym zaradaniu potrzebom biednych możemy się spełnić w człowieczeństwie i doznać szczęścia. Z tego wynika, że każdy człowiek winien nieustannie i coraz głębiej uświadamiać sobie prawdę o Bogu, który stał się człowiekiem i przyjmować wynikające z tego konsekwencje. Im głębszą więź nawiąże ów człowiek z Chrystusem, tym bardziej będzie w stanie dostrzegać w ludziach Jego obecność i będzie gotowy do niesienia im

33 Jan Bolewski, „Program odnowy niepodległości”, *Więź* 5 (1999): 135.

wsparcia w potrzebie w taki sposób, jakby to Jemu samemu ją okazywał. Ale świadomość więzi człowieka z Chrystusem będzie w nim budzić zrozumienie, że każde zamknięcie się na potrzeby innego człowieka, każdy cios w niego wymierzony, będzie ranił Jego samego. Zresztą na tę zasadę w międzyludzkich relacjach zwrócił uwagę sam Chrystus w słowach: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili (...). Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (por. Mt 25,40.45).

Z przeprowadzonych analiz wynika, że kiedy ludzie będą dbać o to, aby być dla siebie nawzajem sojusznikami spraw Bożych, wtedy będą dla świata świadkami wspaniałości orędzia ewangelicznego. Przyczynią się do pogłębienia relacji osobowych w jakiegokolwiek wspólnocie i pośrednio staną się sprawcami pokoju Chrystusowego w świecie, co właśnie potwierdził swoim życiem i działaniem Otton z Bambergu. I w tym względzie pozostaje On postacią niezwykle wymowną i wpływową na współczesne pokolenia ludzi.

3.3. Wierność misji podstawą budowania pokoju w świecie

Postawa świętości Ottona z Bambergu stanowi także dla współczesnych ludzi wezwanie do działania w zakresie wprowadzania pokoju pomiędzy wspólnotami i narodami. Otton swoim stylem bycia wobec różnych wspólnot i władz świeckich oraz narodów daje przykład, jak można nadać wzajemnym relacjom między władzą religijną i władzą świecką oraz pomiędzy narodami twórczego i pokojowego charakteru.

Owocność spotkań zależy od jakości dialogu między ich podmiotami. Pierwszym warunkiem, jaki winny podjąć te podmioty, a co ukazał w swoim życiu Otton, to wierność prawdzie. Tylko w wierności prawdzie, jaką jest Jezus Chrystus, określający siebie wprost Prawdą (por. J 14,6), której z takim oddaniem służył Otton z Bambergu, pojedynczy człowiek będzie mógł w stanie odkryć wartość swojej wolności i sposób jej realizacji, zaś poszczególne grupy religijne i narody będą mogły siebie nawzajem zaprezentować i zarazem podjąć działania, poprzez które będą mogli być bardziej sobą i staną się przez to siewcami pokoju. Właśnie dzięki zaufaniu Chrystusowi i wierności misji Otton był w stanie głosić Ewangelię Chrystusową ludziom i przekonywać ich do jej podjęcia, a gdy trzeba było, potrafił dla tej sprawy zaangażować również władze świeckie. W wyniku takich działań wiele tysięcy ludzi się nawróciło i przyjęło Chrystusa do swego życia. W obecnej rzeczywistości potrzeba takich kapłanów, jak i wiernych, którzy poprzez wierne trwanie w nauce Chrystusa będą dawać o Nim świadectwo i tym samym będą przyczyniać się do wprowadzania pokoju w społeczeństwie i między narodami.

I w tym momencie ujawnia się drugi warunek twórczego działania podmiotów. Jest nim uszanowanie godności ludzkiej rozmówcy i szukanie płaszczyzn wzajemnego bycia razem. Otton z Bambergu w swojej działalności ewangelizacyjnej kierował się w każdym względzie szacunkiem dla swojego rozmówcy, a w przekonywaniu do swoich idei stosował dialog, nigdy zastraszenie czy przemoc. Tym samym stanowi dla współczesnych ludzi wzór podejścia do drugiego człowieka, który ma inne przekonania i zarazem wskazuje na sposób szukania między nimi wzajemnego porozumienia się i działania na

rzecz wspólnego dobra. W obecnej rzeczywistości problemami, które wymagają od ludzi, w życiu społecznym i religijnym wspólnego bycia i działania razem, są: narkomania, alkoholizm, obrona życia nienarodzonych, eutanazja, bezrobocie, świętość małżeństwa i rodziny, sprawiedliwość społeczna, zasady dotyczące pokoju i tolerancji. Dla tych spraw każdy człowiek, niezależnie od wyznawanej przez siebie wiary czy przyjętego światopoglądu oraz zajmowanej pozycji społecznej, winien podjąć osobisty wysiłek i ofiarnie działać na rzecz niwelowania tych zjawisk w każdy sposób, poczynając od informowania o niebezpiecznych skutkach ich stosowania, przez podejmowanie działań prewencyjnych, chroniących przed tymi zjawiskami, po działalność edukacyjną, a kończąc na prawnych rozwiązaniach.

Jakże inaczej wyglądałaby dziś religijna mapa świata, gdyby wyznawcy różnych wyznań w ciągu wieków nie trwonili sił na wewnętrzne spory, lecz obrócili je na odkrywanie prawdy Bożej i szukanie sposobów wzajemnego bycia między sobą. Właśnie na taki sposób budowania ekumenicznych relacji wskazuje Otton z Bambergu. Podjęcie ich przez przedstawicieli różnych wyznań i kierowanie się nimi we wzajemnych między sobą relacjach nie pozostanie bez wpływu na tworzenie jedności między ludźmi i na wprowadzanie pokoju we wspólnotach i na świecie.

Z przeprowadzonych refleksji można wysunąć wniosek, że aktualność przesłania postawy świętości Ottona z Bambergu wynika z tego, co stanowi istotę jego życia duchowego, a mianowicie: z bezgranicznego poświęcenia się służbie Chrystusowi w Jego Kościele, ofiarnej posłudze bliźnim i z wiernego pełnienia powierzonej mu misji. To właśnie w tych przestrzeniach ludzkiej duchowości Otton z Bambergu pozostaje dla współczesnych ludzi wzorem odnowy duchowej przez wierność wartościom ewangelicznym, dawania świadectwa Chrystusowi na drodze praktykowania miłości bratniej i wprowadzania pokoju między wspólnotami i narodami poprzez wierne wypełnianie stanowych zadań i uszanowanie przekonań religijnych.

Zakończenie

Dokonując podsumowania całości refleksji, należy stwierdzić, że świętość, w ujęciu Ottona z Bambergu, jest darem zadaniem. Tworzy ją łaska Bożego powołania do świętości i odpowiedź na tę łaskę – dar poprzez uznanie ze strony człowieka tego obdarowania.

Świadomość Bożego obdarowania ze strony człowieka nie może nie skłaniać go do moralnego działania, tj. tzw. świętości moralnej, czyli podejmowania przez niego działań wobec Boga, bliźnich i misji. Ten wymiar świętości w życiu Ottona przyjął formę najpierw jego bezgranicznej służby Chrystusowi w Kościele, następnie jego wrażliwości na potrzeby bliźnich i ofiarnej posługi wobec nich, a w końcu w jego gorliwym wypełnianiu powierzonej mu misji ewangelizacyjnej. W tym kontekście należy stwierdzić, że świętość w ujęciu Ottona z Bambergu jest wartością nie dla niektórych, lecz dla każdego człowieka i nie jest jednym stylem bycia, lecz niezwykłym bogactwem form mających swe źródło w Bogu. To, co łączy wszystkie te formy i zarazem stanowi istotną treść

świętości, to łaska uświęcająca i nierozdzielnie z nią związana miłość Boga udzielona przez Chrystusa w Duchu Świętym, wzywająca człowieka do odpowiedzenia nań w podobnym duchu.

Postawa świętości Ottona z Bambergu, wyrażona w jego poświęceniu się służbie Chrystusowi w Kościele, w ofiarnej posłudze bliźnim i w wiernym pełnieniu powierzonych mu misji, stała się w tych formach jej wyrazu wzorem dla współczesnych ludzi. Jej wzorczość ujawnia się w ukazaniu źródła odnowy duchowej przez wierność wartościom ewangelicznym, w dawaniu świadectwa Chrystusowi na drodze praktykowania miłości bratniej i we wprowadzaniu pokoju między wspólnotami i narodami poprzez wierne wypełnianie stanowych zadań i uszanowanie przekonań religijnych. Jednym słowem, im intensywniej człowiek będzie wzrastał w Chrystusowej miłości, czyli w świętości, tym skuteczniej będzie się przyczyniał do budowania świata bardziej ludzkiego, w którym osoba ludzka będzie stanowić podmiot i cel wszelkich struktur, poczynając od gospodarczych, przez społeczne i polityczne, a kończąc na kulturalnych i religijnych.

Bibliografia

- Augustyn z Hippony. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1972.
- Biermann, Franz. „Bischof Otto von Bamberg in Pommern – die Missionsreisen und ihre Wirkung im archäologischen Bild”. W: *Bischof Otton von Bamberg in Pommern*, red. Franz Biermann, Franz Ruchhoft, 97–148. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 2017.
- Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, red. Marian Rębkowski, Stanisław Rosik. Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2018.
- Bojar-Fijałkowski, Gracjan. *Święty Otton z Bambergu*. Warszawa: Wydawnictwo ODiSS, 1986.
- Bolewski, Jan. „Program odnowy niepodległości”. *Więź* 5 (1999): 123–136.
- Chorzępa, Michał. „Od Ottona do Erazma”. *Prezbiterium* 6–8 (1974): 34–45.
- Del Noce, Agostino. „Filosofia dell’esistenza”. W: *Il Redemptore dell’uomo. Testo e commenti*, 25–39. Roma: Wydawnictwo Agora, 1979.
- Dziewulski, Władysław. „Przebieg i metody misji św. Ottona z Bambergu w latach 1124–1128”. *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX* 4 (1974): 38–47.
- Fabiańczyk, Lech. *Apostoł Pomorza*. Szczecin: Książnica Pomorska, 2001.
- Fenrych, Przemysław. *Święty Otton. Biskup, misjonarz, Europejczyk*. Szczecin: Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej Centrum Szkoleniowe, 2004.
- Kowalska, Faustyna. *Dzienniczek*. Kraków–Stockbridge–Rzym: Wydawnictwo Diecezjalne, 1981.
- Liman, Kazimierz. *Dialog Herboda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią lacińską XII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1975.
- Ogórek, Placyd. *Czym jest świętość*. Kraków: Wydawnictwo Diecezjalne, 1982.

- Rosik, Stanisław. „*Conversio entis Pomeranorum*”. *Studium świadectwa o wydarzeniach (XII)*. Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2010.
- Rymar, Edward. *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło patrona Pyrzyce św. Ottona biskupa bamberskiego i pamięć o nim poprzez wieki*. Pyrzyce: Wydawnictwo Pyrzycka Biblioteka Publiczna, 2006.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, 105–166. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1967.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, 811–987. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1967.
- Strzelczyk, Jerzy. „Otton z Bambergu jako biskup Rzeszy”. W: *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*. red. Marian Rębkowski, Stanisław Rosik, 109–117. Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2018.
- Szulist, Władysław. „Święty Otton z Bambergu”. W: *Polscy święci*. T. 5, red. Jan R. Bar, 11–27. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985.
- Wejman, Grzegorz. *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2021.
- Wejman, Grzegorz. „Kult św. Ottona na Pomorzu”. W: *Święty Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, red. Grzegorz Wejman, 33–77. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. *Studia i Rozprawy* 2, 2004.
- Zientara, Benedykt. „Polityczne i kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską za Bolesława Krzywoustego”. *Przegląd Historyczny* 61, 2 (1970): 192–232.

Cytowanie chicagowskie:

- Wejman, Henryk. „Oblicza świętości Ottona z Bambergu i płynące z nich przesłania dla współczesnych ludzi”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 30 (2023): 99–117. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-06.

Cytowanie oksfordzkie:

- Wejman H. *Oblicza świętości Ottona z Bambergu i płynące z nich przesłania dla współczesnych ludzi*. „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 30 (2023), s. 99–117. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-06.

Katechetyka

Catechetics



Roman Buchta

Uniwersytet Śląski, Katowice | Wydział Teologiczny
ORCID: 0000-0001-9984-3910, e-mail: roman.buchta@us.edu.pl

KATECHEZA WPROWADZAJĄCA DO ŻYCIA WSPÓLNOTOWEGO W KONTEKŚCIE ZAŁOŻEŃ PROGRAMU DUSZPASTERSKIEGO DLA KOŚCIOŁA W POLSCE „WIERZĘ W KOŚCIOŁ CHRYSTUSOWY”

Streszczenie

Program duszpasterski Konferencji Episkopatu Polski na rok liturgiczny 2022/2023 „Wierzę w Kościół Chrystusowy” jako pierwszorzędne zadanie duszpasterskie wskazuje budzenie i umacnianie wiary w Kościół. Uzasadnieniem podjęcia wskazanej tematyki są obserwowane przejawy utraty zaufania wobec wspólnoty Kościoła oraz zwołanie przez Franciszka Synodu o synodalności. Soborowa wizja Kościoła: otwartego, wspólnotowego i służebnego pozostaje nadal niezrealizowanym programem odnowy. Realizacja tego zadania zakłada podniesienie u wiernych poziomu rozumienia Kościoła oraz obudzenia w nich świadomości bycia Kościołem. W wymiarze katechetycznym, zadanie to powinno zostać zrealizowane poprzez wprowadzanie do życia wspólnotowego. Celem artykułu jest wskazanie szczegółowych zadań dla katechezy wprowadzającej do życia wspólnotowego w Kościele, próba oceny obecnej sytuacji katechetyczno-duszpasterskiej oraz prezentacja podejmowanych w Kościele katowickim inicjatyw wspomagających wprowadzanie do życia wspólnotowego.

Słowa kluczowe: katecheza o Kościele, wspólnota Kościoła, ogólnopolski program duszpasterski, archidiecezja katowicka

Abstract

INTRODUCTORY CATECHESIS ON COMMUNITY LIFE IN THE CONTEXT OF THE ASSUMPTIONS OF THE PASTORAL PROGRAM FOR THE CHURCH IN POLAND “I BELIEVE IN THE CHURCH OF CHRIST”

The pastoral program of the Polish Bishops' Conference for the liturgical year 2022/2023 “I believe in the Church of Christ” indicates the awakening and strengthening of faith in the Church as the primary pastoral task. The reason for taking up the subject discussed are signs of loss of trust in the Church community that can be observed in the society and the synod on synodality convened by Francis. The conciliar vision of the Church that is open, communal and servant, remains an unimplemented program of renewal. The implementation of this task assumes raising the level of understanding of the Church among the faithful and awakening in them the awareness of being the Church. In the catechetical dimension, this task should be accomplished through introduction to community life. The aim of the article is to indicate the specific tasks for catechesis introducing to community life in the Church, an attempt to assess the current catechetical and pastoral situation and to present initiatives undertaken in the Katowice Church to support the introduction to community life.

Keywords: catechesis on the Church, the community of the Church, a nationwide pastoral program, the Archdiocese of Katowice

Wstęp

W kształtowaniu koncepcji krajowego programu duszpasterskiego, jako warunek *sine qua non*, jawi się konieczność odkrywania znaków czasu oraz nowych wyzwań i potrzeb Kościoła. Te zaś odczytywane są najlepiej przez wsłuchanie się w bieżące nauczanie eklesjologiczne papieża Franciszka oraz podjęcie analizy aktualnej sytuacji katechetyczno-duszpasterskiej. Projekt programu duszpasterskiego na rok liturgiczny 2022/2023 „Wierzę w Kościół Chrystusowy”, uwzględniając wskazane przesłanki, „wyrasta z analizy aktualnej sytuacji Kościoła i dość powszechnego uznania jej, nie tylko pośród duchownych za wyjątkowo trudną”¹. Jak stwierdza bp Andrzej Czaja (Przewodniczący Komisji Duszpasterstwa KEP), by nie ulec frustracji, czy wręcz rezygnacji z poszukiwania dróg wiodących ku dziełu odnowy, uznano za pierwszorzędne zadanie duszpasterskie na dziś i jutro Kościoła w Polsce „budzenie i umacnianie wiary w Kościół, bo zaczynamy wątpić w to dzieło Boga na ziemi, ustanowione z myślą o naszym zbawieniu”². Szczególną racją przemawiającą za podjęciem tematyki wiary w Kościół było zwołanie przez papieża Franciszka synodu o synodalności. W tytule synodu: „Ku Kościołowi synodalnemu:

1 Andrzej Czaja, słowo wstępne do *Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2022–2023 „Wierzę w Kościół Chrystusowy”*. Zeszyt teologiczno-pastoralny, red. Roman Chromy, Waldemar Musioł, Krystian Piechaczek (Katowice: Instytut Gość Media, 2022), 6.

2 Czaja, słowo wstępne, 6.

komunia, uczestnictwo, misja” Franciszek wskazał niejako obszary naukowej refleksji oraz cele i kierunki działań duszpasterskich. Soborowa wizja Kościoła otwartego, wspólnotowego i służebnego pozostaje w pełni aktualnym, lecz niestety nadal niezrealizowanym programem jego odnowy. Wykonanie tego zadania zakłada podniesienie u wiernych poziomu rozumienia Kościoła oraz obudzenia w nich świadomości bycia Kościołem³. W wymiarze katechetycznym, zadanie to powinno dokonać się poprzez wprowadzanie do życia wspólnotowego⁴.

Program duszpasterski „Wierzę w Kościół Chrystusowy” przyjmuje właściwą dla teologii pastoralnej trójstopniową perspektywę ujętą w kluczu: „na nowo zobaczyć, rozważyć (ocenić) i zastosować w życiu”⁵. Zgodnie z przyjętą w programie metodologią, celem artykułu jest wskazanie szczegółowych zadań dla katechezy wprowadzającej do życia wspólnotowego w Kościele, próba oceny obecnej sytuacji katechetyczno-duszpasterskiej oraz prezentacja podejmowanych w Kościele katowickim inicjatyw wspomagających wprowadzanie do życia wspólnotowego.

1. Kształtowanie wspólnoty Kościoła zadaniem katechezy

Ecclesia, quid dicis de te ipsa? – oto zasadnicze pytanie, na które starali się odpowiedzieć ojcowie Soboru Watykańskiego II. Wypracowana przez nich prawda o Kościele rozumianym jako wspólnota w Chrystusie, znalazła wyraz i potwierdzenie w dokumentach soborowych. Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* wysuwa na pierwszy plan ideę wspólnoty Ludu Bożego. Można wręcz powiedzieć, że cały sens odnowy liturgii zarysowany w dokumencie zmierza ku temu, aby liturgia stała się wyrazem i znakiem wspólnoty Ludu Bożego⁶. Idea wspólnoty stanowi także podstawę Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Tajemnica Kościoła została tutaj przedstawiona głównie jako sakrament jedności; zgromadzenia ludzi w jedno dla realizacji zbawczego planu Boga Ojca, w zjednoczeniu z Chrystusem w miłości Ducha Świętego⁷. Zgodnie z wolą Boga, uświęcanie i zbawianie ludzi dokonuje się nie pojedynczo, z wyłączeniem wszystkich wzajemnych powiązań, lecz we wspólnocie ludu, który został powołany, aby Jemu święcie służył⁸. Także inne dokumenty soborowe – niemal wszystkie – koncentrują się wokół podstawowego zadania, jakim jest budowanie Kościoła jako wspólnoty w konkretnych wspólnotach parafialnych. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* wśród zadań powierzonych pasterzom Kościoła wymienia „kształtowanie

3 Czaja, słowo wstępne, 7.

4 Papiaska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji* (Kielce: Jedność, 2020), 88–89.

5 Czaja, słowo wstępne, 8.

6 „Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie* (Poznań: Pallottinum, 2002), 26, 42 (dalej KL).

7 „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie* (Poznań: Pallottinum, 2002), 4 (dalej KK).

8 KK, 9.

prawdziwej wspólnoty chrześcijańskiej”⁹. Możliwość realizacji tego zadania została jednak obwarowana w dokumencie jednoznacznym stwierdzeniem, że „nie zbuduje się żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie znajdzie ona swojego zakorzenienia w celebracji Najświętszej Eucharystii; od niej więc trzeba rozpoczynać wychowanie do ducha wspólnoty”¹⁰. W dziejach Kościoła jest to pierwsza tego typu całościowa refleksja o sobie samym, wyjaśniająca sens, misterium i strukturę Kościoła. Na niej też opiera się posoborowe samorozumienie Kościoła, które pomimo upływu czasu nadal jawi się jako w pełni aktualne wyzwanie dla katechezy¹¹.

Zgodnie z powyższym, katecheza odnajdująca swoje inspiracje w nauczaniu soborowym jako jedno z podstawowych zadań przyjmuje wprowadzanie do życia we wspólnocie i do czynnego udziału w życiu Kościoła¹². Katechetyczno-duszpasterskie aspekty wprowadzania do życia wspólnotowego raz jeszcze precyzyjnie wskazano w nowym *Dyrektorium o katechizacji*: „katecheza ma zatem za zadanie rozwijać poczucie przynależności do Kościoła; uczyć poczucia jedności w Kościele, prowadząc do przyjęcia Magisterium, jedności z pasterzami i braterskiego dialogu; formować do poczucia współodpowiedzialności za Kościół, by jego członkowie aktywnie uczestniczyli w budowaniu wspólnoty i jako uczniowie-misjonarze przyczyniali się do jego rozwoju”¹³. Celem tak rozumianej katechezy jest więc ukazywanie bogactwa Kościoła w taki sposób, aby katechizowany mógł się z nim identyfikować. Powinno się to wyrazić przede wszystkim skutecznym urzeczywistnianiem wspólnoty człowieka z Bogiem i wierzących między sobą oraz pełnym życiem w Jezusie Chrystusie¹⁴. Wprowadzanie katechizowanych w tajemnicę wspólnoty Kościoła jest w swojej istocie wprowadzaniem ich w krąg zbawczego działania Osób Bożych umożliwiającym osobistą odpowiedź człowieka. Wprowadzanie do życia w Kościele dąży do pełnego włączenia człowieka w społeczność wierzących – w społeczność dzieci Bożych. Wspólnota Kościoła staje się wówczas, na podobieństwo rodziny, naturalnym środowiskiem duchowego rozwoju, zaś jednostka odkrywa i realizuje w nim swoje życiowe powołanie¹⁵.

Katechetyczne wprowadzenie w społeczność Kościoła odbywa się zasadniczo na dwóch drogach. Pierwszą z nich jest całościowy przekaz prawdy o Kościele. Drugą powinny stanowić odpowiednio wykorzystane możliwości formacji katechizowanych do uczestnictwa w życiu wspólnoty Kościoła. To właśnie w parafii, w działających na

9 „Dekret o posłudze i życiu kapłanów «Presbyterorum ordinis»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie* (Poznań: Pallottinum, 2002), 6 (dalej DP).

10 DP, 6.

11 Andrzej Czaja, „Aktualne samorozumienie Kościoła wezwaniem dla katechezy”, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. Ryszard Czekalski (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2006), 25.

12 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (Poznań: Pallottinum, 1998), 86; Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (Kraków: WAM, 2001), 28.

13 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, 89.

14 Kazimierz Misiaszek, „Kościół jako komunია w przekazie katechetycznym”, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. Andrzej Czaja, Marek Marczewski (Lublin: TN KUL, 2004), 445.

15 „Dekret o apostołstwie świeckich «Apostolicam actuositatem»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie* (Poznań: Pallottinum, 2002), 2.

jej terenie grupach i stowarzyszeniach, katechizowani mają szansę doświadczyć swojej ontologicznej (przez chrzest) przynależności do Kościoła na płaszczyźnie egzystencjalnej. W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* wyrażono przekonanie, że zadaniem katechezy jest uzdalniać uczniów Jezusa do obecności jako chrześcijan w społeczeństwie, w życiu zawodowym, kulturalnym i społecznym oraz przygotować ich do współdziałania w różnych zadaniach eklezjalnych – zgodnie z ich własnym powołaniem¹⁶.

Doświadczenie katechetyczno-duszpasterskie uzyskane od czasu zakończenia Soboru Watykańskiego II prowadzi jednak do konstatacji, iż nie wystarczy samo przekazanie poprawnej doktrynalnie wizji Kościoła, aby skutecznie doprowadzić katechizowanych do identyfikacji z Kościołem. Potwierdzają to wyniki licznych badań socjologicznych prowadzonych w minionych latach nad poczuciem przynależności dzieci i młodzieży do Kościoła¹⁷. Nadal w pełni aktualną formą podsumowania naukowych poszukiwań w tym zakresie może być teza zgłoszona przez Romana Murawskiego już w 1975 roku, że młodzież uczestnicząca w katechezie ma względnie właściwe pojęcie Kościoła, lecz nie przeżywa żywej z nim łączności. Jak stwierdza Murawski:

Odnosiło się wrażenie, że Kościół to społeczność, która istnieje poza jej plecami. Ani jedna z badanych osób (...) nie wymieniła grupy katechetycznej jako małej wspólnoty kościelnej. Nie można było także zauważyć w wypowiedziach młodzieży, aby widziała dla siebie jakieś konkretne funkcje w Kościele i zadania do spełnienia. Świadczy to o tym, że młodzież uczęszczająca na katechizację (...) nie czuje się z nim ściśle związana. Widać z tego, że nasza katecheza przekazuje przeważnie tylko informacje o Kościele, niewiele zaś przyczynia się do przekształcenia grupy katechetycznej we wspólnotę kościelną, nie stara się następnie tej małej wspólnoty włączyć w społeczność kościelną większą, jaką jest parafia, a przez nią Kościół powszechny¹⁸.

W praktyce, katecheza która przekazuje jedynie wiedzę „o Kościele”, nie troszcząc się jednocześnie o tworzenie wspólnoty – zwłaszcza liturgicznej – oraz wspólnoty miłości, nie jest w stanie skutecznie prowadzić do doświadczenia Kościoła, a ostatecznie do życia w jego wspólnocie.

16 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, 28–29. Zobacz także: Roman Buchta, wprowadzenie do *Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2022–2023 „Wierzę w Kościół Chrystusowy”*. Zeszyt katechetyczny, red. Roman Buchta, Kazimierz Misiaszek (Katowice: Instytut Gość Media, 2022), 6.

17 Janusz Mariański, „Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży”, w: *Katecheza młodzieży*, red. Stanisław Kulpaczyński (Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, 2003), 17–70; Krzysztof Pawlina, „Kondycja duchowa młodego pokolenia Polaków, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, red. Piotr Kurzela, Anna Liskowacka (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004), 94–105; Andrzej Offmański, „Młodzież a Kościół. Relacje młodzieży względem Kościoła”, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. Ryszard Czekalski (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2006), 37–51; Anna Zellma, Roman Buchta, Wojciech Cichosz, „The (non)transgressive character of religious education form children and young people in Polish schools”, *British Journal of Religious Education* 44, 235 (2021): 1–15. DOI: <https://doi.org/10.1080/01416200.2021.1887082>.

18 Roman Murawski, „Co katecheza daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół”, *Katecheta* 19, 5 (1975): 197.

Definiując szczegółowe zadania katechezy wprowadzającej do życia wspólnotowego, warto przywołać myśl ks. Franciszka Blachnickiego, który jako „najpełniejsze określenie celu katechezy” wskazał właśnie wprowadzanie w życie Kościoła. Szczególnym paradoksem jest jednak, że wielu chrześcijan, nawet gorliwych, przeżywa swoje życie chrześcijańskie u boku życia Kościoła, ale nie w Kościele. Źródłem problemu – zdaniem czcigodnego sługi Bożego – jest brak pogłębionej świadomości, że każdy chrześcijanin jest Kościołem, bo Kościół to Chrystus cały, głowa i członki. Zadaniem katechezy jest zatem wychowywać nie do wiary postrzeganej indywidualnie, ale do jej odkrywania i przeżywania w duchu *communio* Kościoła. Budowanie nadprzyrodzonej relacji człowieka do Boga i wiernych pomiędzy sobą jest realizacją pierwotnej wspólnoty z Bogiem, która znalazła swoje spełnienie w Jezusie Chrystusie. Życie Kościoła wzrasta, gdy wzrasta życie wiary każdego z jego członków. Ksiądz Blachnicki wskazuje duchowe wymiary wspólnotowego życia Kościoła, w które integralnie powinna wprowadzać katecheza. W nawiązaniu do myśli soborowej, należy mieć na względzie, że Kościół jest społecznością liturgiczną. Istnieje przez to, że Chrystus uobecnia w nim swoją tajemnicę paschalną. Wprowadzać katechizowanych w Kościół oznacza więc przygotowywać ich do świadomego, pełnego i czynnego udziału w misterium eucharystycznym oraz do spotkania z Chrystusem w pozostałych sakramentach. Po wtóre, Kościół jest społecznością miłości. Być chrześcijaninem znaczy mieć nowe istnienie i nową naturę ukształtowaną przez miłość Syna do Ojca, rozlaną w nas przez Ducha Świętego. Chrześcijanie mają udział w tej miłości, gdy promieniają nią na otaczający ich świat. Wprowadzać we wspólnotę Kościoła oznacza wdrażać w społeczność promieniającej miłości. Po trzecie wreszcie, Kościół jest społecznością apostołską, dlatego wszystkie członki Kościoła powinny czuć się zobowiązane do jego budowania poprzez głoszenie Dobrej Nowiny, przekazywanie słowa Bożego i świadectwo życia. Wprowadzać we wspólnotę Kościoła oznacza dla katechezy tyle, co rozbudzać pragnienie uczestnictwa w misji Kościoła¹⁹.

Katecheza przyjmująca za cel budowanie wspólnoty Kościoła czyni to poprzez wprowadzanie w jego społeczność nowych pokoleń. Duszpasterska skuteczność tego procesu jest jednak bezpośrednio uzależniona od tego, czy Kościół jako rzeczywistość Bosko-ludzka zostanie dostrzeżony i przeżyty przez katechizowanych. Z tego względu, F. Blachnicki tak mocno akcentował konieczność egzystencjalnego charakteru katechezy. Jako zobowiązujące dla duszpasterstwa motto przyjęć należy jego wyrażone z ewangelicznym radykalizmem twierdzenie, że katecheza o Kościele będzie zawieszona jakby w próżni, jeżeli Kościół o którym się ciągle mówi, będzie tylko oderwaną, abstrakcyjną ideą, a nie rzeczywistością, którą można doświadczyć i przeżyć. Kościół, do którego katecheza ma prowadzić i który ma budować, musi najpierw zaistnieć w zasięgu doświadczenia katechizowanych. W przeciwnym wypadku będzie ona prowadziła w nieznanie²⁰.

19 Franciszek Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*, red. Marek Marczewski (Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2006), 171.

20 Roman Buchta, *Mistagogia w polskiej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2017), 388–391.

Byśmy zatem nie stali się „ślepyimi przewodnikami ślepych”²¹, lecz skutecznie odczytali znaki czasu, musimy odkryć w sobie „ofiarnie i niemal niecierpliwe pragnienie odnowy” i „duszpasterskiego nawrócenia” do którego wzywa Kościół papież Franciszek²².

2. Nawrócenie katechetyczno-duszpasterskie zadaniem wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła

W kształtowaniu założeń i celów programu duszpasterskiego „Wierzę w Kościół Chrystusowy”, jako istotny punkt odniesienia przyjęto „zdecydowane nawiązanie do myśli eklesjologicznej papieża Franciszka”. Konsekwentnie zatem, twórcy programu odwołują się do pastoralnych wskazań zawartych w papieskich dokumentach²³. Można odnaleźć w nich naglące wezwanie całej wspólnoty Kościoła do „podążania drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia, które nie może pozostawić rzeczy w takim stanie, w jakim są. Obecnie nie potrzeba nam «zwyczajnego administrowania»”²⁴. Duszpasterskie nawrócenie Kościoła bierze swój początek z pogłębienia świadomości samego siebie oraz medytacji nad własną tajemnicą. Jak wskazuje Franciszek „z tej jasnej i skutecznej świadomości rodzi się spontaniczne pragnienie porównania idealnego obrazu Kościoła, jakim Chrystus go widział (...) z rzeczywistym obliczem, jaki Kościół dzisiaj przedstawia. Wynika stąd ofiarnie i niemal niecierpliwe pragnienie odnowy, to znaczy poprawy błędów, jakie ta świadomość piętnuje i odrzuca, niemal wewnętrzny egzamin w świetle wzoru, jaki Chrystus nam zostawił przez siebie”²⁵.

Kongregacja ds. Duchowieństwa w instrukcji *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, zatwierdzonej przez papieża Franciszka 27 czerwca 2020 roku, stwierdziła, że zasadnicza droga wiedzie „od nawrócenia osób do przekształcenia struktur”²⁶. Wskazania zawarte w dokumencie, mając charakter duszpasterskiego imperatywu, stanowią wezwanie dla wspólnot parafialnych, „aby wyszły poza swoje struktury, oferując narzędzia reformy, również strukturalnej, ukierunkowanej na komunie i współpracę, spotkanie i bliskość, miłosierdzie i troskę o głoszenie Ewangelii”. Istotą duszpasterskiego nawrócenia jest to, „aby wspólnoty chrześcijańskie stały się w coraz większym stopniu siłą pobudzającą do spotkania z Chrystusem”²⁷. W tym kontekście przywołać należy słowa Franciszka, który diagnozując obecną sytuację duszpasterską, przypomniał, że:

21 Mt 15,14.

22 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”* (Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2013), 26 (dalej EG).

23 Czaja, słowo wstępne, 6–7.

24 EG, 25.

25 EG, 26.

26 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”* (Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2020), 34.

27 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, 2.

Jeśli coś ma wywołać święte oburzenie, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech to będzie fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych światła i pociechy z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przygarniającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia. Mam nadzieję, że zamiast lęku przed pomyleniem się, będziemy kierować się lękiem przed zamknięciem się w strukturach dostarczających nam fałszywej ochrony, lękiem przed przepisami czyniącymi nas nieubłaganymi sędziami, lękiem przed przyzwyczajeniami, w których czujemy się spokojni, podczas gdy obok nas znajduje się zgłodniała rzesza ludzi, a Jezus powtarza nam bez przerwy: „Wy dajcie im jeść!” (Mk 6,37)²⁸.

W słowach papieża odkrywamy konkretne wskazania dla duszpasterskiego nawrócenia. Podstawowym warunkiem jest jednak – zdaniem Franciszka – ponowne odkrycie dynamizmu misyjnego „zdolnego przemieniać wszystko, aby zwyczaj, styl, rozkład zajęć, język i wszelkie struktury kościelne stały się odpowiednią drogą bardziej dla ewangelizowania współczesnego świata, niż dla zachowania stanu rzeczy”²⁹.

Nawrócenie misyjne w szczególności dotyczy parafii jako wspólnoty zgromadzonej wokół stołu słowa i Eucharystii³⁰. Biorąc pod uwagę znaki czasu, parafia jest wezwana do tego, aby dostosować swoją posługę do duchowych potrzeb wiernych oraz do historycznych przemian. Potrzebny jest jednak wspomniany już odnowiony dynamizm, który pozwoli na nowo odkryć powołanie każdego ochrzczonego do udziału w misji Chrystusa i Kościoła, zgodnie z dokumentami Soboru Watykańskiego II oraz późniejszym Magisterium Kościoła³¹. Dla promowania fundamentalnej roli misyjnej wspólnoty chrześcijańskiej w świecie niezbędne jest przemyślenie nie tylko nowych doświadczeń i uwarunkowań duszpasterskich parafii, ale także posługi i misji kapłanów. Wraz z wiernymi świeckimi mają oni za zadanie odczytywać znaki czasu i ukazywać oblicze wspólnoty Kościoła zdolnej do dawania spójnego świadectwa życia ewangelicznego³². Prymarnym warunkiem dla skuteczności duszpasterskiego nawrócenia jest, aby parafia była „miejscem” sprzyjającym byciu razem i rozwojowi trwałych relacji osobowych, które pozwalają każdemu doświadczyć poczucia przynależności i bycia akceptowanym³³. Jak podkreślono w instrukcji *Nawrócenie duszpasterskie*, wspólnota parafialna jest wezwana do rozwijania prawdziwej „sztuki bliskości”. Jeśli zapaści ona głębokie korzenie, parafia naprawdę stanie się miejscem, w którym zostaje przezwyciężona samotność obecna w życiu wielu ludzi, a także „sanktuarium, gdzie spragnieni przychodzą i piją, by dalej kroczyć drogą oraz centrum stałego misyjnego posyłania”³⁴. W przytoczonych słowach Franciszka, można odnaleźć omówiony wcześniej zakres szczegółowych zadań katechetyczno-duszpasterskich wprowadzających we wspólnotę Kościoła. W swojej istocie są one także potwierdzeniem i poparciem postulatów księdza

28 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, 3.

29 EG, 27.

30 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, 6.

31 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, 11.

32 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, 13.

33 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, 13.

34 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja*, 26; EG, 28.

Blachnickiego na temat konieczności katechezy „o Kościele”, uwarunkowanej osobistym doświadczeniem wspólnoty.

Istotną próbą oceny aktualnej sytuacji katechetyczno-duszpasterskiej był odbywający się w latach 2012–2016 II Synod Archidiecezji Katowickiej³⁵. W ramach prac synodalnych dostrzeżono, że sytuacja duszpasterska związana z powrotem nauczania religii do szkół i przedszkoli – oprócz niewątpliwych zalet (takich jak: objęcie nauczaniem większej grupy dzieci i młodzieży, poprawa systematyczności pracy katechetycznej czy możliwość przezwyciężenia rozbieżności działań wychowawczych rodziny, szkoły i parafii) ujawniła słabości dotychczasowego duszpasterstwa oraz wywołała nowe trudności. Wśród najbardziej niepokojących zjawisk wskazano: regres katechezy parafialnej na wszystkich jej poziomach, zanikanie poczucia więzi, a w konsekwencji identyfikacji dzieci i młodzieży z własną parafią oraz osłabienie współpracy katechetyczno-wychowawczej duszpasterzy i nauczycieli religii z rodzicami. Do tego dochodzi zanikanie tak zwanego „Kościoła tradycji” oraz podstawowych środowisk socjalizacji religijnej³⁶. Niekorzystny wpływ na efektywność duszpasterstwa katechetycznego w parafii oraz skuteczność nauczania religii w szkole wywierają także procesy laicyzacyjne i dechrystianizacyjne, tendencje podważające autorytet wychowawczy rodziny i Kościoła, relatywizacja tradycyjnych wartości i zasad życia opartego na wartościach Ewangelii, czy wreszcie promowanie niekorzystnych wzorców w środkach społecznego przekazu³⁷.

Uwzględniając przestrogę czcigodnego sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, zauważono, że „odnowa soborowa tak długo będzie fikcją, jak długo nie zejdzie na płaszczyznę parafii”³⁸. W myśl tych słów wszyscy wierni (osoby duchowne, świeckie i konsekrowane) muszą dołożyć starań, aby każda parafia stawała się coraz bardziej wspólnotą wspólnot (*koinonia*), wspólnot budowanych na słowie Bożym (*martyria*), posłudze sakramentalnej (*liturgia*) i służbie (*diakonia*)³⁹. Mając na względzie realizację wskazanych kierunków duszpasterskiego działania, zarządzono powołanie Archidiecezjalnego Centrum Formacji Pastoralnej (ACFP), którego zadaniem jest wypracowywanie programów formacyjnych służących realizacji modelu parafii jako wspólnoty wspólnot oraz formacji duszpasterzy, osób świeckich i konsekrowanych dla wypełnienia tej wizji⁴⁰.

35 W ramach prac synodalnych powołano Komisję ds. Katechezy i Wychowania Katolickiego, która opracowała ankiety dotyczące duszpasterstwa katechetycznego w parafiach Archidiecezji katowickiej oraz nauczania religii, po 25 latach jego obecności w szkole. Formularze ankiety przesłano do proboszczów, katechetów, nauczycieli, rodziców oraz do uczniów gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych. Na pytania Komisji odpowiedziało 2052 respondentów, których opinie zostały uwzględnione w dalszych pracach synodu oraz w wypracowanych dokumentach. Zobacz: „Ks. Roman Buchta wprowadza do projektu Komisji ds. Katechezy i Wychowania Katolickiego”, dostęp 17.11.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=FFE6wDL-LpA>.

36 „Katecheza i wychowanie katolickie w Kościele katowickim”, w: *Wysłuchani w Duchu. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2016), 264.

37 „Katecheza i wychowanie katolickie w Kościele katowickim”, 265.

38 Franciszek Blachnicki, *Oaza rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie* (Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie, 1995), 146.

39 „Duszpasterstwo w Kościele katowickim”, w: *Wysłuchani w Duchu. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2016), 2.

40 „Duszpasterstwo w Kościele katowickim”, 11.

Zgodnie z zalecaniami synodu, ACFP działające w ramach Wydziału Duszpasterstwa przygotowuje pomoce dla pracy duszpasterskiej w parafiach, ze szczególnym uwzględnieniem wskazań Kościoła powszechnego oraz ogólnopolskiego programu duszpasterskiego Konferencji Episkopatu Polski⁴¹. Od momentu powołania w 2017 roku, ACFP systematycznie wdraża nowe projekty katechetyczno-duszpasterskie, które realizowane są na szczeblu diecezjalnym, dekanalnym oraz w poszczególnych parafiach⁴². Zostaną one bliżej przedstawione w ostatniej części opracowania.

3. Inicjatywy katechetyczno-duszpasterskie w Kościele katowickim wspomagające wprowadzanie do życia wspólnotowego

II Synod Archidiecezji Katowickiej, rozróżniając podstawowe funkcje katechezy, jakimi są: wtajemniczenie, wychowanie i nauczanie, wyraźniej określił zadania parafii, rodziny i szkoły, akcentując przy tym zróżnicowanie i komplementarność ich ról w dziele katechizacji i wychowania⁴³. Katecheza dzieci i młodzieży po roku 1990 przybrała postać przede wszystkim nauczania religii w szkole, co nie oznacza, że można poświęcać mniej uwagi katechezie dorosłych i duszpasterstwu katechetycznemu dzieci i młodzieży w parafii⁴⁴. W *Uchwałach II Synodu Archidiecezji Katowickiej* można przeczytać zatem, że

bogaty w pastoralne doświadczenia ostatniego ćwierćwiecza Kościół katowicki ma pełną świadomość, iż nauczanie religii w szkole często przybiera formę procesów preewangelizacyjnych. Z tego względu nauczanie religii w szkole nie wyczerpuje w pełni zadań stawianych przez katechezę i konieczne jest uzupełnienie go katechezą w rodzinie i w parafii, zwłaszcza w aspekcie mistagogicznym⁴⁵.

41 „Duszpasterstwo w Kościele katowickim”, 20. Pośrednim owocem pracy ACFP są redagowane w Katowicach od 2017 roku „Zeszyty katechetyczne” wchodzące w skład corocznego programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce: „Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym” (2017); „W mocy Bożego Ducha” (2018); „Wielka Tajemnica wiary” (2019); „Zgromadzeni na świętej wieczerzy” (2020); „Posłani w pokoju Chrystusa” (2021); „Wierzę w Kościół Chrystusowy” (2022).

42 „Archidiecezjalne Centrum Formacji Pastoralnej”, dostęp 17.11.2022, <http://centrum.katowice.pl/>.

43 Relacja między nauczaniem religii a katechezą jest relacją zróżnicowania i komplementarności. Istnieje pomiędzy nimi nierozzerwalny związek i jasna różnica. *Dyrektorium o katechizacji* przestrzega wręcz, że tam gdzie rozróżnienie to nie jest wyraźne, istnieje zagrożenie, że utracą one swoją tożsamość. Katecheza przyjmuje bowiem jako prymarny cel przyłgnięcie do Chrystusa i dojrzewanie chrześcijańskiego życia. Nauczanie religii w szkole natomiast przekazuje uczniom wiedzę o tożsamości chrześcijaństwa i życia chrześcijańskiego. Zob. Papińska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, 313.

44 „Katecheza i wychowanie katolickie w Kościele katowickim”, 266.

45 „Katecheza i wychowanie katolickie w Kościele katowickim”, 266. Dokumenty katechetyczne nie pozostawiają wątpliwości, iż niezależnie od szkolnego nauczania religii pierwszoplanowym miejscem katechezy jest parafia, która stanowi uprzywilejowane środowisko katechezy przygotowującej do sakramentów. Również zgodnie z obowiązującym programem nauczania religii organizowane raz w miesiącu spotkania katechetyczne w parafii powinny obejmować wszystkie etapy edukacyjne i mieć charakter formacyjno-liturgiczny. Zob. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019), 9.

Dla realizacji w praktyce duszpasterskiej wskazań synodalnych powołana została Archidiecezjalna Szkoła Katechetów Parafialnych (ASKP). Głównym celem ASKP jest przygotowanie osób świeckich do prowadzenia katechezy w parafii. Do zadań katechetów należą:

- a) wspieranie prezbiterów i diakonów w formacji wiernych;
- b) pomoc w przygotowaniu rodziców i chrzestnych do chrztu dziecka;
- c) pomoc w katechezie rodziców i dzieci przed i po przyjęciu pierwszej komunii świętej;
- d) uczestnictwo w przygotowaniu kandydatów do bierzmowania oraz w katechezie rodziców i świadków;
- e) pomoc duszpasterzom w bliższym przygotowaniu młodzieży szkół średnich do małżeństwa;
- f) uczestnictwo w animowaniu i prowadzeniu grup parafialnych i apostołskich, w organizowaniu kręgów biblijnych, kursów ewangelizacyjnych, pomoc w rekolekcjach zamkniętych⁴⁶.

Organizowane pod nadzorem merytorycznym Wydziału Katechetycznego oraz patronatem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego studium, jest propozycją formacyjną skierowaną do wszystkich dorosłych zainteresowanych pogłębieniem zrozumienia własnej wiary, a w szczególności do osób już posługujących w parafiach (animatory, liderzy, odpowiedzialni za grupy, wspólnoty itp.). W programie czterech semestrów (po 120 godzin dydaktycznych) wykładowcy akademicy oraz duszpasterze prowadzą zajęcia z zakresu filozofii, historii Kościoła, biblistyki, dogmatyki, teologii moralnej, psychologii, pedagogiki, katechetyki, liturgiki, teologii pastoralnej i duchowości. W programie przewidziano także ćwiczenia z metodyki katechezy wypracowujące umiejętność animacji modlitwy wspólnotowej (np. celebrycje katechetyczne, katechezę mistagogiczną) oraz warsztaty podejmujące problematykę nowej ewangelizacji, animacji posługi charytatywnej, samoświadomości w komunikacji oraz przygotowania do małżeństwa⁴⁷. W trakcie pięciu edycji organizowanych od 2018 roku, ASKP wypromowała ponad 300 absolwentów, z których wielu otrzymało misję kanoniczną do pełnienia posługi katechetycznej w parafiach. Archidiecezjalna Szkoła Katechetów Parafialnych poprzez swoje ideowe założenia oraz realizowany program formacji jawi się jako uprzedzająca odpowiedź katowickiego Kościoła na wezwanie do formacji katechetów (katechistów) parafialnych oraz ustanowioną w 2021 roku przez papieża Franciszka posługę świecką katechety⁴⁸.

W instrukcji *Nawrócenie duszpasterskie* parafia wskazana została jako wspólnota zgromadzona wokół stołu słowa i Eucharystii. Pozostając we wskazanym nurcie duchowości, ACFP proponuje, organizowany w dekanatach, cykl formacyjny *Liturgika dla*

46 „Katecheza i wychowanie katolickie w Kościele katowickim”, 267.

47 „Archidiecezjalna Szkoła Katechetów Parafialnych”, dostęp 18.11.2022, <http://skp.centrum.katowice.pl/>.

48 Franciszek, „List apostołski w formie Motu proprio papieża Franciszka «Antiquum Ministerium», w którym ustanawia posługę katechety”, eKAI, dostęp 18.11.2022, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski-w-formie-motu-proprio-papieza-franciszka-antiquum-ministerium-w-ktorym-ustanawia-posluge-katechety/>.

każdego dotyczący podstawowych zagadnień związanych z liturgią, zwłaszcza Eucharystią oraz innymi sakramentami. W trakcie dziesięciu dwugodzinnych spotkań podejmowane są zagadnienia: czym jest liturgia?; język liturgii i przestrzeń liturgiczna; liturgia i czas; Eucharystia (cz. 1–3); sakramenty; sakramentalia i pobożność ludowa; teksty liturgiczne; liturgia godzin⁴⁹. *Duchowość dla każdego* to cykl formacyjny składający się na syntetyczne wprowadzenie w kwestie związane z życiem duchowym i jego rozwojem. W ramach dziesięciu dwugodzinnych spotkań omawiane są następujące zagadnienia: człowiek w relacji do Boga; rozwój życia duchowego; słowo Boże a życie duchowe; modlitwa; rachunek sumienia i rozeznawanie duchowe; asceza chrześcijańska; liturgia godzin – modlitwa nas wszystkich; modlitwa wspólnotowa; duchowość chrześcijańska świeckich; świętość celem życia duchowego⁵⁰. Zgodnie z założeniami katowickiego synodu, studium liturgiki oraz duchowości jest próbą katechetyczno-duszpasterskiej formacji wiernych do posługi sakramentalnej (*liturgia*), realizowanej przez ACFP w kontekście aktualnych założeń programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce.

Wśród inicjatyw duszpasterskich prowadzonych przez ACFP w wybranych dekanatach archidiecezji, jest kurs *Zapytaj o wiarę*. To cykl formacyjny przeznaczony dla wszystkich zainteresowanych, a w szczególności dla katechetów, liderów i animatorów wspólnot parafialnych. Dziesięć dwugodzinnych spotkań stanowi syntetyczne wprowadzenie w podstawowe prawdy wiary – od Boga w Trójcy Świętej jedyne po rzeczy ostateczne⁵¹. Na poziomie dekanatów organizowany jest także cykl formacyjny *Ekumenizm dla każdego*. Dziesięć dwugodzinnych spotkań pomaga usystematyzować podstawowe wiadomości o podziale chrześcijaństwa, różnorodności Kościoła oraz uwarunkowaniach dialogu międzywyznaniowego⁵².

II Synod Archidiecezji Katowickiej postulował także konieczność pogłębienia formacji wiernych w zakresie katolickiej nauki społecznej. Próbą duszpasterskiej realizacji synodalnego wskazania jest przygotowane i prowadzone przez ACFP na poziomie dekanatów *Studium katolickiej nauki społecznej*. Jest to cykl spotkań o tematyce związanej ze współczesnymi problemami i wyzwaniem społecznymi w świetle nauczania społecznego Kościoła. Wśród proponowanych zagadnień są następujące: zaangażowanie chrześcijan jako obowiązek moralny; kryteria chrześcijańskiej oceny rzeczywistości społecznej; nasze czasy i ich dylematy moralne; wolność i prawda a przemiany w Polsce; rodzina – edukacja – kultura; chrześcijanin wobec polityki – ład społeczny i moralny a demokracja; praca – wolny rynek – konsumpcjonizm – etyka biznesu; wykluczenie jako problem społeczno-moralny; ekologia wezwaniem dla Kościoła; katolicyzm społeczny na Górnym Śląsku – historia i perspektywy⁵³.

49 „Liturgika dla każdego”, dostęp 18.11.2022, <http://liturgika.centrum.katowice.pl/>.

50 „Duchowość dla każdego”, dostęp 18.11.2022, <http://duchowosc.centrum.katowice.pl/>.

51 „Zapytaj o wiarę”, dostęp 18.11.2022, <http://zapytajowiare.centrum.katowice.pl/>.

52 „Ekumenizm dla wszystkich”, dostęp 18.11.2022, <http://ekumenizm.centrum.katowice.pl/>.

53 „Studium katolickiej nauki społecznej”, dostęp 18.11.2022, <http://studiumkns.centrum.katowice.pl/>.

Począwszy do lutego 2022 roku, w wybranych dekanatach rozpoczęto cykliczną realizację dwóch kolejnych inicjatyw ACFP. Są nimi *Studium myśli Jana Pawła II* oraz *Śląsk i historia Kościoła na Śląsku*. Pierwsza z propozycji jest kontynuacją projektu *Studium katolickiej nauki społecznej*. Cykl formacyjny składający się z dziesięciu dwugodzinnych spotkań obejmuje następujące zagadnienia: Karol Wojtyła/Jan Paweł II; teologia; Kościół – duchowni, świeccy, konsekrowani; małżeństwo i rodzina; myśl społeczna; moralne wyzwania współczesności; misje i ekumenizm; duchowy testament i dialog ze światem; pielgrzymki do Polski (1979–1987); pielgrzymki do Polski (1991–2022)⁵⁴. *Śląsk i historia Kościoła na Śląsku* to cykl formacyjny o tematyce związanej ze Śląskiem, jego historią oraz początkiem kształtowania się diecezji katowickiej. W programie studium podejmowane są następujące zagadnienia: miejsce Śląska jako regionu w tworzącej się państwowości Polski (średniowiecze); Kościół na Śląsku w średniowieczu; czeskie czasy Śląska; reformacja i jej znaczenie dla regionu; pruskie czasy Śląska; powstania śląskie i przyłączenie części Górnego Śląska do Polski, nowe struktury Kościoła katolickiego; II wojna światowa; narodziny diecezji katowickiej, opolskiej; biskupi oraz duchowieństwo diecezji katowickiej; Śląsk – specyfika pogranicza⁵⁵.

Wśród najnowszych inicjatyw katechetycznych realizowanych przez ACFP w formie online od października 2022 roku są cykle formacyjne *Czy zawsze tak było? Spotkania z historią Kościoła i teologii* oraz *Spotkania ze Słowem*. Pierwszy z nich, pomyślany został jako siedemnaście spotkań tematycznych obejmujących dwie godziny zegarowe wykładu wraz z przerwą umożliwiającą uczestnikom zadawanie pytań prowadzącym. W programie przewidziano omówienie takich zagadnień, jak: kształtowanie się wspólnoty starożytnego Kościoła; sobory pierwszego tysiąclecia; etapy ewangelizacji Europy; rozwój praktyki i teologii sakramentów; Sobór Trydencki i reforma katolicka; Sobór Watykański II (przygotowanie, przebieg i reforma soborowa)⁵⁶. Wśród wskazań synodalnych odnośnie do formacji eklezjalnej wiernych, przyjęto budowanie wspólnot opartych na słowie Bożym (*martyria*). Do prób ich katechetycznej realizacji zaliczyć należy cykl formacyjny *Spotkania ze Słowem*. Składa się on z siedemnastu spotkań o tematyce biblijnej, prowadzonych dwa razy w miesiącu w formie online oraz czterech dni skupienia w formie *Lectio Divina*, organizowanych w pocysterskim opactwie w Rudach Raciborskich⁵⁷. Zajęcia prowadzone przez ACFP współorganizowane są z Fundacją *Inicjatywa Missio* z Gliwic⁵⁸.

Wspólnym celem katechetyczno-duszpasterskim, który zespala duchowo wszystkie działania inspirowane i prowadzone przez ACFP, oprócz merytorycznego poznania zagadnień przewidzianych w programach formacyjnych, jest przygotowanie wiernych do przypadającej w 2025 roku 100. rocznicy powołania do życia diecezji katowickiej.

54 „Studium myśli Jana Pawła II”, dostęp 18.11.2022, <http://www.jp2.centrum.katowice.pl/>.

55 „Śląsk i historia Kościoła na Śląsku”, dostęp 18.11.2022, <http://www.kosciolnaslasku.centrum.katowice.pl/>.

56 Szczegółowy program cyklu zamieszczony jest na stronie internetowej: „Czy zawsze tak było? Spotkania z historią Kościoła i teologii”, dostęp 18.11.2022, <http://czyzawszetakbylo.centrum.katowice.pl/>.

57 „Spotkania ze Słowem”, dostęp 18.11.2022, <http://spotkaniazeslowem.centrum.katowice.pl/>.

58 „Fundacja Inicjatywa Misio”, dostęp 18.11.2022, <http://www.inicjatywamissio.pl/>.

Zakończenie

Życie Boże ogarniające ludzi tworzy Kościół, który staje się w ten sposób komunią Bosko-ludzkiego życia. We wspólnocie Kościoła łączą się ze sobą i wzajemnie przenikają dwa porządki: naturalny i nadprzyrodzony. To, co dzieje się w porządku naturalnym, dostępne jest oczom ludzkiego ciała, natomiast to, co urzeczywistnia się w porządku nadprzyrodzonym, można pojąć jedynie dzięki wierze.

Katecheza wprowadzająca we wspólnotę Kościoła, podejmując swoje zadanie w kontekście założeń programu duszpasterskiego „Wierzę w Kościół Chrystusowy”, musi odsłonić całe bogactwo treściowe prawdy o Kościele. Duszpasterską koniecznością jest także uświadomienie katechizowanym, że Kościół jako dzieło Bosko-ludzkie stanowi misterium, którego nie sposób ogarnąć rozumem i dlatego „domaga się wiary”. Niezbywalnym zadaniem katechezy jest wreszcie pokazanie wiernym, że – nawet wobec manifestowanych w przestrzeni publicznej przejawów braku zaufania – Kościół „wart jest wiary” ze względu na obecność w nim Boga oraz zbawczą wartość Bożych darów, z których jako członkowie mistycznego Ciała Chrystusa mogą w pełni czerpać.

Bibliografia

- „Archidiecezjalna Szkoła Katechetów Parafialnych”. Dostęp 18.11.2022. <http://skp.centrum.katowice.pl/>.
- „Archidiecezjalne Centrum Formacji Pastoralnej”. Dostęp 18.11.2022. <http://centrum.katowice.pl/>.
- Blachnicki, Franciszek. *Oaza rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie*. Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie, 1995.
- Blachnicki, Franciszek. *Pisma katechetyczne*. T 2: *Katechetyka fundamentalna*, red. Marek Marczewski. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2006.
- Buchta, Roman. *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2017.
- Buchta, Roman. Wprowadzenie do *Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2022–2023 „Wierzę w Kościół Chrystusowy”*. Zeszyt katechetyczny, red. Roman Buchta, Kazimierz Misiaszek, 5–7. Katowice: Instytut Gość Media, 2022.
- Czaja, Andrzej. „Aktualne samorozumienie Kościoła wezwaniem dla katechezy”. W: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. Ryszard Czekalski, 25–36. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2006.
- Czaja, Andrzej. Słowo wstępne do *Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2022–2023 „Wierzę w Kościół Chrystusowy”*. Zeszyt teologiczno-pastoralny, red. Roman Chromy, Waldemar Musioł, Krystian Piechaczek, 5–9. Katowice: Instytut Gość Media, 2022.
- „Czy zawsze tak było? Spotkania z historią Kościoła i teologii”. Dostęp 18.11.2022. <http://czyzawszetakbylo.centrum.katowice.pl/>.

- „Dekret o apostołstwie świeckich «Apostolicam actuositatem»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, 377–401. Poznań: Pallottinum, 2002.
- „Dekret o posłudze i życiu prezbiterów «Presbyterorum ordinis»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, 478–508. Poznań: Pallottinum, 2002.
- „Duchowość dla każdego”. Dostęp 18.11.2022. <http://duchowosc.centrum.katowice.pl/>.
- „Duszpasterstwo w Kościele katowickim”. W: *Wysłuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, 13–21. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2016.
- „Ekumenizm dla wszystkich”. Dostęp 18.11.2022. <http://ekumenizm.centrum.katowice.pl/>.
- Franciszek. *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2013.
- Franciszek. „List apostołski w formie Motu proprio papieża Franciszka «Antiquum Ministerium», w którym ustanawia posługę katechety”. eKAI. Dostęp 5.02.2022. <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski-w-formie-motu-proprio-papieza-franciszka-antiquum-ministerium-w-ktorym-ustanawia-posluge-katechety/>.
- „Fundacja Inicjatywa Misio”. Dostęp 18.11.2022. <http://www.inicjatywamissio.pl/>.
- „Katecheza i wychowanie katolickie w Kościele katowickim”. W: *Wysłuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, 81–92. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2016.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Instrukcja nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2020.
- „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, 104–166. Poznań: Pallottinum, 2002.
- „Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, 48–78. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1998.
- „Ks. Roman Buchta wprowadza do projektu Komisji ds. Katechezy i Wychowania Katolickiego”. Dostęp 17.11.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=FFE6wDL-LpA>.
- „Liturgika dla każdego”. Dostęp 18.11.2022. <http://liturgika.centrum.katowice.pl/>.
- Mariański, Janusz. „Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży”. W: *Katecheza młodzieży*, red. Stanisław Kulpaczyński, 17–70. Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, 2003.

- Misiaszek, Kazimierz. „Kościół jako komunia w przekazie katechetycznym”. W: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. Andrzej Czaja, Marek Marczewski, 445–461. Lublin: TN KUL, 2004.
- Murawski, Roman. „Co katecheza daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół”. *Katecheta* 19,5 (1975): 193–256.
- Offmański, Andrzej. „Młodzież a Kościół. Relacje młodzieży względem Kościoła”. W: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. Ryszard Czekalski, 37–51. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2006.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. *Dyrektorium o katechizacji*. Kielce: Jedność, 2020.
- Pawlina, Krzysztof. „Kondycja duchowa młodego pokolenia Polaków”. W: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, red. Piotr Kurzela, Anna Liskowacka, 94–105. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004.
- „Studium Katolickiej Nauki Społecznej”. Dostęp 18.11.2022. <http://studiumkns.centrum.katowice.pl/>.
- „Śląsk i historia Kościoła na Śląsku”. Dostęp 18.11.2022. <http://www.kosciolnaslasku.centrum.katowice.pl/>.
- „Studium myśli Jana Pawła II”. Dostęp 18.11.2022. <http://www.jp2.centrum.katowice.pl/>.
- „Spotkania ze Słowem”. 18.11.2022. <http://spotkaniazeslowem.centrum.katowice.pl/>.
- „Zapytaj o wiarę”. Dostęp 18.11.2022. <http://zapytajowiare.centrum.katowice.pl/>.
- Zellma, Anna, Roman Buchta, Wojciech Cichosz. „The (non)transgressive character of religious education form children and young people in Polish schools”. *British Journal of Religious Education* 44, 235 (2021): 1–15. DOI: <https://doi.org/10.1080/01416200.2021.1887082>.

Cytowanie chicagowskie:

- Buchta, Roman. „Katecheza wprowadzająca do życia wspólnotowego w kontekście założeń programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce «Wierzę w Kościół Chrystusowy»”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 30 (2023): 121–136. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-07.

Cytowanie oksfordzkie:

- Buchta R. *Katecheza wprowadzająca do życia wspólnotowego w kontekście założeń programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce „Wierzę w Kościół Chrystusowy”*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 30 (2023), s. 121–136. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-07.



Marcin Szczodry

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0001-7965-4266, e-mail: marcin.szczodry@usz.edu.pl

DNI MŁODYCH W (ARCHI)DIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ W LATACH 1990–2022

Streszczenie

Diecezjalne obchody Światowego Dnia Młodzieży są celebrowane w Kościele szczecińsko-kamińskim od 1990 roku. W ciągu ponad trzydziestu lat zmieniała się forma tego spotkania, ale zasadnicze elementy programu nieprzerwanie towarzyszą świętowaniu młodych archidiecezji szczecińsko-kamińskiej. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie historii Dni Młodych, które początkowo gromadziły młodzież w stolicy diecezji, w Szczecinie, a od 2003 roku odbywają się w różnych miejscowościach na terenie całej archidiecezji. Przeprowadzono kwerendę w Archiwum Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej oraz skorzystano z relacji prasowych zamieszczonych w diecezjalnym czasopiśmie *Kościół nad Odrą i Bałtykiem*.

W podjętych badaniach opisano fenomen Archidiecezjalnych Dni Młodych nie tylko od strony historycznej, ale również teologiczno-pastoralnej. Święto młodych gromadzi każdego roku setki osób, które biorą udział w bogatym programie religijnym, duchowym, kulturalnym, artystycznym, rekreacyjnym. Program ten jest zorientowany ewangelizacyjnie, ale treści, które proponuje się młodym, są podane w przystępnej i zrozumiałej dla nich formie. Podstawowym założeniem, które towarzyszy opracowywaniu programu kolejnych edycji Dni Młodych, jest stworzenie takiej przestrzeni, w której młodzi ludzie doświadczą osobistego spotkania z Bogiem, pogłębią swoją wiarę, doświadczą piękna wspólnoty Kościoła, spotkają się z rówieśnikami, z którymi spędzając wspólnie czas, na różne sposoby będą mieli okazję dzielić się wiarą i poszukiwać odpowiedzi na najważniejsze egzystencjalne pytania.

Archidiecezjalne Dni Młodych są świadectwem zaangażowania Kościoła szczecińsko-kamińskiego w dzieło towarzyszenia młodym ludziom na drogach wiary oraz oznaką tego, że Kościół chce słuchać ich głosu i doceniać wkład, jaki wnoszą w życie lokalnej wspólnoty.

Słowa kluczowe: Archidiecezjalne Dni Młodych, Światowy Dzień Młodzieży, archidiecezja szczecińsko-kamińska, młodzież, ewangelizacja, duszpasterstwo młodzieży

Abstract

YOUTH DAYS IN THE (ARCH)DIOCESE OF SZCZECIN-KAMIEN (KAMIEŃ) IN THE YEARS 1990–2022

The diocesan celebration of the World Youth Day has been celebrated in the Szczecin-Kamien (Kamień) Church since 1990. Over the course of over thirty years, the form of this meeting has changed, but the essential elements of the program are constantly accompanying the celebration of the young archdiocese of Szczecin-Kamien (Kamień). The aim of this article is to present the history of the Youth Days, which initially gathered young people in the capital of the diocese, in Szczecin, and since 2003 have been held in various places throughout the archdiocese. For this purpose, a query was carried out in the Archives of the Pastoral Department of the Metropolitan Curia and press reports published in the diocesan magazine *Church on the Oder and the Baltic Sea* were used.

The undertaken research was aimed at describing the phenomenon of the Archdiocesan Youth Days not only from the historical point of view, but also from the theological and pastoral point of view. Every year, the festival of young people gathers hundreds of people who take part in a rich religious, spiritual, cultural, artistic and recreational program. This program is evangelistic oriented, but the content that is offered to young people is presented in an accessible and understandable form for them. The basic assumption that accompanies the development of the program of the next editions of the Youth Days is to create a space where young people will experience a personal meeting with God, deepen their faith, experience the beauty of the Church community, meet peers with whom they will spend time together in various ways they had the opportunity to share their faith and seek answers to the most important existential questions.

The Archdiocesan Youth Days are a testimony to the involvement of the Szczecin-Kamien (Kamień) Church in the work of accompanying young people on the path of faith and a sign that the Church wants to listen to their voice and appreciate the contribution they make to the life of the local community.

Keywords: Archdiocesan Youth Days, World Youth Day, Archdiocese of Szczecin-Kamień, youth, evangelization, youth ministry

Wstęp

W Niedzielę Palmową 1984 roku papież Jan Paweł II świętował z młodzieżą Jubileusz Odkupienia¹. W 1985 roku ponownie zaprosił młodzież do Rzymu na Niedzielę Palmową z okazji ogłoszonego przez Organizację Narodów Zjednoczonych Roku Młodzieży. Napisał do nich także specjalny list². Te wydarzenia w dużym stopniu zainspirowały Jana Pawła II do ustanowienia Światowego Dnia Młodzieży (ŚDM), którego obchody papież powiązał z celebrowaną w Kościele powszechnym Niedzielą Męki Pańskiej, czyli Niedzielą Palmową³. W 2020 roku papież Franciszek przeniósł obchody Światowego Dnia Młodzieży na Uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata, którą Kościół celebryje w ostatnią niedzielę roku liturgicznego, pod koniec listopada⁴. Intencją Jana Pawła II było, aby każdego roku młodzież w swoich Kościołach lokalnych przeżywała szczególne święto, wpatrując się w Chrystusa – Odkupiciela człowieka – powierzając Mu swoje życie i doświadczając piękna bycia we wspólnocie Kościoła. Papież Wojtyła postanowił również, że co dwa lub trzy lata Światowy Dzień Młodzieży będzie obchodzony dodatkowo w wymiarze międzynarodowym, w różnych częściach świata, w terminie wakacyjnym. Spotkaniom tym przewodniczył zawsze Ojciec święty⁵.

