

**TEOLOGICZNE
STUDIA
SIEDLECKIE**

THEOLOGICAL STUDIES
OF SIEDLCE



Rok XVII (2020) 17
Siedlce

Komitet redakcyjny

ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierz Matwiejuk (redaktor naczelny)

ks. dr Jacek Wojda (sekretarz)

ks. dr Marcin Bider

ks. dr Mateusz Czubak

Rada Naukowa

ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, UPH

ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL

ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH

ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, UKSW

ks. prof. François-Xavier Dumortier S.J., Pontificia Università Gregoriana, Rzym

ks. prof. Edmund Kowalski C.Ss.R., Accademia Alfonsiana, Rzym

ks. prof. Wolfgang Lentzen-Deis, Theologische Fakultät, Trier

ks. prof. Markus Tymister, Papieski Instytut Liturgiczny św. Anzelma, Rzym.

ks. dr hab. Roman Karwacki, em. prof. UKSW, Siedlce

ks. dr hab. Dariusz Kotecki, prof. UMK

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary, UŚ

ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH

ks. prof. dr hab. Jacek Nowak, UKSW

ks. dr hab. em. prof. UKSW Roman Karwacki, Siedlce

ks. dr hab. Piotr Kulbacki, prof. KUL

ks. dr hab. Stanisław Łabendowicz, prof. KUL

ks. dr hab. em. prof. UKSW Kazimierz Matwiejuk, Siedlce

ks. dr hab. Grzegorz Pyżlak, KUL

ks. dr hab. Marek Tatar, prof. UKSW

Skład komputerowy: Monika Sadowska

Za pozwoleniem władzy kościelnej

ISSN – 1733-7496

Artykuły są drukowane na podstawie recenzji

Adres Redakcji

Wyższe Seminarium Duchowne
im. Jana Pawła II diecezji siedleckiej
ul Seminaryjna 26
08-103 Nowe Opole
Tel. + 48 608 638 572
www.tss-siedlce.pl

The logo for Unitas wydawnictwo features the word "Unitas" in a large, elegant, cursive script font. Below it, the word "wydawnictwo" is written in a smaller, clean, sans-serif font. A vertical line is positioned to the right of the logo.

Wydawnictwo
Diecezji Siedleckiej UNITAS
ul. Szkolna 22, 08-110 Siedlce
tel. 500 106 002
www.wydawnictwo-unitas.pl

SPIS TREŚCI

Od redakcji	6
Ks. Grzegorz POTRZEBOWSKI Anamnetyczny charakter sakramentu bierzmowania w ujęciu bpa Wacława Świerzawskiego	8
<i>Anamnetic character of the sacrament of confirmation in the grasp of bishop Wacław Świerzawski</i>	
Ks. Karol BIARDZKI Prefacja jako integralny element celebracji mszalnej	28
<i>Prefation as an integral element Mass celebration</i>	
Ks. Łukasz CELIŃSKI Per una rilettura della storia della formazione e dello sviluppo del Messale Romano. Il caso del Messale di Clemente V	47
<i>For a Re-reading of the History of Formation and Development of the Roman Missal. The Case of the Missal of Clement V</i>	
<i>Ku relekturze historii powstania i rozwoju Mszału Rzymskiego. Przypadek Mszału Klemensa V</i>	
Ks. Ireneusz CELARY Troska duszpasterska wobec osób starszych w starzejącym się społeczeństwie polskim	67
<i>Pastoral care of the elders in view of the demographical situation of the Polish society</i>	
Ks. Rafał SOĆKO Prawo Mojżesza i wiara w Chrystusa jako główne determinanty usprawiedliwienia człowieka na podstawie „Commentarium in epistulam ad Romanos” Orygenesza	90
<i>Law of Moses and faith in Christ as main determinants of human’s justification in Origen’s Commentarium in epistulam ad Romanos</i>	
Ks. Kamil Edward DUSZEK Bóg jako absolutna przyszłość. Czy „metafizyka przyszłości” Johna Haughta jest zgodna z wizją biblijną?	110
<i>God as the Absolute Future. Is John Haught’s “metaphysics of the future” compatible with the biblical vision?</i>	

Dk. Damian GADAMER

Tożsamość płciowa na tle dwugłosu teorii płci Judith Butler

i tomistycznej metafizyki człowieka 128
Gender identity in the background of discord in Judith Butler's gender theory and Thomistic metaphysic of human

Ks. Piotr GRZEBISZ

Problematyka nadzoru kompetentnej władzy kościelnej nad prywatnym

stowarzyszeniem wiernych w prawie kanonicznym. Wybrane zagadnienia 139
The issues of supervision of the competent church authority over the private association of the faithful in canon law. Selected issues

Ks. Kazimierz MATWIEJUK

Sługa Boży biskup Ignacy Świrski (1885-1968) 155
Venerable Bishop Ignacy Świrski (1885-1968)

Ks. Andrzej KICIŃSKI

Ks. prof. dr Stanisław Płodzień (1913-1962).

Prorektor KUL i wybitny prawnik z Łysobyków 173
Fr. prof. dr Stanisław Płodzień (1913-1962). Vice-rector of the Catholic University of Lublin and a prominent lawyer from Łysobyki

Ks. Sławomir BYLINA

Geneza powstania parafii

Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, Cud nad Wisłą
w Białej Podlaskiej na Woli 195
The origin of the parish Assumption of the Blessed Virgin Mary which is a miracle on the Vistula in Biała Podlaska in Wola

Recenzje 207

Ireneusz Celary, **Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878-1951), Pfarrer von Radzionkau**, Aschendorff Verlag, Münster 2015, ss. 144 [Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte in Regensburg – Vol. 24. in Serie: „Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte“]. Recenzent: ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, em. prof. UKSW.

Autorzy cytowani – zapis APA 212

OD REDAKCJI

Obecny numer naszego czasopisma, podobnie jak poprzednie, ma charakter interdyscyplinarny z wyraźnym nachyleniem teologicznym. Wielu z autorów zamieszczonych tu artykułów to młodzi adepci nauki, doktorzy i nowo wypromowani magistry teologii, którzy pragną podzielić się swoimi przemyśleniami.

Ks. Grzegorz Potrzebowski omawia anamnetyczny charakter sakramentu bierzmowania w ujęciu biskupa Wacława Świerżawskiego. Ks. Karol Biardzki dowodzi, że prefacja jest integralnym elementem celebracji mszalnej. Natomiast ks. Łukasz Celiński proponuje refleksję na temat powstania i rozwoju Mszału Rzymskiego, analizując przypadek Mszału Klemensa V.

Ks. Ireneusz Celary, pastoralista z UŚ, przybliży formy duszpasterskiej troski Kościoła wobec osób starszych w starzejącym się społeczeństwie polskim. Ks. Rafał Soćko podejmuje refleksję na temat prawa Mojżesza i wiary w Chrystusa jako dwóch głównych determinant usprawiedliwienia człowieka. Ucznił to, analizując dzieło Adamantiosa Orygenes *Commentarium in epistulam ad Romanos* – Komentarz do Listu do Rzymian. Ks. Kamil Edward Duszek podjął temat *Bóg jako absolutna przyszłość* i przeanalizował kwestię zgodności *metafizyki przyszłości* Johna Haughta z wizją biblijną.

Dk. Damian Gadamer zajął się bardzo aktualnym problemem, mianowicie kwestią tożsamości płciowej. Uczynił to prezentując dwugłos teorii płci Judith Butler i tomistycznej metafizyki człowieka. Problematykę nadzoru kompetentnej władzy kościelnej nad prywatnym stowarzyszeniem wiernych w prawie kanonicznym przedstawia ks. Piotr Grzebisz.

Ks. Kazimierz Matwiejuk przybliży postać Sługi Bożego, biskupa Ignacego Świrskiego (1885-1968), w związku z rozpoczętym procesem beatyfikacyjnym. Osobę i działalność, podlasiaka, ks. prof. dra Stanisława Płodzienia (1913-1962), prorektora KUL i wybitnego prawnika z Łysobyków, prezentuje ks. Andrzej Kiciński. Natomiast ks. Sławomir Bylina opisał genezę powstania parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białej Podlaskiej na Woli czyli Cudu nad Wisłą, który miał miejsce w 1920 roku.

Numer naszego czasopisma zamyka recenzja książki ks. prof. dra hab. Ireneusza Celarego *Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878-1951), Pfarrer von Radzionkau*. Została ona wydana przez Aschendorff Verlag w Münster w 2015 roku. Liczy 144 stron. Publikacja stanowi tom 24 w serii: „Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte”, pod patronatem Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte w Regensburgu.

Różnorodność poruszonych zagadnień stwarza okazję do ich głębszego poznania lub pogłębienia. Publikacja artykułów wymaga dwóch pozytywnych recenzji samodzielnych pracowników naukowych. Ich naukowy osąd jest potwierdzeniem walorów merytorycznych i metodologicznych tych opracowań.

Czcigodnym Czytelnikom życzymy miłej i owocnej lektury.

Ks. Grzegorz POTRZEBOWSKI*

ANAMNETYCZNY CHARAKTER SAKRAMENTU BIERZMOWANIA W UJĘCIU BPA WACŁAWA ŚWIERZAWSKIEGO

Treść: Wstęp, 1. Anamneza w sakramencie bierzmowania. 1.1. *Bierzmowanie jako żywa pamiątką uświęcającego działania Parakleta*, 1.2. *Aby bierzmowanie nie było sakramentem pożegnania z Kościołem*; 2. Bierzmowanie anamnezą Pięćdziesiątnicy; 3. Martyria w życiu bierzmowanego; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Anamnestic character of the sacrament of confirmation in the grasp of bishop Wacław Świerzawski; Bibliografia

Słowa kluczowe: anamneza, bierzmowanie, liturgia, misterium, obrzęd

Key words: anamnesis, confirmation, liturgy, mystery, ceremony

Wstęp

Sakrament chrztu rozpoczyna w człowieku życie wiary i łaski. Jednakże wymaga ono umocnienia i pomnożenia. Tego dokonuje Duch Święty w kolejnym sakramencie wtajemniczenia chrześcijańskiego, jakim jest bierzmowanie. Duch Święty jest Darem i Miłością Ojca i Syna¹. On zstępuje w najgłębsze rejony ludzkiego serca. Czyni je ofiarne. Jako ogień miłości spala je na chwałę Ojca przez Chrystusa. To spalanie bierzmowanego dokonuje się w klimacie i dynamizmie świadectwa wiary i miłości.

1. Anamneza w sakramencie bierzmowania

1.1. Bierzmowanie jako żywa pamiątką uświęcającego działania Parakleta

Bierzmowani otrzymują w darze samego Ducha Świętego. Doświadczają głębszego zjednoczenia z Chrystusem i większej zażyłości z Parakletem. Ta zażyłość wymaga spełnienia wstępnego warunku przez kandydata do bierzmowania, mianowicie stanu łaski.

*Autor, dr liturgiki, jest księdzem diecezji radomskiej. Pracuje w duszpasterstwie parafialnym w Białobrzegach Radomskich. Artykuł jest oparty na jego pracy doktorskiej *Anamnetyczny wymiar liturgii w ujęciu bpa Wacława Józefa Świerzawskiego*, której obrona miała miejsce na UKSW, 28 kwietnia 2015 roku.

¹ Zob., Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata, Rzym 1986, nr 41.

Kandydaci mają oczyścić się na przyjęcie daru Ducha Świętego przez skorzystanie z sakramentu pokuty. Natomiast ich bardziej intensywne modlitwa otwiera ich umysły i serca na przyjęcie Jego mocy i łaski w duchu uległości i dyspozycyjności. Zażyłość bierzmowanego z Parakletem dokonuje się na zasadzie współpracy z Nim w klimacie Jego misji uświęcenia.

Bierzmowanie jest żywą pamiątką uświęcającego działania Ducha Ojca i Syna. W Kościele łacińskim udziela tego sakramentu zasadniczo biskup po chrzcie, w wieku rozeznania, dorosłym zaś w odpowiednim momencie ich życia². Natomiast, jeśli chrześcijanin znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci bierzmowania może udzielić każdy prezbiter. *Kościół chce bowiem, by żadne z jego dzieci, nawet najmniejsze, nie odchodziło z tego świata nie ubogacone Duchem Świętym i darem pełni Chrystusa* (KKK 1314).

Znakiem wskazującym na uświęcającą obecność Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania jest olej. W Kościele łacińskim jest on koniecznym elementem w udzielaniu tego sakramentu. Bierzmowania udziela się bowiem przez namaszczenie krzyżmem na czole ochrzczonego, którego dokonuje się wraz z nałożeniem ręki, i wypowiedzenie formuły sakramentalnej: *Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego – Accipe signaculum doni Spiritus Sancti* (KKK 1300). To znamię stanowi *charakter* sakramentu. On udoskonala kapłaństwo wspólne wiernych, otrzymane na chrzcie. Bierzmowany otrzymuje też moc publicznego wyznawania wiary w Chrystusa. Staje się Jego urzędowym świadkiem.

Istotnym skutkiem sakramentu bierzmowania jest pełne wylanie Ducha Świętego. On zaś udziela swoich darów. Już chrzest daje zdolność życia i działania według natchnień Ducha Świętego. On bowiem w sakramencie chrztu rozlał obficie życie Boże w sercu neofity. Bierzmowanie ten dar pomnaża (KKK 1303). Dary Ducha Świętego wylane na bierzmowanego są trwałymi nadprzyrodzonymi dyspozycjami, które uzdalniają go do uległości

² Obrzęd bierzmowania może być sprawowany podczas Mszy św., jak też poza nią. Obrzęd bierzmowania podczas celebracji Eucharystii rozpoczyna się po Ewangelii. Wtedy następuje prezentacja kandydatów indywidualnie – jeśli jest ich mało lub ogólnie. Proboszcz lub inna osoba upoważniona zwraca się do kandydatów: *Niech przystąpią ci, którzy mają przyjąć sakrament bierzmowania. Czyta listę: wywołany mówi: Jestem. Następnie prezentujący kandydatów mówi do biskupa: Czcigodny Ojcze, w imieniu zebranej tu wspólnoty wierzących proszę o udzielenie sakramentu bierzmowania wybranej młodzieży z parafii N. Następuje homilia. Natomiast podczas bierzmowania poza Mszą św., po czytaniach następuje prezentacja kandydatów. Proboszcz prosi biskupa: Czcigodny Ojcze, Kościół święty prosi przeze mnie o udzielenie sakramentu bierzmowania zgromadzonej tu młodzieży (zgromadzonym tu wiernym) parafii N. Biskup pyta: Czy młodzież ta wie (wierni ci wiedzą), jak wielki dar otrzymuje (otrzymują) w tym sakramencie i czy przygotowała się (przygotowali się) należycie do jego przyjęcia? R. Jestem przekonany, że wszyscy przygotowali się do bierzmowania, uczestniczyli bowiem przez szereg dni w słuchaniu słowa Bożego i wspólnej modlitwie oraz przystąpili do sakramentu pokuty i pojednania. Biskup do kandydatów: Droga młodzieży (Drodzy Bracia i Siostry) powiedzcie przed zgromadzonym tu Kościołem, jakich łask oczekujecie od Boga w tym sakramencie? Kandydaci odpowiadają: Pragniemy, aby Duch Święty, którego otrzymamy, umocnił nas do mężnego wyznawania wiary i do postępowania według jej zasad. Wszyscy mówią: Amen, zob. *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. III, Katowice, Księgarnia św. Jacka (= OB.), 2019, s. 21-22 i 36-37.*

i posłuszeństwa natchnieniom Parakleta (KKK 1830). Te dary doskonałą cnoty, których zadatek neofita otrzymał w sakramencie chrztu, a które są dobrymi sprawnościami, dynamizującymi życie chrześcijanina. Jest siedem darów Ducha Świętego: mądrość, rozum, rada, męstwo, umiejętność, pobożność i bojaźń Boża (KKK 1299). Stanowią one obdarowanie udoskonalające naturalne i nadprzyrodzone życie wiernych. Ułatwiają wypełnianie funkcji hierarchicznych, zadań apostolskich oraz innych posług dla duchowego dobra bierzmowanego oraz bliźnich (KK 4). Św. Paweł wspomina, że Bóg obdarza i rozpala swoje charyzmaty także w pasterzach Kościoła, dając im ducha bojaźni, mocy i miłości oraz trzeźwego myślenia (2 Tm 1,6-7).

Dzięki darom Ducha Pocieszyciela bierzmowany ma przynosić owoce, ubogacające wspólnotę Kościoła. Dla niego samego są one znakami uświęcającej ingerencji Parakleta, który kształtuje umysł i serce człowieka, by osiągnął wieczną chwałę. Św. Paweł wylicza dziewięć owoców Ducha Świętego. Są to: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, łagodność, wierność i opanowanie (Ga 5, 22-23).

Uświęcająca obecność Ducha Ojca i Syna kształtuje w bierzmowanym nowe egzystencjalne relacje z Kościołem, który jest ludem Bożym, wspólnotą wiary, nadziei i miłości. Bierzmowanie pogłębia kapłańską godność ochrzczonych. Bierzmowani wraz z hierarchią podejmują różne formy działalności apostolskiej, której celem jest uświęcenie siebie, bliźnich, i budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa. Jedność Kościoła jest zasilana darami Parakleta. Dzięki ich mocy bierzmowani coraz ściślej wiążą się z Kościołem. Oni swą eklezjalną więź przeżywają w określonej miejscowej wspólnotcie. Tam uczestniczą w celebracjach liturgicznych, w życiu sakramentalnym, a także pełnią swoją misję apostolską, dając świadectwo o Bogu swoim życiem.

Bierzmowanie uzdalnia do apostołatu. Wybierzmowani mają prawo do zakładania stowarzyszeń kościelnych, do głoszenia orędzia zbawienia ludziom, którzy słabną w wierze, a może już zubożeli na Bożą prawdę i łaskę i żyją tak, jakby Boga nie było. Ich działania wspiera moc Ducha Świętego. On daje ich słowom i czynom moc świadectwa. Ich życie z wiary i odważne wyznawanie imienia Chrystusa czyni ich Jego świadkami w świecie. Wybierzmowany, dzięki darom Ducha Prawdy, ma większą świadomość odpowiedzialności nie tylko za swoje życie i zbawienie, ale pełniejszej współodpowiedzialności za innych ludzi.

Obrzędowość sakramentu bierzmowania jest liturgiczną pieczęcią Ducha Świętego. Jest też znakiem anamnetycznym, aktualizującym Jego uświęcające działanie w bierzmowanym, a przez niego w innych ludziach. Zawiera także obietnice o wymiarze eschatologicznym. Ci bowiem, którzy przyznają się do Chrystusa, zostaną przez Niego wyznani przed Ojcem w niebie (Mt 10, 32-33).

Bierzmowanie ożywia łaskę kapłaństwa wspólnego, które od przyjęcia chrztu uzdalnia *nowego człowieka* do oddawania Bogu kultu w duchu i prawdzie. Udział bierzmowanych w kapłaństwie Chrystusa jest wyrażony namaszczeniem olejem krzyżma. Ten udział w kapłaństwie powszechnym zainicjował sakrament powtórnych narodzin. Przez duchowe odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym ochrzczeni są konsekrowani na święte kapłaństwo (KKK 1535). Lud kapłański jest uzdolniony do sprawowania liturgii Kościoła, do pełnego życia sakramentalnego, ale także do udzielania niektórych sakramentów. Ochrzczony i wybierzmowany może w sytuacji konieczności udzielić chrztu, narzeczeni zaś udzielają sobie sakramentu małżeństwa. Bierzmowanie jako sakrament Ducha Świętego posiada wewnętrzną moc do kształtowania w wiernych postaw, które prezentował Jezus. Mogą Go naśladować w posłuszeństwie Ojcu oraz bezinteresownej miłości wobec bliźnich. W czasie celebracji Eucharystii bierzmowani mogą wykonywać funkcje liturgiczne, które nie wymagają święceń, i z Chrystusem stawać się miłym darem Ojcu niebieskiemu.

1.2. Aby bierzmowanie nie było sakramentem pożegnania z Kościołem

Duch Święty działający w sakramencie bierzmowania jest Pocieszycielem, którego Jezus posyła od Ojca. Jest Duchem Prawdy, który od Ojca pochodzi. On też jest Świadkiem o Chrystusie i uzdalnia bierzmowanych do świadczenia o Nim (J 15, 26-27). Kandydaci do bierzmowania podczas przygotowania do przyjęcia tego sakramentu poznają i ugruntowują naukę Chrystusa oraz poznają Jego świadków, zwłaszcza Apostołów, także męczenników w dziejach Kościoła. Oni bowiem są heroicznymi świadkami wiary a ich przykład jest zawsze aktualny.

Bp Świerzawski był świadomy, że jego wybierzmowanym diecezjanom wiele brakuje z dynamizmu heroicznym świadków wiary. Stwierdził, że jego pasterska obserwacja i refleksja teologiczna nad stanem ich religijnej wiary, oraz nad ich udziałem w liturgii sakramentalnej i życiu apostołskim, prowadzi do stwierdzenia, że są oni bierni apostołsko i tkwią w stagnacji duchowej. Zadawalają się minimum życia chrześcijańskiego, które niejednokrotnie jest bardziej wyrazem tradycji religijnej niż świadectwem żywej wiary. U źródeł tej bierności i stagnacji duchowej leży między innymi niezadowolające rozumienie sakramentu bierzmowania, jego istoty i roli jako sakramentu chrześcijańskiego świadectwa³. Ta sytuacja jest wynikiem m.in. braku odpowiedniej katechezy na temat bierzmowania i konsekwencji z niego wypływających dla życia chrześcijanina. Bp Wacław widział potrzebę reformy i odnowy formacji przed bierzmowaniem, zwłaszcza w odniesieniu do dorosłych religijnie zaniedbanych. Ta potrzeba wynikała z dobrego rozeznania sytuacji w diecezji i pa-

³ W. Świerzawski, *Instrukcja dla duchowieństwa i wiernych diecezji sandomierskiej dotycząca sakramentu bierzmowania dorosłych*, „Anamnesis” 14 (1997/98), s. 33-36.

sterskiej troski o powierzony lud Boży w diecezji sandomierskiej. Wpisywała się ona jednoznacznie w realizację woli Chrystusa Pana, który polecił Apostołom: idźcie, nauczajcie, chrzycijcie (Mt 28,19) i dawajcie świadectwo (Dz 1,8)⁴.

Bierzmowanie trzeba widzieć, pouczał bp Wacław, w kontekście chrześcijańskiego wtajemniczenia. Jest ono bowiem miejscem i sposobem doświadczania odkupienia dokonanego przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Odkupienie jest dziełem Boga – Trójcy. Ono wciąż i na różne sposoby jest uobecnianie w sakramentach Kościoła. W paschalnym akcie chrztu Chrystus zanurza katechumena w misterium swej paschy i rodzi go dla siebie (J 3,5). Nadaje neoficie godność dziecka Bożego. W sakramencie bierzmowania Duch Prawdy daje poznanie prawdy objawionej przez Ojca i Syna (J 14,26; 16,13). Udziela też mocy do jej wyznawania i obrony⁵. W Eucharystii wcielony Syn Boży daje ochrzczonym samego siebie w Komunii sakramentalnej, przypominając jednocześnie, że Jego pragnieniem jest, aby komunikujący trwali w Nim i stanowili jedno ze sobą (J 17,21).

W liturgii jest wciąż obecne misterium paschalne Chrystusa. *W naszych czynnościach liturgicznych nic nie jest ważniejsze od rzeczywistej, choć ukrytej obecności Chrystusa przez Ducha*⁶. Liturgiczne *dziś, hodie*, wybrzmiewające w tekstach liturgicznych przypomina, że w liturgii Chrystus ustawicznie kontynuuje dzieło uświęcenia ludzi, żyjących w różnych historycznych epokach Kościoła. Dzięki liturgicznemu *hodie* przyjmujący sakrament bierzmowania są uczestnikami misterium paschalnego Wcielonego Słowa⁷.

Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia, łącząc się ze sobą prowadzą wyznawców Chrystusa do coraz pełniejszej dojrzałości. Ona zaś manifestuje się w Kościele i w świecie życiem prawdziwie chrześcijańskim. Jest to forma pełnienia posłannictwa właściwego całemu ludowi chrześcijańskiemu, w szczególny sposób bierzmowanym⁸. Bp Świerżawski uczył, że działanie Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania w szczególny sposób kształtuje i dynamizuje życie ochrzczonych. Dokonuje się to w trzech podstawowych wymiarach, mianowicie: w nauczaniu, liturgii i świadectwie. Formacja przez nauczanie ma na celu doprowadzanie kandydata do bierzmowania do poznania Boga Biblii, nie filozofii. Formacja liturgiczna, dzięki mistagogii, ma go wprowadzić w tajemnicę Boga i Jego zbawczego dzieła, które jest uobecnianie w sakramentach. Dynamizm świadectwa wyraża się nade wszystko w spełnianiu przykazań Bożych z miłości do Niego. Moc do

⁴ Tamże, s. 33.

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 41.

⁶ Jan Paweł II, List *Vicesimus quintus annus*, Rzym 1988, nr 10.

⁷ W. Świerżawski, «Pieśń nad pieśniami» modlitwą kapłana, Sandomierz 2000, s. 354.

⁸ *Wprowadzenie ogólne*, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (= OCWD), Katowice 2009, Księgarnia św. Jacka, nr 2.

takiego działania daje Paraklet. Dlatego przygotowanie do bierzmowania, polecał Pasterz sandomierski, winno obejmować trzy dziedziny tworzące pełnię życia chrześcijańskiego, mianowicie: katechezę, życie sakramentalne i moralność⁹.

Dotychczasowy sposób przygotowania do sakramentu bierzmowania dorosłych nie spełniał tych kryteriów. Niejednokrotnie kandydaci do bierzmowania w wieku pokatechizacyjnym zgłaszają się po dłuższej przerwie w formacji religijnej. Często są przynaglani zamiarem zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego. Ich stopień religijnego zaangażowania i motywacja są zróżnicowane. Bardzo często są niewystarczające. W takiej sytuacji przygotowanie dorosłych do sakramentu bierzmowania nie było zindywidualizowane. Niedostatecznie uwzględniano ich faktyczny stan duchowy. Przygotowanie polegało zazwyczaj na wyegzekwowaniu od kandydata odpowiedzi na pewną ilość teoretycznych pytań. To nie stwarzało jednak możliwości wniknięcia w praktykę chrześcijańskiego życia kandydata i podjęcie choćby krótkiej formacji sakramentalnej.

Bp Świerzawski widział owocność przygotowania do bierzmowania w konieczności uwzględnienia powiązania, istniejącego między poszczególnymi sakramentami, a zwłaszcza sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Jedność inicjacyjna chrztu, bierzmowania i Eucharystii sprawia, że żaden z nich nie może być rozumiany ani przeżywany niezależnie od pozostałych (KPK kan. 842, § 2). Dlatego też w formacji przygotowującej do przyjęcia danego sakramentu winna być wyeksponowana ta więź. To pomoże wdrożyć kandydata w całościowe katolickie rozumienie misterium zbawienia, dokonującego się *tu i teraz, hodie* za pośrednictwem sakramentów.

Przygotowanie do bierzmowania winno być traktowane jako dopełnienie chrztu. Powinno prowadzić do pogłębiania wiedzy o sakramencie chrztu oraz jego przesłania, które jest zobowiązaniem, aby żyć jak dziecko Boże, pełniąc wolę Boga, który jest najlepszym Ojcem. W przypadku dorosłych kandydatów jest konieczne pogłębienie rozumienia sakramentów pokuty i Eucharystii, które przecież przyjmują od czasu do czasu. Bardzo ważne jest ożywienie praktyki życia sakramentalnego, ale także modlitwy, która ma ożywiać codzienne wyrzekanie się grzechu i wyznawanie wiary przez życie z wiary. Pomocą w tym może być powtórzenie odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych poza Wigilią Paschalną (KL 71).

Dostateczne przygotowanie do sakramentu bierzmowania wymaga odpowiednio długiego czasu. Ma to być czas, w którym kandydat może nie tylko zgłębić zasadnicze i wielorakie zagadnienia życia chrześcijańskiego, ale ma możliwość wprowadzenia w życie poznawanych prawd. W tym czasie jest sprzyjający klimat do kształtowania umiejętności współpracy z łaską

⁹ W. Świerzawski, *Instrukcja dla duchowieństwa i wiernych diecezji sandomierskiej*, dz. cyt., s. 34.

otrzymywaną w regularnych spotkaniach z Chrystusem w sakramencie pokuty i Eucharystii. Kandydat w okresie przygotowawczym powinien podjąć rzetelną pracę nad sobą, by spotkanie z Bogiem przez Ducha w sakramencie bierzmowania było rzeczywiście ubogaceniem go w procesie postępu na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia (kan. 879). A inicjacja chrześcijańska polega na wejściu w tajemnicę zbawienia i potwierdzeniu wspólnoty z Chrystusem w Jego Kościele przez praktykę obyczajów ewangelijnych¹⁰.

Przygotowanie do bierzmowania, tak polecił bp sandomierski, winno odbywać się w oparciu o rok liturgiczny. Okres formacji do bierzmowania winien trwać nie krócej niż trzy miesiące. W tym okresie kandydat będzie mógł przeżyć ze wspólnotą Kościoła przynajmniej jeden z ważnych okresów liturgicznych: paschalny, Bożego Narodzenia, czy okres adwentu lub Wielkiego Postu.

Odpowiedzialnym za przygotowanie do sakramentu bierzmowania jest proboszcz, lub wyznaczony przez niego prezbiter (kan. 890). On w rozmowie kwalifikacyjnej winien bliżej poznać kandydata, który nie tylko okaże metrykę chrztu, czy świadectwo sakramentalnego małżeństwa, ale zechce szczerze przedstawić stan swojego życia chrześcijańskiego. Jest to okazja do poznania dotychczasowej formacji kandydata przez katechezę, także jego życia sakramentalnego i moralnego. Taka rozmowa może być dobrą okazją do poznania przyczyn zaniedbania i zapóźnienia religijnego.

Formacja do bierzmowania prowadzona w parafii, stanowił bp Wacław, winna objąć sześć katechez zbiorowych, w przypadku wielu kandydatów, lub indywidualnych. Problematyka przygotowania dalszego winna objąć takie zagadnienia, jak: wiara w Jezusa Chrystusa, Boga Wcielonego, który prowadzi do Ojca w Duchu Świętym, i świadome wyrażanie tej wiary, poczynając od zrozumienia i poprawnego wykonywania znaku krzyża. Problematyka winna przybliżyć całą historię zbawienia, zatem od sytuacji ludzi z raju po grzechu pierworodnym aż do tajemnicy odkupienia, dokonanego przez Wcielonego Logosa. Kolejny temat to umieranie dla grzechu, by żyć dla Boga. Program przygotowania proponował, aby skupić refleksje na sensie i znaczeniu chrzcielnego *wyrzekam się i wierzę*. Ważnym zagadnieniem jest rozumienie Kościoła jako wspólnoty ochrzczonych. Oni jako wierzący w Chrystusa mają świadczyć o Nim. Kościół jest koniecznym narzędziem zbawienia. Ono dokonuje się mocą paschalnego Zbawiciela we wspólnocie ludu Bożego.

Miejszem rzeczywistego spotkania z Bogiem Wcielonym są sakramenty święte. Ich celebrowanie jest uprzywilejowanym miejscem proklamacji słowa Bożego, które pozwala poznać Chrystusa i w Niego głębiej uwierzyć. Kolejne zadanie w ramach przygotowania do

¹⁰ Tamże, s. 34.

sakramentu bierzmowania to pogłębienie sensu uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej, także rozbudzanie pragnienia przyjmowania Komunii św. Ta problematyka ma istotne znaczenie dla życia ludzi ochrzczonych. Koniecznym warunkiem nieustannego nawracania się ochrzczonego jest sakrament pokuty i pojednania. Ten sakrament winien być przedmiotem szczególnie uważnej refleksji. Ona ma pomóc kandydatom, by potrafili w rachunku sumienia umiejętnie konfrontować swoje życie ze słowem Bożym. Pogłębiona refleksja pomoże rozbić bezduszne schematy i formuły spowiedzi, czasem powtarzane na zasadzie wyuczonego *wierszyka*.

Kandydat do bierzmowania winien zrozumieć, że istotą tego sakramentu jest przyjęcie Ducha Świętego, który jest światłem na ludzkich drogach. On jest źródłem mocy w dochowaniu wierności Chrystusowi, realizując w życiu określone powołanie. Przynależność do określonego stanu, wykonywanie określonego zawodu, czy spełnianie jakiegokolwiek posługi apostołskiej w Kościele, jest kształtowaniem nowego oblicza świata¹¹.

Nowy program przygotowania do bierzmowania przewidywał, żeby kandydat oprócz udziału w katechezach tematycznych przynajmniej raz na dwa tygodnie mógł się spotkać na indywidualnej rozmowie z katechistą. Była to okazja do wyjaśnienia ewentualnych trudności związanych z formacją katechizmową, czy sakramentalną, względnie moralną. Podczas takiego spotkania kandydat miał się wykazać znajomością polecanej lektury. Formacja jednak nie sprowadza się tylko do wiedzy. Powinna mu pomóc w procesie szczerego nawrócenia i ożywienia życia sakramentalnego, zwłaszcza owocnego przeżywania spowiedzi i rozbudzić pragnienie częstej, nawet coniedzielnej, Komunii Świętej.

Bardzo ważną sprawą w formacji do sakramentu bierzmowania, pouczał Pasterz sandomierski, jest uczenie się dialogu z Bogiem w liturgii. Ten dialog trzeba wypracowywać w modlitwie. Ona, tak tłumaczył bp Wacław, kształtuje umiejętność słuchania słowa Bożego w liturgii mszalnej. Wyjaśniał, że modlitwa prowadzi i uzdalnia do uległości oraz do posłuszeństwa woli Boga. Słowo Boże budzi wiarę i uzdalnia do życia z wiary, co wyraża się w pełnieniu Bożych przykazań w życiu codziennym. Tak dokonuje się duchowy postęp bierzmowanego i budowanie wspólnoty eklezjalnej, w której żyje.

Przygotowanie bliższe do sakramentu bierzmowania, tak stanowił bp sandomierski, winno być połączone z egzaminem z wiadomości religijnych i rozumienia nauki Chrystusa. Miał też upewnić odpowiedzialnego za przygotowanie do bierzmowania, o właściwych motywach kandydata do przyjęcia tego sakramentu. Kandydat okazując autentyczność nawrócenia, także wolę kontynuowania pracy nad sobą, skorzysta przed bierzmowaniem z

¹¹ Tamże, s. 36.

sakramentu pokuty. Biskup zachęcał, aby to była spowiedź generalna. Sakrament bierzmowania i przyjęcie Komunii Świętej podczas mszy obrzędowej stanowią sposoby przyjęcia zbawczego obdarowania, którego udziela zmartwychwstały Kyrios tym, którzy zostali napełnieni Duchem Świętym¹².

Bp Świerzawski w trosce o właściwe przygotowanie do bierzmowania oraz owocne życie bierzmowanych w Kościele domagał się odpowiednich świadków tego sakramentu. Przypominał, że może nim być ten, kto ukończył szesnaście lat życia. Biskup diecezjalny może dla słusznej przyczyny zezwolić na wyjątek od tej zasady. Świadek bierzmowania winien być wybierzmowany i po inicjacji eucharystycznej. Winien prowadzić życie zgodne z wiarą. Świadkiem może być rodzic chrzestny. On w ten sposób będzie kontynuował swoją troskę o chrześniaka, towarzysząc mu w jego duchowym wzrastaniu. Nie może być świadkiem osoba pozostająca w karach kościelnych, ani naturalni rodzice kandydata (kan. 874). Bierzmowanie utrwała ochrzczonych w *byciu* w Kościele i *byciu* Kościołem¹³.

2. Bierzmowanie anamnezą Pięćdziesiątnicy

Prorocy starotestamentowi zapowiadali, że Duch Pana spocznie na oczekiwany Mesjaszu. A stanie się tak ze względu na Jego zbawcze posłannictwo. Mesjaszem jest Jezus. Mesjańska godność wcielonego Syna Bożego została objawiona i potwierdzona przez zstąpienie Ducha Świętego podczas Jego chrztu w Jordanie. Jan Chrzciciel widział znak gołębi-cy, symbol Parakleta. Odtąd, Jezus poczęty za sprawą Ducha Świętego, będzie urzeczywistniał całe swoje życie i swoją misję w pełnej jedności z Duchem Świętym, którego Ojciec daje Mu z niezmierzonej obfitości (KKK 1286).

Chrystus chciał, aby pełnia Ducha była nie tylko Jego udziałem. Obiecywał Jego wylanie na ludzi, by z nich utworzyć lud mesjański. Taki sens miała m.in. rozmowa z Nikodemem o ponownym narodzeniu z wody i Ducha (J 3,5), także dialog z Samarytanką o oddawaniu czci Bogu w Duchu i prawdzie (J 4, 24), jak też zapowiedź umocnienia uczniów mocą z wysoka do kontynuowania misji Pana (Dz 1,5; 11,16). Obiecany Duch będzie Parakletem (J 14,15), Duchem Prawdy (J 14,17; J 15,26), który nauczy uczniów wszystkiego i przypomni im słowa Jezusa (J 14,26).

Tę obietnicę Jezus wypełniał stopniowo. Najpierw, zaraz po swym zmartwychwstaniu, już w dniu swej rezurekcji, przekazał Ducha Świętego uczniom w wieczerniku, by Jego mocą odpuszczali grzechy. Mieli więc w mocy Parakleta przekazywać ludziom dar miłosierdzia. Jest on owocem śmierci i zmartwychwstania Wcielonego Słowa (J 20, 22-23). W

¹² Tamże, s. 35.

¹³ Tamże, s. 36.

sposób zdumiewający wylał Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Otrzymali go jeszcze pełniej Apostołowie, ale także ci, którzy uwierzyli ich słowom i przyjęli sakramentalny chrzest. Napelnieni Duchem Świętym zaczęli głosić *wielkie dzieła Boże*. A Piotr apostoł wytłumaczył, że to wylanie Ducha jest znakiem czasów mesjańskich (Dz 2, 11. 17-21).

Wydarzenie z dnia Pięćdziesiątnicy dokonało się w klimacie wiary i nawrócenia, które zainicjował kerygmat paschalny głoszony przez Apostołów. Słuchanie słowa Bożego prowadzi do wiary, która jest przyjęciem Jezusa za swojego Pana i Zbawiciela. Moc Ducha Świętego stanowiła źródło charyzmatów, koniecznych do apostołskiej posługi ewangelizacyjnej (Dz 2,1-4). Apostołowie napelnieni w dniu Pięćdziesiątnicy mocą Parakleta zaczynają chrzcić wierzących w Jezusa. Czynią to w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, na odpuszczenie grzechów. Ewangelizacja poprzedzająca chrzest pomogła słuchaczom orędzia zbawienia przyjmując dynamizm Pięćdziesiątnicy. Ochrzczenie zostali napelnieni Duchem Ojca i Syna.

Chrystus przez sakramenty udziela członkom swego Kościoła Ducha Uświęciciela (KKK 1076). Sakrament bierzmowania jest skutecznym znakiem obdarowania ochrzczonego Jego mocą. Duch Święty jest darem paschalnego Kyriosa dla całego Kościoła. W tym sakramencie ochrzczeni otrzymują pełne wylanie Ducha prawdy, jak został On udzielony apostołom i przez nich ochrzczone w dniu Pięćdziesiątnicy. Wydarzenie z dnia Zielonych Świąt jako uwieńczenie Pięćdziesiątnicy paschalnej Chrystusa powtarza się w wymiarze osobistym i jednostkowym w życiu każdego ochrzczonego w sakramencie bierzmowania. Ten sakrament jest widzialnym znakiem misterium Pięćdziesiątnicy paschalnej, uobecnianego w liturgii Kościoła. Tak to misterium wchodzi w osobiste życie poszczególnych członków Ludu Bożego. Sakrament bierzmowania uwiecznia w Kościele łaskę Zielonych Świąt¹⁴. Dzieje się to nade wszystko przez posługę biskupów, następców apostołów, lub prezbiterów, jak to jest praktykowane w Kościołach Wschodnich, a w określonych przypadkach także w Kościele łacińskim. W obrządku łacińskim zwyczajnym szafarzem bierzmowania jest biskup. Jego posługa jako następcy Apostołów, który posiada pełnię sakramentu święceń, oznacza ściślejsze zjednoczenie bierzmowanych z Kościołem, z jego apostołskimi początkami i jego posłaniem do dawania świadectwa o Chrystusie (KKK 1313).

Pięćdziesiątnica Paschalna dokonująca się w życiu bierzmowanego owocuje wieloma skutkami. One mają ścisły związek z przyjętym wcześniej chrztem. Sakrament bierzmowania powoduje nade wszystko wzrost i pogłębienie łaski chrzcielnej. Ugruntowuje ochrzczone w godności synostwa Bożego, dzięki czemu mogą mówić do Boga *Abba, Ojcze*. Jednocześnie jeszcze mocniej z Chrystusem i pomnaża dary Ducha Świętego, których

¹⁴ Paweł VI, Konstytucja apostołska *Divinae consortium naturae*, OB, s. 9-13.

zaczątki zostały przekazane wraz z łaską Bożą w sakramencie powtórnych narodzin¹⁵.

Bierzmowani otrzymują dar Ducha Świętego przez włożenie rąk szafarza sakramentu¹⁶. Ten gest poprzedza jego wezwanie do modlitwy skierowane do całego zgromadzenia: *prośmy Boga Ojca wszechmogącego, aby łaskawie zesłał Ducha Świętego na te przybrane dzieci swoje*. Wybrzmiewa także prośba o zesłanie Jego darów¹⁷. Gest włożenia rąk na kandydatów oraz namaszczenie, któremu towarzyszą słowa formuły sakramentalnej: *Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego*, wskazują na przekazywanie Ducha Świętego jako Daru¹⁸. Jego symbolicznym znakiem jest namaszczenie krzyżem. Duch Święty w bierzmowaniu jest Darem uwielbionego Kyriosa dla Kościoła. Bierzmowani otrzymują ten Dar, dzięki czemu miłość Boża zostaje obficie rozlana w ich sercach (Rz 5,5).

Obdarowanie Duchem Świętym ma formę aktu liturgicznego. Liturgia zaś jest anamnezą zbawczych czynów Boga, które zostały dokonane w historii a są sakramentalnie uobecnianie w czynnościach liturgicznych. W obrzędzie bierzmowania kandydaci uczestniczą w uobecnienu misterium Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. On przekazuje Ducha Świętego jako swój pierwszy dar dla wierzących¹⁹. Kandydaci pojedynczo podchodzą do biskupa, albo jeśli przemawiają za tym okoliczności, biskup podchodzi do każdego z nich. Świadek bierzmowania kładzie prawą rękę na ramieniu kandydata. On, albo sam kandydat, podaje imię²⁰. Wtedy biskup wielkim palcem prawej ręki, zwilżonym krzyżem, kreśli znak krzyża na czole kandydata. Wypowiada przy tym formułę sakramentalną. Włącza do niej

¹⁵ Zob. K. Romaniuk, *O siedmiu darach Ducha Świętego*, Warszawa 1992, s. 8-9.

¹⁶ Papież zdecydował, „aby odnowienie obrzędów bierzmowania objęło także samą istotę obrzędu sakramentalnego, naszą najwyższą powagą Apostolską postanawiamy, by w przyszłości w Kościele łacińskim zachowano następującą zasadę: Sakramentu bierzmowania udziela się przez Biskup zwilża wielki palec prawej ręki krzyżem i kreśli nim znak krzyża na czole kandydata mówiąc: N., „Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego”, Paweł VI, dz. cyt., s. 15; „Sakramentu bierzmowania udziela się przez namaszczenie krzyżem na czole, którego dokonuje się wkładając rękę na głowę i przez słowa: „Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego”, zob. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 9, OB, s. 17.

¹⁷ OB, nr 24, 25.

¹⁸ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (09.06.1972), wyjaśniła, że nakreślenie krzyżem znaku krzyż a na czole kandydata jest równoznaczne z nałożeniem ręki. Nie ma konieczności odrębnego nakładania ręki na głowę osoby bierzmowanej, wystarczy sam gest nałożenia krzyża kciukiem, samo bowiem takie namaszczenie posiada znaczenie nałożenia rąk, zob. *Notitiae* 1972, s. 281.

¹⁹ *Czwarta modlitwa eucharystyczna*, MR, s. 328*-333*.

²⁰ OB i KPK nie wspominają o nowym imieniu bierzmowanego. Łączność bierzmowania z chrztem domaga się zachowanie przy bierzmowaniu imienia chrzcielnego. Taką praktykę uzasadnia cała tradycja wczesnochrześcijańska, gdy sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego były udzielane łącznie. Rozdzielenie tych sakramentów w Kościele zachodnim zapoczątkowało praktykę nowego imienia, jako dodatkowego patrona ze względu na sakrament bierzmowania. Taka praktyka była znana w VI w. Potwierdza ją Grzegorz z Tours († 594). Potwierdzenie takiej praktyki zawiera Pontificale Romanum z XII wieku. Istnienie takiego zwyczaju na ziemiach polskich potwierdza Pontyfikał Iwowski z XIV w., statuty synodu krakowskiego biskupa Nankiera z 1320 roku, także statuty synodu przemyskiego biskupa Macieja Janiny z 1415 roku, oraz kodeksy z XVI wieku, zob. D. Skrok, *Bierzmowanie w życiu chrześcijanina*, Radom 2003, s. 116.

imię kandydata²¹. Brzmi ona tak: *N... przyjmij znamię Daru Ducha Świętego*²². Bierzmowany odpowiada: *Amen*, co oznacza, wierzę, że Duch Święty stał się moim Darem. Biskup kieruje do wybierzmowanego życzenie pokoju: *Pokój z tobą*, na co ten odpowiada: *I z duchem twoim*.

Signaculum doni Spiritus Sancti – *znamię daru Ducha Świętego* to pieczęć sakramentu. Jest ona znakiem konsekracji na wzór Jezusa z Nazaretu i zobowiązaniem do trwania w komunii z Ojcem²³. Bierzmowany nie otrzymuje jeszcze w pełni samego Daru, lecz jego zapowiedź. Wyrażenie *znamię Ducha* wskazuje na doświadczenie w wierze osoby Ducha Prawdy, który przenika głębokości Boga samego (1 Kor 2,10). Dla bierzmowanych jest zaczątkiem uczestnictwa w dobrach wiecznych (2 Kor 1, 22). Duch Święty daje charakter Chrystusa na kształt znamienia czy pieczęci (Ap 7,214).

Gest namaszczenia wskazuje na udział bierzmowanego w namaszczeniu Jezusa, który jest Namaszczony – Pomazaniec – Chrystus – Mesjasz. Jezus z Nazaretu stał się Chrystusem dzięki namaszczeniu przez Parakleta. Jego namaszczenie dokonało się w tajemnicy wcielenia Syna Bożego, zostało potwierdzone podczas Jego chrztu w Jordanie oraz przy zmartwychwstaniu Słowa Wcielonego. Dzięki królewskiemu namaszczeniu Duchem Świętym ukazała się w pełni Boża moc Nauczyciela z Nazaretu (por. Hbr 1,8-13; Ap 3, 21-22). On po zmartwychwstaniu stał się Duchem ożywiający ludzi.

Namaszczenie olejem jest symbolem wzrostu Kościoła, aż dojdzie On do tej pełni, w której Bóg odsłoni całkowicie bogactwa chwały swego misterium zbawienia (Kol 1,27). Wonny olej w bierzmowaniu, przygotowany z oliwy i wonnego balsamu, jest symbolem woni Chrystusa, którą chrześcijanie winni roznosić po świecie. Jest także znakiem radości z uczestnictwa w przyszej chwale zbawionych, którą już *teraz* przeżywają trwając w Chrystusie. Bierzmowany jest powołany i uzdolniony do kontynuowania w świecie mesjańskiej misji Chrystusa, który był namaszczony Duchem Świętym²⁴.

²¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* (16.01.1975), nr 11: w: *Dokumenty duszpastersko - liturgiczne Episkopatu Polski 1966- 1998*, Cz. Krakowiak, L. Adamowicz (opr.), Lublin 1999, s. 31-36: „Na podstawie starodawnego zwyczaju polskiego, kandydat może wybrać sobie patrona bierzmowania. Przed namaszczeniem należy podać biskupowi imię bierzmowanego oraz wręczyć kapłanowi asystującemu biskupowi kartkę z kancelarii parafialnej lub rektoralnej upoważniającą do przyjęcia sakramentu bierzmowania”. Wybór nowego imienia nie jest obligatoryjny. Ma raczej charakter dydaktyczny. Oznacza świętego patrona, który przez modlitwę wstawienniczą będzie orędownikiem bierzmowanego. Życiorys świętego może być dla niego, w pewnym sensie, programem życia. Wybierzmowany ma kroczyć ku świętości. Pomocą będzie mu życie patrona, który rozwijał w sobie cnoty i charyzmaty.

²² OB, nr 27.

²³ Zob. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, s. 85.

²⁴ W starożytnej kulturze wschodniej namaszczenie olejem i balsamem symbolizowało radość, obfitość, zdrowie i siłę, które miały towarzyszyć namaszczoneму przez całe życie, zob. A.C. Calivas, *Życie sakramentalne, Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska,

Obrzęd namaszczenia podczas sakramentu bierzmowania udziela chrześcijaninowi charakteru Chrystusa i włącza w Jego posłannictwo. Ono dokonuje się mocą Parakleta, który posłany przez Ojca w imieniu Chrystusa nieustannie uczy i przypomina wszystko, co Jezus mówił i czynił (J 14,26).

Bp Świerzawski zauważył, że charakter sakramentalny można rozumieć także w sensie psychologicznym. Przez interwencję Boga w momencie sprawowania sakramentu bierzmowania ochrzczony otrzymuje niejako osobowość Chrystusa. Zostaje ubogacony darami Parakleta, które kryją w sobie dynamikę ciągłego rozwoju. Takie rozumienie osobowości bierzmowanego opiera się na świadectwie proroka Izajasza, że na odrośli z pnia Jessego, *spocznie Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej. Upodoba sobie w bojaźni Pańskiej. Nie będzie sądził z pozorów ni wyrokował według pogłosek; raczej rozsądzi biednych sprawiedliwie i pokornym w kraju wyda słuszny wyrok. Różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego. Sprawiedliwość będzie mu pasem na biodrach, a wierność przepasaniami lędźwi* (Iz 11,1-5), oraz tekstach św. Pawła, który poucza, że Bóg zbawił nas przez obmycie odrażdżające i odnawiające w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie przez Jezusa Chrystusa, *Zbawiciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego* (Tt 3,5-7). Pomoc łaski Ducha Świętego przyczynia się do rozwoju i dojrzałości wszystkich darów. Ma je przeprowadzić od formy załączkowej do owocującej pełni, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. W tym drugim przypadku dary Ducha Świętego nazywają się charyzmatami. *Wszystkim objawia się Duch dla [wspólnego] dobra. Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce* (1 Kor 12, 8-11). Kościół Wschodni uczy, że sakrament bierzmowania powoduje w bierzmowanym rozwój zmysłów duchowych²⁵.

Duch Święty daje bierzmowanemu uzdolnienie do nowego wewnętrznego czucia, słyszenia i widzenia, także do innego niż ludzkie miłowania. Jest to swoisty nadprzyrodzony zmysł odniesienia do Boga. On przejawia się najwyraźniej w darze modlitwy. Ludzie nim obdarzeni nie tylko rozumieją potrzebę modlitwy, ale ją miłują. Staje się ona w ich życiu czymś bardzo istotnym. Modlitwa to przecież dialog z Bogiem. Wielką rolę w życiu bierzmowanego

Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 1999, s.184-185.

²⁵ W. Świerzawski, *Instrukcja dla duchowieństwa i wiernych diecezji sandomierskiej*, dz. cyt., s. 30.

odgrywa taki dialog, realizowany spontanicznie w różnych porach dnia. Podczas, gdy ludzie, którzy modlitwy nie rozumieją i nie miłują, poświęcają jej zdawkowo kilka chwil, to rozumiejący i miłujący ją chcieliby wciąż trwać na modlitwie. To od Ducha Świętego pochodzi odczuwanie *smaku* modlitwy. Św. Paweł wyraził to tak: *gdy nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami*. On przychodzi z pomocą naszej słabości (Rz 8,26-27).

Człowiek bierzmowany wspomagany przez Ducha potrafi ufnie wsłuchiwać się w zbawczy dialog, który na modlitwie inicjuje Bóg. On oczekuje odpowiedzi człowieka. Ludzki szept modlitewny, także święte modlitewne milczenie, są wyrazem pragnienia wejścia i utwierdzenia się na drodze do świętości. Duch uczy tego, czego chce Bóg. Kto potrafi słuchać *mowy* natchnień Ducha Świętego, ten będzie owocnie przeżywał swoje powołanie do świętości²⁶.

Sakrament bierzmowania, który przedłuża w pewien sposób w Kościele łaskę Pięćdziesiątnicy i ożywia oraz dynamizuje łaskę chrztu, korzysta z gestu włożenia ręki na głowę bierzmowanych. Do tego gestu dodano obrzęd namaszczenia wonną oliwą, krzyżmem. Tak obrzędy uobecniają misterium Chrystusa, który namaszczony Duchem Świętym, wprowadza bierzmowanych w tajemnicą swoich czynów zbawczych (Dz 10, 38). Ich uczestnicy to chrześcijanie, czyli tak jak Chrystus *namaszczeni* mocą z wysoka, Parakletem (KKK 1292)

Namaszczenie bierzmowanego sprawia, że on uczestniczy głębiej w posłaniu Jezusa Chrystusa, który swą misję wykonywał w mocy Ducha Świętego. Dzięki Parakletowi całe życie bierzmowanego staje się wonnością Chrystusa miłą Bogu. Niezatarcie *znamię*, pieczęć Ducha Świętego, staje się nie tylko symbolem Jego osoby, ale znakiem jej Boskiego autorytetu, który będzie potwierdzał i wzmacniał świadectwo bierzmowanego. Apostoł Narodów tak to wyjaśnia: *Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych* (2 Kor 1, 21-22). Pieczęć Ducha Świętego jest znakiem całkowitej przynależności bierzmowanego do Słowa Wcielonego i trwałego oddania się na Jego służbę. Oznacza także ustawiczną opiekę Bożą nad nim na ziemi i będzie dla bierzmowanego znakiem rozpoznawczym podczas jego wielkiej próby eschatologicznej (KKK 1296).

3. Martyria w życiu bierzmowanego

Liturgia sakramentu bierzmowania domaga się od kandydatów do tego sakramentu pewnej dojrzałości osobowej. Ma się ona wyrażać nade wszystko w zrozumieniu sensu pracy nad sobą. A ta nie jest jakąś formą samozbawienia, ale ufną współpracą z łaską

²⁶ Tamże, s. 32.

sakramentu chrztu. Łaska chrzcielna jest ożywiana mocą innych sakramentów świętych. Tak rozwija się życie Boże, zaszczerpione w sakramencie powtórnych narodzin. O tę świadomość pyta biskup kandydatów do bierzmowania: *Powiedzcie przed zgromadzonym tutaj Kościołem, jakich łask oczekujecie od Boga w tym sakramencie?* Pytani deklarują: *Pragniemy, aby Duch Święty, którego otrzymamy, umocnił nas do mężnego wyznawania wiary i do postępowania według jej zasad.* To jest odpowiedź człowieka, który poważnie myśli o swoim życiu. Pozostali uczestnicy przyjmują tę deklarację mówiąc głośno *Amen*, co znaczy: niech się tak stanie²⁷.

Kandydaci pragną, aby Duch Święty przemienił ich słabość w moc. Ta moc Boża chce przeniknąć całą ich osobę. Ona daje też uzdolnienia do życia z wiary i mężnego jej wyznawania wobec ludzi. Boża moc będzie ich wspierać w postępowaniu według zasad Ewangelii, nawet wtedy, gdy dokoła będą one ośmieszane i ostentacyjnie lekceważone. Kandydaci są więc świadomi tego, o co w tym sakramencie chodzi.

Liturgiczny dialog jest formą przedstawienia kandydatów, ale także wstępnym sprawdzianem, że spełniają najważniejszy warunek do przyjęcia ich do grona wspólnoty świadków wiary. Tym warunkiem jest ich wola otwierania się w posłuszeństwie wiary, na natchnienia Ducha Świętego. Księga obrzędów bierzmowania przewiduje homilię. Jest ona integralnym elementem obrzędu. Podaje nawet wzór homilii. Homilia biskupa winna mieć podobną strukturę jak w załączonym wzorcu. Szafarz sakramentu przypomina, że apostołowie jako pierwsi z uczniów Chrystusa otrzymali Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Ich następcy, biskupi, otrzymali władzę dopełnienia chrztu przez przekazywanie Jego uświęcającej mocy bierzmowanym. Biskup mając władzę apostołską udziela w epoce Kościoła pieczęci daru Ducha Świętego tym, którzy wcześniej zostali odrodzeni przez chrzest. Teraz jej udzieli obecnym kandydatom. Paraklet, Dar Chrystusa zmartwychwstałego, ożywi przez posługę biskupa ludzkie serca Bożą miłością i umocni w nich wiarę. Obdarzy też różnymi darami, aby ochrzczeni mogli owocnie realizować swoje powołanie we wspólnocie Kościoła. W takim klimacie będą doświadczać uświęcającej mocy Parakleta. Kandydaci, którzy za chwilę otrzymają Ducha Świętego, staną się w doskonalszy sposób obrazem Chrystusa i członkami Jego Kościoła²⁸. Ten doskonalszy sposób oznacza pełniejszą świadomość chrześcijańską, przenikniętą miłością Uświęciciela. Oni zjednoczeni z Chrystusem i wspierani mocą Parakleta będą świadczyc o zbawczej męce i zmartwychwstaniu Wcielonego Słowa oraz służyć bliźnim na wzór Jezusa, który nie przyszedł po to, aby Mu służyli, ale aby służyć²⁹.

²⁷ OB, nr 31.

²⁸ OB, nr 22.

²⁹ W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 184.

Homilia wzorcowa kończy się znamieną zachętą: *A teraz, zanim otrzymacie Ducha Świętego, wspomnijcie na wiarę, którą wyznaliście na chrzcie albo, którą wasi rodzice i chrzestni wyznali razem z Kościołem w dniu waszego chrztu*. Szafarz zachęca kandydatów do uświadomienia sobie, jakie miejsce w ich życiu zajmuje wiara. W ich refleksji mogą pojawić się wspomnienia sytuacji, kiedy, być może, nie bardzo wiedzieli jaką zająć postawę. A życie byłoby o wiele bogatsze, gdyby starali się zająć stanowisko zgodne z nauką Jezusa Chrystusa. Życie zgodne z Jego wskazaniem i przykazaniem owocuje wewnętrznym pokojem i zrozumieniem sensu spotykanych trudności w życiu Ewangelią i świadczeniu o Chrystusie.

Odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych przez kandydatów do bierzmowania rozpoczyna się od pytania o ich gotowość zdecydowanego wyrzeczenia się szatana, wszystkich jego spraw i pokus. To pytanie przypomina ludziom, już jakoś duchowo dojrzałym i zbliżającym się do bierzmowania, że szatan działa w świecie. On kusi, podobnie jak Chrystusa na pustyni, pokusą chleba, znaczenia i sławy oraz pokusą pożądania. Zdecydowane *wyrzekam się* kandydata jest wyrazem jego woli uczestniczenia w kategoriach Jezusa: *Idź precz, szatanie* (Mt 4, 10). Bierzmowany otrzyma moc, aby odtąd zawsze takie *precz* wypowiadać w chwilach szatańskich pokus.