-
- 1 Jubileuszowy Rok Odkupienia został ogłoszony przez papieża Jana Pawła II 6 stycznia 1983 roku bullą *Aperite Portas Redemptori* na pamiętkę 1950. rocznicy odkupienia ludzkości przez Jezusa Chrystusa przez Jego śmierć na krzyżu i chwalebne zmartwychwstanie. Trwał od 25 marca 1983 roku do 22 kwietnia 1984 roku. Szczególna celebrowanie Roku Jubileuszowego z udziałem młodzieży miała miejsce w Rzymie, w Niedzielę Palmową 15 kwietnia 1984 roku. Jan Paweł II, *Bolla d'indizione del Giubileo per il 1950° anniversario della Redenzione „Aperite Portas Redemptori”*, Rzym, 6.01.1983, dostęp 10.12.2022, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/bulls/documents/hf_jp-ii_doc_19830106_bolla-redenzione.htm.
 - 2 Jan Paweł II, *List do młodych całego świata „Parati semper” z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży* (Rzym, 1985).
 - 3 Jan Paweł II w swojej homilii w Niedzielę Palmową 1986 roku, gdy po raz pierwszy obchodzony był Światowy Dzień Młodzieży, zaznaczył, iż obchody te mogą odbyć się również w innym terminie, ze względu na lokalne uwarunkowania i okoliczności. Jan Paweł II, *Santa Messa nella Domenica delle Palme. Omelia di Giovanni Paolo II*, Rzym, 23.03.1986, dostęp 10.12.2022, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1986/documents/hf_jp-ii_hom_19860323_domenica-palme.html.
 - 4 Papież uzasadniał tę zmianę w następujący sposób: „Trzydzieści pięć lat po ustanowieniu Światowych Dni Młodzieży, po wysłuchaniu różnych opinii oraz Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia, kompetentnej w zakresie duszpasterstwa młodzieży, postanowiłem przenieść diecezjalne obchody Światowych Dni Młodzieży z Niedzieli Palmowej na Niedzielę Chrystusa Króla, począwszy od przyszłego roku. W centrum pozostaje tajemnica Jezusa Chrystusa Odkupiciela Człowieka, jak zawsze podkreślał św. Jan Paweł II, inicjator i patron Światowych Dni Młodzieży” (Franciszek, „Msza Święta z przekazaniem Krzyża ŚDM. Słowa Ojca Świętego na zakończenie Mszy św., Rzym 22.11.2020”, dostęp 10.12.2022, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2020/documents/papa-francesco_20201122_omelia-passaggiocroce-gmg.html).
 - 5 Do roku 2022 odbyło się 37 Światowych Dni Młodzieży, spośród których 14 miało wymiar międzynarodowy: rok 1987 – Buenos Aires, Argentyna; 1989 – Santiago de Compostela, Hiszpania; 1991 – Częstochowa, Polska; 1993 – Denver, USA; 1995 – Manila, Filipiny; 1997 – Paryż, Francja; 2000 – Rzym, Włochy; 2002 – Toronto, Kanada; 2005 – Kolonia, Niemcy; 2008 – Sydney, Australia; 2011 – Madryt, Hiszpania; 2013 – Rio de Janeiro, Brazylia; 2016 – Kraków, Polska; 2019 – Panama, Panama. Ośmiu spotkaniom przewodniczył papież Jan Paweł II, w trzech spotkaniach brał udział papież Benedykt XVI, na trzech ostatnich był obecny papież Franciszek. Planowane pierwotnie na rok 2022 międzynarodowe spotkanie w Lizbonie zostało przesunięte o rok z powodu pandemii COVID-19. Po raz pierwszy więc odstęp między kolejnymi ŚDM w wymiarze międzynarodowym będzie wynosił ponad cztery lata.

Fenomen Światowych Dni Młodzieży⁶ stał się przedmiotem wielu studiów, analiz i opracowań naukowych. Jako wydarzenie o zasięgu międzynarodowym, gromadzące miliony młodych uczestników z różnych części świata pod przewodnictwem papieża, jest szeroko komentowane w telewizji, prasie i internecie. Znacznie mniejsze zainteresowanie wzbudzają obchody Światowego Dnia Młodzieży w wymiarze lokalnym, diecezjalnym. Temat ten nie doczekał się jak na razie głębszych studiów i opracowań naukowych na gruncie teologii.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie form przeżywania Światowego Dnia Młodzieży w wymiarze diecezjalnym w Kościele szczecińsko-kamieńskim na przestrzeni ponad trzech dekad, w latach 1990–2022. W tym celu przeprowadzono wnikliwą kwerendę w Archiwum Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej oraz przeanalizowano lokalną prasę, głównie diecezjalne czasopismo *Kościół nad Odrą i Bałtykiem*⁷.

Podjęte badania miały na celu opisanie fenomenu Archidiecezjalnych Dni Młodych (ADM) nie tylko od strony historycznej, ale również teologiczno-pastoralnej. Święto młodych od samego początku nie ograniczało się tylko do liturgicznej celebry, ale stwarzało przestrzeń spotkania na różnych poziomach: duchowym, kulturalnym, sportowym, społecznym, wolontariackim. Czy po ponad trzydziestu latach można określić Archidiecezjalne Dni Młodych jako propozycję ewangelizacyjną skierowaną do młodego pokolenia katolików nad Odrą i Bałtykiem?

1. Historia Archidiecezjalnych Dni Młodych

Pierwsza wzmianka o zorganizowaniu Światowego Dnia Młodzieży na poziomie lokalnego Kościoła szczecińsko-kamieńskiego pochodzi z 1990 roku. W projekcie programu Światowego Dnia Młodzieży opracowanego przez Wydział Duszpasterski Kurii Diecezjalnej znajdujemy wytyczne dla duszpasterzy, którzy mieli przygotować młodzież do uczestnictwa w tym wydarzeniu. Zaproszenie było skierowane do młodzieży akademickiej, pomaturalnej, pracującej, oazowej, ze szkół średnich i ponadpodstawowych, harcerzy, młodych stowarzyszonych w różnych ruchach i kręgach, w zespołach sportowych, lektorów i ministrantów starszych⁸. W Wielkim Poście należało zapoznać młodzież z orędziem Ojca świętego, przypomnieć przemówienia Jana Pawła II, które wygłosił w Szczecinie podczas swojej pielgrzymki do Polski w 1987 roku, oraz przeprowadzić katechezę o Kościele powszechnym i Kościele lokalnym. Uroczyste obchody Światowego

6 W języku polskim możemy zauważyć pewne rozróżnienie semantyczne: gdy jest mowa o święcie młodych w wymiarze diecezjalnym, używa się formuły „Światowy Dzień Młodzieży”, natomiast międzynarodowe spotkania z udziałem papieża są nazywane „Światowymi Dniami Młodzieży”. Różnicy tej nie zauważa się w oficjalnych językach wydarzenia (włoskim, angielskim, hiszpańskim, portugalskim, francuskim, niemieckim) oraz w oficjalnych dokumentach Watykanu, gdzie obowiązuje jedna nazwa „Światowy Dzień Młodzieży”.

7 *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* (dalej KOB) to czasopismo diecezjalne, które ukazywało się od roku 1989 jako dwutygodnik, a od 1998 wydawane jest jako dodatek do *Tygodnika Katolickiego Niedziela*.

8 Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski (dalej AKSK–WD), Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, bez. sygn., *Światowy Dzień Młodzieży. Niedziela Palmowa 1990*, 1.

Dnia Młodzieży pod przewodnictwem biskupów zaplanowano na Niedzielę Palmową w kilku miejscach na terenie diecezji (poszczególne dekanaty zostały przyporządkowane do konkretnej miejscowości): w Szczecinie w bazylice katedralnej o godz. 12:00, w Starogardzie, Choszcznie i Świnoujściu przed południem oraz w Nowogardzie, Dębnie i Gryficach popołudniu. Centralnym punktem wydarzenia była Msza Święta z poświęceniem palm pod przewodnictwem jednego z biskupów. Po Eucharystii zaplanowano akademię z konferencją oraz modlitwą, którą kończyło pasterskie błogosławieństwo biskupa⁹.

Od 1990 roku rozpoczyna się historia obchodzenia Światowego Dnia Młodzieży na poziomie lokalnym w diecezji szczecińsko-kamieńskiej. W kolejnym roku pojawiają się nazwy Diecezjalny Dzień Młodzieży lub Dzień Młodzieży, które odąd przez wiele lat będą towarzyszyć temu wydarzeniu na oznaczenie święta młodych Kościoła nad Odrą i Bałtykiem. W 1992 roku diecezja szczecińsko-kamieńska zostaje podniesiona do rangi metropolii. Od 1993 roku w dokumentach kurialnych zaczyna pojawiać się nazwa Archidiecezjalny Dzień Młodzieży lub Archidiecezjalny Dzień Młodych¹⁰. Przez kilka następnych lat nazwy te pojawiają się zamiennie w obiegu, gdy jest mowa o diecezjalnych obchodach Światowego Dnia Młodzieży w Szczecinie. Od 2003 roku, gdy diecezjalne obchody Światowego Dnia Młodzieży przeniesiono na inny termin i postanowiono, że będą odbywać się w różnych miejscach na terenie archidiecezji, utrwaliła się ostateczna i oficjalna nazwa tego wydarzenia jako Archidiecezjalne Dni Młodych. W niektórych materiałach możemy spotkać jeszcze inne, zamiennie określenia takie jak: Święto Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej¹¹ lub Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej¹².

W latach 1990–2002 diecezjalne obchody Światowego Dnia Młodzieży miały miejsce w stolicy diecezji (później archidiecezji), w Szczecinie. Brało w nich udział od 1 do 4 tys. uczestników¹³. W 1990 roku był to jeden dzień – Niedziela Palmowa. Od 1991 roku święto młodych trwało dwa lub trzy dni, rozpoczynało się w sobotę lub w piątek wieczorem, a kończyło w Niedzielę Palmową. W Wielkim Poście w czasie katechez oraz

9 AKSK–WD, Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, bez. sygn., *Światowy Dzień Młodzieży. Niedziela Palmowa 1990*, 3–5.

10 Nazwa „Archidiecezjalny Dzień Młodych” pojawia się w komunikacie Archidiecezjalnego Duszpasterza Młodzieży z 20.01.1993 roku (AKSK–WD, Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, Znak: C3a–2/93, *Duszpasterstwo Młodzieży w II semestrze 1993 r. Pro memoria*). W komunikacie z 25.02.1993 roku używa się natomiast nazwy „Diecezjalny Dzień Młodzieży” (AKSK–WD, Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, Znak: C3a–7/93, *Diecezjalny Dzień Młodzieży 3–4 kwietnia 1993 r.*).

11 AKSK–WD, Archidiecezjalne Dni Młodzieży 2002–2003 r., bez. sygn., *Wy jesteście mężczyznami i kobietami jutra. Święto Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*.

12 *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Mysłibórz 23–25 maja 2008 r.*, red. Piotr Skiba (Szczecin, 2008).

13 Liczbę uczestników ustalono na podstawie danych odnalezionych w Archiwum Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej i przedstawiono w tabeli 1. Nie udało się jednak odnaleźć informacji o liczbie uczestników wszystkich edycji Dni Młodych. Zobacz również: Katarzyna Lemek, „Troska o katechezę pierwszego metropolity szczecińsko-kamieńskiego abp. Mariana Przykuckiego”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 27 (2020): 378. Autorka błędnie jednak podała, że pierwszy Dzień Młodych został zainicjowany przez abp. Mariana Przykuckiego w 1993 roku.

rekolekcji wielkopostnych młodzież przygotowywała się do tego wydarzeniach w swoich rodzinnych parafiach.

W 2000 roku obchody Światowego Dnia Młodzieży w archidiecezji przebiegały w dwóch etapach: oprócz tradycyjnie obchodzonego w Wielkim Poście w Szczecinie Archidiecezjalnego Dnia Młodzieży zorganizowano również specjalne spotkanie młodzieży poza stolicą archidiecezji, w Trzęsaczu, w dniach 13–15 sierpnia. Młodzi Kościoła nad Odrą i Bałtykiem łączyli się w ten sposób duchowo z młodzieżą całego świata zebraną w Rzymie na Światowych Dniach Młodzieży, celebrującą pod przewodnictwem Jana Pawła II Wielki Jubileusz Roku 2000. Spotkanie w Trzęsaczu było pierwszym diecezjalnym świętem młodych, które odbyło się poza Szczecinem.

W 2003 roku zmieniła się formuła Dni Młodych. Na wzór międzynarodowych spotkań z papieżem, które odbywają się w różnych częściach świata, centralne obchody diecezjalnego święta młodych zaczęto na stałe organizować w różnych miejscach na terenie całej archidiecezji. Pierwsze, po Trzęsaczu, „wyjazdowe” Dni Młodych odbyły się w Lipianach¹⁴. Zmieniono również termin – postanowiono, aby w Niedzielę Palmową młodzież przeżywała swoje święto w rodzinnych parafiach (lub w dekanatach), natomiast na termin diecezjalnego spotkania młodych wybrano w 2003 roku tzw. majówkę (30 kwietnia–3 maja), a w 2004 roku – długi weekend od uroczystości Bożego Ciała do niedzieli (10–13 czerwca)¹⁵. W 2005 roku Archidiecezjalne Dni Młodych zawitały do Kamienia Pomorskiego. W 2006 roku nie zorganizowano „wyjazdowych” Dni Młodych, młodzież przeżywała Światowy Dzień Młodzieży w Szczecinie w Niedzielę Palmową. Od 2007 roku, już nieprzerwanie, Archidiecezjalne Dni Młodych odbywają się w różnych miejscowościach na terenie całej archidiecezji. W 2008 roku młodzież wróciła do Kamienia Pomorskiego, następnie dwa lata z rzędu młodych gościły: Myślibórz (2008 i 2009), Choszczno (2010 i 2011) oraz Gryfice (2012 i 2013). W następnych latach Archidiecezjalne Dni Młodych miały po trzy edycje w kolejnych miastach: Barlinku (2014, 2015 i 2016), Goleniowie (2017, 2018 i 2019) oraz Chojnie (2020, 2021, 2022). W „wyjazdowych” Dniach Młodych uczestniczyło zwykle od 700 do 1,6 tys. uczestników. W latach 2004–2008 Archidiecezjalne Dni Młodych rozpoczynały się w uroczystość Bożego Ciała i kończyły się w niedzielę. Od 2009 roku, przez kolejnych jedenaście lat, stałą datą spotkania młodzieży był początek maja – trwały do 1 do 3 maja. W 2020 roku także w tym terminie planowano zorganizować Archidiecezjalne Dni Młodych w kolejnej miejscowości, w Chojnie. Plany

14 W 2000 roku centralne obchody Archidiecezjalnego Dnia Młodych miały miejsce w Szczecinie, w Niedzielę Palmową. W sierpniu natomiast młodzież została zaproszona do Trzęsacza na drugą część ADM oraz na przeżycie Światowego Dnia Młodzieży w łączności z papieżem i z młodymi całego świata, którzy przybyli w tym czasie do Rzymu na obchody Wielkiego Jubileuszu 2000 roku. Od Lipian natomiast centralne obchody ADM przeniosły się ostatecznie poza Szczecin. Wyjątkiem był jedynie rok 2006, gdy ponownie zorganizowano ADM w Szczecinie w Niedzielę Palmową.

15 W następnych latach, do roku 2010, organizowano w Niedzielę Palmową w Szczecinie obchody Światowego Dnia Młodzieży dla młodych z dekanatów szczecińskich. Program był jednak skromniejszy w porównaniu ze wcześniejszymi latami, a młodzież przy tej okazji zapraszano do wzięcia udziału w Archidiecezjalnych Dniach Młodych. Od 2011 do 2020 roku Światowy Dzień Młodzieży w Niedzielę Palmową miał charakter typowo parafialny, nie organizowano dodatkowych spotkań w Niedzielę Palmową dla młodzieży w Szczecinie.

pokrzyżowała jednak pandemia COVID-19. Data święta młodych została przeniesiona na jesień (3–4 października). Podobna sytuacja miała miejsce w 2021 roku (2 października). W 2022 roku udało się zorganizować Archidiecezjalne Dni Młodych według formuły sprzed pandemii, w dniach 16–18 czerwca (od Bożego Ciała do soboty).

Przygotowanie tak dużego wydarzenia wymaga zaangażowania wielu osób, służb i instytucji. Aby młodzi mogli świętować podczas Dni Młodych, prace organizacyjne rozpoczynają się wiele miesięcy przed wydarzeniem. Biorą w niej udział przedstawiciele Kurii Metropolitalnej Szczecińsko-Kamińskiej, miejscowi duszpasterze z parafianami, władze i instytucje miejskie, społeczność lokalna. Całość prac koordynuje Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej¹⁶.

Na przestrzeni ponad trzydziestu lat ukształtował się w Kościele szczecińsko-kamińskim oryginalny sposób świętowania Archidiecezjalnych Dni Młodych na wzór międzynarodowych Światowych Dni Młodzieży. Stałym punktem odniesienia była uroczystość Niedzieli Palmowej (od 2021 roku uroczystość Chrystusa Króla) – dzień, w którym papież celebrował z młodymi ich święto oraz kierował do nich co roku specjalne orędzie. Od 1990 roku w tym dniu młodzież z diecezji szczecińsko-kamińskiej gromadziła się w Szczecinie na obchodach Światowego Dnia Młodzieży pod przewodnictwem biskupa diecezjalnego. Ustanawiając ŚDM w Niedzielę Palmową, papież Jan Paweł II postanowił również, aby co dwa lub trzy lata obchód tego święta był przedłużony o międzynarodowe spotkanie młodych w różnych zakątkach świata. Tak rozpoczęła się swoista pielgrzymka Światowych Dni Młodzieży przez kontynenty. Na wzór tych międzynarodowych spotkań wykształciła się przez lata w Kościele nad Odrą i Bałtykiem tradycja pielgrzymki młodych na terenie całej archidiecezji. Tak jak papież spotyka się z młodymi w różnych częściach świata, tak biskup Kościoła szczecińsko-kamińskiego spotyka się od 2003 roku z młodymi w różnych miejscach archidiecezji na Archidiecezjalnych Dniach Młodych. Podobnie jak młodzi z całego świata mają okazję doświadczyć powszechności Kościoła podczas Światowych Dni Młodzieży, tak samo młodzi z archidiecezji szczecińsko-kamińskiej mają okazję doświadczyć piękna i żywotności lokalnego Kościoła.

16 Od 1990 roku za organizację Diecezjalnych Dni Młodych w Szczecinie odpowiadał diecezjalny duszpasterz młodzieży, ks. Mariusz Kolućek. Następnie w 1997 roku zadanie to przejął ks. Piotr Superlak, który jako referent duszpasterstwa młodzieży pracował w Wydziale Wychowania Katolickiego. Za organizację Archidiecezjalnych Dni Młodych w Lipianach i Kamieniu Pomorskim odpowiadał kolejny diecezjalny duszpasterz młodzieży, ks. Cezary Korzec. Od 2008 roku koordynacją prac nad Dniami Młodymi kierował dyrektor Wydziału Duszpasterskiego, ks. Piotr Skiba. Od 2018 roku odpowiedzialnym za przygotowania do Archidiecezjalnych Dni Młodych jest diecezjalny duszpasterz młodzieży, ks. Marcin Szczodry. Od 2008 roku sprawami organizacyjnymi, współpracą z wolontariuszami i mediami, przygotowaniem materiałów formacyjnych zajmuje się Paulina Fryszyńska, pracownica Kurii Metropolitalnej i Fundacji Szczecińska.

Tabela 1. Daty i miejsca ŚDM oraz DDM/ADM¹⁷

Edycja ŚDM	Rok	Data ŚDM wymiar diecezjalny	Data i miejsce ŚDM wymiar międzynarodowy	Data DDM/ADM	Miejsce DDM/ADM	Liczba uczestników DDM/ADM
I	1986	23.03.1986	–	–	–	–
II	1987	12.04.1987	11–12.04.1987 Buenos Aires, Argentyna	–	–	–
III	1988	27.03.1988	–	–	–	–
IV	1989	19.03.1989	15–20.08.1989 Santiago de Compostela, Hiszpania	–	–	–
V	1990	8.04.1990	–	8.04.1990	Szczecin, Stargard, Choszczno, Świnoujście, Nowogard, Dębno, Gryfice	Brak danych
VI	1991	24.03.1991	10–15.08.1991 Częstochowa, Polska	23–24.03.1991	Szczecin	4207
VII	1992	12.04.1992	–	11–12.04.1992	Szczecin	1900
VIII	1993	4.04.1993	10–15.08.1993 Denver, USA	3–4.04.1993	Szczecin	2150
IX	1994	27.03.1994	–	26–27.03.1994	Szczecin	Brak d.
X	1995	9.04.1995	10–15.01.1995 Manila, Filipiny	8–9.04.1995	Szczecin	Brak d.
XI	1996	31.03.1996	–	29–31.03.1996	Szczecin	3000
XII	1997	23.03.1997	19–24.08.1997 Paryż, Francja	22–23.03.1997	Szczecin	Brak d.
XIII	1998	5.04.1998	–	4–5.04.1998	Szczecin	2000
XIV	1999	28.03.1999	–	27–28.03.1999	Szczecin	Brak d.
XV	2000	16.04.2000	15–20.08.2000 Rzym, Włochy	14–16.04.2000 13–15.08.2000	Szczecin Trzęsacz	2700 Brak d.
XVI	2001	8.04.2001	–	6–8.04.2001	Szczecin	Brak d.

¹⁷ W tabeli przedstawiono: daty kolejnych edycji Światowego Dnia Młodzieży w wymiarze diecezjalnym od 1986 roku, które obchodzono do 2020 roku w Kościele powszechnym w Niedzielę Palmową, a od 2021 roku w Uroczystość Chrystusa Króla; daty i miejsca ŚDM w wymiarze międzynarodowym; daty i miejsca Diecezjalnych (Archidiecezjalnych) Dni Młodych, które po raz pierwszy obchodzono w diecezji szczecińsko-kamińskiej w 1990 roku. W 2000 roku spotkanie młodych przebiegało w dwóch etapach: najpierw świętowano diecezjalne obchody ŚDM w Szczecinie w Niedzielę Palmową, natomiast w sierpniu w Trzęsaczu zorganizowano spotkanie w łączności z papieżem i młodzieżą zebraną na międzynarodowych obchodach ŚDM w Rzymie. W latach 2003–2005 oraz 2007–2010 diecezjalne obchody ŚDM miały dwa etapy: w Niedzielę Palmową organizowano w Szczecinie celebracje dla miejscowej młodzieży, natomiast główne obchody Archidiecezjalnych Dni Młodych z udziałem młodzieży z terenu całej archidiecezji odbywały się w miejscowościach poza Szczecinem w innym terminie. Tam, gdzie udało się to ustalić, przedstawiono liczbę uczestników DDM/ADM.

Edycja ŚDM	Rok	Data ŚDM wymiar diecezjalny	Data i miejsce ŚDM wymiar międzynarodowy	Data DDM/ADM	Miejsce DDM/ADM	Liczba uczestników DDM/ADM
XVII	2002	24.03.2002	23–28.07.2002 Toronto, Kanada	22–24.03.2002	Szczecin	Brak d.
XVIII	2003	13.04.2003	–	11 i 13.04.2003 30.04–3.05.2003	Szczecin Lipiany	Brak d. 700
XIX	2004	4.04.2004	–	2 i 4.04.2004 10–13.06.2004	Szczecin Lipiany	Brak d. 1000
XX	2005	20.03.2005	16–21.08.2005 Kolonia, Niemcy	18 i 20.03.2005 26–29.05.2005	Szczecin Kamień Pomorski	Brak d. 1003
XXI	2006	9.04.2006	–	7–9.04.2006	Szczecin	Brak d.
XXII	2007	1.04.2007	–	31.03–1.04.2007 8–10.06.2007	Szczecin Kamień Pomorski	Brak d. 400
XXIII	2008	16.03.2008	15–20.07.2008 Sydney, Australia	16.03.2008 23–25.05.2008	Szczecin Myślibórz	Brak d. 700
XXIV	2009	5.04.2009	–	5.04.2009 1–3.05.2009	Szczecin Myślibórz	Brak d. 1000
XXV	2010	28.03.2010	–	28.03.2010 1–3.05.2010	Szczecin Choszczno	Brak d. 1100
XXVI	2011	17.04.2011	15–21.08.2011 Madryt, Hiszpania	30.04–3.05.2011	Choszczno	1200
XXVII	2012	1.04.2012	–	1–3.05.2012	Gryfice	1374
XXVIII	2013	24.03.2013	23–28.07.2013 Rio de Janeiro, Brazylia	1–3.05.2013	Gryfice	1523
XXIX	2014	13.04.2014	–	1–3.05.2014	Barlinek	1618
XXX	2015	29.03.2015	–	1–3.05.2015	Barlinek	1500
XXXI	2016	20.03.2016	26–31.07.2016 Kraków, Polska	1–3.05.2016	Barlinek	1400
XXXII	2017	9.04.2017	–	1–3.05.2017	Goleniów	1346
XXXIII	2018	25.03.2018	–	1–3.05.2018	Goleniów	1007
XXXIV	2019	14.04.2019	22–27.01.2019 Panama, Panama	1–3.05.2019	Goleniów	857
XXXV	2020	5.04.2020	–	3–4.10.2020	Chojna	280
XXXVI	2021	21.11.2021	–	2.10.2021	Chojna	800
XXXVII	2022– 2023	20.11.2022	1–6.08.2023 Lizbona, Portugalia	16–18.06.2022	Chojna	300

2. Diecezjalne obchody Światowego Dnia Młodzieży: podstawy teologiczno-pastoralne

W 2021 roku Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia wydała *Wskazówki duszpasterskie dotyczące obchodów Światowego Dnia Młodzieży w Kościołach partykularnych*¹⁸. Dokument ten zbiera dotychczasowe ponadtrzydziestoletnie doświadczenia związane z celebracją Światowego Dnia Młodzieży w Kościołach lokalnych, wyjaśnia podstawy teologiczne i pastoralne tego wydarzenia oraz podaje pewne wytyczne do zastosowania na poziomie lokalnego Kościoła, aby święto młodych mogło przynosić dobre owoce w życiu wspólnoty oraz w życiu konkretnych młodych ludzi. „Światowy Dzień Młodzieży, obchodzony w każdym Kościele partykularnym, ma wielkie znaczenie i wartość nie tylko dla młodych ludzi, którzy żyją w tym konkretnym regionie, ale dla całej lokalnej wspólnoty”¹⁹. Jest to okazja, aby młodzi przeżyli „święto wiary”, aby wzięli udział w wydarzeniu będącym mocnym doświadczeniem świadectwa, komunii i modlitwy, analogicznym do międzynarodowych spotkań młodzieży, które głęboko naznaczyły życie wielu młodych ludzi ze wszystkich stron świata. Święto młodych na poziomie lokalnym służy uwrażliwieniu i kształtowaniu świadomości całej wspólnoty diecezjalnej (świeckich, kapłanów, osób konsekrowanych, rodzin, dorosłych i osób starszych) w misji przekazywania wiary nowym pokoleniom, w potrzebie wędrowania z młodymi ludźmi, przyjmowania ich i słuchania z cierpliwością, dzielenia się z nimi Słowem Bożym z czułością i energią²⁰.

Diecezjalne obchody Światowego Dnia Młodzieży powinny być organizowane i przeżywane nie tylko jako uroczystość „dla młodych ludzi”, ale przede wszystkim „z młodymi ludźmi”²¹, podczas których młodzież nie jest tylko biernym adresatem zaplanowanego programu duszpasterskiego, lecz stanowi zaangażowany podmiot na wszystkich etapach duszpasterskich przygotowań ŚDM, doświadczając w ten sposób w praktyce, iż jest współautorem życia i misji Kościoła²². Młodym należy powierzać aktywne zadania, z odwagą włączać ich w proces przygotowań i przeprowadzenia ŚDM. Dotyczy to nie tylko tych, którzy są zaangażowani w różne grupy i ruchy duszpasterskie, ale także tych, którzy dopiero poszukują swojego miejsca w Kościele i jeszcze go nie odnaleźli. Powinno się docenić kreatywność, język i sposoby działania właściwe wiekowi młodych ludzi. To oni przecież znają dobrze problemy swoich rówieśników oraz są w stanie skutecznie skomunikować się z nimi za pośrednictwem sztuki i mediów społecznościowych²³.

18 Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia, „Wskazówki duszpasterskie dotyczące obchodów Światowego Dnia Młodzieży w Kościołach partykularnych, Watykan, 22.04.2021” (dalej WD), dostęp 18.05.2021, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/05/18/0305/00673.html>.

19 WD, nr 2.

20 WD, nr 2.

21 WD, nr 2.

22 Sinodo dei Vescovi – XV Assemblea Generale Ordinaria, „Documento finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani, la Fede ed il Discernimento Vocazionale, Rzym, 27.10.2018”, dostęp 29.10.2018, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/10/27/0789/01722.html>.

23 WD, nr 5.

W centrum przesłania każdego Światowego Dnia Młodzieży stoi tajemnica Jezusa Chrystusa Odkupiciela Człowieka²⁴. Treść tego przesłania ma wymiar bardzo osobisty i egzystencjalny: „przyjmijcie Chrystusa! Przyjmijcie Go jak Króla w waszym życiu! Jest On Królem, który przyszedł aby zbawić! Bez Niego nie ma prawdziwego pokoju, prawdziwego wewnętrznego pojednania ani prawdziwego pojednania z innymi ludźmi! Bez Jego Królestwa także społeczeństwo traci swoje ludzkie oblicze. Bez Królestwa Chrystusa zanika każde prawdziwe braterstwo, każda autentyczna bliskość względem tego, kto cierpi”²⁵. Jest to przesłanie, które Kościół ma za zadanie głosić z mocą i nadzieją młodemu pokoleniu. To fundamentalne orędzie ukierunkowuje wszelkie inne inicjatywy, które wyrastają każdego roku w ramach przeżywania diecezjalnych obchodów ŚDM.

Dykasteria wskazuje na pewne „kluczowe elementy”, które powinny znaleźć się w sercu obchodów diecezjalnych ŚDM ze względu na ich dużą wartość programową. Dzięki temu święto młodych może być przeżywane jako: a) święto wiary; b) doświadczenie Kościoła; c) doświadczenie misyjne; d) okazja do rozeznawania powołania i wezwania do świętości; e) doświadczenie pielgrzymowania; f) doświadczenie powszechnego braterstwa²⁶.

Dni Młodych są „świętem wiary”, ponieważ dają młodym ludziom żywe i radosne doświadczenie wiary i wspólnoty oraz są przestrzenią, w której mogą oni przeżyć osobiste spotkanie z Bogiem. Dokonuje się to przede wszystkim w chwilach osobistej modlitwy, w czasie cichej adoracji eucharystycznej oraz podczas liturgii pokutnej, która jest uprzywilejowaną przestrzenią spotkania z Bożym Miłosierdziem. Diecezjalne obchody ŚDM są okazją, aby młodzi ludzie mogli doświadczyć Kościoła jako wspólnoty oraz aby uświadomili sobie, że są jego integralną częścią. Bogactwo Kościoła wyraża się w różnorodności jego charyzmatów, warto więc, aby organizacja diecezjalnych obchodów ŚDM miała charakter „chóralny”, aby angażowała przedstawicieli różnych grup i stanów poprzez propozycję prac w stylu synodalnym, gdzie głos młodych ludzi będzie wysłuchany. Ważnym elementem „doświadczenia Kościoła” jest okazja do spotkania się ze „swoim” biskupem, do przeżywania tego święta z pasterzem lokalnego Kościoła²⁷.

Dni Młodych są również okazją do doświadczenia „misyjności”, ponieważ „duszpasterstwo młodzieżowe musi być zawsze duszpasterstwem misyjnym”²⁸. W tym celu program diecezjalnych obchodów ŚDM powinien zawierać momenty, w których młodzi mogą podzielić się doświadczeniem swojej wiary z innymi, mogą stać się „aktywnymi promotorami publicznej ewangelizacji ze śpiewami, modlitwą i świadectwami” dla swoich rówieśników, „ponieważ to młodzi ludzie są najlepszymi ewangelizatorami ludzi młodych”. Warto wykorzystać ten dzień na promowanie różnych form wolontariatu,

24 Franciszek, „Msza Święta z przekazaniem Krzyża ŚDM. Słowa Ojca Świętego na zakończenie Mszy św., Rzym 22.11.2020”.

25 WD, nr 3.

26 WD, nr 4.

27 WD, nr 4.

28 Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit”. Do młodych i całego Ludu Bożego*, Loreto 25.03.2019 (Kraków: Wydawnictwo M, 2019), nr 240.

dobrowolnej służby i działań, które wprowadzają młodych w doświadczenie daru z siebie dla innych²⁹.

Dni Młodych są również „okazją do rozeznawania powołania”. Młodzi mają wtedy możliwość usłyszeć o „fundamentalnych powołaniach”: do życia, do szczęścia, do poznania Boga, do przyjęcia w życiu Jezusa jako Zbawiciela, do świętości. Poważne potraktowanie tych podstawowych Bożych wezwań pozwala młodemu człowiekowi otworzyć się na proces rozeznawania własnego powołania. Na tej drodze nieocenioną pomocą jest zaangażowanie i towarzyszenie

seminarzystów, osób konsekrowanych, par małżeńskich i rodzin, które swoją obecnością i świadectwem pomagają wzbudzać w młodych ludziach właściwe pytania o powołanie i pragnienie, by zacząć poszukiwać «wielkiego planu», który Bóg ma dla nich w swoim zamyśle. (...) A kiedy czas wyborów dojrzeje, wówczas powinni być zachęteni, by w zdecydowany sposób dokonali swojego osobistego wyboru, ufając w Bożą pomoc, nie pozostając w niekończącym się niezdecydowaniu³⁰.

Wymiar międzynarodowy ŚDM od samego początku ma charakter pielgrzymki. Raz na kilka lat młodzież z różnych miast, krajów i kontynentów przybywa do wybranego miejsca na spotkanie z papieżem i innymi młodymi. Jest to pielgrzymowanie w przestrzeni – do kolejnych miejsc oraz pielgrzymowanie w czasie – od jednego pokolenia młodych ludzi ku kolejnemu, które „zbiera świadectwa” swoich poprzedników.

Młodzież ŚDM jest ludem pielgrzymów. Nie tułaczy, którzy przemieszczają się bez celu podróży, ale zjednoczonym ludem, pielgrzymami, którzy „wędrują wspólnie”, ku mecie, ku spotkaniu z Kimś, Kto jako jedyny może nadać sens ich życiu, ku Bogu, który stał się człowiekiem, który wzywa każdą młodą osobę, by stała się jego uczniem, by zostawiła wszystko i poszła za Nim³¹.

Podjąć trud pielgrzymowania oznacza porzucić to, co zbędne i co przeszkadza w drodze, oraz być gotowym na podjęcie wyzwań, które pojawiają się na szlaku. Pielgrzym jest otwarty na drugiego człowieka oraz na Boga i Jego „niespodzianki”. Diecezjalne obchody ŚDM są okazją, aby zaproponować młodym doświadczenie prawdziwego i osobistego pielgrzymowania. Na tej drodze odkrywa się nowych przyjaciół i spogląda się ku temu samemu celowi, dzieląc wspólne ideały oraz wspierając się w trudnościach. Pomocą w przeżyciu „doświadczenia pielgrzymowania” mogą być lokalne sanktuaria i miejsca pielgrzymkowe, z których historią i dziedzictwem duchowym młode pokolenie może zapoznać się i odkryć je przy okazji diecezjalnych obchodów ŚDM³².

Dzień młodych to święto, do przeżywania którego zaproszeni są nie tylko wierzący, ale wszyscy młodzi mieszkający na danym terytorium, niezależnie od ich wiary, wyznawanych przekonań i prezentowanej wizji świata. ŚDM jest okazją do wyjścia w kierunku tych, którzy nie znaleźli jeszcze swojego miejsca w Kościele, jest szansą, aby w sposobie

29 WD, nr 4.

30 WD, nr 4.

31 WD, nr 4.

32 WD, nr 4.

celebracji tego dnia ludzie ujrzeli oblicze Kościoła o otwartych drzwiach, wspólnotę, w której można doświadczyć powszechnego braterstwa³³.

3. Inspirowani słowem Bożym: hasła, znaki, hymn Archidiecezjalnych Dni Młodych

Każdej kolejnej edycji Dni Młodych towarzyszy hasło, które najczęściej inspiruje się fragmentem biblijnym zaproponowanym przez papieża w corocznym orędziu na ŚDM. Każdy Światowy Dzień Młodzieży ma swoje hasło i wielokrotnie to samo hasło towarzyszyło Archidiecezjalnym Dniom Młodych (tak było w latach 1991–1994, 1996–2000, w roku 2002, 2005, 2006, 2013, 2017, 2018). Czasami treść hasła ŚDM nieznacznie modyfikowano (w roku 2011, 2012, 2014, 2015, 2016, 2019), w niektórych latach ingerencja była większa i parafrazowano hasło ŚDM (w latach 2007–2010, 2020–2022). Kilka razy hasło ADM było zupełnie inne niż hasło ŚDM (w roku 1990, 1995, 2001, 2003, 2004).

Tabela 2. Hasła ŚDM i DDM/ADM³⁴

Rok	Hasło ŚDM	Hasło DDM/ADM
1986	„Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia nadziei, która w was jest” (1 P 3,15)	–
1987	„Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16)	–
1988	„Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5)	–
1989	„Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6)	–
1990	„Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami” (J 15,5)	„Młodzi odkrywają (na nowo) misterium Kościoła”
1991	„Otrzymaliście Ducha przybrania za synów” (Rz 8,15)	
1992	„Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mk 16,15)	
1993	„Ja przyszedłem po to, aby (owce) miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10)	
1994	„Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21)	

33 WD, nr 4.

34 W tabeli przedstawiono hasła kolejnych edycji Światowego Dnia Młodzieży. Jeśli Diecezjalne Dni Młodych odbywały się pod innym hasłem lub zostało ono zmodyfikowane – ujęto to w sąsiedniej kolumnie. Należy zauważyć, że ŚDM w roku 1994 i 1995 miały to samo hasło. Związane było to z faktem, iż międzynarodowe spotkanie młodych odbyło się w styczniu 1995 roku w Manili na Filipinach i Jan Paweł II postanowił wyjątkowo wydać wtedy tylko jedno orędzie i zaproponować wspólne hasło dla diecezjalnych obchodów ŚDM na Niedzielę Palmową zarówno w 1994, jak i w 1995 roku. W 2000 roku sierpniowe spotkanie młodych archidiecezji w Trzemeszcu przebiegało pod innym hasłem niż w Niedzielę Palmową i podkreślało duchową łączność z uczestnikami rzymskich obchodów ŚDM. W 2020 i 2021 roku Archidiecezjalne Dni Młodych miały to samo hasło. Powodem była zmiana daty diecezjalnych obchodów ŚDM z Niedzieli Palmowej na Uroczystość Chrystusa Króla, której dokonał papież Franciszek. Organizatorzy ADM postanowili, iż święto młodych archidiecezji szczecińsko-kamińskiej (organizowane na wiosnę) będzie nawiązywać do orędzia papieskiego oraz hasła przewodniego diecezjalnych obchodów ŚDM w uroczystość Chrystusa Króla z poprzedniego roku. Tak więc hasło ADM z 2022 roku nawiązuje do hasła ŚDM z 2021 roku.

Rok	Hasło ŚDM	Hasło DDM/ADM
1995	„Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21)	„Oto jestem Panie, pošlij mnie”
1996	„Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68)	
1997	„Nauczycielu, gdzie mieszkaż? Chodźcie, a zobaczycie” (J 1,38–39)	
1998	„Duch Święty nauczy was wszystkiego” (por. J 14,26)	
1999	„Ojciec was miłuje” (por. J 16,27)	
2000	„A słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14)	„Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14) – Szczecin „Młodzi i Papież. Razem” – Trzęsacz
2001	„Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!” (Łk 9,23)	„Młodzi stróżami Poranka Trzeciego Tysiąclecia”
2002	„Wy jesteście solą dla ziemi... Wy jesteście światłem świata” (Mt 5,13–14)	
2003	„Oto Matka Twoja!” (J 19,27)	„Wy jesteście mężczyznami i kobietami jutra”
2004	„Chcemy ujrzeć Jezusa” (J 12,21)	„Wy jesteście mężczyznami i kobietami jutra”
2005	„Przybyliśmy oddać Mu pokłon” (Mt 2,2)	
2006	„Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105)	
2007	„Abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 13,34)	„Wyzwolić Miłość”
2008	„Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami” (Dz 1,8)	„Wyzwolić Moc Świadcstwa”
2009	„Złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym” (1 Tm 4,10)	„Nadzieja w Bogu”
2010	„Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” (Mk 10,17)	„Odkryj lepsze życie”
2011	„Zakorzeni i zbudowani na Chrystusie, mocni w wierze” (por. Kol 2,7)	„Mocni w wierze”
2012	„Radujcie się zawsze w Panu” (Flp 4,4)	„Radujcie się w Panu” (Flp 4,4)
2013	„Idźcie i nauczajcie wszystkie narody!” (por. Mt 28,19)	
2014	„Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5,3)	„Błogosławieni ubodzy w duchu” (Mt 5,3)
2015	„Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8)	„Błogosławieni czystego serca” (Mt 5,8)
2016	„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7)	„Błogosławieni miłosierni” (Mt 5,7)
2017	„Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” (Łk 1,49)	
2018	„Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga” (Łk 1,30)	
2019	„Oto Ja, służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1,38)	„Oto Ja, służebnica Pańska” (Łk 1,38)
2020	„Młodzińcze, tobie mówię wstań!” (Łk 7,14)	„Młodzińcze WSTAŃ” (por. Łk 7,14)
2021	„Wstań! Ustanawiam cię świadkiem tego, co zobaczyłeś!” (por. Dz 26,16)	„Młodzińcze WSTAŃ” (por. Łk 7,14)
2022	„Maryja wstała i poszła z pośpiechem” (Łk 1,39)	„WSTAŃ. Bądź świadkiem!” (por. Dz 26,16)

Fragment, który papież proponuje każdego roku jako hasło kolejnego ŚDM, jest rozwijany w orędziu, w którym Ojciec święty zwraca się do młodych ludzi, rozważa słowo

Boże i dotyka aktualnych problemów młodego pokolenia. Treść papieskiego orędzia drukowana była w materiałach dla uczestników Diecezjalnych Dni Młodych w Szczecinie oraz w *Poradniku Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej*. W kolejnych „wyjazdowych” edycjach ADM od 2003 roku program Dni Młodych zawierał często katechezę nawiązującą do hasła ŚDM, w niektórych latach odbywała się również praca w małych grupach na podstawie orędzia papieskiego³⁵.

Rozważanie treści orędzia, z jakim zwraca się do młodych Ojców święty, nawiązywanie do niego w katechezach i homiliach podczas Dni Młodych pozwala włączyć się w swoisty dialog, jaki prowadzi pasterz Kościoła powszechnego z młodym pokoleniem, a równocześnie zachęca młodych do podjęcia dialogu w swoim gronie na poważne tematy wiary i ich życia codziennego, ze świadomością, że te same słowa inspirują młodych na całym świecie, odkrywając przed nimi tajemnicę Chrystusa Odkupiciela człowieka.

Światowym Dniom Młodzieży towarzyszą dwa szczególne znaki: krzyż i ikona *Salus Populi Romani*. Krzyż ŚDM jest pamiątką i świadkiem Roku Świętego Jubileuszu Odkupienia, ogłoszonego przez Jana Pawła II i celebrowanego przez Kościół od 25 marca 1983 roku do 22 kwietnia 1984 roku. Podczas inauguracji Jubileuszu przedstawiciele młodzieży wnieśli do Bazyliki św. Piotra prosty, drewniany krzyż, który pozostał w świątyni przez cały czas trwania Roku Świętego, będąc świadkiem wszystkich wydarzeń związanych z Jubileuszem Odkupienia. Na zakończenie Roku Jubileuszowego papież przekazał Krzyż Roku Świętego młodym i wezwał ich, by ponieśli go na cały świat jako znak odkupienia i świadectwo swojej wiary³⁶.

Ikona Matki Bożej *Salus Populi Romani* była obecna po raz pierwszy podczas Światowych Dni Młodzieży odbywających się w Rzymie podczas Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. W Niedzielę Palmową 2003 roku papież Jan Paweł II przekazał kopię tej ikony delegacji młodzieży niemieckiej przygotowującej kolejne spotkanie młodych w swojej ojczyźnie. Odtąd ikona stała się drugim znakiem ŚDM i wraz z krzyżem towarzyszy ona kolejnym spotkaniom młodzieży z całego świata³⁷.

Archidiecezjalne Dni Młodych, na wzór Światowych Dni Młodzieży, też mają swoje znaki, wokół których gromadzi się młodzież archidiecezji szczecińsko-kamińskiej na corocznych spotkaniach. Prosty, drewniany krzyż stoi zawsze w centrum celebracji i nabożeństw podczas święta młodych. Na krzyżu przymocowane są tabliczki, na których podano wszystkie daty, miejsca i hasła dotychczas zorganizowanych ADM.

35 AKSK–WD, N3a 2000–2007, Znak: N3a–6/2005, Załącznik 3; *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej. Myślubórz 23–25 maja 2008 r.*, red. Piotr Skiba (Szczecin, 2008), I 30–I 40; *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej. Myślubórz 1–3 maja 2009 r.*, red. Piotr Skiba i in. (Szczecin, 2009), 36–44; *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej. Goleniów 1–3 maja 2017 r.*, red. Paulina Fryszka (Szczecin, 2017), 11.

36 Marcin Szczodry, „Program formacyjny polskiej młodzieży w kontekście przygotowań do Światowych Dni Młodzieży Kraków 2016”, *Studia Paradyksy* 26 (2016): 229.

37 Marcin Szczodry, „Program formacyjny polskiej młodzieży w kontekście przygotowań do Światowych Dni Młodzieży Kraków 2016”, 230.

Obok krzyża drugim znakiem Dni Młodych jest obraz³⁸ Matki Kościoła – głównej patronki archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej – o wymiarach 1,3 x 1,9 m. Przedstawia on Maryję, która jedną ręką trzyma płaszcz, pod którym gromadzą się ludzie różnych stanów. Są wśród nich duchowni: papież, biskup, ksiądz, zakonnik, ludzie świeccy: osoby dorosłe, młodzież i dzieci. Matka Kościoła otacza opieką wszystkich, którzy do niej przychodzą, co wyraża Jej matczyny płaszcz, pod który chronią się Jej dzieci. Dwie białe lilie są symbolem dziewictwa Maryi. Matka Boża ubrana jest w białą szatę, którą okrywa błękitno-złoty płaszcz. W lewej górnej części obrazu przedstawiono bazylikę archikatedralną w Szczecinie, a po prawej stronie łódź płynącą po morzu. Te dwa elementy symbolizują lokalny Kościół nad Odrą i Bałtykiem. Katedra to kościół, w którym wokół biskupa gromadzą się wierni archidiecezji, tak jak młodzież gromadzi się wokół swojego pasterza w czasie Dni Młodych. Łódź jest symbolem Kościoła, który płynie po morzach świata do portu zbawienia. W Maryi każdy z ochrzczonych ma swoją Matkę, która wypełnia misję powierzoną Jej przez Chrystusa na krzyżu (por. J 19,27)³⁹.

Podczas Eucharystii kończącej obchody Dni Młodych (gdym odbywają się ostatni raz w danej miejscowości) arcybiskup ogłasza gospodarza kolejnych Archidiecezjalnych Dni Młodych. Następuje wtedy symboliczne przekazanie krzyża i obrazu Matki Bożej przez młodzież z miejscowości, która organizowała tegoroczne ADM, tym młodym, którzy w przyszłym roku będą gospodarzami tego wydarzenia. Przez cały następny rok znaki Dni Młodych towarzyszą duchowym przygotowaniom do kolejnych ADM. Po parafiach dekanatu odbywa się peregrynacja krzyża i obrazu Matki Bożej, organizowane są czuwania modlitewne dla młodzieży, wolontariuszy oraz organizatorów Dni Młodych⁴⁰.

Archidiecezjalne Dni Młodych mają swój hymn. Są to słowa zaczerpnięte z przemówienia Jana Pawła II do młodych, które wygłosił 27 lipca 2002 roku podczas Światowych Dni Młodzieży w Toronto: „Wy jesteście mężczyznami i kobietami jutra”⁴¹. Pod takim hasłem odbywały się Archidiecezjalne Dni Młodych w 2003 i 2004 roku w Lipianach.

38 Twórcą obrazu jest ks. Marek Cześniń. W *Poradnikach Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej* i innych materiałach duszpasterskich pojawia się termin „ikona”. Przedstawienie Matki Kościoła nie jest jednak obrazem wykonanym według techniki i zasad tworzenia ikon, tak więc w sensie ścisłym nie można go tak nazywać. W dalszej części pracy będzie używany termin „obraz”.

39 *Archidiecezjalne Dni Młodych. Dzień Służby Liturgicznej Chojna 2020*, red. Paulina Fryszka i in. (Szczecin, 2020), 6–7.

40 Katarzyna Stankiewicz, „Peregrynacja Krzyża ADM po dekanacie Choszczno”, dostęp 28.12.2022, <https://ichtis.info/peregrynacja-krzyza-adm-po-dekanacie-choszczno/1903>; „Krzyż Dni Młodych przekazany”, dostęp 28.12.2022, <https://ichtis.info/krzyz-dni-mlodych-przekazany/1905>; „Nocne czuwanie przed ADM 2010 w Choszczynie”, dostęp 28.12.2022, <https://ichtis.info/nocne-czuwanie-przed-adm-2010-w-choszczynie/1904>; „Zakończenie peregrynacji Krzyża Dni Młodych po dekanacie gryfickim”, dostęp 28.12.2022, <https://ichtis.info/zakonczenie-peregrynacji-krzyza-dni-mlodych-po-dekanacie-gryfickim/3737>.

41 Jan Paweł II, „Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II. XVII Giornata Mondiale della Gioventù Veglia con I giovani, Toronto, 27.07.2002”, nr 4, dostęp 28.12.2022, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/july/documents/hf_jp-ii_spe_20020727_wyd-vigil-address.html. Muzykę do słów papieża skomponował ks. Lucjan Chronchol.

Od 2008 roku każda kolejna edycja Archidiecezjalnych Dni Młodych ma swoje logo, które nawiązuje do hasła oraz do miejsca spotkania. Jego symbolika wyjaśniona jest w *Poradniku Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*⁴².

4. Wymiar ewangelizacyjny i formacyjny Archidiecezjalnych Dni Młodych

Dokument Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia, w którym przedstawiono wytyczne dotyczące obchodów Światowego Dnia Młodzieży w Kościołach partykularnych, jest nie tylko pomocą dla organizatorów kolejnych edycji ŚDM na poziomie Kościołów lokalnych, ale w sposób syntetyczny zbiera doświadczenia z wcześniejszych lat oraz wskazuje na solidny fundament teologiczno-pastoralny, na którym opiera się od początku realizacja całego wydarzenia. Czy podobne założenia przyświecały organizatorom Dni Młodych w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej? Szczegółowa analiza programów kolejnych edycji Archidiecezjalnych Dni Młodych pozwoli wychwycić najważniejsze zamierzenia i cele, które stały u podstaw tego projektu duszpasterskiego.

Pierwsze udokumentowane diecezjalne obchody ŚDM miały miejsce w 1990 roku w Szczecinie, Stargardzie, Choszcznie, Świnoujściu, Nowogardzie, Dębnie i Gryficach. Od 1991 roku młodzi przeżywali swoje święto w stolicy diecezji, w Szczecinie. Od 2003 roku Archidiecezjalne Dni Młodych odbywają się w różnych miejscach na terenie całej archidiecezji. Na przestrzeni ponad trzydziestu lat zmieniały się miejsca i formuła Dni Młodych, ale zasadnicze elementy są obecne we wszystkich kolejnych edycjach diecezjalnych obchodów ŚDM.

Punktem centralnym i kulminacyjnym obchodów Diecezjalnych Dni Młodych, które odbywały się w Szczecinie w latach 1990–2010, była msza św. pod przewodnictwem biskupa w bazylice archikatedralnej w Niedzielę Palmową, poprzedzona uroczystą procesją z palmami z sanktuarium Najświętszego Serca Pana Jezusa do katedry⁴³.

Od 1991 roku młodzież z terenu diecezji zjeżdżała na obchody Dni Młodych już w sobotę. Przygotowany był dla niej bogaty program ewangelizacyjny, artystyczny, kulturalny. Wielokrotnie spotkania odbywały się w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym, a klerycy mocno włączali się w przygotowania i organizację Dni Młodych. Młodzi byli goszczeni w szczecińskich parafiach i uczestniczyli tam w spotkaniach

42 *Poradniki uczestnika Archidiecezjalnych Dni Młodych z lat 2008–2022. Przykładowo: Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Myślībórz 1–3 maja 2009 r.*, red. Piotr Skiba i in. (Szczecin, 2009), 45–46; *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Choszczno 30 kwietnia-3 maja 2011 r.*, red. Piotr Skiba, Kamila Kępińska, Marta Olczak (Szczecin, 2011), 48–49; *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Gryfice 1–3 maja 2012 r.*, red. Piotr Skiba (Szczecin, 2012), 18–19; *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Barlinek 1–3 maja 2015 r.*, red. Piotr Skiba (Szczecin, 2015), 24.

43 W uroczystych celebracjach podczas Dni Młodych w latach 1990–2022 uczestniczyli kolejni biskupi diecezjalni: abp Kazimierz Majdański, abp Marian Przykucki, abp Zygmunt Kamiński, abp Andrzej Dzięga oraz biskupi pomocniczy: bp Jan Gałęcki, bp Stanisław Stefanek, bp Marian Błażej Kruszyłowicz, bp Henryk Wejman.

modlitewnych w mniejszych grupach. Oprócz nabożeństw młodzież brała udział w koncertach, przedstawieniach teatralnych, misteriach Męki Pańskiej.

Bogaty program kulturalny zaproponowano młodzieży w 1994 roku. Uczestnicy Archidiecezjalnych Dni Młodych mogli w sobotę zapoznać się z różnymi ruchami i grupami duszpasterskimi działającymi w Kościele, które prezentowały swój charyzmat i duchowość, następnie mogli wybrać jedno z wielu spotkań tematycznych (muzyczne, poetyckie, teatralne, ewangelizacyjne, modlitewne, spotkanie dyskusyjne z biskupem, zwiedzanie Muzeum Archidiecezjalnego, prezentacja twórczości młodzieży, spotkanie dyskusyjne na temat politycznego i społecznego zaangażowania młodzieży katolickiej). Wieczorem młodzież zgromadziła się na dziedzińcu Zamku Książąt Pomorskich na nabożeństwie modlitewnym i katechezie⁴⁴.

W 1995 roku w programie Dni Młodych pojawił się nowy punkt, tzw. Sejmik Młodzieży, na którym uczestnicy (delegaci z każdej parafii archidiecezji) wzięli udział w sesji świadectw i w dyskusji⁴⁵. W 1996 roku delegaci na Sejmik Młodzieży zjechali się już w piątek wieczorem i obradowali do południa następnego dnia na temat: „Współpraca i odpowiedzialność duchowieństwa i świeckich za dzieło Nowej Ewangelizacji”. W celu zaktywizowania młodych, aby czynnie zaangażowali się w przygotowanie i przeprowadzenie Dni Młodych, zaproponowano kilkanaście warsztatów, w ramach których uczestnicy mogli włączyć się w próbę chóru i orkiestry, wziąć udział w przygotowaniu palm i dekoracji na Niedzielę Palmową, przygotować się do wzięcia udziału w animacji ewangelizacyjnej podczas wyjścia na podwórka i place miasta. Młodzież mogła również odwiedzić dom seniora, Dom Samotnej Matki, ośrodek szkolno-wychowawczy, dom opieki prowadzony przez siostry Misjonarki Miłości, spotkać się z klerykami w seminarium i z misjonarzami oraz wziąć udział w biegu samarytańskim. Popołudniu uczestnicy Dni Młodych wyszli w grupach na podwórka szczecińskich osiedli, by ewangelizować oraz zaprosić swoich rówieśników do udziału w dalszym programie⁴⁶.

Od 2001 roku w programie Dni Młodych pojawiła się w piątek wieczorem droga krzyżowa ulicami miasta, przygotowywana i prowadzona przez duszpasterstwa akademickie Szczecina.

W 2002 roku postanowiono popołudniowe spotkanie ewangelizacyjne dla młodzieży zorganizować w Kinie Kosmos⁴⁷. W 2006 roku sobotnie spotkanie młodych miało miejsce na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. W programie znalazły się wykłady, warsztaty muzyczne, spotkanie modlitewne, sesja naukowa i koncert⁴⁸.

44 „Program Diecezjalnego Dnia Młodzieży”, KOB 6 (1994): 23; AKSK–WD. Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, Znak: C3a–2/94, *Diecezjalny Dzień Młodzieży „Oto jestem Panie, pošlij mnie”*, 1–4.

45 „Program Diecezjalnego Dnia Młodzieży”, KOB 7 (1995): 17.

46 „Program Diecezjalnego Dnia Młodzieży”, KOB 6 (1996): 23; AKSK–WD, CK 1996–2002, bez sygn., *Program Diecezjalnych Dni Młodzieży*.

47 AKSK–WD, Archidiecezjalne Dni Młodzieży 2002–2003, bez sygn., *Święto Młodych: Katecheza (Kino Kosmos) 23 marca 2002 r.*

48 AKSK–WD, CK 2003–2009, Znak: N3a–7/2006.

Od 2003 roku, kiedy to Archidiecezjalne Dni Młodych zaczęto organizować poza Szczecinem w innym terminie, młodzież z terenu archidiecezji uczestniczyła w obchodach Światowego Dnia Młodzieży w Niedzielę Palmową w swoich parafiach. W Szczecinie odbywała się tradycyjna procesja z palmami z sanktuarium Najświętszego Serca Pana Jezusa do katedry, gdzie na zakończenie ks. arcybiskup sprawował uroczystą mszę św. Do uczestnictwa w tym wydarzeniu byli zapraszani szczególnie kandydaci do przyjęcia sakramentu bierzmowania z parafii szczecińskich. W 2008 i 2009 roku zorganizowano dla parafii szczecińskich obchody liturgiczne Niedzieli Palmowej zarówno na Lewobrzeżu, jak i Prawobrzeżu Szczecina. Od 2011 roku zaprzestano organizacji ŚDM w Niedzielę Palmową na poziomie ponadparafialnym i skoncentrowano się na przygotowaniach do Archidiecezjalnych Dni Młodych, na które zapraszano młodzież z całej archidiecezji.

W 2000 roku oprócz spotkania młodych w Niedzielę Palmową w Szczecinie odbyły się również Archidiecezjalne Dni Młodych w Trzęsaczu w dniach 13–15 sierpnia. Każdy dzień dedykowany był kolejnym Osobom Trójcy Świętej. Centralnym punktem była msza św. W poszczególne dni odbywały się specjalne nabożeństwa: W „Dniu Ducha Świętego” – liturgia ognia; w „Dniu Boga Ojca” – liturgia wody; w „Dniu Jezusa Chrystusa” – liturgia chleba. Na zakończenie młodzież pielgrzymowała pieszo do konkatedry w Kamieniu Pomorskim, gdzie uroczystej mszy św. przewodniczył abp Zygmunt Kamiński. W trakcie trwania Dni Młodych odbyły się również koncerty Eleni oraz zespołu Deus Meus⁴⁹.

Na kolejne Archidiecezjalne Dni Młodych organizowane poza Szczecinem trzeba było poczekać do 2003 roku. Podczas pierwszych edycji ADM uformował się zasadniczy szkielet programu, który towarzyszył spotkaniom młodych przez kolejne lata. Najważniejszym punktem każdego dnia jest uroczysta msza św. sprawowana najczęściej przez arcybiskupa albo któregoś z biskupów pomocniczych. Kilkakrotnie na Dniach Młodych gościli biskupi z innych diecezji: w 2004 roku abp Ludwik Schick z Bambergu; w 2008 roku bp Edward Dajczak z Koszalina; w 2014 roku abp Tadeusz Kondrusiewicz z Mińska; w 2017 roku abp Mieczysław Mokrzycki ze Lwowa; w 2020 roku bp Bronisław Bernacki z Odessy⁵⁰. Obecność biskupów podkreśla rangę diecezjalnego spotkania młodych oraz troskę, z jaką Kościół towarzyszy młodym na ich ścieżkach życia. Młodzież podczas trwania Dni Młodych może nie tylko wysłuchać homilii i katechez biskupów, ale ma okazję spotkać się z nimi w mniej formalnych okolicznościach i nawiązać bliższy kontakt ze swoimi pasterzami. Odwiedziny biskupów z zagranicy podkreślają powszechny wymiar Kościoła i pozwalają młodym poznać realia życia wspólnot katolickich w innych

49 AKSK–WD, N3a 2000–2007, bez sygn., *Jubileuszowe Dni Młodzieży Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej Trzęsacz 13–15.05.2000*; AKSK–WD, N3a 2000–2007, Znak: N3a-7/2000.

50 Bartosz Rajewski, „Święto Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej”, KOB 28 (2004): 1–2; Łukasz Kazimierzczak, „Archidiecezjalne Dni Młodych”, KOB 23 (2008): 1, 3; Marcin Miczkuła, „Błogosławieni ubodzy w duchu”, KOB 20 (2014): 3; Marcin Miczkuła, „Archidiecezjalne Dni Młodych w Barlinku”, KOB 20 (2015): 2; Marcin Miczkuła, „Archidiecezjalne Dni Młodych w Barlinku”, KOB 20 (2016): 2; *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej. Goleniów 1–3 maja 2017*, red. Paulina Fryszka (Szczecin, 2017), 10; Maria Palica, „Dni, które dał Pan”, KOB 20 (2017): 4; *Archidiecezjalne Dni Młodych. Dzień Służby Liturgicznej Chojna 2020*, red. Paulina Fryszka i in. (Szczecin, 2020), 5.

częściach świata. Od spotkania w Lipianach w 2003 roku w ADM biorą corocznie udział przedstawiciele młodzieży z partnerskiej archidiecezji bamberskiej. Delegacja z Polski uczestniczy z kolei w Dniach Młodych organizowanych w Bambergu. W niektórych edycjach ADM uczestniczyła również młodzież z innych państw: w 2007 roku z Białorusi, w 2010 roku ze Szwecji, w latach 2014–2016 z Niemiec (Berlin, Kassel), w 2017 roku z Francji, w 2022 roku z Ukrainy⁵¹.

Kolejnym stałym punktem programu Dni Młodych jest celebrowanie sakramentu pokuty i pojednania, połączona z nabożeństwem pokutnym oraz modlitwą dziękczynienia i radosnym uwielbieniem po odbytej spowiedzi. Ma to miejsce zwykle na zakończenie pierwszego dnia święta młodych. Duszpasterze, którzy przyjeżdżają ze swoimi grupami, służą młodym jako spowiednicy. Jest to czas pojednania, czas „Bożej Amnestii”, okazja do „powstania z grzechu”⁵². Aby zachęcić młodzież do skorzystania z daru przebaczenia grzechów, nabożeństwo pokutne poprzedzone jest stosowną katechezą oraz świadectwami młodych ludzi, którzy dzielą się swoim doświadczeniem przeżywania tego sakramentu. W kolejne dni jest okazja do uczestnictwa w różnych modlitwach i nabożeństwach: jutrzni, adoracji Najświętszego Sakramentu, wspólnym odmawianiu *Koronki do Bożego Miłosierdzia*. Wielokrotnie w trakcie ADM młodzież wychodziła na ulice miasta, odprawiając Drogę krzyżową lub Drogę światła⁵³. W 2022 roku odbyła się uroczysta procesja eucharystyczna. Podczas Marszu Papieskiego (Drogi Papieskiej) w latach 2011–2013 uczestnicy Dni Młodych rozważali przesłania Ojca świętego do młodzieży. W 2014 roku odbył się Marsz dla Jezusa.

W 2019 roku w Goleniowie po raz pierwszy młodzież mogła wesprzeć dzieła misyjne, składając ofiary podczas mszy świętej przeznaczone dla dzieci z sierocińca w Wambie w środkowej Kenii oraz na wyposażenie szkoły w Kipsing⁵⁴. Podczas Dni Młodych uczestnicy mogli wysłuchać świadectw osób zaangażowanych w pomoc misjom oraz zapoznać się z ich relacją z pobytu na terenach, gdzie trafia pomoc z archidiecezji. W latach 2020–2022, podczas ADM w Chojnie, młodzież mogła wesprzeć kolejne dzieła realizowane przez archidiecezję na Madagaskarze oraz wspomóc uchodźców z Ukrainy.

Bywały lata, kiedy podczas ADM przeżywano szczególną uroczystość. W 2009 roku na święto młodych archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej przybyły do Myśliborza znaki Światowych Dni Młodzieży, krzyż i ikona Matki Bożej *Salus Populi Romani*,

51 Łukasz Kazimierzczak, „Archidiecezjalne Dni Młodych”, KOB 27 (2007): 1, 3; Maciej Wagner, „Młodzi, radość i modlitwa”, KOB 20 (2010): 7.

52 *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Choszczno 1–3 maja 2010 r.*, red. Piotr Skiba i in. (Szczecin, 2010), 6; *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Goleniów 1–3 maja 2017 r.*, red. Paulina Fryszka (Szczecin, 2017), 10; *Archidiecezjalne Dni Młodych. Dzień Służby Liturgicznej Chojna 2020*, 5.

53 Droga krzyżowa znalazła się w programie ADM-ów w latach: 2003, 2008, 2009, 2011, 2013, 2014. W 2012 roku na Dniach Młodych wystawiono Misterium Męki Pańskiej. Drogę światła zaproponowano w latach: 2005, 2008, 2010, 2011, 2012.

54 pk/Szczecin (KAI). „Młodzież pomaga dzieciom w Kenii”, dostęp 28.12.2022, <https://m.niedziela.pl/artykul/42457/Mlodziez-pomaga-dzieciom-w-Kenii>.

peregrynujące w tym czasie po wszystkich diecezjach w Polsce⁵⁵. Szczególny charakter miały obchody Archidiecezjalnego Dnia Młodych w 2011 roku w Choszczynie, kiedy to młodzież łączyła się duchowo z Rzymem, gdzie 1 maja odbywały się uroczystości beatyfikacyjne Jana Pawła II. Podczas Dni Młodych wiele miejsca poświęcono osobie papieża z Polski i przypomniano jego różne przemówienia do młodzieży⁵⁶. W 2016 roku w Barlinku miało miejsce uroczyste posłanie młodych z archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej na Światowe Dni Młodzieży w Krakowie. Specjalnemu nabożeństwu w ostatnim dniu ADM przewodniczył abp Andrzej Dzięga⁵⁷.

Oprócz elementów modlitewno-formacyjnych program Dni Młodych zawiera także bogatą ofertę kulturalno-artystyczną. Każdego roku na koncertach ADM występują zarówno znani w Polsce artyści i muzycy chrześcijańscy, jak również lokalne zespoły muzyczne⁵⁸. Kilka razy odbyły się przedstawienia teatralne. Wielokrotnie młodzież brała udział w Przeglądzie Kultury Chrześcijańskiej⁵⁹. Stałym punktem programu ADM od 2008 roku są zajęcia warsztatowe, na które młodzież zapisuje się w trakcie rejestracji. Liczba i forma warsztatów zależą od miejscowości, w której odbywają się Dni Młodych. W ich przygotowanie i przeprowadzenie angażują się miejscowe domy kultury oraz lokalni wolontariusze⁶⁰. W programie Dni Młodych znalazło się również miejsce na poznawanie walorów turystycznych miejscowości, które były gospodarzami ADM, w ramach „City Tour”⁶¹ lub podczas gry miejskiej⁶².

55 Tomasz Romantowski, „Dni Młodych”, KOB 20 (2009): 10.

56 *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Choszczyno 30 kwietnia–3 maja 2011 r.*, red. Piotr Skiba, Kamila Kępińska, Marta Olczak (Szczecin, 2011), 6–7.

57 Marcin Miczkuła, „Archidiecezjalne Dni Młodych w Barlinku”, KOB 20 (2016): 1–2.

58 W kolejnych edycjach ADM wystąpili m.in.: Eleni (2000), Deus Meus (2000, 2004), Clerboyz – zespół kleryków z AWSO w Szczecinie (2003, 2007, 2010, 2011), Kadosz – zespół z Białorusi (2007), Jesienni Przyjaciele (2008, 2011), Siewcy Lednicy (2009, 2013), Drabina Jakuba – zespół z Dolic (2009, 2012, 2018), Jestem – zespół ze Świnoujścia (2010), Łobuzy Jezusa – zespół z Dębna (2011, 2012), Full Power Spirit (2011, 2013, 2014, 2015), Zespół Porozumienie (2013), Maleo Reggae Rockers (2014), Propaganda Dei (2014), Som Gorski (2015, 2016, 2022), Strona B (2015), Wyrwani z Niewoli (2016), TGD (2017), Arkadio (2017), Sound’n’Grace (2019), Per Musicam – zespół z Goleniowa (2019), TAU (2020), niemaGOTu (2021), Muode Koty (2022), ks. Kuba Bartczak (2022).

59 Przegląd Kultury Chrześcijańskiej (w latach: 2004, 2007, 2018, 2019, 2022) zawierał propozycje różnych spotkań, wystaw, występów artystycznych, przedstawień teatralnych, projekcji filmowych i rozgrywek sportowych.

60 W 2008 roku w Myśliborzu zaproponowano 23 warsztaty. Najwięcej – 67 warsztatów – było do wyboru w 2014 roku w Barlinku. Były to m.in. warsztaty biblijne, brewiarzowe, carving, decoupage, dziennikarskie, ewangelizacyjne, filozoficzne, fotograficzne, graffiti, gry planszowe, hipoterapia, krajoznawcze, kulinarne, liturgiczne, malarskie, medyczne, origami, pantomimy, pierwszej pomocy, pszczelarzkie, rzeźbiarskie, strzeleckie, taneczne, teatralne, wędkarskie, wokalne i inne. Pełna lista warsztatów z ich opisem znajduje się w poradniku uczestnika. *Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Barlinek 1–3 maja 2014 r.*, red. Piotr Skiba, red. (Szczecin, 2014), 10–20.

61 W ramach „City Tour” (tradycyjny punkt programu od 2008 roku) młodzież mogła wybrać spośród kilkunastu atrakcji takich jak: zwiedzanie z przewodnikiem miejscowości, zwiedzanie muzeów, rejsy żaglówkami, rowkami wodnymi, kajakami, zajęcia sportowe na stadionie lub na basenie, pokaz ratownictwa wodnego, koncerty, partyjka szachów z burmistrzem Myśliborza, spotkania ze strażakami i policjantami, zajęcia sumo lub zumbi.

62 Gry miejskie zorganizowano w 2012 roku w Gryficach, w 2018 i 2019 roku w Goleniowie oraz w 2020 i 2021 roku w Chojnie.

Przez wiele lat Archidiecezjalne Dni Młodych odbywały się w trakcie tzw. majówki, kiedy to w kalendarzu wypadają święta państwowe: Święto Flagi (2 maja) oraz Święto Konstytucji Trzeciego Maja. Patriotycznym akcentem obchodów tych świąt podczas Dni Młodych był Marsz Biało-Czerwony w latach 2015–2019⁶³.

Podczas Archidiecezjalnych Dni Młodych nie brakuje czasu, aby młodzież spotykała się w małych grupach na rozmowach, dyskusjach, poznając nowych znajomych i dzieląc się doświadczeniem swojej wiary. Forum Młodych, spotkania w grupach tematycznych czy Czas Świadectw to punkty programu, które pozwalają młodym wymienić się swoimi spostrzeżeniami, podjąć dialog w gronie rówieśników na ważne tematy oraz podzielić się owocami spotkania ze współuczestnikami tego wydarzenia.

Zakończenie

Historia Archidiecezjalnych Dni Młodych pokazuje, że jest to wydarzenie, które na stałe wpisało się w program duszpasterstwa młodzieży w Kościele szczecińsko-kamieńskim. Od samego początku Dni Młodych były pomyślane jako okazja do spotkania z młodymi na różnych poziomach: religijnym, duchowym, wspólnotowym, kulturowym, artystycznym. Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia podkreśla, że diecezjalne obchody Światowego Dnia Młodzieży są ważnym etapem w życiu każdego Kościoła partykularnego, są uprzywilejowanym czasem spotkania z młodymi pokoleniami, narzędziem ewangelizowania świata młodych ludzi i dialogowania z nimi. Młodzi także mają wiele do powiedzenia Kościołowi i wspólnota diecezjalna powinna być otwarta na ich głos⁶⁴. Doświadczenie Kościoła szczecińsko-kamieńskiego pokazuje, że ADM stanowią dobrą przestrzeń do prowadzenia dialogu z młodym pokoleniem. Młodzi doceniają swoistą pedagogię tych dni: jest to czas uroczystej celebracji wiary, żywej liturgii, zwartych pouczeń, ale także intensywny moment komunii oraz odkrycia Kościoła powszechnego w jego wymiarze lokalnym, czas poznawania swojej „małej ojczyzny”, okazja do ubogacających spotkań i otwarcia się na innych ludzi. Dni Młodych stają się bodźcem do życia chrześcijańskiego⁶⁵. Uczestnicy mogą urzeczywistnić w trakcie tych dni coś na kształt podróży do źródła życia chrześcijańskiego, przebywając w ramach wspólnoty uczniów drogą miłości, przyjaźni, modlitwy i kontemplacji⁶⁶.

Archidiecezjalne Dni Młodych nigdy nie były pomyślane jako niezależny, jednorazowy, coroczny *event* młodzieżowy, ale były zawsze traktowane jako jeden z etapów programu duszpasterskiego, który powinien być kontynuowany z młodymi w miejscu ich codzien-

63 W Barlinku w latach 2015 i 2016 Marsz Biało-Czerwony przeszedł ulicami miasta 3 maja, w Goleniowie w latach 2017, 2018, 2019 odbył się 2 maja.

64 WD, nr 7.

65 Francis Kohn, „Światowe Dni Młodzieży w Paryżu. Olbrzymie zaskoczenie postawą młodzieży francuskiej”, w: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*, red. Lucjan Balter (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008), 302.

66 James Francis Stafford, „Młody Kościół z młodymi”, w: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*, red. Lucjan Balter (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008), 176.

nego życia⁶⁷. Podobnie jak międzynarodowe obchody Świątowych Dni Młodzieży, także ADM są wypełnione dużą dawką emocji i wrażeń; są czymś, co może „zapalić” młodych do działania, do zaangażowania się w życie wiary i wspólnoty Kościoła oraz w działalność na rzecz społeczeństwa. Pozostawanie jednak na poziomie emocji bardzo szybko kończy się wypaleniem pierwotnego entuzjazmu, trzeba więc zadbać o dalszą drogę formacji i towarzyszenia młodym, gdy wrócą już do swoich domów⁶⁸. W tym kontekście warto wykorzystać „katechizm dla młodzieży”, który powstał na przestrzeni prawie czterdziestu lat, wraz z rozwojem Świątowych Dni Młodzieży, a na który składają się orędzia, homilie, katechezy i inne przemówienia papieży skierowane do ludzi młodych⁶⁹. Warto czerpać z bogactwa tego nauczania w przygotowaniu programu kolejnych Archidiecezjalnych Dni Młodych oraz przy opracowywaniu materiałów formacyjnych dla młodzieży. Należy również wskazywać odpowiedzialnym za duszpasterstwo młodzieży w diecezji, aby sięgali do tych materiałów w swojej pracy z młodymi. Ten „katechizm dla młodzieży” jest solidnym narzędziem ewangelizacyjnym i może być źródłem wielu inspiracji dla wszystkich, którzy towarzyszą młodym na ich drogach życia.

Decyzja papieża Franciszka o przeniesieniu Świątowego Dnia Młodzieży w wymiarze diecezjalnym na uroczystość Chrystusa Króla sprawiła, że odległość czasowa między obchodami tego dnia w kalendarzu Kościoła powszechnego i w kalendarzu archidiecezji wynosi obecnie ponad pół roku. Warto więc zastanowić się, czy w programie duszpasterskim nie uwzględnić także uroczystości Chrystusa Króla (albo dnia poprzedzającego tę uroczystość) na przygotowanie jakiejś formy diecezjalnego świętowania Świątowego Dnia Młodzieży. Program tego dnia nie będzie miał tak rozbudowanej formy jak wiosenne spotkanie, ale będzie okazją do wspólnotowego przeżycia święta młodych w jedności z Kościołem powszechnym. Może być także okazją, aby zainspirować młodzież i jej duszpasterzy do duchowego przygotowania się w ciągu kolejnych miesięcy do obchodów Archidiecezjalnych Dni Młodych.

W organizacji i przeprowadzeniu Archidiecezjalnych Dni Młodych powinien towarzyszyć wszystkim zaangażowanym w to dzieło postulat sformułowany przez papieża Franciszka w adhortacji *Christus vivit*: „to sami ludzie młodzi są twórcami duszpasterstwa

67 Podobnie o przeżywaniu ŚDM wypowiadali się papieże. Jan Paweł II w *Orędziu do Młodych* z okazji V ŚDM w 1990 roku napisał: „Świątowy Dzień jest nie tylko świętem, ale także poważnym duchowym zadaniem. Aby był on owocny, potrzebne jest przygotowanie się doń pod kierunkiem pasterzy w diecezjach i w parafiach, w stowarzyszeniach, ruchach i kościelnych wspólnotach młodzieżowych” (Jan Paweł II, „Orędzie do młodych całego świata z okazji V Świątowego Dnia Młodzieży”, *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 10–11 (1989): 32). Jego następcą, papież Benedykt, w przemówieniu do kardynałów Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2008 zauważył, że Świątowe Dni Młodzieży nie ograniczają się tylko do jednego tygodnia, kiedy są zauważalne w mediach i opisywane jako spektakularne zwołanie młodych katolików pod przewodnictwem papieża. Nim dojdzie do takiego spotkania, trzeba odbyć długą drogę zewnętrzną i wewnętrzną. Benedykt XVI, „Wydarzenia minionego roku wskazują drogę ku przyszłości”, *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 2 (2009): 10.

68 Marcin Szczodry, „Świątowe Dni Młodzieży jako wydarzenie kształtujące sprawności moralne młodego pokolenia”, w: *Sprawności moralne jako przedmiot refleksji wychowawczej*, red. Iwona Jazukiewicz, Ewa Rojewska (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2018), 137.

69 Renato Boccardo, „Świątowe Dni Młodzieży”, w: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*, red. Lucjan Balter (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008), 467–468.

młodzieżowego, wspierani towarzyszeniem i kierownictwem duszpasterzy i dorosłych, ale wolni w odnajdywaniu nieustannie nowych dróg z kreatywnością i śmiałością. Trzeba więc skorzystać z ich sprytu, pomysłowości i wiedzy na temat wrażliwości, języka i problemów innych młodych”⁷⁰. Najlepszym narzędziem do ewangelizowania młodych ludzi jest inny młody człowiek, a ten, kto doświadczy osobistego spotkania z Chrystusem, będzie Jego świadkiem na co dzień, w miejscu zamieszkania, pracy, nauki, rozrywki i odpoczynku, wśród bliskich i nieznajomych, aż po najdalsze peryferie geograficzne i egzystencjalne współczesności⁷¹.

Archidiecezjalne Dni Młodych są świadectwem zaangażowania wspólnoty Kościoła szczecińsko-kamieńskiego w dzieło towarzyszenia młodym ludziom na drogach wiary oraz stwarzania im dogodnej przestrzeni do osobistego spotkania z Bogiem. Szczegółowa analiza programów Dni Młodych pozwala dostrzec ich wymiar kerygmaticzny, ewangelizacyjny i formacyjny. Dzięki temu można mieć nadzieję, że także w kolejnych latach Kościół nad Odrą i Bałtykiem będzie poświęcał szczególną uwagę obchodom diecezjalnego Dnia Młodych i będzie „inwestował” w młodych ludzi. Oznacza to bowiem inwestowanie w przyszłość Kościoła, promowanie powołań, przygotowanie przyszłych rodzin. Inwestowanie na różne sposoby w młodych jest życiodajnym zadaniem dla każdego Kościoła lokalnego, a nie tylko działalnością, która łączy się z innymi⁷².

Bibliografia

- Archidiecezjalne Dni Młodych. Dzień Służby Liturgicznej Chojna 2020*, red. Paulina Fryszka, Michał Miler, Ewelina Jamik, Marcin Szczodry. Szczecin, 2020.
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. Archidiecezjalne Dni Młodzieży 2002–2003, bez sygn., *Święto Młodych: Katecheza (Kino Kosmos) 23 marca 2002 r.*
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. Archidiecezjalne Dni Młodzieży 2002–2003, bez sygn., *Wy jesteście mężczyznami i kobietami jutra. Święto Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej.*
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. CK 1996–2002, bez sygn., *Program Diecezjalnych Dni Młodzieży.*
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. CK 2003–2009, Znak: N3a – 7/2006.
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, bez sygn., *Światowy Dzień Młodzieży. Niedziela Palmowa 1990 r.*

70 Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 203.

71 Marcin Szczodry, „Młodzi w Kościele Franciszka”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2018): 224.

72 WD, nr 7.

- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, Znak: C3a–2/93, *Duszpasterstwo Młodzieży w II semestrze 1993 r. Pro memoria*.
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, Znak: C3a–7/93, *Diecezjalny Dzień Młodzieży 3–4 kwietnia 1993 r.*
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. Duszpasterstwo Młodzieży 1989–1993 C3a, Znak: C3a–2/94, *Diecezjalny Dzień Młodzieży „Oto jestem Panie, pošlij mnie”*.
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. N3a 2000–2007, bez sygn., *Jubileuszowe Dni Młodzieży Archidiecezji Szczecińsko Kamieńskiej Trzęsacz 13–15.05.2000*.
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. N3a 2000–2007, Znak: N3a–7/2000.
- Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski. N3a 2000–2007, Znak: N3a–6/2005, *Zalęcznik 3*.
- Benedykt XVI. „Wydarzenia minionego roku wskazują drogę ku przyszłości”. *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 2 (2009): 9–12.
- Boccardo, Renato. „Światowe Dni Młodzieży”. W: *Młodzię nadzieją Kościoła i świata*, red. Lucjan Balter, 467–468. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia. „Wskazówki duszpasterskie dotyczące obchodów Światowego Dnia Młodzieży w Kościołach partykularnych, Watykan, 22.04.2021”. Dostęp 18.05.2021. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/05/18/0305/00673.html>.
- Franciszek. „Msza Święta z przekazaniem Krzyża ŚDM. Słowa Ojca Świętego na zakończenie Mszy św., Rzym 22.11.2020”. Dostęp 10.12.2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2020/documents/papa-francesco_20201122_omelia-passaggiocroce-gmg.html.
- Franciszek. *Posynodalna adhortacja apostołska „Christus vivit”. Do młodych i całego Ludu Bożego*, Loreto 25.03.2019. Kraków: Wydawnictwo M, 2019.
- Jan Paweł II. „Bolla d'indizione del Giubileo per il 1950° anniversario della Redenzione «Aperite Portas Redemptori», Rzym, 6.01.1983”. Dostęp 10.12.2022. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/bulls/documents/hf_jp-ii_doc_19830106_bolla-redenzione.htm.
- Jan Paweł II. „Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II. XVII Giornata Mondiale della Gioventù Veglia con I giovani, Toronto, 27.07.2002, nr 4”. Dostęp 28.12.2022. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/july/documents/hf_jp-ii_spe_20020727_wyd-vigil-address.html.
- Jan Paweł II. „Orędzie do młodych całego świata z okazji V Światowego Dnia Młodzieży”. *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 10–11 (1989): 32.
- Jan Paweł II. *List do młodych całego świata „Parati semper” z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*. Rzym, 1985.

- Jan Paweł II. *Santa Messa nella Domenica delle Palme. Omelia di Giovanni Paolo II.* Rzym, 23.03.1986. Dostęp 10.12.2022. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1986/documents/hf_jp-ii_hom_19860323_domenica-palme.html.
- Kazimierczak, Łukasz. „Archidiecezjalne Dni Młodych”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 23 (2008): 1, 3.
- Kazimierczak, Łukasz. „Archidiecezjalne Dni Młodych”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 27 (2007): 1, 3.
- Kohn, Francis. „Światowe Dni Młodzieży w Paryżu. Olbrzymie zaskoczenie postawą młodzieży francuskiej”. W: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*, red. Lucjan Balter, 297–308. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- „Krzyż Dni Młodych przekazany”. Dostęp 28.12.2022. <https://ichtis.info/krzyz-dni-mlodych-przekazany/1905>.
- Lemek, Katarzyna. „Troska o katechezę pierwszego metropolity szczecińsko-kamieńskiego abp. Mariana Przykuckiego”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 27 (2020): 373–389, dostęp 28.12.2022, DOI: 10.18276/skk.2020.27-21.
- Miczkuła, Marcin. „Archidiecezjalne Dni Młodych w Barlinku”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 20 (2015): 2–3.
- Miczkuła, Marcin. „Archidiecezjalne Dni Młodych w Barlinku”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 20 (2016): 1–2.
- Miczkuła, Marcin. „Błogosławieni ubodzy w duchu”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 20 (2014): 1, 3.
- „Nocne czuwanie przed ADM 2010 w Choszcznie”. Dostęp 28.12.2022. <https://ichtis.info/nocne-czuwanie-przed-adm-2010-w-choszcznie/1904>.
- Palica, Maria. „Dni, które dał Pan”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 20 (2017): 4–5.
- pk/Szczecin (KAI). „Młodzież pomaga dzieciom w Kenii”. Dostęp 28.12.2022. <https://m.niedziela.pl/artykul/42457/Mlodziez-pomaga-dzieciom-w-Kenii>.
- Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Goleniów 1–3 maja 2017 r.*, red. Paulina Fryszka. Szczecin, 2017.
- Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Myślibórz 23–25 maja 2008 r.*, red. Piotr Skiba. Szczecin, 2008.
- Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Gryfice 1–3 maja 2012 r.*, red. Piotr Skiba. Szczecin, 2012.
- Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Barlinek 1–3 maja 2014 r.*, red. Piotr Skiba. Szczecin, 2014.
- Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Barlinek 1–3 maja 2015 r.*, red. Piotr Skiba. Szczecin, 2015.
- Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Choszczno 1–3 maja 2010 r.*, red. Piotr Skiba, Kamila Kępińska, Marta Olczak, Joanna Nowicka, Karolina Kamińska. Szczecin, 2010.
- Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Choszczno 30 kwietnia–3 maja 2011 r.*, red. Piotr Skiba, Kamila Kępińska, Marta Olczak. Szczecin, 2011.

Poradnik Uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Myślibórz 1–3 maja 2009 r., red. Piotr Skiba, Ewelina Janik, Kamila Kępińska, Marta Olczak. Szczecin, 2009.

Rajewski, Bartosz. „Święto Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 28 (2004): 1–2.

Romantowski, Tomasz. „Dni Młodych”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 20 (2009): 10.

Sinodo dei Vescovi – XV Assemblea Generale Ordinaria. „Documento finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani, la Fede ed il Discernimento Vocazionale. Rzym, 27.10.2018”. Dostęp 29.10.2018. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/10/27/0789/01722.html>.

Stafford, James Francis. „Młody Kościół z młodymi”. W: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*, red. Lucjan Balter, 175–186. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.

Stankiewicz, Katarzyna. *Peregrynacja Krzyża ADM po dekanacie Choszczno*. Dostęp 28.12.2022. <https://ichtis.info/peregrynacja-krzyza-adm-po-dekanacie-choszczno/1903>.

Szczodry, Marcin. „Młodzi w Kościele Franciszka”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2018): 211–232. DOI: 10.18276/cto.2018.1-10.

Szczodry, Marcin. „Program formacyjny polskiej młodzieży w kontekście przygotowań do Światowych Dni Młodzieży Kraków 2016”. *Studia Paradyskie* 26 (2016): 219–238.

Szczodry, Marcin. „Światowe Dni Młodzieży jako wydarzenie kształtujące sprawności moralne młodego pokolenia”. W: *„Sprawności moralne jako przedmiot refleksji wychowawczej”*, red. Iwona Jazukiewicz, Ewa Rojewska, 133–149. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2018.

Wagner, Maciej. „Młodzi, radość i modlitwa”. *Kościół nad Odrą i Bałtykiem* 20 (2010): 7.

„Zakończenie peregrynacji Krzyża Dni Młodych po dekanacie gryfickim”. Dostęp 28.12.2022. <https://ichtis.info/zakonczenie-peregrynacji-krzyza-dni-mlodych-po-dekanacie-gry/3737>.

Cytowanie chicagowskie:

Szczodry Marcin. „Dni Młodych w (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej w latach 1990–2022”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 30 (2023): 137–163. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-08.

Cytowanie oksfordzkie:

Szczodry Marcin. *Dni Młodych w (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej w latach 1990–2022*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 30 (2023), s. 137–163. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-08.

Psychologia
i socjologia

Psychology
and sociology



Józef Baniak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań | Wydział Socjologii, Zakład Socjologii Cywilizacji
ORCID:0000-0002-8423-5362, e-mail: j.baniak@amu.edu.pl, jozef.baniak@poczta.onet.pl

MODEL I WZÓR OSOBOWY KSIĘDZA PARAFIALNEGO W INTERPRETACJI SOCJOLOGICZNEJ I W WYOBRAŻENIACH KATOLIKÓW DOROSŁYCH W POLSCE NA PRZEŁOMIE XX I XXI WIEKU

Streszczenie

Prezentowany artykuł składa się z dwóch części: teoretycznej i empirycznej. W części teoretycznej autor ukazuje dwie kwestie: metodologiczne założenia badań podjętych w artykule i socjologiczną interpretację modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego. W części empirycznej ukazuje i analizuje z socjologicznego punktu widzenia wyobrażenia dorosłych katolików polskich dotyczące modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego. W tych wyobrażeniach mieszczą się postawy i oceny obejmujące nastawienie księży parafialnych do modelu kapłana obowiązującego w Kościele Rzymskokatolickim. Podstawę dla tej analizy stanowią wyniki badań ankietowych, które zostały zrealizowane przez socjologów w minionym i obecnym wieku w parafiach wiejskich i miejskich. Badania te wykazały, że środowiskowy model i wzór osobowy księdza parafialnego ukazywany przez dorosłych katolików polskich nie jest identyczny z modelem kapłana postulowanym w doktrynie teologicznej Kościoła instytucjonalnego. W wielu aspektach i wątkach różni się on od modelu oficjalnego, na co wskazują wyobrażenia badanych katolików dorosłych dotyczące wprost tego modelu. Różnicę tę potwierdzają wyniki prezentowanych tu badań socjologicznych. Postawy i oceny badanych katolików dorosłych dotyczące modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego były niekiedy istotnie zróżnicowane przez ich cechy osobowe i społeczne oraz zależne od środowiska parafialnego (od typu parafii – wiejskiej i miejskiej), a także od uwarunkowań wspólnoty lokalnej. Oceny pozytywne i krytyczne respondentów dotyczące modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego były także ściśle powiązane z ich globalnym stosunkiem do wiary w Boga i do praktyk religijnych.

Słowa kluczowe: duszpasterz, katolicy, ksiądz, socjologia, wzór, badania ankietowe

Abstract

THE MODEL AND PERSONAL PATTERN OF A PRIEST WORKING IN A PARISH IN THE SOCIOLOGICAL INTERPRETATION AND IN THE IMAGINATION OF ADULT CATHOLICS IN POLAND AT THE TURN OF THE 20TH AND 21ST CENTURIES

The presented article consists of two parts: theoretical and empirical. In the theoretical part, the author shows two issues: the methodological assumptions of the research undertaken in the article and the sociological interpretation of the model and personal pattern of the priest on duty in a parish. In the empirical part, he shows and analyzes from a sociological point of view the ideas of adult Polish Catholics regarding the model and personal pattern of a priest working in a parish. In the empirical part, I show and analyze, from a sociological point of view, the ideas of adult Polish Catholics regarding the model and personal pattern of a priest working in a parish. In the imagination of Catholics, there are their attitudes and assessments, including the attitude of such priests to the model of a priest that is valid (functions) in the Roman Catholic Church. The basis for this analysis are the results of surveys carried out by sociologists in the past and present century in rural and urban parishes. These studies have shown that the community model and personal pattern of the priest serving in a parish postulated theological doctrine of the institutional Church. In many aspects it differs from the official model, which is indicated by the views of the surveyed adult Catholics directly regarding this model. This difference is confirmed by the results of the sociological research presented here. The attitudes and assessments of the surveyed adult Catholics regarding the model and personal pattern of the priest who serves in a parish were sometimes significantly by their personal and social characteristics and the parish environment (the type of parish – rural and urban), as well as the specificity of the local community. Positive and negative (critical) assessments of the respondents regarding the model of the priest serving in a parish were also closely related to their global attitude to faith in God and religious practices.

Keywords: Catholics, priest, pastor, sociology, pattern, surveys

Wstęp. Założenia teoretyczne i metodologiczne badań

U podstaw środowiskowego modelu księdza parafialnego, jaki funkcjonuje w religijnej i społecznej świadomości katolików świeckich, znajduje się jego autorytet i rola w Kościele instytucjonalnym i w społeczeństwie. Z kolei oficjalny model kapłana, widoczny w kościelnej doktrynie kapłaństwa hierarchicznego i w funkcjonowaniu Kościoła instytucjonalnego, stanowi idealny układ odniesienia dla podjętej analizy wskaźników identyfikacji parafian ze swoimi duszpasterzami. Inaczej rzecz tę ujmując, można stwierdzić, że środowiskowy model kapłana ma u swych podstaw status teologiczno-kanoniczny kapłaństwa hierarchicznego oraz zwyczaje i tradycje lokalne wyrażające pragnienia i oczekiwania ludzi wierzących i religijnych związane ze wzorem

osobowym i ze społeczną rolą kapłana. Podstawę analizy podjętego problemu stanowią wyniki badań socjologicznych na ten temat zrealizowane w drugiej połowie XX wieku i w obu dekadach XXI wieku.

W dalszej analizie zwrócono uwagę na socjologiczne określenie wzoru osobowego człowieka i na socjologiczne ujmowanie wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego, widząc w nim bazę teoretyczną dla analizy wskaźników postrzegania i oceny tego wzoru i modelu księdza parafialnego w środowisku dorosłych katolików polskich.

Socjologiczne ujęcie modelu i wzoru osobowego człowieka

W każdej epoce są wytwarzane i z różną częstotliwością upowszechniane wzory osobowe i modele różnych zjawisk, wśród których jedne zaledwie są propagowane, a inne są faktycznie realizowane. Te dwa pojęcia i stany rzeczywistości są różnie definiowane przez socjologów jako badaczy życia społecznego ludzi. Na przykład Antonina Kłóskowska (1919–2001), polska socjolog, profesor Uniwersytetu Łódzkiego oraz Uniwersytetu Warszawskiego, zaznaczała, że „wzór osobowy to pewna regularność, czyli względnie trwała struktura ludzkich zachowań, która jest uwarunkowana czynnikami społeczno-kulturowymi. Wzory ludzkiego zachowania rozszerzają się – propagują. Ta ich właściwość pozwala mówić, że mają one charakter dynamiczny, są nie tylko wyrazem, ale także czynnikiem uniformizmu ludzkiego zachowania. Są schematem rozpowszechnionych w obrębie danego społecznego kręgu typowych sposobów faktycznego zachowania”¹.

Powołując się na Roberta Kinga Mertona (1949), amerykańskiego socjologa, profesora Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku, Kłóskowska wskazuje na dwa rodzaje kulturowych wzorów osobowych człowieka: na wzory otwarte – zachowania uświadomione, oraz wzory ukryte – zachowania nieświadome. Następnie autorka wyjaśnia, że „z chwilą, gdy przechodzimy z dziedziny bezpośredniego działania do refleksji i odbicia regularności zachowania w symbolicznym ujęciu jakiegokolwiek rodzaju, pojęcie wzoru zostaje zastąpione przez pojęcie modelu”². Jej zdaniem „model odnosi się do wyobrażeń na temat zachowania, więc w odniesieniu do wzoru osobowego nie odzwierciedla on rzeczywistości, lecz propaguje i rozpowszechnia pewne sposoby zachowania się człowieka w tej rzeczywistości; model jest zawsze modelem świadomym, stanowi, sformułowany w postaci słownej lub wyrażony w obrazie, zespół norm lub wyobrażeń odnoszących się do określonej sfery społecznego działania i sformułowanych dla celów zapoznawczych”³.

Model jest wyłącznie propozycją zachowania, zbiorem cech i postaw, które są koncyptowane, a następnie kreowane przez konkretne osoby. Autorka ta wskazuje dwa typy modeli: „propagowane, które są wytwarzane na cudzy użytek i popularyzowane w prasie i w innych środowiskach komunikacji masowej, oraz modele środowiskowe, które są własnym wytworem grup i środowisk, do których postępowania odnoszą się one bez-

1 Antonina Kłóskowska, „Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny”, *Studia Socjologiczne* 1 (1962): 37.

2 Antonina Kłóskowska, „Modele społeczne i kultura masowa”, *Przegląd Socjologiczny* 2 (1959): 49–50.

3 Kłóskowska, „Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny”, 45.

pośrednio; istnieją również tak zwane modele czyste, czyli takie, które są pozbawione odpowiedników w sferze wzorów społecznych. Modele te są propagowane, a niekiedy też zupełnie odrzucane przez społeczeństwo”⁴.

W ujęciu Alicji Kuczyńskiej, psycholog, profesor uczelni Instytutu Psychologii Wydziału Pedagogiki, Psychologii i Socjologii, „wzór osobowy jest to obraz sposobu bycia lub działania w świecie, to obraz, który bywa społecznie traktowany jako wartość lub zespół wartości godnych naśladowania, które może być: bierne, ślepe, mechaniczne, jako nieświadome powielanie obrazów, powtarzanie spostrzeżonych działań oraz naśladowanie wynikające ze świadomego przyjęcia pewnej skali wartości”⁵. W jej rozumieniu „wzory zachowania są upowszechniane w rozmaity sposób. Odgrywa tu rolę bezrefleksyjne naśladownictwo i empatia. W większości, jednak, przypadków działający sami zdają sobie sprawę z istnienia wzorów zachowania, które realizują. Nawet ludzie niezbyt zdolni do refleksji nad własnymi czynami umieją powiedzieć, jak najczęściej postępuje się w ich społeczeństwie w określonej sytuacji, względnie jak postępować się powinno”⁶.

W świetle tego ujęcia można stwierdzić, że wzór osobowy jest realistycznym zachowaniem, zbiorem konkretnych cech, które da się odnaleźć w człowieku, a wyznacza się go przez zespół norm i wyobrażeń związanych z pełnieniem określonych ról i funkcji społecznych. Wzorem osobowym dla jednostki bądź dla grupy jest zazwyczaj postać ludzka, która stanowi przedmiot ich aspiracji⁷.

We współczesnym świecie wzory osobowe i modele odgrywają ważną rolę w życiu każdego człowieka, są one pewnego rodzaju swoistą modą szeroką przyjmowaną. Dlaczego tak się dzieje? Człowiek świadomie lub nieświadomie naśladuje innych ludzi albo chce się na nich wzorować we własnym postępowaniu i działaniu, chce im dorównać czy też „ścigać się” z nimi w dążeniu do określonych celów. W ocenie Alicji Kuczyńskiej „moda intensywniejszego i nieustannego naśladowania innych jest spowodowana zanikiem tradycyjnych autorytetów, które zapewniają człowiekowi bezpieczeństwo i pojawienie się w to miejsce innych, które takiego bezpieczeństwa już nie gwarantują, a dodatkowo osłabiają poczucie odrębnej tożsamości własnego «ja», co pogłębia potrzebę naśladownictwa istniejących wzorów. W konsekwencji człowiek dostosowuje się do istniejących wzorów, więc może być pewny siebie tylko wtedy, kiedy żyje tak, jak inni od niego oczekują. Jeśli nie będziemy żyli zgodnie z tym obrazem, nie tylko narażamy się na krytykę i jeszcze większą izolację, ale ryzykujemy utratę identyczności naszej osobowości, co jest jednoznaczne z groźbą utraty zdrowych zmysłów. Dążenie, aby być takim, jak ludzie, urasta – zresztą z bardzo różnych przyczyn – do rangi podstawowej zasady życiowej”⁸.

4 Kłokowska, „Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny”, 46.

5 Alicja Kuczyńska, *Wzory modne w życiu codziennym* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1983), 34–35.

6 Kuczyńska, *Wzory modne w życiu codziennym*, 39.

7 Józef Baniak, *Portret księdza w wyobrażeniach i ocenach polskiej młodzieży. Studium socjologiczne* (Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2013), 162.

8 Kuczyńska, *Wzory i modele w życiu codziennym*, 23.

Takie sytuacje są zjawiskiem dość częstym, występują w każdej grupie społecznej i zbiorowości, więc również w środowisku duchowieństwa ogólnie pojętego i w życiu poszczególnych księży. Bez wątplenia rzutują one na postrzeganie i ocenę wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego przez katolików dorosłych w różnych środowiskach społecznych, w tym w środowisku parafii wiejskiej i miejskiej.

Metodologia badań zastosowana w opracowaniu

Każde badanie naukowe ma określony cel ogólny i cele szczegółowe. Celem tym jest wzbogacenie stanu wiedzy o badanym zjawisku lub o zespole zjawisk i faktów. Osiągnięcia badawcze mogą mieć wielorakie przeznaczenie i różną użyteczność; poza celem poznawczym mogą one służyć celom praktycznym⁹.

Celem tego opracowania jest ukazanie, w świetle wyników badań socjologicznych i ogólnopolskich sondaży społecznych zrealizowanych na przełomie XX i XXI wieku, spojrzenia i oceny dorosłych katolików polskich dotyczącego wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego, postrzegając to ich ujęcie i ocenę w zakresie „ciągłości i zmiany” na kanwie obu wieków. Inaczej mówiąc, zostanie tu podjęta próba odpowiedzi na pytanie, czy w tej sytuacji będziemy mieć do czynienia z regresem prowadzącym do zanikania pozytywnego nastawienia i oceny dorosłych katolików polskich, czy też z utrzymującą się stabilizacją i trwałością tego nastawienia i oceny księży parafialnych? Oba kierunki tego procesu (trwałości i zmiany) będą zależne od różnych czynników, w tym od cech demograficznych i społecznych badanych katolików dorosłych oraz od uwarunkowań społeczno-kulturowych i politycznych, jakie występowały w obu wiekach i wpływały na religijność katolików, w tym na ich ujmowanie kapłaństwa instytucjonalnego, pozycji społecznej i religijnej księży parafialnych. Tak określony cel zakłada jednocześnie przyjęcie adekwatnej procedury postępowania badawczego, czyli ustalenie ram problematyki badawczej, sformułowanie głównego problemu badawczego, postawienie hipotezy ogólnej i hipotez szczegółowych, dobrania odpowiednich metod i technik stosowanych w socjologii wymaganych przy szczegółowym opisie i analizie wskaźników zaangażowania kultowego dorosłych katolików w zakresie obowiązkowych i nieobowiązkowych powtarzalnych praktyk religijnych. Takie założenia podejmowali wszyscy socjologowie religii w swoich badaniach empirycznych dotyczących tego tematu.

W literaturze metodologicznej można spotkać różne określenia problemu badawczego i ujęcia zakresu problematyki badawczej formułowane przez przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych. Na przykład Stefan Nowak, socjolog, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, uważał, że problemem badawczym jest „określone zagadnienie, które badacz naukowy musi rozwiązać za pomocą procedur i metod stosowanych w danej dziedzinie wiedzy. Zagadnienie to może być ujęte w postaci jednego pytania ogólnego

9 Wacław Pytkowski, *Organizacja badań i ocena prac naukowych* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1985), 189.

lub zestawu pytań szczegółowych, na które socjolog (lub inny badacz) powinien znaleźć adekwatną odpowiedź, zgodnie z przedmiotem uprawianej dyscypliny naukowej¹⁰.

Z kolei Chava Frankfort-Nachmias i David Nachmias, specjaliści od metodologii socjologii, nauk politycznych, pedagogiki i psychologii, twierdzą, że „problem badawczy to bodziec intelektualny wywołujący reakcje w postaci badań naukowych. Nie wszystkie bodźce intelektualne mogą być badane w sposób empiryczny i nie każde ludzkie zachowanie jest sterowane wiedzą naukową. W rzeczywistości podstawowych założeń przyjmowanych w nauce nie da się badać empirycznie. Generalnie rzecz biorąc, problemy, których nie można empirycznie uzasadnić (tzn. nie można zidentyfikować z obserwowalnymi zachowaniami) lub te, które dotyczą subiektywnych preferencji, wierzeń, wartości czy upodobań, nie poddają się badaniom empirycznym. Mimo to niektóre z preferencji czy wierzeń subiektywnych można badać, stosując środki naukowe w taki sposób, w jaki naukowcy badają inne zjawiska empiryczne. Podkreślmy jednak, że to nie preferencje subiektywne są przedmiotem badania, lecz przyczyny, dla których ludzie zajmują określone stanowiska, a także niekiedy zachowania wynikające z tych wierzeń. Ponadto, aby problem badawczy był empirycznie uzasadniony, musi zostać w sposób jasny i dokładny sformułowany. Brak jasności i dokładności może prowadzić do niejasnych wyników, które mogą być sprzecznie interpretowane”¹¹.

Podstawowy problem badawczy, na którym skoncentruję uwagę w tym opracowaniu, stanowią następujące pytania: jak model i wzór osobowy księdza parafialnego wyobrażają sobie dorośli katolicy w Polsce w drugiej połowie XX wieku oraz w pierwszej i drugiej dekadzie XXI wieku? Czy to ich ujęcie modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego jest adekwatne do modelu kapłana znajdującego się w doktrynie Kościoła Rzymskokatolickiego, czy też ujęcia te są rozbieżne? Zagadnienie to szerzej można ująć w formie następującego pytania: jak kształtowała się dynamika postrzegania i oceny wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego przez dorosłych katolików polskich w przyjętym okresie przełomu obu wieków? W jakim zakresie postrzeganie i ocena wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego badanych katolików dorosłych w Polsce było trwałe i stabilne mimo zmiany czasu (w nowym wieku), a w jakim stopniu ulegało ono zmianie w kierunku negatywnym, odbiegającym od modelu oficjalnego w Kościele? Jakie czynniki oddziaływały na oba trendy – ciągłości i zmiany – w postrzeganiu i ocenie wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego przez badanych dorosłych katolików polskich w przyjętym okresie przełomu wieków? Podstawę odpowiedzi na te pytania stanowią wyniki ogólnopolskich sondaży opinii społecznej i wielu badań socjologicznych, które zrealizowano w tym okresie.

Czym jest problematyka badawcza i co stanowi ją w badaniach socjologicznych zjawisk i faktów społecznych czy kulturowych i religijnych? Należy zaznaczyć, że istnieje wiele definicji problematyki badawczej. Stefan Nowak zaznacza, że „problematyka

10 Stefan Nowak, *Metodologia badań socjologicznych* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1985), 220.

11 Chava Frankfort-Nachmias, David Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. Elżbieta Hornowska (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001), 67–68.

badania naukowe to pewien zbiór pytań lub częściej zhierarchizowany system pytań tego rodzaju, iż warunkiem udzielenia odpowiedzi na pytanie bardziej ogólne w tym systemie są wcześniejsze odpowiedzi na pytania bardziej szczegółowe. Pytania te dotyczą pewnych «przedmiotów» w sensie dosłownym i zdarzeń czy procesów, którym one nie podlegają, a które określają już swobodniej rozumiany «przedmiot» zainteresowania, to jest interesującą badacza dziedzinę zjawisk społecznych, które chce on poznać. Ważnym zabiegiem przed przystąpieniem do określenia problematyki badań jest wyłączenie i wyczerpujące rozróżnienie między przedmiotem badań (objektami, zjawiskami) i problemem badawczym (pytań dotyczących owych zjawisk)¹². Problematykę badawczą w tym opracowaniu tworzą pytania szczegółowe wynikające w problemu głównego, na przykład jak różnicowały postrzeganie i ocenę wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego cechy demograficzne i społeczne badanych katolików dorosłych, ich środowisko rodzinne, typ własnej parafii, globalne deklaracje wiary i praktyk religijnych badanych katolików, nastawienie do Kościoła instytucjonalnego i do duchowieństwa?

Przedmiotem w tym opracowaniu socjologicznym są dorośli katolicy polscy, którzy brali udział w sondażach opinii społecznej i w badaniach socjologicznych na temat wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego, będący w przedziale wieku 25–65 lat, który wzięli pod uwagę badacze tej problematyki.

Pojęcie procesu myślowego, zmierzającego do rozwiązania postawionego problemu badawczego, opiera się na prawidłowości wysunięcia hipotez – ogólnej i szczegółowych. Hipotezy mają określić zależności między zmiennymi i mieć ściśle ograniczony zasięg, muszą być zbudowane na wiedzy naukowej. O prawidłowości lub fałszywości danej hipotezy rozstrzygają wyniki badań empirycznych. Czym jest więc hipoteza? Definicji hipotezy jest wiele, a ich różnorodność zależy w dużym zakresie od specyfiki dyscypliny naukowej, którą reprezentuje konkretny badacz. Zdaniem Stefana Szostkiewicza „hipoteza to racja jeszcze nieprzyjęta, rozważana w trakcie prób wyjaśniania jakiegoś faktu, którą podajemy dopiero procedurze sprawdzania”¹³. Z kolei Wacław Pytkowski dopowie tu, że „hipotezę stawiamy wtedy, kiedy stwierdzonych faktów i zjawisk nie jesteśmy w stanie wyjaśnić za pomocą zdań wcześniej uznanych osobiście za prawdziwe”¹⁴.

Hipotezy postawione w tym opracowaniu naukowym mają zarówno charakter teoretyczny, jak i empiryczny, a nadto oscylują wokół problemów szczegółowych ukazanych w kolejnych jego częściach. W hipotezie teoretycznej przyjmują za innymi badaczami, że w warunkach radykalnych przemian społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych, jakie miały miejsce w drugiej połowie XX wieku, utrzymywała się w początkowej fazie transformacji w Polsce zasadnicza ciągłość pozytywnego postrzegania i oceny wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego wśród dorosłych katolików. W późniejszym okresie, pod koniec minionego wieku, a także w pierwszej i drugiej

12 Stefan Nowak, *Metodologia badań społecznych* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1970), 30.

13 Stefan Szostkiewicz, *Procedury i techniki badań socjologicznych* (Warszawa: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, 1964), 38.

14 Wacław Pytkowski, *Organizacja i ocena prac naukowych* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1985), 155–156.

dekadzie XXI wieku, dochodziło wpieryw do powolnego, a później do przyspieszonego wyraźnego spadku pozytywnego postrzegania i oceny wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego w środowisku dorosłych katolików polskich. Spadek pozytywnego postrzegania i oceny był bardziej radykalny w drugiej dekadzie obecnego wieku, zwłaszcza w wielkich i dużych miastach. Jednakże regres ten można było zauważyć w średnich i małych miastach, jak i w parafiach wiejskich w mniejszym stopniu i zakresie. Pod koniec drugiej połowy XX wieku zaznaczała się już krytyka księży parafialnych i zakonnych, obejmująca zwłaszcza ich moralność osobistą i zaangażowanie polityczne, laicyzacja stylu i trybu ich życia kapłańskiego. Krytyka ta nasiliła się wyraźnie na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI wieku, oznaczając bez wątpienia wzmocnienie czy nasilenie się zjawiska sekularyzacji w Polsce, procesów laicyzacji w życiu codziennym i rodzinnym, zanikania religijnego wymiaru niedzieli i głównych świąt kościelnych. Wskazywanie wad w życiu, w pracy zawodowej i w osobistym postępowaniu księży rzutowało bezpośrednio na zmiany negatywne we wzorze osobowym i modelu księdza parafialnego w środowisku dorosłych katolików, jaki funkcjonował w doktrynie i pracy duszpasterskiej w Kościele. Zmiany te wystąpiły nawet wśród osób głęboko wierzących i regularnie praktykujących kult religijny, nie mówiąc już o postawach osób obojętnych religijnie i niewierzących czy rezygnujących z praktyk religijnych. Z tej hipotezy będą wynikać szczegółowe hipotezy empiryczne związane z wpływem cech demograficznych i społecznych katolików dorosłych, jak również innych jeszcze zmiennych niezależnych, na ich postrzeganie i ocenę wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego. Hipotezy te będą formułowane w kolejnych częściach opracowania.

Zgromadzenie wartościowych poznawczo materiałów źródłowych, wyników wielu różnych badań monograficznych i sondaży ogólnopolskich, które pozwoliły na ujęcie w miarę pełnego obrazu nastawienia dorosłych katolików polskich do wzoru osobowego i modelu księdza parafialnego w przyjętym okresie przełomu wieków, a zarazem na opracowanie tego studium socjologicznego i udzielenie w nim miarodajnych odpowiedzi na pytanie podstawowe i liczne pytania szczegółowe, wymagało przyjęcia złożonej procedury badawczej, czyli takiego sposobu postępowania badawczego, który umożliwiłby osiągnięcie przyjętego celu. W osiągnięciu tego celu pomogły też znacząco odpowiednie metody i techniki stosowane w socjologii empirycznej i socjologii analitycznej. Podczas opracowywania różnych materiałów źródłowych zebranych w postaci publikacji zwartych i częściowych wyników badań socjologicznych oraz wyników licznych sondaży opinii społecznej, zrealizowanych na różnych podstawach metodologicznych, zastosowałem następujące metody: historyczno-porównawczą, selekcji i doboru materiałów źródłowych i analizę ich treści, socjologiczną analizę zastanych opracowań i wyników badań, metodę statystyczną i korelacji zmiennych oraz technikę tabel¹⁵. Wskazane procedury, metody

15 Earl Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz i inni (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007), 353–360; Hubert C. Blalock, *Statystyka dla socjologów*, tłum. M. Tabin i in. (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1977), 430–437; Grzegorz Lisowski, „Praktyczne problemy z doбором próby do badań”, w: *Metody statystyczne w socjologii*, red. K. Szaniawski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1968), 58–60.

i techniki badawcze okazały się pomocne w przygotowaniu tego studium socjologicznego. Kategorię „dorosłych katolików” tworzyły osoby w wieku 25–65 lat uczestniczące w przedstawionych tu badaniach socjologicznych. Do tych kategorii wiekowych zaliczali swoich respondentów autorzy badań i sondaży społecznych tu prezentowanych. Należy zaznaczyć, że opublikowane tu badania socjologiczne i sondaże opinii społecznej były realizowane przy zastosowaniu różnych metod i technik, a zróżnicowanie to utrudniało dokładne porównywanie ich wyników i formułowanie konstatacji i wniosków ogólnych.

Strukturę artykułu tworzą trzy elementy: socjologiczne ujęcie modelu i wzoru osobowego człowieka; socjologiczne ujęcie modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego; model i wzór osobowy księdza parafialnego w wyobrażeniach dorosłych katolików polskich. Prezentacja szczegółowa wyników tych badań pozwoli dostrzec zmiany w nastawieniu dorosłych katolików polskich do modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego, jakie wystąpiły na przełomie obu wieków.

1. Model i wzór osobowy księdza parafialnego w socjologicznym ujęciu

Formalną definicję wzoru osobowego i modelu można dostosować do wzoru osobowego i modelu kapłana i wypełnić ją treścią teologiczną i społeczną. Władysław Piwowarski uważał, że wyrażenie „model kapłana” może być używane w potrójnym znaczeniu: „1) jako model oficjalny, wyrażany w społecznej doktrynie katolickiej, 2) jako model propagowany, wyrażany w różnych formach znaczenia kościelnego, 3) jako model środowiskowy, ukształtowany samorzutnie przez konkretne środowisko kościelne”¹⁶.

Z kolei w interpretacji Piotra Tarasa „model kapłana to ustalone instytucjonalnie lub wymagane (względnie zaaprobowane) społecznie rodzaje i sposoby działania, zachowania się oraz przymioty osoby duchownej, spełniającej rolę społeczną księdza. Model ten może mieć strukturę prostą, dotyczącą tylko jednej funkcji, albo złożoną, dotyczącą kilku funkcji. Może być ustanawiany w sposób formalny, instytucjonalny lub nieformalny. Może mieć charakter statyczny lub dynamiczny, idealny lub egzystencjalny. Brak istotnej różnicy (rozbieżności) między modelem idealnym, instytucjonalnym a egzystencjalnym świadczy o prawidłowym funkcjonowaniu danego systemu”¹⁷.

Jakie elementy tworzą strukturę modelu kapłana rzymskokatolickiego? W przekonaniu Piotra Tarasa „strukturę tę tworzą trzy typy elementów: teologiczno-ascetyczne, prawne i kulturowe. Znaczenie podstawowe w modelu kapłana mają elementy prawne, gdyż obejmują one całe życie księdza – sferę sumienia i ascezy, a przynajmniej wykazuje je wszystkie *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przypominając kapłanom ich podstawowe

16 Władysław Piwowarski, „Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej”, *Studia Warmińskie* 2 (1966): 97–98; Władysław Piwowarski, „Tradycyjny autorytet kapłana w procesie przemian”, w: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. Władysław Piwowarski (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1983), 129–130.

17 Piotr Taras, „Problem modelu kapłana w Kościele katolickim”, *Znak* 20 (1968): 1117.

obowiązki stanu duchownego i zawodowe oraz przywileje im przysługujące. Elementy te określają personalne przymioty kapłana, jego obowiązki i uprawnienia oraz zabezpieczają jego prestiż w Kościele i w społeczeństwie. Natomiast elementy kulturowe są charakterystycznymi cechami danego społeczeństwa, ale są także wyrazem dążeń i oczekiwań religijnych ludzi; mogą one być obrazem ujemnej strony funkcjonującego w społeczeństwie modelu kapłana. Elementy te są zwykle związane z określonym krajem lub nawet z jego rejonami. Natomiast elementy teologiczno-ascetyczne mają u swego podłoża Pismo Święte, w którym kapłan jest określony jako «alter Christus»¹⁸.

Józef Majka proponuje precyzyjną i kompletną typologię elementów składających się na strukturę modelu kapłana parafialnego, dzieląc je na trzy kategorie, w ramach których wylicza liczne elementy szczegółowe. Ogólne kategorie tych elementów są następujące: „1) elementy niezmiennie absolutnie, czyli teologiczne składniki modelu kapłana–duszpasterza; 2) elementy niezmiennie faktycznie, czyli wynikające wprost z elementów teologicznych, przy czym sposób ich realizacji określa Kościół, uwzględniając określone sytuacje faktyczne, lecz nie zmienia norm określających sposób działania i zachowania się kapłana – są to kanoniczne elementy modelu kapłana, określające kapłaństwo służebne; 3) elementy zmienne modelu kapłana wynikające ze «znaków czasu» i wielorakich różnic środowiskowych, w których ramach kapłan głosi Ewangelię i prowadzi działalność duszpasterską w parafii”¹⁹.

W podsumowaniu tej kwestii Józef Majka zaznacza, że „liczba czynników środowiskowych, kształtujących model kapłana, jest bardzo wielka, więc trudno byłoby ją nawet wyczerpująco wyliczyć: jedne działają bardziej bezpośrednio, a inne pośrednio, jednak łącznie są one elementami niezmiennymi. One wszystkie składają się na praktyczny model kapłana, łączą się w jedną funkcjonalną całość, dają pewną wypadkową, którą jest konkretny wzór osobowy kapłana, funkcjonujący w danym okresie i w danym środowisku”²⁰.

Następnie Majka wskazuje na pięć podstawowych czynników istotnie oddziałujących na kształtowanie się modelu kapłana parafialnego. Z czynników tych wynikają funkcje kapłana, jakie on spełnia we wspólnocie parafialnej. Czynniki te są następujące: „1) udział kapłana w zbawczej misji Kościoła, z której wynikają główne jego funkcje i zadania: a) nauczania wiary – jej budzenie i utwierdzanie, b) przewodniczenie kultowi religijnemu, c) prowadzenie i kierowanie wspólnotą parafialną i animowanie w niej życia religijnego; 2) koncepcja Kościoła i jego obraz funkcjonujący w świadomości kapłana: a) Kościół jako zhierarchizowana i zinstytucjonalizowana społeczność narodowa lub ponadnarodowa, b) Kościół jako wspólnota czy federacja małych wspólnot mających własną autonomię i niezależność; 3) potrzeby społeczne i oczekiwania wiernych świeckich adresowane wprost do kapłana, które mogą być liczne i różne, a zarazem zmieniające się w czasie;

18 Taras, „Problem modelu kapłana w Kościele katolickim”, 1118–1120.

19 Józef Majka, „Wpływ środowiska i przemian społecznych na kształtowanie się modelu kapłana–duszpasterza”, w: *Osobowość kapłańska*, red. Józef Majka (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1976), 108–109.

20 Majka, „Wpływ środowiska i przemian społecznych na kształtowanie się modelu kapłana–duszpasterza”, 116.

4) możliwości i środki będące w dyspozycji kapłana w parafii, warunkujące jego działalność duszpasterską i społeczną – na ogół są one inne w parafii wiejskiej i inne w parafii miejskiej czy wielkomiejskiej; 5) proces urbanizacji kultury, wywołujący między innymi zmiany mentalne u wiernych dotyczące wiary, religii, moralności i nastawienie do Kościoła i do kleru z pozytywnych na obojętne i krytyczne. Czynniki te zbiegają się i powodują szybki proces przekształcania się «idealnego» modelu kapłana w model «adekwatny» do określonych czasowo warunków życia ludzi²¹.

Janusz Mariański w tym kontekście zaznacza: „w modelu kapłana ważną rolę odgrywają też cechy osobowe i działalność zawodowa księdza, które można analizować z wielu punktów widzenia, a w tym według tak zwanej opcji grupowej, chcąc dokładnie określić jego kwalifikacje kierownicze w parafii. W tej opcji pytamy o zespół cech osobowych księdza postulowanych przez katolików świeckich, które tworzą również model kapłana. Opcja ta jest często rozbieżna z przepisami prawa kościelnego i doktryny teologicznej, biorącymi pod uwagę model kapłana i zakres jego kompetencji²²”.

Odrębną typologię cech osobowych księdza, które są ważne w jego działalności parafii, proponuje Ferdinand G. Fremel i wskazuje na osiem ich rodzajów: „1) umiejętność skoncentrowania się na sprawach istotnych i pierwszorzędnych; 2) zdolność podejmowania trafnych decyzji, połączonych z samodzielnym myśleniem i odpowiedzialnością za własne działania i postępowanie; 3) osobisty charakter zawierający takie cechy, jak: uczciwość, prawdomówność, sprawiedliwość, odpowiedzialność za powierzonych ludzi; 4) znajomość ludzi i krytycyzm w dobieraniu ich do pracy w parafii; 5) systematyczne kształcenie się instytucjonalne i samokształcenie; 6) styczność i więzi w ramach grupy parafialnej; 7) ufność sobie samemu, połączona z pragnieniem sukcesu i z przeświadczeniem o poprawnie wybranym kierunku działania; 8) optymizm życiowy, wypierający rezygnację i apatię²³”.

Z kolei Karl Frielingsdorf dodaje w tym kontekście: „są to ważne cechy, których katolicy mogą oczekiwać w osobowości i aktywności księdza. Cechy te są również ważne dla władzy kościelnej²⁴”.

Zdaniem Zygmunta Jonaczyka „właśnie te cechy, uzdolnienia i umiejętności mogą zapewnić księdzu sukces zawodowy w zróżnicowanych warunkach parafialnych i społecznych, w których przyjdzie mu spełniać obowiązki zawodowe. Stąd dojrzała osobo-

21 Majka, „Wpływ środowiska i przemian społecznych na kształtowanie się modelu kapłana–duszpasterza”, 117–118.

22 Janusz Mariański, *Życie parafii. Socjologiczne aspekty kierowania wspólnotą parafialną* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1984a), 146–147.

23 Ferdinand G. Fremel, „Zum Problem der Leitungstätigkeit in der Pfarrei oder der Pfarrei als Chef”, w: *Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt*, red. Wilhelm Ernst, Konrad Feiereis, Fritz Hoffmann (Leipzig, 1977), 610–611.

24 Karl Frielingsdorf, „Wege zur partnerschaftlichen Führung in der Kirche”, *Diakonia* 1 (1976): 6; (tłumaczenie własne).

wość kapłańska powinna wyrażać się w systemie życia i posługiwania innym ludziom, z myślą o podnoszeniu poziomu i dynamizowaniu ich religijności”²⁵.

Środowiskowy model kapłana parafialnego, złożony z cech religijnych i świeckich, daje się analizować z dwóch punktów widzenia: „1) jako faktyczne odzwierciedlenie w świadomości katolików świeckich cech osobowych konkretnych księży albo zgodność cech modelowych księdza z oczekiwaniami i wskazaniem świeckich; 2) jako stan życzeń i oczekiwań katolików świeckich. W obu tych skalach odniesienia przejawia się wśród katolików świeckich zainteresowanie księżmi, tymi cechami ich osobowości i tymi działaniami, na które ci katolicy zwracają szczególną uwagę i które sami oceniają jako konieczne i potrzebne w strukturze osobowości kapłana–duszpasterza”²⁶.

2. Model i wzór osobowy księdza parafialnego w wyobrażeniach katolików dorosłych

W świetle tych wyjaśnień należy ponownie zapytać, jaki model kapłana parafialnego preferowali badani katolicy dorośli w Polsce w przyjętym okresie przełomu wieków? Czy ten model był zbieżny całkowicie z oficjalnym modelem kapłana parafialnego obowiązującym w Kościele Rzymskokatolickim? Czy model kapłana funkcjonujący w środowisku dorosłych katolików polskich ulegał wówczas negatywnym zmianom pod wpływem różnych czynników, czy też był on stabilny i nie ulegał tym zmianom? Wyniki prezentowanych tu badań naukowych umożliwią odpowiedź na te pytania.

Władysław Piwowarski, analizując rozliczne wypowiedzi katolików ze środowisk wiejskich z rejonu puławskiego, uzyskane podczas badań socjologicznych w latach 1966–1970, stwierdzał, że „sprzeczne opinie kursują na temat księży w badanym środowisku wiejskim. Wsuwane pewne postulaty pod adresem «idealnego kapłana» wierni opierają bądź na własnych przeżyciach i spostrzeżeniach, zaczerpniętych z życia i działalności księży parafialnych, bądź na opowiadaniach i anegdotach obiegowych w środowisku wspólnoty lokalnej. Prawdopodobnie przewagę mają jednak drugie z nich, tzn. opinie nad faktami. Biorąc pod uwagę dane z dwóch parafii, mianowicie A i C (N = 688), otrzymano następujące cechy modelu kapłana parafialnego w badanym wiejskim rejonie Puław:

1. Od strony pozytywnej: ludzki, przychylny dla ludzi, jednakowy dla wszystkich – 28,9%; gorliwy, pobożny, dbający o parafię – 14,8%; konsekwentny w nauce i czynie, budujący parafian własnym postępowaniem, przykładowy – 14,5%; bezinteresowny – 12,2%; inteligentny, mądry, wykształcony – 4,0%; inne cechy: tolerancyjny, dostosow-

25 Zygmunt Jonaczyk, „Kapłan – kierownik wspólnoty parafialnej”, w: *Osobowość kapłańska*, red. Józef Majka (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1976), 201.

26 Józef Baniak, „Model kapłana diecezjalnego w Kościele katolickim – analiza socjologiczno-teologiczna”, *Człowiek i Światopogląd* 8 (1987): 72–73; Józef Baniak, *Ksiądz w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne* (Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1993), 133.

wany do współczesności, gospodarny – 12,8%; nie wiem – 11,2%; brak odpowiedzi – 1,6%.

2. Od strony negatywnej: materializm – 27,5%; nieposzanowanie innych ludzi – 10,1%; nieposzanowanie godności kapłańskiej – 7,8%; brak gorliwości o chwałę Bożą – 3,2%; inne cechy: plotkarstwo, kłótnie, brak szacunku dla stroju duchownego – 9,0%; nie widzę wad – 38,9%; brak odpowiedzi – 3,5%.

Pierwsze z wymienionych powyżej cech «dobrego kapłana» informują wprost, jak katolicy w badanym rejonie wiejskim Puław wyobrażają sobie duszpasterza spełniającego posługę religijną w ich środowisku. Drugie służą również temu samemu celowi, ale nie wprost, czyli mówią o tym, jaki kapłan nie powinien być, jakiego kapłana nie chcieliby mieć w swoim środowisku. Najbardziej uderzające są dwie cechy, mianowicie podkreślanie przychylnego podejścia do ludzi na pierwszym miejscu oraz silne uwrażliwienie wiernych na materializm księży. Jak można się było zorientować na podstawie przeprowadzonych wywiadów, podobne cechy modelu kapłana i w tej samej kolejności wymieniane były we wszystkich parafiach. Biorąc pod uwagę treść wypowiedzi, stwierdza się, że większość respondentów patrzy na kapłana tradycyjnie, «całościowo» – zgodnie z pewnymi wzorami ugruntowanymi w kulturze wspólnoty lokalnej²⁷.

Problem modelu kapłana parafialnego Władysław Piwowski uwzględnił także w badaniach religijności katolików miejskich w latach 1969–1971 wśród respondentów w Puławach, Płocku, Kazimierzu i Nowej Hucie, pytając ich o zalety i wady duszpasterzy parafialnych. Obydwa rodzaje cech składają się na środowiskowy model księdza konstruowany przez tych katolików w badanych miastach. Zarzuty wtedy stawiane księżom parafialnym przez respondentów w poszczególnych parafiach miejskich, które prezentuje tabela 1, były następujące:

Tabela 1. Wady księży parafialnych wskazane przez respondentów w poszczególnych parafiach miejskich podczas wywiadu środowiskowego w latach 1969–1971 (w %)

Wady księży	Puławy P	Puławy U	Kazimierz Dolny	Płock	Nowa Huta
Materializm	36,1	33,6	29,7	46,9	22,9
Żyje niemoralnie	19,1	18,3	23,5	21,2	20,5
Łamie celibat	11,5	16,8	25,3	23,5	24,6
Brak gorliwości	3,5	3,6	6,3	4,8	10,2
Lekceważy ludzi	2,7	2,3	4,2	4,5	–

27 Władysław Piwowski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1971), 293–294. Z kolei Stefan Czarnowski słusznie pisał na ten temat tak: „Natomiast, o ile chodzi o oficjalnych przedstawicieli religii, włościanin polski bardzo jest wrażliwy na to, w jakim stopniu zbliżają się do ideału ewangelicznego, zwłaszcza w dziedzinie bezinteresowności materialnej. Włościanin polski nie skąpi pieniędzy na uświetnienie uroczystości religijnej, gdy hojność wydaje mu się wskazana: dowodem potrzeby. Natomiast uważa, że samo nabożeństwo nie powinno być taksowane, że jest usługą religijną, za którą zainteresowani obowiązani są do usług wzajemnych, do darów, ale nie do zapłaty. Jest to jedno ze źródeł wieczy- stych tarć z klerem”. Stefan Czarnowski, *Kultura*, Dzieła t. 1 (Warszawa: PWN, 1956), 106.

Wady księży	Puławy P	Puławy U	Kazimierz Dolny	Płock	Nowa Huta
Inne wady	9,9	8,7	6,8	7,5	2,8
Brak wad	18,6	21,5	18,4	25,7	33,9
Brak odpowiedzi	5,1	4,1	5,2	1,1	4,6

Źródło: Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, 316 (dane nie sumują się do 100%, gdyż respondenci mogli dowolnie wskazywać wady księży).

W ujęciu ogólnym następujące odsetki badanych katolików wskazały te wady następująco: materializm – 34,9%; życie niegodne z nauczaniem – 19,8%; nieprzestrzeganie celibatu – 19,1%; brak gorliwości – 5,5%; nieposzanowanie ludzi – 3,2%; inne wady – 7,2%; nie widzi wad – 24,9%; brak odpowiedzi – 3,7%, przy czym odsetki ich były różne w kolejnych parafiach miejskich. Najczęściej wysuwanymi zarzutami w stosunku do księży były wtedy: materializm i chciwość „na pieniądze”, życie niezgodne z tym, czego sami nauczają w parafiach, oraz łamanie celibatu. W dużo mniejszym stopniu zarzucano księżom brak gorliwości w dbaniu o chwałę Bożą, nieposzanowanie ludzi i uprawianie polityki, brak przygotowania zawodowego, pijaństwo, plotkarstwo, kłótnie na plebaniach. Znaczny był odsetek osób, które nie miały żadnych zarzutów w stosunku do księży. Część z nich starała się to umotywować, wskazując na brak czasu, niekompetencję w tych sprawach czy nawet brakiem zainteresowania. Autor badań zaznaczał, że „uzyskany tutaj obraz księdza na podstawie ujemnych wypowiedzi respondentów jest dość krytyczny. Trzeba jednak podkreślić, że mimo nawet surowej krytyki, nie dostrzega się zasadniczo postaw wrogich duchowieństwu”²⁸.

Autor ten zaznaczał, że badani parafianie miejscy we wszystkich badanych miejscowościach wskazali również następujące zalety czy pozytywne cechy osobowe i zawodowe swoich duszpasterzy, które ukazuje tabela 2.

Tabela 2. Zalety księży parafialnych wskazane przez respondentów w poszczególnych parafiach miejskich podczas wywiadu środowiskowego w latach 1969–1971 (w %)

Zalety księży	Puławy P	Puławy U	Kazimierz Dolny	Płock	Nowa Huta
Troska o ludzi	49,8	50,4	39,7	40,8	41,4
Gorliwość	42,5	39,8	28,2	37,5	35,3
Bezinteresowny	23,4	18,6	7,5	26,8	14,9
Konsekwentny	18,7	18,8	19,0	10,9	18,4
Inne zalety	6,2	8,0	1,7	28,7	9,3
Nie wiem	3,6	5,4	4,6	8,4	7,2
Brak odpowiedzi	6,2	4,1	5,1	2,0	2,1

Źródło: Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, 317 (dane nie sumują się do 100%, gdyż respondenci mogli dowolnie wskazywać wady księży).

28 Władysław Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1977), 316.

W ogólnym ujęciu zalety księży parafialnych wskazane przez badanych katolików dorosłych w poszczególnych miastach był następujące: gorliwość w dbaniu o chwałę Bożą – 36,7%; poszanowanie ludzi i dobroć – 44,4%; bezinteresowność w sprawowaniu posług religijnych – 18,2%; konsekwencja postępowania zgodnie z głoszonymi wiernym zasadami etycznymi i religijnymi – 17,2%; inne zalety – 10,8%; brak orientacji – 5,8%; brak odpowiedzi – 3,9%. W ocenie Piwowarskiego: „Wymienione cechy negatywne i pozytywne pozwalają na skonstruowanie modelu «idealnego kapłana» funkcjonującego w badanych środowiskach społecznych. Jak zaznaczono poprzednio, najbardziej uderzające są dwie cechy, mianowicie ludzkość i dobroć oraz materializm. Pierwsza z nich wskazuje na to, że katolicy miejscy nie chcą widzieć w osobie kapłana zbiurokratyzowanego urzędnika, pysznego i nieprzystępnego dla ludzi, ale człowieka pełnego prostoty, szczerego i otwartego. Druga z kolei, potwierdzona także wśród cech pozytywnych, wskazuje na to, że katolicy miejscy domagają się od kapłana bezinteresowności, wyrozumiałości i uwrażliwienia na ich sytuację materialną”²⁹.