Bp Świerzawski swoją refleksję o świadectwie bierzmowanych wpisywał w kontekst historyczny kształtowania się obrzędowości tego sakramentu. Przypominał, że w pierwotnym Kościele sakramentu bierzmowania udzielano dojrzałym ludziom. Oni wykazywali się już stałością w swoich przekonaniach. Udzielano go bezpośrednio po przyjęciu sakramentu chrztu. Następnie wybierzmowani neofici uczestniczyli w sposób pełny w celebracji Eucharystii.

Doświadczenia Kościoła zachodniego po edykcji mediolańskiej z 313 r. spowodowały znaczne zmiany w dotychczasowych praktykach inicjacyjnych chrześcijan. Z czasem praktyka chrztu dorosłych ustąpiła zwyczajowi chrztu dzieci. W IV w. nastąpiło oddzielenie chrztu i bierzmowania. Uzasadniano je tym, że do sakramentu bierzmowania potrzebny jest dojrzały wybór. Wtedy też nastąpiła zmiana nazewnictwa sakramentu. Dotychczasowe *sfragis, signaculum, consignatio* – pieczęć, znak, naznaczenie znakiem krzyża, lub *chrisma, unctio* – namaszczenie, staje się wzmocnieniem, *bebaiosis*, aż po bierzmo, bierwiono, tram – czyli mocnej poprzecznej belki, którą stosowano w celu podtrzymywania konstrukcji domu, jako wsparcie w dźwiganiu dużych obciążeń³⁰.

³⁰ Występują również inne określenia tego sakramentu np. *manus impositio* (gr. *cheirotesia* – włożenie rąk), *perfectio* (udoskonalenie), *consummatio* (uwieńczenie), *signaculum spiritus* (znak, pieczęć duchowa), *robur* (energia, moc) a od V w. przyjęła się nazwa *confirmatio* (umocnienie), zob. W. Świerzawski, *Przyjmij znamię daru Ducha Świętego - bądź apostołem Chrystusa*, „Anamnesis” 14 (1997/98), s. 29-32; W. Schenk,

Bierzmowany bierze na siebie różne obciążenia. Jedne realizuje w swoim życiu osobistym, inne w wymiarze eklezjalnym. Jest on powołany, a jednocześnie zobowiązany do budowania Kościoła. Kościół jako wspólnota, *communio*, tworzy się i rozwija przez dynamizm słowa Bożego i sakramentów. Wszyscy ochrzczeni są włączeni do Kościoła, ponieważ zostali złączeni z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Poprzez Niego są złączeni z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym, który działa w Kościele i go ożywia.

Kościół jako wspólnota jednoczy różne charyzmaty, urzędy i posługi. Bierzmowani mają udział w tych dobrach. Tak duchowo ubogaceni uczestniczą w różnych posługach Kościoła. Dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary i przez życie z wiary uczestniczą w martyrii, czyli świadectwie. To zaś jest ukierunkowane na ewangelizację. Oni są znakami Chrystusa w świecie, który staje się coraz bardziej zlaicyzowany (por. KK 12). Przez czynny udział w liturgii uczestniczą w uświęcającej misji Kościoła (KL 48). Natomiast przez służbę ludziom, czyli diakonię, inspirowaną przykazaniem miłości, mają udział w królewskim urzędzie wcielonego Syna Bożego³¹.

Bierzmowany swoją obecność w świecie przeżywa jako świadectwo. Nie jest ono łatwym świadectwem, ponieważ ciągle trzeba przezwyciężyć swoisty dualizm życia świeckiego i chrześcijańskiego. Świadectwo wymaga stanowczej reakcji wobec współczesnego sekularyzmu, odrzucającego wartości chrześcijańskie. Bierzmowani są wezwani do promowania tych kwestionowanych, a nawet zwalczanych, wartości³². Wybierzmowani są swoistym zaczynem ewangelicznym w mocno laicyzującym się świecie. Ich życie z wiary ma moc przemieniania go w duchu Ewangelii. Jest rzeczą wiadomą, że świadomość eklezjalna wielu bierzmowanych jest płytka, często bardzo powierzchowna. Potrzeba, aby ją pogłębiali i ożywiali poprzez ożywianie w sobie darów, którymi Paraklet ich wyposażył w sakramencie bierzmowania. Winni to czynić przez modlitwę, życie sakramentalne, medytację nad słowem Bożym, i zgłębiając naukę o Kościele.

Zakończenie

Bp Świerzawski w refleksji nad świadectwem bierzmowanych pouczał, żeby bierzmowanie traktować jako bardzo ważny stopień chrześcijańskiego wtajemniczenia, a nie jego szczyt. Szczytem inicjacji chrześcijańskiej, w wymiarze liturgicznym jest Eucharystia. Ona też daje moc, aby stawać się dojrzałym egzystencjalnie.

Liturgia sakramentów świętych, cz. I, Lublin 1962, s. 73; W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. II, *Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin 1966, s. 150; C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 676; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 155.

³¹ Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 21.

³² Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Rzym 1988.

Bierzmowanie daje łaski potrzebne do mężnego wyznawania wiary. Eucharystia jest miejscem i sposobem najpełniejszego na ziemi spotkania z osobą Zbawiciela. Bierzmowany jest mocny Chrystusem, gdy Go przyjmuje jako pokarm w Eucharystii. Komunia św. jest pokarmem koniecznym, aby w drodze ku świętości i wieczności być przekonywującym świadkiem Tego, który ludzi umiłował do końca³³.

Streszczenie

Obecność misterium paschalnego Chrystusa w liturgii sprawia Duch Święty. On czyni wydarzenia zbawcze Chrystusa skuteczną anamnezą. W sakramencie bierzmowania Paraklet udoskonala dzieło Chrystusa, rozpoczęte w sakramencie chrztu. Mocą swoich darów uzdalnia człowieka do łatwiejszego poznania Bożej prawdy i skutecznego świadczenie o Bogu, który jest Miłością. On też uzdalnia uczestników sakramentu bierzmowania do ożywiania wiary. Ta zaś aktualizuje zobowiązania chrzcielne. One bowiem staną się zobowiązaniami także sakramentu bierzmowania.

Bpowi Świerzawskiemu bardzo zależało, aby sakrament bierzmowania był dobrze rozumiany i przyjmowany z żywą wiarą przez jego diecezjan. Bierzmowanie bowiem dynamizuje osobowość ochrzczonego. Uzdalnia go także do brania współodpowiedzialności za Kościół, nie *jakiś* Kościół, ale za konkretnych ludzi, z którymi bierzmowany ten Kościół tworzy.

Summary

Anamnetic character of the sacrament of confirmation in the grasp of bishop Waćław Świerzawski

The presence of the Paschal mystery of Christ in the Liturgy is caused by the Holy Spirit. He causes the saving act of Christ effective anamnesis. In the sacrament of confirmation the Paraclete perfects the act of Christ that began in the sacrament of baptism. With the power of His gifts, the Holy Spirit enables a man to get to know the God's truth easier and to give effective testimony about God who is Love. It is the Holy Spirit who enables the participants of the sacrament of testimony to lively faith. Yet, the lively faith brings the baptismal promises up to date as they will become the promises of the sacrament of baptism as well.

Bishop Świerzawski was deeply concerned about the fact the sacrament of baptism was well understood and accepted with a lively faith by his diocesans. It is because the sacrament of confirmation makes the personality of the baptised person dynamic. It also enables them to take the co-responsibility for the Church, not any Church, but the specific people who the confirmed person forms the Church with.

³³ W. Świerzawski, *Sakrament bierzmowania i obrzęd wtajemniczenia dorosłych*, Wrocław 1984, s. 70.

Bibliografia:

- Bartnik, Cz. (2003), *Dogmatyka katolicka, t. 2*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Calivas, A. (1999), *Życie sakramentalne, Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, W: K. Leśniewski K., Leśniewska J. (red.), 184-185, Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.
- Dyduch, J. (1985), *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Granat, W. (1966), *Sakramenty święte, cz. II, Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II. (1988), Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Rzym.
- Jan Paweł II. (1986), Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym.
- Jan Paweł II. (1988), List apostolski *Vicesimus quintus annus*, Rzym.
- Jankowski, A. (2003), *Duch Święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków: WAM.
- Konferencja Episkopatu Polski (1975), *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania*, W: Krakowiak Cz., Adamowicz L. (red.), *Dokumenty duszpastersko - liturgiczne Episkopatu Polski 1966- 1998*, 31-36, Lublin: Lubelskie Wydawnictwo Archidiecezjalne.
- Obrzędy bierzmowania (2012), Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich (2019). Wyd. III. (21-22; 36-37), Katowice: Księgarnia św. Jacka..
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych (2009), Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Paweł VI, (1971), Konstytucja apostolska *Divinae consortium naturae*, W: Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 9-16.
- Romaniuk, K. (1992), *O siedmiu darach Ducha Świętego*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Schenk, W. (1962), *Liturgia sakramentów świętych, cz. I. Initiatio Christiana. Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Skrok, D. (2003), *Bierzmowanie w życiu chrześcijanina*, Radom: Promocyjna Seria Wydawnicza „MiGG” przy Związku Literatów Polskich. Oddział w Radomiu.
- Świerzawski, W. (1997/1998), *Instrukcja dla duchowieństwa i wiernych diecezji sandomierskiej dotycząca sakramentu bierzmowania dorosłych*, „Anamnesis” 14 , 33-36.
- Świerzawski, W. (1982), *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Świerzawski, W. (1984), *Sakrament bierzmowania i obrzęd wtajemniczenia dorosłych*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Świerzawski, W. (1997/1998), *Przyjmij znamię daru Ducha Świętego - bądź apostołem Chrystusa*, „Anamnesis” 14, 29-32.

Świerzawski, W. (2000), «Pieśń nad pieśniami» modlitwą kapłana, Sandomierz: Hodie Wydawnictwo Diecezjalne.

Testa, B. (1998), *Sakramenty Kościoła*, Poznań: Pallotinum.

Ks. Karol BIARDZKI*

PREFACJA JAKO INTEGRALNY ELEMENT CELEBRACJI MSZALNEJ

Treść: Wstęp; 1. Prefacyjna komemoracja wydarzeń zbawczych; 1.1. *Kulturowe i biblijne korzenie prefacji*; 1.2. *Elementy prefacyjne w liturgii pierwszych wieków*; 1.3. *Motyw dziękczynienia w anaforze klementyńskiej*; 2. Prefacja w średniowiecznych księgach liturgicznych; 3. Misteria zbawienia w prefacjach Mszału Piusa V; 4. Czyny zbawcze Boga w prefacjach Mszału Pawła VI; 5. Teologiczna struktura prefacji; Zakończenie; Summary; Prefation as an integral element mass celebration; Bibliografia.

Słowa kluczowe: prefacja, Eucharystia, uobecnienie, dziękczynienie, komemoracja, embolizm, mszał, sakramentarz.

Key words: preface, Eucharist, making present, thanksgiving, commemoration, embolism, missal, sacramentary.

Wstęp

Eucharystia jest żywą pamiątką paschy Chrystusa. Jej sakramentalny obrzęd został ustanowiony w Wieczerniku w czasie Ostatniej Wieczerzy. Z woli Chrystusa jest ona celebrowana we wspólnocie nowego Ludu Bożego – Kościoła.

W czasach apostoelskich wyznawcy Słowa Wcielonego gromadzili się na łamanie chleba. Z czasem celebrowanie mszalne otrzymało liczne obrzędy, które wyjaśniały sprawowane misterium zbawienia i wprowadzały uczestników jego celebrowania w tajemnicę paschy Chrystusa. Jednym z takich elementów obrzędowych jest prefacja.

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej. Święcenia prezbiteratu przyjął 22 czerwca 2019 roku. Artykuł jest przepracowaną częścią jego pracy magisterskiej: *Anamnetyczny charakter prefacji w Mszału Pawła VI*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Kazimierza Matwiejuka, a obronionej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie w maju 2019 roku.

1. Prefacyjna komemoracja wydarzeń zbawczych

1.1. Kulturowe i biblijne korzenie prefacji

Określenie *prefacja* ma swoje źródło w łacińskim rzeczowniku *praefatio* i oznacza przedmowę, wstęp, uroczystą modlitwę¹. Łaciński termin nawiązuje do greckich pojęć *proagoreusis* i *prorresis*², które oznaczały uroczysty zakaz wchodzenia do sanktuarium bóstwa oraz zabraniały składania ofiar przez osoby, które zostały wykluczone z kultu określonego bóstwa. Słowo *praefatio* oznaczało także modlitwę przed rozpoczęciem obrzędów misteryjnych. Te zaś były ukierunkowane na uczczenie bóstwa i włączenie uczestników w sprawowany obrzęd. Ów rytuał zawierał gesty, formuły modlitewne, także zaklęcia, wygłaszane przez pogańskich kapłanów. Rzymscy pontifeksi przemawiali do ludu, uczestników obrzędu ofiarniczego, życząc im pomyślności i opieki bóstwa.

Termin *praefatio* funkcjonował także w kręgach politycznych. Oznaczał przemowę senatora wygłaszaną w senacie rzymskim. Prefacja była także formą uroczystej mowy wobec znaczącej osoby, np. cesarza³.

Treści *prorresis* były obecne w religijnej kulturze judaizmu. Tam miały charakter kultyczny wobec Boga żywego. Żydzi oddawali chwałę Temu który Jest, Jahwe. Czynili to w duchu dziękczynienia, hebr. *berakah*⁴.

Pewne elementy *prorresis* przeszły do kultury chrześcijańskiej⁵. Były obecne w mowie arcykapłańskiej Jezusa. On podczas Ostatniej Wieczerzy, przeżywanej w kontekście paschalnej wieczerzy żydowskiej, wielbił Ojca Niebieskiego, że swój plan zbawienia objawił prostaczkom (Łk 10,21). Arcykapłańska modlitwa Jezusa miała charakter prefacji, uroczystej modlitwy do Ojca, wygłoszonej wobec swoich uczniów. Modlitwy praktykowane przez Kościół w pierwszych wiekach, zawierały element błogosławienia Boga, czyli były podobne do *berakah* w judaizmie.

Świadectiono pozabiblijne z końca I wieku, *Didache*, ukazuje pierwotny wymiar Eucharystii, czyli dziękczynienie. Eucharystia to *berakah* Kościoła za dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa. Jej celebrację pierwsi chrześcijanie nazywali łamaniem chleba. Ochrzczeni modląc się wyrażali wdzięczność Ojcu za dar Jego Syna Jezusa, który doprowadził lud do pełni poznania, a także za całe dzieło stworzenia oraz za dar zbawienia. Dziękowali

¹ Zob. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd. III, Poznań-Warszawa-Lublin 1958, s. 527.

² Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962, s. 623, 675.

³ S. Czerwik, *Prefacje okresowe w Mszaie Pawła VI*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 71.

⁴ Zob. B. Mokrzycki, *Nowa Pascha*, Warszawa 1987, s. 156-157.

⁵ B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 182-183.

zwłaszcza za pokarm duchowy, którym jest wcielony Syn Boży. Modlitwy z *Didache* mają wyraźnie charakter prefacyjny⁶.

1.2. Elementy prefacyjne w liturgii pierwszych wieków

Św. Justyn (+ 167) potwierdził w swoim dziele *Apologia*, że celebracja Eucharystii dokonywała się w atmosferze dziękczynienia za zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Ten wczesnochrześcijański męczennik i apologeta, przybliżając strukturę ówczesnej celebracji eucharystycznej podkreślił, że *przełożony zanoszą modlitwy i dziękczynienia najlepiej jak potrafi*, na co lud odpowiada: *Amen*⁷.

W klimacie dziękczynienia jest utrzymana także anafora Hipolita Rzymskiego. Powstała ona około 215 roku. Jest pierwszym zapisem tekstu modlitwy eucharystycznej, a zarazem najstarszym zachowanym tekstem liturgii mszalnej⁸. Anafora znajduje się w dziele *Tradycja Apostolska*. Pierwsza jego część jest poświęcona liturgii święceń episkopatu, prezbiteratu i diakonatu⁹. Modlitwa jest poprzedzona dialogiem wstępnym, typowym dla prefacji. Rozpoczął go celebrans słowami: *Pan z wami*, na co uczestnicy celebracji eucharystycznej odpowiadają: *I z duchem twoim*. Następnie przewodniczący zachęcał zgromadzonych na liturgii: *W górę serca*, ci odpowiadali: *Mamy je wzniesione ku Bogu*. Kolejne wezwanie przewodniczącego brzmiało: *Dzięki składajmy Panu*, na co uczestnicy liturgii odpowiadali: *Zaiste, jest to godne i słuszne*¹⁰.

Przedmiotem dziękczynienia w anaforzach Hipolita jest dzieło zbawienia, dokonane przez Jezusa Chrystusa. On jest Słowem wcielonym Ojca, a zarazem Tym, który Go objawił. Syn Boży został poczęty mocą Ducha Świętego. Ludzką naturę przyjął od dziewiczej Maryi. Tajemnica inkarnacji Bożego Słowa dokonała się dlatego, ponieważ odkupienie ludzkości i świata miało się dokonać mocą Jego śmierci na krzyżu i chwalebego zmartwychwstania.

Ta modlitwa o charakterze uroczystej oracji nawiązuje wyraźnie do izraelskiego błogosławienia trzeciego kielicha podczas paschy żydowskiej. Obrzęd ten kończył uroczystą wieczerzę. Ojciec rodziny, po spożyciu posiłku, przygotowywał kielich, nazwany kielichem błogosławieństwa. Czynił to mieszając w nim wodę i wino. Przewodniczący wieczerzy uno-

⁶ W tej supozycji jest najprawdźniejszą prefacją mszalną, oczywiście bardzo pierwotną, wprowadzającą do samej anafory eucharystycznej, B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 419.

⁷ Zob. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 73.

⁸ Ta anafora stanowi podstawę drugiej modlitwy eucharystycznej w mszale Pawła VI z 1970 roku.

⁹ Anafora Hipolita ma cztery aspekty dziękczynienia: 1) Dziękczynienie i wielbienie Trójcy Świętej (wymiar trynitarny). 2) Zbawcze dzieło Chrystusa w centrum chrześcijańskiego dziękczynienia (chrystologiczny). 3) Paschalny charakter Chrystusowego dzieła (paschalny). 4) Kościół dziękujący i składający ofiarę (eklezyjalny); zob. B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 447.

¹⁰ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 306-311.

sił kielich nad stołem i rozpoczął śpiew modlitwy dziękczynnej, składającej się z trzech błogosławieństw – *berakoth*. W tym czasie uczestnicy podawali sobie kielich, który był wyrazem wdzięczności za wolność. Modlitwę rozpoczął dialog wstępny. Gospodarz wołał: *Dzięki składamy Panu, Bogu naszemu*. Na co uczestnicy wieczerzy odpowiadali: *Niech będzie błogosławione imię Pańskie, teraz i na zawsze*. Następnie wszyscy spożywający posiłek pochyłali się i z szacunkiem słuchali zachęty przewodniczącego, który mówił: *Błogosławić będziemy, Tęgo, który obdarował nas swoimi dobrami*. Gest skłonu wyrażał osobiste zaangażowanie w akt wielkiego dziękczynienia. Zgromadzeni potwierdzali to słowami: *Z Jego dobroci my wszyscy żyjemy*¹¹.

Izraelici błogosławili Boga za Jego dobroć i miłosierdzie, że dzięki Niemu mają pokarm doczesny. Ważnym motywem dziękczynienia było wyzwolenie przez Boga Izraelitów z niewoli egipskiej i ofiarowanie im ziemi, która stała się ich dziedzictwem. Zgromadzeni dziękowali również Bogu za przymierze jakie Jahwe zawarł z Izraelem i za Prawo, które im nadał przez Mojżesza. Gospodarz konkludował tę dziękczynną część modlitwy słowami: *Błogosławiony bądź, Panie, za ten pokarm i za ten kraj*. Potem następowała część błagalna – *Birkat ha-Mazon*. Zgromadzeni prosili Boga, by pozostał ich żywicielem i obrońcą oraz by mogli doczekać przyjscia Eliasza i Mesjasza. Potwierdzeniem treści tej modlitwy było *Amen* uczestników wieczerzy żydowskiej¹².

Świadkiem obecności prefacji w celebracji mszalnej jest św. Cyprian (+ 258). On ją nazwał *praefatio premissa*. Ten pisarz wczesnochrześcijański i biskup Kartaginy używa terminu *praefatio*. Znajduje się on w dziele *De dominica oratione*. *Praefatio praemissa* nie jest terminem w znaczeniu technicznym, jaki będzie obecny w sakramentarzach, ale ma charakter zachęty do modlitwy¹³. Jest ona zawarta zwłaszcza w wezwaniu, skierowanym do uczestników celebracji mszalnej – *W górę serca*.

1.3. Motyw dziękczynienia w anaforze klementyńskiej

W IV wieku, ok. 380 roku, w Syrii powstała kompilacja zatytułowana *Konstytucje Apostolskie* – grek. *Diatagai ton hagion apostolon*, łac. *Constitutiones Apostolorum*¹⁴. To dzieło jest najobszerniejszym zbiorem tekstów liturgicznych wczesnego chrześcijaństwa. Zawiera cały formularz mszalny. Tzw. msza klementyńska, z ósmej księgi tej kompilacji, ma wiele

¹¹ Zob. B. Mokrzycki, dz. cyt., 388-389.

¹² Tamże, 390.

¹³ S. Czerwik, *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe rzymskim Pawła VI, Geneza i teologia*, Warszawa 1984, s. 59.

¹⁴ *Constitutiones Apostolorum*, S. Kalinkowski, A. Caba (tł.), A. Baron, H. Pietras (opr.), Kraków 2007, s. 235-241; *Konstytucje Apostolskie* w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II, Warszawa 1982, s. 346-355.

podobieństw do żydowskiej liturgii synagogałnej. Posiada rozbudowaną anaforę¹⁵. Tak bowiem nazywano modlitwę eucharystyczną na Wschodzie¹⁶.

Prefacja jest wstępem do modlitwy eucharystycznej. Jej struktura nawiązuje do *Tradycji Apostolskiej* Hipolita. Biskup przewodniczył liturgii. On po zakończeniu obrzędu przygotowania darów ofiarnych, wraz z prezbiterami czynił znak krzyża na czole. Następnie pozdrowiał wiernych słowami: Łaska wszechmogącego Boga, miłość Pana naszego Jezusa Chrystusa i jedność Ducha Świętego niech będą z wami wszystkimi¹⁷. Oni odpowiadali: *I z duchem twoim*. Następujący dialog prefacyjny rozpoczynało zawołanie biskupa: *W górę umysł!*¹⁸. Lud odpowiadał: *Wznosimy go do Pana*. Następnie celebrans wzywał do dziękczynienia słowami: *Dzięki składajmy Panu!* Uczestnicy liturgii potwierdzali to słowami: *Godne to i sprawiedliwe*.

Teraz przewodniczący zgromadzenia wypowiadał tekst prefacji. Wskazywał na motywy dziękczynienia Bogu. Wspominał wydarzenia zbawcze, które zostaną podczas anafory sakramentalnie uobecnione. Prefacja miała charakter *anamnezy*.

Biskup przypominał, że Bóg jest źródłem wszelkiego dobra i wymieniał niektóre Jego przymioty. *Ty jesteś szafarzem (dawcą) wszelkiego dobra. Ty jesteś niezrodzony, bez początku, (...) Ty jesteś wiedzą, odwiecznym wzrokiem, niewyuczoną mądrością, (...) z natury pierwszym i jedynym bytem*. Celebrans wielbił ojca niebieskiego za Jezusa Chrystusa. *Ojciec Go zrodził swą wolą, mocą i dobrocią*. Syn Boży jest Słowem Boga, żywą Mądrością, Pierworodnym wszelkiego stworzenia, jest przed wszystkim i przez którego wszystko istnieje (Kol 1,17).

Przewodniczący liturgii kontynuując prefacyjne dziękczynienie przywoływał poszczególne akty stworzenia i wyjaśniał sens ich istnienia. To Bóg dał światło. Ograniczył je nocą, *aby mogły odpocząć wszystkie istoty żywe*. Bóg sprawił użyteczność różnych stworzeń. On stworzył ogień, *aby rozpraszał ciemności i zaspokajał nasze potrzeby, aby nas ogrzewał i dawał światło*. Prefacja głosiła, że Bóg dokonał dzieła stworzenia przez pośrednictwo swego Syna: *Ty rzekami opasałeś świat, któryś stworzył przez Chrystusa*. Wodę i powietrze uczynił darem dla wszelkich istot żywych. Świat przyozdobił licznymi roślinami, także *sykiem*

¹⁵ B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 467.

¹⁶ Grec. *anaferein* – czyli przyniesienie darów, uniesienie. Na Zachodzie używano takich określeń: *oratio oblationis*, *prex* (Grzegorz Wielki), *prex canonica* (papież Wirgiliusz), *praedicatio* (przepowiadanie), *canon*, *canon actionis* (Sakramentarz Galezjański), a także *mysteria* (Innocenty I), *immolatio*, *contestatio* (świadczanie, modlitwa intensywna); zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, dz. cyt., s. 182-183.

¹⁷ Prefacja w liturgii wschodniej rozpoczyna się tym właśnie trynitarnym pozdrowieniem; zob. B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 469.

¹⁸ W obecnej liturgii mówimy *W górę serca*, wtedy zaś umysł i serce były synonimami. Jednak to zawołanie w jego oryginalnym brzemieniu ukazuje sens tych słów. Celebrans wzywał do zmiany swojego myślenia, do nawrócenia; zob. *Constitutiones Apostolorum*, dz. cyt., s. 236.

węży, śpiewem przeróżnych ptaków, zmianą pór roku, potęgą wiatrów.

Celebrans dziękuje także za dzieło stworzenia człowieka. *Nie tylko stworzyłeś świat, ale umieściłeś w nim obywatela świata – człowieka, i uczyniłeś go ozdobą świata.* Bóg wypozażył człowieka w ciało podlegające rozkładowi, oraz duszę nieśmiertelną i rozum, który potrafi poznawać prawdę. Człowiek został umieszczony w Edenie. Miał szansę otrzymać nieśmiertelność ciała. Jednak przez nieposłuszeństwo woli Stwórcy, przez grzech pierworodny wybrał śmierć. Bóg wygnał go z raju. Prefacja potwierdza słusność tej decyzji Stwórcy: *sprawiedliwie wygnałeś go z raju.* Celebrans podkreśla w prefacji adekwatność kary jaka spotkała człowieka, ale także zwraca uwagę na to, że Bóg nie opuścił pierwszych ludzi. *W swej dobroci nie odrzucił na zawsze zagubionego człowieka, bo jest on Jego dziełem.* Bóg obiecał ludziom udział w życiu wiecznym.

Biskup wspominał w modlitwie prefacyjnej historię Narodu Wybranego. Mówił o potomkach Adama i Ewy oraz o potopie, który Bóg zesłał na *tłum grzeszników.* Noe, który wraz z rodziną ocalał, *był ostatnim z dawnych pokoleń oraz pierwszym z tych, które miały nadzieję.* Była też wzmianka o zniszczeniu Sodomy i Gomory. Abraham został ukazany jako *dziedzic świata* oraz ten, *któremu objawiony został Mesjasz.* Kolejni patriarchowie historii zbawienia wymieniani w prefacji to: Melchizedek, Hiob, Izaak, Jakub i jego synowie, którzy osiedli się w Egipcie. Kiedy Hebrajczycy byli prześladowani przez Egipcjan, Bóg wyzwolił naród wybrany. Pan powołał Mojżesza by stanął na czele jego ludu. On jest tym, który otrzymał od Jahwe prawo spisane na kamiennych tablicach. Bóg przeprowadził Izraelitów suchą nogą przez Morze Czerwone. Dzięki Mojżeszowi lud nie zginął na pustyni. On bowiem wstawiał się do Boga za nim, gdy Izraelici wątpili w Jego dobroć. Otrzymali wodę, mannę z nieba i przepiórki do jedzenia. Po śmierci Mojżesza wodzem został Jozue. On wprowadził Hebrajczyków do Kanaanu.

W konkluzji prefacji wybrzmiewało dziękczynienie za wszelkie interwencje w Boga w historii zbawienia. *Za to wszystko chwala Tobie, wszechmogący Władco.* Boga nieustannie wielbią zastępy niebieskie, Cherubini, Serafini, archaniołowie i aniołowie. Oni *nie-milknącymi głosami bez końca wołają.* Te słowa były zachętą, by uczestnicy liturgii włączyli się w wychwalenie Boga. Wybrzmiewała aklamacja: *Święty, święty, święty, Pan Bóg Zastępów.* Pełne jest niebo i ziemia Jego chwały, Błogosławiony jesteś na wieki, Amen¹⁹.

Prefacja komemorowała wydarzenia z historii zbawienia, zrealizowanej przez Boga w Starym Testamencie. Ta zaś była przepelniona obietnicami i osobami, które Bóg włączył w realizację swojego planu zbawienia. Te obietnice zmierzały ku Chrystusowi. On je wypełnił.

¹⁹ *Constitutiones Apostolorum*, dz. cyt., s. 235-241.

2. Prefacja w średniowiecznych księgach liturgicznych

W średniowieczu nastąpił rozwój obrzędów celebracji Eucharystii. Ten proces obejmował także modlitwę prefacyjną. W zależności od miejsca kształtowania się danej rodziny liturgicznej, zmieniała się także struktura prefacji.

Liturgia zachodnia miała dwa wielkie obrządki liturgiczne, mianowicie liturgię galijską i rzymską. W skład liturgii galijskiej wchodziły cztery ryty. Były one związane z Kościołami lokalnymi. Liturgia galijska kształtowała się w Galii, ambrozjańska w Mediolanie, mozarabska w Hiszpanii a celtycka w Irlandii.

W liturgii galijskiej *praefatio* oznaczało wprowadzenie do właściwej modlitwy. W księdze liturgicznej *Missale Gothicum* z przełomu VII i VIII wieku *praefatio missae* miało postać krótkiego wyjaśnienia znaczenia i sensu obchodzonej uroczystości. Prefacja wprowadzała w liturgię dnia i zachęcała do głębokiego jej przeżywania.