W badaniach wśród parafian wiejskich w rejonie płockim i wśród imigrantów ze wsi w Płocku zrealizowanych w latach 1967–1976 przez Janusza Mariańskiego uwzględniono także zagadnienie modelu księdza parafialnego złożonego z zalet i wad w jego osobowości i działaniach zawodowych. Chcąc poznać strukturę tego modelu kapłana, postawiono respondentom dwa pytania: pierwsze dotyczyło opinii o tym, jakim powinien być „dobry ksiądz”, drugie (uzupełniające) – uwag krytycznych pod adresem księży, obiegowych w badanym środowisku. Autor badań wyjaśniał, że indeks cech pozytywnych przypisywanych i oczekiwanych od księży, jaki wyłonił się z odpowiedzi na pytanie: jeśli ludzie mówią, że mają lub mieli dobrego księdza, to co w nim najbardziej cenią, okazał się niezwykle bogaty i nieco rozproszony. W celu systematycznego ich przedstawienia przyporządkowano cechy pozytywne do kilku ogólnych kategorii. Postulowane zalety księdza przez badanych katolików ukazuje tabela 3.

Tabela 3. Zalety księży parafialnych postulowane przez katolików wiejskich i imigrantów ze wsi w Płocku w latach 1967–1976 (w %)

Zalety osobowe i zawodowe księży	Parafianie wiejscy		Wychodźcy ze wsi	Ogółem
	1967 rok	1976 rok		
Religijny, pobożny	30,0	13,8	16,2	20,0
Organizator kultu	24,0	14,9	11,1	16,7
Troszczy się o parafię	19,6	25,4	28,4	24,4
Troszczy się o ludzi	18,3	37,6	34,0	30,0
Konsekwentny w życiu	12,6	7,4	6,1	8,7
Dobry gospodarz	12,6	16,6	18,9	16,0
Bezinteresowny	10,6	9,4	16,2	12,1

29 Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, 317–318.

Zalety osobowe i zawodowe księży	Parafianie wiejscy		Wychodźcy ze wsi	Ogółem
	1967 rok	1976 rok		
Inne zalety	8,3	9,8	15,6	11,2
Brak wskazania	8,9	12,1	9,4	10,1

Źródło: Janusz Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)* (Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1984b), 394.

Analizując wskaźniki postulowanych zalet księży parafialnych przez badanych katolików wiejskich z obu terminów badań, zauważmy, że zaletę „religijny, pobożny” w 1976 roku preferowało mniej o 16,2% mniej respondentów; cechę „organizator kultu i nauczania” także mniej o 9,1% oraz 11,1%; cechę „troszczy się o parafię” więcej o 5,8%; cechę „ludzki, przystępny” więcej o 19,3%; cechę „konsekwentny w życiu” mniej o 5,2%; cechę „dobry gospodarz parafii” więcej o 4,0%; cechę „bezinteresowny” mniej o 1,2%; „inne zalety, np. kaznodzieja, nie plotkuje” więcej o 1,5%; zalety „ogólne, np. nasz proboszcz” mniej o 2,3%; brak zdania: wzrost o 3,5% i brak odpowiedzi: spadek o 0,3%. Znaczne różnice występowały pomiędzy preferencją zalet księży katolików wiejskich i imigrantów ze wsi mieszkających w Płocku. Imigranci wiejscy częściej preferowali takie zalety, jak: troska o parafię, gospodarność, bezinteresowność niż rdzenni parafianie wiejscy.

Autor badań we wnioskach zaznaczał, że „okazało się, że cechą zasadniczą obrazu «dobrego księdza» jest otwartość na potrzeby i problemy wiernych, życzliwy i przyjacielski stosunek do nich, niepodkreślanie nadrzędności wobec parafian i umiejętność współżycia z ludźmi, czyli to wszystko, co odnosi się do społecznej komunikacji kleru z wiernymi. Trzy dalsze cechy: «organizator kultu i nauczania», «troszczący się o parafię» oraz «dobry gospodarz parafii», wskazują na ujmowanie księdza w aspekcie funkcji proboszczowskich jako organizatora i odpowiedzialnego za życie religijno-administracyjne w parafii. Dobry ksiądz wywiązuje się ze swoich obowiązków «urzędowych», gdy właściwie odprawia nabożeństwa i udziela sakramentów świętych, prowadzi katechizację dzieci, zabiega o odpowiednie wyposażenie kościoła i należyte administrowanie majątkiem kościelnym. Uderza w badanym środowisku obecność w modelu księdza cechy «gospodarny», co wskazuje na szczególne przeakcentowanie w aktywności proboszcza jego inicjatyw gospodarczo-inwestycyjnych w parafii. Dopiero na dalszym planie parafianie rejonu płockiego wymieniają religijne walory charakteru księdza, jak «religijność i pobożność», «z powołania», «prawdziwy ksiądz», «autentyczna wiara» i «konsekwencja w życiu». Niezbyt szeroki zasięg akceptacji uzyskała cecha «bezinteresowność», mimo że w krytyce niektórych aspektu stylu życia osób duchownych tzw. «materializm» znalazł się na czele najbardziej niepożądanych cech u księdza. Istnieje pewna grupa katolików zwracających uwagę na łatwość wysławiania się i przekonywania w kazaniach, wygląd zewnętrzny, czytanie, stawianie małych wymagań wobec parafian i inne. Dla niektórych parafian każdy ksiądz jest dobry lub ich własny proboszcz jest wzorowym księdzem. Co dziesiąty pytany nie był w stanie wymienić choćby jednej z cech «dobrego księdza». Zestaw postulowanych przymiotów, którymi powinien odznaczać się «dobry

ksiądz», wykazuje wiele podobieństw w relacjach parafian wiejskich i katolików miejskich wiejskiego pochodzenia³⁰.

Z kolei, ukazując cechy negatywne w modelu księdza parafialnego wymienione przez respondentów, Mariański zaznaczał: „Wśród cech negatywnych na pierwsze miejsce wysuwano nadmierne zainteresowanie się dobrami materialnymi. Druga grupa zarzutów odnosi się do wadliwych stosunków wewnątrzparafialnych pomiędzy duszpasterzem a parafianami. Ksiądz, zdaniem badanych, powinien dopasować się do wspólnoty, w której pracuje, i być jednakowo przyjacielski dla wszystkich. Trzecią statystycznie najczęściej wymienianą wadą są niekonsekwencje w życiu prywatnym księdza i rozbieżności między głoszonymi ideałami moralno-religijnymi, a faktycznym postępowaniem księży. Natomiast krytyka zaniedbań duszpasterskich księży jest stosunkowo mało rozpowszechniona. W środowisku wiejskim w przeciwieństwie do środowiska miejskiego – również stosunkowo rzadko pojawiają się zarzuty, w których akcentuje się trwałe lub przelotne powiązania księży z kobietami. W świetle postulowanych cech pozytywnych modelu księdza, jak i o cechach wykluczanych z tego modelu (negatywne), na pierwszy plan wsuwają się naturalne cechy charakteru księdza. Zyskują one wyższą aprobatę niż cechy związane z funkcjami duszpasterskimi i administracyjno-gospodarczymi, umacniającymi materialne podstawy funkcjonowania parafii. W wyraźnym regresie znalazły się cechy związane bezpośrednio z religijną rolą księdza³¹.

Badania socjologiczne zrealizowane w 61 katolickich parafiach miejskich (A, B, C), wiejskich (E, F, G) i wiejsko-miejskich (D) w latach 1967–1984, dotyczące uwarunkowań przynależności katolików do parafii, obejmowały wśród wielu zagadnień szczegółowych także kwestię wzoru osobowego i modelu środowiskowego księdza parafialnego, na który składały się zalety (cechy pozytywne) i wady (cechy negatywne) w jego osobowości i sposobie postępowania we wspólnocie parafialnej wskazane przez badanych parafian. Cechy pozytywne księdza wskazane przez badanych katolików ukazuje tabela 4.

Tabela 4. Zalety księży wskazane przez katolików wiejskich, miejskich i wiejsko-miejskich w latach 1967–1984 (w %)

Zalety księży	A	B	C	D	E	F	G	Ogółem
Ludzki	40,7	37,5	27,6	38,7	35,5	24,3	38,1	34,6
Gorliwy	13,9	28,5	27,8	20,0	44,2	11,4	35,0	25,8
Bezinteresowny	14,3	25,1	9,5	13,2	9,4	20,7	7,7	14,3
Konsekwentny	15,1	15,8	12,1	15,2	4,9	11,0	16,2	13,0
Nowoczesny	8,6	14,1	12,4	8,3	4,5	0,0	8,7	9,4
Zorganizowany	23,5	16,7	7,1	7,9	22,5	12,1	19,1	15,6

30 Janusz Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji (1967–1976)* (Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1984b), 394–395.

31 Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*, 397–398.

Zalety księży	A	B	C	D	E	F	G	Ogółem
Dbą o kościoł	0,0	0,0	3,9	2,9	22,4	14,2	22,7	13,2
Wykształcony	6,9	0,0	16,7	3,9	0,0	0,0	0,0	9,2
Tolerancyjny	0,0	0,0	7,0	3,6	0,0	0,0	6,8	5,8

Źródło: Ryszard Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1987), 260–261 (dane nie sumują się do 100%, gdyż respondenci mogli wskazać różne zalety księży parafialnych). Legenda: typy parafii: A, B, C – parafie miejskie; D – parafie miejsko-wiejskie; E, F, G – parafie wiejskie.

Analizując wskaźniki zamieszczone w tabeli 4, nietrudno zauważyć, że dostrzeganie przez katolików we wszystkich typach parafii różnych zalet (cech pozytywnych) u księży parafialnych jest bardzo zróżnicowane, a nadto wskazują je nieliczne odsetki badanych respondentów (wszystkie te zalety wskazało 16 badanych osób). Biorąc pod uwagę ogólne preferencje zalet księży w ujęciu rangowym, widzimy, że największy odsetek respondentów wskazał na pozytywne odnoszenie się księży do świeckich, widoczne w postawie szacunku i w dostrzeganiu ich osobistej godności („ludzki ksiądz”). Tę zaletę u własnych księży dostrzegała wtedy trzecia część badanych parafian, aczkolwiek niekiedy odsetek ją widzących był znacznie większy, a w innych był on mniejszy. Na drugim miejscu czwarta część badanych parafian wskazała gorliwość religijną i głęboką wiarę swoich księży, chociaż w niektórych parafiach odsetek ich był większy, a w innych mniejszy, zwłaszcza w parafiach miejskich. Pozostałe zalety u swoich księży, widoczne w tabeli, dostrzegały już mniejsze lub znacznie mniejsze odsetki parafian, jak choćby tolerancję dla wszelkiej odrębności od katolicyzmu, dobre wykształcenie nieologiczne, umiejętność i chęć dostosowania się do współczesnych warunków kulturowych, społecznych, do nowoczesności. Inni jeszcze badani w znikomym odsetkach widzieli u swoich księży bezinteresowność dla bytowych warunków parafian, konsekwencję życiową widoczną w postępowaniu według zasad głoszonych wiernym czy dbałość o świątynię parafialną i o kult religijny w niej sprawowany. Niekiedy respondenci w ogóle nie dostrzegali zalet u swoich kapłanów – proboszczów i wikariuszów.

Autor opracowania wyników tych badań zaznaczał: „W postulowanym modelu księdza parafianie preferują cechy pozytywne, które można podzielić na trzy grupy. W pierwszej z nich znajdują się przymioty związane z posłannictwem kapłańskim księdza: gorliwość o chwałę Bożą i związaną z tą cechą ofiarność, poświęcenie, a przede wszystkim bezinteresowność i zgodność życia z wyznawaną i głoszoną wiarą. Odsetek parafian postulujących cechy z tej grupy jest spory. W drugiej grupie znajdują się cechy związane z pracą duszpasterską księdza: dostosowanie księdza do współczesności, troska o świątynię parafialną, umiejętności organizacyjne i kaznodziejskie księdza. Zasięg tej grupy parafian jest znacznie mniejszy niż poprzedniej. Wreszcie do trzeciej grupy należą cechy naturalne: człowieczeństwo i humanitarne traktowanie wiernych i ich problemów życiowych, wykształcenie i tolerancja. Zasięg parafian tej grupy jest spory szczególnie ze względu na często podnoszoną cechę ludzkiego traktowania wiernych przez księży. Wyjątkowa rola księdza w parafii nie chroni go jednak od krytyki wiernych. Dlatego też

w referowanych badaniach opinie katolików odnoszące się do modelu księdza zostały uzupełnione uwagami krytycznymi o księżach. Wyrażane opinie często są przejawem stereotypowych przekonań, obiegowych opinii środowiskowych i plotek o księżach, a także własnych doświadczeń³².

Z kolei wady i zarzuty w stosunku do księży wysuwane przez badanych katolików dorosłych w tych 61 parafiach ukazuje tabela 5 według tego samego ich podziału.

Tabela 5. Wady i zarzuty wobec księży wskazane przez katolików wiejskich, miejskich i wiejsko-miejskich w latach 1967–1984 (w %)

Wady księży	A	B	C	D	E	F	G	Ogółem
Materialista	28,5	28,9	35,6	36,7	26,2	24,5	23,0	29,8
Żyje bez zasad	20,1	33,0	8,7	3,7	13,4	9,6	7,2	14,4
Łamie celibat	16,4	14,7	17,2	12,8	13,1	14,7	15,3	14,9
Brak gorliwości	8,1	3,1	8,0	0,0	7,6	6,7	10,6	7,5
Zły dla parafian	2,2	4,3	11,1	2,0	6,5	5,8	11,8	6,4
Egoista	0,8	4,7	7,2	4,9	2,9	5,3	6,8	4,6
Nietolerancyjny	21,5	5,3	3,8	4,9	1,6	7,6	4,9	3,8

Źródło: Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, 262–263 (dane nie sumują się do 100%, gdyż respondenci mogli wskazać różne wady księży parafialnych). Legenda: typy parafii: A, B, C – parafie miejskie; D – parafie miejsko-wiejskie; E., F, G – parafie wiejskie.

Badania te wykazały, że wady i zarzuty wobec księży parafialnych ukazał jeszcze mniejszy odsetek respondentów niż ich zalety, gdyż na wszystkie wady ujęte w tabeli 5. uwagę zwróciło zaledwie 11,6% badanych. Wśród tych wad największe odsetki katolików w każdym typie parafii wskazały na materializm praktyczny swoich księży, widoczny w wygórowanych cenach za posługi religijne, w wygodnictwie życiowym, bogaceniu się kosztem codziennego życia wiernych. Pozostałe wady, takie jak: życie wbrew zasadom moralnym głoszonym parafianom, nieprzestrzeganie celibatu, trwałe lub czasowe życie z kobietami, brak gorliwości religijnej, brak szacunku dla świeckich w parafii i w innych sytuacjach, egoizm i preferowanie własnych potrzeb i celów życiowych, nietolerancja dla innych poglądów religijnych, moralnych, politycznych i kulturowych, wskazywały już znacznie mniejsze odsetki respondentów. Oczywiście, wady księży i zarzuty wobec nich różnie rozkładały się we wskazanych typach parafii, chociaż były one zjawiskami częstszymi w parafiach wiejskich i wiejsko-miejskich niż w miejskich.

Badania jednak wykazały, że najczęściej wysuwany zarzutem pod adresem księży parafialnych jest materializm. Autor opracowania starał się bronić prestiżu księży pod tym względem i zaznaczał: „w wielu przypadkach zarzut ten jest stereotypem głęboko zakorzenionym w tradycji lokalnej, niż przejawem rzeczywistej krytyki. Niezależnie

32 Ryszard Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1987), 260–261.

jednak od przyczyn, należy podkreślić, że zarzut ten podnoszony jest przez znaczny odsetek parafian i to we wszystkich środowiskach. Innymi zarzutami, często stawianymi księżom, jest życie niezgodne z nauczaniem oraz nieprzestrzeganie celibatu. Obie wady były częściej wymieniane przez parafian miejskich niż wiejskich. Sądy parafian są często bardzo ogólne i wydaje się, że są one powtarzaniem obiegowych opinii. Niewielki tylko odsetek parafian zarzuca księżom brak gorliwości, nieposzanowanie parafian, kierowanie się względami ludzkimi i nietolerancją. Wydaje się, że w przytoczonej krytyce księży ujawnia się pragnienie parafian bardziej autentycznej realizacji posłannictwa kapłańskiego. Przejawia się w wielu wypowiedziach troska, by księża reprezentowali wyższy poziom moralny i ludzki, świadczy o poszukiwaniu możliwości lepszego wypełniania przez nich zadań duszpasterskich³³.

Katolicy miejscy (autochtoni i imigranci wiejscy) w Kaliszu i katolicy wiejscy w Kotłowie i Przedborowie uczestniczący w badaniach socjologicznych w latach 1986–1987, poproszeni w otwartym pytaniu kwestionariusza ankiety o wskazanie zalet i wad osobowych i zawodowych tworzących ich model kapłana parafialnego, wymienili po kilkanaście cech obu typów – pozytywnych i negatywnych. W pierwszej kolejności przypomnijmy pozytywne cechy i działania z modelu księdza parafialnego o profilu religijnym i świeckim, który skonstruowali badani katolicy miejscy i wiejscy w regionie kaliskim. Oceny ich ukazuje tabela 6.

Tabela 6. Pozytywne cechy religijne i świeckie modelu księdza wskazane przez katolików miejskich i imigrantów ze wsi w Kaliszu oraz katolików wiejskich w Przedborowie i Kotłowie (w %)

Pozytywne cechy (zalety) w modelu księdza	Kalisz	Imigranci wiejscy	Badane wioski	Ogółem
Pozytywne cechy w modelu księdza o profilu religijnym				
Powołanie, wiara	84,2	77,7	88,5	83,5
Żyje według Ewangelii	76,7	72,5	87,7	79,8
Wzorowy katecheta	76,5	68,5	87,5	77,5
Religijny, pobożny	73,2	72,0	85,2	76,8
Modli się osobiście	71,5	65,0	83,7	73,4
Dbą o kult w parafii	70,2	57,7	84,5	70,8
Dbą o pobożność parafii	69,0	61,5	73,5	68,0
Wzorowy kaznodzieja	69,7	56,5	76,7	67,6
Dbą o wystrój kościoła	67,0	62,0	69,7	66,2
Dbą o finanse parafii	62,5	54,7	75,7	62,6
Średnie wskaźniki	72,0	64,8	81,2	72,6
Pozytywne cechy w modelu księdza o profilu świeckim				
Miłosierny, uczynny	74,5	67,2	72,0	71,2
Sprawiedliwy dla ludzi	71,2	69,0	69,7	70,0

33 Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, 262–263.

Pozytywne cechy (zalety) w modelu księdza	Kalisz	Imigranci wiejscy	Badane wioski	Ogółem
Pozytywne cechy w modelu księdza o profilu świeckim				
Przystępny dla ludzi	70,0	68,7	70,5	69,5
Szanuje parafian i innych	67,3	66,0	72,2	68,5
Tolerancyjny	69,2	63,2	60,5	64,3
Potrafi słuchać ludzi	65,6	63,2	62,2	63,6
Bezinteresowny	67,7	57,2	64,7	63,2
Kulturalny, taktowny	67,0	59,0	62,8	62,9
Rozumie problemy ludzi	62,2	56,5	59,5	59,4
Wykształcony, mądry	64,0	54,2	51,5	56,5
Spółecznik	58,0	54,5	49,0	53,8
Dbą o swój wygląd	51,0	43,0	34,7	43,7
Zwalcza plotki w parafii	40,5	39,5	41,5	41,0
Średni wskaźnik	66,3	58,5	59,3	60,6

Źródło: Józef Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kotłowa i Przedborowa). Studium socjologiczne* (Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1994), 223–225.

Katolicy miejscy i wiejscy regionu kaliskiego w latach osiemdziesiątych XX wieku wyraźnie preferowali religijne cechy i działania księży parafialnych przed ich cechami i działaniami świeckimi, chociaż tych drugich nie lekceważyli – 72,6% wobec 60,6%, a różnica wynosiła 12%. Ta sytuacja wystąpiła w każdej grupie środowiskowej respondentów: katolicy wiejscy: 81,2% wobec 59,3%, różnica – 22%; imigranci ze wsi: 64,8% wobec 58,5%, różnica – 6,3%; katolicy miejscy w Kaliszu: 72,0% wobec 65,3%, różnica – 6,7%. Cechy i działania religijne księży najliczniej preferowali katolicy wiejscy w Kotłowie i Przedborowie, a cechy i działania świeckie – katolicy miejscy w Kaliszu. Zaprezentowane pozytywne cechy i działania księży są składnikami środowiskowego modelu kapłana, jaki funkcjonował wtedy w świadomości badanych parafian miejskich i wiejskich. Ekspozycja cech i działań religijnych w tym modelu oznacza, że tutejsi katolicy orientowali się w tym, co stanowi istotę kapłaństwa i jakie jest jego podstawowe przeznaczenie, w którym jednak jest miejsce także na cechy i działania naturalne. Model ten można ujmować z dwóch punktów widzenia: 1) jako faktyczne odzwierciedlenie w świadomości katolików świeckich cech osobowych i działań konkretnych księży, albo jako zgodność cech i działań modelowych księdza z oczekiwaniami i postulatami katolików świeckich, która może być odniesiona na znaczną część populacji księży parafialnych; 2) jako stan (zakres) życzeń i oczekiwań katolików świeckich dotyczących obu typów cech osobowych i działań księdza, wywołany brakiem tych cech i działań pożądaných u znanych katolikom księży parafialnych³⁴.

³⁴ Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kotłowa i Przedborowa). Studium socjologiczne*, 223–225.

Autorytet religijny i moralny oraz społeczna pozycja księży w środowisku miejskim i wiejskim nie chronią ich bynajmniej przed krytyką ze strony katolików świeckich. Wręcz przeciwnie, parafianie, poszukując pozytywnych cech osobowych i działań u księży, niekiedy zdecydowanie krytykują i odrzucają pewne cechy i postępowanie niemoralne, jakie zauważają u niektórych z nich na co dzień. Te cechy i działania księży kolidują ze wzorem osobowym dobrego kapłana, jaki funkcjonuje w ich środowiskach społecznych. Krytyka negatywnych cech i działań księży obejmuje zarówno sferę religijną, jak i sferę świecką ich życia osobistego i kapłańskiego w parafii i poza jej ramami. W obu bowiem tych sferach katolicy świeccy dostrzegają uchybienia i wady u księży parafialnych. Zarzuty postawione księżom przez katolików w Kaliszu i w obu wioskach w tamtym okresie, obejmujące obie sfery ich życia i działań, ukazuje tabela 7.

Tabela 7. Negatywne cechy religijne i świeckie w modelu księdza wskazane przez katolików miejskich i imigrantów wiejskich w Kaliszu oraz katolików wiejskich w Przedborowie i Kotłowie (w %)

Negatywne cechy (wady) w modelu księdza	Kalisz	Imigranci wiejscy	Badane wioski	Ogółem
Negatywne cechy w modelu księdza o profilu religijnym				
Oplaty za sakramenty	62,2	63,2	56,7	60,7
Nie przestrzega zasad	59,5	51,0	40,7	50,4
Słaba pobożność własna	31,0	31,7	28,7	30,5
Nietolerancyjny	32,0	27,2	23,7	27,6
Zaniedbuje katechezę	22,7	20,5	22,2	21,8
Nie dba o kult w parafii	24,5	17,0	14,5	18,8
Nie dba o chwałę Bożą	21,5	18,7	15,7	18,6
Brakuje mu powołania	19,7	16,5	11,7	16,0
Średnie wskaźniki	34,1	30,7	26,7	30,5
Negatywne cechy w modelu księdza o profilu świeckim				
Wygodnictwo życiowe	76,7	65,7	62,0	68,1
Uprawia politykę	70,5	67,0	44,7	60,7
Związki z kobietami	67,0	59,7	51,7	59,4
Laicki styl życia	66,5	59,5	39,5	55,1
Konserwatysta moralny	36,5	35,0	34,2	35,4
Lekceważy świeckich	38,2	34,0	31,0	34,4
Braki w wykształceniu	36,5	29,0	23,7	29,9
Ignoruje problemy ludzi	23,5	28,2	36,7	29,5
Nadużywa alkoholu	31,0	26,7	17,0	24,9
Plotkuje w parafii	15,0	15,7	28,7	19,8
Kłótnie na plebanii	12,7	14,5	18,0	15,1
Średnie wskaźniki	43,1	39,5	35,2	39,1

Źródło: Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kotłowa i Przedborowa). Studium socjologiczne*, 223–225.

Wskaźniki w powyższej tabeli informują, że ponad trzecia część badanych katolików w regionie kaliskim w latach 80. ubiegłego wieku wskazała na wiele wad osobowych i w działaniach duszpasterskich czy w osobistym postępowaniu księży parafialnych, w tym własnych proboszczów i wikariuszów. Krytykę tę najliczniej ujawnili rdzenni kaliszanie, a najrzadziej mieszkańcy obu wiosek. Wady te były często ostro krytykowane w ich środowisku rodzinnym i parafialnym. W sferze religijnej największe odsetki badanych katolików krytkowały pobieranie przez księży zbyt wysokich opłat za usługi religijne i posługi sakramentalne, w tym najczęściej robili to imigranci wiejscy w Kaliszu. Krytyką objęte było także postępowanie księży wbrew katolickim zasadom etycznym i moralnym, które sami zalecają czy nakazują parafianom. Pozostałe wady księży dostrzegały i krytkowały znacznie mniejsze odsetki respondentów w mieście i na wioskach. Z kolei w sferze świeckiej największe odsetki badanych wypominały księżom parafialnym praktyczny materializm, wygodnictwo życiowe, pogoń za pieniędzmi i konsumpcyjne podejście do życia, przesadne zaangażowanie polityczne i popieranie poglądów określonej partii politycznej, a także kontakty emocjonalne i seksualne z kobietami. Okazało się, że respondenci częściej zauważali wady księży w sferze świeckiej niż w sferze religijnej – 39,1% wobec 30,5% (w tym katolicy wiejscy – 35,2% wobec 26,7%, różnica – 8,5%); imigranci wiejscy – 39,5% wobec 30,7%, różnica – 8,8%; katolicy miejscy w Kaliszu – 43,1% wobec 34,1%, różnica – 9%.

Ogólnie mówiąc, zalety religijne i naturalne oraz wady religijne i naturalne księży parafialnych ukazane przez badanych katolików miejskich i wiejskich tworzą całościowo środowiskowy wzór osobowy i model kapłana parafialnego, który w dużej mierze jest zgodny z oficjalnym modelem kapłana katolickiego obowiązującym w Kościele po Soborze Watykańskim II³⁵. Zauważone u księży zalety osobowe i zawodowe respondenci oceniali pozytywnie i wskazywali na konieczność ich we wzorze osobowym i w modelu kapłana. Natomiast wady obu typów oceniali negatywnie i krytykowali, zaznaczając zarazem, że są one zbędne w tym wzorze i modelu, z którymi księża powinni walczyć i usuwać je z własnego życia kapłańskiego i osobistego. Oczywiście, ten model kapłana ma w sobie zarówno elementy faktyczne, jak i elementy życzeniowe, jeśli zabrakło w nim zalet, a więcej było wad w osobowości i działaniach księży³⁶.

Marek Korzeniowski, badając w 2002 roku postawy trzech pokoleń dorosłych katolików w rejonie Kędzierzyna-Koźła wobec duchowieństwa parafialnego, uwzględnił także zagadnienie środowiskowego modelu księdza parafialnego, jaki funkcjonował w świadomości badanych katolików. Na model ten składają się cechy pozytywne (zalety) i cechy negatywne (wady) obejmujące osobowość i działania księdza w parafii. Autor badań, próbując rozpoznać empiryczny „obraz” księdza w badanej zbiorowości, zapytał respondentów o to, co obecnie ludzie najbardziej cenią u księdza, a co najczęściej mu zarzucają?

35 Bronisław Tomczyk, „Model kapłana w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II”, *Studia Warmińskie* 9 (1975): 276–313; Mario Midali, „Crisi del sacerdozio e risposta del Concilio”, w: *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, red. A. Favale (Torino: Leuman, 1968), 307–345.

36 Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kotłowa i Przedborowa)*. *Studium socjologiczne*, 231–233.

Pytanie to było otwarte, a respondenci wskazywali samodzielnie zalety i wady księży, które znali z własnego doświadczenia i z innych źródeł, w tym z opinii publicznej czy z wiadomości zaczerpniętych we własnej wspólnocie parafialnej i rodzinnej. Respondenci wymienili liczne zalety i wady księży, a do analizy socjologicznej autor badań włączył cechy najczęściej wskazywane we wszystkich trzech pokoleniach respondentów. Wpierw zwróćmy uwagę na cenione cechy pozytywne księży wskazane przez tych respondentów, a w drugiej kolejności na ich cechy negatywne czy też na zarzuty stawiane im najczęściej przez świeckich. Najbardziej cenione zalety i krytykowane wady księży parafialnych wskazane przez tamtejszych respondentów ukazuje tabela 8.

Tabela 8. Zalety i wady księży parafialnych wskazane przez trzy pokolenia katolików w rejonie Kędzierzyna-Koźła (w %)

Składniki wzoru i modelu księdza parafialnego	Pokolenie I	Pokolenie II	Pokolenie III	Ogółem
Cechy pozytywne (zalety) księży parafialnych				
Wyrozumiały, taktowny	38,0	40,0	32,5	36,8
Szanuje wszystkich ludzi	54,6	65,2	50,4	56,8
Dobrze wykształcony	15,7	13,0	6,0	11,5
Gorliwy w służbie Bogu	44,4	32,2	34,2	36,8
Rozumie współczesność	13,9	15,7	18,8	16,2
Inne zalety	3,7	1,7	0,0	1,8
Nie potrafię ocenić	0,9	1,7	9,4	4,1
Brak odpowiedzi	1,9	0,9	2,6	1,8
Cechy negatywne (wady) księży parafialnych				
Materialista praktyczny	47,2	60,9	63,8	57,5
Nadużywa alkoholu	3,7	3,5	2,6	3,2
Postępuje niemoralnie	1,9	6,1	9,5	5,9
Zacofany pogłądowo	5,6	11,3	23,3	13,6
Nietolerancyjny	7,4	16,5	19,0	14,5
Nie szanuje ludzi	8,3	8,7	19,0	14,5
Dzieli ludzi finansowo	13,9	17,4	8,6	13,3
Inne wady i zarzuty	5,6	4,3	1,7	3,8
Nie potrafię ocenić	26,9	13,9	10,3	16,8
Brak odpowiedzi	9,3	5,2	6,9	7,1

Źródło: Marek Korzeniowski, *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego* (Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2005), 255–256 (Respondenci mogli wskazać różne zalety i wady księży).

Badania te wykazały, że człowieczeństwo czy dobry stosunek do ludzi okazał się wtedy najbardziej pożądaną cechą duszpasterza parafialnego w tym rejonie we wszystkich trzech pokoleniach. Najczęściej na tę zaletę księdza uwagę zwracali przedstawiciele średniego pokolenia, nieco rzadziej najstarszego pokolenia, a najrzadziej najmłodszego pokolenia,

jednak różnica między nimi jest niewielka. W pokoleniach najmłodszym i najstarszym na drugim i trzecim miejscu są te same cechy księdza – gorliwość w pełnieniu służby Bożej oraz tolerancja i wyrozumiałość dla osób inaczej myślących i postępujących. Jednakże obie te cechy księdza częściej wskazywano w najstarszym pokoleniu. W średnim pokoleniu drugie miejsce zajmuje tolerancja i wyrozumiałość w kontaktach z ludźmi przed gorliwością w posłudze duszpasterskiej. Największe znaczenie tej cechy przypisywano w najstarszym pokoleniu. Dostosowanie się księży parafialnych do współczesności wskazywane było w młodym, a rzadziej w pokoleniu najstarszym. Całkiem odwrotnie cenione było wykształcenie księży, którego wartość wzrastała w miarę wzrastania wieku pokolenia: od najmłodszego do najstarszego³⁷.

Wady księży respondenci wskazywali rzadziej niż ich zalety. Wśród cech negatywnych najczęściej w każdym pokoleniu wskazywano na zbyt przywiązanie wielu księży do dóbr materialnych i wygodnictwa życiowego na co dzień, pogoni za pieniędzmi. Na dalszych miejscach znajdowały się następujące wady i zarzuty względem nich: brak tolerancji dla osób o innych poglądach i stylu postępowania, podtrzymywanie różnic między bogatymi a biednymi w parafii, z preferencją dla zamożnych, zacofanie cywilizacyjne i ciasne poglądy na różne problemy życiowe ludzi. Pozostałe wady księży sięgały 10% badanej populacji: nieposzanowanie ludzi, rozpusta i pijaństwo. Największy odsetek negatywnych wypowiedzi wobec księży parafialnych występował w najmłodszym pokoleniu. Zauważa się prawidłowość, że im młodsze było pokolenie katolików, tym częściej zarzucano księżom nadmierny materializm, zacofanie życiowe i ciasne poglądy, brak tolerancji i wyrozumiałości dla ludzi, rozpustę i niemoralne postępowanie. Z kolei zarzut podtrzymywania różnic między bogatymi i biednymi dwukrotnie częściej pojawiał się w najmłodszym pokoleniu niż w pokoleniu średnim i najstarszym. Osoby bardziej religijne zdecydowanie rzadziej formułowały różne zarzuty wobec księży parafialnych niż osoby mniej religijne i niereligijne. Co druga osoba głęboko wierząca twierdziła, że księża za dużą wagę przywiązują do materialnej strony życia, chociaż o wiele częściej zarzut ten był formułowany przez osoby o mniejszym przez osoby tradycyjnie wierzące, wątpliwe i obojętne religijne i niewierzące. Wyjątek stanowi zarzut podtrzymywania przez księży różnic między ludźmi bogatymi a biednymi – najbardziej powszechny, gdyż osoby głęboko wierzące stawiały go najczęściej przed osobami wierzącymi i obojętnymi religijnie³⁸.

Zakończenie

W podsumowaniu analiz dokonanych w tym artykule można podjąć próbę sformułowania kilku wniosków ogólnych i głębszych konstatacji, uwzględniając wyniki badań naukowych tu zaprezentowanych.

37 Marek Korzeniowski, *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego* (Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2005), 255.

38 Korzeniowski, *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego*, 257–258.

Po pierwsze, należy zaznaczyć, że postulowany przez badanych katolików dorosłych w przyjętym okresie przełomu XX i XXI wieku środowiskowy model księdza parafialnego w swojej warstwie pozytywnej odznacza się spójnością i wzajemnym uwarunkowaniem cech osobowych oraz działań religijnych i świeckich księdza. Jednak cechy osobowe i działania religijne wyraźnie dominują w tym modelu księdza nad jego cechami i działaniami typowo świeckimi czy naturalnymi. Liczni respondenci w środowisku wiejskim i miejskim zaznaczali, że niektórzy księża parafialni zbyt daleko odsuwają się od swojej roli religijnej, a równocześnie świadomie laicyzują swoje kapłaństwo. Zmianę tę widać też w ich ubiorze, gdy rezygnują z noszenia sutanny czy nawet koloratki, w stylu codziennego życia, w autorytarnym nastawieniu do świeckich, w wyłącznym niemal zajmowaniu się własnymi problemami i potrzebami, w szczególności zaś sprawami politycznymi i gospodarczymi. Zmianę taką respondenci dostrzegali częściej w obecnym niż minionym wieku.

Po drugie, ci sami respondenci, w obu częściach przyjętego okresu, nadal oczekiwali od księży w parafii, żeby pozostali wyłącznie kapłanami, troszczyli się o własne powołanie, akceptowali i poprawnie odgrywali swoją rolę kapłańską i dobrze spełniali funkcje z niej wynikające w parafii i w innych okolicznościach. W ten sposób, zdaniem respondentów, księża szanujący własne kapłaństwo sami zahamują spadek prestiżu kapłaństwa w społeczeństwie i regres własnego autorytetu. Być może zdołają w ten sposób zachęcić młodych, religijnych mężczyzn do pójścia swoimi śladami, do wyboru kapłaństwa jako własnej drogi życiowej i kariery zawodowej. Ten postulat katolików polskich, którzy wskazywali na potrzebę kapłaństwa w społeczeństwie, widoczny w wynikach licznych badań socjologicznych tu prezentowanych, nie stracił na aktualności w stale zmieniających się warunkach życia ludzi, pozostawał aktualny w przeszłości, a także jest aktualny w dzisiejszych warunkach. Nierzadko badani zaznaczali, że „dobrzy księża zawsze będą potrzebni ludziom religijnym i chcącym żyć według zasad ewangelicznych i nauczania Kościoła”.

Inaczej mówiąc, badani katolicy dorośli chcieli powiedzieć kapłanom, żeby „nie wychodzili poza własną misję w Kościele i w parafii, poza własną rolę religijną w relacjach społecznych, lecz pozostali w jej ramach”; żeby „przekazywali wiernym świeckim wartości religijne”, „nie angażowali się politycznie”, „postępowali moralnie i nie gorszyli świeckich”. Katolicy świeccy w Polsce chcieli kiedyś i chcą też obecnie powiedzieć księżom, że istotą ich kapłaństwa jest służba i pomaganie ludziom w sferze religijnej i duchowej, a nie „zarządzenie” nimi i ich religijnością, że świeccy wierni chcą być traktowani w Kościele i parafii podmiotowo, a nie przedmiotowo, że chcą poszanowania swojej godności osobowej i osobistej, chcą być partnerami księży w parafii, a nie ich „sługami” w życiu i w środowisku parafialnym.

Po trzecie, z tego powodu badani katolicy dorośli do własnego modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego włączyli właśnie te zalety osobowe i umiejętności zawodowe, nie zapominając przy tym o jego wadach, które księża powinni eliminować z tego modelu i swojego życia. Dla tych katolików ksiądz gorliwie wykonujący swoje kapłańskie obowiązki i odznaczający się zwyczajnymi cechami ludzkimi uosabia najwyższe

wartości i szlachetne ideały życiowe, które oni chcą osobiście naśladować we własnej religijności i w codziennym życiu. Takich właśnie księży, w pełni i do końca oddanych ideałom ewangelicznym i życiowym problemom ludzi, chciała kiedyś i chce obecnie mieć dominująca większość badanych katolików wiejskich i miejskich w Polsce, zwłaszcza w czasie zanikania autorytetów, tradycyjnych wartości religijnych i moralnych. Oczekiwania katolików dorosłych dotyczące współczesnego modelu księdza wynikają z ich dobrych intencji i są pełne nadziei na pozytywne zmiany w Kościele instytucjonalnym, w środowisku duchowieństwa.

Po czwarte, te oczekiwania świeckich katolików adresowane do księży parafialnych jednocześnie były w przeszłości i są obecnie wyrazem ich krytyki i sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości kościelnej w Polsce. W tej zróżnicowanej rzeczywistości wierni dostrzegają granicę wyraźnie i głęboko oddzielającą duchowieństwo od laikatu, utrudniającą też poprawny dialog i współdziałanie między tymi obiema „nawami” Kościoła instytucjonalnego i Ludu Bożego. Granicę taką wprowadzali kiedyś i nadal wprowadzają sami księża w środowisku parafialnym.

Po piąte, wysoka ocena zalet księży parafialnych i ostra krytyka ich wad była znacząco różnicowana przez cechy osobowe i społeczne badanych katolików dorosłych, jak i przez uwarunkowania zewnętrzne – świeckie i kościelne. Jednak największy wpływ na tę ocenę obu typów cech księży parafialnych miał globalny stosunek respondentów do wiary religijnej i do obowiązkowych praktyk kultowych. Oceny pozytywne dotyczące zalet księży zdecydowanie częściej ukazywali katolicy głęboko wierzący i systematycznie praktykujący, a jednocześnie bardzo często krytykowali ich wady, zwłaszcza związane z moralnością i relacjami z wiernymi świeckimi w parafii. Z kolei większy liberalizm w ocenianiu zalet i krytykowaniu wad księży ujawniali katolicy słabo wierzący, rzadko praktykujący oraz obojętni religijnie i niespełniający praktyk religijnych. Należy dodać, że pewną różnicę w nastawieniu do zalet i wad księży parafialnych powodował typ parafii. Katolicy wiejscy częściej niż katolicy miejscy dostrzegali zalety u swoich księży i liberalniej krytykowali ich wady. Z kolei katolicy miejscy, zwłaszcza wielkomięscy, byli bardziej oszczędni w chwaleniu zalet księży z własnych parafii, a częściej dostrzegali i ostrzej krytykowali ich różne wady osobiste, społeczne i związane z pracą duszpasterską. Takie rozróżnienie dało się zauważyć niemal we wszystkich badaniach tu omawianych. Podejście takie do zalet i wad księży charakteryzuje model księdza parafialnego w środowisku badanych katolików polskich w XX i XXI wieku, chociaż większa jego ekspresja dotyczy XXI wieku.

Na koniec tych refleksji oddajmy jeszcze głos niektórym badaczom postaw katolików świeckich wobec księży, ich zalet i wad, czy mówiących o modelu kapłana parafialnego w dawnej i obecnej sytuacji Kościoła w Polsce. Na przykład Władysław Piwowarski zaznaczał na początku lat 80. XX wieku, że „krytyka wad i złego postępowania księży parafialnych, ukazywana przez katolików i inne osoby świeckie, często jest uzasadniona, gdyż ma twarde podstawy w konkretnych sytuacjach życiowych i w okolicznościach, wskazując jednocześnie na konieczność dokonania ważnych zmian w życiu i postępowaniu księży. Krytyka ta jest często połączona ze szczerą troską i zapobiegliwością

o społeczny prestiż i należne księdzu miejsce w lokalnym środowisku. Katolicy świeccy, wskazując na liczne wady księży parafialnych, próbują kwestionować proponowany im model księdza i typ jego autorytetu, odbiegający od ich własnych oczekiwań i odczuć grupowych, jako różny z ich wyobrażeniami o «prawdziwym kapłanie»³⁹.

Oczekiwania i wskazania badanych dorosłych Polaków i katolików dotyczące modelu i wzoru osobowego księdza parafialnego trafnie wyraża również dziś głęboka myśl Józefa Majki z lat 70. ubiegłego wieku, w której zaznaczył: „Ksiądz winien być zawsze człowiekiem reprezentującym wewnątrznie jednolitą sylwetkę duchową męża modlitwy i czynu, potwierdzającym w swym życiu i działalności wszystkie wartości naturalne i nadnaturalne, otwartym na potrzeby innych ludzi i gotowym do poświęceń dla ich zbawienia”⁴⁰.

Bibliografia

- Babbie, Earl. *Badania społeczne w praktyce*. Tłum. Witold Betkiewicz, Marta Bucholc, Przemysław Gadomski, Jacek Haman, Agnieszka Jasiewicz-Betkiewicz, Agnieszka Kloskowska-Dudzińska, Mikołaj Kowalski, Maja Mozga, 353–360. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Baniak, Józef. „Aksjologiczny wymiar zawodu księdza”. *Studia Socjologiczne* 4 (1989): 215–233.
- Baniak, Józef. „Kapłani i kapłaństwo w świetle badań socjologicznych i postulatów Vaticanum II”. *Prace Naukowe WSP w Częstochowie* 1 (1987b): 81–102.
- Baniak, Józef. „Kapłan jako typ roli społecznej”. W: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. Irena Borowik, Witold Zdaniewicz, 148–175. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 1996.
- Baniak, Józef. *Ksiądz w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza). Studium socjologiczne*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1993.
- Baniak, Józef. „Model kapłana diecezjalnego w Kościele katolickim – analiza socjologiczno-teologiczna”. *Człowiek i Światopogląd* 8 (1987a): 72–86.
- Baniak, Józef. „Obraz kapłana w świadomości współczesnych katolików polskich”. *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne* 20 (1988): 221–252.
- Baniak, Józef. „Obraz kapłana w świadomości świeckich”. *W drodze* 12 (1990): 84–92.
- Baniak, Józef. *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich na przykładzie Kalisza, Kotłowa i Przedborowa. Studium socjologiczne*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1994.
- Baniak, Józef. „Portret księdza w wyobrażeniach i ocenach polskiej młodzieży. Studium socjologiczne”. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2013.

39 Władysław Piwowski, *Tradycyjny autorytet kapłana w procesie przemian*, w: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. Władysław Piwowski (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1983), 129–130.

40 Majka, „Wpływ środowiska i przemian społecznych na kształtowanie się modelu kapłana-duszpasterza”, 132.

- Baniak, Józef. *Rezygnacja z kapłaństwa i wybór życia małżeńsko-rodzinnego przez księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2001.
- Baniak, Józef. *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*. Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM, 2000.
- Blałock, Hubert C. *Statystyka dla socjologów*. Tłum. Marek Tabin, Irena Topińska, Krzysztof Starzec, 430–437. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1977.
- Borowski, Andrzej. „O wykształceniu humanistycznym duchownych”. *Ateneum Kapłańskie* 2–3, 537–538, 131 (1998): 165–176.
- Czarnowski, Stefan. *Kultura*. Dzieła. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1956.
- Frankfort-Nachmias, Chava, David Nachmias. *Metody badawcze w naukach społecznych*. Tłum. Elżbieta Hornowska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001.
- Fremel, Ferdinand G. „Zum Problem der Leitungstätigkeit in der Pfarrei oder der Pfarrei als Chef”. W: *Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt*, red. Wilhelm Ernst, Konrad Feiereis, Fritz Hoffmann, 586–623. Leipzig, 1977.
- Frielingsdorf, Karl. „Wege zur partnerschaftlichen Führung in der Kirche”. *Diakonia* 1 (1976): 6–24.
- Greshake, Gisbert. *Być kapłanem: teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*. Tłum. Kazimierz Wójtowicz. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1983.
- Jonaczyk, Zygmunt. „Kapłan – kierownik wspólnoty parafialnej”. W: *Osobowość kapłańska*, red. Józef Majka, 201–215. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław, 1976.
- Jopek, Stanisław. „Kształcenie księży w Polsce lat dziewięćdziesiątych”. *Więź* 2, 496 (2000): 85–96.
- Kamiński, Ryszard. *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, 1987.
- Kłóskowska, Antonina. „Modele społeczne i kultura masowa”. *Przegląd Socjologiczny* 2 (1959): 42–59.
- Kłóskowska, Antonina. „Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny”. *Studia Socjologiczne* 1 (1962): 27–46.
- Korzeniowski, Marek. *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2005.
- Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. Józef Baniak. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2010.
- Libiszowska-Żółtkowska, Maria. „Świeccy apostości o duchowieństwie oraz o funkcjach i dysfunkcjach Kościoła katolickiego w Polsce – wyniki badań socjologicznych”. W: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. Józef Baniak, 319–340. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2010.

- Lisowski, Grzegorz. „Praktyczne problemy z doborem próby do badań”. W: *Metody statystyczne w socjologii*, red. Krzysztof Szaniawski, 58–60. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1968.
- Majka, Józef. „Wpływ środowiska i przemian społecznych na kształtowanie się modelu kapłana – duszpasterza”. W: *Osobowość kapłańska*, red. Józef Majka, 105–132. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1976.
- Mariański, Janusz. „Autorytet księdza – aspekty socjologiczne”. *Chrześcijanin w Świecie* 50 (1977): 74–94.
- Mariański, Janusz. *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1984b.
- Mariański, Janusz. *Życie parafii. Socjologiczne aspekty kierowania wspólnotą parafialną*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1984a.
- Merton, Robert King. *Social Theory and Social Structure*. Free Press from the University of California, 1949.
- Merton, Robert King. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Tłum. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982 i 2002.
- Midali, Mario. „Crisi del sacerdozio e risposta del Concilio”. W: *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, A. Favale, 307–345. Torino: Leuman, 1968.
- Nowak, Stefan. *Metodologia badań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1970.
- Nowak, Stefan. *Metodologia badań socjologicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1985.
- Piowarski, Władysław. „Księża w opinii parafian wiejskich”. *Homo Dei* 2 (1963): 96–124.
- Piowarski, Władysław. „Księża w opinii parafian miejskich”. *Więź* 5 (1964): 69–85.
- Piowarski, Władysław. „Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej”. *Studia Warmińskie* 2 (1966): 128–144.
- Piowarski, Władysław. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1971.
- Piowarski, Władysław. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1977.
- Piowarski, Władysław. „Tradycyjny autorytet kapłana w procesie przemian”. W: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. Władysław Piowarski, 129–152. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1983.
- Potocki, Andrzej. „Podmiotowość i demokracja – paradygmaty dialogu duchownych i świeckich”. W: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współlistnienia*, red. Józef Baniak, 221–234. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2010.
- Pytkowski, Waclaw. *Organizacja badań i ocena prac naukowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1985.
- Rogowski, Roman. „Kapłan jako świadek tajemnicy”. W: *Osobowość kapłańska*, red. Józef Majka, 133–164. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1976.

Słowiński, Grzegorz. „Ksiądz wczoraj i dziś. Społeczne konstruowanie powołania do kapłaństwa”. W: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska, 408–423. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2010.

Szostkiewicz, Stefan. *Procedury i techniki badań socjologicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Nauk Społecznych, 1964.

Świątkiewicz, Wojciech. „Portret księdza”. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. Witold Zdaniewicz, Sławomir Henryk Zaręba, 107–120. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, 2004.

Taras, Piotr. „Problem modelu kapłana w Kościele katolickim”. *Znak* 20 (1968): 1110–1132.

Tomczyk, Bronisław. „Model kapłana w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II”. *Studia Warmińskie* 9 (1975): 276–313.

Cytowanie chicagowskie:

Baniak, Józef. „Model i wzór osobowy księdza parafialnego w interpretacji socjologicznej i w wyobrażeniach katolików dorosłych w Polsce na przełomie XX i XXI wieku”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 30 (2023): 167–197. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-09.

Cytowanie oksfordzkie:

Baniak J. *Model i wzór osobowy księdza parafialnego w interpretacji socjologicznej i w wyobrażeniach katolików dorosłych w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 30 (2023), s. 167–197. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-09.



Igor Kozak

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych | Katedra Teologii Praktycznej
ORCID: 0000-00001-8219-1012, e-mail: igor.kozak@usz.edu.pl

PSYCHOLOGICZNY POMIAR RELIGIJNOŚCI UCZNIÓW POZNAŃSKIEJ SZKOŁY NIEPUBLICZNEJ ORAZ MŁODZIEŻOWEJ WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ W OKRESIE PANDEMII COVID-19

Streszczenie

Tematem artykułu jest religijność młodzieży z Archidiecezji Poznańskiej. Wykorzystano w nim badania sondażowe, przeprowadzone w ósmych klasach społecznej szkoły podstawowej oraz wśród członków grupy młodzieżowej działającej przy parafii św. Jana XXIII w Komornikach. Młodzież, głównie dziewczęta, została przebadana trzema testami mierzącymi religijność w aspektach: emocji wobec Boga, personalnej relacji do Boga oraz spójności przekonań religijnych adolescentów. W części teoretycznej artykułu omówione zostały zagadnienia specyfiki adolescencji, w tym rozwoju religijności na tym etapie rozwojowym.

Słowa kluczowe: religijność, adolescencja, młodzież, pandemia Covid-19

Abstract

PSYCHOLOGICAL MEASUREMENT OF RELIGIOSITY OF STUDENTS OF A POZNAN (POZNAŃ) NON-PUBLIC SCHOOL AND A YOUTH PARISH COMMUNITY DURING THE COVID-19 PANDEMIC PERIOD

The topic of this article is religiousness of adolescents from Poznan (Poznań) archdiocese. It is based on a survey research, carried out in elementary community school and in St. John XXIII parish in Komorniki near Poznan (Poznań). Students of the facility, mainly girls, were examined with three tests measuring religiousness in the following aspects: emotions towards God,

personal relationship with God and the consistency of religious beliefs of the adolescents. The theoretical part of the article discusses the issues of the specificity of adolescence, including the development of religiosity at this stage of development.

Keywords: religiosity, adolescence, youth, pandemic Covid-19

Wstęp

Okres pandemii wywołanej przez koronawirusa SARS-CoV-2 i związanej z tym konieczności wzmoczonej izolacji znacząco ograniczył możliwości prowadzenia wspólnotowego życia religijnego. Mimo że można było zdalnie uczestniczyć w liturgii Mszy św., to brakowało możliwości bezpośredniego podtrzymywania kontaktu i relacji bazujących na spotkaniu, bliskości pomiędzy członkami wspólnot parafialnych, a także religijnych. Dotyczyło to także młodzieżowych grup liturgicznych i wspólnot modlitewnych. Wydaje się, że na tym etapie rozwoju, czyli w okresie adolescencji, utrata możliwości kontaktu w bezpośredniej relacji może być szczególnie bolesna, a nawet przyczynić się do występowania deficytów rozwojowych w zakresie funkcjonowania emocjonalnego i społecznego. Duszpasterze młodzieży obawiali się także tego, czy zahamowaniu nie ulegnie także rozwój religijny tej grupy wiernych, których religijność nie została jeszcze w pełni wykształcona.

Już w roku poprzedzającym pandemię, w 30 roku katechizacji, która odbywa się w szkole, pojawiały się niepokojące doniesienia dotyczące przede wszystkim szkół średnich w dużych miastach. W Internecie można było znaleźć informacje, że uczniowie znikają z katechezy wraz z osiągnięciem pełnoletności albo wraz ze zmianami w planie, które lokalizują religię na pierwszej lub ostatniej godzinie lekcyjnej, a rodzice masowo wypisują dzieci z lekcji religii¹. Jednocześnie uczniowie chętnie angażowali się w wolontariat, także ten, który jest organizowany przez organizację kościelną, jaką jest Caritas.

Rodzi się pytanie podstawowe: Jaka jest religijność młodzieży czasu pandemii? Znaalezienie odpowiedzi na to pytanie jest ważne w związku z ograniczeniami w możliwości rozwoju religijności w czasie pandemii i przewidywanymi negatywnymi konsekwencjami w okresie popandemicznym. Z niego wynikają pytania bardziej szczegółowe: Czy proces odchodzenia młodych od wiary, a raczej jej praktykowania we wspólnocie Kościoła, nie rozpoczął się już przed okresem nauczania zdalnego oraz wymuszonej izolacji? Czy pandemia wzmocniła ten proces, czy też go zainicjowała? Pojawiają się także pytania o specyfikę religijności młodzieży, która przez psychologów rozwojowych określana jest mianem adolescentów: Czy są jakieś specyficzne wymiary religijności, charakterystyczne dla dorastających ludzi? Czy ważniejsza jest relacja, czy emocjonalność towarzysząca przeżywaniu wiary?

¹ „Dlaczego młodzież nie chce chodzić na lekcje religii?”; „Czy obowiązkowa religia sprawi, że młodzi zapełnią kościoły?”, dostęp 31.12.2022, <https://www.dziennikzachodni.pl>.

Artykuł ten jest próbą odpowiedzi na niektóre z tych pytań. Jest on jednocześnie początkiem całego cyklu badań religijności adolescentów, który planowany jest na lata w ramach Katedry Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Dzięki takim badaniom można będzie odkryć specyfikę różnych środowisk młodzieżowych oraz dynamikę zmian religijności młodych we współczesnym świecie.

1. Religijność a adolescencja

Apostoł Jakub w swoim liście pisze: „Jeżeli ktoś uważa się za człowieka religijnego, lecz łudząc serce swoje nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw. Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata” (Jk 1,26–27)². Autor listu na określenie religijności użył greckiego słowa *θησεκεία*³. Pole semantyczne tego sformułowania pozwala na przetłumaczenie go jako: służba Bogu, kult, cześć, a nawet upodobanie w oddawaniu czci, upodobanie w kulcie⁴. Formułując na tej bazie definicję religijności, należy wskazać, że jest to cześć oddawana Bogu w formie kultu, która jednak wypływa z głębokiej, wewnętrznej potrzeby człowieka. Apostoł Jakub wskazuje także na to, że owo oddawanie czci musi być także bardzo praktyczne, powinno przejawiać się w uczynkach miłosierdzia, trosce o słabych, ale także w trosce, aby ona nie uległa skalaniu przez wpływy otaczającego świata.

Zagadnienie religijności nie ma tylko wymiaru biblijnego, teologicznego, nie jest obojętne dla innych dyscyplin i dziedzin wiedzy. Zajmuje się nią także psychologia, która jednak pozostawia w tle czy też w szerokim kontekście aspekt transcendencji, a skupia się na jej aspektach podmiotowych, które wiążą się także z aspektami rozwojowymi, osobowościowymi, emocjonalno-motywacyjnymi, a nawet klinicznymi⁵. Psychologiczna analiza religijności nie koncentruje się na czynniku nadprzyrodzonym⁶. Religijność człowieka kształtuje się przez całe jego życie i trudno jest opisać jej rozwój, wyodrębniając kluczowe zadania do realizacji na każdym etapie tego procesu czy też opisując charakterystyczne dla niego zachowania. Rozwój religijności jest szczególnie trudny do scharakteryzowania w przypadku nastolatków, gdyż podlegają oni burzliwym

2 *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dostęp 30.08.2022, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1044>.

3 *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* (Warszawa: Vocatio, 1994), 1086.

4 Remigiusz Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa: Vocatio, 1995), 158, 283.

5 Zbigniew Kulesz, „Religijność w perspektywie psychologicznej”, *Studia Elbląskie* 14 (2013): 185, dostęp 24.11.2022, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Elblaskie/Studia_Elblaskie-r2013-t14/Studia_Elblaskie-r2013-t14-s185-197/Studia_Elblaskie-r2013-t14-s185-197.pdf.

6 Halina Grzymała-Moszczyńska, *Psychologia religii* (Kraków: Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1991), 45.

i dynamicznym zmianom fizycznym, psychicznymi oraz kształtują własną, w pełni odrębną tożsamość często w opozycji do wartości wpajanych im przez świat dorosłych.

1.1. Specyfika okresu adolescencji

Termin „adolescencja” pochodzi od łacińskiego słowa *adolescere*, co oznacza rosnąć, wyrastać, zwiększyć się, wychowywać się⁷, a kompleksowo bywa tłumaczone jako wzrastanie ku dorosłości⁸. Adolescencja w kontekście rozwoju człowieka jest czasem, który oddziela dzieciństwo od dorosłości. Okres ten, po stabilnym dzieciństwie, cechuje duża zmienność i wzrost dynamiki procesów rozwojowych, które przynoszą zmiany biologiczne, psychiczne, społeczne, a także moralne. W zakresie fizjologii, w adolescencji, dochodzi do zmian w budowie i czynnościach ciała, co dokonuje się pod wpływem łącznych oddziaływań procesów nerwowych i hormonalnych, tzw. mechanizmów neuroendokrynnych⁹. W aspekcie psychologicznym najważniejszym w okresie dorastania jest proces kształtowania tożsamości. Wybory, których dokonuje adolescent, mogą w znacznym stopniu wpływać na jego dalszy rozwój psychiczny i wkraczanie w dorosłość¹⁰. Psycholodzy rozwojowi wyodrębniają dwa subokresy adolescencji: wczesną adolescencję – wiek dorastania i późną adolescencję – wiek młodzieńczy.

Wczesna adolescencja, zwana także wiekiem dorastania, przypada na okres pomiędzy 12 a 15 rokiem życia. W tym czasie następują przyrosty wzrostu i wagi ciała nastolatka, które dokonują się bardzo dynamicznie, w dość krótkim czasie. Proces ten przebiega bardziej intensywnie u chłopców, gdyż rozpoczyna się u ich później niż u dziewcząt, aby zakończyć się mniej więcej w tym samym czasie, czyli około 15 roku życia. Po zakończeniu tych zmian człowiek uzyskuje dojrzałość płciową¹¹. Zmiany fizyczności wpływają na obraz własnej osoby oraz determinują emocjonalność, która w tym czasie cechuje się niestałością i labilnością. Nie bez znaczenia w tym aspekcie są złożone procesy neurohormonalne, które przekształcają organizm. U wielu dzieci na progu adolescencji nasila się lękliwość, która osiąga swój szczyt około 13–14 roku życia. Dominują lęki społeczne, a także obawy związane z ekspozycją czy też niepowodzeniami¹². Nierzadko nastolatek musi radzić sobie z napadami paniki i często występującymi w związku z nimi fobiami, zaburzeniami obsesyjno-kompulsywnymi oraz zespołami lęku uogólnionego¹³.

Niezwykle istotna zmiana dokonuje się także w procesach myślenia. Dziecko, które w postrzeganiu i opisie zjawisk oraz otaczającego świata posługiwało się związkami

7 „Adolescere”, w: *Słownik łacińsko-polski. Glosbe*, dostęp 21.09.2022, <https://pl.glosbe.com/la/pl>.

8 Irena Obuchowska, „Adolescencja”, w: *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*, red. Barbara Harwas-Napierała, Janusz Trempała (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008), 163.

9 Obuchowska, „Adolescencja”, 163.

10 Obuchowska, „Adolescencja”, 166.

11 Obuchowska, „Adolescencja”, 167–168.

12 Obuchowska, „Adolescencja”, 172.

13 Sara Mattis, Thomas Ollendick, *Lęk i fobie nastolatków* (Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2004), 9–20.

konkretno-funkcjonalnymi, stopniowo zaczyna myśleć bardziej abstrakcyjnie i logicznie. W związku z tym nie wystarczają już proste wytłumaczenia, nastolatków cechuje wnikliwość oraz otwartość na różne opcje i poszukiwanie racjonalnych wyjaśnień¹⁴.

Następuje czas prymatu relacji i związków rówieśniczych. Stają się one alternatywą dla rodziny, która dotąd była podstawą społecznego funkcjonowania dziecka. Grupy rówieśnicze są szansą i jednocześnie zagrożeniem. Z jednej strony przyczyniają się do ukształtowania osobowości adolescenta, określają standardy funkcjonowania społecznego, a przynależność do nich wzbudza i wzmacnia jego poczucie wartości. Z drugiej strony mogą prowokować podejmowanie zachowań ryzykownych oraz promować wartości alternatywne wobec świata wartości kształtowanych przez rodzinę¹⁵.

W okresie dorastania dochodzi do wykształcenia się autonomii moralnej, która jednak wykuwa się w dynamicznym procesie zmian. Zgodnie z koncepcją Kohlberga początkowo dorastającego nastolatka charakteryzuje konformizm interpersonalny, czyli uzależnienie od większości, zwłaszcza tej, która wiąże się z grupą rówieśniczą. Ważnym kryterium dla wyborów jest także możliwość osiągnięcia osobistej przyjemności z działania. Jednak nieco później poglądy moralne adolescenta ewoluują w kierunku wzrostu rygoryzmu moralnego powiązanego z idealizmem i poszukiwania zasad zachowania w ustaleniach prawnych¹⁶.

Po dorastaniu następuje późna adolescencja, nazywana wiekiem młodzieńczym. Według niektórych psychologów rozwojowy kończy się ona dopiero około 20 roku życia. W przeciwieństwie do dorastania okres ten jest czasem stabilizacji. Głównymi zadaniami rozwojowymi przypadającymi na wiek młodzieńczy są: osiągnięcie dojrzałości uczuciowej, rozbudowa związków interpersonalnych, wykształcenie autonomii moralnej oraz wykształcenie, a właściwie wybór światopoglądu. Jednak zakłóceniem jest rosnący popęd seksualny i pragnienie jego zaspokojenia¹⁷.

Moralność młodego człowieka zaczyna opierać się na obronie praw innych, a ostatecznie finalizuje się w osiągnięciu tzw. stadium uniwersalnych praw etycznych, które charakteryzuje się samodzielnym poszukiwaniem reguł zgodnych z logicznym rozumieniem¹⁸.

1.2. Rozwój religijności w okresie adolescencji

Rozwój religijności jest efektem dynamicznych zmian, których celem jest podniesienie jakości życia, jednak takiego, które jest ukierunkowane ku Bogu. Podwyższenie poziomu jakości życia w rozwoju religijnym następuje poprzez udoskonalanie więzi człowieka z Bogiem. W procesie tym dochodzi do zmian pod względem psychicznym, których wyznacznikiem jest odczucie, że w relacji z Bogiem jest się coraz bardziej

14 Obuchowska, „Adolescencja”, 172–175.

15 Obuchowska, „Adolescencja”, 176–178.

16 Obuchowska, „Adolescencja”, 181–183; Ross Vasta, Marshall Haith, Scott Miller, *Psychologia dziecka* (Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1995), 484–485.

17 Obuchowska, „Adolescencja”, 186–188.

18 Obuchowska, „Adolescencja”, 188–189; Vasta, Haith, Miller, *Psychologia dziecka*, 485–486.

podmiotem tej więzi, a życie nabiera charakteru odwewnętrznego i staje się wartością autoteliczną. Człowiek może w mniejszym stopniu zależeć od czynników zewnętrznych, wpływu otoczenia, innych światopoglądów, a przez to nie jest zagrożony utratą poczucia sensu i kryzysem wartości. Rozwój religijny może występować jako stawanie się oraz przekształcanie się struktur religijności, co dokonuje się w potencjale rozwojowym. Wyznacznikami tego procesu mogą być: doskonalenie się form religijności, zwiększenie aktywności religijnej i integrowanie pojedynczych struktur religijności w coraz większe całości¹⁹. Wskaźnikami są także emocje towarzyszące kształtującej się więzi z Bogiem oraz wzrost wiedzy religijnej.

Według koncepcji rozwoju religijności Fowlera na okres od 12 roku życia aż po wczesną dorosłość przypada stadium wiary konwencjonalnej. Religijność w tym czasie odwołuje się do tzw. świadomości zwierciadlanej i możliwości przyswajania perspektywy obopólnej. Oznacza to, że przyjaciel lub pierwsza miłość stają się dla nastolatka jak lustro. Adolescent poszukuje swojego odbicia, informacji zwrotnej w reakcjach innych na niego samego. Człowiek w tym okresie życia często miewa przekonanie, że ludzie w jego otoczeniu wpatrują się w niego, oceniają go, co rodzi jego bunt. Jednak spojrzenie tych, których akceptuje i przez których czuje się akceptowany, staje się dla niego wzmocnieniem, utrwaleniem struktur budującej się osobowości. Mechanizm ten jest istotny także dla wykształcenia nowego obrazu i nowej relacji z Bogiem. Nie wystarczają już antropomorfizmy, dziecięce wyobrażenia Absolutu odchodzą w niepamięć. Na tym etapie drogą do ponownego odkrycia Boga staje się relacja. Co więcej, buduje się ona na bazie tych pierwszych relacji przyjaźni i miłości. Głębia tych relacji staje się zaczynem przekształcającej się wiary²⁰. Dorosli stopniowo przestają być inspiracją dla swoich nastoletnich dzieci, ich autorytet stopniowo przenosi się na rówieśników. Nie jest jednak tak, że świat dorosłych przestaje być dla nastolatka źródłem inspiracji, z tym że jej źródłem stają się raczej bohaterowie filmowi czy też ikony kultury popularnej. Pojawia się bunt. Bodźcem do przeciwstawienia się światu dorosłych, których bezpośrednimi przedstawicielami są rodzice i nauczyciele, jest „ja interpersonalne”, które kompiluje w sobie obce przekonania oraz całokształt wartości. Idolem staje się rówieśnik. Jeżeli obraz Boga nie odwołuje się do owej lustrzanej relacji, lecz jego źródłem pozostaje świat dorosłych, wówczas istnieje ryzyko, że nastolatek oddali się od Boga²¹.