Prefacja wybrzmiewała po odesłaniu katechumenów, którzy uczestniczyli w mszalnej liturgii słowa. Wtedy rozpoczynała się msza wiernych. Po procesji z darami i zakończeniu śpiewu, który towarzyszył temu obrzędowi, rozpoczynała się *praefatio missae*, swoisty komentarz liturgiczny. Następnie czytano dyptychy, czyli imiona wiernych, którzy składali ofiarę, lub za których się modlono. Po pocałunku pokoju rozpoczynał się kanon mszalny. Pierwsza część tej modlitwy eucharystycznej nosiła nazwę *immolatio* – ofiarowanie, albo *contestatio* – uroczyste wyznanie. Ta modlitwa zawierała zachętę do dziękczynienia Bogu za Jego dzieło stworzenia, zbawienia i uświęcenia i kończyła się aklamacją *Sanctus*.

Liturgia rzymska na przełomie VIII i IX wieku *wchłonęła* liturgię galijską. Jej głównymi ośrodkami był papieski Rzym oraz Kartagina, kulturalno-religijna stolica północnej Afryki. Liturgia rzymska, w odróżnieniu od galijskiej, była bardziej powściągliwa, zarówno w strukturze obrzędów, jak też w treści i formie modlitw. Jednocześnie była pełna dostojności i powagi.

Od IV wieku istniały teksty mszalne w postaci *libelli missarum*²⁰. Były to pojedyncze kartki, na których celebrans zapisywał modlitwy, które wykorzystywał do celebracji Eucharystii. Zbiory *libelli* nazywano sakramentarzami. Nazwa tej księgi ma swe źródło w liście papieża Hadriana I do Karola Wielkiego. Ojciec Święty na przełomie VIII i IX wieku, przekazał monarsze księgę *Sacramentarium* – czyli Sakramentarz²¹. Zawierał on modlitwy mszalne przeznaczone dla celebransa na poszczególne okresy roku liturgicznego, kanon mszy świętej, obrzędy sakramentu chrztu oraz sakramentu święceń²².

²⁰ B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 69.

²¹ B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 511.

²² B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Pallottinum, Poznań 2006, s. 738.

Najstarszym sakramentarzem jest *Sakramentarz leoniański*, zwany też Sakramentarzem z Werony. Jego manuskrypt, pochodzący z VII wieku, odnaleziono w XVIII wieku w bibliotece w Weronie. Ten zbiór tekstów liturgicznych zawierał 267 prefacji²³. Zbiór określony jako *Vere dignum*, był ułożony w porządku miesięcy roku, oprócz okresu od stycznia do kwietnia²⁴. Teksty pochodziły przeważnie z VI wieku, ale także z okresu pontyfikatu papieża św. Leona Wielkiego (+ 461) oraz z czasów papieży: Gelazego I (+ 496) i Wigiliusza (+ 555). Kolekcja ta miała charakter prywatny. Została przygotowana dla nieznanego biskupa przez skopiowanie tekstów liturgicznych używanych przez papieża w Rzymie.

Prefacje tego sakramentarza nie zawsze były zgodne z naturą modlitwy eucharystycznej. Prefacje o świętych zawierały bowiem sformułowania wzorowane na umoralniającej hagiografii. Natomiast niedzielne modlitwy prefacyjne miały często charakter pouczający. Brakowało w nich akcentu uwielbienia i dziękczynienia. W tym okresie Papież Pelagiusz II (+ 590) zainicjował w liturgii praktykę korzystania w niedziele z prefacji wspólnej²⁵.

Drugim powszechnie znanym sakramentarzem był *Sakramentarz gelazjański*. Powstał w VIII wieku. Zawiera on dwa zbiory tekstów. Pierwszy z nich jest określany jako „Staryżytny sakramentarz gelazjański” – *Gelasianum Vetus*²⁶. Nie ma on jednak nic wspólnego z papieżem Gelazym. Jest to sakramentarz rzymski, choć powstał w Galii, i był przeznaczony dla prezbiterów. Druga kompilacja to *Sakramentarz galezjański z VIII wieku*. Ten tekst zachował się w dwunastu różnych kopiach. Pierwszą redakcję tekstu datuje się na około 750 rok. Powstała w opactwie Flavigny w Burgundii, z inicjatywy króla Pepina Małego. Ta burgundzka wersja *Gelasianum* weszła w życie i posługiwano się nią do XI wieku.

W sakramentarzu gelazjańskim termin *praefatio* nie był związany z początkową, zmienną częścią modlitwy eucharystycznej²⁷. Prefacja stanowiła rodzaj katechezy wprowadzającej kandydatów do chrztu. Pomagała we właściwym rozumieniu formuły wyznania wiary i modlitwy Pańskiej, przekazanych w obrzędach *Traditio symboli* i *Traditio orationis dominicae*²⁸. Sakramentarz gelazjański zawierał pięćdziesiąt cztery prefacje.

Największy wpływ na kształtowanie się liturgii miał *Sakramentarz gregoriański*. Podstawę tej księgi stanowił osobisty sakramentarz papieża Grzegorza Wielkiego (+ 604), jego autorstwa. Ze względu na szacunek, okazywany temu papieżowi, *Sakramentarz gregoriański*

²³ Tenże, *Liturgika*, t. IV, dz. cyt., s. 183.

²⁴ S. Czerwik, dz. cyt., s. 60.

²⁵ Tamże, s. 62.

²⁶ B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 510-511.

²⁷ S. Czerwik, *Modlitwa eucharystyczna*, w: *Mysterium Christi – Msza Święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1993, s. 257.

²⁸ Tenże, *Prefacje okresowe w Mszałe Pawła VI*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 71.

ski stał się fundamentem dla kształtu liturgii rzymskiej.

Istnieją trzy redakcje tej księgi, mianowicie: *Hadrianum*, *Paduense* i redakcja Alkuina. *Sacramentarium Hadrianum* z czasów papieża Hadriana I (+ 795), przechowywane w Cambrai, zawiera czternaście prefacji. Osiem było przeznaczonych dla *Proprium de tempore*. Do tego zbioru została włączona prefacja o Matce Bożej. Była to decyzja synodu w Piacenza w 1095 r. za pontyfikatu papieża Urbana II (+ 1099).

Rękopis tego sakramentarza, przechowywany w Padwie, stanowił wersję *Sakramentarza gregoriańskiego*, dostosowaną do potrzeb duszpasterskich w tamtej diecezji. Zawierał sześćdziesiąt cztery prefacje. Papież Hadrian I przesłał sakramentarz gregoriański do Galii, spełniając prośbę Karola Wielkiego. Tam papieska księga liturgiczna stała się inspiracją i wzorcem dla unifikacji obrzędowości mszalnej. Dokonała się wymiana obrzędowości galijskiej z rzymską.

Na fali przystosowania sakramentarza rzymskiego do warunków parafialnej liturgii galijskiej powstał dodatek, autorstwa św. Benedykta z Aniene (+ 821). Zawierał on dwieście dwadzieścia dwie prefacje. Były one wzorowane na tekstach gelazjańskich, a przeznaczone, na niedziele, na wspomnienia świętych oraz dni powszednie Wielkiego Postu²⁹. W sakramentarzu gregoriańskim termin prefacja występował w jego właściwym znaczeniu, czyli konkretyzował motywy mszalnego dziękczynienia.

Źródłem umożliwiającym poznanie liturgii wczesnego średniowiecza są także księgi *Ordines Romani*. One stanowiły swoisty przewodnik czy też komentarz do rzymskiej obrzędowości liturgicznej. Pomagały we wprowadzeniu w krajach frankońskich rzymskich sakramentarzy. Pozwalają odtworzyć przebieg rzymskiej celebracji mszalnej w okresie średniowiecza.

Ordines miały szesnaście wydań. *Ordo Romanus I* został zredagowany w Rzymie pod koniec VII wieku, około 680 roku. Kilkadziesiąt lat później, bo w około 750 roku, przesłano go Pepinowi Małemu, królowi Galii. Ta księga utrwaliła przebieg uroczystej celebracji papieskiej w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego³⁰. Zawierała szczegółowy opis obrzędów mszalnych, także wszystkich czynności związanych z liturgią stacyjną, praktykowaną wówczas w Rzymie przez następców św. Piotra. *Ordo Romanus I* zawierał także prefację, która rozpoczęła kanon mszalny³¹.

²⁹ Tenże, *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe rzymskim Pawła VI*, dz. cyt., s. 61.

³⁰ B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 515-522.

³¹ Nie znany jest dokładny czas powstania, ani też autor Kanonu rzymskiego, który został zawarty we wczesnośredniowiecznych sakramentarzach oraz *Ordines Romani*. Papież Grzegorz Wielki, twierdził, że twórcą Kanonu był jakiś anonimowy scholastyk. Zaś centralna część tej modlitwy eucharystycznej miałaoby pochodzić z IV wieku, od św. Ambrożego, który umieścił ten tekst w dziele *O sakramentach*. Przez kilka

Dialog prefacyjny wykonywał papież z subdiakonami. Przewodniczący liturgii wypowiadał wezwania: *Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias agamus...*, odpowiadali subdiakoni. Prefacja miała charakter dziękczynienia i uwielbienia Boga Ojca, przez ofiarę Chrystusa i Kościoła. Tekst modlitwy prefacyjnej miał charakter prosty ale zarazem uroczysty. Słowa końcowe prefacji zwykłej *Twój majestat chwalań Aniołowie, uwielbiają Państwa, z łękiem czczą Potęgę, Niebiosa i Moce niebios oraz błogostawieni Serafini we wspólnej wysławiają radości*, uświadamiały, że w celebracji mszalnej uczestniczą mieszkańcy nieba. Celebrans kończył ją zachętą: *z nimi to, prosimy, dozwól i naszym głosem wołać w pokornym uwielbieniu*. Następnie odmawiał wraz z subdiakonami *Sanctus*³².

Od XI wieku coraz rzadziej korzystano w liturgii z sakramentarzy. Zaczęto używać ksiąg liturgicznych mających formę mszału pełnego. *Missale plenarium* stanowiło początkowo synonim sakramentarza, chociaż zawierały znacznie bogatszą treść. Oprócz modlitwy eucharystycznej i formularzy mszalnych z modlitwami i prefacjami zawierał także czytania i śpiewy mszalne³³. Powstanie mszału było związane z upowszechnioną praktyką mszy *prywatnych*, kiedy prezbiter celebrował Eucharystię sam, bez wspólnoty. On więc przejmował wszystkie funkcje liturgiczne. Potrzebował wszystkich tekstów liturgicznych w jednej księdze. Mszały upowszechniły się przede wszystkim dzięki zakonom. Mnisi prowadzący działalność misyjną potrzebowali ksiąg liturgicznych z pełnym zbiorem tekstów do celebracji Eucharystii. Dominikanie korzystali z obrzędowości i tekstów z liturgii frankońskiej. Franciszkanie zaś korzystali z tekstów liturgii kurii papieskiej. Posługiwali się oni *Mszalem Kurii Rzymskiej*, wprowadzonym w Rzymie przez papieża Mikołaja III (+ 1277). Mszał ten stał się pierwowzorem późniejszego mszału rzymskiego³⁴. Od XIII wieku w niedzielnej celebracji Eucharystii zaczęto odmawiać prefację o Trójcy Świętej³⁵.

3. Misteria zbawienia w prefacjach Mszału Piusa V

Mszał rzymski, wydany w 1570 roku, był owocem prac soboru trydenckiego (1545-1563). Stanowił normę w sprawowaniu liturgii mszalnej. *Missale Romanum* zostało wprowadzone do użytku kościelnego mocą Konstytucji Apostolskiej Piusa V *Quo primum* z 14 lipca 1570 roku. Mszał ten przyczynił się do ujednoczenia i stabilizacji liturgii Kościoła

kolejnych wieków kształtowała się struktura Kanonu rzymskiego, by ostatecznie osiągnąć stałą i niezmienną część liturgii eucharystycznej. Kanon rzymski uzyskał pełną aprobatę w czasie soboru trydenckiego, zob. B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 522-523.

³² Tamże, s. 523-524.

³³ J.W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 182.

³⁴ B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 531.

³⁵ S. Czerwik, *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe rzymskim Pawła VI*, dz. cyt., s. 62.

rzymskiego. Mszał Piusa V zawierał jedenaście prefacji. Zbiór ten rozpoczynały prefacje, które wspominały i w sposób sakramentalny uobecniały tajemnicę inkarnacji i narodzenia Zbawiciela. Były to: prefacja o Narodzeniu Pańskim (*Praefatio de Nativitate Domini*) oraz prefacja o Objawieniu Pańskim (*Praefatio de Epiphania Domini*). Kolejna modlitwa prefacyjna wybrzmiewała w okresie wielkopostnym – *Praefatio de Quadragesima*. Prefacja o Krzyżu Świętym (*Praefatio de Sancta Cruce*) była odmawiana podczas celebracji mszalnej w Niedzielę Palmową oraz w wielkoczwartkowej Mszy Wieczery Pańskiej. Wybrzmiewała również w mszach świętych wotywnych o Krzyżu Świętym, o Męce Pańskiej i o Najdroższej Krwi Pańskiej. Prefacja paschalna (*Praefatio Paschalis*) używana była od celebracji Wigilii Paschalnej do wigilijnej mszy uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego. W samą uroczystość odmawiano własną prefację o Wniebowstąpieniu Pańskim (*Praefatio de Ascensione Domini*). Korzystano z niej do wigilii pentakostalnej. Od uroczystości Zesłania Ducha Świętego, przez oktawę pięćdziesiątnicy, wybrzmiewała podczas liturgii mszalnej prefacja o Duchu Świętym (*Praefatio de Spiritu Sancto*).

W 1759 roku Kongregacja Obrzędów swoim dekretem potwierdziła praktykę odmawiania prefacji o Trójcy Świętej (*Praefatio de Sanctissima Trinitate*) w niedziele okresu w ciągu roku, nieposiadające własnej prefacji. Do tego czasu nie była to praktyka obligatoryjna. Natomiast we wszystkie pozostałe dni, także w święta o Tajemnicach Pańskich, które nie miały własnej prefacji wykorzystywano prefację wspólną (*Praefatio Communis*). Wybrzmiewała ona także podczas obrzędu poświęcenia kościoła. Mszał Piusa V zawierał jeszcze dwie prefacje, mianowicie o Najświętszej Maryi Pannie (*Praefatio de Beata Maria Virgine*) oraz o Apostołach (*Praefatio de Apostolis*). Ta pierwsza odmawiana była w uroczystości i święta maryjne a także w mszach wotywnych o Matce Zbawiciela. Prefacja o Apostołach występowała w formularzach mszalnych o Apostołach i Ewangelistach. Odmawiano ją również podczas mszy koronacyjnej następców św. Piotra.

W XX wieku dołączono do Mszału Piusa V nowe prefacje. Papież Benedykt XV (+1922) w 1919 roku włączył do użytku liturgicznego prefację za zmarłych (*Praefatio Defunctorum*) i o św. Józefie (*Praefatio de S. Joseph, Sponso B.M.V.*). Zaś jego następca na Stolicy Piotrowej – Pius XI (+1939), ogłaszając w 1925 roku encykliką *Quas primas* święto Chrystusa Króla, dołączył do tekstów mszalnych stosowną prefację o Chrystusie Królu (*Praefatio de Jesu Christo Rege*). Natomiast trzy lata później tenże papież, zatwierdzając encykliką *Miserentissimus Redemptor* nowy formularz na święto Serca Jezusowego, zawarł w nim prefację o Sercu Jezusowym (*Praefatio de Sacratissimo Corde Jesu*)³⁶.

Charakterystyczną cechą prefacji Mszału Piusa V było wymienianie w konkluzji po-

³⁶ Tamże.

szczególnych dziewięciu chórów anielskich, o których wspominają teksty Pisma Świętego³⁷. Św. Paweł wymienia *Trony, Panowania, Zwierzchności i Władze* (por. Kol 1,16).

4. Czyny zbawcze Boga w prefacjach Mszału Pawła VI

Na przestrzeni czterech wieków Msza święta była celebrowana zgodnie z normami soboru trydenckiego. Sobór Watykański II (1963-1965) zainicjował odnowę liturgiczną, także odnośnie do obrzędowości mszalnej. Pierwszym dokumentem soborowym była Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*. Została ona ogłoszona przez papieża Pawła VI, 4 grudnia 1963 roku. W ramach realizacji postanowień soborowych dokonano odnowy struktury obrzędów mszalnych. Na miejsce mszy katechumenów i mszy wiernych wprowadzono liturgię słowa, poprzedzoną obrzędami wstępnymi, i liturgię eucharystyczną z obrzędami zakończenia.

Pracowano nad nowymi modlitwami eucharystycznymi. Ich owocem był dokument Kongregacji Obrzędów z 23 maja 1968 roku. Dekret *Preces eucharisticae et praefationes* wprowadzał do użytku liturgicznego trzy nowe modlitwy eucharystyczne, nazwane II, III i IV³⁸ oraz osiem nowych prefacji³⁹. Odtąd w użytku liturgicznym były dwie prefacje adwentowe, jedna na niedziele Wielkiego Postu, dwie na niedziele zwykłe, jedna prefacja o Najświętszej Eucharystii oraz dwie prefacje zwykłe na dni powszednie okresu zwykłego. Druga i czwarta anafora miały prefacje własne⁴⁰. Nowe modlitwy eucharystyczne, zwłaszcza czwarta, czerpały z tradycji rzymskiej, galijskiej, mozarabskiej a także z tradycji Kościołów Wschodnich.

Dekret z 1968 roku był swoistym wstępem do ogłoszenia Mszału rzymskiego przez Pawła VI⁴¹. Jego wydanie zapowiadała Konstytucja Apostolska *Missale Romanum* z 3 kwietnia 1968 roku. *Missale Romanum* ukazało się 26 marca 1970 roku jako wydanie wzorcowe. Mszał miał dekret Kongregacji Kultu Bożego. Zawierał osiemdziesiąt siedem prefacji.

Po publikacji pierwszego wydania Mszału Pawła VI pojawiły się propozycje wprowadzenia do liturgii mszalnej nowych modlitw eucharystycznych. Taką prośbę wystosował szwajcarski episkopat, zgromadzony w 1974 roku z okazji przygotowań do 72 krajowego

³⁷ S. Czerwik, *Modlitwa eucharystyczna*, dz. cyt., s. 261.

³⁸ Zob. Dekret *Preces eucharisticae et praefationes*, w: *Notitiae*, 4, 1968, s. 163-164.

³⁹ S. Czerwik, *Modlitwa eucharystyczna*, dz. cyt., s. 257.

⁴⁰ Drugą modlitwę eucharystyczną można również odmawiać z innymi prefacjami. Jeżeli natomiast celebrans wykorzystuje czwartą modlitwę eucharystyczną to odmawia ją zawsze z przypisaną tej eucharystii prefacją (OWMR 365).

⁴¹ B. Nadolski, *Teologiczne i pastoralne założenia Mszału Pawła VI*, w: *Mszał księga życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 11-19.

synodu⁴². Komisja liturgiczna pod przewodnictwem benedyktyńskiego opata Georga Holzherra przygotowała propozycje anafor, które zostały zgłoszone do watykańskiej dykasterii ds. Kultu Bożego z prośbą o ich zatwierdzenie. Kongregacja zatwierdziła tekst anafory w języku niemieckim 8 sierpnia 1974 roku, określając ją jako Modlitwa eucharystyczna na msze w *szczególnych okazjach*⁴³. W Polsce używa się określenia piąta modlitwa eucharystyczna. Jej łacińskie tłumaczenie opublikowano w 1991 roku. Struktura tego tekstu jest podobna do innych anafor. Ale ona zawiera cztery warianty, określane jako A,B,C i D. Każdy z nich posiada własną prefację⁴⁴. W nich wspomina się troskę Boga o Kościół, Jezusa, który jest drogą i wzorem miłości oraz wspólnotę eklezjalną, która kroczy ku jedności.

W tym czasie, w ramach przygotowań do obchodów Roku Świętego w 1975 roku, powstały dwie modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania. One posiadają własne prefacje. Eksponują pokutny charakter nie tylko Roku Świętego. Kościół bowiem często wzywa swoich wiernych do pokuty i pojednania⁴⁵. Nowe prefacje zawierają treści osadzone w klimacie wzywającym do odnowienia przymierza z Bogiem i pojednania z bliźniemi. Ojciec Święty Paweł VI zatwierdził je 1 stycznia 1974 *ad experimentum*. Potwierdzeniem decyzji papieża Montiniego był list Jana Pawła II *Otwórzcie drzwi Odkupicielowi* z 6 stycznia 1983 roku. Papież postanowił, aby te dwie anafory zostały na stałe włączone do tekstów mszalnych. Można je odmawiać w mszach, które szczególnie akcentują tajemnicę pojednania, zatem w mszach Wielkiego Postu, o Krzyżu świętym, o Eucharystii oraz o pojednaniu. Odmawia się je z prefacją własną albo z innymi prefacjami, które mają za temat pokutę i pojednanie.

Po *Vaticanum II* dostrzeżono potrzebę dostosowania niektórych tekstów mszalnych do wieku najmłodszych uczestników celebracji eucharystycznej⁴⁶. Dlatego też Kongregacja Kultu Bożego 1 listopada 1973 roku wydała *Dyrektorium o mszach świętych z udziałem dzieci*. Dokument pozwalał na pewne przystosowanie tekstów i obrzędów mszalnych, które miało ułatwić dzieciom zrozumienie tego, co dokonuje się podczas Najświętszej Ofiary⁴⁷. Szczegóły tej adaptacji należały do decyzji poszczególnych episkopatów. Dnia 26 stycznia 1975 roku papież Paweł VI dopuścił do użytku liturgicznego, na okres trzech lat, trzy modlitwy eucharystyczne przeznaczone na msze z udziałem dzieci. Ostatecznie 13

⁴² Zob. J. Stefański, *Modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno 2002, s. 113-119.

⁴³ R. Berger, *Eucharystia – Święto Wspólnoty. Wprowadzenie do Mszy Świętej*, Kraków 2011, s. 82.

⁴⁴ Własna prefacja tej modlitwy eucharystycznej jest jej nieodłącznym elementem.

⁴⁵ A. Durak, *Nowe modlitwy eucharystyczne*, w: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁶ Zob. Cz. Krakowiak, *Liturgia mszy świętej z udziałem dzieci, Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 435-449; Tenże, *Msze święte z udziałem dzieci*, Częstochowa 2013, s. 47-73.

⁴⁷ Por. R. Pierskała, *Msza święta z udziałem dzieci w dzień Pański czy powszedni?*, w: *Studia liturgiczno-pastoralne*, nr 2, Opole 1994, s. 177-186.

grudnia 1980 roku Stolica Apostolska zaakceptowała te anafory i zezwoliła na ich używanie podczas celebracji eucharystycznej, bez czasowego ograniczenia. Struktura tych modlitw eucharystycznych jest zbliżona do pozostałych anafor, ale treść wyrażona została prostszym językiem, bardziej zrozumiałym dla dzieci. Każda z modlitw eucharystycznych wykorzystywanych podczas mszy z udziałem dzieci posiada prefację własną. Ukazują one uczestnikom liturgii mszalnej, zwłaszcza tym najmłodszym, dobroć miłującego Boga, który jest naszym Ojcem. Wzywają one do dziękczynienia Najwyższemu za dar stworzenia oraz zbawienia, jakie dokonało się przez Jego Wcielonego Syna⁴⁸.

Drugie wydanie Mszału Pawła VI zostało ogłoszone 23 marca 1975 roku. Polskie tłumaczenie tego Mszału ukazało się w 1986 roku⁴⁹. Zawiera ono 100 prefacji mszalnych. Wśród nich są: dwie prefacje adwentowe oraz dwie oracje prefacyjne komemorujące tajemnicę narodzenia Chrystusa. W okresie bożonarodzeniowym wybrzmiewa także prefacja epifanijna oraz prefacja o Chrzcie Pańskim.

Okres czterdziestodniowej pokuty posiada dwanaście prefacji przeznaczonych na niedziele oraz dni powszednie Wielkiego Postu. Pierwszą i drugą prefację wielkopostną można odmawiać we wszystkie dni Wielkiego Postu, a zwłaszcza w niedziele, gdy nie trzeba odmawiać prefacji własnej. Natomiast dwie kolejne prefacje przeznaczone są na dni powszednie okresu czterdziestodniowej pokuty. Czwarta prefacja wielkopostna wykorzystywana jest ponadto w dni postu ścisłego. Mszał Pawła VI zawiera pięć prefacji na niedziele Wielkiego Postu. Dwie pierwsze przeznaczone są na pierwszą i drugą niedzielę Wielkiego Postu, zarówno w cyklu A,B jak i C. Modlitwy prefacyjne na trzecią, czwartą i piątą niedzielę wielkopostną odmawia się jeżeli odczytano ewangelijną perykopę z roku A, której treści wybrzmiewają w prefacji. W pozostałe zaś cykle roku liturgicznego można ich także używać w sytuacji katechumenatu dorosłych⁵⁰. Okres przygotowania paschalnego posiada również dwie prefacje o Męce Pańskiej. Pierwsza z nich odmawiana jest w piątym tygodniu Wielkiego Postu, zaś druga w pierwsze trzy dni Wielkiego Tygodnia. Własną prefację posiada Niedziela Palmowa.

⁴⁸ Zob. J. Stefański, *Modlitwy eucharystyczne z udziałem dzieci - nowa szansa pastoralna*, RBL 5 (1988) s. 435-437.

⁴⁹ Zob. F. Małaczyński, *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 235-244.

⁵⁰ Przygotowania katechumenów do przyjęcia sakramentu chrztu św. intensyfikują się w okresie Wielkiego Postu. Troska o jak najlepsze przygotowanie kandydatów wyraża się w skrutyniach, które znalazły swój wyraz w formularzach mszalnych okresu przygotowania do Paschy. Treści, które w szczególnie sposób eksponują wartość i znaczenie sakramentu chrztu wybrzmiewają przede wszystkim w liturgii mszalnej w trzecią, czwartą i piątą niedzielę wielkopostną. Proklamowane są wówczas ewangelie o Samarytance, o niewidomym od urodzenia oraz o wskrzeszeniu Łazarza. Ta chrzcielna teologia wielkopostnej liturgii przygotowuje duchowo katechumenów do owocnego wtajemniczenia w misterium chrześcijaństwa.

Celebrowanie Paschy Chrystusa związane jest z ośmioma prefacjami. Pięć modlitw przypisanych jest okresowi wielkanocnemu, począwszy od Wigilii Paschalnej do uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego. Anamnezę tajemnicy wstąpienia Syna Bożego do Ojca zawierają dwie prefacje. Można je odmawiać do soboty przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego. W uroczystość Pięćdziesiątnicy wybrzmiewa prefacja o Zesłaniu Ducha Świętego.

Na okres zwykły w ciągu roku Mszał Pawła VI podaje czternaście prefacji, przeznaczonych na niedziele oraz dni powszednie. Formularze mszalne przeznaczone na niektóre uroczystości i święta, przypadające w ciągu całego roku liturgicznego, mają własne prefacje. Są to uroczystości: Najświętszej Trójcy, Zwiastowania Pańskiego, Najświętszego Serca Pana Jezusa, Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata oraz święta poświęcone misteriom Pańskim, mianowicie: Ofiarowania Pańskiego i Przemienienia Pańskiego. Mszał Pawła VI zawiera także dwie prefacje o tajemnicy Najświętszej Eucharystii, o Krzyżu Świętym, oraz dwie prefacje o Duchu Świętym. Jest też osiem prefacji maryjnych, w tym prefacja o Najświętszej Maryi Pannie, Królowej Polski⁵¹.

W Mszale Pawła VI jest dział prefacji o świętych. Zawiera on prefacje o aniołach, o św. Janie Chrzcicielu, o świętych Apostołach Piotrze i Pawle, dwie wspólne prefacje o apostołach, prefację o Wszystkich Świętych, także dwie prefacje o świętych i po jednej prefacji o świętych męczennikach, o pasterzach, o dziewicach i zakonnikach.

Polskie wydanie Mszału z 1986 roku zawiera również prefacje poświęcone polskim świętym. Są to: prefacja o św. Wojciechu i o św. Stanisławie – patronach Polski, oraz o św. Jadwidze Śląskiej.

Specjalną kategorię stanowią prefacje przeznaczone na msze obrzędowe, czyli sprawowane w związku z celebracją sakramentów lub sakramentaliów. Są to: prefacja na mszę krzyżma, która wybrzmiewa również podczas sakry biskupiej oraz święceń prezbiteratu i diakonatu, dwie prefacje przeznaczone na rocznicę poświęcenia kościoła, prefacja na poświęcenie kościoła, oddzielna na poświęcenie ołtarza, trzy prefacje za nowożeńców, jedna prefacja, przeznaczona na śluby zakonne. Mszał daje także możliwość korzystania z formularza, który szczególnie akcentuje prośbę o jedność chrześcijan i o zgodę. Te teksty również posiadają własną prefację. Zbiór prefacji zamyka pięć prefacji o zmarłych. Własną prefację ma czwarta modlitwa eucharystyczna⁵². Piąta anafora posiada cztery prefa-

⁵¹ *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, wydany w Polsce w 1998 roku, zawiera czterdzieści sześć prefacji poświęconych Matce Zbawiciela.

⁵² Embolizm prefacyjny czwartej modlitwy eucharystycznej stanowi wdzięczną komemorację Ludu Bożego, wychwalającego Ojca Przedwiecznego za dzieło stworzenia. Jedynie Najwyższy jest dobry i jako prawdziwe źródło życia powołał wszystko do istnienia. Uczynił to, by te dzieła uszczęśliwić jasnością swojej chwały.

cje. W mszach o tajemnicy pojednania można wybrać jedną z dwóch prefacji. Natomiast w mszach z udziałem dzieci można odmawiać jedną z trzech zaproponowanych prefacji.

W pięćdziesięciu dziewięciu prefacjach wyraźnie wybrzmiewają treści eksponujące fundamentalną rolę misteriów Chrystusa w historii zbawienia⁵³. Cały zbiór prefacji mszalnych, na różne sposoby, akcentuje ten wymiar w kontekście określonego okresu roku liturgicznego (por. KL 102).

W całej liturgii mszalnej jest obecny motyw dziękczynienia. W szczególny sposób uwypatnia go modlitwa prefacyjna. *Dziękczynienie, w którym kapłan w imieniu całego świętego ludu wielbi Boga Ojca i składa mu dziękczynienie za całe dzieło zbawienia lub za jakiś szczególny jego aspekt, zależy od różnorodności dnia, święta lub okresu*⁵⁴.

5. Teologiczna struktura prefacji

Elementem wyróżniającym prefację wśród pozostałych modlitw odmawianych przez przewodniczącego liturgii mszalnej jest dialog wstępny. Wierni zgromadzeni na celebracji Eucharystii odpowiadają na poszczególne wezwania celebransa. Tak jednoczą się z nim w *głoszeniu wielkich dzieł Bożych i w akcie złożenia ofiary*⁵⁵.

W strukturze modlitwy prefacyjnej wyróżnia się trzy zasadnicze elementy. Pierwszym z nich jest część wstępna. Posiada ona niemalże niezmienną formułę. Stanowi kontynuację ostatniego wezwania dialogu prefacyjnego. Na słowa celebransa: *Dzięki składajmy Panu Bogu naszemu*, wierni odpowiadają: *Godne to i sprawiedliwe*. Kapłan potwierdza konieczność tego dziękczynienia, podkreślając jego zbawczą wartość⁵⁶. *Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne*. Dziękczynienie składane Bogu podczas celebracji mszalnej posiada charakter uniwersalny⁵⁷. Przewodniczący celebracji mówi o tym tak: *abyśmy zawsze i wszędzie składali dziękczynienie*. W większości prefacji ta część kończy się formułą: *Przez naszego Pana, Jezusa Chrystusa*. Wyraża ona funkcję Chrystusa jako jedyne go pośrednika w naszych relacjach z Ojcem (por. 1 Tm 2,5). Przez Niego ludzie otrzymują wszelkie dobra, za które składają Bogu Ojcu dziękczynienie razem z Chrystusem i przez Niego⁵⁸.

Centralną częścią prefacji jest embolizm⁵⁹. Jest to zmienna część modlitwy prefacyjnej.

⁵³ S. Czerwik, *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe rzymskim Pawła VI*, dz. cyt., tas. 365.

⁵⁴ OWMR (2002), Poznań 2004, s. 36.

⁵⁵ Tamże, s. 36.

⁵⁶ S. Czerwik, *Prefacje okresowe w mszałe Pawła VI*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁷ B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, dz. cyt., s. 185.

⁵⁸ S. Czerwik, *Modlitwa eucharystyczna* dz. cyt., s. 260-261.

⁵⁹ Grec. *embolismos* – wtrącony, *emballein* – włączać, zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 396.

Stanowi *przestrzeń* wypełnioną ukonkretnionym motywem dziękczynienia. Każda msza święta jest dziękczynieniem składanym Panu Bogu za całe dzieło zbawienia⁶⁰. Embolizm prefacyjny wyraża przyczynę dziękczynienia wznoszonego przez wspólnotę eklezjalną. Czyni to zgodnie z porządkiem roku liturgicznego, kiedy Kościół celebrowane wydarzenia zbawcze. Ta część prefacji wyraża wdzięczność i uwielbienie za konkretną interwencję Bożą w historii zbawienia. Treść embolizmu pozostaje w relacji do proklamowanej liturgii słowa danej niedzieli, uroczystości czy święta. Prefacyjna modlitwa dziękczynienia jest także odpowiedzią na Dobrą Nowinę o zbawieniu. Ten związek Ewangelii i prefacji ukazuje jedność liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Tę prawdę podkreśla soborowa Konstytucja o liturgii świętej, stwierdzając, że one *tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu* (KL 56).

Dopełnienie embolizmu stanowi końcowa formuła prefacji. Wyraża ona łączność Kościoła pielgrzymującego na ziemi z zastępami aniołów i świętych we wspólnym dziękczynieniu Bogu za Jego dobroć. Brzmi ona tak: *Dlatego z Aniołami i wszystkimi Świętymi bądź też: z Aniołami i Archaniołami i wszystkimi chórami niebios*. Zachęta przewodniczącego celebracji do wyśpiewania radosnego hymnu wdzięczności wraz zastępami niebieskimi jest wyrażona słowami: *głosimy Twoją chwałę razem z nimi wołając*. Śpiew, bądź recytacja, aklamacji Święty odbywa się w klimacie uwielbienia Boga, który jest po trzykroć święty. Wielbi też Jezusa, Mesjasza, który ciągle przychodzi w imię Pańskie⁶¹. Mszalna wspólnota Boga z ludźmi oraz harmonia między niebem i ziemią, jest owocem ofiary paschalnej wcielonego Syna Bożego.

Zakończenie

Dziękczynienie stanowi istotny klimat do celebrowania Eucharystii. Rozwój obrzędów mszalnych, począwszy od *lamania chleba* w czasach apostoelskich poprzez średniowieczne obrzędy, utrwalone w sakramentarzach, także Mszał potrydencki Piusa V, który ujedynolicił obrzędowość mszalną, aż do *Missale Romanum* Pawła VI z 1970 roku, dokonywał się ze świadomością, by przez nie uczestnicy liturgii zostali usposobieni do wyrażenia wdzięczności Bogu za dzieło stworzenia, zbawienia i uświęcenia. Szczególnym sposobem eksponowania konkretnych zbawczych ingerencji Boga, zwłaszcza czynów zbawczych Chrystusa, jest prefacja. Ona stanowi integralny element celebracji Eucharystii. Wielość prefacji, bo aż 267 w sakramentarzu z Werony z VII wieku, jak też 100 w Mszału Pawła VI⁶², świadczy

⁶⁰ L. Bouyer, *Mysterium paschalne*, Kraków 1973, s. 92-97.

⁶¹ B. Nadolski, *Leksykon*, dz. cyt. s. 262.

⁶² Warto dodać, że najnowszą prefacją zamieszczoną w Mszału rzymskim jest ta przeznaczona na święto św. Marii Magdaleny, przypadające w kalendarzu liturgicznym 22 lipca. Dotychczasowe wspomnienie obowiązkowe decyzją papieża Franciszka zostało podniesione do rangi święta. Nowa prefacja zatytułowana

o tym, że Kościół bardzo się troszczy o ożywianie świadomości i wdzięczności za wielkie dzieła Boga, uobecniane w celebrowaniu tajemnicy paschalnej wcielonego Syna Bożego.

Obecny kształt prefacji mszalnych swymi korzeniami tkwi w starożytności chrześcijańskiej. Również z tamtego czasu wywodzi się dialogiczny charakter modlitwy prefacyjnej.

Summary

Prefation as an integral element mass celebration

Thanksgiving is an important climate for the celebration of the Eucharist. The development of the Mass rites, from the breaking of bread in the apostolic times, through the medieval rites recorded in the sacramentaries, including the post-Tridentine Missal of Pius V, which unified Mass rites, up to the Missale Romanum of Paul VI of 1970, was carried out with the awareness that through them the participants of the liturgy were disposed to express gratitude to God for the work of creation, salvation, and sanctification. A special way of exposing the concrete saving interventions of God, especially the saving deeds of Christ, is the preface. It is an integral part of the celebration of the Eucharist. The multiplicity of the preface, as many as 267 in the Sacramentary of Verona from the 7th century, as well as 100 in the Missal of Paul VI, testifies to the fact that the Church cares very much to revive the awareness of the great works of God, making present in the celebration of the paschal mystery of the incarnate Son of God.

The present shape of the masses' prefaces is rooted in Christian antiquity. The dialogical nature of the preface prayer is also derived from that time.

Bibliografia

Abramowiczówna, Z. (1962). *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Berger, R. (2011). *Eucharystia – Święto Wspólnoty. Wprowadzenie do Mszy Świętej*, Kraków: Homo Dei.

Boguniowski, J.W. (2001). *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków: Wydawnictwo UNUM.

Bouyer, L. (1973). *Misterium paschalne*, Kraków: Znak.

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

Czerwik, S. (1993). *Modlitwa eucharystyczna*, W: W. Świerzawski (red.), *Mysterium Christi – Msza Święta*, s. 231-253, Kraków: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

- Czerwik, S. (1984). *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszale rzymskim Pawła VI, Geneza i teologia*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Czerwik, S. (1989). *Prefacje okresowe w Mszale Pawła VI*, W: B. Nadolski. (red.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, s. 71-99, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Dekret *Preces eucharisticae et praefationes*, (1968). W: *Notitiae*, 4, s. 163-164.
- Durak, A. (1989). *Nowe modlitwy eucharystyczne*, W: B. Nadolski (red.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, s. 101-117, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, (1975). W: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, s. 306-311, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jougan, A. (1958). *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd. III, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Konstytucje Apostolskie*, (1982). W: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II, s. 346-355, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Krakowiak, Cz. (1989). *Liturgia mszy świętej z udziałem dzieci*, W: B. Nadolski (red.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, s. 435-449, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Krakowiak, Cz. (2013). *Msze święte z udziałem dzieci*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Małaczyński, F. (1989). *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, W: B. Nadolski (red.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, s. 235-244, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Mokrzycki, B. (1983). *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Mokrzycki, B. (1987). *Nowa Pascha*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Nadolski, B. (2006). *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum.
- Nadolski, B. (1989). *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań: Pallottinum.
- Nadolski, B. (1992). *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Poznań: Pallottinum.
- Nadolski, B. (1989). *Teologiczne i pastoralne założenia Mszału Pawła VI*, W: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, B. Nadolski (red.), s. 11-19, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (2002). Poznań: Pallottinum.
- Pierskała, R. (1994). *Msza święta z udziałem dzieci w dzień Pański czy powszedni?*, W: *Studia liturgiczno-pastoralne*, nr 2, s. 177-186, Opole.
- Pietras, H. (2007). *Początki teologii Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Stefański, J. (1988). *Modlitwy eucharystyczne z udziałem dzieci - nowa szansa pastoralna*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, nr 5, s. 435-437, Kraków.
- Stefański, J. (2002). *Modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno: Wydawnictwo Gaudentinum.

Ks. Łukasz CELIŃSKI*

**PER UNA RILETTURA DELLA STORIA DELLA FORMAZIONE
E DELLO SVILUPPO DEL MESSALE ROMANO.
IL CASO DEL MESSALE DI CLEMENTE V.**

Treść: Introduzione; 1. Ordo Paratus; 2. La liturgia della Curia e il Messale della Regola; 3. Quale liturgia riflette il Messale della Regola?; 4. L'opera di Aimone di Faversham; 5. Messale di Clemente V; 6. Un influsso di Aimone?; 7. Una considerazione a riguardo; 8. Sviluppo posteriore del messale romano – messali stampati; 9. Conclusione; Abstract, Summary; For a Re-reading of the History of Formation and Development of the Roman Missal. The Case of the Missal of Clement V. **Streszczenie:** Ku releksurze historii powstania i rozwoju Mszału Rzymskiego. Przypadek Mszału Klemensa V; Bibliografia

Słowa kluczowe: Mszał Rzymski, historia ksiąg liturgicznych, liturgika komparatywna

Key words: Roman Missal, history of the liturgical books, comparative liturgy

Introduzione

La storia della liturgia in Occidente, almeno dalla riforma carolingia in poi, mostra un crescente processo di universalizzazione di un rito che, in qualche modo, ha raggiunto il suo culmine nella promulgazione del Messale Romano del 1570 da parte di Pio V¹.

* Łukasz Celiński, presbitero della Diocesi di Siedlce, dottore in Sacra Liturgia presso il Pontificio Istituto Liturgico di Sant'Anselmo in Roma (2020). Professore di liturgia presso il Seminario Maggiore della Diocesi di Siedlce e l'Istituto Teologico di Siedlce. Il presente contributo è stato pubblicato per la prima volta in *Ecclesia Orans* 33 (2016) 383-404. - Autor, ksiądz diecezji siedleckiej, doktor świętej liturgii, absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego Św. Anzelma w Rzymie, wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej oraz w Instytucie Teologicznym w Siedlcach. Niniejszy artykuł w pierwotnej wersji został opublikowany na łamach czasopisma *Ecclesia Orans* 33 (2016) 383-404. Zachowano sposób cytowania.

¹ In questo processo non rientrano soltanto i tentativi delle autorità operati "dall'alto". Ci fu sempre anche un movimento "dal basso" che andava verso l'idea di uniformarsi agli usi romani, ancor prima della stessa riforma carolingia. Su questo cf. ad es. C. VOGEL, «Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne», in *Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7.1), vol. 1, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1960, 185-295. Più tardi non mancarono oltralpe dei ferventi sostenitori della diffusione della liturgia romana come ad es. Amalario di Metz († 859) o Bernoldo

I contributi sulla storia della formazione e dello sviluppo del messale romano, basati sulle ricerche svolte da S. Van Dijk, seguono spesso il modello lineare, ripercorrendo all'inverso il processo di cercare la fonte della fonte. Così i vari predecessori del messale di Pio V vengono considerati in continuità l'uno dall'altro, almeno a partire dai tempi di Onorio III (1216-1227). L'idea di continuità fu talmente forte da far annoverare nel processo lineare anche le fonti che presentano chiaramente una tipologia diversa. È il caso, ad esempio, della fonte conosciuta come il Messale di Clemente V (1305-1314).

Una nuova prospettiva sulla storia del messale può essere data se si va ad esaminare la struttura rituale della messa da esso testimoniata. In questo di grande aiuto possono essere le cosiddette leggi di liturgia comparata ideate da A. Baumstark e sviluppate e perfezionate da altri, in particolare da R. Taft².

La maggior parte degli studi storici sul messale romano si concentra sulla storia dei testi che sono entrati a far parte di questo libro, visto che si tratta di un libro composto del materiale che anticamente era contenuto in libri distinti come il sacramentario, il lezionario e l'antifonario, secondo un certo ordine. In questi studi poca attenzione viene data alla tipologia della messa presente nel messale. Parlando di tipologia intendo sottolineare la differenza tra una celebrazione solenne episcopale e una semplice, feriale, presieduta da un presbitero. La differenza tra le due modalità non è di poco conto giacché, come conferma una delle leggi di liturgia comparata, le celebrazioni più solenni tendono ad essere più conservative di usanze antiche rispetto a quelle meno solenni, le quali, invece, più facilmente sono soggette ai mutamenti. Questa legge riguarda tanto i testi delle celebrazioni dei tempi forti, quanto le strutture delle celebrazioni solenni, come quelle papali o episcopali³. Come vedremo, l'esame delle fonti del messale in questa chiave può aiutare in una maggiore comprensione delle stesse, nonché del processo stesso di evoluzione del messale.

1. Ordo Paratus

Le ricerche del Van Dijk portarono alla ricostruzione di un'ordo missae della Corte

di Costanza († 1100). Così anche dopo la promulgazione del messale di Pio V (1570) molte diocesi lo accettarono, pur avendo la possibilità di mantenere le proprie usanze, in quanto la bolla *Quo primum tempore* concedeva questo alle tradizioni liturgiche in vigore da più di 200 anni. Anche dopo il Concilio Vaticano II a Milano non mancavano le voci favorevoli all'uniformazione piena della liturgia a quella romana.

² Il metodo di liturgia comparata, utilizzato largamente nel campo delle liturgie orientali si è rivelato del tutto adatto anche nel caso dell'Occidente, come confermano recenti contributi. Cf. S. PARENTI, «Lo studio e la storia della messa romana nella prospettiva della liturgia comparata: alcuni esempi», *Ecclesia Orans* 25 (1998) 193-226; R. TICHÝ, *Proclamation de l'Évangile dans la Messe en Occident. Rituauté, histoire, comparaison, théologie* (Studia Anselmiana 168. Analecta liturgica 34), EOS Verlag, Roma 2016.

³ Cf. R.F. TAFT, «Anton Baumstark's comparative liturgy revisited», in *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948). Acts of the International Congress Rome, 25-29 September 1998*, edd. R.F. Taft-G. Winkler (Orientalia Christiana Analecta 265), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2001, 206-208.

papale anteriore al 1227⁴, che corrisponderebbe all'Ordinario di Innocenzo III (1198 – 1216)⁵. Si tratta di una sequenza di preghiere da recitare da parte del sacerdote durante la messa. Basato sul modello di tipo renano⁶ e ampliato con alcune rubriche, esso contiene inoltre gli *incipit* di alcuni prefazi a scelta e il testo completo del Canone. L'*ordo* raccoglie solo le parti fisse presenti in ogni messa e per funzionare ha bisogno di essere completato con un formulario del *Proprium*. Le rubriche, anche se non omogenee, sono più abbondanti riguardo ai riti di comunione. Esse prevedono che la messa venga presieduta dal presbitero o dal vescovo. È conosciuto con il nome *Paratus*, dalla prima parola della rubrica⁷ che appare dopo le preghiere di preparazione del sacerdote⁸. Secondo le parole del Van Dijk, si tratta di un *ordo dicendorum* piuttosto che di un *ordo agendorum* (quest'ultimo non descritto perché presumibilmente conosciuto)⁹. Nonostante ciò, dalla sequenza delle preghiere nonché dalle indicazioni rubricali è possibile ricostruire, anche se non nei minimi dettagli, la struttura rituale della messa della Corte papale tra il XII e il XIII secolo. Pur essendo una testimonianza mista e incerta, la sua importanza viene dal fatto che l'*ordo Paratus* diventerà la base dell'ordinario della messa del messale romano fino alla riforma del Concilio Vaticano II.

2. La liturgia della Curia e il Messale della Regola

Tra gli studiosi della storia del messale romano sono condivise le constatazioni del Van

⁴ Cf. *Order of the mass according to the use of the Roman Church (Court) before 1227*, in *The Ordinal of the papal court from Innocent III to Boniface VIII and related documents*, edd. S.J.P. Van Dijk-J. Hazelden Walker (Spicilegium Friburgense 22), The University Press Fribourg Switzerland, Fribourg (Switzerland) 1975, 493-526. La ricostruzione di quest'*ordo* da parte di S. Van Dijk è frutto della compilazione delle fonti della Corte papale, della Regola francescana, della tradizione di Orsini e da altre fonti miste. Cf. S.J.P. VAN DIJK-J. HAZELDEN WALKER, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related documents* (SF 22), Fribourg (Switzerland) 1975, lii-liv.

⁵ Cf. *Ordinal of the Court of the Roman Church compiled during the reign of Innocent III 1213-6*, in *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related documents*, edd. S.J.P. Van Dijk-J. Hazelden Walker (SF 22), Fribourg (Switzerland) 1975, 87-483. Conosciuto da un solo ms., scoperto da M. Andrieu: Paris, BN, lat. 4162A, compilato nel 1365 presso *Castel Durante* (oggi Urbania), l'Ordinario di Innocenzo III è un'insieme di indicazioni concrete riguardo alla scelta dei testi per l'ufficio divino e per la messa, per ogni giorno dell'anno liturgico. Per le celebrazioni più complesse come, ad esempio, nel caso delle liturgie stazionali, offre anche delle rubriche sullo svolgimento dei riti particolari.

⁶ Sulla questione della formazione e dello sviluppo dell'*ordo missae* cf. B. LUYKX, «Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe», *Liturgie und Mönchtum* 29 (1961) 72-119, nonché A.-P. YAO, *Les "apologies" de l'Ordo Missae de la Liturgie Romaine. Sources – Histoire – Théologie* (Ecclesia Orans. Studi e Ricerche 3), Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2019.

⁷ «*Paratus autem intrat ad altare dicens Introibo ad altare Dei...*». *Order of the mass according to the use of the Roman Church (Court) before 1227*, edd. Van Dijk-Hazelden Walker, 497.

⁸ «*Quando presbiter parat se ad celebrandum missam secundum consuetudinem romanae curiae dicat hos psalmos Quam dilecta ps. Benedixisti ps. Inclina Domine ps. Credidi propter ps. De profundis...*». *Order of the mass according to the use of the Roman Church (Court) before 1227*, edd. Van Dijk-Hazelden Walker, 495.

⁹ Cf. VAN DIJK – HAZELDEN WALKER, *The Ordinal of the papal court*, lii-liii

Dijk sul fatto che ancora nel XIII secolo, a Roma, c'erano quattro tradizioni liturgiche¹⁰:

1. la tradizione urbana della Basilica di San Pietro, che sarebbe conservatrice del rito romano antico;
2. la tradizione della Corte papale (o della Curia romana);
3. la tradizione urbana riformata del cardinale Orsini, futuro papa Nicolò III (1277 – 1280), che sarebbe una combinazione di quella di San Pietro con quella della Corte¹¹;
4. la tradizione della Basilica Lateranense¹².

Non è facile, tuttavia, delineare con esattezza tutte le differenze che esistevano fra le suddette tradizioni liturgiche. Probabilmente esse seguivano ciascuna un proprio ordinario dei testi e delle letture per l'ufficio divino e forse anche, in qualche caso, per la messa. Lo stesso Van Dijk era dell'idea che per quanto riguarda lo svolgimento rituale della messa riportato dalle fonti di queste tradizioni, non vi erano grandi differenze¹³. Di queste quattro, la liturgia che divenne base per il successivo sviluppo del messale fu quella della Corte papale. Van Dijk sosteneva che le riforme della liturgia intraprese da Innocenzo III, soprattutto nel campo dell'ufficio divino, portarono successivamente, durante il pontificato del suo successore Onorio III (1216-1227), alla creazione del breviario¹⁴ e avrebbero anche

¹⁰ Cf. C. FOLSOM, «I libri liturgici romani», in *Introduzione alla liturgia*, ed. A.J. Chupungco, vol. 1 (Scientia Liturgica. Manuale di liturgia 1), Piemme, Casale Monferrato ²1999, 287-288; M. PRZECZEWSKI, «Introduzione», in *Missale Franciscanum Regulae codicis VI.G.38 Bibliothecae Nationalis Neapolinensis*, ed. M. Przeczewski (Monumenta Studia Intrumenta Liturgica [=MSIL] 31), Libreria Editrice Vaticana [=LEV], Città del Vaticano 2003, ix; xxi-xxiii; M. ZACHARA, *Krótko historia mszału rzymskiego*, Promic, Warszawa 2014, 102-103.

¹¹ Si tratta della conclusione alla quale giunse Van Dijk esaminando diversi mss. Una testimonianza di questa liturgia secondo lui è costituita al livello di sacramentari dai mss. Avignon, bibl. mun. 100 e Roma, bibl. Vat.Ottobon. lat. 356. Recentemente A. Menke ha preparato una edizione comparata dei due manoscritti. Cf. A. MENKE, *A Rubricated Sacramentary of Thirteenth-century Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottoboniani latini 356 with Avignon, Bibliothèque municipale, Manuscrit 100* (Tesi di dottorato n. 472. Pontificio Ateneo S. Anselmo, Facoltà di Liturgia), Roma 2018. In precedenza essi furono studiati da M. Andrieu il quale era convinto che si trattasse di testimoni della liturgia della corte papale. Le prime argomentazioni di Van Dijk circa la loro originalità non convinsero Andrieu. Una svolta nella questione costituì, dopo la morte di Andrieu, la scoperta di altri due mss. a Roma che testimoniavano la liturgia della corte ed erano diversi da quelli studiati da Andrieu. Più in particolare sulla questione cf. S.J.P VAN DIJK, «The authentic missal of the papal chapel», *Scriptorium* 14 (1960) 257-314.

¹² Ne danno testimonianza l'Ordinario di Bernardo cf. *Bernhardi cardinalis et Lateranensis Ecclesiae prioris Ordo officiorum ecclesiae lateranensis*, ed. L. Fischer (Historische Forschungen und Quellen 2-3), München-Freising 1916; nonché il Messale Monastico Lateranense, edito in due parti cf. *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense, reimpressio editionis Romae anno 1752 publici iuris factae introductione aucta*, edd. A. Ward-C. Johnson (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia [=BEL.S]. Instrumenta liturgica quarreriensia. Supplementa 4), Centro Liturgico Vincenziano-Edizioni liturgiche, Roma 1998; *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense Archivi Basilicae Lateranensis Codex A65 (olim 65), Introduzione, Edizione semicritica e Facsimile (f. 208 – f. 327)*, ed. Shin-Ho (Giovanni Bosco) Chang (MSIL 20), LEV, Città del Vaticano 2002.

¹³ Cf. VAN DIJK-HAZELDEN WALKER, *The Ordinal of the papal court*, liii.

¹⁴ Sul breviario di Onorio III, ritrovato a Firenze nel 1452 cf. S.J.P. VAN DIJK-J. HAZELDEN WALKER, *The* 50

portato alla compilazione di un messale, come libro unico per la messa¹⁵. Questo presunto messale di Onorio III avrebbe dato origine al *Missale Franciscanum Regulae* che, a sua volta, divenne base per il Messale Romano stampato del 1474.

Secondo la cosiddetta “Regola bollata” di San Francesco, i frati minori erano tenuti all’ufficio divino *secundum ordinem sanctae romanae Ecclesiae*, cioè secondo le usanze della Curia¹⁶. Anche se la Regola non parla esplicitamente della messa, tuttavia la liturgia della Corte papale venne posta come modello da seguire nelle province. Si sa che la Chiesa di Assisi, già prima della fondazione dell’Ordine Francescano, aveva adottato l’ufficio della cappella papale. Dal 1204 la diocesi era in stretta dipendenza da Roma e il vescovo Guido II era uno degli amici del papa Innocenzo III¹⁷. Tutto ciò non dovrebbe sembrare strano se si tiene presente che Assisi, dall’antichità, faceva parte della provincia ecclesiastica romana.

Il fatto che nel 1230 il Generale dell’Ordine Giovanni Parenti abbia promulgato il decreto sulla custodia eucaristica, da cui risulta che in quell’epoca i frati avevano già parecchie cappelle nelle quali celebravano abbastanza frequentemente, fa supporre che, celebrando nei propri luoghi, avessero bisogno anche di propri libri. Benché, all’inizio, si trattava probabilmente di libri ricevuti in donazione da altri, successivamente sorse la necessità di approntare anche i messali alla Regola¹⁸. In questo modo il Messale della Regola¹⁹ fu pensato come un libro unico per la messa, contenente tutti i testi provenienti dal sacramentario, dal lezionario-evangelionario e dall’antifonario. Il Messale della Regola, dopo il calendario, riporta la benedizione del sale e dell’acqua e i testi per l’aspersione domenicale, nonché il rito per la visita e la cura degli infermi. Il messale vero e proprio inizia con i formulari del Temporale (dalla I Domenica di Avvento) cui segue il Santorale, il Comune dei Santi, le messe votive e quelle per i defunti.

Per quanto riguarda la sequenza rituale della messa, il Messale della Regola recepisce l’*ordo Paratus* e le rubriche dell’Ordinario di Innocenzo III. L’ordinario della messa si trova nel Temporale dopo i riti del Sabato Santo e prima del formulario della Domenica di Pasqua²⁰. Come nel caso dell’*ordo Paratus*, si tratta di un ordinario base, da completare con uno dei tanti formulari presenti nel messale. Lo stesso ordinario e la struttura generale ap-

Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century, Newman Press, Westminster MD 1960, 145-156.

¹⁵ Cf. VAN DIJK-HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, 156-172.

¹⁶ Van Dijk annota che, storicamente, il termine *ecclesia Romana* sostituì quello di *curia Romana*. Cf. VAN DIJK-HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, 84.

¹⁷ Cf. VAN DIJK-HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, 117.

¹⁸ Cf. PRZECZEWSKI, «Introduzione», xxiv-xxv.

¹⁹ Cf. *Missale Franciscanum Regulae*, ed. Przeczewski.

²⁰ Cf. *Missale Franciscanum Regulae* 1152-1279, ed. Przeczewski (MSIL 31), 258-274.

proderanno nel *Missale Romanum* stampato a Milano nel 1474 e saranno mantenute quasi del tutto fino all'ultimo messale, prima della riforma del Concilio Vaticano II.

3. Quale liturgia riflette il Messale della Regola?

Si ritiene che siccome nell'arco di tempo, tra l'approvazione della Regola definitiva nell'anno 1223 e la prima edizione dei libri francescani (1228-1230), la Curia romana celebrava la liturgia riformata dal papa Onorio III, il Messale della Regola, si sarebbe modellato sulla base di quello della Curia. Tutto ciò ha portato il Van Dijk ad ipotizzare l'esistenza di un messale della Curia dei tempi di Onorio III, che sarebbe la base del messale francescano²¹. Secondo lui, una revisione di questo messale sarebbe testimoniata da due mss.²²: ms. Roma, Archivio di Santa Maria Maggiore BB. II. 15 (attualmente ms. Santa Maria Maggiore 52 della Biblioteca Apostolica Vaticana)²³ e ms. Roma, Archivio di Stato, Archivio del Ss.mo Salvatore 1001²⁴.

Quest'ipotesi, anche se ancora diffusa²⁵, tuttavia presenta alcune difficoltà. Vorrei puntualizzare due problemi in particolare:

1. Già dalla descrizione del Van Dijk dei due mss., a parte le altre differenze, si nota una diversa collocazione dell'ordinario della messa: il ms. Ss.mo Salvatore 1001 in cui esso risulta incompleto, lo colloca dopo il Sabato Santo, mentre quello di S.M. Maggiore 52 lo pone tra il Temporale ed il Santorale. Dal punto di vista della struttura del libro la collocazione diversa non è indifferente se i due dovessero essere testimonianze della stessa fonte. Il messale della Regola in questo segue la scelta del ms. del Archivio di Stato di Roma, che però risulta essere molto meno ordinato e nella struttura più lontano dal Messale della Regola²⁶.

²¹ Cf. VAN DIJK, «The authentic missal of the papal chapel», 260.

²² Cf. VAN DIJK-HAZELDEN WALKER, *The Ordinal of the papal court*, xxxi.

²³ Cf. V. SAXER, *Sainte-Marie-Majeur. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (I^e-XIII^e siècle)* (Collection de l'École française de Rome 283), École française de Rome, Rome 2001, 255-256; 659-663.

²⁴ La descrizione di ambedue mss. in VAN DIJK, «The authentic missal of the papal chapel», 269-284.