W okresie adolescencji człowiek przeżywa kryzys tożsamości. Boi się pogardy, braku wiary w niego, oburza się na fałsz, hipokryzję i obojętność. Młodzież stawia pytania natury egzystencjalnej, pyta o sens życia, potrzebę uczenia się, wartość wiary w ludzkim życiu. Rozpada się harmonijny obraz świata z dzieciństwa, a rzeczywistość jest postrzegana bardzo krytycznie. Młodzież, która nie redefiniuje Boga przez pryzmat relacji lustrzanej, w tym okresie przenosi w wymiar przeżywania swojej religijności szereg postaw

19 Czesław Waleśa, *Rozwój religijności człowieka* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005), 57–58.

20 James Fowler, *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning* (New York: HarperOne, 1995), 153.

21 James Fowler, *Faith development and pastoral care. Theology and Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 66.

dziecięcych: antropomorfizmu (wyobrażania sobie Boga na ludzki sposób)²², animizmu (przypisywania martwym przedmiotom określonych zamiarów)²³ oraz rytualizmu magicznego (magicznego traktowania obrzędów religijnych)²⁴. Jednak z drugiej strony jest to czas kształtowania się religijności autonomicznej. Szczęólnego znaczenia nabiera aktywność indywidualna w tym zakresie oraz procesy transcendowania i partycypacji w życiu religijnym osób doskonalszych (zwłaszcza mistrzów życia wewnętrznego)²⁵.

Nastolatek, już u progu dorosłości, w rozwoju religijności osiąga stadium wiary „indywidualno-refleksyjnej”. Zapoczątkowanie tej wiary wiąże się z odejściem od apatycznego polegania na zewnętrznych wzorcach. Jest to czas, gdy młody człowiek sam dla siebie staje się autorytetem, modelem. Pomimo to nadal korzysta z formalnych źródeł wartości, przeświadczeń i konwenansów, jednak wykształca świadomość, że to on samodzielnie decyduje o ich wyborze i ewentualnej dyskwalifikacji. Eliminowanie autorytetu jest związane z wprowadzeniem decyzji społecznej różniącej się od wcześniejszego stadium wiary „syntetyczno-konwencjonalnej”. Kluczowymi są tu: odczucie posiadania przez „ja” własnej doktryny (filozofii życia), zmieniającej się w czasie i sprawności oceny siebie, a także siebie na tle innych, uwzględniając światopogląd oraz wpływ doświadczeń grupy, jakie go stwarzają²⁶.

Badania religijności adolescentów, ponawiane dość regularnie, wskazują na utrzymującą się wciąż, w przedziale około 40%, wiarę w Boga bez wątpliwości. Wiarę targaną wątpliwościami deklaruje około 25% uczniów szkół ponadpodstawowych. Jednak znacząco spada udział młodzieży w praktykach religijnych, a niemal drastycznie udział uczniów liceów ogólnokształcących w lekcjach religii²⁷.

22 Dziecko do pewnego etapu swojego rozwoju poznawczego przypisuje dorosłym atrybut wszechwiedzy. Ten fakt nie pozostaje bez znaczenia dla idei antropomorficznej, jaką dziecko wytwarza o przyrodzie, ale także o Bogu. Jean Piaget, *Mowa i myślenie dziecka* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005), 189.

23 Według badań dzieci aż do 7–8 roku życia nie zgadzały się z tezą, że rzeczy nie robią tego, co chcą, gdyż nie mają woli, lecz twierdziły, iż nie robią czegoś, gdyż tego im robić nie wolno. Rzeczy mają więc wolę, ta wola jednak w ogromnej większości przypadków jest skrępowana przez obowiązek. Około 7–8 lat pojawia się pierwsze pojęcie determinizmu fizycznego: pewne ruchy, jak przesuwanie się chmur czy płynięcie rzek, są tłumaczone coraz częściej jako skutek już nie obowiązku moralnego, lecz przymusu całkowicie fizycznego. Jednak dopiero około 11–12 lat dziecko ostatecznie zastępuje pojęcie reguły moralnej w odniesieniu do rzeczy wyjaśnieniami uwzględniającymi determinizm fizyczny. Jean Piaget, *Jak sobie dziecko wyobraża świat* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006), 176–177.

24 Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001), 50.

25 Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, 81.

26 Anna Królikowska, *Pojęcia religijne młodzieży. Badania empiryczne detonacyjnego i konotacyjnego rozumienia pojęć* (Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, 2008), 35–37, dostęp 31.12.2022, https://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl/sites/wydawnictwo/files/publikacje_pdf/pojeciareligijne_krolikowska_1.pdf.

27 Kazimierz Świąć, „Religijno-moralny portret młodzieży polskiej i jego pastoralne implikacje”, *Roczniki Teologiczne* 66 (2018): 47–51, dostęp 31.12.2022, DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2018.65.6-4>.

2. Badanie religijności adolescentów

Punktem kulminacyjnym tego artykułu jest prezentacja wyników badań religijności adolescentów. Dobór badanych do grupy był celowy. Wybrana młodzież reprezentuje dwie grupy. Pierwsza z nich to uczniowie klas ósmych Społecznej Szkoły Podstawowej, którzy uczęszczali w okresie pandemii na lekcje religii, natomiast w skład drugiej weszli adolescenty, którzy tworzą grupę młodzieżową działającą przy powstałej w 2015 roku parafii pod wezwaniem św. Jana XXIII w Komornikach. Badane grupy nie są więc reprezentatywne dla Polski. Badania miały charakter diagnostyczny i sondażowy. Pomiar religijności młodzieży został dokonany w trzech aspektach: emocji do Boga, personalnej relacji do Niego oraz przekonań religijnych.

2.1. Środowiska badań

Historia szkolnictwa społecznego w Polsce sięga roku 1989, kiedy to zmiany ustrojowe w Polsce umożliwiły powstawanie niepublicznych placówek oświatowych. We wrześniu tego roku w prywatnym mieszkaniu w Poznaniu rozpoczęły się zajęcia dla kilkorga sześciolatków, dając początek pierwszej w Polsce szkole powstałej z inicjatywy Społecznego Towarzystwa Oświatowego, które powstało w Warszawie i stało się promotorem rozwoju szkolnictwa społecznego. Pod koniec roku 1989 Kuratorium Oświaty i Wychowania wydało zgodę na prowadzenie niepaństwowej szkoły pod nazwą Społeczna Szkoła Podstawowa nr 1 z siedzibą przy ulicy Grunwaldzkiej 154 w Poznaniu. Już 1 września 1990 roku w szkole rozpoczęło naukę 75 dzieci. Przez ponad trzydzieści lat hasłem pierwszej szkoły społecznej w Polsce jest wezwanie „miłość i mądrość”, a patronuje jej św. Urszula Ledóchowska²⁸. Podobnych prowadzonych przez Społeczne Towarzystwo Oświatowe szkół w Polsce jest obecnie około 100. Uczy się w nich prawie 15 tys. dzieci, a zatrudnionych jest 2,5 tys. osób. Na terenie Pomorza Zachodniego szkoły działają w Szczecinie, Szczecinku, Darłowie i Kołobrzegu. Niezwykle prężnie działa słupski Zespół Szkół STO oraz pilski Zespół Szkół Ogólnokształcących²⁹.

Parafia pod wezwaniem św. Jana XXIII została utworzona 1 października 2015 roku w podpoznańskich Komornikach. Pierwszym proboszczem i budowniczym kościoła został ks. Tomasz Ren. Wspólnota ta, mimo iż jest jedną z najmłodszych w archidiecezji poznańskiej, rozwija się niezwykle dynamicznie. Przy parafii działają liczne grupy duszpasterskie i liturgiczne. Jedną z nich jest wspólnota młodzieżowa, która uformowała się już w 2016 roku. Początkowo jej członkami byli głównie uczniowie komornickiego gimnazjum. Jednak wkrótce dołączali licealiści, uczniowie techników, a obecnie są to także uczniowie ostatnich klas szkół podstawowych. Tradycją „młodych z Jana XXIII” stały się zimowe i letnie wyjazdy formacyjne połączone z aktywnym uprawianiem turystyki

28 Magdalena Schmidt, „Historia szkoły”, dostęp 27.12.2022, <https://spolecznajedynka.pl/o-szkole/misja-i-wartosci/historia-szkoly>.

29 „Społeczne Towarzystwo Oświatowe”, dostęp 27.12.2022, <https://sto.org.pl>.

górskiej, rowerowej oraz kajakowej. Ponadto młodzi uczestniczyli w spotkaniach na Lednicy, a kilkusobowa grupa regularnie uczestniczyła w spotkaniach animowanych przez wspólnotę z Taizé. Członkowie grupy podejmowali także aktywność charytatywną³⁰.

2.2. Charakterystyka grup badawczych

W przypadku Społecznej Szkoły Podstawowej nr 1 badaniem zostali objęci uczniowie klas ósmych, którzy we wrześniu 2020 roku uczęszczali na katechezę. Badanie odbyło się podczas lekcji religii w trzech klasach. Grupa badanych składała się z 45 osób. Dominowały dziewczęta, które stanowiły 60% badanych (27 osób), a chłopcy stanowili 40% badanych (18 osób).

Badanie członków parafialnej grupy młodzieżowej odbyło się w tym samym czasie, podczas środowego spotkania grupy. W badaniu wzięło udział 17 osób i w zdecydowanej większości były to dziewczęta, które stanowiły 82% badanych (15 osób). Badane osoby były zarówno uczniami ósmych klas szkół podstawowych z Komornik oraz Lubonia, jak i uczniami pierwszych klas poznańskich szkół średnich (głównie liceów, w tym także archidiecezjalnego, jednak 3 osoby rozpoczęły naukę w technikach).

2.3. Metody i narzędzia badawcze

Badania odbywały się metodą „papier–ołówek”, czyli badani adolescenti wypełniali wcześniej przygotowane kwestionariusze. Wykorzystano następujące narzędzia: polską adaptację Skali Emocji do Boga (EtG) S. Hubera, Skalę Personalnej Relacji do Boga (SPRdB) oraz Skalę Spójności Przekonań Religijnych (SSPR).

2.3.1. Skala Emocji do Boga (EtG)

Twórcą skali EtG jest Huber. W założeniu jej autora emocje wyrażone przez EtG odnoszą się do trzech kategorii teologicznych: świętości, opatrności i sprawiedliwości. Postrzeganie Boga w tych kategoriach jest podstawą dla formułowania oczekiwań człowieka względem Niego, co jest źródłem emocji doświadczanych w tej relacji³¹.

Oryginalny kwestionariusz EtG składa się z 16 pozycji, które są nazwami podstawowych, jak i złożonych emocji, jakich człowiek może doświadczać w relacji do Boga. W badaniach wykorzystano polską wersję kwestionariusza EtG, która została wzbogacona o 4 dodatkowe pozycje, a więc w sumie było ich 20. Instrukcja sprowadza się do pytania: Jak często doświadczasz sytuacji, w których odczuwasz następujące emocje względem Boga? Osoba badana ocenia na 5-punktowej skali odpowiedź częstość odczuwania każdej emocji w stosunku do Boga (nigdy, rzadko, czasem, często, bardzo często).

30 Archidiecezja Poznańska, „Nowa parafia w archidiecezji poznańskiej”, dostęp 31.12.2022, <https://web.archive.org/web/20170902003747/http://www.archpoznan.pl/content/view/3724/107/>; „Parafia św. Jana XXIII”, dostęp 31.12.2022, <https://www.jan23.pl/>.

31 Beata Zarzycka, Rafał P. Bartczuk, „Polska adaptacja skali EtG S. Hubera”, w: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. Marek Jarosz (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011), 265.

Wynik w podskali to suma punktów za odpowiedzi na pytania tworzące daną podskale podzielona przez liczbę pozycji³².

Skala EtG ma strukturę hierarchiczną i składa się z dwóch skal głównych, którymi są „emocje pozytywne” oraz „emocje negatywne”. Skala „emocje negatywne” zawiera trzy podskale, określane jako: „gniew”, „lęk” oraz „poczucie winy”. W podskali „emocje pozytywne” suma punktów za odpowiedzi jest dzielona przez 11, a w podskali „emocje negatywne” – przez 10. Wyniki w podskalach „gniew”, „lęk” oraz „poczucie winy” uzyskuje się przez podzielenie sumy punktów za odpowiedzi odpowiednio przez: 2, 3 i 4. Wyniki w podskalach EtG pozwalają na ocenę częstości doświadczania poszczególnych emocji w stosunku do Boga: pozytywnych i negatywnych (gniewu, lęku i poczucia winy). Wysoki wynik (w okolicach 5) oznacza wysoką, a niski wynik (w okolicach 1) niską częstość doświadczania każdej z emocji względem Boga³³.

2.3.2. Skala Personalnej Relacji do Boga (SPRdB)

Teoretyczną bazą dla Skali Personalnej Relacji do Boga jest koncepcja Bubera. Zgodnie z poglądami Bubera relację człowieka do Boga można opisać w trzech kategoriach relacji: dialogicznej, wzajemnej i zaktualizowanej³⁴.

Relacja dialogiczna występuje wówczas, gdy człowiekowi towarzyszy otwartość na głos Boga. Człowiek z Bogiem wymienia informacje, przedstawia własne przeżycia, problemy i doświadczenia. Jednocześnie jest otwarty na wsłuchiwanie się. W tym typie relacji człowiek niekiedy jest podmiotem, a w innych sytuacjach przedmiotem zachodzącej relacji. Dialog ten realizuje się przez słuchanie słowa oraz doświadczenie wewnętrzne. Przeciwnością dialogu jest monolog, który charakteryzuje gadulstwo i obawa przed kontaktem z Bogiem w milczeniu. Brakuje tutaj wsłuchania się, a co za tym idzie, otwarcia na informacje dopływające od Stwórcy³⁵.

Relacja wzajemna zachodzi, gdy człowiek ma świadomość, że jest zarazem podmiotem, jak i przedmiotem zachodzącej interakcji. Bóg w ludzkiej świadomości mobilizuje jednostkę do określonego typu działania, domaga się uzgadniania pewnych decyzji. Różnica pomiędzy relacją wzajemną a dialogową uwidacznia się w tym, iż w tym przypadku nie następuje tylko wymiana informacji, ale aktualizuje się wymiar działaniowy, decyzyjny. Po drugiej stronie kontinuum znajduje się relacja jednostronna, którą charakteryzuje bierność oraz postawa pasywnego oczekiwania³⁶.

Relacja zaktualizowana jest zlokalizowana w czasie i przestrzeni i ma charakter dynamiczny, zależny od aktualnej sytuacji człowieka. Człowiek jest w stałej gotowości do spotkania z Bogiem i włącza wszystkie sfery swojego życia w sferę religijną, a Bóg

32 Zarzycka, Bartczuk, „Polska adaptacja Skali Emocji do Boga (EtG) S. Hubera”, 268.

33 Zarzycka, Bartczuk, „Polska adaptacja Skali Emocji do Boga (EtG) S. Hubera”, 268, 285.

34 Marek Jarosz, „Skala Personalnej Relacji do Boga”, w: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. Marek Jarosz (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011), 114.

35 Jarosz, „Skala Personalnej Relacji do Boga”, 115.

36 Jarosz, „Skala Personalnej Relacji do Boga”, 115.

jest przeżywany „tu i teraz”. Jej przeciwieństwem jest relacja niezaktualizowana, która charakteryzuje się brakiem wewnętrznego dynamizmu w przeżywaniu wyznawanej religii, nie aktualizuje jej w przeżywanej przez człowieka codzienności³⁷.

Wyniki uzyskane w SPRdB należy interpretować jako wskaźnik personalnej relacji do Boga, natomiast wynik ogólny opisuje intensywność personalnego wymiaru religijności. Trzy wspomniane podskale wskazują na strukturę relacji personalnej³⁸.

Arkusze testowe zawiera krótką instrukcję oraz 20 stwierdzeń, na które odpowiada się na siedmiostopniowej skali Likerta. Do zliczenia wyników służy odpowiedni klucz, który umożliwi identyfikację stwierdzeń jako wskaźników poszczególnych kategorii relacji. Zsumowanie wszystkich wyników jest wskaźnikiem personalnej relacji do Boga. Określenie jej poziomu jest możliwe dzięki tabeli norm, która umożliwi także zamianę wyniku surowego na centylowy³⁹.

2.3.3. Skala Spójności Przekonań Religijnych (SSPR)

Skala Spójności Przekonań Religijnych opiera się na koncepcji Chaima. W analizie spójności przekonań religijnych oparł się on na różnorodnych koncepcjach teoretycznych, jednak ostatecznie podzielił przekonania na dwie grupy, dwa wymiary. W skład pierwszego, który pozwala przeanalizować spójność przekonań, wchodzi wymiary przekonań: podstawowych (ogólna wiedza dotycząca zasad wiary), kościelnych (wiedza odnosząca się do bardziej szczegółowych aspektów nauki Kościoła) oraz naturalnych (przekonanie o istnieniu Boga i jego znaczenia w życiu niekoniecznie powiązane ze znajomością doktryny i nauki Kościoła). Druga grupa umożliwia zweryfikowanie ortodoksyjności, czyli zgodności przekonań z nauką Kościoła w obrębie czterech zakresów tematycznych: twierdzeń teocentrycznych (opisują stosunek człowieka do Boga i świata), twierdzeń chrystocentrycznych (ujmują stosunek do Jezusa Chrystusa i Jego zbawczej roli), twierdzeń eschatycznych (ujmują stosunek do życia po śmierci w jego wymiarze indywidualnym i społecznym) oraz twierdzeń eklezjalnych (opisują stosunek do Kościoła)⁴⁰.

Dzięki temu narzędziu, w zależności od celu pomiaru, można diagnozować spójność przekonań religijnych bądź ich ortodoksyjność. W zakresie spójności przekonań ocena jest dokonywana w trzech wymiarach: przekonań podstawowych (PP) – 30 twierdzeń, przekonań kościelnych (PK) – 10 twierdzeń i przekonań naturalnych (PN) – 5 twierdzeń. Średnie wyniki uzyskane przez badanych w zakresie tych trzech kategorii pozwalają na uzyskanie obrazu przekonań religijnych jednostki lub grupy, a przede wszystkim ich spójności bądź niespójności. Diagnoza ortodoksyjności odnosi się do analizy przekonań badanych w czterech wymiarach (twierdzeniach), które zostały scharakteryzowane we wspomnianym już podrozdziale 1.2.2 tego artykułu. Są to twierdzenia: teocentryczne

37 Jarosz, „Skala Personalnej Relacji do Boga”, 116.

38 Jarosz, „Skala Personalnej Relacji do Boga”, 127.

39 Jarosz, „Skala Personalnej Relacji do Boga”, 127.

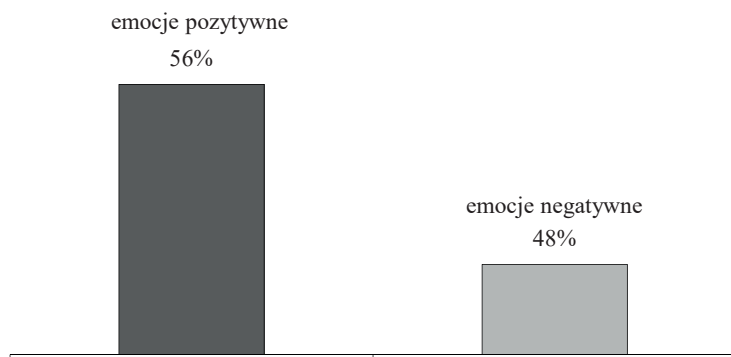
40 Władysław Chaim, „Skala Przekonań Religijnych”, w: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. Marek Jarosz, (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011), 91–95.

(9 twierdzeń), chrystocentryczne (12 twierdzeń), eschatyczne (8 twierdzeń) oraz eklezjalne (14 twierdzeń)⁴¹.

3. Wyniki badań oraz wnioski postdiagnostyczne

Wyniki badań zostaną zaprezentowane oddzielnie w odniesieniu do dwóch badanych grup. Dokonano także porównania wyników dotyczących relacji personalnej oraz spójności przekonań badanych grup. Wyniki zostaną zaprezentowane w formie rang procentowych uśrednionych wyników poszczególnych skal, wymiarów oraz podkategorii określających: emocje wobec Boga, formę personalnej relacji z Nim oraz spójność przekonań.

3.1. Emocje względem Boga uczniów klas ósmych Społecznej Szkoły Podstawowej nr 1 (SSP 1)

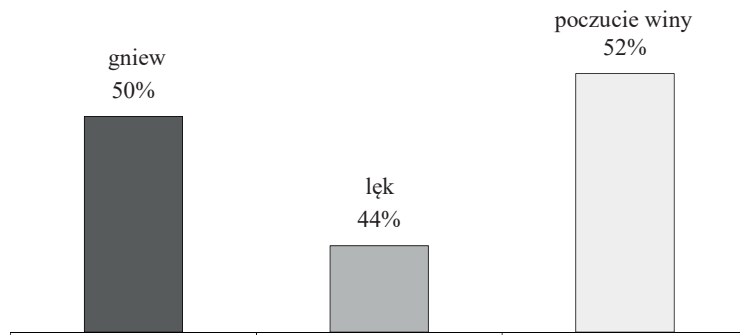


Wykres 1. Porównanie emocji względem Boga uczniów klas ósmych SSP 1.

Źródło: opracowanie własne.

Poziom emocji pozytywnych jest wyższy niż negatywnych. Nasilenie wymiaru emocji pozytywnych względem Boga można określić jako średnie, ani wysokie, ani niskie, natomiast negatywnych znajdujących się w przedziale granicznym pomiędzy średnim a niskim.

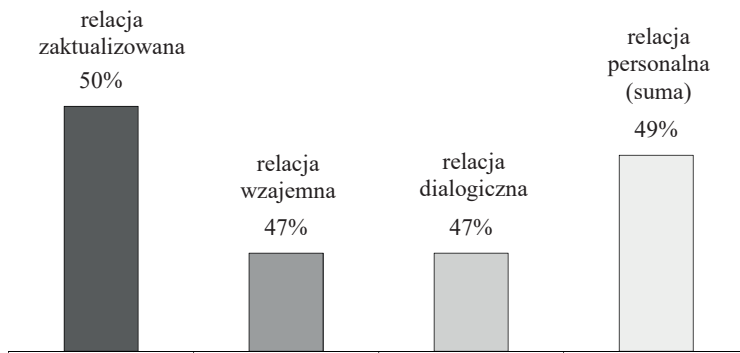
41 Chaim, „Skala Spójności Przekonań Religijnych”, 95–96.



Wykres 2. Podskale emocji negatywnych: gniewu, lęku oraz poczucia winy.
Źródło: opracowanie własne.

W zakresie emocji negatywnych u badanych adolescentów najwyższy jest poziom poczucia winy względem Boga, jednak wynik ten nie odbiega istotnie od poziomu gniewu. Poziom gniewu i poczucia winy mieszczą się w przedziale wyników średnich, natomiast w przypadku lęku można go zakwalifikować do wyników niskich.

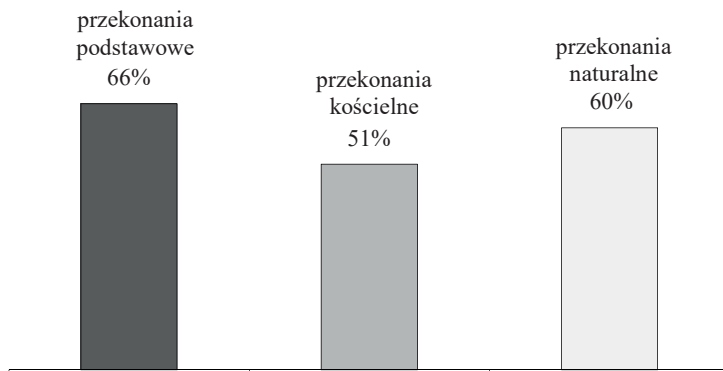
3.2. Formy personalnej relacji do Boga uczniów klas ósmych Społecznej Szkoły Podstawowej nr 1



Wykres 3. Poziom ogólny personalnej relacji do Boga uczniów klas ósmych SSP 1 oraz poszczególnych jej wymiarów (relacji zaktualizowanej, wzajemnej i dialogicznej).
Źródło: opracowanie własne.

Ogólny poziom personalnej relacji do Boga uczniów klas ósmych jest na średnim, przeciętnym poziomie. Dominuje relacja zaktualizowana, czyli taka, która jest najbardziej podstawową formą relacji i wyraża gotowość do spotkania z Bogiem.

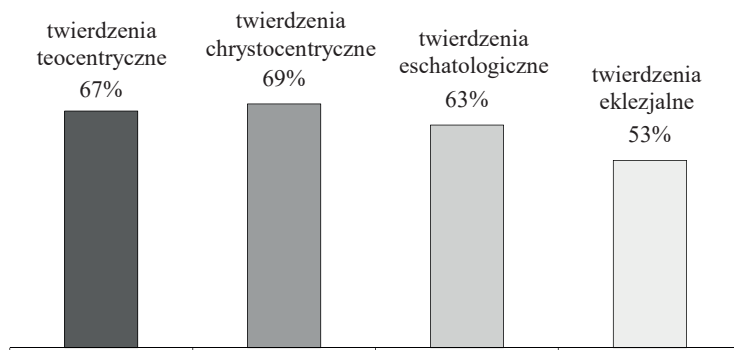
3.3. Przekonania religijne uczniów klas ósmych SSP 1



Wykres 4. Spójność przekonań religijnych uczniów klas ósmych SSP 1.

Źródło: opracowanie własne.

Pomimo że wydaje się, iż przekonania religijne uczniów nie są do końca spójne, to należy zauważyć, że rozdźwięk nie jest duży. Pozwala to na stwierdzenie, że w tym wypadku spójność przekonań zachodzi. Wyniki dotyczące przekonań podstawowych i naturalnych są na granicy wyników przeciętnych i wysokich. Oznacza to, że badani, zwłaszcza w przypadku stwierdzeń, które były wskaźnikami przekonań naturalnych i podstawowych, najczęściej wybierali odpowiedź „zgadzam się”. Badanym najtrudniej było się zgodzić z tymi przekonaniami, które wskazywały na Kościół jako miejsce realizacji wiary, ale także kierownictwa i władzy.



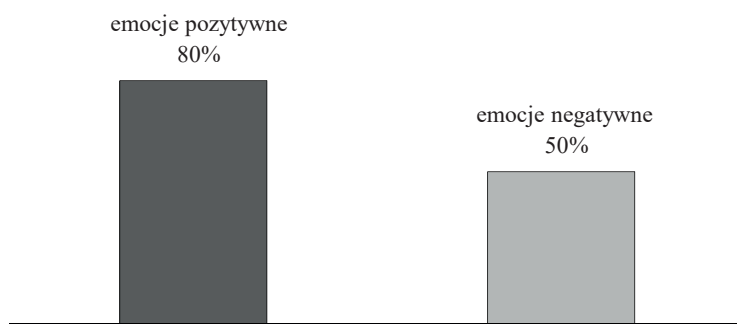
Wykres 5. Ortodoksja przekonań uczniów klas ósmych SSP 1.

Źródło: opracowanie własne.

Ortodoksja uczniów klas ósmych SSP1 jest na poziomie górnej granicy przeciętnego. Wyjątkiem jest ortodoksja w zakresie eklezjalnym, która mieści się w górnych granicach wyników przeciętnych. Można uznać, że spójność w tym zakresie została zachowana,

mimo że wykres wskazuje na większą zgodę badanych wobec twierdzeń o charakterze teocentrycznym, chrystocentrycznym i eschatycznym niż tych, które odnoszą się do kwestii związanych z Kościołem i jego znaczeniem dla wyznawania wiary.

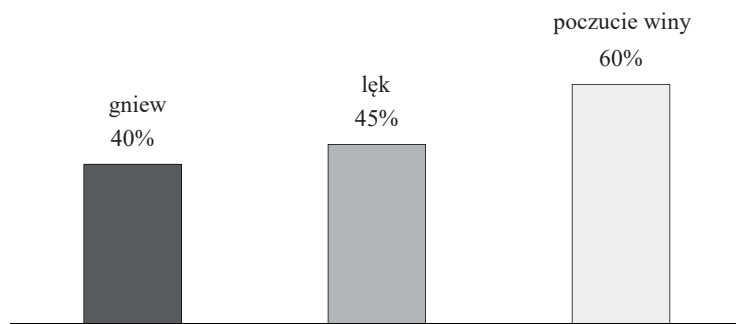
3.4. Emocje względem Boga członków grupy młodzieżowej z parafii pw. św. Jana XXIII w Komornikach (J 23)



Wykres 6. Porównanie emocji względem Boga młodzieży z J 23.

Źródło: opracowanie własne.

Poziom emocji pozytywnych jest znacznie wyższy niż negatywnych. Nasilenie wymiaru emocji pozytywnych względem Boga można określić jako wysokie. Emocje negatywne znajdują się w przedziale granicznym pomiędzy średnim a niskim.



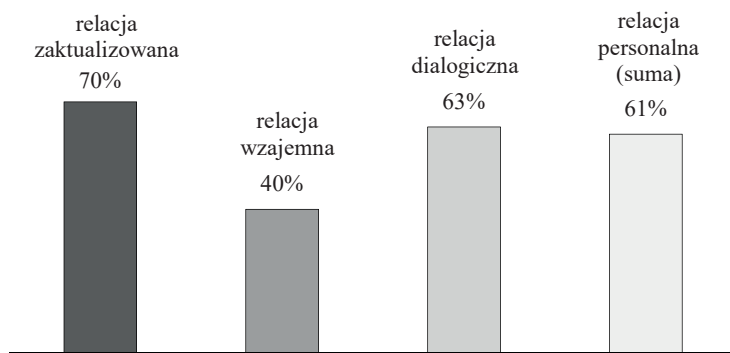
Wykres 7. Podskale emocji negatywnych: gniewu, lęku oraz poczucia winy.

Źródło: opracowanie własne.

W zakresie emocji negatywnych u badanej młodzieży najwyższy jest poziom poczucia winy względem Boga, który jednak nie osiąga przedziału wyniku wysokiego. Zdecy-

dowanie najniższy jest poziom gniewu, którego nasilenie można określić jako niskie. Poziom lęku mieści się w przedziale wyników średnich.

3.5. Formy personalnej relacji do Boga grupy młodzieżowej z parafii pw. św. Jana XXIII w Komornikach (J 23)

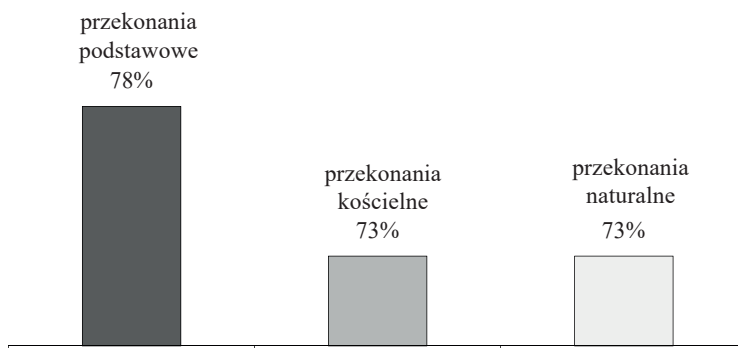


Wykres 8. Poziom ogólny personalnej relacji do Boga młodzieży z J 23 oraz poszczególnych jej wymiarów (relacji zaktualizowanej, wzajemnej i dialogicznej).

Źródło: opracowanie własne.

Ogólny poziom personalnej relacji do Boga członków grupy młodzieżowej z parafii św. Jana XXIII w Komornikach jest na ponadprzeciętnym poziomie. Zdecydowanie dominuje relacja zaktualizowana, czyli taka, która jest najbardziej podstawową formą relacji i wyraża gotowość do spotkania z Bogiem. Jednak na zbliżonym poziomie kształtuje się relacja dialogiczna, która wyraża otwartość na wsłuchiwanie się w głos Boga i podejmowanie z Nim dialogu.

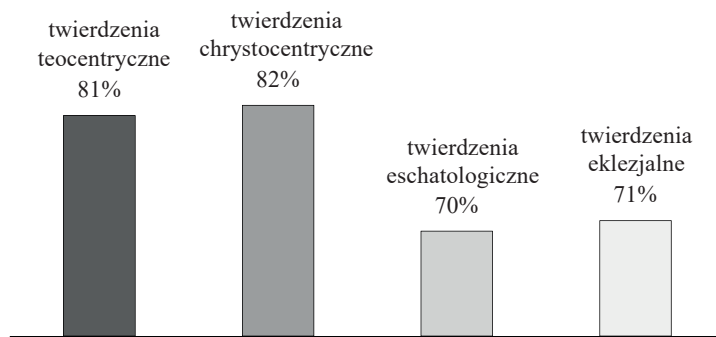
3.6. Przekonania religijne grupy młodzieżowej z parafii J 23



Wykres 9. Spójność przekonań religijnych młodzieży z J 23.

Źródło: opracowanie własne.

Przekonania religijne młodzieży z parafii w Komornikach są spójne oraz w przedziale wyników wysokich. Oznacza to, że badani najczęściej wybierali odpowiedź „zgadzam się”.



Wykres 10. Ortodoksja przekonań młodzieży z J 23.

Źródło: opracowanie własne.

Ortodoksja członków grupy młodzieżowej z parafii J 23 jest na poziomie wyników wyższych niż przeciętne. Nieco niższy jest wynik ortodoksji w zakresie eschatycznym i eklezjalnym, które mieszczą się w górnych granicach wyników przeciętnych. Można uznać, że spójność w tym zakresie została zachowana, mimo tego, że wykres wskazuje na większą zgodę badanych wobec twierdzeń o charakterze teocentrycznym, chrystocentrycznym niż tych, które odnoszą się do kwestii związanych z Kościołem, jego znaczeniem dla wyznawania wiary oraz kwestią spraw ostatecznych.

3.6. Analiza porównawcza

Porównując religijność uczniów klas ósmych Społecznej Szkoły Podstawowej i członków grupy młodzieżowej funkcjonującej przy parafii pod wezwaniem św. Jana XXIII w Komornikach, można wyciągnąć następujące wnioski:

- poziom religijności młodzieży z Komornik jest wyższy niż uczniów klas ósmych uczestniczących w katechezie w szkole społecznej;
- relacja dialogiczna młodzieży z Komornik jest na wyższym poziomie niż uczniów Społecznej Jedyńki, co świadczy o większej gotowości tych pierwszych do wsłuchiwania się w głos Boga i nawiązywania z Nim relacji;
- młodzież z Komornik wykazuje się większą spójnością przekonań religijnych i odznacza się większą ortodoksyjnością niż ich koleżanki i koledzy ze SSP 1;
- członkowie grupy młodzieżowej z parafii J 23 w większym stopniu uznają rolę Kościoła w procesie kształtowania wiary;
- religijność ósmoklasistów ze SSP 1 jest raczej ambiwalentna, jednak zaznacza się tendencja wzrostowa, natomiast młodzież z komornickiej parafii odznacza się wysokim poziomem religijności oraz jej spójności;
- największym wskaźnikiem religijności jednej i drugiej grupy są przekonania religijne, a szczególnie te, które opisują pozytywnie stosunek badanych do Boga i świata oraz Jezusa Chrystusa i jego zbawczej misji;
- najważniejszą formą relacji personalnej do Boga jest relacja zaktualizowana, a w przypadku młodzieży parafialnej także dialogiczna, co zakłada gotowość do nawiązania relacji z Bogiem, a w przypadku młodzieży zaangażowanej w parafii także konkretne przejawy odpowiedzi na Boże wezwanie;
- poziom emocji pozytywnych względem Boga młodzieży z grupy parafialnej jest znacznie wyższy niż ósmoklasistów z SSP1, jednak poziom emocji negatywnych w obydwu grupach jest zbliżony, co może wskazywać, iż zaangażowanie w grupę młodzieżową sprzyja wzrostowi pozytywnych uczuć względem Boga;
- w zakresie szczegółowych wymiarów emocji negatywnych w obu grupach dominuje poczucie winy i w grupie parafialnej jest ono nieco wyższe niż u uczniów uczęszczających na religię, nie jest to jednak różnica na tyle duża, aby można było wyciągnąć na jej podstawie jakieś szczegółowe wnioski;
- gniew i lęk w obu grupach znajdują się na zbliżonym średnim poziomie, jednak z tendencją do zbliżenia się ku wynikom niskim;
- pomimo że w przypadku ósmoklasistów z SSP 1 emocje pozytywne są nieco wyższe niż negatywne, a w przypadku młodzieży z grupy parafialnej J 23 są wyraźnie wyższe, to jednak ważnym elementem emocji doświadczanych wobec Boga, w obydwu badanych grupach, jest poczucie winy.

Zakończenie

Przeprowadzone badania, zarówno w parafii św. Jana XXIII, jak i Społecznej Szkole Podstawowej, miały miejsce po wakacjach 2020 roku. Był to czas krótkiego wytchnienia po pierwszej fali pandemii i nadziei na powrót do normalności. Trudno powiedzieć, czy to miało wpływ na poziom religijności badanej młodzieży. Można jednak stwierdzić, że jej poziom jest wyższy, niż można by się spodziewać, biorąc pod uwagę masową wręcz ucieczkę uczniów z katechezy, co ma miejsce zwłaszcza w przypadku szkół średnich. Co więcej, badania te pokazują, że gdy młodzież znajdzie swoje miejsce w parafii, to następuje nie tylko wzrost jej religijności w odniesieniu do emocjonalności, przekonań, ale także wrażliwości na potrzeby innych. Tak więc, parafrazując słowa apostoła Jakuba z cytowanego już listu, odznaczają się oni religijnością czystą i bez skazy wobec Boga.

Bibliografia

- „Adolescere”. W: *Słownik łacińsko-polski. Glosbe*. Dostęp 21.10.2022. <https://pl.glosbe.com/la/pl>.
- Archidiecezja Poznańska. „Nowa parafia w archidiecezji poznańskiej”. Dostęp 31.12.2022. <https://web.archive.org/web/20170902003747/http://www.archpoznan.pl/content/view/3724/107/>.
- Chaim, Władysław. „Skala Spójności Przekonań Religijnych”. W: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. Marek Jarosz, 89–99. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011.
- Fowler, James. *Faith development and pastoral care. Theology and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Fowler, James. *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meeting*. New York: HarperOne, 1995.
- Grzymała-Moszczyńska, Halina. *Psychologia religii*. Kraków: Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1991.
- Jarosz, Marek. „Skala Personalnej Relacji do Boga”. W: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. Marek Jarosz, 113–129. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL, 2011.
- Konferencja Episkopatu Polski. *Podstawa programowa katechezy*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Królikowska, Anna. *Pojęcia religijne młodzieży. Badania empiryczne detonacyjnego i konotacyjnego rozumienia pojęć*. Kraków: Wyższa Szkoła Pedagogiczno-Filozoficzna „Ignatianum”, 2008. Dostęp 31.12.2022. https://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl/sites/wydawnictwo/files/publikacje_pdf/pojeciareligijne_krolikowska_1.pdf.
- Kulesz, Zbigniew. „Religijność w perspektywie psychologicznej”. *Studia Elbląskie* 14 (2013): 185–197. Dostęp 22.11.2022. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Elblaskie/Studia_Elblaskie-r2013-t14/Studia_Elblaskie-r2013-t14-sl185-197.pdf.
- Mattis, Sara, Thomas Ollendick. *Lęk i fobie nastolatków*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2004.

- Obuchowska, Irena. „Adolescencja”. W: *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*, red. Barbara Harwas-Napierała, Janusz Trempała, 163–201. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- „Parafia św. Jana XXIII”. Dostęp 31.12.2022. <https://www.jan23.pl/>.
- Piaget, Jean. *Jak sobie dziecko wyobraża świat*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Piaget, Jean. *Mowa i myślenie dziecka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Popowski, Remigiusz. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio, 1995.
- Schmidt, Magdalena. „Historia szkoły”. Dostęp 27.12.2022. <https://spolecznajedynka.pl/o-szkole/misja-i-wartosci/historia-szkoly>.
- „Społeczne Towarzystwo Oświatowe”. Dostęp 27.12.2022. <https://sto.org.pl>.
- Święt, Kazimierz. „Religijno-moralny portret młodzieży polskiej”. *Roczniki Teologiczne* 66 (2018): 43–61. Dostęp 31.12.2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2018.65.6-4>.
- Vasta, Ross, Marshall Haith, Scott Miller, *Psychologia dziecka*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1995.
- Walesa, Czesław. *Rozwój religijności człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Zarzycka, Beata, Rafał Bartczuk. „Polska adaptacja Skali Emocji do Boga (EtG) Hubera”. W: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. Marek Jarosz, 263–291. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011.

Cytowanie chicagowskie:

- Kozak, Igor. „Psychologiczny pomiar religijności uczniów poznańskiej szkoły niepublicznej oraz młodzieżowej wspólnoty parafialnej w okresie pandemii Covid-19”. *Studia Koszalińsko-Kołońskie* 30 (2023): 199–218. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-10.

Cytowanie oksfordzkie:

- Kozak I. *Psychologiczny pomiar religijności uczniów poznańskiej szkoły niepublicznej oraz młodzieżowej wspólnoty parafialnej w okresie pandemii Covid-19*. „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 30 (2023), s. 199–218. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-10.

Historia i prawo

History and the Law



Viktorija Bilyk

Wschodnioeuropejski Narodowy Uniwersytet im. Łesi Ukrainki, Łuck, Ukraina | Восточноевропейский национальный университет имени Леси Украинки, г. Луцк, Украина
ORCID: 0000-0002-1788-6704, e-mail: Bilyk.Viktorija@vnu.edu.ua

LIKWIDACJA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO OBRZĄDKU WSCHODNIEGO W POŁUDNIOWO- -ZACHODNICH GUBERNIACH CESARSTWA ROSYJSKIEGO ZA PANOWANIA CESARZA MIKOŁAJA I (LATA 30. XIX WIEKU)¹

Streszczenie

W artykule przedstawiono politykę władz rosyjskich zmierzającą do ograniczenia pola działania Kościoła katolickiego obrządku wschodniego (dawniej greckounickiego czy unickiego) i jego stopniowej likwidacji w latach 30. XIX wieku, a także pokazuje przygotowanie „aktu ponownego zjednoczenia” w 1839 roku. W latach 1794–1796 trwał intensywny proces „przyłączania” unitów do Cerkwi prawosławnej. Okres od 1797 roku do połowy lat 20. XIX wieku charakteryzuje się osłabieniem presji władz na Kościół katolickiego obrządku wschodniego. W drugiej połowie lat 20. XIX wieku władze rosyjskie zaostrzyły swoją politykę wobec Kościoła katolickiego obrządku wschodniego i zaczęły przygotowywać grunt pod jego ostateczne zjednoczenie z Cerkwią prawosławną. W proces likwidacji Kościoła katolickiego obrządku wschodniego zaangażowani byli także hierarchowie unicy. Szczególną rolę odegrał biskup litewski Józef Siemaszko. Z pomocą biskupa białoruskiego Wasilija Łużyńskiego i biskupa brzeskiego, wikariusza diecezji litewskiej Antoniego Zubko zwołał on w 1839 roku w Połocku synod biskupów i kleru unickiego, na którym podjęto decyzję „ponownie zjednoczyć” Kościół katolickiego obrządku wschodniego z Cerkwią prawosławną.

Słowa kluczowe: Kościół katolickiego obrządku wschodniego (greckounicki), Cerkiew prawosławna, biskup, duchowieństwo, „akt ponownego zjednoczenia”, synod

¹ Tytuł oryginalny artykułu: *Ликвидация Греко-униатской церкви в юго-западных губерниях Российской империи во времена правления императора Николая I (30-е гг. XIX в.).*

Abstract

LIQUIDATION OF THE CATHOLIC CHURCH OF THE EASTERN RITE IN THE SOUTHWESTERN GOVERNORATES OF THE RUSSIAN EMPIRE DURING THE REIGN OF EMPEROR NICHOLAS I (1930S)

The article outlines the Russian government's policy of limiting the field of action of the Eastern Rite Catholic Church (formerly Greek Orthodox or Uniate) and its gradual liquidation in the 1830s, and shows the preparation of the "act of reunification" in 1839. As is well known, in 1794–1796 there was an intensive process of "joining" the Uniates to the Orthodox Church. The period from 1797 to the mid-1920s is characterized by weakening of government pressure on the Eastern Rite Catholic Church. In the second half of the 1820s, the Russian authorities tightened their policy toward the Eastern Rite Catholic Church and began to prepare the ground for its eventual unification with the Orthodox Church. The Uniate hierarchs were also involved in the process of liquidating the Eastern Rite Catholic Church. A special role was played by Lithuanian Bishop Józef Siemaszko. With the help of Belarusian Bishop Wasilij Łużyński and the Bishop of Brest, Vicar of the Diocese of Lithuania Antoni Zubko convened a synod of Uniate bishops and clergy in Polotsk (Połock) in 1839, at which it was decided to "reunite" the Eastern Rite Catholic Church with the Orthodox Church.

Keywords: Eastern Rite Catholic Church (Greek Orthodox), Orthodox Church, bishop, clergy, "act of reunion", synod

Wstęp

Podczas soboru brzeskiego z 1596 roku rozpoczęto nową kartę w historii Kościoła, ponieważ wynikiem jego prac było zaistnienie w Kościele katolickim nowego obrządku greckounickiego. Na ziemiach ukraińskich unia przetrwała ponad dwa stulecia. Proces przyłączania Kościoła katolickiego obrządku wschodniego (dawniej unickiego czy greckounickiego) do Cerkwi prawosławnej na prawobrzeżnej Ukrainie rozpoczął się pod koniec XVIII wieku, kiedy to ziemie te, jako część innych ziem, w ramach III rozbioru Rzeczypospolitej przeszły w skład Cesarstwa Rosyjskiego i trwało do końca lat 30. XIX wieku.

Po ataku Katarzyny II na Kościół katolickiego obrządku wschodniego nakreśliły się zmiany w polityce religijnej władz rosyjskich. Polityka kościelna cesarzy Pawła I i Aleksandra I charakteryzowała się liberalizmem. Stosunek oficjalnych władz świeckich i duchownych Cesarstwa Rosyjskiego do Kościoła katolickiego obrządku wschodniego zmienił się w drugiej połowie lat 20. XIX wieku, za panowania cesarza Mikołaja I, kiedy to rozpoczęto przygotowania do ostatecznej likwidacji unii. Wykorzystano do tego sprzeczności i konflikty pomiędzy białym duchowieństwem unickim a zakonem bazylianów. Ważną rolę w ostatniej fazie likwidacji unii odegrało właśnie duchowieństwo greckounickie, zwłaszcza jego przełożeni.

1. Kościół katolickiego obrządku wschodniego w latach 20. XIX wieku

Aby stworzyć wrażenie, że inicjatywa przejścia unitów do prawosławia pochodzi od samych unickich duchownych, konieczne było pozyskanie poparcia hierarchów Kościoła katolickiego obrządku wschodniego. Takie wsparcie rząd znalazł w osobie członka departamentu greckounickiego Rzymskokatolickiego Kolegium Duchownego, archiprezbitera katedralnego Józefa Siemaszki, który skłaniał się ku rosyjskiemu prawosławiu.

Józef Siemaszko urodził się 25 grudnia 1798 roku w Starym Pawłótku (powiat lipowiecki) w rodzinie szlacheckiej herbu Syrokomla, był synem Józefa (1776–1856), zajmującego się najpierw rolnictwem i kupiectwem, a od roku 1811 księdza unickiego, i Tekli z Iwanowskich (1778–1858). Podstawowe wykształcenie otrzymał od pewnego miejscowego urzędnika, następnie w latach 1809–1816 kontynuował naukę w Szkole Hajsyńsko-Braclawskiej w Niemirowie oraz w łacińsko-unickim Seminarium Głównym Wileńskim, które ukończył 23 czerwca 1820 roku ze stopniem magistra teologii².

Po powrocie do siedziby biskupa Jakuba Martusewicza w Żydaczowie koło Łucka J. Siemaszko został mianowany prefektem kleryków i jako celebś wyświęcony na księdza 28 grudnia 1821 roku (za dyspensą metropolitalną potrzebną ze względu na zbyt młody wiek). Niemal natychmiast został asesorem, od 7 stycznia 1822 roku protoprezbiterem w konsystorzach łuckim, zaś od 20 czerwca 1822 roku delegatem do II departamentu (unickiego) w petersburskim Kolegium Duchownym. Nominację zapewniła mu dobra znajomość języka rosyjskiego, wówczas nieczęsta wśród kleru unickiego. W Petersburgu Siemaszko szybko zdobył duży wpływ na kierownictwo spraw Kościoła katolickiego obrządku wschodniego; brał udział w procesie kanonicznym arcybiskupa Jana Krasowskiego, skutecznie broniąc go przed oskarżeniami, wysuwanymi głównie przez koła bazylikańskie, oraz wznowił odłożone *ad acta* sprawy o nielegalne zmiany obrządku unickiego na łaciński. 23 marca 1823 roku został kanonikiem, a 8 października 1825 roku prałatem scholastykiem kapituły łuckiej³. Od razu warto zauważyć, że tak szybki rozwój kariery jest po prostu zadziwiający, ponieważ Józef Siemaszko miał zaledwie 24 lata, kiedy znalazł się wśród hierarchów kościelnych. Oznacza to, że miał on duże poparcie nie tylko wśród najwyższego duchowieństwa unickiego, lecz również w najwyższych kręgach władzy rosyjskiej.

O powiązaniach z najwyższą władzą świecką świadczy również, że kilka lat później, w listopadzie 1827 roku, dyrektor departamentu wyznań zagranicznych Grigorij

2 Andrzej A. Zięba, „Siemaszko Józef (1798–1869)”, w: *Polski Słownik Biograficzny* t. 36 z. 4 [og. zb.] 151; Sidor Kazimierz – *Siemiatycki Chaim*, red. Henryk Markiewicz (Warszawa–Kraków: Polska Akademia Nauk, Polska Akademia Umiejętności, 1995–1996), 606; Andrzej A. Zięba, „Józef Siemaszko (1798-12-25–1869-11-27), arcybiskup prawosławny, biskup unicki, archimandryta klasztoru św. Ducha w Wilnie”, w: *Internetowy Polski Słownik Biograficzny*, dostęp 1.02.2023, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-siemaszko>.

3 Григорий Киприанович, *Жизнь Иосифа Семайки: митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западнорусских униатов с православной церковью в 1839 г.* (Вильно, 1893), 65–68; Zięba, „Siemaszko Józef (1798–1869)”, 606–607.

Kartaszewski zaproponował J. Siemaszce spisać swoje przemyślenia dotyczące przyszłości Kościoła katolickiego obrządku wschodniego. Tak więc 5 listopada 1827 roku pojawiła się słynna notatka Józefa Siemaszki *O sytuacji Kościoła katolickiego obrządku wschodniego (unickiego) w Rosji oraz sposobach jego powrotu na łono Cerkwi prawosławnej*⁴.

Należy zauważyć, że historia nie zna wielu planów przemian, w których zorganizowane działania byłyby przemyślane w najdrobniejszych szczegółach, a następnie w pełni zrealizowane. Lecz tak właśnie stało się z planem J. Siemaszki dotyczącym zniesienia unii. Notatka nie tylko zawierała opis sytuacji Kościoła katolickiego obrządku wschodniego w południowo-zachodnich guberniach cesarstwa, lecz także wskazywała przyczyny jego długiego istnienia, jak również sposoby jego likwidacji. Największą przeszkodę w przystąpieniu unitów do prawosławia J. Siemaszko widział w ścisłym związku duchowieństwa i parafian unickich z katolikami rzymskimi. Jego zdaniem związek ten przejawiał się w tym, że „bezmiejscowi”⁵ księża unicy często służyli w kościołach rzymskokatolickich, czym zyskiwali sobie poparcie duchowieństwa rzymskokatolickiego. Oprócz tego kształcenie księży greckounickich w Wileńskim Seminarium Głównym razem z duchowieństwem łacińskim przyczyniało się do „katolicyzacji” unitów. Józef Siemaszko również negatywnie oceniał przebywanie na ziemiach, gdzie cerkwie greckounickie zostały „rekonsekrowane na prawosławie”, wielu „bezmiejscowych” księży unickich, którzy nadal dawali parafianom możliwość zamawiania nabożeństw „według obrządku greckounickiego”, przez co „nękali” ludzi⁶.

Następnie J. Siemaszko przedstawił swój plan dalszej likwidacji Kościoła katolickiego obrządku wschodniego. Przede wszystkim uznał za konieczne natychmiastowe oddzielenie departamentu greckounickiego od rzymskokatolickiego oraz utworzenie Kolegium Greckounickiego; zmniejszenie liczby diecezji: zamiast brzeskiej, łuckiej, połockiej i wileńskiej utworzyć tylko dwie – białoruską i litewską; usprawnienie zarządzania i zwiększenie uprawnień konsystorza unickich; w celu pozyskania poparcia księży unickich przyznanie im synom prawa przejścia do służby wojskowej i cywilnej po opuszczeniu stanu duchownego. Józef Siemaszko zaproponował również zwiększenie funduszy na utrzymanie seminariów greckounickich w Połocku i Żyrowicach, otwarcie przy klasztorach szkół niższego stopnia, zaprzestanie wysyłania unickich uczniów do Wileńskiego Seminarium Głównego oraz utworzenie Akademii Greckounickiej w Połocku⁷.

Swoje propozycje reform edukacyjnych J. Siemaszko tłumaczył tak:

Wystarczy ich [unitów] trochę od Rzymian odseparować, wystarczy poprzez wychowanie duchowieństwo właściwie ukierunkować, (...) a lud łatwo podąży drogą wskazaną przez jego pasterzy (...). A rząd niech się spieszy z wprowadzeniem jedyne go skutecznego środka – otwarcia szkół dla duchowieństwa unickiego. Aby te szkoły duchowne przynosiły pożytek, trzeba zob-

4 *Унія в документах*, Сост. В.А.Теплова, 3. Józef Зуева (Минск: Лучи Софии, 1997), 430–434.

5 „Bezmiejscowi” – tak oficjalnie nazywano w rosyjskim ustawodawstwie cesarskim księży greckounickich, którzy po przymusowym przyłączeniu ich parafii do Cerkwi prawosławnej sami odmówili zmiany wyznania. Pozostawieni bez miejsca posługi i środków utrzymania często służyli oni pomocą przy kościołach rzymskokatolickich.

6 *Унія в документах*, 431.

7 *Унія в документах*, 432.

wiązać wszystkich duchownych unickich do kształcenia swoich dzieci tylko w tych szkołach. A ponieważ nic tak nie zbliża ludzi jak porozumiewanie się w tym samym języku, dlatego we wszystkich szkołach należy wprowadzić nauczanie w języku rosyjskim zamiast polskiego⁸.

Asystent ministra edukacji hrabia Dmitrij Błudow i dyrektor Departamentu Wyznań Obcych G. Kartaszewski wysoko ocenili i zaaprobowali propozycje J. Siemaszki. Cesarz Mikołaj I był również zadowolony⁹. Można powiedzieć, że J. Siemaszko stał się jednym z głównych realizatorów planu likwidacji unii na południowo-zachodnim terytorium Cesarstwa Rosyjskiego. Działo to na korzyść władz państwowych, gdyż sprawiało wrażenie, że pomysł przyłączenia Kościoła katolickiego obrządku wschodniego do prawosławia nie wyszedł z Petersburga, lecz od samego duchowieństwa unickiego. A to oznaczało, że likwidację unii należy postrzegać jako przejaw woli samych unitów.

Wdrożenie propozycji J. Siemaszki miało przebiegać w kilku etapach, dlatego całkowite wykluczenie Cerkwi unickiej z życia publicznego trwało dwanaście lat (1827–1839). Pierwszym krokiem w tym kierunku stał się ukaz cesarski z 22 kwietnia 1828 roku *O zmianie nazwy Drugiego Departamentu Rzymskokatolickiego Kolegium Duchownego na Greckounickie Kolegium Duchowne*¹⁰. Na mocy tego ukazu Departament Grecko-Unicki został wydzielony z Rzymskokatolickiego Kolegium Duchownego. Powstało oddzielne Greckounickie Kolegium, na czele którego stanął metropolita Jozafat Bułhak, który tylko początkowo próbował przeciwstawiać się działaniom władzy centralnej oraz samego J. Siemaszki, lecz później, najwyraźniej ze względu na podeszły wiek i zły stan zdrowia, nie wykazywał już aktywności. Do Kolegium należało po jednym biskupie i jednym archimandrycie, mianowanym przez rząd, oraz po jednym archiprezbiterze z czterech diecezji, określonych przez miejscowych biskupów i konsystorzycy¹¹.

Po kilku miesiącach od utworzenia Greckounickiego Kolegium Duchownego, liczba diecezji unickich została zmniejszona o połowę. Zamiast czterech – połockiej, wileńskiej, łuckiej i brzeskiej – pod koniec 1828 roku zostały dwie: białoruska oraz litewska. Do białoruskiej (lub połockiej) należały parafie guberni witebskiej, mohylewskiej, mińskiej oraz powiatu owruckiego, żytomierskiego guberni wołyńskiej i powiatu radomyskiego guberni kijowskiej. Na jej czele stanął biskup J. Martusewicz, którego rezydencja znajdowała się w Połocku¹². Diecezja litewska złączyła w sobie parafie guberni grodzieńskiej, wileńskiej, podolskiej, wołyńskiej i kijowskiej. Na jej czele stał metropolita J. Bułhak¹³.

8 Уния в документах, 433.

9 Надія Стоколос, *Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.)* (Рівне: РІС КСУ – ППФ „Ліста-М”, 2003), 30–31.

10 *Полное собрание законов Российской империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 – 28 февраля 1881 г. (в 55 т.)*, т. 3: 1828 г. (ЗСПБ: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830), nr 2086.

11 Edward Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2 (Warszawa: Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa Druk. Piotra Laskauera i S-ki, 1906), 60.

12 Атанасій Великий, *З Літопису християнської України: церковно-історичні радіолекції з Ватикану*, т. 7: XVIII–XIX ст. (Рим: Вид-во ОО Василян, 1979), 210.

13 Сергей Мельгунов, *Из истории воссоединения униатов в России* (Голос минувшего, 1925), 14, nr 10.

Ponieważ jako przewodniczący Kolegium Greckounickiego stale przebywał w Petersburgu, jego funkcje pełnił oficjał Antoni Tupalski, zaufana osoba władzy cesarskiej. Działalność metropolity J. Bułhaka oraz biskupa J. Martusewicz była kontrolowana przez J. Siemaszkę. Ułatwieniem dla jego zadań stało się to, że 8 sierpnia 1829 roku został wyświęcony na biskupa pomocniczego¹⁴. Cesarz mianował J. Siemaszkę biskupem-sufraganem białoruskim, a obrzędu święceń dokonali metropolita J. Bułhak oraz biskup J. Martusewicz. Do 1831 roku sufraganami przy metropolicie J. Bułhaku zostali wszyscy zwolennicy likwidacji unii: Anton Zubko, Wasilij Łużyński i Jozafat Żarski. Od kierowania Kościołem katolickim obrządku wschodniego zostali odsunięci zagorzali zwolennicy unii: biskupi Lew Jaworski oraz Andriej Gołownia, których uczyniono biskupami pomocniczymi¹⁵.

W latach 1831–1833 władze centralne zastosowały szereg działań mających na celu zbliżenie Kościoła katolickiego obrządku wschodniego oraz Cerkwi prawosławnej. Od 1831 roku nikogo nie można było zatrudnić na jakiegokolwiek stanowisko w administracji kościelnej bez zgody władz lokalnych na daną kandydaturę. Nie pozwalano na wspólne nabożeństwa unitów z łacińskimi katolikami¹⁶. Duchowieństwu greckounickiemu zakazano wyjeżdżać poza granice guberni bez wiedzy władzy lokalnej¹⁷.

Utworzony jeszcze w 1828 roku „Tajny Komitet”, w skład którego weszli książę Dymitr Golicyn, metropolita Filaret, oberprokurator synodu, książę Włodzimierz Mieszczerski, w celu szerzenia prawosławia wśród unitów, został w 1834 roku przeorganizowany w „Tajną Komisję ds. Unii”. W jej skład weszli metropolita Filaret, metropolita greckounicki J. Bułhak, biskup J. Siemaszko, oberprokurator synodu D. Błudow, hrabia Dmitrij Tołstoj, książę D. Golicyn oraz sekretarz A. Taniejew. Komisja ta miała czuwać nad wykonaniem wszystkich rozkazów monarchy zmierzających do zbliżenia unitów do prawosławnych¹⁸. Przy wsparciu komisji hierarchowie greckounickcy zwołali w tym samym roku sobór w Petersburgu, na którym postanowili wprowadzić do Cerkwi unickiej obrządku prawosławia rosyjskiego i odnowić Kościoły katolickiego obrządku wschodniego zgodnie z tradycjami prawosławnymi.

Natychmiast z kościołów unickich zaczęto zabierać greckounickie służebniki, a na ich miejsce dostarczać służebniki wydrukowane w Moskwie. Takie działania władz wywołały niezadowolone unickie duchowieństwo i parafian¹⁹.

14 Российский государственный исторический архив (Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne), ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 22 708, 1.

15 Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2, 66.

16 Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2, 82.

17 Иван Стрельбицкий, *Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатовъ съ православной церковью* (Вильно, 1888), 244.

18 Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2, 91–92.

19 Российский государственный исторический архив, ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 22 984, 1–15.

2. Kościół katolickiego obrządku wschodniego w latach 30. XIX wieku

3 czerwca 1834 roku zaczęto przysyłać do kościołów katolickiego obrządku wschodniego księgi metrykalne w języku rosyjskim. Wszystkie zapisy w nich musiały być prowadzone w języku rosyjskim. 19 grudnia następnego roku Święty Synod wydał dekret o ustanowieniu ikonostasów i ołtarzy w kościołach unickich według reguł Cerkwi prawosławnej. Zmiana ta miała być dokonana na koszt właścicieli posiadłości, na terenie których znajdowały się kościoły. Gdyby było to niemożliwe, ze skarbcza przeznaczano 300 rubli na instalację jednego ikonostasu. Unicy nie uważali wymiany ikonostasu za rzecz istotną i prawie nie stawiali jej oporu²⁰.

W 1836 roku we wszystkich kościołach katolickiego obrządku wschodniego zakazano używania muzyki organowej i dzwonek podczas liturgii i innych nabożeństw. Likwidowano także ambony przeznaczone do czytania kazań oraz ołtarze boczne, zakazano również monstrencji (dla przenoszenia Najświętszego Sakramentu podczas procesji)²¹.

W drugiej połowie lat 30. kontynuowano realizację zaleceń biskupa J. Siemaszki dotyczących zbliżenia Kościoła katolickiego obrządku wschodniego z Cerkwią prawosławną. W styczniu 1837 roku Greckounickie Kolegium Duchowne zostało przejęte przez synod. W ten sposób kierowanie Kościołem katolickiego obrządku wschodniego i Cerkwią prawosławną zostało skoncentrowane w tych samych rękach²². W tym samym roku hrabia Nikołaj Protasow został oberprokuratorem synodu zamiast D. Błudowa²³. Natychmiast zarządził, aby księża prawosławni mogli sprawować liturgię w kościołach unickich dla mieszkającej w okolicy ludności prawosławnej. Był to ostatni krok, który miał na celu ostateczne zbliżenie Kościoła katolickiego obrządku wschodniego do prawosławia²⁴.

W 1838 roku nastąpił przełom w procesie nawracania unitów na prawosławie. Zwolennicy likwidacji unii podjęli aktywne działania. Biskupi unicy: J. Siemaszko, W. Łużyński i A. Zubko przybyli do Połocka, aby podpisać „akt ponownego zjednoczenia” z Cerkwią prawosławną²⁵. Józef Siemaszko próbował również uzyskać podpis metropolity J. Bułhaka, ale ten stanowczo odmówił. Jednak już 23 lutego 1838 roku metropolita J. Bułhak zmarł w Petersburgu. Cesarz nakazał pochować go według obrządku prawosławnego w prawosławnym klasztorze św. Sergiusza pod Petersburgiem. Fakt ten miał potwierdzić, że metropolita był również inicjatorem „ponownego zjednoczenia” Cerkwi prawosławnej

20 Сергій Жилюк, *Російська православна церква на Волині (1793–1917 рр.)* (Житомир: Журфонд, 1996), 98.

21 Дмитрий Толстой, *Римский католицизм в России* (СПб: Тип Демакова, 1876), 328.

22 Центральний державний історичний архів України (Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy), м. Київ, ф. 442, оп. 413, Арк. 27.

23 Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2, 93.

24 Илларион Чистович, *Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православною церковью западно-русских униатов. Обзор событий воссоединения в царствование императора Николая I* (СПб: Синодальная тип., 1889), 47.

25 Witold Kłobuk, *Kościół wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914* (Lublin: RW KUL, 1992), 24.

i unickiej²⁶. Miejsce J. Bułhaka otrzymał J. Siemaszko, choć bez tytułu metropolity. Rozpoczęła się ostateczna likwidacja Kościoła katolickiego obrządku wschodniego.

Aby zakończyć sprawę, J. Siemaszko, który wcześniej przebywał w Petersburgu, ponownie wyjechał do Połocka. Tutaj, wraz ze swoimi współpracownikami i zwolennikami, biskupami A. Zubko i W. Łużyńskim, napisał petycję do cesarza²⁷. Akcentowano w niej stały duchowy związek unitów z Cerkwią prawosławną, lecz również zaznaczono, że unia została narzucona przez władze polskie. Następnie podkreślono, jakie negatywne skutki przyniosła ona ze sobą. W drugiej części petycji zamieszczono dwie prośby duchowieństwa greckounickiego skierowane do cesarza:

1. Uznać jedność naszego Kościoła ze wschodnią Cerkwią prawosławną i nasze pragnienie bycia razem z naszymi parafianami złączonymi z najświętszymi patriarchami prawosławnymi oraz znaleźć się w posłuszeństwie Najświętszemu Synodowi. 2. Uprosić Pobożnego Wszzechwładnego Cesarza, aby objął nasz zamiar swoim augustowskim patronatem, a my wielbić będziemy Trójjedynego Boga zgodnie z kanonami świętych soborów powszechnych i zgodnie z postanowieniami wielkich świętych i nauczycieli Cerkwi prawosławnej²⁸.

Autorzy petycji rozpoczęli kampanię agitacyjną wśród duchowieństwa unickiego, aby podpisywano to oświadczenie. Na początek roku 1839 petycję podpisało w diecezji litewskiej 938, a białoruskiej 367 księży²⁹. W obu diecezjach 593 księży odmówiło przystąpienia do prawosławia³⁰.

W celu nadania likwidacji unii formy aktu duchownego 12 lutego 1839 roku zwołano synod biskupów i kleru unickiego w Połocku³¹. Na nim biskup diecezji litewskiej J. Siemaszko, biskup diecezji białoruskiej W. Łużyński, biskup brzeski, wikariusz diecezji litewskiej A. Zubko wraz z około dwudziestoma innymi księżmi unickimi podpisali akt ponownego zjednoczenia Kościoła katolickiego obrządku wschodniego z Cerkwią prawosławną³². Tego samego dnia J. Siemaszko celebrował liturgię w Soborze Mądrości Bożej w Połocku i udzielił Komunii Świętej parafianom, nauczycielom i seminarzystom miejscowego seminarium³³. Uroczyste nabożeństwo zakończyło się ucztą, podczas której wznoszono kielichy za pomyślność cara i rosyjskiej Cerkwi prawosławnej³⁴. Po wszystkich uroczystościach do Petersburga wysłano tekst *Soborowego Aktu Biskupów*

26 Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2, 96.

27 Державний архів Житомирської області, ф. 1, оп. 8, д. 161, 49.

28 Чистович, *Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православной церковью западных русских униатов*, 5–6.

29 Marian Radwan, „Bazylianie w zaborze rosyjskim w latach 1795–1839”, *Nasza Przeszłość* 93 (2000): 220.

30 Семен Гаюк, *Полоцький «Акт возз'єднання» уніатів з православною церквою. Збірник на пошану проф. Доктора Ол Оглоблина* (Нью-Йорк, 1977), 211.

31 Михаил Коялович, *История воссоединения западно-русских униатов старых времен* (СПб: Синодальная тип., 1873), 439.

32 Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 442, оп. 413, спр. 1, Арк. 49.

33 Стрельбицкий, *Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов с православной церковью*, 189.