²⁵ Cf. FOLSOM, «I libri liturgici romani», 287. M. Przewski sostiene che «il messale francescano riprodusse quasi parola per parola quello di Onorio III». PRZECZEWSKI, «Introduzione», xxvii.

²⁶ Del ms. del Archivio di Stato di Roma Van Dijk dice: «*The first portion of this manuscript is a sacramentary copied probably from an urban model [...]. It has no rubrics, except for the occasional services of Ash Wednesday, Holy Week and Purification [...]. The second portion is a supplementary court missal, fully rubricated but with only the full texts of the chanted parts and the opening words of prayers and readings. A great portion of the temporal is replaced by a copy of the second edition of the Franciscan missal, all written by the scribes.*» VAN DIJK, «The authentic missal of the papal chapel», 277.

2. Ambedue i mss., a differenza del *Missale Regulae*, non riportano per intero i testi delle letture bibliche, bensì solo gli *incipit*²⁷, che quindi li qualifica come libri non autonomi.

Oltre a questo va segnalata un'altra questione riguardante la tipologia della celebrazione. Lo stesso Van Dijk riconosce al ms. S.M. Maggiore 52 di essere stato pensato più per la liturgia episcopale che non quella papale²⁸. Esso contiene, infatti, alcuni *ordines* tipicamente episcopali, non presenti, invece, nel Messale della Regola. La destinazione più tipicamente presbiterale del messale francescano viene accentuata anche dalla rubrica iniziale dell'ordinario della messa: «*Quando presbyter parat se ad celebrandam missam*»²⁹, al posto della «*Quando preparat se sacerdos ad celebrandum missam*» presente nel ms. S. Maria Maggiore 52³⁰.

Già queste differenze dei due mss. tra di loro e nei confronti del messale francescano mettono in dubbio l'ipotesi che essi siano testimoni di un messale plenario della Curia di Onorio III ricopiato dai francescani, anche se non si può negare che vi fosse stato un influsso tra di loro. Seri dubbi sull'esistenza di un messale di Onorio III sono stati sollevati anche da A. Menke, il quale osservò che, dalla comparazione dei mss. italiani dei sacramentari misti e dei messali del XIII secolo, risulta che il tipo di messale plenario (che contiene tutti i testi per la messa) compare prima fuori Roma, mentre nell'*Urbe* arriva forse anche un secolo più tardi³¹. Giacché si tratta di una novità tipologica del libro liturgico sembra essere più probabile che l'innovazione fosse avvenuta fuori Roma vista la caratteristica piuttosto conservativa della Sede papale, conosciuta nella storia. Con ciò non viene svalutato tanto il legame tra la liturgia della Corte con quella dei francescani, bensì il modo di concepire il processo di evoluzione del messale, che come tipologia di libro potrebbe non essere stato inventato nel contesto della liturgia papale.

Quanto alla diffusione della liturgia della Corte, si ritiene che già prima che Nicolò III diventasse papa, verso la metà del 1250, la liturgia della Corte papale stava intromettendosi nella tradizione urbana. In tale contesto la riforma del cardinale Orsini, futuro papa Nicolò III non sarebbe che un tentativo di salvare il rito urbano³². Tuttavia sembra che durante il

²⁷ Cf. VAN DIJK, «The authentic missal of the papal chapel», 269; 277; VAN DIJK-HAZELDEN WALKER, *The Ordinal of the papal court*, xxxi.

²⁸ Cf. VAN DIJK, «The authentic missal of the papal chapel», 269.

²⁹ *Missale Franciscanum Regulae* 1152, ed. Przewczewski (MSIL 31), 258.

³⁰ Cf. VAN DIJK, «The authentic missal of the papal chapel», 272.

³¹ Cf. A. MENKE, *The Development from Sacramentary to Missal in Thirteenth Century Rome, Lectio coram, Pontificium Athaeneum S. Anselmi de Urbe-Pontificium Institutum Liturgicum*, Romae 2015 [ex secretaria Athenaei].

³² Cf. FOLSOM, «I libri liturgici romani», 289.

pontificato di Nicolò III la liturgia della Corte fosse diventata predominante nell'Urbe³³.

4. L'opera di Aimone di Faversham

Sappiamo che intorno al 1243 Aimone di Faversham – il quarto Generale dell'Ordine Franciscano compilò un triplice ordinario: per il breviario (*Ordo breviarii*), per il messale (*Ordo missalis*) e per il ringraziamento (*Ordo ad benedicendum mensam*), con cui fece la correzione delle rubriche. Le sue correzioni, rispetto all'Ordinario di Innocenzo III, consistevano fondamentalmente: nella separazione definitiva delle rubriche del breviario da quelle del messale; nella correzione radicale dell'ordinamento e dello stile letterario delle rubriche e nella codificazione dell'evoluzione, verificatasi in favore del carattere francescano della liturgia³⁴.

Ad Aimone si deve anche un testo conosciuto come *Indutus planeta*, presentato nel Capitolo Generale a Bologna nel 1243. Si tratta di un'opera scritta per completare l'*ordo Paratus* per ciò che riguarda i gesti. Siccome i frati educati lontano da Roma, a differenza dei cappellani del papa, non avevano l'esperienza diretta delle celebrazioni della Corte papale, avevano bisogno di un *ordo agendorum* più dettagliato rispetto a quello del *Paratus*³⁵. L'*ordo Indutus* era pensato per la messa feriale e privata e non per quella solenne³⁶. Le revisioni di Aimone influirono sulla successiva edizione dei libri liturgici francescani.

5. Messale di Clemente V

Tra gli studiosi della storia del Messale romano è diffusa l'opinione secondo la quale

³³ Ne dà testimonianza Rodolfo de Rivo: «*Sciendum tamen, quod Nicolaus papa tertius, natione Romanus de genere Ursinorum, qui coepit anno Domini millesimo ducesimo septuagesimo septimo et palatium apud sanctum Petrum construxit, fecit in ecclesiis Urbis amoveri antiphonarios, gradualia, missalia et alios libros officii antiquos quinquaginta et mandavit, ut de cetero ecclesiae Urbis uterentur libris et breviariis Fratrum Minorum, quorum regulam etiam confirmavit. Unde hodie in Roma omnes libri sunt novi et Franciscani*». RADULPHUS DE RIVO, *De canonum observantia*, Prop. 22, ed. C. Mohlberg, Münster in Westf. 1915, 128. Le prescrizioni di Nicolò III trovarono il loro compimento negli statuti di Pierre Roger de Beaufort, futuro Gregorio XI, ultimo papa avignonese: «*Ut membra capiti se conforment, praesente institutione discernimus quam tam nocturnum quam diurnum, in Lateranense Ecclesia, cum nota dicatur iuxta rubricam, ordinem sive morem sanctae Romanae Ecclesiae, seu capellae domini nostri papae*». *Constitutiones Lateranenses*, ed. J.P. Migne (Patrologia Latina 78), Parisiis 1852, 1394B. Cf. anche P.-M. GY, «L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine», in *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (BEL.S 7), Edizioni liturgiche, Roma 1976, 163-164.

³⁴ Cf. A. VAN DIJK, «Il carattere della correzione liturgica di fra Aimone da Faversham, O.F.M. (1243-1244)», *Ephemerides Liturgicae* 59 (1945) 177-223; 60 (1946) 309-367.

³⁵ Cf. S.J.P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related documents (1243-1307)*, vol. 1: *Introduction. Description of Manuscripts*, (Studia et Documenta Franciscana 1), E.J. Brill, Leiden 1963, 60.

³⁶ L'intenzione dell'autore circa la destinazione di quest'*ordo* per la messa feriale e privata è espressa chiaramente nel suo titolo. Cf. AMMONIUS FEVERSHINUM, *Incipit ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in missa privata et feriali iuxta consuetudinem ecclesiae romane*, in S.J.P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related documents (1243-1307)*, vol. 2: *Texts* (Studia et Documenta Franciscana 2), E.J. Brill, Leiden 1963, 3-14.

il *Missale Regulae*, revisionato successivamente da Aimone di Faversham, sarebbe stato approvato da Clemente V (1305-1314) ed adottato dalla cappella papale ad Avignone divenendo la base per il primo messale stampato del 1474³⁷. Quest'idea che vorrebbe vedere lo sviluppo del messale in continuità lineare, tuttavia, non trova conferma nelle fonti.

Ciò che conosciamo del Messale di Clemente V sono due mss.: ms. McClean 51 di Fitzwilliam Museum di Cambridge³⁸ e ms. Arch.Cap.S.Pietro B.76 della Biblioteca Apostolica Vaticana³⁹, compilati tra il 1305 e il 1314 dallo stesso scriba⁴⁰. I mss. sono simili nella distribuzione del materiale. Essi contengono fascicoli completi (letture, canti, eucologia e rubriche) di cinque messe. Per la parte che va dall'Introito fino alla fine, ambedue i mss. riportano per cinque volte lo stesso ordinario della messa per intero (cambia solo il Proprio). Solo la prima messa in ciascun ms. è preceduta dalla parte iniziale dei riti, che comincia con le parole «*Indutus dominus papa*»⁴¹. Ciascun ms. contiene anche dei formulari con il solo *Proprium* di altre messe⁴², aggiunti da altre mani.

Il ms. di Cambridge contiene le messe del periodo tra la festa di S. Andrea ed il Natale. Tra le sue cinque messe complete oltre a quella di S. Andrea vi sono le prime tre domeniche d'Avvento e la prima messa di Natale. Della quarta domenica d'Avvento il ms. contiene solo il *Proprium*. Al f. 130v del codice compare solo l'Introito con il rispettivo Salmo della seconda messa di Natale. Dal f. 131 in poi seguono elementi eterogenei di altre mani.

Il ms. vaticano inizia con la messa completa di Pentecoste cui seguono due formulari con il solo *Proprium* delle messe della SS. Trinità e del *Corpus Domini*. I quattro restanti sono fascicoli completi di quattro messe del Santorale: di S. Giovanni Battista, dei SS. Pietro e Paolo, di S. Paolo e di S. Lorenzo.

Solo nel caso di due messe (S. Andrea nel ms. di Cambridge e S. Giovanni Battista nel ms. vaticano) non compare all'inizio una rubrica con il nome della festa.

³⁷ Cf. FOLSOM, «I libri liturgici romani», 288; PRZECZEWSKI, «Introduzione», xxvii-xxviii; ZACHARA, *Krótką historia mszału rzymskiego*, 102.

³⁸ Cf. M.R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the McClean Collection of Manuscripts in the Fitzwilliam Museum*, University Press, Cambridge 1912, 101-103; S.A. VAN DIJK, «Three Manuscripts of a Liturgical Reform by John Cajetan Orsini (Nicholas III)» *Scriptorium* 6 (1952) 234-235.

³⁹ Cf. «Arch.Cap.S.Pietro B.76», in Biblioteca Apostolica Vaticana, http://digi.vatlib.it/view/MSS_Arch.Cap.S.Pietro.B.76/0151/thumbs?sid=04170c5e6c3642a9b9b35e0c531b6210#current_page [accesso: 12/07/2016].

⁴⁰ Cf. M. DYKMANS, «Le Missel de Clément V (1305-1314)», *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 452; 465.

⁴¹ Questa parte iniziale contiene i riti che si svolgono *ante altare* prima dell'Introito. Tra di essi ci sono alcune preghiere, l'incensazione e il bacio dell'altare e il bacio di pace.

⁴² Si tratta di: introito, colletta, lettura, graduale, vangelo, offertorio, secreta, prefazio, *communio* e *postcommunio*.

ms. M ^c Clean 51	ms. Arch.Cap.S.Pietro B.76
f. 1 <i>Indutus dominus papa</i> [riti iniziali] (ff. 1-3v)	f. 1 <i>Indutus dominus papa</i> [riti iniziali] (ff. 1-3v)
f. 4 Introito di S. Andrea cui segue il testo completo della messa (ff. 4-27v)	f. 4 <i>In die Pentecosten. Statio ad Sanctum Petrum</i> cui segue l'introito e il testo completo della messa (ff.4-30) ff. 30v-32 <i>Proprium</i> della messa della SS. Trinità ff. 32v-37 <i>In festo eucharistiae</i> cui segue il <i>Proprium</i> della messa del <i>Corpus Domini</i>
f. 28 <i>Dominica prima de Adventu. Statio ad Sanctam Mariam Maiorem. Introitus</i> cui segue il testo completo della messa (ff. 28-52v)	f. 37v Introito di S. Giovanni Battista cui segue il testo completo della messa (ff. 37v-61)
f. 52v <i>Dominica II de Adventu. Statio ad Sanctam Crucem. Introitus</i> cui segue il testo completo della messa (ff. 52v-78v)	f. 61v <i>In festo apostolorum Petri et Pauli. Introitus</i> cui segue il testo completo della messa (ff.61v-87)
f. 79 <i>Dominica III de Adventu. Statio ad Sanctum Petrum. Introitus</i> cui segue il testo completo della messa (ff. 79-103v)	f. 87v <i>In comemoratione Sancti Pauli. Introitus</i> cui segue il testo completo della messa (ff. 87v-113)
f. 103v <i>Dominica quarta de Adventu. Introitus</i> cui segue solo il <i>Proprium</i> ¹ senza le rubriche. (ff. 103v-105v)	
f. 106v <i>In Nativitate Domini nostri in prima missa. Statio ad Sanctam Mariam Maiorem. Introitus</i> cui segue il testo completo della messa (ff. 106v-130v)	f. 113v <i>In festo Sancti Laurentii martiris. Introitus</i> cui segue il testo completo della messa (ff. 113v-137v)
f. 130v <i>In secunda missa. Statio ad Sanctam Anastasiam. Introitus</i> con il salmo soltanto. f. 131 aggiunte eterogenee di altre mani (ff. 131-140v)	
¹ Questa parte inizia sul f. 103v dal quale dopo la preghiera <i>Placeat tibi vennero cancellate altre preghiere dopo la messa della III Domenica di Avvento, di cui alcune compaiono sul f. 105v.</i>	

La parte mancante della seconda messa di Natale del ms. di Cambridge si ritrova come capitolo 71 del Cerimoniale di Stefaneschi⁴³, conosciuto anche come *Ordo XIV* di Mabillon. Esso, infatti, riporta lo stesso ordinario della messa, preceduto dalla parte iniziale dell'*Indutus dominus papa*, proprio sulla base della seconda messa di Natale. L'unico adattamento è

⁴³ Cf. *Le Cérémonial de Stefaneschi*, in *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, ed. M. Dykmans, vol. 2: *De Rome en Avignon ou le Cérémonial de Jacques Stefaneschi* (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 25), Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles-Rome 1981, 339-347.

che il cerimoniale si concentra sulle indicazioni rubricali, mentre dei testi delle preghiere, dei canti e delle letture vengono riportati solo gli *incipit* e, alcune volte, anche gli *explicit*.

Per quanto riguarda il tipo della messa testimoniata da questa fonte, si tratta chiaramente di una messa presieduta dal papa. Essa conserva infatti una sequenza rituale tipicamente papale, diversa da quella dell'*ordo Paratus*. Lo si vede chiaramente sia nella liturgia della parola, che dopo l'omelia prevede un'indulgenza tipicamente papale⁴⁴, sia nella sequenza dei riti preparatori alla comunione. Infatti, tra le altre particolarità, il rito testimoniato dai 2 mss. prevede, ad esempio, che il papa riceva la comunione alla sede (e non all'altare) e la commistione venga compiuta tra la comunione al corpo e al sangue, in continuità con le indicazioni dell'*Ordo Romanus I*⁴⁵.

Quanto all'ordinario della messa tra i due mss. vi sono due differenze interessanti. La prima riguarda la sequenza dei riti iniziali prima dell'Introito. Mentre, infatti, il ms. vaticano prevede di seguito: il bacio dell'altare e del Vangelo, il bacio di pace con i cardinali diaconi e l'incensazione dell'altare, il ms. di Cambridge mette l'incensazione dell'altare tra il bacio dell'altare e del Vangelo e il bacio di pace con i cardinali diaconi⁴⁶. Solo il ms. vaticano specifica che si tratta di un bacio di pace *ad pectum*.

L'altra differenza riguarda i riti di comunione. Il ms. vaticano prevede che per la comunione al sangue, il papa riceva la cannuccia dalla mano del cardinale suddiacono. Il ms. di Cambridge, invece, stabilisce che la cannuccia il papa la riceva dalla mano del cardinale vescovo. Su questo elemento ciascun ms. è coerente al suo interno in tutti i fascicoli completi; perciò non si può parlare semplicemente di un errore del copista.

Per quanto possano sembrare piccole, le suddette differenze sono importanti per stabilire la dipendenza del capitolo 71 del Cerimoniale di Stefaneschi dal ms. M^cClean 51 e non da quello vaticano. Infatti, in ambedue i casi, il Cerimoniale è conforme alla versione del ms. di Cambridge. Tutto ciò rende ancor più probabile l'ipotesi che la parte mancante della seconda messa di Natale del ms. di Cambridge sia entrata a far parte del Cerimoniale di Stefaneschi, pur con adattamenti dovuti allo stile di un cerimoniale.

Da queste considerazioni si vede chiaramente che il Messale di Clemente V non può essere considerato come ponte tra il Messale della Regola ed il messale stampato del 1474.

⁴⁴ Cf. DYKMANS, «Le Missel de Clément V (1305-1314)», 467. Questa non è prevista per le messe di Natale in quanto esse non prevedono l'omelia. Infatti, quest'indulgenza non è presente né nella prima messa di Natale del ms. di Cambridge né nel Cerimoniale di Stefaneschi.

⁴⁵ Cf. «*Ordo Romanus primus 106-107*», in *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, ed. M. Andrieu, vol. 2: *Les textes (Ordines I-XIII)* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 23), Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1960, 101-102.

⁴⁶ Cf. anche *Le Cérémonial de Stefaneschi*, ed. Dykmans, vol. 2, 340.

La sua originalità riguarda sia il tipo della messa che la tipologia del libro stesso. Il Messale di Clemente V, pensato per la messa presieduta dal papa conserva la sequenza rituale tipicamente papale della messa, come conferma la legge della liturgia comparata sulla conservazione delle usanze antiche nelle celebrazioni più solenni. Allo stesso modo, anche se in quel periodo è già conosciuto e diffuso un tipo di messale plenario con un ordinario della messa standardizzato, la liturgia papale conserva una tipologia diversa del libro per la messa. Infatti, mentre il messale plenario contiene per una volta sola un ordinario delle sole parti fisse che ha bisogno di essere completato con qualche formulario, il Messale di Clemente V si presenta come una raccolta di fascicoli completi per la messa di cui ciascuno è completamente autonomo. Questa tipologia gli permette di poter funzionare come una serie di raccolte di fascicoli che forse mai esistettero come un libro unico⁴⁷. Così, per differenziarlo dal tipo di messale plenario come quello francescano, il Messale di Clemente V potrebbe essere denominato come messale papale festivo⁴⁸.

6. Un influsso di Aimone?

A parte l'uso della parola *indutus* che potrebbe essere ritenuta di provenienza aimoniana, vi è anche una coincidenza tra l'*Indutus* di Aimone e il Messale di Clemente V riguardo alla parte dell'ostia spezzata che viene posta per prima sulla patena durante la frazione; infatti, ambedue le fonti stabiliscono che, dopo la *fractio*, la parte che è nella mano sinistra viene posata sulla patena⁴⁹, mentre il Messale della Regola, come già prima l'*ordo Paratus*, affermavano ciò della parte tenuta nella mano destra⁵⁰.

7. Una considerazione a riguardo

L'impostazione del problema delle quattro liturgie a Roma nel XIII secolo non sembra sufficiente per spiegare il processo della formazione e dello sviluppo del messale romano di fronte ai dati provenienti dalle fonti. Come abbiamo visto, una nuova prospettiva può

⁴⁷ In questo ritengo importante la coerenza all'interno di ciascuna raccolta delle piccole differenze sopra segnalate.

⁴⁸ Cf. P. SALMON, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, n. 224, vol. 2: *Sacramentaires, épistoliers, graduels, missels* (Studi e Testi [=ST] 253), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1969, 101.

⁴⁹ «[...] *accipiat hostiam, et cum reverentia frangat eam per medium super calicem et sanguinem, et mediam, de sinistra manu, ponat in patena*». DYKMANS, «Le Missel de Clément V (1305-1314)», 468; Cf. anche *Le Cérémonial de Stefaneschi*, ed. Dykmans, vol. 2, 345. «*Submittens eam hostie et discoperiens calicem facit fractionem super calicem, frangendo hostiam per medium. Et ponens illam partem que est in sinistra manu in patena [...]*». AMMONIUS FEVERSHINUM, *Incipit ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in missa*, ed. Van Dijk, vol. 2, 12.

⁵⁰ «[...] *et cum reverentia frangat hostiam per medium super patenam. Et mediam quae est in dextera manu ponat in patena*». *Missale Franciscanum Regulae* 1246, ed. Przewczewski (MSIL 31), 271. «[...] *et cum reverentia frangat hostiam per medium super patenam. Et mediam que est in dextera manu ponat in patena*». *Order of the mass according to the use of the Roman Church (Court) before 1227*, edd. Van Dijk-Hazelden Walker, 516-517.

essere data con l'aiuto delle leggi della liturgia comparata. Ho già accennato sopra all'importanza della distinzione tra i vari tipi di celebrazione, giacché quelle più solenni tendono ad essere più conservative. Anche se accettiamo che le varie fonti citate sopra provengano tutte dal contesto della liturgia della Corte papale, tuttavia non è detto che esse si riferiscano allo stesso tipo di celebrazione. Già i cerimoniali papali pre-avignonesi danno testimonianza che all'interno della Corte papale vi erano almeno quattro tipi di celebrazioni della messa: quella presieduta dal papa⁵¹, quella celebrata in sua presenza⁵², quella di un cardinale-vescovo che celebra in assenza del papa⁵³ e quella di un presbitero – cappellano di un cardinale della Curia⁵⁴.

La differenza tra questi tipi non riguardava tanto i testi usati per la messa quanto piuttosto alcuni particolari circa lo svolgimento rituale. In tale contesto diventa comprensibile che vi sia un solo ordinamento dei testi per la liturgia in una determinata tradizione, ma questo non vuol dire che vi fu una sola sequenza rituale identica per tutti i casi. In una tale impostazione del problema la liturgia presieduta dal papa, secondo la legge della liturgia comparata, sarebbe più conservativa rispetto a quella del presbitero cappellano. Questa differenza viene confermata ancora nel XV secolo, nel caso del Cerimoniaire di Piccolomini e Burcardo. In esso vi sono indicazioni sui tre tipi di messa: quella presieduta dal papa⁵⁵, quella di un prelado che celebra in sua presenza⁵⁶ e quella celebrata in assenza del papa⁵⁷. Mentre negli ultimi due tipi è prevista, dopo la benedizione finale, la proclamazione del Prologo del Vangelo di Giovanni, elemento tipico inserito nell'ordinario della messa da Burcardo, la messa presieduta dal papa non subisce questo influsso.

In questo modo, il Messale di Clemente V rappresenterebbe la liturgia della messa so-

⁵¹ Cf. «Le Cérémonial de Grégoire X 259-290», in *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, ed. M. Dykmans, vol. 1: *Le Cérémonial Papal du XIII^e siècle* (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 24), Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles-Roma 1977, 211-216; «La messe papale solennelle», in *Le cérémonial papal*, ed. Dykmans, vol. 1, 287-302; «Le Cérémonial cardinalice», in *Le cérémonial papal*, ed. Dykmans, vol. 1, 264-274.

⁵² Cf. «Le Cérémonial de Grégoire X 234-249», ed. Dykmans, vol. 1, 207-209; «Le Cérémonial cardinalice», ed. Dykmans, vol. 1, 280-285.

⁵³ Cf. «Le Cérémonial du cardinal-évêque par Latino Malabranca», in *Le cérémonial papal*, ed. Dykmans, vol. 1, 226-254.

⁵⁴ Cf. «Le Cérémonial cardinalice», ed. Dykmans, vol. 1, 275-279.

⁵⁵ Cf. AUGUSTINUS PATRITIUS DE PICOLOMINIBUS-IOHANNES BURCHARDUS, *De caeremoniis Curiae Romanae libri tres* nn. 845-907, in *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance*, ed. M. Dykmans, vol. 2: *Livres 2 et 3. Index* (ST 294), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1982, 294-316.

⁵⁶ Cf. AUGUSTINUS PATRITIUS DE PICOLOMINIBUS-IOHANNES BURCHARDUS, *De caeremoniis Curiae Romanae libri tres* nn. 707-751, ed. Dykmans, vol. 2 (ST 294), 259-271.

⁵⁷ Cf. AUGUSTINUS PATRITIUS DE PICOLOMINIBUS-IOHANNES BURCHARDUS, *De caeremoniis Curiae Romanae libri tres* nn. 949-958, ed. Dykmans, vol. 2 (ST 294), 328-331.

lenne presieduta dal papa, il ms. S.M. Maggiore 52 potrebbe riferirsi ad una liturgia del Cardinale vescovo della Curia, mentre il Messale della Regola si riferirebbe a quella del presbitero cappellano, che più si adattava alle esigenze parrocchiali.

È lecito pensare che, almeno dal punto di vista dello svolgimento rituale, vi fossero più tipi di celebrazioni della messa anche dopo che il messale romano era stato stampato. Lo stesso vale per la tipologia del libro per la messa. Dalle fonti manoscritte risulta che ancora nel XV secolo, mentre c'era già un messale plenario, esisteva ancora un messale papale tipologicamente diverso⁵⁸.

7. Sviluppo posteriore del messale romano – messali stampati

Una svolta epocale nella storia del messale romano è dovuta all'invenzione della stampa nell'anno 1450, che ebbe un influsso notevole sul processo di unificazione del rito romano. La tradizione manoscritta del Messale della Regola, revisionato da Aimone di Faversham, approdò nel *Missale Romanum* stampato a Milano nel 1474⁵⁹, che inizia con la frase: «*Incipit ordo missalis secundum consuetudinem romane curie*».

Questo messale rispecchia fondamentalmente la struttura del *Missale Regulae*⁶⁰. Esso contiene l'*ordo Paratus* nello stesso posto, cioè fra il Sabato Santo e la Domenica della Risurrezione⁶¹, ma omette le preghiere di preparazione *Quando presbyter parat se*. Un influsso aimoniano si nota, ad esempio, nel caso delle rubriche del *Triduum Sacrum* che sono (quasi *ad litteram*) quelle dell'*ordo missalis* di Aimone e non come quelle nell'Ordi-

⁵⁸ Vedi ad es. i mss. Vat. lat. 4766 e Vat. lat. 4767 (molto simile nel contenuto al ms. Arch.Cap.S.Pietro.B.76 del Messale di Clemente V). Cf. SALMON, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, vol. 2, 155.

⁵⁹ Esistono due esemplari di questo messale. Uno si trova nella Biblioteca Ambrosiana con la segnatura: Incun. 2024, olim S.P.II.21. Cf. *Missale Romaum. Mediolani 1474*, ed. R. Lippe, vol. 1: *Texte* (Henry Bradshaw Society [=HBS] 17), Harrison and Sons, London 1898. Qualche anno dopo, lo stesso editore, pubblicò un secondo volume nel quale presentò il confronto con le altre edizioni del messale, pubblicate prima del 1570. Cf. *Missale Romanum. Mediolani 1474*, ed. R. Lippe, vol. 2: *A Collation with Other Editions published before 1570* (HBS 33), Harrison and Sons, London 1907. Cf. anche M. SODI, «Il *Missale Romanum* tra l'edizione del 1474 e quella del 1962. La *novitas* nella *traditio*», *Rivista Liturgica* 95/1 (2008) 59. Esiste anche una edizione fotografica dell'esemplare di questo messale, conservato presso la Biblioteca Vaticana. Cf. *Missalis Romani editio princeps. Mediolani anno 1474 prelis mandata. Reimpressio vaticani exemplaris introductione aliisque elementis aucta*, edd. A. Ward-C. Johnson (BEL.S. Instrumenta liturgica quarrierensia. Supplementa 3), Centro Liturgico Vincenziano-Edizioni liturgiche, Roma 1996. Essendo quest'ultima di difficile consultazione, nello studio, normalmente si fa riferimento all'edizione di Lippe. Anche se viene spesso ritenuto come il primo messale romano stampato, in realtà tra i suoi predecessori si ricordano il *Missale speciale* di Costanza edito da Gutenberg prima del 1470 e un *Missale abbreviatum* stampato intorno al 1457. Cf. M. SODI-A.M. TRIACCA, «Introduzione», in *Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice*, edd. M. Sodi-A.M. Triacca (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 2), LEV, Città del Vaticano 1998, xv.

⁶⁰ Una differenza si nota nell'organizzazione del Santorale che comincia con la festa di Sant'Andrea (30 novembre) per corrispondere con l'inizio dell'anno liturgico. Cf. ZACHARA, *Krótká historia mszału rzymskiego*, 104.

⁶¹ Cf. *Missale Romanum. Mediolani 1474*, ed. Lippe, vol. 1 (HBS 17), 198-211.

nario di Innocenzo III⁶². Il *Missale Romanum* del 1474 è considerato quasi comunemente come il capostipite di tutte le edizioni dei messali che confluirono nell'edizione del 1570⁶³.

Grazie alle ricerche di A.P. Frutaz, sappiamo che durante i lavori della commissione post-tridentina per la preparazione del messale di Pio V, venne usato come modello un incunabolo del *Missale secundum morem Sanctae Romanae Ecclesiae*, stampato a Venezia nel 1497 che è, sostanzialmente, lo stesso dell'edizione del 1474. Frutaz trovò un esemplare di questo messale che contiene le correzioni del cardinale Sirleto, scritte di suo pugno (le note si trovano sul margine o tra le righe mentre, per le correzioni maggiori, il testo primitivo è coperto con la pittura a tempera grigia sulla quale egli scriveva un nuovo testo)⁶⁴.

Il rito della messa, pur restando fondamentalmente quello del *Paratus*, venne però ampliato con alcune rubriche molto precise attinte dal Cerimoniale di Giovanni Burcardo del 1502⁶⁵. Dalla stessa fonte provengono anche le *Rubricae generales* ed il *Ritus servandus in celebratione missae*, poste all'inizio del libro. Lo sviluppo si nota nei "punti deboli" della liturgia⁶⁶, ad esempio: vengono recuperati alcuni elementi che erano presenti nell'*ordo* della Curia di Innocenzo III, ma assenti nel *Missale Regulae* e in quello del 1474⁶⁷; compaiono anche elementi nuovi, come alcune formule prima e dopo la proclamazione del Vangelo; nei riti di comunione viene recuperata la rubrica, sparita nel MR1474, sullo scambio di pace⁶⁸. Si rileva inoltre un elemento caratteristico alla fine della messa, cioè la comparsa

⁶² Cf. *Missale Romanum. Mediolani 1474*, ed. Lippe, vol. 1 (HBS 17), 156-195. Ad esempio, in queste rubriche ricorre ancora l'espressione *fratres*, in riferimento ai partecipanti al sacro rito, elemento con cui Aimone conferiva alla liturgia della Corte il carattere francescano.

⁶³ Cf. SODI, « Il *Missale Romanum* tra l'edizione del 1474 e quella del 1962 », 59-62. Il *Missale Romanum* del 1474 ebbe un seguito in molte edizioni posteriori che, per mancanza di un organo di vigilanza sulla loro qualità, subivano diverse variazioni da parte degli editori, di cui alcune non di poco conto. Cf. A.P. FRUTAZ, « Messale », in *Enciclopedia Cattolica*, vol. 8: *Mara-Nz*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1952, 836.

⁶⁴ Da ciò, ci si può rendere conto del tipo di riforma, che consisteva soprattutto nella modifica del calendario e, con esso, anche del Santorale, dal quale vennero eliminate le messe dei santi leggendari ed i testi i cui contenuti non avevano base storica. Cf. ZACHARA, *Krótko historia mszału rzymskiego*, 118-123.

⁶⁵ Cf. « *Ordo missae Ioannis Burcardi* », in *Tracts on the Mass*, ed. J.W. Legg (HBS 27), Harrison and Sons London 1904, 121-174. Nell'edizione del Legg vi è anche una nota dove sono indicate le parti dell'*Ordo* di Burchardo che sono state inserite nel Messale del 1570. Cf. LEGG, *Tracts on the Mass*, 249-251.

⁶⁶ Fu R. Taft a chiamare così i tre momenti rituali della messa: «(1) prima delle letture, (2) tra la liturgia della parola e la preghiera eucaristica, e (3) al congedo che segue questa preghiera» che «nella liturgia primitiva erano azioni senza parole: (1) l'entrata in chiesa; (2) il bacio di pace e il trasferimento dei doni; (3) la frazione, la comunione e i riti di congedo». R.F. TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva* (Pubblicazioni del Centro Aletti 21), Lipa, Roma 1999, 216-217. Lo sviluppo della liturgia vide un successivo riempimento di questi spazi con un canto seguito da una colletta. Cf. *Ibid.*, 217.

⁶⁷ È il caso del *Confiteor* con *Misereatur* e *Indulgentiam* pronunciate privatamente dal sacerdote all'inizio. Cf. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V Pont. Max. iussu editum*, (*Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice*), edd. M. Sodi-A.M. Triacca (MLCT 2), Città del Vaticano 1998, 294.

⁶⁸ Subito dopo questa rubrica segue l'indicazione che lo scambio di pace si omette nelle messe per i defunti. Cf. *Missale Romanum* (1570), edd. Sodi-Triacca (MLCT 2), 350.

della lettura del Prologo del Vangelo di Giovanni⁶⁹, proveniente anch'esso dal Cerimoniale di Burcardo.

8. Conclusione

Dopo aver tracciato le tappe fondamentali nello sviluppo del messale romano rimane ancora una considerazione a riguardo. Le fonti dimostrano che questo processo non è stato lineare, cioè, che un messale della Corte papale si è sviluppato fino ad arrivare alla forma di quello di Pio V. Si tratta, invece, di un processo molto più articolato, durante il quale si è passati dalla molteplicità delle usanze e delle forme di messale, verso un libro tipico. Tale dinamica è confermata da uno dei principi fondamentali dello sviluppo della liturgia ideati da Baumstark, il quale notò che la liturgia si evolve dalla molteplicità verso l'unificazione⁷⁰.

In un suo saggio R. Taft afferma che «se la nostra comprensione della liturgia deve aumentare, dobbiamo anche costantemente cercare di piegare e negare le nostre strutture di lavoro, creare nuovi sistemi che producano nuova conoscenza»⁷¹. Sembra che anche nella storia della formazione e dello sviluppo del messale romano, pur senza le scoperte di nuove fonti, l'applicazione del metodo della liturgia comparata potrebbe aprire nuovi orizzonti alla nostra comprensione della materia.

Abstract

La storia della formazione e dello sviluppo del Messale Romano viene presentata a tutt'oggi come l'inversione di un procedimento diretto a cercare la fonte della fonte. In questo modo, però, si corre il rischio che possano essere annoverate tra le varie tappe del suo sviluppo anche le fonti tipologicamente diverse. Un caso di questo tipo si rinviene nella fonte conosciuta come il Messale di Clemente V (1305-1314). L'originalità di questo messale induce ad un ripensamento della questione dello sviluppo del Messale Romano. Il presente contributo è teso ad offrire alcuni orientamenti, basati sulle acquisizioni del metodo di liturgia comparata, per una rilettura della storia della formazione e dello sviluppo del messale.

Summary

For a Re-reading of the History of Formation and Development of the Roman Missal. The Case of the Missal of Clement V.

⁶⁹ Cf. *Missale Romanum* (1570), edd. Sodi-Triacca (MLCT 2), 351.

⁷⁰ Cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes* (Collection Irénikon), Éditions de Chevetogne, Chevetogne ³1953, 18; TAFT, «Anton Baumstark's comparative liturgy revisited», 198.

⁷¹ TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente*, 205.

The history of the formation and the development of the Roman Missal is presented until now as the reversal of a procedure to seek the source of the source. In this way, however, you run the risk that they may be counted among the various stages of its development also different typologically sources. A case of this type is found in the source known as the Missal of Pope Clement V (1305-1314). The originality of this missal leads to a rethinking of the issue of the development of the Roman Missal. This present contribution offers some guidelines, based on the acquisitions of the method of comparative liturgy, for a rereading of the history of the formation and development of the missal.

Streszczenie

Ku relekturze historii powstania i rozwoju Mszału Rzymskiego. Przypadek Mszału Klemensa V

Historia powstania i rozwoju Mszału Rzymskiego aż po dziś dzień przedstawiana jest jako odwrócony proces poszukiwania źródła danego źródła. W ten sposób jednakże zachodzi ryzyko zakwalifikowania do poszczególnych etapów rozwoju mszału źródeł typologicznie różnych od siebie. Przypadek taki dotyczy źródła znanego jako Mszał Klemensa V (1305-1314). Oryginalność tego mszału nakazuje przemyśleć na nowo kwestię rozwoju Mszału Rzymskiego. Bazując na osiągnięciach metody liturgiki komparatywnej, niniejszy artykuł prezentuje niektóre spostrzeżenia służące relekturze historii powstania i rozwoju mszału.

Bibliografia

Ammonius Fevershinum (1963). *Incipit ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in missa privata et feriali iuxta consuetudinem ecclesiae romane*. W: S.J.P. Van Dijk (red.), *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related documents (1243-1307)*, t. 2: *Texts, Studia et Documenta Franciscana* 2, 3-14. Leiden: E.J. Brill

Baumstark, A. (1953). *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes* (Collection Irénikon). Chevetogne: Éditions de Chevetogne

Bernhardi cardinalis et Lateranensis Ecclesiae prioris Ordo officiorum ecclesiae lateranensis, (1916). L. Fischer (red.). *Historische Forschungen und Quellen* 2-3. München-Freising

Constitutiones Lateranenses, (1852). J.P. Migne (red.). *Patrologia Latina*, 78, 1393-1400. Parisiis

de Piccolominibus, A.P., Burchardus, I. (1982). *De caeremoniis Curiae Romanae libri tres*. W: M. Dykmans (red.), *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance* t. 2: *Livres 2 et 3. Index* (Studi e Testi 294). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana

de Rivo, R. (1915). *De canonum observantia*, C. Mohlberg (red.), 34-156. Münster in Westf.

Dykmans, M. (1972). *Le Missel de Clément V (1305-1314)*. *Ephemerides Liturgicae* 86, 449-473

Folsom, C. (1999). *I libri liturgici romani*. W: A.J. Chupungco (red.), *Introduzione alla*

liturgia, t. 1 (Scientia Liturgica. Manuale di liturgia 1), 263-330. Casale Monferrato: Piemme

Frutaz, A.P. (1952). Messale. W: *Enciclopedia Cattolica*, t. 8: *Mara-Nz*, 831-840. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico

Gy, P.-M. (1976). L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine. W: *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 7), 155-167. Roma: Edizioni liturgiche

James, M.R. (1912). *A Descriptive Catalogue of the McClean Collection of Manuscripts in the Fitzwilliam Museum*. Cambridge: University Press

La messe papale solennelle. (1977). W: M. Dykmans (red.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, t. 1: *Le Cérémonial Papal du XIII^e siècle* (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 24), 287-302. Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge de Rome

Le Cérémonial cardinalice. (1977). W: M. Dykmans (red.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, t. 1: *Le Cérémonial Papal du XIII^e siècle* (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 24), 264-286. Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge de Rome

Le Cérémonial de Grégoire X. (1977). W: M. Dykmans (red.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, t. 1: *Le Cérémonial Papal du XIII^e siècle* (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 24), 155-219. Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge de Rome

Le Cérémonial de Stefaneschi. (1981). W: M. Dykmans (red.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, t. 2: *De Rome en Avignon ou le Cérémonial de Jacques Stefaneschi* (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 25), 252-507. Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge de Rome

Le Cérémonial du cardinal-évêque par Latino Malabranca. (1977). W: M. Dykmans (red.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, t. 1: *Le Cérémonial Papal du XIII^e siècle* (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 24), 220-263. Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge de Rome

Luykx, B. (1961). Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe. *Liturgie und Mönchtum* 29, 72-119

Menke, A. (2015). *The Development from Sacramentary to Missal in Thirteenth Century Rome, Lectio coram*. Romae: Pontificium Athaeneum S. Anselmi de Urbe-Pontificium Institutum Liturgicum [ex secretaria Athenaei]

Missale Franciscanum Regulae codicis VI.G.38 Bibliothecae Nationalis Neapolinensis, (2003). W : M. Przechewski (red.), *Monumenta Studia Intrumenta Liturgica* 31. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V Pont. Max. iussu editum, (Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice), (1998). M. Sodi, A.M. Triacca (red.), *MLCT* 2, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Missale Romanum. Mediolani 1474, (1898-1907). R. Lippe (red.), 2 t., *Henry Bradshaw Society* 17; 33. London: Harrison and Sons

Missalis Romani editio princeps. Mediolani anno 1474 prelis mandata. Reimpressio va-

tiani exemplaris introductione aliisque elementis aucta, (1996). W: A. Ward, C. Johnson (red.) *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia. Instrumenta liturgica quarreriensia. Supplementa 3*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano-Edizioni liturgiche

ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Arch.Cap.S.Pietro B.76. Pozyskano z: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Arch.Cap.S.Pietro.B.76/0151/thumbs?sid=04170c5e6c3642a9b-9b35e0c531b6210#current_page

ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 356 e ms. Avignon, Bibliothèque municipale, 100. (2018). W: A. Menke, *A Rubricated Sacramentary of Thirteenth-century Rome: Bibliotheca Apostolica Vaticana, Ottoboniani latini 356 with Avignon, Bibliothèque municipale, Manuscrit 100* (Tesi di dottorato n. 472. Pontificio Ateneo S. Anselmo, Facoltà di Liturgia), 97-386. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo

ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4766

ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4767

ms. Cambridge, Fitzwilliam Museum, M^cClean 51

Order of the mass according to the use of the Roman Church (Court) before 1227. (1975). W: S.J.P. Van Dijk-J. Hazelden Walker (red.), *The Ordinal of the papal court from Innocent III to Boniface VIII and related documents* (Spicilegium Friburgense 22), 493-526. Fribourg (Switzerland): The University Press Fribourg Switzerland

Ordo missae Ioannis Burckardi. (1904). W: J.W. Legg (red.), *Tracts on the Mass* (Henry Bradshaw Society 27), 121-174. London: Harrison and Sons

Ordo Romanus primus. (1960). W: M. Andrieu (red.), *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge, t. 2: Les textes (Ordines I-XIII)* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 23), 65-108. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense

Parenti, S. (1998). Lo studio e la storia della messa romana nella prospettiva della liturgia comparata: alcuni esempi. *Ecclesia Orans* 25, 193-226

Przeczewski, M. (2003). Introduzione. W: M. Przeczewski (red.), *Missale Franciscanum Regulae codicis VI.G.38 Bibliothecae Nationalis Neapolinensis*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 31, VII-XCIII. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Salmon, P. (1969). *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane, t. 2: Sacramentaires, épistoliers, graduels, missels*, Studi e Testi 253. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana

Saxer, V. (2001). *Sainte-Marie-Majeur. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (V^e-XIII^e siècle)*, Collection de l'École française de Rome 283. Rome: École française de Rome

Sodi M., Triacca A.M. (1998). Introduzione. W: M. Sodi, A.M. Triacca (red.), *Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice* (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 2). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Sodi, M. (2008). Il Missale Romanum tra l'edizione del 1474 e quella del 1962. La novitas nella traditio. *Rivista Liturgica* 95/1, 55-77

Taft, R.F. (1999). *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva* (Pubblicazioni del Centro Aletti 21). Roma: Lipa

Taft, R.F. (2001). Anton Baumstark's comparative liturgy revisited. W: R.F. Taft-G. Win-

kler (red.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948). Acts of the International Congress Rome, 25-29 September 1998*, Orientalia Christiana Analecta 265, 191-232. Roma: Pontificio Istituto Orientale

Tichý, R. (2016). *Proclamation de l'Évangile dans la Messe en Occident. Ritualité, histoire, comparaison, théologie*, Studia Anselmiana 168. Analecta liturgica 34. Roma: EOS Verlag

Van Dijk, A. (1945-1946). Il carattere della correzione liturgica di fra Aimone da Faversham, O.F.M. (1243-1244). *Ephemerides Liturgicae* 59, 177-223; 60, 309-367.

Van Dijk, S.A. (1952). Three Manuscripts of a Liturgical Reform by John Cajetan Orsini (Nicholas III). *Scriptorium* 6, 234-235

Van Dijk, S.J.P. - Hazelden Walker, J. (1960). *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*. Westminster MD: Newman Press

Van Dijk, S.J.P. - Hazelden Walker, J. (1975). *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related documents* (Spicilegium Friburgense 22), Fribourg (Switzerland): The University Press Fribourg Switzerland

Van Dijk, S.J.P. (1960). The authentic missal of the papal chapel. *Scriptorium* 14, 257-314.

Van Dijk, S.J.P. (1963). *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related documents (1243-1307)*, t. 1: *Introduction. Description of Manuscripts* (Studia et Documenta Franciscana 1). Leiden: E.J. Brill

Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense Archivii Basilicae Lateranensis Codex A65 (olim 65), Introduzione, Edizione semicritica e Facsimile (f. 208 – f. 327), (2002). W: Shin-Ho (Giovanni Bosco) Chang (red.). *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* 20). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense, reimpressio editionis Romae anno 1752 publici iuris factae introductione aucta, (1998). W: A. Ward, C. Johnson (red.) *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia. Instrumenta liturgica quarreriensia. Supplementa* 4. Roma: Centro Liturgico Vincenziano-Edizioni liturgiche

Vogel, C. (1960). Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne. W: *Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7.1), t. 1, 185-295. Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo

Yao, A.-P. (2019). *Les "apologies" de l'Ordo Missae de la Liturgie Romaine. Sources – Histoire – Théologie* (Ecclesia Orans. Studi e Ricerche 3). Napoli: Editrice Domenicana Italiana

Zachara, M. (2014). *Krótką historia mszału rzymskiego*. Warszawa: Promic

Ks. Ireneusz CELARY*

TROSKA DUSZPASTERSKA WOBEC OSÓB STARSZYCH W STARZEJĄCYM SIĘ SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM

Treść: Wstęp: 1. Problemy demograficzne Europy i Polski oraz ich konsekwencje; 2. Nowe uwarunkowania dla duszpasterstwa rodzin; 3. Miejsce osób starszych w duszpasterstwie seniorów; 4. Działalność społeczno-charytatywna; Zakończenie; Summary: Pastoral care of the elders in view of the demographical situation of the Polish society; Bibliografia.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Franciszek, znaki czasu, rodzina, duszpasterstwo rodzin, duszpasterstwo osób starszych, ewangelizacja.

Key words: John Paul II., Francis, signs of the times, family, family pastoral care, pastoral care of the elderly, evangelization.

Wstęp

Kościół pielgrzymujący, choć jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, żyje w świecie i jego działalność warunkowana jest przez szereg czynników, które często nazywa się *znakami czasu*¹. Umiejętność ich dostrzeżenia, wyciągnięcia wniosków i udzielenia adekwatnej odpowiedzi jest kluczowa dla realizacji misji Kościoła². W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek, mówiąc o *znakach czasu*, wskazuje na konieczność pastoralnego czy misyjnego nawrócenia wszystkich członków Kościoła, *aby Kościół, przyjmując wiernie wzór Mistrza, wychodził dzisiaj głosić Ewangelię wszystkim ludziom, w każdym miejscu, przy każdej okazji, nie zwlekając, bez niechęci i bez obaw*³. Kościół bowiem, konty-

* Prezbiter archidiecezji katowickiej, pastoralista, prof. dr hab. - Uniwersytet Śląski w Katowicach. Adres do korespondencji: ul. Plac Wyzwolenia 21, 40-423 Katowice - Janów. Ten artykuł, w języku niemieckim, został przyjęty do druku w Zagrzebiu, w czasopiśmie *Bogoslovska smotra* nr 5.

¹ Vgl. M. Fiałkowski, Inspiracje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu, *Roczniki Teologiczne*, 63 (2016), 6, s. 27-34.

² Vgl. *Pastorale Konstitution Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 4, (dalej: GS), in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html. (20.12.2019).

³ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (ed.), *Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten*

nuując dzieło Chrystusa, jest zobowiązany badać i interpretować w świetle Ewangelii *znaki czasu*, aby w skuteczny i dostosowany do mentalności współczesnego człowieka sposób odpowiadać na jego pytania i oczekiwania⁴.

Według Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, stawia to przed Kościołem zadanie poznawania i rozumienia świata, do którego posyła go Jezus Chrystus. Trudno jest zatem wyobrazić sobie dziś działanie Kościoła, które nie byłoby, przynajmniej w jakimś sensie, reakcją na wyzwania obecnego czasu (por. GS 36). W tym twórczym napięciu Kościół – świat jest podejmowane duszpasterstwo, będące zorganizowaną działalnością Kościoła, urzeczywistniającą w służbie człowieka zbawcze dzieło Chrystusa przez głoszenia słowa Bożego, liturgię, posługę pasterską i świadectwo życia chrześcijańskiego. Duszpasterstwo opiera się, z jednej strony, na zasadach, które wynikają z Objawienia Bożego i pozostają niezmiennie w każdym czasie i środowisku, a z drugiej strony jest ono uwarunkowane okolicznościami miejsca i czasu, tak że nie ma duszpasterstwa uniwersalnego, odpowiedniego na każde warunki. Istnieje konieczność ciągłego przystosowywania duszpasterstwa do zmieniających się okoliczności. W przeciwnym razie, nawet najlepszym i skutecznym formom działalności Kościoła grozi skostnienie i nieprzystawanie do współczesnych wyzwań⁵.

Kościół musi wciąż od nowa pytać siebie, kim jest i co ma robić w nowych okolicznościach, aby zachować swoją tożsamość i zrealizować swoją misję. Wydaje się, że jednym ze współczesnych wyzwań, istotnym nie tylko dla polityków, ekonomistów i socjologów, jest sytuacja demograficzna Polski, będąca pochodną tendencji widocznych w całej Europie. Chociaż nazbyt emocjonalnie i zaskakująco brzmi opinia, że współczesna Europa *popelnia demograficzne samobójstwo*⁶, to trudno nie przyznać jej racji po zapoznaniu się z danymi dotyczącymi populacji Europy i prognozami w tej dziedzinie na najbliższe lata⁷.

Lebens und an die christ-gläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Bonn, 2013, Nr. 23 (dalej: EG); Vgl. E. Schockenhoff, Papst Franziskus: Perspektivenwechsel und neue Spielräume, W: *Neue Caritas*, 117 (2016), 7, s. 24-27.

⁴ Por. R. Hajduk, Die Alterung der gesellschaften sls Zeichen der Zeit (Starzejące się społeczeństwa jako znaki czasu), W: *Forum Teologiczne* 17 (2016), s. 7-8; J. Baloban, Papst Franziskus und die müden europäischen Verkündiger und Christen, W: M. Polak, T. Kowalczyk, P. Slouk (red.), *Ermütigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa*, Gniezno–Wien, 2015 (Pastoraltheologische Hefte 8), s. 22-34.

⁵ Por. R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin, 2007, 217-218; D. Adamczyk, Rozpoznawanie znaków czasu w perspektywie wezwania Jezusa do ewangelizacji, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 4 (2008), s. 279-296.

⁶ Por. J. Dziedzic, Das Alter – ein Problem oder eine Chance? Versuch einer Multiperspektivischenpastoralen Reflexion, In: *Analecta Cracoviensia*, 43 (2011), s. 26-28; P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, Duszpasterstwo osób starszych w aspekcie psychospołecznym, W: M. Guzewicz, S. Steuden, P. Brudek (red.), *Oblicza starości we współczesnym świecie. Perspektywa społeczno-kulturowa*, Bd. 2, Lublin, 2015, s. 318.

⁷ Por. I. Celary, Der Umgang mit dem Alter. Praktisch-Theologische Impulse, W: *Perspectiva*, 13 (2014), 1, s. 5-14; J. Deręgowska, Postrzeganie starości i odchodzenia we współczesnym świecie, W: R. Konieczna-68

Biorąc pod uwagę powyższe refleksje, niniejszy artykuł stanowi próbę, w oparciu o nuczanie Kościoła, wskazania na zjawisko starzenia się społeczeństwa polskiego i formy troski Kościoła w Polsce wobec tego zjawiska. W opracowaniu zostanie przedstawione najpierw zagadnienie związane z problemami demograficznymi Europy i Polski i wynikających stąd konsekwencji (1), a następnie zaprezentowane zostaną niektóre kierunki działań wybranych duszpasterstw, które wydają się szczególnie ważne wobec malejącej liczby ludności w Polsce. Chodzi o duszpasterstwo rodzin (2), duszpasterstwo seniorów (3) oraz szeroko rozumianą działalność społeczno-charytatywną (4).

1. Problemy demograficzne Europy i Polski oraz ich konsekwencje

Starość we współczesnym świecie nabiera coraz większego znaczenia ze względu na proces starzenia się społeczeństwa. Starzenie się ludności to długoterminowa tendencja, która w Europie rozpoczęła się już kilka dekad temu. Trend ten widoczny jest w przekształceniach struktury wiekowej ludności i znajduje odzwierciedlenie w rosnącym udziale osób starszych, w połączeniu z malejącym udziałem osób w wieku produkcyjnym, w całkowitej liczbie ludności. Liczebność ludzkiej populacji zmienia się w czasie w dynamiczny sposób, w zależności od trzech czynników demograficznych, mianowicie urodzeń, zgonów i przepływów demograficznych. Czynniki te kształtują strukturę populacji w czasie⁸. Według unijnego urzędu statystycznego *Eurostat* po raz pierwszy w historii w 2015 roku było w całej Unii Europejskiej więcej zgonów niż narodzin (5,1 mln urodzeń i 5,2 mln zgonów). Raport Eurostatu potwierdził trendy zauważalne już w poprzednich latach. Najwięcej urodzeń było w Irlandii, Francji, Wielkiej Brytanii i Szwecji. Tam przyrost naturalny był dodatni. Najmniej urodzeń było w krajach Południa: we Włoszech, w Portugalii i Grecji. Największa różnica między liczbą urodzeń a zgonów była w Bułgarii, Rumunii, Chorwacji, na Węgrzech, Litwie i Łotwie. Tam liczba ludności zmniejszyła się najbardziej. Ludność Polski zmniejszyła się w 2015 roku o 1 proc.: z 38,005 mln do 37,967 mln. Liczba zgonów była o 25,6 tys. Wyższa niż urodzeń⁹.

Długofalowe prognozy *Eurostatu* wskazują, że jeśli utrzymają się obecne tendencje demograficzne, to do 2050 roku liczba osób w wieku 65 lat i więcej w krajach Unii wzrośnie o około 70%, a liczba osób w wieku produkcyjnym (15–64 lat) spadnie o 12%¹⁰. W Polsce w

-Woźniak (ed.), *Dorobłość wobec starości. Oczekiwania – Radości – Dylematy*, Poznań, 2008, s. 187-194.

⁸ Por. Kancelaria Senatu, *Starzenie się ludności w Unii Europejskiej – stan obecny i prognoza. Opracowania tematyczne*, Warszawa, 2018, s. 4; M. Masiór, *Population policies in Europe*, in: M. Wolański (red.), *Badania młodych naukowców w dziedzinie nauk ekonomicznych a praktyka gospodarstwa*, Warszawa, 2015, s. 57-68.

⁹ Por. A. Baranowska, *Starzenie się społeczeństwa europejskiego jako wyzwanie XXI wieku. Casus Polski*, in: *Opuscula Sociologica*, 22 (2017), 4, s. 56-57; I. Celary, *Altwerden in Polen – Tatsachen und Herausforderungen*, W: G. Polok, I. Celary (red.), *Osoba starsza w perspektywie społeczno-pastoralnej*, Katowice, 2017, s. 84-88.

¹⁰ Por Eurostat 2017, *Population structure and ageing*; R. Hajduk, *Die Alterung der Gesellschaften*, 13-14.

2050 roku prognozuje się spadek liczby ludności Polski do 34 mln 856 tys. Osób (w 2018 roku – wynosiła ona 38 mln 411 tys.), a 31,5% populacji będzie miało powyżej 65 lat (w 2014 roku populacja ta liczyła 18,9%, czyli nastąpi wzrost o 5,1 mln). Dane te jednoznacznie wskazują na gwałtowne starzenie się społeczeństwa europejskiego, w tym także polskiego¹¹. Podobne prognozy znajdujemy w Raporcie pt. *Demograficzna przyszłość Europy*, przygotowanym przez berliński Instytut Badań nad Ludnością i Rozwojem. Podkreśla się w nim, że obecnie co szósty obywatel Unii Europejskiej ma ponad 65 lat, a w 2050 roku będzie to co trzeci obywatel. Na negatywne skutki przemian demograficznych najbardziej narażone będą Polska, Bułgaria i Rumunia¹².

Jak podaje Główny Urząd Statystyczny (GUS) przebieg zjawisk demograficznych w Polsce w 2018 roku nie uległ zmianie w stosunku do obserwowanego przez minione 7 lat. Liczba ludności zmniejsza się począwszy od 2012 roku (z wyjątkiem nieznacznego wzrostu – o niespełna 1 tys. – w 2017 roku). Na zmiany w liczbie ludności w ostatnich latach wpływ miał przede wszystkim przyrost naturalny, który pozostaje ujemny począwszy od 2013 roku. W 2018 roku zarejestrowano 388 tys. Urodzeń żywych. To oznacza, że po dwóch latach wzrostu liczba urodzeń spadła o prawie 14 tys.¹³. Znacznie podwyższył się natomiast wiek kobiet, które rodzą pierwsze dziecko. Są to najczęściej osoby w wieku 25-29 lat i 30-34 lat. Wzrosła również płodność kobiet w starszych grupach wieku, co może świadczyć o realizacji odroczonych zamierzeń prokreacyjnych¹⁴.

Zmniejsza się też liczba małżeństw decydujących się na trzecie i czwarte dziecko. Taka sytuacja prowadzi do starzenia się społeczeństwa polskiego. Według przewidywań autorów *Raportu na temat sytuacji osób starszych w Polsce z 2012 roku*. Liczba Polaków powyżej osiemdziesiątego roku życia będzie wynosiła w 2030 roku 2 mln osób (7,2% ogółu społeczeństwa)¹⁵. Niepokojący jest również wzrost urodzeń dzieci, których rodzice nie są małżeństwem, co może zwiastować początek zjawiska e instytucjonalizacji rodziny. Całość tej niezbyt optymistycznej prognozy dopełnia fakt zagrożenia ubóstwem dzieci do 17 roku

¹¹ Por. C. Żołędziowski, Starzenie się ludności – Polska na tle Unii Europejskiej, in: *Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje*, (2012), 17, s. 36; World Bank Human Development and Private and Financial Sector Development Departments, *Europe 2020 Poland. Fueling Growth and Competitiveness In Poland Through Employment, Skills and Innovation. Overview*, Washington, 2011, s. 20-22.

¹² Por. A. Skietarska, *Europa się kurczy*, https://wyborcza.pl/1,75399,5635004,Europa_sie_kurczy.html. (13.12.2019).

¹³ Porl. *Raport GUS o sytuacji ludnościowej*. „Jest nadal trudna”, in: <https://tvn24bis.pl/z-kraju,74/liczba-ludnosci-i-trendy-demograficzne-raport-gus,932684.html>. (16.12.2019).

¹⁴ Vgl. Główny Urząd Statystyczny, *Prognoza ludności na lata 2014-2050*, Warszawa, 2014, 38; *Urodzenia i dzietność*, in: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/urodzenia-i-dzietnosc,34,1.html>. (16.12.2019).

¹⁵ Por. Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, *Raport na temat sytuacji osób starszych w Polsce*, Warszawa, 2012, s. 6.

życia, mały dostęp do edukacji dzieci w wieku przedszkolnym, co nie sprzyja wyrównaniu szans¹⁶.