34 Чистович, *Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православной церковью западных русских униатов*, 7.

i *Duchowieństwa Wyższego*, spis księży, którzy zgodzili się przejść na prawosławie, jak również wszystkie osobiste oświadczenia duchowieństwa o przystąpieniu do Cerkwi prawosławnej, złożone w kilka zeszytów³⁵.

Józef Siemaszko wysłał również list przewodni do oberprokuratora synodu, hrabiego N. Protasowa, w którym prosił o przyjęcie i zatwierdzenie przez cesarza „aktu ponownego zjednoczenia”³⁶. List ten zawierał także prośbę o wyrażenie zrozumienia dla przywiązania byłych unitów do miejscowych zwyczajów i umożliwienie przez pewien czas nawróconym księżom niezmiennia wyglądu zgodnie z wymogami Cerkwi prawosławnej, gdyż odbija się to negatywnie na parafianach³⁷.

1 marca 1839 roku cesarz Mikołaj I polecił synodowi rozpatrzenie prośby duchowieństwa greckounickiego i podjęcie odpowiedniej decyzji zgodnie z normami Cerkwi prawosławnej³⁸. W dniach 6–13 marca odbyło się posiedzenie synodu, na którym podjęto decyzję, przekazaną cesarzowi w raporcie oberprokuratora synodu hrabiego N. Protasowa z 23 marca tego samego roku³⁹. Synod postanowił przyjąć na łono Cerkwi prawosławnej biskupów, duchownych i parafian Kościoła katolickiego obrządku wschodniego. Nie zabraniano również zachowywania zwyczajów, które nie dotyczyły dogmatów i obrzędów Cerkwi prawosławnej oraz nie były z nimi sprzeczne.

Greckounickie Kolegium Duchowne przemianowano na Białorusko-Litewskie Kolegium Duchowne. Jego przewodniczącym został J. Siemaszko, z nadaniem mu godności arcybiskupa⁴⁰.

25 marca 1839 roku Mikołaj I zatwierdził decyzję synodu słowami: „Dziękuję Bogu i przyjmuję”. Wykonano pamiątkowy medal: na awersie twarz Zbawiciela z napisem u góry: „Takiego mamy arcykapłana”, a na dole – „Oderwani przemocą (1596) zjednoczeni miłością (1839)”; na rewersie – ośmioboczny krzyż w promieniach z napisem u góry: „Triumf prawosławia”, a na dole – „25 marca 1839”⁴¹.

Dekret zatwierdzony przez cesarza został ogłoszony przez J. Siemaszkę w obecności wszystkich członków synodu 29 czerwca 1839 roku⁴². Otrzymał on również medal i list z apelem do biskupów i duchowieństwa. Tego samego dnia celebrowano liturgię, podczas której J. Siemaszko został wyświęcony na arcybiskupa. Złożył on również przysięgę wierności i służby Cerkwi prawosławnej⁴³.

35 Державний архів Житомирської області (Państwowe Archiwum Obwodu Żytomierskiego), ф. 1, оп. 8, д. 1616, Арк. 16 зв.

36 Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, cz. 2, 107.

37 Гаюк, *Полоцький „Акт воз’єднання” уніатів з православною церквою. Збірник на пошану проф. Доктора Ол Оглоблина*, 214.

38 Державний архів Житомирської області, ф. 1, оп. 8, д. 1616, Арк. 6 зв.

39 Чистович, *Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православной церковью западнорусских униатов*, 11.

40 Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 442, оп. 413, спр. 1, Арк. 49 зв.

41 Чистович, *Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православной церковью западнорусских униатов*, 52.

42 Державний архів Хмельницької області, ф. 315, оп. 1, спр. 1214, Арк. 6 зв.

43 Державний архів Житомирської області, ф. 1, оп. 8, д. 1616, Арк.8 зв.

O „akcie ponownego zjednoczenia” poinformowano wszystkie władze centralne i lokalne w cesarstwie⁴⁴. Wszystkie te działania urzędników państwowych i wyższej hierarchii unickiej nie pozostały bez odpowiedzi ze strony parafian Kościoła katolickiego obrządku wschodniego. Jednak takie specyficzne zakazy, jak zmiany w liturgii i wyposażenie kościołów na wzór prawosławny, wywoływały znacznie większe niezadowolenie niż sam fakt podpisania „aktu ponownego zjednoczenia” w 1839 roku.

Ruchy oporu zaczęły się rozprzestrzeniać od połowy lat 30. XIX wieku. W szczególności sprawa buntu parafian miejscowości Ratno w powiecie kowelskim odbiła się wówczas szerokim echem⁴⁵. Zgodnie z zarządzeniem władz diecezjalnych o urządzaniu kościołów unickich na wzór prawosławnych proboszcz parafii pw. Matki Bożej (Preczystenskiej) w miasteczku Ratno Maksymilian Dmochowski na własny koszt urządził ołtarz w świątyni. 1 sierpnia 1834 roku, będąc w Ratnie, bp J. Siemaszko był zadowolony z wystroju wnętrza kościoła i odprawił uroczystą liturgię. Wszystko było spokojnie do 23 sierpnia, aż okoliczni mieszkańcy wraz z chłopami z sąsiedniej Wydranicy (w sumie 30 osób) zmienili wyposażenie świątyni na wzór greckounicki, grożąc jednocześnie księdzu represjami, jeśli ośmieli się przywrócić w kościele prawosławne porządki. Tego samego dnia w Ratnie parafianie dwóch kolejnych kościołów – pw. Zmartwychwstania (Woskresenskiego) i pw. św. Eliasza (Ilińskiego) – nie pozwolili księżom odprawiać nabożeństw i zabrali klucze do kościołów⁴⁶.

Ponieważ wiadomość o buncie w Ratnie dotarła do samego cesarza, 20 września 1834 roku w Kowlu powołano specjalną komisję wojskowo-śledczą. Najaktywniejszych buntowników komisja kazała ukarać praszczętą⁴⁷, a pozostałych wysłać do aresztu. Cesarz jednak dokonał własnej korekty wyroku: był przeciwny karom cielesnym, zamiast tego nakazał wysłać sprawców do Kijowa na sześć miesięcy w celu budowy twierdzy. Przywódca szlachty powiatu kowelskiego Januszewski, który dzierżawił część Ratna, oraz podejrzany o zorganizowanie buntu właściciel ziemski Wolski zostali objęci nadzorem tajnej policji⁴⁸.

Podobny bunt miał miejsce 8 października 1838 roku we wsi Chodaki w powiecie owruckim. Dowiedziawszy się od żony unickiego księdza Augustyna Kondratowicza Pałagii, że prawosławny proboszcz Daniło Butkiewicz ze wsi Waśkiewicze wraz z owruckim komendantem policji mieli przybyć w celu zmiany wyposażenia kościoła według wzoru prawosławnego, parafianie, głównie drobna szlachta, zwołali zgromadzenie. Tłum (ponad 500 osób) wtargnął na plebanię, buntownicy wyważyli drzwi, porwali

44 Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 442, оп. 413, спр. 1, Арк. 50.

45 Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 442, оп. 141, спр. 468, Арк. 2.

46 Российский государственный исторический архив, ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 22 953, 1–15.

47 Kara cielesna stosowana w wojsku rosyjskim do XIX wieku polegająca na przepędzeniu ukaranego (niekiedy wielokrotnym) pomiędzy dwoma szpalerami współtowarzyszy uzbrojonych w karabinowe stemple, baty, kije lub różgi; opis stosowania tej kary można znaleźć w książce: Wiktoria Śliwowska, *Ucieczki z Sybiru* (Warszawa: Wydawnictwo Iskry, 2005).

48 Российский государственный исторический архив, ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 22 953, 72–88 об.

obu księży i chodzili z nimi po wiosce. Wieczorem księżom udało się uciec do prawosławnego księdza w sąsiedniej wsi Niemierówka⁴⁹.

Niezadowolone wyrazili również mieszkańcy wsi Kaleńskie w powiecie owruckim, gdy przybył tam ksiądz prawosławny D. Butkiewicz ze wsi Waśkiewicze, aby zmienić wyposażenie miejscowego kościoła. Mieszkańcy wsi Bołsuny i Nieraszk, w tym samym powiecie, również opowiedzieli się przeciwko zmianie wystroju kościołów parafialnych na wzór prawosławny. Podobnie protestowali mieszkańcy wsi Boremel i Smordwa w powiecie dubieńskim⁵⁰.

Mimo oficjalnego ogłoszenia w lutym 1839 roku „ponownego zjednoczenia” Kościoła katolickiego obrządku wschodniego z Cerkwią prawosławną, parafianie nie spieszyli się, żeby przechodzić na prawosławie.

Zakończenie

W 1841 roku, prawie trzy lata po oficjalnym ogłoszeniu „aktu ponownego zjednoczenia”, na chutorze Glinki w powiecie żytomierskim ksiądz greckounicki Maksym Szyszkowski i jego brat Iwan, nie chcąc przechodzić na prawosławie, ukryli się u krewnych⁵¹. Niekiedy unicy przyjmowali obrządek łaciński. Na przykład w Dąbrowicy w powiecie łuckim w ciągu 1839 roku 38 osób przeszło z unii na katolicyzm łaciński. W tym samym czasie 175 unitów zostało łacińskimi katolikami w parafii grochowskiej, w powiecie włodzimiersko-wołyńskim⁵².

Od drugiej połowy lat 20. XIX wieku władze rosyjskie zwiększyły presję na Kościół katolickiego obrządku wschodniego i rozpoczęły proces jego stopniowej likwidacji, w którym uczestniczyła również hierarchia greckounicka. W dużej mierze dzięki dużym wysiłkom biskupa J. Siemaszki i jego zwolenników 12 lutego 1839 roku na soborze duchowieństwa greckounickiego w Połocku podjęto decyzję o „ponownym zjednoczeniu” Kościołów, co oznaczało koniec istnienia Kościoła katolickiego obrządku wschodniego w zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego. Rozpoczęła się ostatnia fala nawróceń na prawosławie, ale wyznawcy Kościoła katolickiego obrządku wschodniego nie spieszyli z wyrzeczeniem się swojej wiary. Wszędzie dochodziło do zamieszek i protestów ze strony przeciwników tego zjednoczenia.

Zachowanie duchowieństwa parafialnego i wiernych Kościoła katolickiego obrządku wschodniego, ich stosunek do podpisania „aktu ponownego zjednoczenia” i likwidacji tego Kościoła powinny być przedmiotem osobnego opracowania, gdyż, jak świadczą o tym dokumenty archiwalne, jeszcze pod koniec lat 40. XIX wieku można było spotkać osoby, które potajemnie nadal wyznawały katolicyzm obrządku wschodniego, chociaż lokalne władze zaprzeczały takim faktom.

49 Российский государственный исторический архив, ф. 797, оп. 7, д. 23 438, 1–50.

50 Российский государственный исторический архив, ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 22 985, 2–130.

51 Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 442, оп. 413, спр. 118, Арк. 10–12.

52 Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 442, оп. 413, спр. 19, Арк. 11.

Bibliografia

- Kołbuk, Witold. *Kościół wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914*. Lublin: RW KUL, 1992.
- Likowski, Edward. *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku ze względu na przyczyny jego upadku*. Cz. 2. Warszawa: Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa Druk. Piotra Laskawera, 1906.
- Radwan, Marian. „Bazylianie w zaborze rosyjskim w latach 1795–1839”. *Nasza Przeszłość* 93 (2000). 153–225.
- Zięba, Andrzej A. „Józef Siemaszko (1798-12-25–1869-11-27), arcybiskup prawosławny, biskup unicki, archimandryta klasztoru św. Ducha w Wilnie”. W: *Internetowy Polski Słownik Biograficzny*. Dostęp 1.02.2023. <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-siemaszko>.
- Zięba, Andrzej A. „Siemaszko Józef (1798–1869)”. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. 36 z. 4 [og. zb.] 151: *Sidor Kazimierz – Siemiatycki Chaim*, red. Henryk Markiewicz, 606–611. Warszawa–Kraków: Polska Akademia Nauk, Polska Akademia Umiejętności, 1995–1996.
- Великий, Атанасій. *З Літопису християнської України: церковно-історичні радіолекції з Ватикану*. Т. 7: XVIII–XIX ст. Рим: Вид-во ОО Василян, 1979.
- Гаюк, Семен. *Полоцький „Акт воз’єднання” уніатів з православною церквою. Збірник на пошану проф. Доктора Ол. Оглоблина*. Нью-Йорк, 1977.
- Державний архів Житомирської області (Państwowe Archiwum Obwodu Żytomierskiego). ф. 1, оп. 8, д. 1616.
- Державний архів Хмельницької області. ф. 315, оп. 1, спр. 1214.
- Жилюк, Сергій. *Російська православна церква на Волині (1793–1917 рр.)*. Житомир: Журфонд, 1996.
- Киприанович, Григорий. *Жизнь Иосифа Семашки: митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западнорусских униатов с православной церковью в 1839 г.* Вильно, 1893.
- Коялович, Михаил. *История воссоединения западно-русских униатов старых времен*. СПб: Синодальная тип., 1873.
- Мельгунов, Сергей. Из истории воссоединения униатов в России. *Голос минувшего*. 1925. № 10.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 – 28 февраля 1881 г. (в 55 т.)*. Т. 3: 1828 г., nr 2086. ZОСПБ: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.
- Российский государственный исторический архив (Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne). ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 22 708, 22 953, 22 984, 22 985.
- Российский государственный исторический архив. ф. 797, оп. 7, д. 23 438.
- Стоколос, Надія. *Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.)*. Рівне: РІС КСУ – ППФ „Ліста-М”, 2003.
- Стрельбицкий, Иван. *Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов съ православной церковью*. Вильно, 1888.

- Толстой, Дмитрий. *Римский католицизм в России*. СПб.: Тип. Демакова, 1876.
- Уния в документах*. Сб. Сост. В.А.Теплова, З.И.Зуева. Минск: Лучи Софии, 1997.
- Филатова, Елена. *Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг.* Минск: Белорусская наука, 2006.
- Центральний державний історичний архів України (Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy). м. Київ, ф. 442, оп. 141, спр. 468.
- Центральний державний історичний архів України. м. Київ, ф. 442, оп. 413, спр. 1, 19, 118.
- Чистович, Илларион. *Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православною церковью западно-русских униатов. Обзор событий воссоединения в царствование императора Николая I*. СПб: Синодальная тип., 1889.

Tłumaczenie z języka rosyjskiego ks. mgr Anton Demshin

Цитowanie chicagowskie:

Bilyk, Viktoria. „Likwidacja Kościoła katolickiego obrządku wschodniego w południowo-zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego za panowania cesarza Mikołaja I (lata 30. XIX wieku)”. *Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie* 30 (2023): 221–233. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-11.

Цитowanie oksfordzkie:

Bilyk V. *Likwidacja Kościoła katolickiego obrządku wschodniego w południowo-zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego za panowania cesarza Mikołaja I (lata 30. XIX wieku)*. „*Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie*” 30 (2023), s. 221–233. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-11.



Kazimierz Dullak

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0002-9202-0433, e-mail: kazimierz.dullak@usz.edu.pl

Łukasz Pniewski

Radca Prawny, stały mediator sądowy, Koszalin
ORCID: 0000-0003-1165-4731, e-mail: lukasz@pniewski.pl

URZĄD ADMINISTRATORA DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ W OKRESIE WAKATU 3.03–9.07.2007 ROKU¹

Streszczenie

Na czele diecezji, decyzją papieża, stoi biskup diecezjalny wyposażony w potrójną władzę: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. *Kodeks Prawa Kanonicznego* przewiduje możliwość zaistnienia wakatu na stolicy biskupiej. Taka sytuacja może być podyktowana kilkoma okolicznościami przewidzianymi przez prawo. Wówczas kolegium konsultorów wybiera administratora diecezji, celem prowadzenia Kościoła lokalnego, do momentu przejęcia diecezji przez nowego biskupa diecezjalnego. Trzykrotnie taki urząd piastował biskup Tadeusz Werno. Będąc tymczasowym zarządcą Kościoła partykularnego, przejął na siebie w tym okresie wszelkie obowiązki biskupa diecezjalnego. Był zobowiązany wypełniać je poprzez realizację swej władzy w zakresie nauczania, uświęcania i rządzenia. Wszelkie płynące stąd zadania podejmował on w łączności z biskupem Rzymu. Poprzez swoje rządy stanowił niejako gwarancję zachowania ciągłości władzy i sukcesji apostołskiej w kierowaniu diecezją. Tymczasowość jego rządów nie przeszkadzała jednocześnie w realizowaniu posługi kierowania wiernymi zgodnie z misją zbawczą Kościoła.

Słowa kluczowe: administrator diecezji, rzadca diecezji, władza zwyczajna i własna, władza tymczasowa, bp Tadeusz Werno

¹ Niniejszy artykuł jest poniekąd kontynuacją publikacji: Kazimierz Dullak, Łukasz Pniewski, *Urząd administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej* (Koszalin: Wydawnictwo Feniks, 2006).

Abstract

OFFICE OF THE ADMINISTRATOR OF THE DIOCESE OF KOSZALIN-KOŁOBRZEG (KOŁOBRZEG) DURING THE VACANCY PERIOD
3.03–9.07.2007

At the head of the diocese, by decision of the Pope, is the diocesan bishop equipped with the threefold power: legislative, executive and judicial. *The Code of Canon Law* provides for the possibility of a vacancy on the Episcopal capital. Such a situation can be dictated by several circumstances provided by law. In that case, the college of consultors elects a diocesan administrator to run the local Church until a new diocesan bishop takes over the diocese. Bishop Tadeusz Werno has held such an office three times. Being the temporary administrator of the particular Church, he assumed all the duties of the diocesan bishop during this period. He was obliged to fulfill them by exercising his authority to teach, sanctify and govern. All the tasks flowing from this he undertook in conjunction with the Bishop of Rome. Through his rule, he was, as it were, a guarantee of the continuity of authority and apostolic succession in the leadership of the diocese. At the same time, the temporal nature of his rule did not prevent him from carrying out his ministry of governing the faithful in accordance with the salvific mission of the Church.

Keywords: diocesan administrator, diocesan government, ordinary and proprietary authority, temporary authority, Bishop Tadeusz Werno

Wstęp

Na administratora diecezji może być wybrany przez kolegium konsultorów lub metropolitę biskup lub prezbiter, któremu powierzono zarządzanie Kościołem partykularnym w sytuacji wakatu. Odpowiednie kryteria, które powinien spełniać kandydat do podjęcia tej posługi, ustalił najwyższy ustawodawca kościelny. Administrator pełni powierzone mu tymczasowo obowiązki zarządcy do momentu kanonicznego objęcia diecezji przez nowego pasterza. Na ten czas prawo przyznaje mu te same obowiązki i władzę, co biskupowi diecezjalnemu, z wyjątkiem tych spraw, które ze swej natury lub *ex lege* są spod tej władzy wyjęte. Po przyjęciu prawidłowo dokonanego wyboru administrator nie potrzebuje niczyjego zatwierdzenia. Zobowiązany jest jedynie do powiadomienia Stolicy Apostolskiej o przejęciu władzy oraz zgodnie z zasadą *sede vacante nihil innovetur* do niepodejmowania czynności przekraczających zwykły zarząd, które mogłyby przynieść uszczerbek wakującej diecezji lub pozycji nowego biskupa diecezjalnego.

Kierownictwo Ludem Bożym w diecezji powinno odznaczać się ciągłością, a jej gwarantem jest każdorazowy biskup diecezjalny. Jednak z różnych przyczyn może dojść do tego, że Kościół partykularny zostaje pozbawiony swojego pasterza i rządcy. W prawie kanonicznym taką sytuację nazwano *sedes vacans*. Wspomniany przypadek na stolicy biskupiej ma miejsce po niezależnym zrealizowaniu się jednego z czterech

kryteriów: 1) na skutek śmierci biskupa diecezjalnego; 2) zrzeczenia się przez niego urzędu przyjętego przez biskupa Rzymu; 3) przeniesienia na inną stolicę biskupią i 4) pozbawienia go urzędu odgórnie, w wyniku zaciągniętej kary. Analogiczna sytuacja, choć z nieco innych powodów, zachodzi w przypadku *sedes impedita*, kiedy pojawia się przeszkoda w działaniu diecezji na skutek niemożności sprawowania posługi pasterskiej przez biskupa diecezjalnego.

Opieka pasterska nad wiernymi musi zostać zapewniona pomimo wakatu stolicy biskupiej. W takiej sytuacji prawodawca kościelny przewiduje powołanie tymczasowego zarządcy diecezją, nazywanego w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku administratorem. Jest on środkiem zaradczym oraz gwarantem jedności i ciągłości władzy w Kościele, mającym na względzie jego dobro. Z urzędem tym związane jest spełnianie tymczasowego zarządu w taki sposób, by zaspokoić najistotniejsze potrzeby diecezjan, a przy tym nie zaniedbać ich rozwoju duchowego. Spełnia zatem w powierzonej sobie wspólnocie wierzących potrójną władzę: nauczania, uświęcania i kierowania.

W ponadpięćdziesięcioletniej historii diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej sytuacja wakatu powtórzyła się czterokrotnie. Po raz pierwszy 1 lutego 1992 roku po przejściu na emeryturę biskupa Ignacego Jeża. Ten okres wakowania był najkrótszym, trwał bowiem osiem dni. Drugi był wynikiem opróżnienia stolicy biskupiej wskutek śmierci 15 marca 1996 roku biskupa Czesława Domina. Wówczas stolica biskupia wakowała przez pięć miesięcy, do 31 sierpnia 1996 roku. Trzeci z analizowanych okresów miał miejsce od 3 kwietnia 2004 roku, kiedy został ogłoszony dekret nominacyjny biskupa Mariana Gołębiewskiego na stolicę wrocławską. Trwał on aż do 7 sierpnia 2004 roku, do chwili ingresu do koszalińskiej katedry biskupa Kazimierza Nycza. Z podobnej przyczyny zaistniał również ostatni wakat, który rozpoczął się 3 marca 2007 roku, tj. w chwili ogłoszenia mianowania biskupa Kazimierza Nycza arcybiskupem metropolitą warszawskim. Po pierwszym przypadku na urząd administratora każdorazowo powoływany był biskup Tadeusz Werno², który pełniąc posługę biskupią w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej od 4 marca 1974 roku, był jednocześnie najstarszy promocją.

2 Tadeusz Werno, syn Franciszka i Pelagii, urodzony 4.08.1931 roku w Kaźmierzu. W 1948 roku wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego w Gorzowie, a w 1951 roku rozpoczął formację w Wyższym Seminarium Duchownym w Gorzowie. Świecenia prezbiteratu otrzymał 24.06.1956 roku. Następnie został skierowany do posługi jako wikariusz, ojciec duchowny w seminarium, referent w Gorzowskiej Kurii Biskupiej oraz rektor kaplicy NSPJ w Gorzowie. Od 7.05.1971 roku był duszpasterzem w Świdwinie. Po utworzeniu nowej diecezji z siedzibą w Koszalinie został konsultorem diecezjalnym, referentem kurialnym ds. powołań. Papież Paweł VI 22.03.1974 roku mianował ks. T. Werno pierwszym biskupem pomocniczym diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej ze stolicą tytularną Zatarra. Świecenia biskupie otrzymał 25.05.1974 roku z rąk prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego. W diecezji pełnił funkcje: wikariusza generalnego, przewodniczącego Wydziału Duszpasterskiego, wchodził w skład Rady Duszpasterskiej, Rady Kapłańskiej i Kolegium Konsultorów. Od 1996 roku był honorowym obywatelem Świdwina, a od 2006 roku – Słupska. Został odznaczony Krzyżem Oficerskim Odrodzenia Polski. Po osiągnięciu wieku emerytalnego w 2006 roku złożył rezygnację na ręce papieża Benedykta XVI, która została przyjęta w 2007 roku. Biskup T. Werno zmarł 20.12.2022 roku w szpitalu w Kołobrzegu. Pochowany jest na cmentarzu komunalnym w Koszalinie, w kwaterze księży. Tadeusz Ceynowa, „Bp Tadeusz Werno (1931–2022)”, *Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne* 4 (2022): 108–110.

W okresie pierwszego wakatu nie dokonano wyboru administratora z powodu krótkiego terminu. Obowiązek taki zachodzi bowiem z upływem ośmiu dni od zawakowania stolicy biskupiej, tymczasem od początku znana była nowa nominacja na urząd biskupa diecezjalnego. Z kolei w dwóch ostatnich przypadkach tymczasową władzę pełniło w zasadzie kolejno dwóch administratorów. Pierwszym był ustępujący biskup diecezjalny, którego władza była ograniczona od chwili publicznego ogłoszenia dekretu nominacyjnego, natomiast drugim formalnie wybrany administrator.

Ostatni okres wakatu diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej był jednocześnie ostatnim okresem sprawowania funkcji administratora przez biskupa Tadeusza Werno, bowiem 22 września 2007 roku papież przyjął jego rezygnację i zezwolił mu przejść na emeryturę.

1. Osoba administratora

Choć sama osoba biskupa nie jest ściśle przedmiotem niniejszych rozważań, to należy się zgodzić, że nie sposób pisać o tymczasowym zastępcy biskupa diecezjalnego, nie pisząc nic o osobie zastępowanej. Urząd administratora jest bowiem niejako przejawem troski prawodawcy kościelnego, ażeby Kościołowi partykularnemu nie zabrakło zarządcy. W zasadzie można postawić tezę, że większość zadań obu tych urzędów pokrywa się, choć oczywiście nie mają one tych samych kompetencji.

Biskupi pokrzepieni mocą Ducha Świętego są ustanowionymi w Kościele pasterzami. Będąc z postanowienia Bożego następcami apostołów, jako tacy są równocześnie nauczycielami nauki, kapłanami kultu świętego i sługami sprawującymi posługę rządzenia. Wszystkie te zadania otrzymane z prawa Bożego mogą ze swej natury wykonywać tylko w hierarchicznej wspólnotcie z Głową Kolegium Biskupiego i jego członkami. Nadto sam urząd biskupi nieprzerwanie od czasów apostoelskich zachowuje swoją własną, pierwotną i nienaruszoną strukturę³.

3 „Codex Iuris Canonici, Auctoritate Joannis Pauli PP.II promulgatus” (dalej CIC), *Acta Apostolicae Sedis* 75, 2 (1983): 1–317 (dalej AAS); tłum. polskie, stan prawny na dzień 18.05.2022 r. (Poznań: Pallottinum, 2022) (dalej KPK), kan. 375; Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002) (dalej KK), nr 20, 21, 24; Sobór Watykański II, „Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele «Christus Dominus»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002) (dalej DB), nr 2, 11; Sobór Watykański II, „Dekret o posłudze i życiu prezbiterów «Presbyterorum ordinis»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002) (dalej DP), nr 7; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 1994) (dalej KKK), nr 857, 861–862, 877; *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* (Kielce: Jedność, 2005) (dalej KKKK), nr 12, 16, 162, 176, 179, 183; Sylwester Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego* (Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 2000), 236; Wojciech Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe* (Częstochowa: Tygodnik Katolicki „Niedziela”, 1996), 156–157; Mirosław Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2004), kol. 22–24; Józef Krzywda, „Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym”, w: *Biskup pasterz diecezji*, red. Piotr Majer (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2003), 7–8; Arnold Chrapkowski, Józef Krzywda, Józef Wroceński, Bronisław Wenaty Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, red. Józef Krukowski (Poznań: Pallottinum, 2006), 230.

W Piśmie Świętym znajduje się tylko kilka wzmianek o administratorze, które można pośrednio zacerpnąć z fragmentu opisującego zdarzenie pod Cezareą Filipową⁴, gdzie Jezus, słysząc wyznanie Piotra, daje mu klucze, a wraz z nimi władzę wiązania i rozwiązywania. Komentarze do tej perykopy łączą dzierżenie kluczy przez Piotra nie tyle z funkcją odźwiernego, co raczej administratora jakiegoś domu lub miasta. Otrzymanie kluczy w tym kontekście oznaczałoby powierzenie mu władzy administrowania owym królestwem, pełnienia tymczasowych rządów pod nieobecność Chrystusa⁵.

W stosunku do samych kandydatów, zarówno na biskupów, jak i administratorów, prawo stawia określone wymogi. Ze zrozumiałych przyczyn uległy one znacznej zmianie od pierwszych wieków Kościoła. Już św. Paweł wyliczał katalog cech, jakimi powinien odznaczać się kandydat na biskupa⁶, który miał dawać przede wszystkim dobry przykład. Współcześnie przed kandydatami stawia się również inne wymogi. Nominatów powinny mianowicie cechować następujące przymioty: niezachwiana wiara, dobre obyczaje, pobożność, gorliwość duszpasterska, mądrość, roztropność i inne zalety, które czynią ich odpowiednimi do sprawowania zleconego im urzędu. Ponadto domaga się od nich dobrej opinii, co najmniej trzydziestu pięciu lat życia i przynajmniej pięciu lat kapłaństwa oraz doktoratu lub chociażby licencjatu z Pisma Świętego, teologii albo prawa kanonicznego, uzyskanych w instytucie studiów wyższych uznawanych przez Stolicę Apostolską, bądź prawdziwej biegłości w tych dyscyplinach. Pomimo jednak spełniania nawet wszystkich powyższych wymagań ostateczna decyzja co do zdatności kandydata należy do Stolicy Apostolskiej. Przy pomocy legata papieskiego przeprowadza ona w drodze procesu informacyjnego badanie wymienionych wymogów⁷.

Z racji swego urzędu powoływany w czasie wakatu administrator powinien spełniać prawie wszystkie wymagania stawiane biskupom. Dodatkowo nie może on być wybrany, mianowany albo prezentowany na inną wakującą stolicę. Ustawodawca przypisuje powyższe wymagania do ważności wyboru danego kandydata⁸. Ze zrozumiałych względów, którymi prawodawca kieruje się również przy wyborze pasterza diecezji, wybierani na administratorów diecezji kapłani powinni odznaczać się wiedzą i roztropnością, czego prawo powszechnie wymaga do godziwości wyboru⁹. Nie powinni przy tym równocze-

4 Mt 16,13–20.

5 *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, red. Augustyn Jankowski (Poznań–Kraków: Pallottinum–Tyńiec, 1999), 96–98.

6 Tt 1,7–9; 1 Tm 3,1–7.

7 KPK, kan. 378; „Biskupi Polscy”, *Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne* (dalej KKWD) 10–12 (1996): 73; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 236–237; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 163; Benedykt Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”, w: *Biskupi, wybrane elementy kanonicznej ekspresji osoby biskupa*, red. Aleksander Sobczak (Poznań: UAM, 2001), 70; Józef Wroceński, „Nominacje biskupów w świetle prawa kanonicznego i praktyki dyplomatycznej”, *Prawo Kanoniczne* 40 (1997): 87; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 237–238.

8 KPK, kan. 425 §1.

9 KPK, kan. 425 §2.

śnie pełnić funkcji ekonoma diecezji. W takim przypadku należy podjąć odpowiednie kroki zwalniające ich z tej funkcji¹⁰.

Administratorem zatem jest duchowny, prezbiter lub biskup, któremu zlecono (co do zasady) tymczasowy zarząd diecezją z powodu zawakowania stolicy biskupiej lub pewnych przeszkód, przez które biskup diecezjalny nie może wykonywać swoich rządów. W praktyce rzadko się zdarza, że administratorem zostaje prezbiter¹¹. Najczęściej na ten urząd wybierany jest biskup pomocniczy, który otrzymując sakrę, musiał przejść przez opisaną wyżej procedurę. Z chwilą wyboru cieszy się on taką władzą i pozycją, jaką ma biskup diecezjalny w zakresie władzy wykonawczej. Wybierany jest przez kolegium konsultorów lub metropolitę. Obejmując rządy w takich okolicznościach, ma obowiązek bezzwłocznego zawiadomienia Stolicy Apostolskiej o tym fakcie¹².

Władza administratora diecezjalnego jest zwyczajna i własna. Jest on ordynariuszem miejsca¹³. Od chwili swego ustanowienia administrator diecezji ma obowiązki i władzę biskupa diecezjalnego poza oczywiście tym, co musi być wyłączone z natury rzeczy lub przez samo prawo, a co przysługuje wyłącznie biskupowi diecezjalnemu¹⁴. Otóż z natury rzeczy wynika też, że administrator, nie będąc biskupem, nie może wykonywać czynności wymagających sakry biskupiej, nie może też załatwiać spraw niekorespondujących z tymczasowym charakterem urzędu administratora albo tych, które prawodawca sam zastrzegł w kodeksie. Do spraw zastrzeżonych zalicza się m.in. erygowanie stowarzyszeń publicznych, zwoływanie synodu diecezjalnego czy usunięcie wikariusza sądowego¹⁵. Dopiero po roku może on podejmować niektóre inne działania, jak mianowanie proboszczów, inkardynację lub ekskardynację¹⁶. Zaś jeszcze inne decyzje może on podjąć jedynie za zgodą kolegium konsultorów¹⁷. Dlatego prawo kościelne, stojąc na straży dobra diecezji i uprawnień przyszłego biskupa, ze względu na tymczasowość urzędu administratora ustala zasadę: *sede vacante nihil innovetur*. Podczas wakatu nie powinno się niczego zmieniać, gdyż mogłoby to przynieść szkodę diecezji lub postawić

10 Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 188; Mirosław Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, *Stowarzyszenie Kanonistów Polskich. Biuletyn* 14 (2001): 53; Mirosław Sitarz, *Kolegium konsultorów* (Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL, 1999), 123–124; Józef Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakuującą”, *Prawo Kanoniczne* 46, 1–2 (2003): 45; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 288–290.

11 Takim przykładem może być ks. dr hab. Kazimierz Łatak CRL, długoletni wikariusz generalny i kanclerz Elckiej Kurii Diecezjalnej, który pełnił funkcję administratora diecezjalnego po śmierci bpa Edwarda Samsela (17.01.2003 r.) do chwili kanonicznego objęcia diecezji przez bpa Jerzego Mazura SVD (17.04.2003 r.), co mogło jednak wynikać z faktu, że w diecezji tej nie było biskupów pomocniczych. *Schematyzm Diecezji Elckiej 2005*, red. Antoni Skowroński (Elk: Kuria Biskupia, 2005), 49–50.

12 Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakuującą”, 40; Edmund Przekop, „Administrator”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. Feliks Grygielewicz (Lublin: KUL, 1973), kol. 90–91; Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, kol. 4–5; Sitarz, *Kolegium konsultorów*, 109–110.

13 KPK, kan. 134 §2.

14 KPK, kan. 427 §1.

15 KPK, kan. 312 §1 nr 3, 426 §1, 509 §1, 1420 §5.

16 KPK, kan. 525 nr 2, 272.

17 KPK, kan. 485, 1018 §1 nr 2.

biskupa nominata w sytuacji, na którą nie ma on już wpływu. Dlatego tymczasowemu zarządcy, poza zabronionym podejmowaniem wszelkich decyzji niosących szkodę lub naruszających biskupie prawa, dozwolone są jedynie czynności przynoszące korzyści lub ostatecznie neutralne, nieprzynoszące strat¹⁸.

2. Wakans stolicy biskupiej i wybór administratora

Z postanowienia Bożego sprawowanie władzy i kierowanie Ludem Bożym, będącym częścią Kościoła partykularnego, powinno charakteryzować się ciągłością¹⁹. Tymczasem w otaczającej nas rzeczywistości może zaistnieć sytuacja *sede vacante*, kiedy urząd biskupa diecezjalnego jest nieobsadzony, a sukcesja godnego kandydata wymaga czasu²⁰.

Sytuacja opróżnienia stolicy biskupiej, czyli jej zawakowania, występuje na skutek czterech przypadków: śmierci biskupa diecezjalnego, zrzeczenia urzędu przyjętego przez papieża, przeniesienia na inną stolicę i pozbawienia urzędu po powiadomieniu o tym zainteresowanego. Wymienione powyżej przyczyny wakatu stolicy biskupiej na skutek jej nieobsadzenia zostały przez prawodawcę wyliczone taksatywnie, nie ma zatem innej możliwości jego powstania²¹.

Od momentu zawakowania stolicy biskupiej aż do ustanowienia administratora diecezji władza kierowania diecezją przechodzi do rąk biskupa pomocniczego. W przypadku, gdy jest ich kilku, tymczasowym zarządcą zostaje najstarszy sakrą. Jeśli w diecezji nie ma biskupów pomocniczych, zarząd przechodzi na kolegium konsultorów, chyba że Stolica Apostolska postanowi inaczej²².

18 KPK, kan. 428; Janusz Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem Diecezji Włocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, *Studia Włocławskie* 6 (2003): 65–66; Tadeusz Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie* (Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1986), 201–202; Edward Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985), 110–111; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 54–55; Sitarz, *Kolegium konsultorów*, 126–127; Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakuującą”, 50–51; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 290–292.

19 Dz 1, 15–22.

20 Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 196; Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, kol. 162–164; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 182; Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 102; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 45.

21 KPK, kan. 416; CIC, can. 430; Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 197; Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 104; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 184; Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, kol. 163; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 48–49; Sitarz, *Kolegium konsultorów*, 116; Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem Diecezji Włocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, 64; Norbert Ruf, *Das recht der Katholischen Kirche* (Freiburg–Basel–Wien, 1984), 124–125; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 280.

22 Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 186; Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 199; Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 106–107; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 50–51; Sitarz, *Kolegium konsul-*

Obejmujący zarząd nad diecezją w czasie opróżnienia stolicy biskupiej przed wyznaczeniem administratora diecezji powinien bezzwłocznie zwołać kolegium uprawnione do wyboru tegoż administratora. Sprawuje on jednocześnie w tym czasie władzę zagwarantowaną przez prawo wikariuszowi generalnemu. Jest to więc jedynie władza wykonawcza uprawniająca do wykonywania aktów administracyjnych, i to nie wszystkich²³. Najwyższy prawodawca kościelny normuje, że kompetencje w zakresie wyboru administratora diecezjalnego ma kolegium konsultorów. Powinno ono wybrać tymczasowego rządcę diecezji w ciągu ośmiu dni od otrzymania wiadomości o zawakowaniu stolicy biskupiej²⁴. Gdyby z jakiegokolwiek przyczyny wybór administratora w oznaczonym czasie opatrzony był wadą, wówczas prawo do jego wyznaczenia przechodzi na metropolitę. Jeśli natomiast zawakował kościół metropolitalny lub jednocześnie metropolitalny i sufragalny, wtedy prawo to otrzymuje najstarszy promocją biskup diecezjalny w metropolii²⁵.

Wybrany zgodnie ze wszystkimi normami prawnymi nowy administrator powinien jak najszybciej powiadomić o swoim wyborze Stolicę Apostolską²⁶. Po przyjęciu wyboru administrator diecezjalny nie potrzebuje niczyjego zatwierdzenia, a już przez sam wybór otrzymuje władzę²⁷. Jednak powinien on w ciągu ośmiu dni, licząc od powiadomienia go o fakcie wyboru na administratora, odpowiedzieć przewodniczącemu kolegium konsultorów, czy przyjmuje wybór, czy nie. W innym przypadku elekcja taka nie wywołuje skutków prawnych. Zobowiązany jest przy tym do złożenia wyznania wiary wobec kolegium, które go wybrało, słowami zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską formuły²⁸.

Wprawdzie nowy kodeks nie nawiązuje do życzenia Soboru Watykańskiego II, ale warto się odnieść do pojawiającej się w dokumentach soborowych sugestii, aby w razie wakatu stolicy biskupiej obowiązek tymczasowego zarządzania diecezją powierzać miejscowemu biskupowi pomocniczemu albo, gdy jest ich kilku, jednemu z nich. Oczywiście walorem tego życzenia jest to, że biskup pomocniczy zwykle jest najlepszym kandydatem na ten urząd ze względu na jego dobrą znajomość aktualnych potrzeb

torów, 119–120; Ruf, *Das recht der Katholischen Kirche*, 124–125; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 282.

23 KPK, kan. 422, 426, 479 §1; Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 107; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 186–187; Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 199; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 51; Sitarz, *Kolegium konsultorów*, 121–122.

24 KPK, kan. 421 §1.

25 KPK, kan. 421 §2; Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 200; Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 108; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 187; Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakującą”, 49; Sitarz, *Kolegium konsultorów*, 122–123; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 285–286.

26 KPK, kan. 422.

27 KPK, kan. 427 §2.

28 KPK, kan. 427 §2, 833 nr 4; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 53; Sitarz, *Kolegium konsultorów*, 125; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 187–188; Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 200; Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 108–109; Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem Diecezji Włocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, 65.

i sytuacji diecezji, a nadto biskupia godność, którą już piastuje. Jeśli tylko odpowiada wymogom prawnym, to nikt nie jest w stanie lepiej niż on zabezpieczyć wspólnego dobra Kościoła partykularnego. Pozwala to równocześnie uniknąć niezręcznej sytuacji jurysdykcyjnego podlegania biskupa pomocniczego administratorowi–prezbiterowi. Taka zależność mogłaby zaistnieć w momencie wybrania kapłana na administratora. Wówczas biskup posiadający wyższe święcenia, nie tracąc uprawnień i władzy, którymi dysponuje w czasie *sede plena*, musiałby je wykonywać pod zwierzchnictwem administratora²⁹.

Wprawdzie obecny prawodawca, w przeciwieństwie do poprzedniego, o tym nie wspomina, ale wydaje się słusznym, że nowy biskup ma prawo żądać od ustępującego administratora sprawozdania z zarządu diecezją. Uprawnieniu temu odpowiada zobowiązanie tego drugiego do przedstawienia sprawozdania o stanie diecezji. Wcześniejsze rozwiązanie prawne precyzowało to jaśniej³⁰.

Nawiązując do sugestii soborowych, diecezją koszalińsko-kołobrzeską trzykrotnie zarządzał najstarszy sakrą biskup pomocniczy. Po raz ostatni biskup T. Werno został wybrany do pełnienia tej funkcji w czasie wakatu po złożeniu urzędu przez biskupa Kazimierza Nycza i objęciu przez niego archidiecezji warszawskiej. Wcześniej obejmował on ten urząd po śmierci biskupa C. Domina oraz nominacji arcybiskupa M. Gołębińskiego. Kolegium konsultorów wybrało biskupa T. Werno administratorem w Wielki Czwartek, 5 kwietnia 2007 roku, po mszy krzyżma³¹. Swoją posługę pełnił aż do 9 lipca 2007 roku, kiedy bp Edward Dajczak, kanonicznie przejmując diecezję, został jej nowym biskupem diecezjalnym. W tym czasie wypełniał wszystkie nałożone na niego obowiązki i korzystał z przysługujących praw.

3. Obowiązki i posługa nauczania

Opisując spełniane przez administratora obowiązki nauczania, należy zaznaczyć jego sukcesję apostołską, dzięki której przejmuje zadania Chrystusa będącego Nauczycielem, Pasterzem i Kapłanem.

Na wyjątkowość pozycji administratora diecezjalnego w zakresie posługi słowa wskazują szczegółowe uregulowania kodeksowe, przyznając mu władzę wikariusza generalnego³². Jest to władza wykonawcza, nieuprawnijająca jednak do wykonywania wszystkich

29 DB 26; KPK, kan. 409 §2; Pawlúk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 201; Szafrówski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 109; Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem Diecezji Włocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, 65; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 52; Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakuującą”, 45–46.

30 CIC, can. 444; Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakuującą”, 55.

31 Tadeusz Werno, „Słowo do diecezjan biskupa Tadeusza Werno – administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej”, *KKWD* 4–6 (2007): 12–13; Julia Markowska, „Do trzech razy sztuka”, *Gość Koszalińsko-Kołobrzeski* 15 (2007): I.

32 KPK, kan. 426.

aktów administracyjnych³³. Mimo ograniczeń predysponuje go ona do pełnienia rządów w diecezji w okresie wakatu w charakterze pierwszego i głównego pasterza.

Podobnie jak w każdym poprzednim okresie wakatu biskup T. Werno rozpoczął swoje administrowanie od przypomnienia i pouczenia, że moc prawną zachowuje wszystko, co zostało dokonane przez arcybiskupa K. Nycza do chwili objęcia nowej metropolii. Podejmując się pełnienia tymczasowo pasterskiej opieki, pokornie prosił wszystkich kapłanów, osoby konsekrowane, jak i świeckich o modlitwę w tej intencji. Korzystając z przeżywanych świąt Wielkiej Nocy, złożył wiernym życzenia, a wskazując na moc i nadzieję płynące z sensu zmartwychwstania, polecił modlitwie powszechnej również intencję nowego biskupa dla osieroconej diecezji³⁴.

Czerpiąc podstawę z Pisma Świętego oraz nauki Kościoła, administrator ma się stać autentycznym wykładawcą prawd wiary i dbać o wzrost świadomości religijnej w zarządzanym tymczasowo Kościele partykularnym, wypełniając w ten sposób misyjny nakaz Jezusa³⁵.

Ukazywanie i wyjaśnianie wiernym prawd wiary ma realizować poprzez częste powiadanie osobiste. Należy to robić w taki sposób, by Lud Boży nie miał wątpliwości co do prawd wiary i potrzeby życia według nich. W obowiązku tym zamyka się także potrzeba czuwania nad przestrzeganiem zasad prawnych odnoszących się do posługi słowa w homiliach i katechezie, którego sednem ma pozostać głoszenie Ewangelii³⁶. Podobnie jak poszczególnym biskupom, tak i pełniącym ich rolę administratorom przysługuje przywilej nieomyślności w nauczaniu prawd wiary. Realizuje się on jedynie przy zachowaniu więzów łączności z pozostałymi członkami kolegium i papieżem w momencie przedstawiania wspólnej oraz definitywnej nauki wiary i obyczajów³⁷. Zadaniem tymczasowego zwierzchnika jest też obrona całości i jedności wiary, w które należy wierzyć³⁸.

W realizację tych zadań doskonale wpisuje się koordynowana przez administratora, pod nieobecność biskupa diecezjalnego, formacja stała duchowieństwa. Zarówno wikariusze młodszy, jak i starsi, spotykając się między 8 a 17 marca 2007 roku w odpowiednich grupach, poszerzali swoją edukację i pogłębiali duchowość w towarzystwie biskupa die-

33 KPK, kan. 426, 427.

34 Werno, „Słowo do diecezjan biskupa Tadeusza Werno – administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej”, 12–13.

35 Paweł VI, *Adhortacja apostołska „Evangeliæ nuntiandi”* (Kielce: Jedność, 1990), nr 67; Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”* (Paris, 1967), nr 67; Bernard Sesboue, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność* (Kraków: Wydawnictwo M, 2006), 50; Krzywda, „Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym”, 8–9; Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem Diecezji Włocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, 67–68.

36 KPK, kan. 386 §1.

37 KK, nr 25; KKK, nr 889–891; KKKK, nr 184–185; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 241; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 169; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”, 77.

38 KPK, kan. 386 §1; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 241; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 170; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”, 77; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 246–247.

cezjalnego. Podobne spotkania formacyjne przewidziano 12 kwietnia 2007 roku również dla proboszczów. Poza formacją duszpasterską na spotkaniu tym przekazano informacje szkoleniowe w sprawie pozyskiwania funduszy unijnych, zatem spotkanie to miało charakter wielopłaszczyznowy³⁹.

Tymczasowy rzędca dbał jednak nie tylko o swoich duchownych współpracowników, realizując w poszczególnych dekanatach wyznaczone wcześniej obowiązkowe spotkania formacyjne dla katechetów świeckich. Podobnie łącząc te dwa nurty, Wydział Katechetyczny pod patronatem administratora zaproponował księżom i katechetom uczestniczenie w zorganizowanych dla nich warsztatach szkoleniowych poświęconych rozwiązywaniu trudności wychowawczych, warsztatach teatralnych i muzyczno-liturgicznych. Wszystkie one odbywały się w kwietniu 2007 roku, a dotykając wielu warstw i problemów katechetycznych, odpowiadały aktualnemu zapotrzebowaniu⁴⁰. Dbając o dotarcie do wszystkich wiernych i właściwe zrozumienie nauki Kościoła, zachęcano księży, kleryków, siostry zakonne i katechetów do zgłaszania się na letni kurs języka migowego, który umożliwiłby im łatwiejszą pracę z ludźmi niesłyszącymi⁴¹.

Administrator powinien również odgrywać rolę nauczyciela przez osobisty udział w przepowiadaniu. Chodzi tu o opracowanie ogólnego planu przepowiadania oraz nauczania, które ukazywać ma troskę o należyty i prawowierny wykład Ewangelii, a także stwarzanie możliwości wszystkim wiernym do spotkania się ze słowem Bożym. Sposobem na realizację tej dbałości jest też przygotowywanie wiernych do przyjęcia sakramentów świętych. Tymczasowy zarządca pełni również rolę inspiratora, kierownika i koordynatora pojawiających się w diecezji inicjatyw dotyczących przepowiadania. Przez ich realizację głoszenie powinno dotrzeć do wszystkich zainteresowanych słuchaczy, a co więcej, wzbudzić w nich wiarę. Ma ono poruszać tematykę tajemnicy zbawienia, obyczajów chrześcijańskich i teologicznych zasad życia społecznego, poszerzając wiedzę na ten temat u współczesnego człowieka⁴².

Doskonałym przykładem wypełnienia tej części swego posłannictwa była wystosowana pod kierownictwem biskupa T. Werno zachęta do finalizowania przygotowań i organizacji, a następnie samego przeprowadzenia rekolekcji wielkopostnych dla dzieci i młodzieży. Zwracano w niej uwagę na odpowiednie rozporządzenie ministra właściwego ds. edukacji i przypomniano o możliwości uzyskania w tym celu dla uczniów trzech dni wolnych. Inspiracją o podobnym charakterze było również zaproszenie na finał diecezjalny Olimpiady Teologii Katolickiej, gdzie uczniowie szkół ponadgimnazjalnych mogli pogłębić poprzez udział swoją wiedzę i świadomość religijną⁴³.

39 *Biuletyn Duszpasterski* (dalej *Biuletyn*) 2 (2007); *Biuletyn* 4 (2007).

40 *Biuletyn* 2 (2007); *Biuletyn* 4 (2007).

41 *Biuletyn* 6 (2007).

42 DB, nr 27; KKK, nr 982; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 241; Krzywdy, „Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym”, 17; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 169; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”, 77.

43 *Biuletyn* 2 (2007).

Swego rodzaju sukcesem było w tej materii również zorganizowanie po raz pierwszy tzw. weekendu dla narzeczonych. Forma taka skierowana do narzeczonych, zamierzona od dawna, została zrealizowana mimo trudności związanych z jej nowością w diecezji. Odpowiadając na powtarzaną przez wielu potrzebę organizacji, warsztaty takie powinny stać się stałą praktyką nauczania nupturientów małżeństwa. W tym celu wydano i rozpowszechniono również odpowiednie pomoce duszpasterskie, które służyć mają każdej parafii⁴⁴.

Realizując dzieło poprzednika i przyczyniając się do rozwoju diecezji dla przyszłego następcy, biskup T. Werno zadbał też o kontynuację spotkań Studium nad Rodziną, w których szkolono kolejnych doradców życia rodzinnego. Podczas wakatu wyznaczono im na czerwiec terminy egzaminów, których zdanie stanowi podstawę do wydanie przez biskupa diecezjalnego misji kanonicznej do prowadzenia nauk przedmażeńskich⁴⁵.

Podstawową formą nauczania diecezjan powinna być jednak homilia jej pasterza. Ze względu na ograniczoną liczbę jej słuchaczy zasadniczo nauczanie wyraża się również w listach pasterskich kierowanych do diecezjan z różnych okazji oraz w ewentualnych spotkaniach dyskusyjnych przy udziale zaproszonych gości. Można w tej materii wykorzystywać również dostępne media, choćby w przemówieniach radiowych i programach telewizyjnych. Niezależnie od siebie wszystkie te formy powinny przyczyniać się do głębszego poznania i zrozumienia przez chrześcijan wyznawanej wiary⁴⁶.

Biskup T. Werno w zasadzie nie spisywał ani nie publikował swoich homilii, jednak podczas ostatniego wakatu wielokrotnie korzystał z przysługującej mu możliwości kierowania listów pasterskich do wiernych pozostających w jego pieczy. W swoim słowie odczytywanym z okazji 70-lecia święceń kapłańskich biskupa seniora Ignacego Jeża scharakteryzował jego sylwetkę nie tylko jako Polaka, ale również Europejczyka. Wskazując zasługi i ukazując świadectwo życia pierwszego rządcy naszej diecezji, umacniał wiarę i nauczał wiernych praw moralnych. Wystosowując zaproszenia i zachęty, dbał o liczny udział wiernych w życiu Kościoła, zjazdach i kongresach katolickich. Na bieżąco informował diecezjan o kolejnych etapach przebiegającego wakatu, przypominając im o spoczywającej również na nich odpowiedzialności za Kościół partykularny i potrzebie modlitwy za swoich pasterzy. Zwracał się do wiernych nie tylko poprzez słowo czytane z ambony, ale współpracując z mediami katolickimi i świeckimi publikował choćby krótkie komunikaty prasowe docierając do szerszego odbiorcy⁴⁷.

44 Biuletyn 5 (2007).

45 Biuletyn 6 (2007).

46 KKK, nr 892; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 241; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytułami w Kościele katolickim”, 77.

47 Werno, „Słowo do diecezjan biskupa Tadeusza Werno – administratora diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej”, 11–13; Tadeusz Werno, „Słowo administratora diecezji biskupa Tadeusz Werno z okazji 70-lecia święceń kapłańskich Biskupa Seniora Ignacego Jeża”, KKWD 4–6 (2007): 14–15; Tadeusz Werno, „Słowo biskupa Tadeusza Werno administratora diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej”, KKWD 4–6 (2007): 15–16; Piotr Polechoński, „Biskup Dajczak jedzie nad morze”, *Głos Koszaliński* 137 (2007): 1; „Przyjechał ordynariusz”, *Głos Koszaliński* 138 (2007): 1.

Ponadto, korzystając z nadarzających się święceń diakonatu i prezbiteratu, osobiście wygłaszał homilie, ukazując wagę i podniosłość tych wydarzeń. Tłumacząc zgromadzonym teologiczny sens sakramentu, zapraszając ich do udziału w tajemnicy przekazywanej sukcesji apostoelskiej, zwracał się również z pokrzepieniem i nauką do samych kandydatów⁴⁸.

4. Posługa i obowiązek uświęcania

Odnosząc się do potrójnego posłannictwa Chrystusa, należy podkreślić, że dla dobra Kościoła partykularnego uświęcanie powinno odbywać się w sposób ciągły i dbać o to musi zarówno właściwy, jak i tymczasowy rządca diecezji. Obowiązek ten nie jest delegowany, lecz złączony z urzędem⁴⁹. Z przewodniczenia wypływa sakramentalna władza uświęcania całej diecezji i jej wiernych. Zadanie to, z samej swojej natury, musi być wykonywane we wspólnocie z biskupem Rzymu. Administrator zatem, będąc odpowiedzialnym za powierzony sobie Lud Boży, rozdziela Chrystusową łaskę poprzez wskazaną powyżej posługę słowa i sprawowanie sakramentów. W szczególny sposób objawia się to w sprawowanej Eucharystii oraz pracy na rzecz Kościoła⁵⁰.

Przed wniebowstąpieniem Jezus w ostatnim pouczeniu powierzył apostołom pieczę nad ludźmi⁵¹. Nakazał im starać się o szerzenie wiary i dążenie do nawrócenia tych, którzy są zagubieni. Wynika zatem, że głównym celem działalności uświęcającej ich następców powinno być nawracanie i duchowa opieka⁵². Omawiana władza uświęcania powiązana jest bowiem z wiecznym kapłaństwem Chrystusa⁵³. W funkcji kapłańskiej należy upatrywać realizacji zadania uświęcania, a tym samym prowadzenia do zbawienia. Można także wysnuć wniosek, że posługa uświęcania spełniana przez biskupów jest niejako nieustającą kontynuacją uświęcenia dokonywanego przez samego Boga w dziele stworzenia. Człowiek sam z siebie dąży do świętości, jednak to na przedstawicielach Chrystusa spoczywa zadanie wskazywania im drogi i uwalniania z niewoli grzechu⁵⁴. Zobowiązani są oni do gromadzenia wiernych w Kościele przez głoszenie Ewangelii i celebrowanie Eucharystii. Nadto mają strzec dobrych obyczajów wiary przed wszelkim złem oraz wraz z wiernymi zmieniać je ewentualnie na lepsze, tak by osiągnąć życie

48 Dariusz Jaślarz, „Paście stado moje”. *Gość Koszalińsko-Kołobrzeski* 23 (2007): I.

49 KPK, kan. 375 §1–2; KKK, nr 863; KKKK, nr 174.

50 KKK, nr 893; KKKK, nr 186; KPK, kan. 375 §2; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”, 64, 76; Winfried Aymans, „Biskupia posługa rządzenia kościołem partykularnym. O władzy biskupiej, jej wykonywaniu w świetle KPK”, *Kościół i prawo* 6 (1989): 25; Krzywdą, „Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym”, 8; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 239.

51 Mt 28,16–20; Mk 16,15–18; Łk 24,44–49.

52 *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, 164–165; *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, red. Augustyn Jankowski (Poznań–Kraków: Pallottinum–Tyniec, 1999), 518–519.

53 Chodzi tu o wieczne kapłaństwo na wzór Melchizedeka; Ps 110,4; Hbr 5,6.

54 „IV modlitwa eucharystyczna”, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich* (Poznań: Pallottinum, 1986), 328*–333*.

wieczne⁵⁵. Zapewne biorąc to wszystko pod uwagę, ustawodawca kościelny ustanawia bardzo konkretne obowiązki biskupów, a tym samym i ich zastępców, w tej materii. Muszą oni pamiętać o dawaniu przykładu świętości poprzez miłość, pokorę i prostotę życia. Ponadto winni zabiegać wszelkimi dostępnymi im sposobami o wzrost świętości powierzonych im wiernych, jednak w zgodzie z ich powołaniem. Ostatecznie jako główni szafarze tajemnic Bożych nieustannie powinni dbać, by Lud Boży wzrastał w łasce dzięki sprawowanym przez nich sakramentom. Mają się również przyczyniać, by poznał on tajemnicę paschalną i potrafił według niej żyć⁵⁶.

Znakomitą okazją do ukazania wartości Eucharystii była celebrowana przez biskupa T. Werno msza krzyżma w Wielki Czwartek, po której to kolegium konsultorów wybrało go administratorem. Jej znaczenie i płynące z niej uświęcenie bp Werno ukazywał również w kolejnych ważnych momentach życia diecezji. Znamiennym momentem w tej materii było udzielenie święceń siedmiu diakonom podczas mszy św. w bazylice kołobrzesckiej, jak też sprawowanie sakramentalnej ofiary podczas Dnia Świętości Życia, wszelkiego rodzaju pielgrzymek i kongresów, jak też przy okazji wizytacji parafii, rocznic konsekracji kościołów i bierzmowań⁵⁷.

Biskup diecezjalny, a gdy go nie ma – administrator, jest zobowiązany do sprawowania mszy św. za powierzony sobie lud. Obowiązek taki rodzi się od chwili przejęcia rządów w Kościele partykularnym, a należy go spełniać w każdą niedzielę i inne święta nakazane w danej diecezji. Jest on ściśle związany z pełnioną funkcją i jeżeli ktoś go zaniedbał, musi jak najszybciej mu zadośćuczynić. W ten sposób każdy rządca, odprawiając msze święte przy różnej okazji, pogłębia u wiernych świadomość wspólnoty i partykularnej jedności⁵⁸.

Sposobnością do pasterskiego uświęcania i budowania jedności wiernych stały się uroczystości 70-lecia święceń kapłańskich biskupa Ignacego Jeża oraz obchody jego imienin i urodzin. Do koncelebrowania mszy św. w koszalińskiej katedrze zaproszeni zostali wszyscy księża. Przepelnieni miłością do swojego pasterza wierni licznie stawili się w kościele, jednocząc się sakramentem i dumą z wyróżnienia jubilata odznaczeniami państwowymi. Prymasowskim odznaczeniem *Ecclesiae Populoque Servitium Praestanti*

55 DE, nr 2; KK, nr 26; Jan Paweł II, „Jezus Chrystus”, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II* (Kraków–Ząbki, 1999), nr 4; Adam Kokoszka, „Kompetencje administracyjne organów władzy kościelnej w kościołach partykularnych”, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 10 (1987): 433; Peter Neuner, „Eklezjologia – nauka o Kościele”, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, t. 7, red. Wolfgang Beinert (Kraków: Wydawnictwo M, 1999), 453–454.

56 KPK, kan. 387; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 242; Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem diecezji wrocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, 74; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 170; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytułami w Kościele katolickim”, 77; Chrapkowski, Krzywda, Wroczeński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 248.

57 Beata Stankiewicz, „Radość w parafii św. Jakuba”, *Gość Koszalińsko-Kołobrzescki* 25 (2007): VII.

58 Kan. 388, 429 KPK; KKK 893; KKKK 186; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 242; Wroczeński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządca diecezją wakującą”, 52; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 170; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 55; Szaflrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 111; Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 202.

uhonorowany został również biskup T. Werno jako uświęcający podległy mu tymczasowo Kościół, wyróżniając się, zgodnie z nazwą odznaczenia, w służbie Kościołowi i Narodowi⁵⁹.

Z powyższym łączy się i jest nierozzerwalnie związany obowiązek rezydowania w diecezji, który najwyższy prawodawca wysunął również pod adresem administratora. Nie można bowiem w innym przypadku dbać o budowanie diecezjalnej wspólnoty, jeśli jest się w niej nieobecny. Dodatkowo niejako pogłębia go sprecyzowane zobowiązanie do częstego przewodniczenia sprawowaniu Eucharystii w kościele katedralnym lub innym kościele diecezjalnym. Szczególny nacisk na to kładzie się w święta nakazane lub uroczystości⁶⁰.

W nurt uświęcania diecezji przez Eucharystię odprawianą w kościele katedralnym niewątpliwie wpisuje się celebrowanie mszy św. z poświęceniem krzyżma oraz cała liturgia Wielkiego Tygodnia, w której biskup T. Werno aktywnie brał udział.

Administratorowi diecezji należy także przypisać uświęcanie diecezjan przez przygotowywanie ich do uroczystości objęcia urzędu przez biskupa Edwarda Dajczaka, zachęcanie do modlitwy za nominata i do licznego uczestnictwa w samej celebracji. Podobne wydarzenie nie zdarza się często, a dla tak młodej diecezji i żyjących na jej terenie ludzi ma duże znaczenie złożone w ten sposób świadectwo. Postawa duchownych czekających na swojego nowego pasterza oddziałuje na wiernych czasami daleko bardziej niż homilie czy nauki⁶¹.

Również okres Wielkiego Postu sprzyjał dbałości o uświęcenie poszczególnych grup wiernych poprzez organizowanie dni skupienia lub rekolekcji. Taką możliwość w diecezjalnych domach formacyjnych zaproponowano m.in. maturzystom. Dni przygotowania do świąt wielkanocnych ułatwiały uświęcenie w wymiarze ekumenicznym. Modlitewne połączenie wszystkich chrześcijan odbywało się za sprawą uczestnictwa duchownych różnych wspólnot w nabożeństwach drogi krzyżowej⁶².

Inną okazją ku temu może być zarówno wizytacja w parafii, jak i udzielanie sakramentu bierzmowania. Wszystko to prowadzi do lepszego poznania wiernych ze swoim pasterzem i ściślejszego zawiązania z nim komunii⁶³. Szczególnym zadaniem biskupim w tym zakresie było udzielenie przez biskupa T. Werno bierzmowania kwartalnego w kościele katedralnym. Kandydaci przygotowani sakramentem pokuty, świadomi

59 Biuletyn 5 (2007); Biuletyn 6 (2007); Biuletyn 7 (2007); Karolina Pawłowska, „Zpracowany emeryt”, *Gość Koszalińsko-Kołobrzegi* 24 (2007): I.

60 KPK, kan. 387–389, 429; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 170, 191; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 242; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 55; Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 111; Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 202; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 249.

61 Werno, „Słowo biskupa Tadeusza Werno administratora diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej”, 15–16.

62 Biuletyn 2 (2007).

63 Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 186; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 242.

podjętych wyborów, zawiązali w ten sposób bliższą więź ze swoimi parafiami i całym Kościołem diecezjalnym⁶⁴.

Do zadań z zakresu posługi uświęcania należy również zaliczyć stanie na straży jedności z Kościołem powszechnym. Rozumie się przez to czuwanie, by do karności kościelnej nie wkradły się nadużycia. Dbalości w tej materii wymagają szczególnie głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów i sakramentaliów, kult Boga i świętych oraz zarządzanie majątkiem kościelnym tak, by wykorzystać go z przeznaczeniem na cele związane z pełnieniem misji Kościoła. Można to zatem ogólnie nazwać kierowaniem życiem liturgicznym, rozwijaniem go i strzeżeniem przed wypaczeniami⁶⁵. Na tej podstawie zwrócono uwagę księży na potrzebę uwzględnienia podczas prowadzonych rekolekcji wielkopostnych tematyki trzeźwościowej oraz zachęty do podejmowania postanowień abstynencji mających wpływ na karność wierzących⁶⁶.

Samo zabezpieczanie to jednak nie wszystko – na pasterzu spoczywa jednocześnie obowiązek troski o formację liturgiczną wiernych. Można go zrealizować poprzez ożywianie duszpasterstwa liturgicznego lub kazania katechizmowe. W wyniku tych działań indywidualni diecezjanie powinni się stać wspólnotą modlącą się i przejawiającą chrześcijańską dojrzałość⁶⁷. Sposobnością do formacji liturgicznej było z pewnością zaproszenie ministrantów na coroczny zjazd. W okresie ostatniego wakatu skierowane było ono do ministrantów młodszych, którzy poprzez zorganizowane zajęcia liturgiczne, edukacyjne i sportowe poznawali sens i zasady swojej służby. Okazją do przybliżenia kapłaństwa zarówno ministrantom, jak i wszystkim wiernym były, zgodnie z zachętą administratora, także święcenia kapłańskie i diakońskie. Podobnie liturgiczny charakter należało podkreślać dzieciom komunijnym w trakcie tradycyjnego białego tygodnia. Poprzez organizację specjalnego nabożeństwa misyjnego i zbiórkę pieniędzy można było pogłębić ich świadomość i zainteresowanie sprawami misji⁶⁸.

W kontekście katechetycznym opisywanym impulsem, który wypłynął pod kierownictwem biskupa T. Werno, było przypomnienie o duszpasterskim wykorzystaniu czasu kończącego się roku szkolnego i katechetycznego. Okazją ku temu mogło być nadanie temu wydarzeniu właściwej oprawy religijno-liturgicznej, z zapewnieniem dzieciom, rodzicom i wychowawcom możliwości skorzystania z sakramentu pokuty i uczestnictwa w Eucharystii⁶⁹.

Patrząc od strony administracyjnej, pasterzowi diecezji, w zakresie władzy uświęcania, przysługuje prawo udzielania zezwoleń na binację i trynację mszy św. Na nim też spoczywa troska o należyte przygotowanie i udzielanie sakramentu bierzmowania. Ponadto, w świetle regulacji prawa małżeńskiego, biskup diecezjalny oraz administrator

64 Biuletyn 6 (2007).

65 KPK, kan. 392; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”, 77; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 243.

66 Biuletyn 2 (2007).

67 KL, nr 22, 26, 45; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 243.

68 Biuletyn 4 (2007); Biuletyn 5 (2007).

69 Biuletyn 6 (2007).

w czasie wakatu mają zwyczajną władzę asystowania przy zawieraniu małżeństw na powierzonym sobie terenie⁷⁰.

Kierując się zapewne tą samą władzą, biskup T. Werno przypominał księżom i podkreślał wymóg wzięcia udziału w rekolekcjach wpisanych w kalendarz permanentnej formacji kapłańskiej. Podobny obowiązek rekolekcyjny egzekwował również od wszystkich katechizujących świeckich, którzy zobligowani są również do udziału w spotkaniach formacyjnych⁷¹.

Reasumując, należy stwierdzić, że każdy biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentów i w ten sposób spełnia głównie posługę uświęcania, jednak większość z nich sprawują księża. Należy w tym miejscu wyciągnąć wniosek, że czynności sakramentalne nie wyczerpują całego życia religijnego. Wystarczy zwrócić uwagę na inne przejawy kultu chrześcijańskiego, praktyki ascetyczne, śpiew, medytacje, adoracje, czuwania modlitewne i inne nabożeństwa – również w tych dziedzinach należy dołożyć wszelkich starań, gdyż i one mają walory uświęcające. W tym względzie rządcy diecezji powinni szerzyć adorację Najświętszego Sakramentu, jak i kult Najświętszego Serca Jezusa⁷².

Cechą uświęcania charakteryzowały się z pewnością przygotowywane i podejmowane pod kierownictwem administratora wszelkiego rodzaju pielgrzymki i zjazdy religijne, poczynając od kwietniowej pielgrzymki maturzystów na Jasną Górę, podczas której akcentowano odkrywanie świadomości chrześcijańskiego powołania, poprzez budowanie wiary studentów w trakcie ich akademickiej pielgrzymki do Częstochowy, aż do nauczycieli i wychowawców, którzy także szukali dla siebie pokrzepienia i uświęcenia u Matki Boskiej Częstochowskiej. W tym samym kierunku zmierzała ogólnopolska pielgrzymka rowerowa i piesza. Bez względu zatem na formę, od kwietnia aż do lipca, okres wakatu przepełniony był ruchem pielgrzymkowym. Nie miał on przy tym względu na osoby ani miejsca, bowiem organizowano również pielgrzymki o zasięgu diecezjalnym. Biskup T. Werno patronował corocznej Pielgrzymce Rodzin do Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej na Górze Chełmskiej oraz Pielgrzymce Pieszej Świętych Gór Chełmskiej i Polanowskiej. Podczas ich wszystkich uświęcała się młodzież, starsi i małżonkowie, odnawiając swoje przymierze z Bogiem⁷³.

Życia religijnego Kościoła partykularnego nie wyczerpywały jednak same pielgrzymki. Należy zwrócić uwagę na odbywające się w czerwcu spotkanie młodych w Budzistowie czy Światowe Dni Młodzieży organizowane w Sydney. Sprawy młodzieży i jej uświęcenie bliskie były działaniom biskupa T. Werno, który zachęcał młodych, by nie bali się odległego wyjazdu, a zostających w kraju zachęcał w tych dniach do udziału na Błoniach w Krakowie.

70 KPK, kan. 427 §1; 883; 905 §2; 1108–1109; Wroczeński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakującą”, 52–53.

71 Biuletyn 5 (2007).

72 Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 243.

73 Biuletyn 2 (2007); Biuletyn 4 (2007); Biuletyn 6 (2007); Biuletyn 7 (2007); Julia Markowska, „Święte góry zdobyte w deszczu”, *Gość Koszalińsko-Kolobrzegi* 25 (2007): I.

Podobnie medytacyjny i modlitewny jak powyższe spotkania charakter miało, zgodnie z wolą administratora, obchodzone w każdej parafii święto papieskie, tj. Dzień Papieża Benedykta XVI obchodzony w uroczystość św. Piotra i Pawła⁷⁴.

Uświęcenie wiernych podczas ostatniego wakatu odbywało się nawet w pozornie nieprzystającej do tego formie, poprzez sport i zabawę. Śpiewem promowano kult chrześcijański podczas XVIII Festiwalu Pieśni Religijnej „Cantate Deo” im. Jana Pawła II. Natomiast biegiem, w którym wzięli udział nie tylko zawodowi sportowcy, ale i wszyscy chętni diecezjanie, uczczono kolejną rocznicę wizyty Jana Pawła II w Koszalinie. Oba te wydarzenia, mając charakter i wydźwięk religijny, wpłynęły na szerzenie się religijnego ducha⁷⁵.

Warto podkreślić, że w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej działa ponad czterdzieści zrzeszeń kościelnych, w których zaangażowanych jest wielu kapłanów dbających o formację i rozwój skupionych w nich wiernych. Znajdują tam oni indywidualny rozwój oraz spełnienie w aspekcie wspólnotowym, budując swoją dojrzałość chrześcijańską. Dbając o właściwe działania tych ruchów, harmonizując ich program z zamierzeniami duszpasterskimi diecezji oraz zachęcając do przypatrywania się własnemu powołaniu, biskup T. Werno wystosował specjalne słowa zachęty przed VIII Diecezjalnym Kongresem Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich w Koszalinie. Biorąc osobiście udział w tym kwietniowym spotkaniu, zwracał się do zgromadzonych przedstawicieli, wykładając Ewangelię, ukazywał im, jak naśladować Zbawiciela⁷⁶.

Podsumowując, posługa uświęcania wykracza daleko poza obszar wytyczony czynnościami sakramentalnymi. Ma bowiem dotyczyć praktyk religijnych o charakterze indywidualnym i wspólnotowym. Odnosi się to do rozwoju i pogłębiania wiary, przeżyć religijnych, umocnienia ducha Bożego w wierzących. Wszystko to ma prowadzić do uszlachetnienia człowieka oraz skierowania go ku celowi ostatecznemu. W dążeniu do tego pomocą jest celebrowanie mszy św., sakramentów i sakramentaliów, podniosłe uroczystości i nabożeństwa, kult Matki Boskiej i świętych czy diecezjalne akcje duszpasterskie. Do tego wszystkiego kierujący diecezją powinien inspirować, dawać impuls, aprobować i przewodniczyć. Działając na mocy prawa kanonicznego, pasterz staje się wówczas szafarzem łaski, sługą Boga i człowieka. W spełnianiu posługi uświęcania chodzi bowiem o uwielbienie Boga, ożywienie wiary, a tym samym własne uświęcenie⁷⁷.

74 Biuletyn 6 (2006).

75 Biuletyn 5 (2007); Karolina Pawłowska, „W dobrych zawodach wystąpiłem”, *Gość Koszalińsko-Kołobrzeski* 24 (2007): VI.

76 Tadeusz Werno, „Słowa zachęty przed VIII Diecezjalnym Kongresem Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich w Koszalinie”, *KKWD* 4–6 (2007): 11–12.

77 Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem diecezji wrocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, 74–75.

5. Obowiązki władzy rządzenia

Charakteryzując trzecią, ostatnią z władz przysługującą administratorowi, należy wskazać, że podobnie jak pozostałe władza rządzenia jest również zwyczajną i własną⁷⁸. Ustawodawca kościelny przyrównuje obowiązki administratora w zakresie kierowania diecezją wakującą do zadań, jakie są w kompetencji biskupa diecezjalnego. Władzę tę tymczasowy rządca otrzymuje po przyjęciu wyboru, do czego nie jest wymagane prawem żadne zatwierdzenie⁷⁹. Stając na czele diecezji, wraz z przyjmowanym urzędem nominat nabywa określoną władzę. Chodzi tu o prawdziwą władzę rządzenia nazywaną jurydyczną, obejmującą trzy płaszczyzny: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą⁸⁰.

Chcąc zrozumieć genezę misji pasterskiej, należy odwołać się do Pisma Świętego, gdzie uwiecznione zostało dzieło Wiekuistego Pasterza. Poczynając od początku historii zbawienia, można zauważyć, że Bóg polecał poszczególnym rządcom wykonywać władzę wśród swego ludu lub jego części⁸¹. Naczelną jednak zasadą tekstów biblijnych było postrzeganie władzy rządzenia jako prawdziwej służby, gdzie fundament stanowiła pokora⁸².

Na tej podstawie można sformułować kilka ogólnych zasad, których przestrzeganie wymaga się od biskupów i ich tymczasowych zastępców przy realizowaniu posługi pasterzowania. Wyróżnić wśród nich należy zasadę dobra wspólnego, podporządkowującą dobro diecezji dobru całego Kościoła, a także zasadę jedności, która jednak nie wyklucza różnorodności. Chodzi w niej o to, by pasterz stał na straży porządku życia liturgicznego. Następną zasadą jest odpowiedzialna współpraca wszystkich członków wspólnoty pod przewodnictwem duszpasterza w realizowaniu posłannictwa Ludu Bożego, na końcu zaś zasada pomocniczości i koordynacji, z których wynika, że biskup nie powinien sobie rezerwować zadań możliwych do wykonania przez wiernych, ale raczej kierować wykonaniem wspólnych inicjatyw⁸³.

Swoistym przejawem realizacji powyższych zasad jest zaangażowanie wiernych w życie diecezji poprzez wolontariat. Okazją do docenienia ich pomocy, a jednocześnie szansą na pozyskanie nowych kandydatów dla tego dzieła, był zorganizowany w czerwcu

78 KPK, kan. 381 §1, kan. 426; KKK, nr 895; KKKK, nr 187.

79 KPK, kan. 427 §2.

80 KPK, kan. 135 §1; DB, nr 11; KKKK, nr 174; Wroczeński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządca diecezją wakującą”, 51–52; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 164–165, 169; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytułami w Kościele katolickim”, 76; Aymans, „Biskupia posługa rządzenia kościołem partykularnym. O władzy biskupiej jej wykonywaniu w świetle KPK”, 25, 32; Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 84; Krzywdą, „Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym”, 10–11; Chrapkowski, Krzywdą, Wroczeński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 230–232.

81 „Wstęp do Księgi Sędziów”, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* (Poznań: Pallottinum, 2000), 265.

82 Mt 20,26–28; Łk 22,26; *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, 120, 396, 688.

83 Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 243–244; Krzywdą, „Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym”, 11–12.

w Skrzatuszu pod patronatem administratora IX Diecezjalny Dzień Wolontariusza i Seniora⁸⁴.

Innym przejawem brania przez diecezjan odpowiedzialności za działanie Kościoła partykularnego jest ofiarowywana przez nich pomoc finansowa. Dla wsparcia dzieła kształcenia nowych duchownych dla całej diecezji biskup T. Werno w maju zarządził zbiórkę ofiar na Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie. Tym razem obejmowała ona południowe dekanaty wspólnoty⁸⁵.

Istotą władzy rządzenia jest zobowiązanie biskupa do kierowania powierzonym mu Kościołem partykularnym. Na władzę tę składają się, zgodnie z przepisami prawa, kompetencja ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza. Biskup sam, na synodzie diecezjalnym lub poza nim, wykonuje część ustawodawczą, ale dwie pozostałe, choć może osobiście, realizuje najczęściej przy pomocy wikariuszy generalnych lub biskupich oraz wikariuszy sądowych i wyznaczonych sędziów, bowiem zwierzchnią władzę biskupa raczej trudno byłoby sprawować bez prezbiterium⁸⁶.

W okresie ostatniego wakatu biskup pamiętał przy tym o tradycyjnych spotkaniach rejonowych i stałej formacji dla duchowieństwa, gdyż od dobrego kontaktu z prezbiterium zależy skuteczność sprawowanych rządów. Zadbął również o przeprowadzenie podobnych konferencji rejonowych dla katechetów. Do księży natomiast skierował ojcowskie przypomnienie o ostatniej szansie złożenia przez nich zaległej pracy magisterskiej na podstawie odbytych studiów seminaryjnych. Dbając o wykształcenie zwłaszcza starszych księży, zachęcał ich do osiągnięcia tytułu magistra.

W nurcie sprawowania przez biskupa T. Werno władzy zwyczajnej odczytywać także należy zdecydowane sprzeciwienie się próbom wymuszania na duszpasterzach i katechetach ustępstw w sprawie dopuszczania do sakramentów świętych. Zwracał on uwagę, że w tej kwestii, oprócz wymogów kanonicznych i duszpasterskich, obowiązuje zasada udzielania sakramentów wierzącym, a nie wszystkim chętnym. W sytuacjach spornych należy uświadamiać zainteresowanym, że dla chętnych jest katecheza szkolna, natomiast życie sakramentalne musi być prowadzone z troską o pożytki duchowe wiernych⁸⁷. Praktyczne wykonanie władzy rządzenia skupia się na utrzymaniu karności wśród diecezjan poprzez czuwanie nad przestrzeganiem wszystkich przepisów ustawodawstwa kościelnego. Prawodawca nakazuje biskupowi pieczę nad dyscypliną kościelną w taki sposób, aby nie wkrađły się do niej żadne nadużycia⁸⁸.

84 Biuletyn 6 (2006).

85 Biuletyn 4 (2007).

86 KPK, kan. 391; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 244; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 171; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytułami w Kościele katolickim”, 77; Krzywda, „Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym”, 10, 16; Kokoszka, „Kompetencje administracyjne organów władzy kościelnej w kościołach partykularnych”, 433; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 250–252.

87 Biuletyn 2 (2007); Biuletyn 6 (2007).

88 KPK, kan. 392; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 171–172; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 244; Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 252–253.

Zarządzając dobrami kościelnymi, biskup jest upoważniony do występowania w imieniu diecezji przy załatwianiu wszelkich spraw o charakterze prawnym⁸⁹. Poniekąd związane są z takim zarządzaniem wszelkie przejawy apostołstwa, które są nieodłączną częścią życia religijnego. Ustawodawca powszechny postanawia, że biskup, popierając różne formy apostołstwa, powinien czuć nad ich odpowiednim charakterem oraz równomiernym rozmieszczeniem na terenie diecezji. Jego rolą jest również zachęcanie do zaangażowania się w podobne dzieła i wspieranie ich zgodnie z własnymi możliwościami⁹⁰.

Szansą na wykazanie się diecezjan w duchu apostołskim była prowadzona przy wsparciu tymczasowego rządcy ogólnopolska akcja Wielkopostnego Dzieła Caritas. Kierując się celem akcji, uwrażliwiano młodych oraz starszych wiernych na potrzebę dzielenia się z innymi. W okresie Wielkiego Postu rozdawano wiernym skarbonki, które wypełnione osobistymi datkami w formie wielkopostnej jałmużny zbierano aż do Niedzieli Miłosierdzia. Zgodnie z wyznaczonym planem, tak zebrane pieniądze przeznaczano na pomoc ubogim w poszczególnych parafiach⁹¹.

Dziełem apostołskim określić także należy prowadzoną przez Caritas diecezjalną dystrybucję produktów żywnościowych. W wydawanych instrukcjach biskup T. Werno wskazywał, by sumiennie odbierać i rozdzielać otrzymaną żywność według zasad określonych w umowie⁹².

W przypadku dalszej analizy tej władzy zaobserwować można więcej różnic przy porównaniu pozycji prawnej biskupa diecezjalnego i administratora aniżeli w przypadku dwóch wcześniejszych władz, gdzie analogia między tymi urzędami była bliższa. Występują one w kompetencjach administracyjnych biskupa diecezjalnego, które z zasady są wyłączone spod władzy tymczasowego zastępcy i tylko nieliczne będą jego udziałem⁹³.

Biskup diecezjalny, jak każdy ordynariusz miejsca, ma również kompetencje w zakresie udzielania nominacji lub aprobaty nauczycielom religii oraz domagania się pozbawienia ich tego prawa ze względów religijnych lub obyczajowych⁹⁴, udzielania dyspens w zakresie nieprawidłowości do święceń⁹⁵, wydawanie licencji lub aprobat na wydawanie publikacji dotyczących wiary i obyczajów oraz modlitewników⁹⁶.

89 KPK, kan. 393.

90 KPK, kan. 394; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 244; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 172; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”, 77; Kokoszka, „Kompetencje administracyjne organów władzy kościelnej w kościołach partykularnych”, 433; Chrapkowski, Krzywda, Wrocławski, Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, 253.

91 Biuletyn 2 (2007).

92 Biuletyn 4 (2007).

93 KPK, kan. 87 §1, 234 §1, 267, 268, 271, 312 §1, 461, 470, 475, 477, 494 §1, 515, 522, 524, 539, 547, 553 §2, 557, 579, 1215, 1292 §2; Kokoszka, „Kompetencje administracyjne organów władzy kościelnej w kościołach partykularnych”, 434; Glinkowski, „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”, 78; Sztarfowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 110–111.

94 KPK, kan. 805.

95 KPK, kan. 1047 §4.

96 KPK, kan. 824, 826 §3, 827; Kokoszka, „Kompetencje administracyjne organów władzy kościelnej w kościołach partykularnych”, 434.

Okres wakatu zbiegł się akurat z zapowiedzią ministra właściwego ds. edukacji narodowej o wliczaniu oceny z religii do średniej ocen ucznia. Z tego względu biskup przypominał zainteresowanym stanowisko Komisji Wychowania Katolickiego Konfederacji Episkopatu Polski w tej sprawie, wskazujące na przyjęcie przez ucznia wszystkich obowiązków wypływających z uczęszczania na katechezę. Jednocześnie administrator odniósł się także do trwających negocjacji co do możliwości zdawania matury z religii, prowadzenia wychowawstwa klas przez katechetów i zagadnień związanych z reko-lekcjami. Zachęcał on do niezależnego wypracowywania konsensusów z dyrektorami szkół⁹⁷.

Administrator diecezjalny jako ordynariusz miejsca sprawuje władzę zwyczajną i własną, ale ze względu na tymczasowy charakter urzędu jest ona ograniczona. Pamiętając o zasadzie *sede vacante nihil innovetur*⁹⁸, zastępca biskupa diecezjalnego nie powinien niczego trwale zmieniać. Powyższa norma nie pozwala mu na podejmowanie czynności mogących przynieść diecezji szkodę lub uszczerbek prawom przyszłego pasterza. W szczególności nie wolno mu osobiście lub przez inną osobę usuwać lub niszczyć jakichkolwiek dokumentów kurii diecezjalnej ani czegokolwiek w nich zmieniać. Pewne ograniczenie i utrudnienie realizacji tej posługi wynika również z wygaśnięcia zgodnie z prawem władzy wikariusza generalnego i wikariusza biskupiego, jeżeli nie są oni biskupami. Należy przypomnieć także, że problem ten nie dotyczy wikariusza sądowego, którego administrator nie może też usunąć⁹⁹.

Z racji ciągłości władzy sprawowanej w Kościele biskup T. Werno podjął decyzję dotyczącą jej przyszłości, w niczym jednak nie ograniczając pozycji następcy na stolicy biskupiej. Chodzi o zarządzenie odbywających się regularnie konferencji rejonowych, którym w swoim czasie przewodniczył już nowy pasterz. Konferencje te zaplanowano na ostatnie dni sierpnia 2007 roku¹⁰⁰.

Analogicznie do biskupa diecezjalnego władza sprawowana przez tymczasowego rządcę powinna mieć charakter ojcowski i pasterski oraz odznaczać się służebnością. Powinien on wytyczać kierunki działania, zachęcać do pracy, pouczać i dawać dobre rady. Ponadto z urzędem tym związany jest obowiązek dbania o rozwój wspólnoty przez tworzenie aktów ustawodawczych. Stałą troską administratora powinno być również zachowanie dobra duchowego i zbawienia diecezjan poprzez właściwe funkcjonowanie czasowo mu powierzonego Kościoła partykularnego¹⁰¹. Wszelkie zalecenia, wskazówki i rady biskupa T. Werno jako administratora diecezji zamieszczane były w wydawanych

97 Biuletyn 7 (2007).

98 KPK, kan. 428 §1.

99 KPK, kan. 134 §2, 428, 481 §1, 1042 §5; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 190–191; Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem Diecezji Włocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, 78; Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, 198; Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, 244; Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 110.

100 Biuletyn 7 (2007).

101 Gręźlikowski, „Biskup Roman Andrzejewski administratorem diecezji włocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”, 78.

przez niego *Biuletynach duszpasterskich*. W okresie wakatu sprawował on również pieczę nad układaniem diecezjalnego kalendarza duszpasterskiego i wydawaniem innych aktów prawnych.

Troszcząc się o właściwe funkcjonowanie powierzonego mu Kościoła, biskup T. Werno wydawał również zarządzenia w prozaicznych sprawach życia codziennego. Zabrał głos i ostro potępiał popularny wśród rolników proceder wiosennego wypalania traw, z którym związane jest niebezpieczeństwo pożarów. W słowie upomnienia nie poprzestawał jedynie na dezaprobachie, ale starał się wytłumaczyć, na czym polega błąd i zagrożenie płynące z tego zwyczaju. Z kolei odpowiadając na apel wojewodów pomorskiego i zachodniopomorskiego, wydał zarządzenie odnoszące się do wymiany starych dowodów osobistych, które odczytywane było przez dwie niedziele, docierając do wszystkich diecezjan. Pouczał w nim, by w dobrze pojętym interesie społecznym z taką wymianą nie zwlekać i dokonać jej jak najszybciej. Zwracał przy tym uwagę, by pamiętać o pomocy osobom chorym, starszym i samotnym¹⁰².

Do szczególnych uprawnień przysługujących administratorowi, a mających większe znaczenie dla diecezji, wymienić należy możliwość wydania kapłanowi lub diakonowi ogólnej delegacji do błogosławienia małżeństw w granicach swego terytorium. Może on również delegować w podobny sposób osobę świecką do pełnienia funkcji świadka kwalifikowanego¹⁰³. Podobnie rzecz się ma z uprawnieniem do wystawienia orzeczenia o domniemanej śmierci współmałżonka¹⁰⁴, do udzielenia tzw. *nihil obstat* oraz zezwolenia na asystowanie przy zawarciu małżeństwa przez notorycznego odstępcę od wiary po złożeniu odpowiednich rękojmi¹⁰⁵. Ma on także pełnomocnictwo, by udzielić dyspensę od przeszkód małżeńskich, niezarezerwowanych Stolicy Apostolskiej, a w sytuacji zagrożenia śmiercią również od zachowania formy kanonicznej i od wszystkich przeszkód pochodzenia kościelnego, z wyjątkiem przeszkody wynikającej ze święceń prezbiteratu¹⁰⁶.

W doktrynie można także spotkać pogląd przyznający rządzący kompetencję erygowania parafii, ale dopiero po roku od zawakowania stolicy biskupiej. Ponadto może on swobodnie mianować wikariuszy parafialnych, uwzględniając słuszne tego przyczyny. W sferze jego uprawnień leży też określenie wartości i dokonania alienacji dóbr diecezjalnych, lecz za zgodą rady ekonomicznej oraz kolegium konsultorów¹⁰⁷. Ma on również pewne uprawnienia w dziedzinie prawa karnego, do których można zaliczyć zwalnianie w zakresie zewnętrznym z ustawowych kar wymierzonych (*ferendae sententiae*) z ustawowych kar wiążących mocą samego prawa (*latae sententiae*), które nie zostały

102 „Zarządzenie z dnia 28.06.2007 r.”, Biuletyn 4 (2007).

103 KPK, kan. 1111 §1.

104 KPK, kan. 1707 §2.

105 KPK, kan. 1071.

106 KPK, kan. 1078 §1, 1079 §1; Wroceński, „Administrator diecezjalny jakotymczasowy rządcą diecezją wakującą”, 53.

107 KPK, kan. 1292 §1.

zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, oraz z kar wymierzonych mocą samego prawa, ustanowionych nakazem niewydanym przez Stolicę Apostolską¹⁰⁸.

W zwyczajowo przyjętym czasie biskup T. Werno przeprowadził konieczne zmiany personalne dotyczące zmian wikariuszowskich i proboszczowskich. Przydzielił w tym okresie również pierwsze parafie wyświęconym neoprezbiterom. Wyznaczony przez niego administrator parafii oczekiwał zatwierdzenia dekretu proboszczowskiego przez nowego biskupa diecezjalnego. Biskup poczynił wszystkie te nieliczne zmiany pod koniec czerwca, tak jak było to przyjęte zwyczajowo. W tym czasie miało miejsce jedno zwolnienie z funkcji proboszcza w Czaplunku i jedno z pracy w diecezji. Dokonano tylko jednej nominacji administratora parafii i mianowano prezesa Zarządu Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej¹⁰⁹.

Ustawodawca kościelny wyposażył administratora w prawo udzielania odpustów na terenie diecezji. Przysługuje mu też władza udzielania błogosławieństwa apostolskiego z odpustem pełnym według przepisowej formuły trzy razy w roku w uroczyste święta przez siebie określone po dopełnieniu liturgii. Aby uniknąć nieporozumień, prawodawca zalicza również *expressis verbis* do jego obowiązków, rezydowanie w diecezji, jak i odprawianie mszy św. za lud¹¹⁰.

Ostatnim uprawnieniem, o którym nie można zapomnieć i trudno się spierać co do jego słuszności, jest prawo do wynagrodzenia oraz urlopu. Obecny prawodawca nie przewidział innych przywilejów¹¹¹. Z sezonem urlopowym związane są również wydane przez biskupa T. Werno przypomnienia o konieczności roztoczenia duchowej opieki nad przyjezdnymi, kierowane do proboszczów parafii w miejscowościach wypoczynkowych. Wskazywał zwłaszcza na potrzebę przygotowania odpowiednich propozycji duszpasterskich skierowanych do ludzi młodych. Proponował zorganizowanie kapliczek w obozach harcerskich, zachęcał do dzielenia się z wypoczywającymi swoją wiedzą o środowisku i historii regionu, w którym goszczą¹¹².

Ostatnim przejawem sprawowanej przez biskupa T. Werno władzy rządzenia w okresie ostatniego wakatu było wydanie komunikatu w sprawie obrzędów kanonicznego przejścia diecezji 9 lipca 2007 roku przez ustanowionego nowego biskupa. Wystosował w nim jednocześnie zaproszenie do wspólnego przeżywania tych wydarzeń, skierowane zarówno do podległych mu wiernych, jak i wypoczywających na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej wczasowiczów¹¹³.

108 KPK, kan. 1355, 1356; Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakującą”, 54; Sitarz, *Kolegium konsultorów*, 93, 97, 126–127; Sitarz, „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”, 54–55; Sztarfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, 111.

109 „Zwolnienia i nominacje”, KKWD 4–6 (2007): 17.

110 KPK, kan. 427 §1, 429; Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakującą”, 54–55; Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, 191.

111 KPK, kan 441; CIC, can. 370 §2, 439; Wroceński, „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządcą diecezją wakującą”, 55.

112 Biuletyn 7 (2007).

113 Biuletyn 7 (2007); Werno, „Słowo biskupa Tadeusza Werno administratora diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej”, 15–16.

Zakończenie

Administrator diecezji, będąc tymczasowym zarządcą Kościoła partykularnego, przejmuje na siebie w tym okresie wszelkie obowiązki biskupa diecezjalnego. Jest on zobowiązany wypełniać je poprzez realizację swej władzy w zakresie nauczania, uświęcania i rządzenia. Wszelkie płynące stąd zadania podejmuje w łączności z biskupem Rzymu, pomimo że wybierany jest przez lokalne kolegium konsultorów. Stanowi niejako gwarancję zachowania ciągłości władzy i sukcesji apostolskiej w kierowaniu diecezją. Tymczasowość jego rządów nie przeszkadza jednocześnie w realizowaniu posługi kierowania wiernymi zgodnie z misją zbawczą Kościoła. Podjęcie zatem przez administratora zadań wynikających ze sprawowania tego urzędu nie powinno wynikać jedynie z dobrej woli wybranego, ale również z poczucia obowiązku właściwego wypełnienia tychże powinności.

W historii diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej miały miejsce cztery okresy wakatów z trzech różnych przyczyn. W niniejszym studium szczegółowo rozważono okres ostatniego wakatu, w trakcie którego na urząd administratora wybrano biskupa T. Werno. Choć należy pamiętać, że z mocy prawa funkcję tę pełnił także od chwili ogłoszenia swej arcybiskupiej nominacji arcybiskup K. Nycz.

Administrator, mając obowiązki wynikające z podobieństwa władzy do kompetencji biskupa diecezjalnego, przejmuje w odpowiednim zakresie jego misję i jest zobowiązany wykonywać m.in. posługę głoszenia Dobrej Nowiny. Powinien stać się autentycznym nauczycielem prawd wiary i dbać o wzrost świadomości religijnej w zarządzanym przez siebie Kościele partykularnym. Biskup T. Werno ukazywał i wyjaśniał wiernym prawdy wiary poprzez częste przepowiadanie osobiste. Czuwał nad przestrzeganiem zasad prawnych odnoszących się do posługi słowa w homiliach i katechezie, których istotą pozostawało głoszenie Ewangelii. Jego nauczanie wyrażało się również w listach pasterskich kierowanych do diecezjan z różnych okazji. Dokładał starań, wspierając wiele inicjatyw. Pozostawał otwarty, chętnie zabierając głos w ważnych dla diecezjan sprawach. Nie wszystkie jednak jego kazania udało się zgromadzić w archiwach.

Z potrójnego posłannictwa Chrystusa dla swoich następców wynikają również analogicznie obowiązki władzy uświęcania, które były realizowane przez tymczasowego zarządcę poprzez troskę o formację duchową diecezjan, zarówno świeckich, jak i duchownych. Posługę tę realizował nie tylko poprzez czynności sakramentalne. Inspirował, dawał impulsy i osobiście przewodniczył poszczególnym inicjatywom, dając wiernym przykład dążenia do świętości. Często, spotykając się zwłaszcza z młodymi ludźmi, rozbudzał w ich sercach potrzebę życia religijnego. Celebrował natomiast Eucharystię w kościele katedralnym, uświęcał lokalną wspólnotę, ukazując piękno liturgii pontyfikalnej.

Rządzenie Kościołem partykularnym w praktyce skupiało się na utrzymaniu karności wśród diecezjan. Czuwając nad wykonywaniem postanowień prawa, zarządca diecezji zobowiązany jest zadbać o właściwy charakter podejmowanych dzieł oraz ich odpowiednie rozmieszczenie przestrzenne. Administrator diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej

również w tej dziedzinie przejawiał ojcowskie i pasterskie usposobienie, odznaczając się służebnością przy wytyczaniu kierunków działania. Tworząc odpowiednie akty ustawodawcze, dawał dobre rady i zachęcał do podejmowania poszczególnych inicjatyw. Aktywność biskupa T. Werno była wielopłaszczyznowa, co przyczyniło się do ożywienia i rozwoju życia w diecezji.

Pomimo starań wydaje się, że analizując dokładniej niektóre dokumenty archiwalne kurii biskupiej, można byłoby opisać praktyczną stronę kwestii kodeksowo nieuregulowanych, tworząc pewną normę zwyczajową stosowaną w analogicznych przypadkach w przyszłości. Pożytecznym byłoby kompleksowe zebranie takich kazusów, co ułatwiłoby przyszłą praktykę. Zwłaszcza wzięwszy pod uwagę fakt, że biskup T. Werno, sprawując funkcję administratora trzykrotnie, miał już zgromadzone w tym zakresie ogromne doświadczenie, natomiast każdorazowy jego następca będzie musiał kierować się intuicją i sam na nie pracować. Stąd wniosek o możliwości spisania katalogu wskazówek administracyjnych regulujących pozycję i zadania administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej oraz umieszczenie go chociażby w statutach diecezji.

Bibliografia

- „IV modlitwa eucharystyczna”. W: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, 328*–333*. Poznań: Pallottinum, 1986
- Archiwum Kurii Biskupiej w Koszalinie. „Biuletyn Duszpasterski” 2 (2007).
- Archiwum Kurii Biskupiej w Koszalinie. „Biuletyn Duszpasterski” 4 (2007).
- Archiwum Kurii Biskupiej w Koszalinie. „Biuletyn Duszpasterski” 5 (2007).
- Archiwum Kurii Biskupiej w Koszalinie. „Biuletyn Duszpasterski” 6 (2007).
- Archiwum Kurii Biskupiej w Koszalinie. „Biuletyn Duszpasterski” 7 (2007).
- Aymans, Winfried. „Biskupia posługa rządzenia kościołem partykularnym. O władzy biskupiej jej wykonywaniu w świetle KPK”. *Kościół i prawo* 6 (1989): 21–42.
- „Biskupi Polscy”. *Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne* 10–12 (1996): 73–78.
- Chrapkowski, Arnold, Józef Krzywda, Józef Wroceński, Bronisław Wenaty Zubert. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. 2/2 Księga II: *Lud Boży*, red. Józef Krukowski. Poznań: Pallottinum, 2006.
- „Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate Promulgatus”. *Acta Apostolicae Sedis* 9, 2 (1917): 1–593.
- „Codex Iuris Canonici, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus”. *Acta Apostolicae Sedis* 75, 2 (1983): 1–317. Tłum. polskie. Stan prawny na dzień 18.05.2022 r. Poznań: Pallottinum, 2022.
- Dullak, Kazimierz, Łukasz Pniewski. *Urząd administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*. Koszalin: Wydawnictwo Feniks, 2006.
- Glinkowski, Benedykt. „Biskupi diecezjalni i tytularni w Kościele katolickim”. W: *Biskupi, wybrane elementy kanonicznej ekspresji osoby biskupa*, red. Aleksander Sobczak, 63–82. Poznań: UAM, 2001.

- Góralski, Wojciech. *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*. Częstochowa: Niedziela, 1996.
- Gręźlikowski, Janusz. „Biskup Roman Andrzejewski administratorem diecezji wrocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992)”. *Studia Włocławskie* 6 (2003): 64–89.
- Jan Paweł II. „Jezus Chrystus”. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków–Ząbki, 1999.
- Jaślarz, Dariusz. „Paście stado moje”. *Gość Koszalińsko-Kołobrzeski* 23 (2007): I.
- Kasprzak, Sylwester. *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 2000.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań Pallottinum, 2002.
- Kokoszka, Adam. „Kompetencje administracyjne organów władzy kościelnej w kościołach partykularnych”. *Tarnowskie Studia Teologiczne* 10 (1987): 431–442.
- Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*. T. 1, red. Augustyn Jankowski. Poznań–Kraków: Pallottinum–Tyniec, 1999.
- Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*. T. 2, red. Augustyn Jankowski. Poznań–Kraków: Pallottinum–Tyniec, 1999.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Kielce: Jedność, 2005.
- Krzywda, Józef. „Zwierzchnia rola biskupa diecezjalnego w działalności duszpasterskiej w Kościele partykularnym”. W: *Biskup pasterz diecezji*, red. Piotr Majer, 7–22. Kraków 2003.
- Markowska, Julia. „Do trzech razy sztuka”. *Gość Koszalińsko-Kołobrzeski* 15 (2007): I.
- Markowska, Julia. „Święte góry zdobyte w deszczu”. *Gość Koszalińsko-Kołobrzeski* 25 (2007): I.
- Neuner, Peter. „Eklezjologia – nauka o Kościele”. W: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. T. 7, red. Wolfgang Beinert, 207–506. Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- Paweł VI. *Adhortacja apostołska „Evangelii nuntiandi”*. Kielce: Jedność, 1990.
- Paweł VI. *Encyklika „Ecclesiam suam”*. Paris, 1967.
- Pawluk, Tadeusz. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1986.
- Pawłowska, Karolina. „W dobrych zawodach wystąpiłem”. *Gość Koszalińsko-Kołobrzeski* 24 (2007): VI.
- Pawłowska, Karolina. „Zapracowany emeryt”. *Gość Koszalińsko-Kołobrzeski* 24 (2007): I.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Poznań: Pallottinum, 2000.
- Polechoński, Piotr. „Biskup Dajczak jedzie nad morze”. *Głos Koszaliński* 137 (2007): 1.
- Przekop, Edmund. „Administrator”. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1 (kol. 90–91), red. Feliks Grygielewicz. Lublin: KUL, 1973.
- „Przyjechał ordynariusz”. *Głos Koszaliński* 138 (2007): 1.
- Ruf, Norbert. *Das recht der Katholischen Kirche*. Freiburg–Basel–Wien, 1984.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2005*, red. Antoni Skowroński. Ełk: Kuria Biskupia, 2005.
- Sesboue, Bernard. *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*. Kraków: Wydawnictwo M, 2006.
- Sitarz, Mirosław. *Kolegium konsultorów*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL, 1999.

- Sitarz, Mirosław. *Słownik prawa kanonicznego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2004.
- Sitarz, Mirosław. „Zarządzania Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych”. *Stowarzyszenie Kanonistów Polskich. Biuletyn* 14 (2001): 45–57.
- Sobór Watykański II. „Dekret o ekumenizmie «Unitatis redintegratio»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 193–208. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002.
- Sobór Watykański II. „Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele «Christus Dominus»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 236–258. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002.
- Sobór Watykański II. „Dekret o posłudze i życiu prezbiterów «Presbyterorum ordinis»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 478–508. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 104–166. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 48–78. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002.
- Stankiewicz, Beata. „Radość w parafii św. Jakuba”. *Gość Koszalińsko-Koło-brzeski* 25 (2007): VII.
- Sztafrowski, Edward. *Podręcznik prawa kanonicznego*. T. 2. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985.
- Werno, Tadeusz. „Słowa zachęty przed VIII diecezjalnym kongresem ruchów i stowarzyszeń katolickich w Koszalinie”. *Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne* 4–6 (2007): 11–12.
- Werno, Tadeusz. „Słowo administratora diecezji biskupa Tadeusz Werno z okazji 70-lecia święceń kapłańskich Biskupa Seniora Ignacego Jeża”. *Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne* 4–6 (2007): 14–15.
- Werno, Tadeusz. „Słowo biskupa Tadeusza Werno administratora diecezji koszalińsko-koło-brzeskiej”. *Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne* 4–6 (2007): 15–16.
- Werno, Tadeusz. „Słowo do diecezjan biskupa Tadeusza Werno – administratora diecezji koszalińsko-koło-brzeskiej”. *Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne* 4–6 (2007): 12–13.
- Wroceński, Józef. „Administrator diecezjalny jako tymczasowy rządca diecezją wakującą”. *Prawo Kanoniczne* 1–2 (2003): 39–56.
- Wroceński, Józef. „Nominacje biskupów w świetle prawa kanonicznego i praktyki dyplomatycznej”. *Prawo Kanoniczne* 1–2 (1997): 71–101.
- „Zarządzenie z dnia 28.06.2007 r.”. *Biuletyn Duszpasterski* 4 (2007).
- „Zwolnienia i nominacje”. *Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne* 4–6 (2007): 17.

Cytowanie chicagowskie:

Dullak, Kazimierz, Łukasz Pniewski. „Urząd administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w okresie wakatu 3.03.–9.07.2007 roku”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 30 (2023): 235–263. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-12.

Cytowanie oksfordzkie:

Dullak K., Pniewski Ł. *Urząd administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w okresie wakatu 3.03.–9.07.2007 roku*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 30 (2023), s. 235–263. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-12.



Jan Wojtczak

Parafia pw. Najświętszego Zbawiciela, Ustka – wikariusz | Szkoła Podstawowa nr 3 i Zespół Placówek Oświatowych, Ustka – katecheta

ORCID: 0000-0001-9133-7474, e-mail: jwojtczak.rcc@gmail.com

II SYNOD DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ W HISTORYCZNO-TEOLOGICZNEJ PERSPEKTYWIE SYNODALNOŚCI KOŚCIOŁA

Streszczenie

Synodalność Kościoła od samego początku ukazuje wspólnotę wiary jako jeden lud pielgrzymujący, w którym każdy ma swoje miejsce i dzieli odpowiedzialność za Kościół. Współcześnie praktyka Kościoła kładzie duży akcent na zaangażowanie wiernych świeckich w troskę o Kościół i przez prawodawstwo umożliwia im również udział we władzy kościelnej. Wyrazem wspólnej odpowiedzialności i przejawem synodalności na szczeblu partykularnym był II Synod Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej.

Słowa kluczowe: synodalność, synod, kolegialność, prawo kanoniczne, II Synod Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej

Abstract

THE SECOND SYNOD OF THE DIOCESE OF KOSZALIN-KOŁOBRZEG (KOŁOBRZEG) IN THE HISTORICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE OF THE SYNODALITY OF THE CHURCH

From the very beginning, the synodality of the Church shows the community of faith as one pilgrim people, in which every person has their place and also a responsibility for the Church. In modern times, the practice of the Church places great emphasis on the involvement of the lay faithful in the care of the Church and, through legislation, also enables them to participate

in Church authority. The Second Synod of the Koszalin-Kołobrzeg (Kołobrzeg) Diocese was an expression of shared responsibility and a manifestation of synodality at the particular level.

Keywords: synodality, synod, collegiality, canon law, the Second Synod of the Koszalin-Kołobrzeg (Kołobrzeg) Diocese

Wstęp

Od samego początku istnienia Kościoła towarzyszy mu zjawisko zdecentralizowanej odpowiedzialności i zbiorowej refleksji nad jego rzeczywistością i funkcjonowaniem. Obok sfery zarządzania tworzącą się administracją kościelną dotykała w nie mniejszym stopniu rozeznawanie woli Bożej wobec konkretnych trudności dotyczących artykułów wiary czy dyscypliny¹. W XX wieku Kościół zechciał powrócić do źródeł, aby na nowo podjąć refleksję o sobie samym. Wydarzeniem temu towarzyszącym był Sobór Watykański II, który stał się głównym motorem przemian we wszystkich sferach Kościoła i którego teologia, syntetycznie zawarta w eklezjologii rozumianej jako *communio*, eklezjologii eucharystycznej², odnowiła wizję Kościoła jako pielgrzymującej wspólnoty wiary. Według obecnie sprawującego urząd następcy św. Piotra, papieża Franciszka drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła współczesnego, mającego się odnaleźć w trzecim tysiącleciu, jest droga synodalności³. Tę programową propozycję Franciszek przedstawił z okazji upamiętnienia pięćdziesiątej rocznicy ustanowienia Synodu Biskupów przez św. Pawła VI⁴. Synodalność Kościoła jest jednym z głównych tematów poruszanych we współczesnym dyskursie teologicznym. Warto zatem spojrzeć na to, jak Kościół rozumie samą ideę synodalności, co zawiera się w słowie „synod” i na czym miałyby polegać rola poszczególnych wiernych, w tym świeckich, w realizacji zaproszenia do pójścia synodalną drogą. Swoją obecność na tej drodze w ostatnim czasie zmanifestował Kościół koszalińsko-kołobrzegi przez wydarzenie II synodu diecezjalnego. Był on okazją do odzwierciedlenia synodalnego doświadczenia eklezjalnego w życiu konkretnej wspólnoty w bardzo konkretnym czasie, na co wskaże prześledzenie tła zwołania synodu oraz jego przebiegu.

-
- 1 Zbigniew Chromy, „Synodalność w świetle eklezjologii Josepha Ratzingera”, w: *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła*, red. Andrzej Jarosiewicz (Wrocław: Papiński Wydział Teologiczny, 2009), 145.
 - 2 Joseph Ratzinger, „Eklezjologia Konstytucji «Lumen gentium»”, w: Joseph Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary* (Kraków: Wydawnictwo M, 2005), 116.
 - 3 Franciszek, „«Synodalność» konstytutywnym wymiarem Kościoła. 7 X 2015 – Przemówienie papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów”, *L'Osservatore Romano* 11 (2015): 4.
 - 4 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła* (Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2021), nr 1.

1. Synodalność w Biblii i Tradycji Kościoła

Słowo „synod” to starożytne słowo w Tradycji Kościoła przywołujące najgłębsze treści Bożego objawienia. W swojej etymologii odnosi się ono do kroczenia razem po drodze⁵. Będąc zakorzenionym w Piśmie Świętym, w kontekście Wspólnoty Ludu Bożego, oznacza wspólną drogę ku zbawieniu⁶. W grece słowo to określa uczniów Jezusa i jest synonimem Kościoła tworzącego wspólnotę *communio*⁷. Przetłumaczone przez starożytność chrześcijańską na łacińskie *synodus* lub *concilium* (sobór) określało zgromadzenia kościelne na różnych szczeblach: diecezjalnym, regionalnym, patriarchalnym i powszechnym. Były to okazje do rozeznawania kwestii doktrynalnych, duszpasterskich, liturgicznych czy kanonicznych przez wsłuchanie się w głos słowa Bożego i Ducha Świętego. Akcent rzymskiej administracji oddany przez łacińskie *concilium* (sobór) od początku nie jest tożsamy z *synodus*, niemniej zbieżny i uzupełniający. Odnosi się do świeckich zgromadzeń zwoływanych przez uprawnioną władzę, jednak w swojej proveniencji przywołuje hebrajskie określenie zgromadzenia zwołanego przez Boga, konstytuujące naród wybrany Starego Przymierza – קהל (qahal; gr. ἐκκλησία-ekklesia)⁸. Oba terminy były stosowane w języku kościelnym zamiennie, a dopiero czasy współczesne zdecydowanie rozróżniły „synod” od „soboru”, wprowadzając w 1983 roku do *Kodeksu Prawa Kanonicznego* dla Kościoła łacińskiego podział na Synod Biskupów⁹, synod plenarny¹⁰, prowincjalny¹¹, partykularny¹² lub diecezjalny¹³ oraz sobór powszechny¹⁴. Jednak długo przed powstaniem Kościoła już w historiach zawartych na kartach Starego Testamentu można odnaleźć chęć zbawienia człowieka nie w pojedynkę, lecz w konkretnej wspólnocie, a przez to odkrywane są załączki synodalnego, to znaczy wspólnotowego życia Kościoła¹⁵.

Od samego początku stworzenia świata, w tym człowieka, Bóg uczynił go istotą społeczną powołaną do współpracy z Nim¹⁶. Jednak grzech prarodziców zaburzył ład i porządek stworzenia, zrywając relację pierwszych rodziców ze sobą oraz ze Stwórcą. Wolność człowieka została nadużyta i obciążona niedoskonałością, jednak Bóg nie porzu-

5 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 3.

6 Andrzej Dobrzyński, *Synodalność Kościoła Niepodzielonego* (Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, 2020), 29.

7 Franciszek, „Synodalność» konstytutywnym wymiarem Kościoła. 7 X 2015 – Przemówienie papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów”, 5.

8 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 9.

9 *Kodeks Prawa Kanonicznego* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2022), kan. 342 (dalej KPK).

10 KPK, kan. 439.

11 KPK, kan. 440.

12 KPK, kan. 443.

13 KPK, kan. 460.

14 KPK, kan. 337.

15 Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008), nr 4 (dalej LG).

16 Rdz 1,26–28.

cił człowieka i podjął starania sprowadzenia marnotrawnej ludzkiej natury z powrotem do raju¹⁷. Idea wybrania sięga postaci Abrahama, który ma stać się ojcem ludu zwołanego przez Boga. Przypiecztowanie przymierza z ludem wybranym dokonało się przy pomocy uprzednio powołanego Mojżesza, pod którego wodzą Bóg wyprowadził z niewoli egipskiej i doprowadził wyzwolenców do podnóża Góry Synaj, miejsca wybranego przez Boga¹⁸. Odnotować należy, że odpowiedzialność za losy narodu wybranego nie obciążała tylko Mojżesza, lecz została rozłożona na kolegium 70 starców będących sędziami swoich rodaków i zarządcami powierzonych sobie grup ludzi¹⁹. Z czasem utworzono lokalne trybunały, sądy mniejszej i większej rangi i wykształcił się zróżnicowany stan kapłański, aż po instytucję Sanhedrynu²⁰ i później Synagogi²¹, po zburzeniu świątyni i czasie niewoli babilońskiej.

Całe dziedzictwo historyczne Ludu Bożego przypadło w udziale rodzącemu się Kościołowi, który stał się załącznikiem królestwa Bożego obwieszczonego przez Jezusa z Nazaretu²². Przyszedł On jako zapowiadany Mesjasz, aby na nowo zgromadzić Lud Wybrany i wypełnić boski plan zbawienia człowieka²³. Zebrany przez Chrystusa lud tworzy Kościół jako wspólnotę hierarchiczną i posiadającą swoją strukturę opartą na fundamencie dwunastu apostołów na czele ze św. Piotrem²⁴. W początkach Kościoła apostołowie tworzyli jedno Kolegium, które nieprzerwanie trwa w Kościele w postaci wzajemnej łączności biskupa Rzymu, następcy św. Piotra z następcami apostołów, czyli biskupami²⁵. W dziejach rodzącego się Kościoła wydarzeniem konsolidującym i niebagatelnej wagi była Pięćdziesiątnica. To zesłanie obiecanego przez Jezusa Ducha Świętego, który będąc obecny we wszystkich wierzących, prowadzi ich do dawania świadectwa o dziełach Boga²⁶, a w hierarchicznej posłudze apostołów ukazuje moc i władzę pochodzącą od samego Boga²⁷. Już w czasach apostołskich Kościół przejawia synodalny sposób myślenia przez wydarzenie Soboru Apostolskiego w Jerozolimie. W nim wspólnota Kościoła, w decydującym momencie swojego rozwoju, przeżywa swoje powołanie w perspektywie jego misji, oświecona obecnością Zmartwychwstałego Pana. Wydarzenie to stało się swoistym paradygmatem dla synodów celebrowanych przez Kościół²⁸.

17 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 12.

18 Dobrzyński, *Synodalność Kościoła Niepodzielonego*, 30.

19 Wj 18,13–27.

20 Roman Zając, „Sanhedryn”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17 (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2012), kol. 1047–1049.

21 Waldemar Chrostowski, „Synagoga”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18 (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013), kol. 1323.

22 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 15.

23 Dobrzyński, *Synodalność Kościoła Niepodzielonego*, 30.

24 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 18.

25 LG, nr 22.

26 Yves Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1 (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1995), 86.

27 Andrzej Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010), 99.

28 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 20.

W interpretacji tegoż wydarzenia, z powodu złożoności Łukaszewego tekstu – jak zauważył Joseph Ratzinger – należy przyjąć perspektywę retrospekcyjną, która ma za sobą już praktykę soborową, i która na nowo powiąże przeszłość z teraźniejszością, aby ukazać w sposób właściwy apostołskie podstawy synodalności²⁹. Pod uwagę należy wziąć również opis drugiej relacji zawartej w Liście do Galatów autorstwa św. Pawła³⁰, który rzuca inne światło na Sobór Jerozolimski. Codziennosc misji Kościoła zrodziła konkretne pytanie o konieczność zachowywania Prawa Mojżeszowego, z którym wspólnota antiocheńska zwróciła się do apostołów i starszych Kościoła Jerozolimskiego. W dalszym ciągu wydarzeń Barnaba i Paweł, aby osobiście zarysować problem, przybyli do Jeruzalem i uczestniczyli w otwartej dyspucie. Koncylium zostaje zakończone wystąpieniem Piotra, otwarcie wyznającego wiarę, oraz Jakuba, interpretującego go w świetle proroctwa powszechność zbawczej woli Boga. Jak wskazał opis Dziejów Apostolskich, konsultowani byli apostołowie oraz starsi wraz z całym Kościołem³¹, zaś decyzję podjął Jakub, kierujący Kościołem w Jerozolimie, aby została ona dalej przyjęta przez obecne zgromadzenie i Kościół w Antiochii³². Powyższe wydarzenie w koncepcji Dziejów Apostolskich jest swoistą cezurą, przez którą postać św. Piotra i kolegium apostołów ustępuje miejsca dziełu misyjnemu podjętemu przez św. Pawła i jego towarzyszy³³.

Podjęty proces synodalny w Jerozolimie w roku 51 uwiidocznilił pięć elementów godnych odnotowania, tj.: złożenie świadectwa wiary, interpretację wydarzeń w świetle Pism, rozumienie różnicy zdań jako okazję do wzmocnienia jedności wspólnoty, świadomość asystencji Ducha Świętego oraz recepcję postanowień przez wspólnotę jako służącą Kościołowi³⁴. W tym procesie droga Ludu Bożego przedstawiona została jako rzeczywistość uporządkowana, w której każdy ma swoje miejsce i pełni określoną rolę. Na mocy chrztu wszyscy cieszą się równą godnością i wszyscy powinni przyczyniać się do realizacji planu zbawienia³⁵. Obecne w życiu pierwotnego Kościoła wydarzenia ukazały rolę apostołów jako fundamentu uwiarygodniającego przekaz wiary, będącego gwarantem jej przepowiadania dalszym pokoleniom. Apostolski depozyt wiary został przejęty przez następców apostołów oraz ich pomocników dzięki sukcesji apostołowej, która każdego konsekrowanego biskupa czyni pasterzem Kościoła lokalnego i całego Kościoła stanowiącego *communio Ecclesiarum* – synody i sobory stanowią manifestację tej eklezjalnej komunii³⁶. Według Napiórkowskiego apostołskość wyraża się we wzajemnych relacjach

29 Joseph Ratzinger, „Teologia soboru”, w: Joseph Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, cz. 1, Opera omnia, t. 7/1, red. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 95.

30 Ga 1,18–2,10.

31 Dz 15,22.

32 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 20–21; Dz 15,22–31.

33 Dobrzyński, *Synodalność Kościoła Niepodzielonego*, 63; Stanisław Nagy, „Synod – czas zamyślenia nad rytmem życia diecezji”, w: *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła*, red. Andrzej Jarosiewicz (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2009), 9.

34 Luke Timothy Johnson, *The Acts of The Apostles* (Collegeville: MN Liturgical Press, 1992), 271–273.

35 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 22.

36 Dobrzyński, *Synodalność Kościoła Niepodzielonego*, 71.

między Pismem Świętym, kościelną Tradycją oraz urzędem biskupim³⁷. Po ustanowieniu kanonu biblijnego i listy tekstów uznanych za natchnione nośnikiem *regula fidei* (treści, reguła wiary) był przekaz ustny oparty na Pismach, który w nie mniejszym stopniu stał się nauczaniem normatywnym i obowiązującym³⁸.

Począwszy od drugiego wieku, co poświadcza m.in. teologia Ignacego Antiocheńskiego, Kościoły lokalne postrzegały siebie jako urzeczywistniające Kościół powszechny. Był to także czas, w którym komuniam eklezjalną powstająca przy Chrystusowym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa doceniała wszystkich członków wspólnoty pełniących różne zadania³⁹. Cyprian z Kartaginy w połowie III wieku podaje zasadę, która musi kierować życiem Kościoła – w Kościele lokalnym nic nie powinno się czynić bez biskupa (*nihil sine episcopo*), nic nie powinno się czynić bez synodu (prezbiterów i diakonów – *nihil sine consilio vestro*) ani bez zgody ludu (*et sine consensu plebis*)⁴⁰. Już od IV wieku powstające prowincje kościelne ukazywały komunie między Kościołami lokalnymi, uznającymi jednak prymat Kościoła Rzymskiego⁴¹. Rozwijającym się strukturom kościelnym towarzyszył ruch synodalny, który miał wyraz w okresowych synodach odbywających się na poziomach diecezjalnym i prowincjonalnym. Od samego początku towarzyszyło Kościołom lokalnym przekonanie, że podejmowane decyzje były wyrazem komunii ze wszystkimi Kościołami⁴².

Swoistym przełomem był edykt mediolański notowany przez cesarzy Konstantyna Wielkiego i Licyniusza w 313 roku, gwarantujący obywatelom wolność wyznania, co przyczyniło się do opuszczenia przez chrześcijan katakumb i pozwoliło publicznie sprawować religijne obrzędy. Wówczas zgromadzenia synodalne, obok znaczenia kościelnego, nabrały również znaczenia publicznego, ustawodawczego oraz sądowiczego⁴³. Przychylność cesarza chrześcijaństwu była tak wielka, że w 325 roku to z jego inicjatywy został zwołany do Nicei pierwszy sobór ekumeniczny gromadzący biskupów z różnych regionów Wschodu i Zachodu, w tym legatów biskupa rzymskiego. Wyznanie wiary soboru i kościelne decyzje uznano za normatywne dla całego Kościoła, a samo wydarzenie eklezjalne stało się kanwą do zwołania kolejnych soborów powszechnych normujących dyscyplinę i dogmatykę chrześcijańską. W pierwszym tysiącleciu, zgodnie z tradycjami apostołskimi, synody lokalne angażowały całe wspólnoty wiernych, szanując

37 Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, 349.

38 Congar, *Tradycja i tradycje*, 60.

39 Ignacy z Antiochii, „Do Kościoła w Efezie”, IX, 2, w: *Pierwsi świadkowie*, red. Marek Starowieyski (Kraków: Wydawnictwo M, 2010), 116.

40 Stanisław Sroka, *Nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim* (Tarnów, 1939), 86; Cyprian z Kartaginy, „Listy”, 14, 4, w: *Listy* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1969), 512.

41 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 26.

42 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 28.

43 Dobrzyński, *Synodalność Kościoła Niepodzielonego*, 93.

każdego z jej członków, synody prowincjalne biskupów oraz mogących być zaproszonymi prezbiterów i mnichów, zaś sobory ekumeniczne angażowały jedynie biskupów⁴⁴.

Drugie tysiąclecie w historii Kościoła, nieszczęśliwie rozpoczęte wielką schizmą w 1054 roku, przebiegało pod znakiem odrębności i rozpadu jedności Rzymu i Konstantynopola. Na Wschodzie wykształciła się praktyka regularnych synodów na różnym poziomie, zaś na Zachodzie reforma gregoriańska i prymat papieża uwolniły biskupów od zwierzchnictwa cesarskiego i dowartościowały władzę kościelną w budowie średnio-wiecznej *christianitas*⁴⁵.

Czas kolejnych zmian to odpowiedź na kryzys reformacyjny i zwołanie soboru w 1542 roku do Trydentu. XVI wiek to czas wielu problemów Kościoła, ale i wyjątkowego ożywienia religijnego. Do utrapień wewnętrznych trzeba zaliczyć problemy z rezydencją duchownych oraz ich wykształceniem, nadużycia związane z beneficjami czy inne nadużycia związane z władzą i urzędami kościelnymi. Niemniej był to także czas licznych pielgrzymek, pojawiających się cudów eucharystycznych, czas rozkwitu bractw i fundacji religijnych czy pojawienia się postaci pragnących wykrzewić zło z Kościoła i społeczeństwa⁴⁶. Postanowieniem ojców soborowych synody diecezjalne i prowincjalne powinny odbywać się regularnie. Nie miało to jednak za cel aktywnego włączenia w reformy całego Ludu Bożego, lecz jedynie przekazanie i wdrażanie przepisów soborowych⁴⁷. W reakcji na akcentowanie przez reformatów kapłaństwa wspólnego wszystkim ochrzczonym pasterze Kościoła podkreślali hierarchiczną strukturę Kościoła z naczelną rolą kleru. Kolejnym ważnym momentem w historii budowania teologii jedności i odpowiedzialności wszystkich wierzących był Sobór Watykański I (1869–1870). Po rozruchach rewolucji francuskiej, wojny włoskiej oraz przy dość wyraźnym wpływie władzy świeckiej na duchowną w zachodniej Europie papież Pius IX, bez uprzednich konsultacji z głowami państw, postanowił zebrać Kościół, aby dać opór panoszącemu się duchowi rewolucji i liberalizmu⁴⁸. To wówczas zebrani biskupi wraz z papieżem, zachowując tradycję utrzymaną od początku wiary chrześcijańskiej, na chwałę Boga, dla wywyższenia religii katolickiej i dla zbawienia narodów chrześcijańskich, ustanowili, że objawionym przez Boga dogmatem jest:

gdy biskup Rzymu przemawia *ex cathedra*, to znaczy, gdy wykonując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostolskiego autorytetu określa naukę dotyczącą wiary lub moralności obowiązującą cały Kościół, dzięki opiece Bożej

44 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 30. Na temat obecności świeckich na synodach lokalnych zobacz: Orygenes, „Dyskusja z Heraklidesem”, 4, tłum. T.A. Zajkowski, *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967): 129–180; Cyprian z Kartaginy, *List* 17, 3; 19, 2; 30, 5.

45 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 32.

46 Arkadiusz Baron, „Sobór Trydencki. Wprowadzenie”, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4, red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007), 185.

47 Sobór Trydencki, „Sesja 24: II (Dekret o reformie, 1)”, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4, 737.

48 Klaus Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001), 219.

obiecanej mu w osobie św. Piotra, wyróżnia się tą nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub moralności⁴⁹.

Wypracowany dogmat pomógł dostrzec w osobie biskupa Rzymu trwałą i widzialną zasadę oraz fundament jedności i wspólnoty wszystkich Kościołów partykularnych, a przez to wszystkich wiernych.

Wraz z wiekami XIX i XX nadszedł powrót do źródeł: Pisma Świętego i Tradycji, skutkując ukonstytuowaniem się ruchów: biblijnego, liturgicznego i patrystycznego. Zaangażowanie teologów, w tym także tych świeckich, pozwoliło na nowo spojrzeć na wymiar komunii, akcentując *sensus fidei fidelium* (zmysł wiary wszystkich wierzących) nierozzerwalnie związany z posługą wyświęconych duchownych i potraktować ów zmysł jako *locus theologicus*⁵⁰. Teologowie, badając Tradycję Kościoła i powracając do źródeł, podkreślali, że Wspólnota Kościoła nie jest tożsama z jego pasterzami oraz że świeccy pełnią aktywną rolę w przekazywaniu wiary apostołskiej, co mocno wpłynęło na eklezjologię i rozwój teologii laikatu⁵¹. Wszystko to było tłem zwołanego przez Jana XXIII do Rzymu kolejnego soboru na 1963 rok. Nauczanie soboru od samego początku przywróciło świadomość wielkiej roli świeckich i wspólne powołanie do świętości wszystkich wierzących, akcentując od tak dawna znaną kolegialność⁵². Już w pierwszych rozdziałach *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* naucza, że Duch wzbudza i podtrzymuje nadprzyrodzony zmysł wiary, który daje się zaobserwować, gdy cały lud, od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich, ujawnia powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów⁵³. Nauczanie soborowe stało się podłożem do redakcji nowego kodeksu prawa kościelnego, który dbając o recepcję dokumentów soborowych, w adekwatny sposób odzwierciedlił rolę i formy zaangażowania wiernych świeckich w życiu Kościoła.

W celu ożywienia praktyki synodalnej, jeszcze przed zakończeniem Vaticanum II, na poziomie powszechnym Paweł VI ustanowił stałą radę złożoną z katolickich hierarchów, podlegającą bezpośrednio władzy papieża – Synod Biskupów⁵⁴. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji o biskupie stwierdził, że ten, ukonstytuowany przez jego poprzednika organizm ma wyrażać poczucie kolegialności i troskę wszystkich biskupów, pochodzących z różnych części Kościoła, o jego całość⁵⁵. Aktualność synodalności i chęć jej autentycznego przeżywania we wspólnocie Kościoła prezentuje również obecnie

49 Sobór Watykański I, „Sesja 4: (Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym, IV)”, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4, 925–927.

50 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 34.

51 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 41.

52 Waldemar Irek, „Synod diecezjalny – uszanowanie kompetencji oraz profesjonalizmu w kształtowaniu oblicza Kościoła lokalnego”, w: *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła*, red. Andrzej Jarosiewicz (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2009), 18.

53 LG 12.

54 Jan Dyduch, „Synodalność jako forma uczestnictwa we władzy kościelnej”, *Annales Canonici* 5 (2009): 49.

55 Jan Paweł II, „Adhortacja apostołska o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata «Pastores gregis»”, w: *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, red. Michał Romanek (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006), nr 58.

urzędujący papież Franciszek, zwołując kolejny w swoim pontyfikacie Synod Biskupów. Chęć dostrzeżenia wierzących całego Kościoła skłoniła Franciszka do podzielenia owego synodu na kilka faz, począwszy od partykularnej, włączywszy w to parafie, aż po fazę powszechną zbierającą wnioski i refleksje Kościołów lokalnych i kontynentalnych. Dzięki temu podczas synodu usłyszany zostanie głos nie tylko biskupów, lecz wszystkich wiernych, którzy pragną wnieść swój wkład w refleksję synodalną⁵⁶.

2. Perspektywa teologiczna

Rys historyczny, naszkicowany powyżej, ukazuje synodalność jako nieodłączny element rozwoju Kościoła, który przez nią objawia się i tworzy jako zgromadzenie zwołane i prowadzone przez samego Boga. Swoją synodalnością Lud Nowego Przymierza ukazuje drogę do Ojca, przez Syna w Duchu Świętym⁵⁷. Toteż w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* można przeczytać, że w zaangażowaniu komunii znajduje się *modus vivendi* i *operandi* Ludu Bożego, a powołanie osoby ludzkiej do życia w komunii przekłada się na żywą komunie realizującą się przez szczerzy dar z siebie w jedności z Bogiem i drugim człowiekiem⁵⁸. Synodalność jest wyrazem demokratyzacji Kościoła, lecz w swej strukturze nie jest demokracją, a mimo to szanuje podmiotowość każdego chrześcijanina⁵⁹. W naturze synodalnej Kościoła powinny być widoczne także jego przymioty: jedność, świętość, powszechność i apostołskość⁶⁰. W drodze ku wieczności wspólnota Ludu Bożego jako krocząca wspólnie – synodalnie – jest kształtowana i umacniana przez Eucharystię będącą źródłem i szczytem życia Ciała Mistycznego Chrystusa⁶¹. Poświadcza to tradycja od starożytności aż po czasy współczesne. Już w *Ordo ad Synodum*, od synodów w Toledo w VII wieku do *Caeremoniale Episcoporum* wydanego w 1984 roku, ukazany jest liturgiczny charakter zgromadzenia synodalnego, przewidujący na jego rozpoczęcie i jako jego centrum celebrację Eucharystii i intronizację Ewangelii⁶². Kościół idzie z Chrystusem, przez Chrystusa i w Chrystusie⁶³ jako

56 Franciszek, *Konstytucja apostolska o synodzie biskupów *Episcopalis communio**, nr 7, dostęp 1.10.2022, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html.

57 Sobór Watykański II, „Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008), nr 6, (dalej SC); Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym «Dei Verbum»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nr 2 (dalej DV).

58 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et Spes»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nr 24 (dalej GS).

59 Waldemar Irek, „Synod diecezjalny – uszanowanie kompetencji oraz profesjonalizmu w kształtowaniu oblicza Kościoła lokalnego”, 19.

60 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 45.

61 SC 10, 14.

62 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 47.

63 Słowa Doksológii większej z Liturgii Mszy Świętej zawartej w *Mszale Rzymskim*.

Jego Oblubienica⁶⁴, w pełni wyposażona w podmiotowość i gwarantująca ją wszystkim wierzącym⁶⁵. Teologia kształtująca się na przestrzeni wieków jasno definiuje więc synodalność jako specyficzny styl określający życie i misję Kościoła. Implikuje to konieczność wyrażania się w sposobie życia i pracy nie tylko pasterzy Kościoła lub wybranej jego części, lecz wszystkich wiernych, a dzieje się to przez słuchanie słowa Bożego, celebrowanie Eucharystii, braterstwo komunii oraz współodpowiedzialność na różnych poziomach i w realizowaniu różnorodnych posług. Synodalność nie tylko definiowana jest przez refleksję teologiczną, lecz w wymiarze bardziej konkretnym poprzez kościelne struktury i procesy unormowane kanonami kodeksu prawa. Umożliwia to aplikację dorobku intelektualnego do codziennej rzeczywistości Kościołów partykularnych i lokalnych aż po szczebel powszechny, co powinno znaleźć spełnienie w wydarzeniach synodalnych zwoływanych w celu rozeznania swojej drogi i problemów oraz dla podjęcia decyzji i wskazania kierunków wypełniania swojej ewangelizacyjnej misji⁶⁶.

Ruch synodalny przyczynia się do aktywizowania i integrowania Kościoła. Sprawia, że między posługą duszpasterzy a uczestnictwem i współodpowiedzialnością świeckich krąży wymiana darów charyzmatycznych, którymi Duch obdarowuje swój Kościół. Synodalność prowokuje otwartość Kościoła katolickiego na inne Kościoły i Wspólnoty eklesjalne oraz pomaga budować zaangażowanie na polu społecznym, trafiając do osób innych religii, tworząc kulturę dialogu i spotkania⁶⁷. Niemniej ważnym elementem towarzyszącym drodze synodalnej jest formacja wiernych, która zagwarantuje wierność Tradycji Kościoła w rozeznawaniu i służbie.

3. Perspektywa kanoniczna

„Jak z ustanowienia Pańskiego święty Piotr i pozostali Apostołowie stanowią jedno kolegium, w podobny sposób są złączeni między sobą Biskup Rzymski, następca Piotra, i biskupi, następcy Apostołów”⁶⁸. Powyższa zasada dogmatyczna implikująca konsekwencje jurydyczne ukazuje, że jak Piotr, będąc członkiem Kolegium Apostołów, przewodniczy mu i jest jego Głową, tak biskup Rzymu, będący członkiem Kolegium Biskupów, jest *primus inter pares* (pierwszym pośród równych). Kanonem 331 *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku stwierdza władzę biskupa Rzymu, w którym trwa urząd udzielony przez samego Pana św. Piotrowi. W pełnieniu tego urzędu pomoc świadczą biskupi tworzący, przez święcenia episkopatu, Kolegium Biskupów. W tymże kolegium trwa nieprzerwanie ciało apostołskie – razem ze swoją Głową (biskupem

64 Ef, 5,21–33; Ap 21,9–11.

65 LG, nr 10.

66 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 70.

67 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 106.

68 KPK, kan. 330; LG, nr 22.

Rzymu), a nigdy bez niej – stanowiące podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem⁶⁹.

Najbardziej uroczystym wydarzeniem wyrażającym kolegialność biskupów i synodalność Kościoła na poziomie powszechnym jest sobór powszechny⁷⁰. Może on zostać zwołany tylko przez papieża i tylko on może sobór przenieść, zawiesić, rozwiązać, jak i zatwierdzić jego dekrety⁷¹. Jakkolwiek Kolegium Biskupów, wraz z biskupem Rzymu, wykonuje na soborze władzę w sposób uroczysty, tak „tę samą władzę wykonuje przez zjednoczoną działalność biskupów rozproszonych po świecie, która jako taka została przez Biskupa Rzymskiego zapowiedziana lub dobrowolnie przyjęta, tak żeby stała się prawdziwym aktem kolegialnym”⁷². Owocem prawodawstwa Soboru Watykańskiego II, pomagającym sprawować władzę Piotra w sposób kolegialny, jest również Synod Biskupów. W przeciwieństwie do soboru jest radą stałą, choć działającą w odstępach czasu, wspomagającą papieża w sprawach powszechnych, jak i partykularnych. Nie koliduje on z funkcją Kolegium Biskupów czy z innymi gremiami szczebla centralnego Kościoła. Synod różni się od soboru powszechnego pochodzeniem kościelnym, a nie z ustanowienia Bożego, jak to jest w przypadku soboru. I jak sobór jest zgromadzeniem całego episkopatu, wszystkich biskupów, tak synod tylko jego części⁷³. Synod ma charakter konsultacyjny i ma za zadanie przedstawić swój pogląd na kwestie, które były tematem studium. Synod Biskupów podlega bezpośrednio władzy biskupa Rzymu, który ma prawo: zwoływania synodu, ilekroć uzna to za wskazane, i oznaczania miejsca, gdzie ma się odbyć zebranie, zatwierdzania wyboru członków, którzy zgodnie z przepisami prawa specjalnego mają być wybrani, jak również oznaczania i mianowania innych członków, ustalania zagadnień, jakie mają być rozpatrywane w odpowiednim czasie przed zebraniem się synodu, zgodnie z przepisem prawa specjalnego, ustalania porządku obrad, przewodniczenia synodowi – osobiście lub przez innych oraz zamknięcia synodu, przeniesienia, zawieszenia i rozwiązania⁷⁴. Kanon 345 KPK określa różne rodzaje synodu biskupów. Ze względu na terytorialny zasięg znaczenia tematyki ustawodawca wyróżnił synody generalne, które rozpatrują sprawy całego świata oraz specjalne, podejmujące sprawy nagłe, dotyczące danego regionu, a mające wpływ na całą wspólnotę Kościoła. Z kolei ze względu na czas i sposób zwołania synod generalny może być zwyczajny, czyli zwoływany systematycznie lub nadzwyczajny, zwołany z powodu zaistnienia zagadnienia wymagającego szybkiego rozstrzygnięcia⁷⁵.

Schodząc na szczebel partykularny Kościoła, należy zaznaczyć, że Kościół powszechny nie jest sumą Kościołów partykularnych, lecz jest w nich obecny i w nich działa. Toteż

69 KPK, kan. 336.

70 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 97.

71 KPK, kan. 338.

72 KPK, kan. 337 §2.

73 Edward Górecki, „Synod Biskupów”, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1, red. Józef Krukowski (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2005), 174–175; KPK, kan. 342–344.

74 KPK, kan. 344.

75 KPK, kan. 345.

każda diecezja jest uznana za część Ludu Bożego⁷⁶, prowadzoną w Duchu Świętym, karmioną przez Eucharystię⁷⁷ i powierzoną opiece pasterskiej biskupów, którzy z Bożego postanowienia są następcami apostołów i mają być nauczycielami, kapłanami świętego kultu i sprawującymi posługę rządzenia⁷⁸. Pełnienie urzędu pasterza diecezji niesie ze sobą rozliczne zadania i przestrzenie zaangażowania, w obliczu których biskup diecezjalny wspomagany jest przez różne osoby i gremia, będące na jego usługach w realizacji władzy w diecezji. Do nich zaliczyć można biskupów pomocniczych i koadiutorów⁷⁹, pracowników kurii diecezjalnej⁸⁰, wikariuszy generalnych i biskupich⁸¹, radę ekonomiczną⁸² i duszpasterską⁸³ oraz synod diecezjalny. Jednym z postulatów Soboru Watykańskiego II było ożywienie synodów partykularnych jako tradycyjnych instytucji kościelnych⁸⁴ oraz synodów diecezjalnych jako organów prawnych diecezji⁸⁵. Ów synod jest zebraniem wybranych kapłanów oraz innych wiernych Kościoła partykularnego, którzy dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej świadczą pomoc biskupowi diecezjalnemu. To biskup diecezjalny jest jedynym ustawodawcą i on sam jest w mocy, aby podpisać i promulgować synodalne deklaracje i dekrety⁸⁶.

W perspektywie urzędu biskupiego świeccy nie są tylko adresatami pasterskiej troski, lecz uczestnicząc w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa, na swój sposób sprawują właściwe posłannictwo w Kościele i świecie⁸⁷. *Dekret o apostołstwie świeckich* wnosi bardziej konkretne propozycje i domaga się, by powierzano świeckim, także i te zadania, które łączą się bliżej z urzędem pasterzy. Miałyby to być np. głoszenie nauki chrześcijańskiej, funkcje w pewnych czynnościach liturgicznych czy opieka duszpasterska. Jednak z tytułu tej misji świeccy w wykonywaniu zadania podlegają całkowicie kierownictwu władzy kościelnej⁸⁸. KPK z 1983 roku przez kan. 129 §2

76 KPK, kan. 369.

77 Józef Krukowski, „Kościoł powszechny a Kościoły partykularne”, w: *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004), 29.

78 LG, nr 21–23.

79 Sobór Watykański II, „Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele «Christus Dominus»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nr 25 (dalej CD).

80 Józef Krukowski, „Kuria diecezjalna”, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1, 344.

81 KPK, 475 §1; zobacz: Krzysztof Orzeszyna, „Kompetencje wikariusza biskupiego”, w: *Struktura i zadania kurii diecezjalnej* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2003), 75–88.

82 KPK, kan. 492 §1–2.

83 Mirosław Sitarz, „Organy kolegialne w Kościele partykularnym”, w: *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*, 144.

84 CD, nr 36.

85 Jan Dyduch, „Synodalność jako forma uczestnictwa we władzy kościelnej”, *Annales Canonici* 5 (2009): 53.

86 KPK, 460.

87 LG, nr 31; Jan Paweł II, „Adhortacja apostołska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie «Christi-fideles laici»”, w: *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, red. Michał Romanek (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006), nr 23 (dalej CL).

88 Sobór Watykański II, „Dekret o apostołstwie świeckich «Apostolicam actuositatem»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nr 24 (dalej AA).

dopuszcza, aby w wykonywaniu władzy rządzenia współdziałali również świeccy⁸⁹. W takim przypadku prawodawca domaga się, aby świeccy mający otrzymać konkretne urzędy czy posługi kościelne przeszli odpowiednie przygotowanie, które pozwoliłoby im pełnić powierzone zadania i urzędy zgodnie z przepisami prawa⁹⁰. W zakres możliwości uczestnictwa wiernych świeckich we władzy biskupa diecezjalnego wchodzi w pierwszej kolejności te funkcje czy też zadania, które mają charakter konsultatywny, jak w przypadku nominacji biskupa⁹¹ czy proboszcza⁹², kiedy to kanony zalecają wysłuchanie, obok różnych gremiów doradczych, także osób świeckich. Kodeks wspomina również o funkcjach o charakterze stałym związanych ze sferą pastoralną diecezji. Należą do nich, wyżej opisane, diecezjalna rada duszpasterska, która powinna składać się przede wszystkim z osób świeckich⁹³ oraz instytucja synodu diecezjalnego, w którym świeccy są zobowiązani uczestniczyć jako jego członkowie⁹⁴. I to właśnie synod jawi się jako instytucja w Kościele partykularnym, dzięki której w sposób najbardziej widoczny ukazana jest odpowiedzialność całego Ludu Bożego za Kościół partykularny, potwierdzając tym samym duszpasterski walor zebrania synodalnego⁹⁵. Przywołując również kan. 228 §1, należy przypomnieć, że świeccy mogą zasiadać w tworzonych wydziałach i referatach kurii biskupiej, powoływanych stałych lub czasowych radach i komisjach czy wykonywać różnorodne funkcje sądowe, tj.: sędziego w trybunale kolegiałnym⁹⁶, audytora⁹⁷, asesora⁹⁸, rzecznika sprawiedliwości i obrońcy węzła małżeńskiego⁹⁹, kanclerza kurii diecezjalnej i notariusza¹⁰⁰, adwokata kościelnego¹⁰¹, ekonoma diecezjalnego¹⁰² czy tłumacza¹⁰³. Biskup diecezjalny, stojąc w obliczu deficytu wyświęcanych kapłanów i diakonów, może delegować świeckich do asystowania przy zawieraniu małżeństwa.

89 KPK, kan. 129 §2: „In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt”; Użyte *cooperari possunt* nasuwa problem interpretacyjny i podział wśród komentatorów, czy *współdziałać* można rozumieć jako *uczestniczyć* (*partem habere*). Zdecydowana większość komentatorów jest zgodna co do otrzymania przez świeckich tych uprawnień, które nie wymagają władzy święceń. W myśl tego stanowiska świeckim nie przysługuje roszczenie do otrzymania takich uprawnień, lecz nie przekreśla to ich zdolności do ich otrzymania; Remigiusz Sobański, „Władza rządzenia”, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 1, red. Józef Krukowski (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2003), 214.

90 KPK, kan. 228 §1.

91 KPK, kan. 377 §3.

92 KPK, kan. 524.

93 KPK, kan. 512 §1.

94 KPK, kan. 463 §1 nr 5.

95 Dyduch, *Synodalność jako forma uczestnictwa we władzy kościelnej*, 54.

96 KPK, kan. 1421 §2.

97 KPK, kan. 1428 §2.

98 KPK, kan. 1424.

99 KPK, kan. 1435, Józef Krukowski, „Sądy w ogólności”, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 5, red. Józef Krukowski (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2007), 39.

100 KPK, kan. 483; 1537 §1.

101 KPK, kan. 1483.

102 KPK, kan. 494.

103 Monika Menke, „Udział świeckich w «potestas regiminis» Kościoła katolickiego”, *Prawo Kanoniczne* 2, 15 (2013): 109.

Może to uczynić jedynie po uzyskaniu pozytywnej opinii Konferencji Episkopatu oraz zgody Stolicy Apostolskiej¹⁰⁴. Poza tą okolicznością żaden wyświęcony szafarz nie może upoważnić wiernego świeckiego do pełnienia tej funkcji¹⁰⁵. Wierny świecki, poza wypadkiem losowej konieczności¹⁰⁶, może godziwie pełnić także funkcję nadzwyczajnego szafarza chrztu św., gdy szafarz zwyczajny, tj. duchowny, jest nieobecny lub ma przeszkodę¹⁰⁷. Redagujący instrukcję *Ecclesiae de mysterio* uznali za godną najwyższej pochwały wiarę, z jaką liczni chrześcijanie działający w okresie prześladowań i na terenach misyjnych troszczyli się o udzielanie sakramentu chrztu nowym pokoleniom w sytuacji braku wyświęconych szafarzy¹⁰⁸. Wierni niewyświęceni, w przypadku rzeczywistego braku świętych szafarzy, mogą przewodniczyć również nabożeństwu żałobnym z zachowaniem odpowiednich przepisów liturgicznych. Poza wspomnianymi dziedzinami zaangażowania świeckich na szczeblu Kościoła partykularnego główną przestrzenią ich zaangażowania i naturalnym środowiskiem aktywności jest parafia oraz współpraca z urzędującym proboszczem.

Urząd proboszcza jest urzędem realizacji władzy nauczania, uświęcania i kierowania owczarnią Bożą mającym udział w urzędzie biskupa diecezji¹⁰⁹. Szczególne powiązanie proboszcza z biskupem wynika nie tylko z partycypacji w tym samym kapłaństwie, lecz z faktu, że proboszcz jest pasterzem w określonej części diecezji, czyli parafii¹¹⁰. Proboszcz spełnia swoje zadania we współpracy z innymi prezbiterami lub diakonami i z wiernymi świeckimi, co znajduje swoje odzwierciedlenie w kanonach kodeksu prawa. Mowa tu szczególnie o parafialnych radach: duszpasterskiej¹¹¹ i ekonomicznej¹¹² oraz o pozostałych przestrzeniach codzienności parafialnej, w której świeccy winni wykazać swoją współodpowiedzialność za Kościół.

Równoległe do poziomów diecezji i parafii instytucjami realizującymi eklezjologię komunii są konferencje episkopatów. Każda Konferencja Episkopatu odgrywa duże znaczenie w promowaniu synodalnej drogi Ludu Bożego przez rozwój metodologii skutecznego uczestnictwa i konsultacji z wiernymi, korzystanie z różnych doświadczeń kościelnych przy opracowywaniu wytycznych duszpasterskich oraz przez różne aktywizacje procesów synodalnych na poziomie krajowym¹¹³. Z tych samych przyczyn Kościół

104 KPK, kan. 1112.

105 Józef Krukowski, „Forma zawarcia małżeństwa”, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 3/2, red. Józef Krukowski (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2011), 315.

106 Eloy Tejero, „Chrzest”, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. Piotr Majer (Kraków: Wolters Kluwer Polska, 2011), 664.

107 Kan. 861 §2, KPK 83.

108 Stolica Apostolska, „Instrukcja międzydykasterialna o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów «Ecclesiae de mysterio»”, *L'Osservatore Romano* 12 (1998): 39.

109 Janusz Gręźlikowski, „Posługa proboszcza w parafii”, *Ateneum Kapłańskie* 134, 2 (2000): 244.

110 CD, nr 30; LG, nr 28; PO, nr 6; LG, nr 26; SC, nr 42; LG, nr 28.

111 KPK, kan. 536.

112 KPK, kan. 537.

113 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, 90; KPK, kan. 447–458.

rozwinął Rady Episkopatów na poziomie makroregionów, kontynentów czy jeszcze innych terytoriów¹¹⁴.

4. II Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej

Kościół koszalińsko-kołobrzeski jako Kościół partykularny urzeczywistniający Kościół powszechny jest włączony w eklezjalną synodalność. Zobowiązuje ona do nieustannego kroczenia razem wszystkich diecezjan oraz do odczytywania głosu Ducha prowadzącego Lud Boży. W roku 1972 papież Paweł VI ogłosił bullę *Episcoporum Poloniae coetus*, w której ustanowił nową kanoniczną organizację kościelną na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Między innymi założona została nowa diecezja koszalińsko-kołobrzeska, dziedzicząca spuściznę biskupstwa w Kołobrzegu ustanowionego w roku 1000. Papież mianował biskupa Ignacego Jeża pierwszym biskupem diecezjalnym nowej diecezji. Na nowo utworzonych ziemiach w celu zorganizowania życia diecezjalnego biskup zarządził zwołanie I Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, co miało wyraz w jego inauguracji 10 maja 1986 roku. Po trzech latach obradowania i tworzenia koniecznych do funkcjonowania Kościoła partykularnego uchwał i dokumentów synod został uroczystie zakończony 9 grudnia 1989 roku. W oczekiwaniu na kolejny synod diecezjalny metropolia szczecińsko-kamiński zainaugurował synod metropolitalny, który jeszcze trwa. Moment długo wyczekiwany nadszedł, gdy 1 marca 2015 roku biskup diecezjalny Edward Dajczak skierował do diecezjan list pasterski, w którym podzielił się swoim pragnieniem zwołania synodu diecezjalnego:

Moim pragnieniem, wypływającym z modlitwy i z odczytania znaków czasu, jest przeprowadzenie drugiego synodu naszej diecezji, by wspólnie zastanowić się nad tym, jaką drogą powinni iść teraz Kościół Koszalińsko-Kołobrzeski. Jestem przekonany, że będzie to wydarzenie, które pozwoli ożywić wiarę naszych wspólnot parafialnych, a przez to zbliżyć każdą i każdego z nas do Jezusa¹¹⁵.

Owa odezwa stała się zaproszeniem do wsparcia modlitwą tego synodalnego pragnienia i przyzywania Ducha Bożego, aby przeprowadził diecezję przez ten synodalny proces. W duchowych przygotowaniach biskup nie zapomniał o zawierzeniu synodu Matce Bożej Bolesnej, która w sanktuarium diecezjalnym w Skrzatuszu oczekiwała corocznej diecezjalnej pielgrzymki odpustowej¹¹⁶.

W pierwszej kolejności skupiono się na konferencjach naukowych wprowadzających w temat synodalności, cyklu spotkań przedsynodalnych w każdym z dekanatów oraz rozpoczęciem licznych rekolekcji przygotowujących wiernych intelektualnie i duchowo

114 KPK, kan. 459.

115 Edward Dajczak, „List pasterski biskupa diecezjalnego Edwarda Dajczaka na Wielki Post 2015 roku”, 1.03.2015, *Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne* (dalej KKWD) 43, 1 (2015): 25.

116 Edward Dajczak, „List pasterski biskupa diecezjalnego Edwarda Dajczaka przed pielgrzymką do Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Skrzatuszu”, 13.09.2015, KKWD 43, 3 (2015): 35–38.

do wyruszenia w drogę synodalną. 5 czerwca 2016 roku nastąpiło odczytanie we wszystkich kościołach i kaplicach listu pasterskiego biskupa diecezjalnego Edwarda Dajczaka zapraszającego na pielgrzymkę do Kołobrzegu w dniach 10–11 czerwca 2016 roku, z zapowiedzią zwołania synodu diecezjalnego. Momentem historycznym było podpisanie przez biskupa Edwarda Dajczaka 11 czerwca *Dekretu zwołania II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej* i *Dekretu ustanowienia Komisji przygotowawczej II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej* podczas diecezjalnych obchodów jubileuszu 1050-lecia chrztu Polski w bazylice konkatedralnej w Kołobrzegu. Pasterz diecezji napisał: „Idąc za wskazaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przeżywając diecezjalne obchody jubileuszowe (...) u źródeł chrzcielnych Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, zgodnie z przepisami *Kodeksu Prawa Kanonicznego* zwołuję II Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, czyli zebranie wybranych kapłanów oraz innych wiernych (...), którzy dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej będą świadczyć pomoc Biskupowi Diecezjalnemu w usłuszeniu tego, co Duch Święty mówi dzisiaj do Kościoła Koszalińsko-Kołobrzeskiego, oraz w rozpoznaniu dróg, którymi Bóg chce go prowadzić we współczesnym świecie”¹¹⁷.

Konsekwencją inauguracji było mianowanie sekretarza synodu, który uczestniczył w szeregu spotkań synodalnych w dekanatach oraz podpisanie 23 grudnia 2016 roku przez biskupa Edwarda Dajczaka i wejście w życie *Regulaminu II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*. 25 lutego 2017 roku uroczyście otwarto synod w koszalińskiej katedrze oraz wręczono nominacje do nowo utworzonych komisji synodalnych: głównej, teologicznej, prawnej oraz tematycznych (ds. wiernych świeckich, ds. duchowieństwa, ds. osób konsekrowanych, ds. kultu Bożego, ds. duszpasterstwa i nowej ewangelizacji, ds. katechizacji, ds. charytatywnych, ds. mediów, ds. administracyjnych, ds. ekonomicznych, ds. historycznych, ds. młodych¹¹⁸ oraz ds. małżeństw i rodzin¹¹⁹). Tego dnia biskup Edward Dajczak podpisał również list do papieża Franciszka, informując Jego Świątobliwość o rozpoczęciu dzieła synodalnego oraz prosząc o apostołskie błogosławieństwo na czas trwania synodu. Z dniem inauguracji synodu swoje prace zakończyła Komisja przygotowawcza, a naczelną rolę zaczęła odgrywać Komisja główna. Do jej zadań należało wspieranie biskupa w kierowaniu pracami synodu, wyznaczanie celów i zadań komisjom tematycznym oraz czuwanie nad ich realizacją, analizowanie i ocenianie projektów dokumentów opracowanych przez komisje tematyczne oraz kierowanie redakcją statutów synodu¹²⁰. Za wspieranie teŝ komisji odpowiedzialne były komisje teologiczna oraz prawna, których zadaniem była troska o poprawność teologiczną oraz zgodność z prawodawstwem kościelnym, a także specjalistyczne wspieranie komisji tematycznych. Zadaniem komisji tematycznych było identyfikowanie i analizowanie

117 Edward Dajczak, „Dekret zwołania II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej”, 11.06.2016, KKWD 44, 2 (2016): 52.

118 Komisja ds. młodych powstała 23.12.2017 r.

119 Komisja ds. małżeństw i rodzin powstała 8.11.2018 r.

120 Edward Dajczak, „Regulamin II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej”, §5, KKWD 44, 4 (2016): 73.

szczególonych zagadnień z zakresu kompetencji komisji, ocenianie obecnej sytuacji w świetle Ewangelii i nauczania Kościoła, proponowanie rozwiązań w zakresie prawodawstwa partykularnego, przygotowywanie materiałów potrzebnych do pracy zespołów synodalnych, formułowanie ustaleń wstępnych (przeznaczonych do dalszej konsultacji) i końcowych (przeznaczonych na sesje synodalne), redagowanie zleconych przez Komisję główną części statutów synodu oraz uczestniczenie, w miarę możliwości, w działaniach formacyjnych i promocyjnych organizowanych przez sekretariat synodu¹²¹. Nad całością procesu synodalnego czuwał działający w sposób stały sekretariat synodu, niebędący ciałem kolegialnym synodu¹²². Dzień po uroczystej inauguracji biskup sformułował list pasterski, w którym poprosił diecezjan o żywe włączenie się w rozpoczęte dzieło poprzez osobiste zaangażowanie, modlitwę, ofiarę oraz uczestnictwo w parafialnych zespołach synodalnych, które biskup powołał zarządzeniem podpisanym 1 marca 2017 roku. Zgodnie z *Regulaminem II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej* taki zespół miał powstać w każdej parafii. Przewodniczącym zespołu miał być proboszcz, zaś członkami mieli być przede wszystkim: parafialni delegaci na spotkania synodalne, członkowie parafialnych rad duszpasterskich i ekonomicznych, katecheci (osoby świeckie i konsekrowane) zatrudnieni w szkołach na terenie danej parafii w wymiarze pracy nie mniejszym niż pół etatu, z zachowaniem zasady, że jeden katecheta może należeć wyłącznie do jednego parafialnego zespołu synodalnego, animatorzy katechezy parafialnej, lektorzy i nadzwyczajni szafarze Komunii Świętej oraz liderzy katolickich ruchów, stowarzyszeń i wspólnot istniejących w parafii. Do ich zadań należało: formułowanie wniosków dotyczących organizacji życia religijnego w diecezji, refleksja nad zagadnieniami wskazanymi przez sekretariat synodu na danym etapie prac synodalnych, podejmowana z punktu widzenia doświadczenia wspólnoty lokalnej i dokonywana również na podstawie gromadzonych opinii członków tej wspólnoty modlitwa za Kościół diecezjalny i dzieło synodu oraz jej animowanie w parafii, promowanie synodu w parafii i informowanie o jego pracach. W uzasadnionych przypadkach komisja główna mogła zezwolić na utworzenie międzyparafialnego oraz pozaparafialnego zespołu synodalnego. Jednocześnie wolą biskupa było celebrowanie w każdy drugi czwartek miesiąca Mszy wotywnej o Duchu Świętym, jeśli przepisy liturgiczne to umożliwiały¹²³.

Powyższe wydarzenia pozwoliły na rozpoczęcie posiedzeń komisji synodalnych, sekretariatu synodu oraz zespołów synodalnych. Biskup diecezji nieustannie troszczył się, by wraz z pracującą administracją synodu całe dzieło było nieustannie polecane w modlitwie. Świadczą o tym m.in. fakty zawierzenia II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej 19 marca 2018 roku św. Józefowi w sanktuarium św. Józefa Oblubieńca NMP w Słupsku czy 14 sierpnia 2018 roku św. Maksymilianowi Kolbemu w kościele pw. św. Maksymiliana Kolbego w Słupsku. Regularnie odbywające się posiedzenia

121 Dajczak, „Regulamin II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej”, §12, 74.

122 Dajczak, „Regulamin II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej”, §37, 78.

123 Edward Dajczak, „Zarządzenia w sprawie celebrowania Mszy o Duchu Świętym podczas II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej oraz powołania zespołów synodalnych”, 1.03.2017, dostęp 14.11.2022, <https://www.diecezjakoszalin.pl/2017>.

poszczególnych gremiów wspierane były modlitwami wszystkich wiernych, tak by podjęte dzieło synodu urzeczywistniało synodalność Kościoła w każdym z Jego członków, choćby przez duchowe zaangażowanie. Prace poszczególnych komisji wieńczone sporządzonymi dokumentami ustaleń spowodowały wejście synodu w kolejną fazę. 23 września 2019 roku biskup Edward Dajczak podpisał *Zarządzenie w sprawie zwołania sesji synodalnych oraz wyborów członków II Synodu Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej*. Decyzją biskupa diecezjalnego, zgodnie z regulaminem, uczestnikami sesji synodalnych byli: biskupi pomocniczy, wikariusze generalni, biskupi oraz wikariusz sądowy, kanonicy gremialni koszalińskiej kapituły katedralnej, członkowie rady kapłańskiej i diecezjalnej rady duszpasterskiej, rektor diecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego, dziekani, członkowie Komisji głównej, przedstawiciele kapłanów i ich zastępcy, przedstawiciele kapłanów emerytów, przedstawiciele wiernych świeckich, przedstawiciele przełożonych instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego posiadających dom w diecezji, przewodniczący i sekretarze komisji oraz inne osoby wezwane przez biskupa¹²⁴. Ich powołanie nastąpiło 23 grudnia 2019 roku przez podpisanie dekretu biskupa diecezjalnego. Mocą zarządzeń biskupa zostało zwołanych 10 sesji synodalnych na lata 2020–2022, na których były podejmowane oraz uchwalane projekty przygotowawcze komisji tematycznych. Ostatnia sesja odbyła się 26 marca 2022 roku¹²⁵. Po zakończeniu prac komisji zostało zwołane na 1 kwietnia 2022 roku, pierwsze z trzech posiedzeń zespołu redakcyjnego *Statutów II Synodu Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej*. W konsekwencji 2 września odbyło się 27. posiedzenie Komisji głównej, na którym przedstawiono i omówiono teksty uchwał synodalnych przygotowanych przez zespół redakcyjny. Ustalono na nim także tematykę ostatniego zebrania parafialnych zespołów synodalnych, które zebrawszy się na przełomie września i października, zakończyły swoją pracę i zostały rozwiązane, a członkowie zaproszeni do włączenia się do Parafialnej Rady Duszpasterskiej – istniejącej lub nowo powstałej. Zwieńczeniem wysiłku synodalnego było podpisanie przez biskupa Edwarda Dajczaka *Dekretu zatwierdzenia i promulgacji Uchwał II Synodu Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej* oraz 15 października 2022 roku uroczyste zamknięcie synodu w koszalińskiej katedrze i Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie, co wpisało się w obchody złotego jubileuszu erygowania diecezji.

Zakończenie

Przebieg II Synodu Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej na każdym etapie wyrażał rozumienie Kościoła jako kroczącej razem wspólnoty wiary. Autentyczne przeżywanie

124 Edward Dajczak, „Zarządzenie w sprawie zwołania sesji synodalnych oraz wyborów członków II Synodu Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej”, 23.09.2019, KKWD 47, 3 (2019): 78–79.

125 Dajczak, „Zarządzenie w sprawie zwołania sesji synodalnych oraz wyborów członków II Synodu Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej”, 78–79; Edward Dajczak, „Zarządzenie w sprawie zwołania sesji II Synodu Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej”, 9.11.2020, KKWD 48, 4 (2020): 83.

synodalności dostrzegło nie tylko stan duchowny i nie wokół niego się skupiło, lecz doce- niło także wiernych świeckich, cieszących się tą samą godnością w perspektywie wiary i relacji do Boga. Przebieg synodu w swojej oddolnej formie – począwszy od parafii i jej członków, aż do sesji plenarnych na szczeblu diecezjalnym – ukazał wielką wagę głosu wszystkich członków Kościoła, którzy zaproszeni przez swoich pasterzy mogli razem z nimi wsłuchiwać się w głos Ducha Świętego i odczytywać znaki Bożej Opatrzności. W celebracji tego synodalnego wydarzenia ujawniły się wszystkie elementy określające Kościół, tj.: jedność, świętość, powszechność i apostołskość. Nim powstały struktury synodu, z serc wiernych już płynęła modlitwa otaczająca całe to dzieło, zaś pasterze obok sprawowania celebracji eucharystycznych troszczyli się o właściwą formację wier- nych i o ich należyty udział w synodzie. Wspólnota Kościoła koszalińsko-kołobrzeskiego nie zaczęła nagle żyć synodalnością, lecz przejście diecezji w „stan synodu” odsłoniło, że zawsze nią żyła, a słowo „synod” i cała treść, którą to słowo niesie, mogły na nowo wybrzmieć z pełną mocą.

Bibliografia

- Baron, Arkadiusz. „Sobór Trydencki. Wprowadzenie”. W: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*. T. 4, red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 185–195. Kraków: WAM, 2007.
- Chromy, Zbigniew. „Synodalność w świetle eklezjologii Josepha Ratzingera”. W: *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła*, red. Andrzej Jarosiewicz, 145–160. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2009.
- Chrostowski, Waldemar. „Synagoga”. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 18 (kol. 1323). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013.
- Congar, Yves. *Wierzę w Ducha Świętego*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1995.
- Cyprian z Kartaginy. *Listy*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1969.
- Dajczak, Edward. „Dekret zwołania II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej”, 11.06.2016. *Koszalińsko-Kołobrzskie Wiadomości Diecezjalne* 44, 2 (2016): 50–52.
- Dajczak, Edward. „List pasterski biskupa diecezjalnego Edwarda Dajczaka na Wielki Post 2015 roku”, 1.03.2015. *Koszalińsko-Kołobrzskie Wiadomości Diecezjalne* 43, 3 (2015): 23–25.
- Dajczak, Edward. „List pasterski biskupa diecezjalnego Edwarda Dajczaka przed pielgrzymką do Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Skrzatuszu”, 13.09.2015. *Koszalińsko-Kołobrzskie Wiadomości Diecezjalne* 43, 3 (2015): 35–38.
- Dajczak, Edward. „Regulamin II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej”. *Koszalińsko-Kołobrzskie Wiadomości Diecezjalne* 44, 4 (2016): §5, 72–84.
- Dajczak, Edward. „Zarządzenia w sprawie celebrowania Mszy o Duchu Świętym podczas II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej oraz powołania zespołów synodalnych”, 1.03.2017. Dostęp 14.11.2022. <https://www.diecezjakoszalin.pl/2017>.

- Dajczak, Edward. „Zarządzenie w sprawie zwołania sesji synodalnych oraz wyborów członków II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej”, 23.09.2019. *Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne* 47, 3 (2019): 78–79.
- Dajczak, Edward, „Zarządzenie w sprawie zwołania sesji II Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej”, 9.11.2020. *Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne* 48, 4 (2020): 83.
- Dobrzyński, Andrzej. *Synodalność Kościoła Niepodzielonego*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, 2020.
- Dyduch, Janusz. „Synodalność jako forma uczestnictwa we władzy kościelnej”. *Annales Canonici* 5 (2009): 45–57.
- Franciszek. „«Synodalność» konstytutywnym wymiarem Kościoła. 7 X 2015 – Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów”. *L'Osservatore Romano* 11 (2015): 4–7.
- Górecki, Edward. „Synod Biskupów”. W: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*. T. 2/1, red. Józef Krukowski, 174–175. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2005.
- Gręźlikowski, Janusz. „Posługa proboszcza w parafii”. *Ateneum Kapłańskie* 134, 2 (2000): 243–261.
- Ignacy z Antiochii. „Do Kościoła w Efezie”. W: *Pierwsi świadkowie*, red. Marek Starowieyski, 113–119. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.
- Irek, Waldemar. „Synod diecezjalny – uszanowanie kompetencji oraz profesjonalizmu w kształtowaniu oblicza Kościoła lokalnego”. W: *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła*, red. Andrzej Jarosiewicz, 16–28. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2009.
- Jan Paweł II. „Adhortacja apostolska o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata «Pastores gregis»”. W: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 2, red. Michał Romanek, 729–871. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.
- Jan Paweł II. „Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie «Christifideles laici»”. W: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 2, red. Michał Romanek, 351–489. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.
- Johnson, Luke Timothy. *The Acts of The Apostles*. Collegeville: MN, Liturgical Press, 1992.
- Krukowski, Józef. „Forma zawarcia małżeństwa”. W: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*. T. 3/2, red. Józef Krukowski, 314–332. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2011.
- Krukowski, Józef. „Kościół powszechny a Kościoły partykularne”. W: *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, 17–59. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004.
- Krukowski, Józef. „Kuria diecezjalna”. W: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*. T. 2/1, red. Józef Krukowski, 344–381. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2005.
- Krukowski, Józef. „Sądy w ogólności”. W: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*. T. 5, red. Józef Krukowski, 39–54. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2007.
- Menke, Monika. „Udział świeckich w «potestas regiminis» Kościoła katolickiego”. *Prawo Kanoniczne* 2 (2013): 101–113.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Synodalność w życiu i misji Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Księży Misjonarzy, 2021.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Sensus fidei w życiu Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2015.
- Napiórkowski, Andrzej. *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- Nagy, Stanisław. „Synod – czas zamyślenia nad rytmem życia diecezji”. W: *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła*, red. Andrzej Jarosiewicz, 9–14 Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2009.
- Orzeszyna, Krzysztof. „Kompetencje wikariusza biskupiego”. W: *Struktura i zadania kurii diecezjalnej*, 75–88. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2003.
- Orygenes. „Dyskusja z Heraklidesem”. Tłum. T.A. Zajkowski. *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967): 129–180.
- Ratzinger, Joseph. „Eklezjologia Konstytucji «Lumen gentium»”. W: Joseph Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, 111–138. Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- Ratzinger, Joseph. „Teologia soboru”. W: Joseph Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*. Cz. 1. Opera omnia T. 7/1, red. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka, 83–112. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Sitarz, Mirosław. „Organy kolegialne w Kościele partykularnym”. W: *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, 115–153. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004.
- Schatz, Klaus. *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Sobański, Remigiusz. „Władza rządzenia”. W: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*. T. I, red. Józef Krukowski, 116–296. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2003.
- Sobór Trydencki. „Sesja 24: II Dekret o reformie”. W: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*. T. IV, red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 733–774. Kraków, 2007.
- Sobór Watykański II. „Dekret o apostołstwie świeckich «Apostolicam actuositatem»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 569–632. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- Sobór Watykański II. „Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele «Christus Dominus»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 337–410. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 139–266. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym «Dei Verbum»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 531–568. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et Spes»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 824–983. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.

Sobór Watykański II. „Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 48–110. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.

Sroka, Stanisław. *Nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim*. Tarnów, 1939.

Stolica Apostolska. „Instrukcja międzydykasterialna o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów «Ecclesiae de mysterio»”. *L'Osservatore Romano* 12 (1998): 30–40.

Tejero, Eloy. „Chrzest”. W: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. Piotr Majer, 641–679. Kraków: Wolters Kluwer Polska, 2011.

Zajac, Roman. „Sanhedryn”. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 17 (kol. 1047–1049). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2012.

Cytowanie chicagowskie:

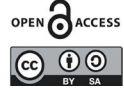
Wojtczak, Jan. „II Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w historyczno-teologicznej perspektywie synodalności Kościoła”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 30 (2023): 265–286. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-13.

Cytowanie oksfordzkie:

Wojtczak J. *II Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w historyczno-teologicznej perspektywie synodalności Kościoła*. „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 30 (2023), s. 265–286. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-13.

Recenzje
i sprawozdania

Reviews and reports



Adam Romejko

Uniwersytet Gdański, Gdańsk | Wydział Nauk Społecznych
ORCID: 0000-0002-8513-2955, e-mail: adam.romejko@ug.edu.pl

BONIFACY MIĄZEK, *ZAPISKI AUTOBIOGRAFICZNE*, OPRAC. PIOTR OBRĄCZKA, WYDAWNICTWO GENS, KIELCE 2021, SS. 197

Ponad cztery lata temu, 24 maja 2018 roku autor niniejszej recenzji spotkał się w podwiedeńskiej miejscowości Breitenfurt z ks. profesorem Bonifacym Miązką na kilka miesięcy przed jego odejściem. Z tym większym zainteresowaniem autor skorzystał z możliwości lektury autobiografii, którą opracowano na podstawie udzielonych przez ks. B. Miązkę wywiadów.

Opracowanie *Zapiski autobiograficzne* składa się z dwóch części. W pierwszej zawarto *Wstęp* (s. 7–10) oraz prezentację osoby i dzieła ks. B. Miązka, którą zatytułowano *Książd Profesor Bonifacy Miązek* (s. 11–38). W drugiej *Zapiski autobiograficzne* znajduje się osiem chronologicznie uporządkowanych rozdziałów: *O dzieciństwie* (s. 41–71); *Lata licealne* (s. 72–99); *Studia Sandomierskie* (s. 100–116); *Na emigracji* (s. 117–133); *Pierwsza wizyta w Polsce (1984)* (s. 134–135); *Powrót do Polski (2008)* (s. 136–145); *Powrót do Austrii (2012)* (s. 146–152); *O poezji i poetach* (s. 153–187). Całość zamknięta została wykazem 13 wywiadów *Bibliografia. Wywiady z Bonifacym Miązką* (s. 188–191) oraz *Indeksem nazwisk* (s. 192–197).

Pomimo że ks. B. Miązek, namawiany przez przyjaciół, zdecydował się napisać autobiografię, nie zrealizował tego projektu. W jego imieniu dokonał tego Piotr Obrączka, emerytowany profesor Uniwersytetu Opolskiego, wykorzystując wywiady przeprowadzone z ks. B. Miązką. Trudnością okazały się powtarzające się w nich wątki. Konieczne było także językowe ich ujednoczenie, jednak w taki sposób, aby zachować oryginalny koloryt wypowiedzi ks. B. Miązka.

Ksiądz Bonifacy Miązek urodził się 27 marca 1935 roku w Kolonii Szczerbackiej w niezamożnej rodzinie chłopskiej. Wspominał:

Rodzice byli biedni. Gleba w moich stronach rodzinnych nigdy nie była urodzajna, udawały się tylko ziemniaki i żyto. Aby związać koniec z końcem, mieszkańcy wioski byli zmuszeni pracować dodatkowo w pobliskich miastach, w Końskich, w Skarżysku albo nawet w Radomiu. Ojciec pracował na Starej Górze, w pobliżu Stąporkowa, w kopalni rudy żelaznej” (s. 100). Ks. B. Miązek od wczesnego dzieciństwa pomagał w gospodarstwie: „Jak pamiętam, mieliśmy w gospodarstwie prawie zawsze dwie krowy i jałówkę, dwie lub trzy świnie (te na szczęście pozostawały w chlewie), trochę kur, psa, kota, nad tym inwentarzem rządu sprawowała mama. Mnie wypadło paść krowy. Chłopskie dziecko nim nauczy się kosić łąkę albo siał żyto – zaczyna społeczną karierę od obory (s. 65).

Znamienne jest to, że wzmiankując niełatwe lata dziecięce i młodzińcze, ks. B. Miązek nie narzeka. Pomimo dramatycznych wydarzeń wojennych i powojennych wszelkie trudy przyjmował z „chłopską” cierpliwością. Podkreślał doświadczenie szczęścia w postaci dobrych nauczycieli, których spotkał w szkole podstawowej i średniej, a także profesorów w sandomierskim seminarium, w tym ks. Wincentego Granata, którego określił mianem „jednego z najwybitniejszych dogmatyków polskich” (s. 105).

Nie oznacza to, że nie miał problemów. Przywoływał cztery lata edukacji w Państwowym Liceum Pedagogicznym w Końskich, gdzie kształcono „świeckich” nauczycieli, które ocenił jako: „skomplikowane, bezduszne, a nawet wrogie dla ludzi o przytępionym słuchu dla moskiewskich kurantów. Z drugiej strony było dla wielu (...) prawdziwą «szkołą życia», źródłem młodzińczego entuzjazmu, fundamentem dobrze pojętej solidarności i przyjaźni” (s. 72).

W autobiografii pojawiają się dwa momenty, gdy ks. B. Miązek żalił się na trudy życiowe. Najpierw odniósł się do chwiejnej codzienności wikariusza:

Święcenia kapłańskie otrzymałem w roku 1959. Pierwszy wikariat był w Zakrzewie koło Radomia. (...) A potem znowu trudne lata na pierwszych wikariatach, częste przenosiny z miejsca na miejsce. Uciążliwe zapoznawanie się z topografią socjologiczną nowego miejsca pracy. Tutaj muszę jeszcze dodać kłopoty z administracją państwową, z całym komunistycznym, wiszącym nad człowiekiem młotem, który w każdej chwili mógł uderzyć (s. 115–116).

Zdecydowanie trudniejsze doświadczenia związane były z początkiem pracy duszpasterskiej w Wiedniu, dokąd uciekł w 1965 roku, obawiając się, że zostanie aresztowany, gdyż nawiązał kontakt ze środowiskiem paryskiej „Kultury”. Skorzystał z zorganizowanego w połowie października 1965 roku przez środowiska PAX-u wyjazdu dla księży do Rzymu, gdzie trwały obrady Soboru Watykańskiego II. Za radą ks. Walentego Wójcika (1914–1990), biskupa pomocniczego sandomierskiego, poprosił o azyl w Wiedniu. Po noclegu w jednym z wiedeńskich pensjonatów oddalił się i przypadkowo spotkanego proboszcza poprosił o pomoc. Nadmienił, że rozmawiali po łacinie. Zakwaterowano go w domu księży emerytów przy Ungargasse 38, gdzie przebywał do grudnia, ucząc się języka niemieckiego. Został wikariuszem w parafii znajdującej się w 20. dzielnicy,

a następnie pełnił funkcję kapelana w wiedeńskim szpitalu psychiatrycznym i płucnym Steinhof. Później pomagał duszpastersko w kościele w 15. dzielnicy przy Reindorfsgasse, aby na dłużej „zatrzymać się” w 16. dzielnicy w parafii Neulerchenfeld.

Interesujący jest motyw aktywności kapelańskiej. W Kościele katolickim na Zachodzie chętnie powierza się niepopularne zadania duszpasterskie duchownym-imigrantom, co upodabnia ich los do tego, który jest udziałem rodaków, wykonujących zajęcia unikane przez mieszkańców państwa osiedlenia. Ks. B. Miązek w dramatycznych słowach wspominał:

Były to najcięższe lata w moim życiu. Zetknąłem się wówczas z bezmiarem ludzkiego cierpienia, patrzyłem codziennie na ludzi osamotnionych, poniżonych, zapomnianych przez rodzinę. Codziennie dotykałem ich rozpacz. Wtedy właśnie zbliżyłem się do ludzkiej biedy i tam zrozumiałem metafizykę ludzkich cierpień. I stamtąd właśnie, po raz pierwszy w moim życiu kapłańskim, wychodziłem załamany... Czasami w nocy budziły mnie kilkakrotnie telefony – trzeba było spieszyć do chorego. Po takich nocach oczy zamykały się ze zmęczenia. Dochodziło do tego przynębienie ludzką nędzą. Miałem kontakt z ludźmi cierpiącymi na schizofrenię, różne psychozy i manie, alkoholikami, a także – na oddziale płucnym – z chorymi na gruźlicę. Często z młodymi ludźmi, umierającymi na tę chorobę. Odwiedzałem więc, pocieszałem, pisałem listy. Nie były to jednak warunki sprzyjające studiom, tym bardziej że mój ówczesny przełożony patrzył bardzo niechętnie na to, że jego kapelan każde przedpołudnie spędza na uniwersytecie (s. 127–128).

Wspomniane studia ks. B. Miązek rozpoczął w 1967 roku w Instytucie Sławistyki Uniwersytetu Wiedeńskiego, a następnie obronił pracę doktorską przygotowaną pod kierunkiem pochodzącego z Orłowej na Śląsku Cieszyńskim profesora Günthera Wytrzensa (1922–1991). Znacznym ułatwieniem okazało się stypendium naukowe. W opracowaniu wskazano, że otrzymał je dzięki wsparciu mającego chorwackie korzenie sławisty, profesora Josipa Hamma (1905–1986). We wspomnianej na początku recenzji rozmowie ks. B. Miązek przywołał osobę Adama Zielińskiego (1929–2010), znanego w Wiedniu biznesmena i literata, który pomógł mu w uzyskaniu stypendium.

Obrona doktoratu rozpoczyna akademicką aktywność ks. B. Miązka na wiedeńskiej sławistyce, która trwała do przejścia na emeryturę w 2005 roku. W biografii zaakcentowano, że ważnym kierunkiem w Instytucie Sławistycznym była polonistyka, jednak ks. B. Miązek wskazał (czego nie zamieszczono w *Zapiskach...*), że na tysiąc studentów instytutu na polonistyce było tylko 50–80 osób¹. Potwierdził brak większego zainteresowania, stwierdzając

Kiedy (...) rozpoczynałem wykłady z literatury polskiej w Instytucie Sławistyki na uniwersytecie w Wiedniu, znalazłem się w wyjątkowo trudnej sytuacji. Trudnej dlatego, że syntetycznych opracowań ze współczesnej literatury polskiej w języku niemieckim nie było zupełnie, a ja miałem zleczone wykłady z literatury okresu dwudziestolecia międzywojennego. (...) W tej sytuacji musiałem poprosić o własnych sił. Wykłady zacząłem opracowywać samodzielnie (s. 19–20).

¹ *Tacy jesteście. Rozmowy Poloniki 1995–2020* (Wiedeń: Österreichisch-Polnischer Verein für Kulturfreunde „Galizien”, 2020), 67.

Ksiądz B. Miązek jawi się jako człowiek sukcesu, który „w pełni zasłużył na miano autentycznego ambasadora kultury polskiej za granicą” (s. 33). Autor licznych opracowań naukowych, promotor 14 prac doktorskich i 24 prac magisterskich, a także poeta, który w swej twórczości podejmował szerokie spektrum tematyczne, w tym niełatwy los cudzoziemca. Na oryginalność jego osoby nałożyło się jednocześnie doświadczenie typowe dla emigranta, który tęskni za ojczyzną i jest przekonany, że do niej wróci. Pomimo odradzania ze strony przyjaciół, ks. B. Miązek zdecydował się na wyjazd do Polski w 2008 roku. Wprawdzie podkreślał, że było inaczej, to jednak był to powrót naznaczony słodko-gorzkiemi uczuciami. Wygląd stron rodzinnych znacząco odbiegał od obrazów zapisanych w pamięci:

W Kolonii Szczerbackiej, gdzie jeszcze w roku 1945 było 5 gospodarstw rodziny Miązków – dziś już nie ma żadnego. Wymiera również wioska. Zaraz po wojnie liczyła ponad 120 gospodarstw chłopskich, teraz [2015 – A.R.] jest ich zaledwie 6. Orne kiedyś pola i okoliczne łąki coraz agresywniej przejmują w swoje posiadanie las. Starzy ludzie odchodzą na parafialny cmentarz, młodzi uciekają do miast. Nasza rodzina również rozproszyła się po świecie (s. 54).

Księdzu B. Miązkowi przeszkadzała polaryzacja polskiego życia politycznego, w ramach którego nie było miejsca na szacunek dla Kościoła. Nie poważano także starszych, ale to – jak zauważył – problem obecny także w Wiedniu. Wspominał, że został dobrze przyjęty przez księży, np. proboszcz parafii pw. św. Mikołaja w Końskich odnowił dla niego mieszkanie. Między wierszami można jednak wyczytać, że jako emeryt nie otrzymał „taryfy ulgowej” i został intensywniej włączony w duszpasterskie obowiązki. Sam wskazywał na inne źródło zajęć:

Wstaję prawie codziennie o godzinie 5 rano (tylko niedziela jest dla mnie łaskawsza), na spacer udaję się w okolicy godziny 11 w nocy. Czytam i piszę. Jak długo potrwa ten kierat, nie mam pojęcia, muszę jednak robić to, podobnie jak w Wiedniu, bo ciągle jeszcze jestem proszony o artykuły i recenzje. Oczywiście cieszą mnie takie «zapotrzebowania». Widocznie moja praca ma jakieś wartości i na coś przydaje się ludziom. A to powinno przecież cieszyć (s. 145).

Problemy z nogami sprawiły, że ks. B. Miązek zdecydował się wrócić do Wiednia, licząc tam na lepszą opiekę zdrowotną. Otrzymał możliwość zamieszkania w klasztorze w Breitenfurt w zamian za odprawianie dla zakonnic mszy św. i nabożeństw. Autor niniejszej recenzji w czasie odwiedzin ks. B. Miązka w maju 2018 roku zwrócił uwagę, że zaoferowane warunki mieszkaniowe nie były szczególnie komfortowe. Sam ks. B. Miązek narzekał na miejscowe zakonnice, z którymi nie potrafił znaleźć wspólnego języka. Zmarł 17 października 2018 roku w wiedeńskim szpitalu. Zgodnie z jego wolą pochowano go w rodzinnej parafii na cmentarzu w Ruskim Brodzie niedaleko grobu rodziców i brata.

Ksiądz Bonifacy Miązek to postać wielce oryginalna, zasłużona dla życia intelektualnego w Austrii i w Polsce. To jednocześnie postać smutna, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę jego starość, w której było miejsce na samotność wzmacnianą przekonaniem,

że po ponad czterech dekadach ziemia austriacka stała się jego ziemią, ale tak nie do końca. Wspominał:

Zgodnie z prawdą muszę wyznać (...), że tylko język polski znam na tyle, aby swobodnie móc się w nim wypowiedzieć zarówno w mowie potocznej, jak i w tekstach literackich. W języku niemieckim nigdy nie napisałem żadnego wiersza, chociaż pisałem teksty o charakterze naukowym lub popularnonaukowym (s. 164).

Cytowanie chicagowskie:

Romejko, Adam. „Bonifacy Miązek, *Zapiski autobiograficzne*, opr. Piotr Obrączka, Wydawnictwo Gens, Kielce 2021, ss. 197”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 30 (2023): 289–293. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-14.

Cytowanie oksfordzkie:

Romejko A. *Bonifacy Miązek*, „*Zapiski autobiograficzne*”, opr. Piotr Obrączka, Wydawnictwo Gens, Kielce 2021, ss. 197. „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 30 (2023), s. 289–293. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-14.



Aneta Krupka

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych | Katedra Teologii Systematycznej
ORCID: 0000-0001-6604-4370, e-mail: aneta.krupka@usz.edu.pl

SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ *ŚWIĘTOŚĆ KOŚCIOŁA NA PRZYKŁADZIE HISTORII POMORZA*, WSD KOSZALIN, 5 LISTOPADA 2022 ROKU

W auli Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie 5 listopada 2022 roku odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa *Świętość Kościoła na przykładzie historii Pomorza*. Została ona zaplanowana jako jedno z działań w ramach realizacji projektu *Chrzest Pomorza w dziejach Polski i Europy: jubileusz 900-lecia*. Jest to długofalowy projekt naukowo-edukacyjny, finansowany dzięki subwencji przyznanej przez Ministerstwo Edukacji i Nauki, realizowany we współpracy Instytutu Nauk Teologicznych i Instytutu Historii Uniwersytetu Szczecińskiego oraz Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk. Dziewięćsetna rocznica pierwszej z dwóch misji św. Ottona z Bambergu jest okazją do przypomnienia i lepszego ukazania przełomowego znaczenia chrztu Pomorza dla dziejów Polski i Europy. Przypadająca w 2024 roku rocznica przywołuje na nowo historię przyłączenia Pomorza do państwa Piastów i dwukrotnej misji Ottona, sekretarza na plockim dworze Władysława Hermana i wychowawcy Bolesława Krzywoustego. Biskup Bambergu na zaproszenie Bolesława Krzywoustego dwukrotnie przybył do Polski w celach misyjnych – po raz pierwszy w roku 1124 i ponownie w roku 1128. W swoich podróżach misyjnych dotarł do Pyrzyc, Kamienia Pomorskiego, Szczecina, Wolina, Kołobrzegu i Białogardu. To dzięki jego działalności tereny w dużej mierze pogańskie przyjęły chrześcijaństwo.

Konferencja *Świętość Kościoła na przykładzie historii Pomorza* była interdyscyplinarnym przedsięwzięciem, tworzącym platformę wymiany naukowej myśli przede wszystkim z pogranicza historii i teologii. W auli koszalińskiego seminarium zgromadzili się przede wszystkim studenci teologii, ale także osoby związane z postacią św. Ottona, szczególnie z miejscami jego kultu, znajdującymi się na terenach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, pelplińskiej i archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Oprócz możliwości

stacjonarnego uczestnictwa, konferencja była także transmitowana na żywo za pośrednictwem Dobrych Mediów. Nagrania wszystkich wykładów są dostępne do wysłuchania na platformie YouTube¹.

Spotkanie otworzyły powitania i pozdrowienia ks. dr. hab. Kazimierza Dullaka, prof. US, prodziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego oraz ks. dr. Jarosława Kwietnia, rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie.

Obrady zostały podzielone na dwa bloki. Pierwszy, moderowany przez ks. prof. dr. hab. Janusza Królikowskiego, dotyczył postaci św. Ottona z Bambergu. Zaplanowano trzy wykłady, jednak ze względu na nagłą nieobecność pierwszej prelegentki odbyły się dwa. Pierwszy wykład wygłosił prof. dr. hab. Stanisław Rosik, historyk pracujący na Uniwersytecie Wrocławskim, specjalizujący się w zagadnieniach związanych z historią polskiego i powszechnego średniowiecza, jeden z najlepszych polskich specjalistów od postaci św. Ottona. Jego wykład *Święty mocno stąpający po ziemi. W kręgu dwunastowiecznej debaty nad ideałem biskupa i misjonarza na miarę końca wieków* dotyczył osoby biskupa Bambergu, przede wszystkim w aspekcie różnorodności spojrzenia w źródłach historycznych, którymi dysponujemy na jego temat. Prof. dr. hab. S. Rosik przedstawił analizę najważniejszych średniowiecznych biografii Ottona, przedstawiając na ich podstawie syntetyczny obraz postaci biskupa z Bambergu. Do analizowanych dzieł należały trzy pisma: najstarsza biografia Ottona, dzieło anonimowego autora, powstałe przed 1146 rokiem; żywot autorstwa Ebona z Michelsbergu, napisany około 1152 roku oraz żywot autorstwa Herborda z 1159 roku, stanowiący syntezę i reinterpretację dwóch pierwszych. Uzupełnienie rozważań stanowiły obszerne cytaty z omawianych źródeł, oddając dobrze ówczesny kontekst kształtowania się obrazu świętego biskupa. Z hagiograficznych opowieści wyłania się więc wizerunek pasterza odznaczającego się mądrością i pobożnością. Nie są to jednak cechy teoretyczne, czysto duchowe, ale mające wyraźny, praktyczny wymiar, znajdujące swój wyraz w dziełach miłosierdzia podejmowanych przez świętego z Bambergu. Potwierdzeniem wyjątkowości tej postaci są, także zawarte w omawianych dziełach hagiograficznych, opisy początków kultu biskupa Ottona.

Drugi wykład, przygotowany przez biskupa prof. dr. hab. Henryka Wejmana, teologa duchowości, reprezentującego Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, stanowił poszerzającą, duchową refleksję na temat postaci Ottona. Biskup prof. dr. hab. H. Wejman w swoim wykładzie *Oblicza świętości Ottona z Bambergu. Studium faktów biograficznych*, odwoływał się nie tylko do historycznych aspektów działalności Ottona, ale wskazał na istotne rysy jego duchowości, które mogą być inspirujące także dla współczesnego człowieka. Prelegent zwrócił szczególną uwagę na syntezę dwóch wymiarów świętości: naturalnych zdolności i ludzkiej historii oraz łaski, wynikającej z relacji z Bogiem. Połączenie tych dwóch aspektów widać zarówno w pełnionych przez biskupa dziełach miłosierdzia, jak i w sposobie przeżywania przez niego urzędu biskupa. Co więcej, postawa świętości, zdaniem biskupa Wejmana, potwierdza się w moralnej

1 „Świętość Kościoła na przykładzie historii Pomorza – Konferencja 9:00 5 XI 2022”, dostęp 3.01.2023, <https://dobremedia.org/component/k2/item/3472-2022-11-05-konferencja-wsd>.

syntezie trzech, koniecznie związanych ze sobą wymiarów: relacji do Chrystusa, konieczności okazywania miłości bratniej (co stanowi formę świadectwa o relacji do Chrystusa) oraz potrzebie otwartości na siebie nawzajem – pośród doświadczenia wielorakiej różnorodności.

Drugi blok wykładów dotyczył przede wszystkim innych świętych, związanych z dawną historią Pomorza. Moderatorem tego panelu był biskup prof. dr hab. Henryk Wejman. Pierwszy wykład wygłosił ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, reprezentujący Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. W swoim wykładzie *Nieznane źródło do dziejów św. Wojciecha i jego znaczenie* prelegent zwrócił uwagę na rolę niustannych poszukiwań źródeł historycznych, nawet tam, gdzie wydaje się, że wszystkie dane udało się już pozyskać. Jego zdaniem trudno spodziewać się znalezienia zupełnie nieznanymi dzieł, ale warto szukać szczegółów, fragmentów znajdujących się w dziełach niedotyczących wprost badanego tematu. W wykładzie ks. prof. dr hab. Janusza Królikowskiego szczególne miejsce zostało poświęcone omówieniu fragmentów *Kroniki klasztoru kasyjskiego*, pochodzącej z końca XI wieku, autorstwa Leona z Ostii. Ta opowieść o klasztorze na Monte Cassino zawiera relacje o pobycie św. Wojciecha w tym mateczniku duchowości benedyktyńskiej. W późniejszych katalogach świętych, pochodzących już z wieku XV/XVI także można odnaleźć kolejne inspirujące wątki dotyczące św. Wojciecha, wymagające jednak historycznej weryfikacji, przede wszystkim ze względu na odległość czasową od opisywanych wydarzeń. Obraz misjonarza, który wyłania się z tych źródeł, to zdaniem ks. prof. dr hab. Janusza Królikowskiego, wizerunek postaci nie tylko związanej z ówczesną sytuacją polityczną. Jest to także człowiek o głębokiej, chrystocentrycznej pobożności. Zdaniem prelegenta, warto zadbać o to, aby św. Wojciecha nie redukować do jego historycznej roli, ale wydobyć także znacznie bardziej uniwersalne rysy jego duchowości.

W kolejnym wystąpieniu dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego przedstawiła historyczno-duchowy rys biograficzny bł. Doroty z Mątów. W wykładzie *Hagiologiczny patronat – teologiczna refleksja nad śladami pamięci o bł. Dorocie z Mątów* prelegentka podjęła temat nie tylko życia samej Doroty, ale także rozwoju jej kultu, interpretując go jako dowód żywotności ewangelicznych wartości, realizowanych przez błogosławioną z Mątów. Odwoływała się do zapisów Jana z Kwidzyna, pierwszego biografą Doroty, opisując także oddolność rodzącego się kultu. Kult, zatwierdzony ostatecznie dopiero w 1967 roku, trwał nieprzerwanie od śmierci Doroty w 1394 roku. Zdaniem prelegentki, bardzo różne, często trudne wydarzenia z jej życia złożyły się na bogaty i spójny rys głęboko chrystocentrycznej duchowości, zrealizowanej na wielorakich drogach jej życia. Dorota, na długo przed tym zanim została pustelniczką, w swoim doświadczeniu trudnego małżeństwa, śmierci dzieci, a później także nawrócenia męża i jego śmierci nie rezygnowała z ascetycznej postawy, nie przestając jednocześnie w pełni angażować się w swoje powołanie żony i matki.

Ostatni, podsumowujący wykład wygłosił ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński, wybitny polski hagiolog, pracownik Kolegium Jagiellońskiego – Toruńskiej Szkoły Wyższej. W swoim wykładzie *Przesłanie świętości dla poszczególnych dróg powołania*

życiowego prelegent podjął się przedstawienia tematu świętości w różnych życiowych powołaniach. Odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II i myśli posoborowych papieży, w tym zwłaszcza Jana Pawła II, przypomniał, że droga wiary jest w swej istocie drogą świętości, do której podjęcia człowiek zobowiązuje się w momencie chrztu. To chrzcielne zakorzenienie świętości pozwala mówić w Kościele o jednej świętości, która ewoluując w czasie, staje się inspiracją dla ludzi różnych epok.

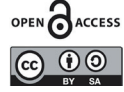
Obydwa panele kończyły się otwartą dyskusją, którą umożliwiła włączenie się w debatę także słuchaczom konferencji. Słowo podsumowujące konferencję wygłosił biskup dr Zbigniew Zieliński, koadiutor koszalińsko-kołobrzeski. Zwrócił on uwagę na praktyczny wymiar zaprezentowanych rozważań, dostrzegając w nich nie tylko okazję do wspomnień, ale także wyzwanie i zobowiązanie do odkrywania osobistej świętości, rozumianej i przeżywanej w perspektywie kościelnej. Jego zdaniem oznacza to m.in. konieczność skupiania się nie tylko na indywidualnym wymiarze świętości, ale także na jej powszechności, czyli uniwersalności.

Cytowanie chicagowskie:

Krupka, Aneta. „Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej *Świętość Kościoła na przykładzie historii Pomorza*, WSD Koszalin, 5 listopada 2022 roku”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 30 (2023): 295–298. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-15.

Cytowanie oksfordzkie:

Krupka A. *Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Świętość Kościoła na przykładzie historii Pomorza”, WSD Koszalin, 5 listopada 2022 roku.* „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 30 (2023), s. 295–298. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-15.



NOTY O AUTORACH

Prof. dr hab. Józef Baniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Socjologii, Zakład Socjologii Cywilizacji; ORCID:0000-0002-8423-5362, e-mail: j.baniak@amu.edu.pl, jozef.baniak@poczta.onet.pl.

Dr Viktoria Bilyk (Викторія Билык), Wschodnioeuropejski Narodowy Uniwersytet im. Łesi Ukrainki, Łuck, Ukraina (Восточноевропейский национальный университет имени Леси Украинки, г. Луцк, Украина); ORCID: 0000-0002-1788-6704, e-mail: Bilyk.Viktoria@vnu.edu.ua.

Ks. dr hab. Roman Buchta, prof. UŚ, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; ORCID: 0000-0001-9984-3910, e-mail: roman.buchta@us.edu.pl.

Ks. prof. dr hab. Janusz Bujak, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego; ORCID: 0000-0001-8881-3134, e-mail: janusz.bujak@usz.edu.pl.

Ks. dr hab. Kazimierz Dullak, prof. US (ur. 1964 r.), kapłan diecezji koszalińsko-koło-brzeskiej, prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; ORCID: 0000-0002-9202-0433, e-mail: kazimierz.dullak@usz.edu.pl.

Dr Piotr Goniszewski (ur. 1984), absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, zastępca Dyrektora Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz European Association of Biblical Studies, przewodnik po krajach biblijnych (Izrael, Autonomia Palestyńska, Jordania). Obszary badawcze: Jezus historyczny z perspektywy Third Quest, socjoretoryczne podejście do Biblii, hebrajskie Ewangelia, tomizm biblijny, Wittgensteinowska filozofia religii a teologia, teologia komparatywna (buddyzm i hinduizm), zwłaszcza porównanie teologiczno-filozoficzne Biblii oraz świętych i autorytatywnych tekstów buddyźmu theravada, buddyźmu zen oraz buddyźmu tybetańskiego, teoria i praktyka medytacji; ORCID: 0000-0002-1090-9846, e-mail: piotr.goniszewski@usz.edu.pl.

O. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP, dominikanin, profesor zwyczajny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; ORCID: 0000-0001-8812-5286, e-mail: kochaniewiczboguslaw@gmail.com.

Dr Igor Kozak, dr nauk teologicznych oraz mgr psycholog kliniczny. Zatrudniony jako adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego oraz jako psycholog w Społecznej Szkole Podstawowej nr STO im. św. Urszuli Ledóchowskiej w Poznaniu. Przez 10 lat współpracował z Katolickim Ośrodkiem Wychowania i Terapii Uzależnień „Wierzenica”. Zainteresowania naukowe: teologia i psychologia pastoralna, psychologia kliniczna uzależnień, neuropsychologia i neuroterapia, interwencja kryzysowa oraz bibliistyka; ORCID: 0000-00001-8219-1012, e-mail: igor.kozak@usz.edu.pl.

Dr Aneta Krupka, doktor teologii w zakresie teologii dogmatycznej (UPJPII) i magister socjologii (UJ), Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego w Szczecinie, Katedra Teologii Systematycznej; ORCID: 0000-0001-6604-4370, e-mail: aneta.krupka@usz.edu.pl.

Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego w Szczecinie; ORCID: 0000 0002-1512-997x, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

Ks. dr Wojciech Mueller, proboszcz w archidiecezji poznańskiej, doktor nauk teologicznych, niezależny pracownik Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu, członek *Collegio dei postulatori* w Rzymie, postulator w dwóch procesach beatyfikacyjnych kandydatów na ołtarze z Archidiecezji Poznańskiej: wyznawcy – Sługi Bożego ks. Aleksandra Woźnego i męczennika – Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha. Najnowsze publikacje: W. Mueller, *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021. W. Mueller, *Kto szuka prawdy, szuka Boga. Edyta Stein a judaizm*, Poznań 2021; ORCID 0000-0002-1354-7190, e-mail: wojciech.mueller@wp.pl.

Mgr Łukasz Pniewski, radca prawny wpisany na listę Okręgowej Izby Radców Prawnych w Koszalinie pod nr KO 702, stały mediator sądowy; Uchwałą nr 327/X/2019 Rady Okręgowej Izby Radców Prawnych w Koszalinie z 22.01.2019 r. został wybrany na laureata konkursu „Kryształowe Serce Radcy Prawnego 2018” organizowanego przez Krajową Radę Radców Prawnych; ORCID: 0000-0003-1165-4731, e-mail: lukasz@pniewski.pl.

Ks. dr hab. Adam Romejko, prof. UG, Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ORCID: 0000-0002-8513-2955, e-mail: adam.romejko@ug.edu.pl.

Ks. dr Marcin Szczodry, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego; ORCID: 0000-0001-7965-4266, e-mail: marcin.szczodry@usz.edu.pl.

Bp prof. dr hab. Henryk Wejman, biskup pomocniczy archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego w Szczecinie; ORCID: 0000-0002-9598-8722, e-mail: hwejman@poczta.onet.pl.

Ks. mgr lic. Jan Wojtczak, prezbiter diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, wikariusz parafii pw. Najświętszego Zbawiciela w Ustce, katecheta w Szkole Podstawowej nr 3 oraz Zespole Placówek Oświatowych w Ustce, w pracy magisterskiej analizował temat misji świeckich w Kościele, zaś aktualnie kończy rozprawę doktorską, poruszając temat współpracy świeckich z duchownymi w kontekście realizacji władzy w Kościele; ORCID: 0000-0001-9133-7474, e-mail: jwojtczak.rcc@gmail.com.