Konsekwencją zarysowanej sytuacji oraz prognoz demograficznych w Europie i Polsce jest wspomniane już starzenie się społeczeństwa. Zakładając wypełnienie się prognozowanego scenariusza, dużą grupą społeczną będą ludzie starsi, osoby pozbawione rodzeństwa i większej liczby krewnych. Należy spodziewać się także wyludniania miast, czemu sprzyja nie tylko spadek liczby ludności, ale także przenoszenie się mieszkańców z centrum miast na ich obrzeża albo z mniejszych miast do bogatszych metropolii¹⁷. Należy też przypuszczać, że konsekwencją starzenia się społeczeństwa będzie obniżenie poziomu życia, co może wywołać frustracje i konflikty społeczne oraz napływ ludności spoza kontynentu europejskiego, a to z kolei może powodować problemy na płaszczyźnie kulturowej. Ponadto małodzieństwo rodzin, a szczególnie posiadanie jednego dziecka, grozi nie tylko wymieraniem społeczeństwa, lecz także zubaża możliwości socjalizacji młodego pokolenia i nierzadko zamyka je na potrzeby innych¹⁸. Sytuacja taka domaga się przemyślenia polityki zatrudnienia, reformy systemu emerytalnego i opieki zdrowotnej, rozwinięcia sektora usług opiekuńczych oraz rozważnej polityki prorodzinnej. Konieczne będą zmiany w oświacie, usługach, zatrudnieniu, rozrywce, budownictwie i wielu innych dziedzinach życia społeczno-gospodarczego¹⁹.

Obserwowane od kilku lat negatywne tendencje demograficzne odbijają się także na działalności Kościoła²⁰. Zmniejsza się bowiem w Polsce liczba dzieci i młodzieży, do których adresowana jest duża część inicjatyw duszpasterskich. Zwiększyła się natomiast grupa ludzi dorosłych i starszych, co wywołało konieczność poszukiwania nowych i adekwatnych propozycji duszpasterskich dla tych osób²¹. Podstawowym bowiem zadaniem Kościoła

¹⁶ Por. Polski Komitet Narodowy UNICEF, *Dzieci w Polsce. Dane, liczby, statystyki*, Warszawa, 2013, 8-9, s. 45-51.

¹⁷ Por. A. Przybyłka, Starzenie się ludności w Polsce jako wyzwanie dla systemu ochrony zdrowia, in: *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, (2017), 307, 181-183; D. Jopek, Procesy transformacji współczesnych miast na wybranych przykładach miast, in: *Budownictwo i Architektura*, 2 (2018), 18, s. 188-190.

¹⁸ Por. I. Kowalska, Zewnętrzne zagrożenia życia rodzinnego, in: *Studia nad Rodziną UKSW*, 6 (2002), 1, 74; K.-P. Schöppner, Familienpolitik: Auch für die Sandwichgeneration?, W: K. -H. B. van Lier (red.), *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken*, Freiburg im B., 2018, 35-38.

¹⁹ Por. J. Szczepaniak-Sienniak, Polityka rodzinna państwa we współczesnej Polsce, in: *Społeczeństwo i Ekonomia*, (2015), 2, s. 102-109; K. Podolski, W. Turnowiecki, *Polityka społeczna*, Gdańsk, 2003, s. 61-62.

²⁰ Por. J. Balicki, Kościół wobec wyzwań kryzysu demograficznego okresu transformacji ustrojowej w Polsce, in: *Symposium*, 5 (1999), 2, s. 103.

²¹ Por. K. Baumgartner, *Alte Menschen*, W: H. Haslinger (red.), *Handbuch praktische Theologie*, Mainz, 2000, Bd. 2, s. 61-71; A. Krause, Die Pflege alter Menschen – eine der großen Herausforderungen unseres Landes, W: K.-H. B. van Lier (red.), *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken*, Freiburg im B., 2018, s. 468-482.

jest, bez względu na czasy i okoliczności, otwieranie człowieka na osobiste i intymne spotkanie z Chrystusem, który jest *wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (Hebr 13, 8). Przypomniał o tym m.in. papież Jan Paweł II, który w encyklice *Redemptor hominis* stwierdził, że *człowiek jest drogą Kościoła*. Dlatego *Kościół nie może odstąpić od człowieka, którego «los» – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem*²².

2. Nowe uwarunkowania dla duszpasterstwa rodzin

Kościół katolicki zawsze stawiał sobie za główne zadanie służbę człowiekowi poprzez szeroko pojętą ewangelizację. Szukając podstawowej płaszczyzny wykonywania tego dzieła, każdorazowo dociera się do rodziny²³. Ta wspólnota jest bowiem miejscem tworzenia życia, jego rozwoju, wspierania w usamodzielnianiu, życia dojrzałego i wydającego owoce, ostatecznie doprowadzenia do jego szczęśliwego kresu²⁴. W wymiarze ogólnospołecznym i religijny rodzina jest więc najstarszą, powszechną i naturalną wspólnotą, która funkcjonuje we wszystkich kulturach. Jest też najcenniejszym dobrem ludzkości²⁵, ponieważ stanowi egzystencjalny horyzont człowieka. Jako podstawowa komórka społeczeństwa jest wspólnotą, w której człowiek uczy się współżycia w różnorodności i gdzie rodzice przekazują wiarę (EG 66). W międzynarodowym Roku Rodziny w 1994 r. papież Jan Paweł II skierował List do Rodzin *Gratissimam sane*. Nawiązując do słów *człowiek jest drogą Kościoła* z pierwszej swej encykliki, dodał, że Kościół stara się towarzyszyć ludziom po ich ziemskich drogach, z których to właśnie rodzina należy do tych dróg najważniejszych²⁶.

W swoich działaniach duszpasterskich Kościół rozwija i popiera dziś liczne inicjatywy w służbie rodzinie²⁷. Zwłaszcza księża, pracujący w parafii, chcąc sprostać pracy z rodzi-

²² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (red.), *Enzyklika REDEMPTOR HOMINIS Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes*, Bonn, 1979, Nr. 14; Por. K. Hildemann, *Altenarbeit in der Kirchengemeinde*, Heidelberg, 1978, s. 58-63.

²³ Por. Relatio Synodi. Dritte Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung*, Nr. 29, W: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2014/2014-10-18_Relatio-Synodi-deutsch.pdf. (20.12.2019).

²⁴ Por. I. Celary, Die christliche Familie als Ort des Evangelisationswerkes der Übermittlung des Glaubens an die junge Generation, W: *Studia Teologiczno-Historyczne*, 30 (2010), s. 247-252; K. Wilczyński, R. Szalachowski, Współczesne aspekty duszpasterskiego wsparcia rodziny na przykładzie wakacyjnych czasorekolekcji dla rodzin, W: *Colloquia Theologica Ottoniana*, 2 (2015), s. 223.

²⁵ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (red.), *Nachsynodales Apostolisches Schreiben FAMILIARIS CONSORTIO von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, die Priester und die Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute*, Bonn, 1981, Nr. 1.

²⁶ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (red.), *Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien*, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1995, Nr. 2.

²⁷ Por. R. Kamiński, Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 57 (2010), 2, s. 5-24.

nami powinni również zapoznać się ze współczesną problematyką małżeństwa i rodziny. Powinni oni poznać sytuację rodzin parafii, zwłaszcza ubogich, wielodzietnych, przeżywających różnego rodzaju problemy natury materialnej i duchowej, a także znać założenia i działania instytucji, które wspierają rodzinę, oraz tych, które zagrażają jej, czy wręcz zwalczają²⁸. Kościół ewangelizuje rodzinę przede wszystkim przez duszpasterstwo rodzin. Jest to dziedzina pracy duszpasterskiej, wyrażająca troskę Kościoła o małżeństwo i rodzinę. Troska ta wynika z przemian zachodzących w otaczającej nas rzeczywistości, wpływających na sytuację małżeństwa i rodziny. Duszpasterstwo rodzin obejmuje różne formy pastoralnego działania Kościoła, które dotyczą osób żyjących w małżeństwie i rodzinie lub przygotowujących się do zawarcia sakramentalnego małżeństwa i założenia rodziny²⁹.

Terazniejszość ujawnia zjawiska wśród rodzin, które z perspektywy chrześcijańskiej należy uznać za bardzo niepokojące. Można je zaliczyć do *znaków czasu*, które niejako przymusiły Kościół do ich rozpoznawania, teologicznej interpretacji oraz działania. Chodzi tu m.in. o aborcję, rosnącą ilość rozwodów, małżeństw niesakramentalnych, rosnącą liczbę dzieci rodzących się poza związkami formalnymi, a także usiłowania zmiany definicji małżeństwa³⁰. Także zjawisko starzenie się społeczeństwa Europy i Polski stanowi niewątpliwie wyzwanie dla duszpasterstwa rodzin. Jest ono bowiem ściśle związane z lansowanym w obecnym czasie nowym modelem rodziny. Ten – w przeciwieństwie do klasycznej koncepcji rodziny, opartej na trwałym związku mężczyzny i kobiety, w którym rodzą się i wychowują dzieci – obejmuje różne typy związków, będących osobistym projektem pojedynczych ludzi. W nim zarówno płeć partnera, także zasady życia wspólnego pozostawione są samym zainteresowanym. W takim ujęciu za rodziny uznaje się związki homoseksualne, bezdzietne, kohabitacyjne itd. Istnienie obu modeli przekłada się na podejście do prokreacji. W tradycyjnym modelu rodziny obecny był przynajmniej wewnętrzny imperatyw reprodukcyjny, w nowym modelu nie ingeruje się w zachowania prokreacyjne, podkreślając prawo jednostki do decydowania nie tylko o liczbie i czasie narodzin dzieci, ale także o rezygnacji z potomstwa³¹.

²⁸ Por. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin*, W: J. Stala, E. Osewska (red.), *Rodzina bezcenny dar i zadani*, Radom, 2006, s. 268-269; G. Pyżlak, *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny*, Lublin 2013.

²⁹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Warszawa, 2003; Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Łomża, 2009.

³⁰ Por. P. Góralczyk, *Rozwód*, W: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom, 2005, s. 471.

³¹ Por. W. Śmigiel, *Rodzina wspólnotą ewangelizowaną i podmiotem ewangelizacji*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 23 (2014), 3, s. 59-60; M. Ozorowski, *Błędne koncepcje dotyczące ciała i płciowości człowieka*, in: *Studia nad Rodziną*, 1 (1997), 1, s. 63-72.

Spadek liczby urodzeń, obserwowany w wielu krajach Europy i Polski, sprawił, że dziecko zajmuje obecnie w rodzinie inną pozycję, niż to było dotychczas. Staje się wartością samą w sobie, a decyzje o jego posiadaniu wynikają przede wszystkim z osobistych potrzeb dorosłych. Dziecko może być zatem postrzegane jako spełnienie osobistych dążeń rodziców, źródło satysfakcji, ale także pojawia się spojrzenie na dziecko w kategoriach kosztów ekonomicznych, ograniczania realizacji własnych aspiracji. Coraz rzadziej o posiadaniu dzieci decydują względy społeczne³². Według Konferencji Episkopatu Polski, w takiej sytuacji duszpasterstwo rodzin powinno podjąć, w myśl nauczania zawartego w adhortacji apostołskiej papieża Franciszka *Amoris laetitia*, działania profilaktyczne³³, które przygotowują wiaryzących na spotkanie z różnymi tendencjami lansowanymi we współczesnym świecie. Chodzi tutaj o ukazanie nauki Kościoła dotyczącej małżeństwa i rodziny, ze szczególnym akcentem na przekazywanie życia i wychowywanie dzieci³⁴.

Zdaniem Anny Kwak, istnieje wiele czynników, które wpływają na ograniczenie dzietności rodziny lub nawet na rozwój postaw antyprokreacyjnych. Najczęściej zwraca się uwagę na zanik rodziny wielopokoleniowej, będącej wzorem dzietności i relacji rodzinnych oraz podporą w opiece nad dziećmi, brak pronatalistycznej i prorodzinnej polityki państwa, a także na zmianę znaczenia posiadania dzieci i wizerunku kobiety bezdzietnej oraz modę na bezdzietność³⁵. Szczególnie istotne z punktu widzenia duszpasterstwa rodzin wydaje się niedocenywanie misji prokreacyjnej rozumianej jako realizacja powołania Bożego oraz obowiązek religijny i społeczny. Łączy się to niemal z powszechnym przekonaniem, że kwestia posiadania dzieci jest sprawą wyłącznie prywatną, której nie powinno się społecznie ani politycznie promować. Stanowi to wyraźny przejaw procesu prywatyza-

³² Por. B. Więckiewicz, Zmiana wartości dziecka w rodzinie w procesie przemian społeczno-gospodarczych, W: M. E. Ruszel (ed.), *Rodzina. Wartości. Przemiana*, Stalowa Wola-Rzeszów, 2010, s. 18-20; M. Mynarska, Kiedy mieć dziecko? Jakościowe badania procesu odraczania decyzji o macierzyństwie, in: *Psychologia Społeczna*, 6 (2011), 3, s. 227-229; Z. Strzelecki, Zmiany modelu rodziny w Polsce i jego demograficzne uwarunkowania, W: P. Błędowski (red.), *Między transformacją a integracją. Polityka społeczna wobec problemów współczesności*, Warszawa, 2004, s. 39-50.

³³ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.), *Nachsynodales Apostolisches Schreiben AMORIS LAETITIA des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie*, Bonn, 2016, s. 4; R. Bucher, Mehr als Stellschrauben. „Amoris laetitia“ als Ausdruck eines pastoralen Lehramtes, in: *Herder Korrespondenz*, 70 (2016), 6, s. 15-16.

³⁴ Por. *Wskazania duszpasterskie biskupów polskich dla towarzyszenia rodzinie w świetle Posynodalnej adhortacji apostołskiej Amoris Laetitia*, in: http://www.bobolanum.edu.pl/images/wykladowcy/filipowicz/pracownia/Biskupi_polscy_o_amoris_laetitia.pdf. (17.12.2019); E-M. Faber, Geerdete Visionen für Partnerschaft, Ehe und Familie. Zum Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Amoris Laetitia“, in: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 184 (2016), 16, s. 88-191.

³⁵ Por. A. Kwak, Współczesna rodzina – czy tylko problem struktury zewnętrznej?, W: I. Taranowicz, S. Grotowska (red.), *Rodzina wobec wyzwań współczesności Wybrane problemy*, Wrocław, 2015, s. 11-16.

cji życia rodzinnego i prokreacji³⁶.

W *Relacji końcowej Synodu Biskupów dla Papieża Franciszka* czytamy, że małżeństwo jest *wspólnotą całego życia (...), skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa* (CIC, can. 1055 §1)³⁷. Małżeństwo i rodzina realizuje zatem dwa cele, przy czym dobro małżonków zdaje się być dzisiaj szczególnie wyeksponowane, czasem kosztem drugiego, równie istotnego i konstytuującego rodzinę celu, czyli zrodzenia i wychowania potomstwa. Tymczasem w dokumencie tym zwrócona została uwaga na to, że: *Cel jednoczący małżeństwa jest nieustannym wezwaniem do rozwijania i pogłębienia tej miłości. Zjednoczeni w miłości małżonkowie doświadczają piękna ojcostwa i macierzyństwa; dzielą między sobą plany i trudy, pragnienia i zmartwienia; uczą się wzajemnej troski i wzajemnego przebaczenia. W tej miłości świętują swe chwile szczęśliwe i wspierają się w trudnych przejściach dziejów swego życia*³⁸. Duszpasterstwo rodzin staje przed ważnym zadaniem przypominania o powołaniu małżonków do odpowiedzialnego rodzicielstwa³⁹. II Polski Synod Plenarny, powołując się na nauczanie soborowej Konstytucji *Gaudium et spes* przypomina kryteria, które powinny być brane pod uwagę przez małżeństwa w realizacji odpowiedzialnego rodzicielstwa (zob. GS 50). Składają się na nie: powołanie do udziału w stwórczym i zbawczym planie Boga; dobro własne małżonków, zwłaszcza zdrowie; dobro dzieci; dobro rodziny, społeczeństwa i Kościoła, a także okoliczności czasu, warunki materialne i duchowe⁴⁰.

Obserwacja współczesnej rodziny pozwala sądzić, że decydujące znaczenie co do liczby dzieci mają uwarunkowania materialne, natomiast inne, np. dobro społeczeństwa czy powołanie do udziału w dziele stwórczym i zbawczym, schodzą na dalszy plan lub nie są w ogóle brane pod uwagę⁴¹. Rodzi to konieczność podjęcia szerokiej akcji uświadamiającej, zawsze jednak prowadzonej z taktem i roztropnością, bez zbyt łatwego osądzania

³⁶ Por. J. Krajczyński, *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*, Ząbki, 2007, s. 177; S. Paszkowski, *Rodzina bogatą wspólnotą życia i miłości Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Wrocław, 2000, s. 42-44.

³⁷ Relatio Synodi. XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Abschlussbericht der Bischofssynode an Papst Franziskus*, Nr. 49, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/Relatio-Abschlussbericht-Synode-2015.pdf. (20.12.2019); J. Knop (red.), *Ganz familiär: Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte*, Regensburg, 2016.

³⁸ Relatio Synodi. XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, dz. cyt.

³⁹ Por. A. Pryba, Rodzina trzeba pomoc - zadania duszpasterskie, in: *Studia nad Rodziną* 1 (1999), s. 129-131.

⁴⁰ Por. Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie, in: *II Polski Synod Plenarny (1991—1999)*, Warszawa-Poznań, 2001, s. 48-49; W. Przygoda, Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku, in: *Polonia Sacra*, 19 (2015), 1, s. 76-77.

⁴¹ Por. M. Piotrowska, Rodzina – jej wartość i znaczenie z perspektywy życia dorosłych dzieci rozwiedzionych rodziców, W: *Wychowanie w rodzinie*, 6 (2012), s. 48-49; A. Kwak, *Dziecko i rodzina we współczesnym świecie*, in: *Studia nad rodziną*, 1 (2003), s. 82-84.

rodzin małodziejnych. Głównymi adresatami takiej akcji powinni być ludzie młodzi oraz narzeczeni przygotowujący się do przyjęcia sakramentu małżeństwa i założenia rodziny. W tym celu należy wykorzystać bliższy i bezpośredni etap przygotowania do małżeństwa i życia w rodzinie. Takie działanie powinno być połączone z tworzeniem przychylnego klimatu i życzliwości dla małżonków, którzy świadomie i roztropnie decydują się na liczne potomstwo. Ukazywanie pozytywnych przykładów rodzin otwartych na życie może służyć nie tylko przełamaniu wielu uprzedzeń, stereotypów i niesprawiedliwych ocen dotyczących rodzin wielodzietnych, ale także stanowić czytelny znak dla współczesnych zlaicyzowanych społeczeństw, traktujących nierzadko większą liczbę dzieci jako przeszkodę w samorealizacji⁴².

Zmniejszająca się ilość dzieci w rodzinach polskich jest, z jednej strony, następstwem przeobrażeń, którym podlegają rodziny w społeczeństwach zachodnich, a z drugiej strony stanowi również efekt wieloletniej antynatalistycznej polityki prowadzonej przez państwo komunistyczne⁴³. Nie należy też pominąć trudnej sytuacji materialnej polskich rodzin, charakterystycznej dla okresu transformacji ustrojowej. Wiąże się to z krytycznie ocenianą polityką państwa wobec rodziny w Polsce⁴⁴. W społecznej dyskusji o konieczności dobrej i przemyślanej polityki prorodzinnej nie może zabraknąć rodzin katolickich. Wydaje się, że działania duszpasterstwa rodzin mogą przygotowywać małżonków i rodziców do czynnego udziału w kreowaniu właściwie rozumianej polityki na rzecz rodziny⁴⁵. Łączy się to z takimi działaniami, które doceniają i motywują rodzinę, a nie utrwalają postawy roszczeniowe i uczą bierności, stawiając rodzinę w roli otrzymującej jałmużnę. Polska polityka rodzinna jest bowiem bardziej polityką socjalną, czyli pomocą skierowaną do rodzin znajdujących

⁴² Por. J. Kamiński, Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie w nauczaniu Kościoła katolickiego, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 57 (2010), 2, s. 115-117; B. Mierzwiński, Działalność duszpasterska. Współpraca Kościoła i rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie, W: *Studia nad Rodziną*, 1 (1998), s. 79-91.

⁴³ Por. P. Ulman, Polska rodzina w świetle wybranych badań statystycznych, W: *Studia Socialia Cracoviensia*, 6 (2014), 1, s. 162; J. Bernades, Responsibilities in studying postmodern families, W: *Journal of Family Issues*, (1993), 1, s. 35-49.

⁴⁴ Por. Instytut na rzecz kultury prawnej *ORDO IURIS*, *Jakiej polityki rodzinnej potrzebuje Polska?*, T. Zych, K. Dobrowolska, O. Szczypiński (red.), Warszawa, 2015, s. 9; S. Kluza, Makroekonomiczne konsekwencje procesów demograficznych, W: S. Kluza (red.), *Procesy demograficzne a kapitał społeczny*, Warszawa, 2007, s. 29-41; P. Gembicki, Konsekwencje zmian demograficznych dla polskiej gospodarki i budżetu państwa, W: Pracodawcy Rzeczypospolitej Polskiej, American Chamber of Commerce in Poland (red.), *Raport. Starzejące się społeczeństwo jako wyzwanie ekonomiczne dla europejskich gospodarek*, Warszawa, 2011, 6-13; B. Marczyk, Demograficzne tsunami już tu jest, W: *Rzeczy Wspólne*, (2013), 4, s. 6-17; S. Kluza, Czy Polska stanie się domem starców, W: *Rzeczy Wspólne*, dz. cyt., s. 18-29.

⁴⁵ Por. S. Pantel, Starke Familie sind das Fundament unserer Gesellschaft, W: K. – H. B. van Lier (red.), *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken*, Freiburg im B., 2018, s. 123-140; Z. Zarembki, *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologiczno-pastoralne*, Toruń, 2013, 293-316; G. Pyżlak, Pracownicy duszpasterstwa rodzin i ich zadania, W: *Studia nad Rodziną*, 2 (2015), s. 78-80.

cych się w obszarze ubóstwa, brakuje zaś systemu profilaktyki zapobiegającej pauperyzacji rodzin na skutek posiadania dzieci⁴⁶. Nie jest rozwiązaniem doraźnym, nawet znacząca pomoc, jeżeli nie zmienia się mechanizmów generujących biedę polskich rodzin. Jasny i zdecydowany głos w tej sprawie powinien wybrzmieć także ze strony zorganizowanych środowisk katolickich rodzin⁴⁷.

3. Miejsce osób starszych w duszpasterstwie seniorów

Współczesne społeczeństwo polskie można nazwać ciekawą hybrydą. Z jednej strony staje ono wobec wyzwań wynikających z postępującego procesu starzenia się ludności kraju. Z drugiej zaś jest społeczeństwem, w którym panuje kult młodości, piękna, atrakcyjności, siły, witalności, czyli tego wszystkiego, co niejako ma uczynić starość niewidoczną, ma zaprzeczyć, że coś takiego jak starość w ogóle istnieje⁴⁸. Zdaniem Jana Dziejca wynika to m.in. z tego, że wzmożone tempo współczesnym przemian oraz nastawienie jednostek i całych społeczeństw ku przyszłości pociągnęły za sobą niemalże kult postępu oraz cech typowych dla młodości. Zjawisko to dostrzega się także w pracy duszpasterskiej Kościoła katolickiego w Polsce⁴⁹, która zogniskowała się na młodzieży i dzieciach, natomiast człowieka starego pozostawiono na uboczu⁵⁰.

Tymczasem papież Jan Paweł II⁵¹ i Franciszek mocno podkreślają znaczenie osób starszych w posłudze Kościoła. Franciszek wW jednej ze swoich katechez środowych wskazał, że *On [Bóg] powołuje nas, abyśmy szli za Nim na każdym etapie życia. Również starość zawiera pewną łaskę i misję, prawdziwe powołanie od Pana. Starość jest powołaniem*⁵². Papież

⁴⁶ Por. T. Allert, Familie – ein dynamisches Format menschlicher Kommunikation, W: K. - H. B. van Lier (red.), *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken*, Freiburg im B., 2018, s. 23-28; J. Krzywska, *Współdziałanie państwa i Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w zakresie opieki i wychowania dzieci zgodnie z przekonaniem rodziców*, Olsztyn, 2018, s. 179-180.

⁴⁷ Por. B. Matyjas, Ruchy kościelne działające w duchu Społecznej Nauki Kościoła na rzecz budowy dobrostanu młodzieży i dorosłych, W: *Pedagogika Społeczna*, (2018), 4, s. 266-271.

⁴⁸ Por. R. Konieczna-Woźniak, „Odmłodzona” starość – implikacje podmiotowe i społeczne, W: *Studia Edukacyjne*, (2012), 21, 249-262; J. Twigg, S. Majima, Consumption and the constitution of age, in: Expenditure patterns on clothing, hair and cosmetics among post-war ‘baby boomers’, W: *J Ageing Studies*, (2014), 30, s. 23-32.

⁴⁹ Sytuacja tak wynika m.in. z faktu wzmożonej religijności ludzi w podeszłym wieku, którzy chętnie i licznie uczestniczą we Mszy św. i nabożeństwach, przyjmują sakramenty itd. Ich zaangażowanie odczytuje się jako dowód dobrze wypełnianej misji duszpasterskiej względem tej grupy osób. Por. D. Chechelski, Kościół katolicki wobec problematyki starości, W: Z. Szarota (red.), *Aktywizacja, rozwój integracja – ku niezależnej starości*, Kraków, 2011, s. 11-22; P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, dz. cyt., s. 320.

⁵⁰ Por. I. Celary, Alter und Krankheit in der postmodernen Gesellschaft in der Lehre des Papstes Franziskus, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 1 (2016), 1, s. 103-104; J. Dziejca, Kościół wobec starości. Perspektywa pastoralnoteologiczna, in: *Polonia Sacra*, 19 (2015), 1, s. 105-110.

⁵¹ Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr - ludzi w podeszłym wieku* (1.10.1999), pobrano: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_starszych_01101999.html (20.06.2020).

⁵² Franciszek, *Umarmung zwischen jungen und alten Menschen (Generalaudienz am 11. März)*, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150311_udienza-generale.html. (30.12.2019).

dostrzega więc osoby starsze, ich rolę w rodzinie i Kościele, widzi w nich potencjał i stawia przed nimi konkretne zadania⁵³.

Nie sposób też zanegować faktu, że jakkolwiek Kościół posłany jest do ludzi na każdym etapie ich rozwoju, to jednak przede wszystkim osoby starsze są tymi, które zapełniają świątynie. Z natury rzeczy zatem Kościół powinien otoczyć je szczególną duszpasterską opieką. Duszpasterstwo seniorów więc, jako zorganizowana działalność Kościoła, winno zmierzać do uświęcenia i zbawienia tych osób przez głoszenie im słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, posługę charytatywną, a także realizację zadań integracyjnych i społecznych⁵⁴. W starszym wieku narastają w człowieku potrzeby religijne, sprawowania kultu. Stąd też bardzo ważną sprawą w Kościele jest zaproszenie tej grupy wiekowej do pogłębienia życia duchowego poprzez intensywną modlitwę i pełną miłości służbę braciom. Cenne są też wszelkie inicjatywy społeczne i kościelne, które pomagają ludziom starszym dbać o kondycję fizyczną i intelektualną oraz umożliwiają im oddawanie swego czasu, umiejętności, doświadczenia oraz rozmaitych posług innym ludziom⁵⁵.

Konsekwencją procesu starzenia się społeczeństwa europejskiego i polskiego, wzrostu dobrobytu oraz postępu w dziedzinie medycyny będzie większa liczba ludzi, którzy pomimo zaawansowanego wieku wykazują się sprawnością psychofizyczną i pragną być aktywnymi członkami społeczeństwa. Tacy seniorzy dla własnej satysfakcji i dobra bliźnich będą gotowi podzielić się z innymi swoim doświadczeniem, mądrością, talentami i wolnym czasem, którym jak żadna inna grupa społeczna dysponują. Zdaniem Wiesława Przygody, bardzo ważne wydaje się większe zaangażowanie ludzi w podeszłym wieku w miejscach kultu, ośrodkach pielgrzymkowych i parafiach, poradnictwie, a także umożliwienie im podejmowania posług liturgicznych: stałych diakonów, nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej, akolitów, lektorów, animatorów nabożeństw itp.⁵⁶.

Trzeba także uwrażliwić ruchy, stowarzyszenia, grupy i wspólnoty, dynamicznie rozwijające się dzisiaj w Kościele, na postępujący proces starzenia się społeczeństwa polskiego. I chociaż trudno mówić o zamknięciu się wspomnianych grup na ludzi w podeszłym

⁵³ Por. J. Lewicka, Wartość doświadczenia osób starszych dla rozwoju młodych ludzi w nauczaniu papieża Franciszka, W: *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1 (2019), s. 101.

⁵⁴ Por. L. Charbonnier, *Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation*, Berlin-New York, 2014, s. 194-195; F.-J. Nocke, Theologische Impulse zum Umgang mit dem Alter, W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.), *Altern in Freiheit und Würde*, München, 2007, s. 63.

⁵⁵ Por. G. Kruip, Gerechtigkeitzwischen den Generationen, W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.), dz. cyt., 60-62; P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, dz. cyt., s. 319-322; Rządowy Program na rzecz aktywizacji społecznej osób starszych na lata 2014–2020, W: *Monitor Polski*, 2 (2014).

⁵⁶ Por. W. Przygoda, Starych duszpasterstwo, W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, Bd. 18, Lublin, 2013, kol. 868–870; E. Wiszowaty, *Starości się nie wybiera. Wiek sędziwy w perspektywie teologiczno-pastoralnej*, in: *Forum Teologiczne*, 17 (2016), s. 35-36.

wieku, to przecież wiadomo, że większość z nich skupia ludzi młodych i właśnie do tej grupy kieruje swoje propozycje. Wiele ze wspomnianych grup formowało się oddolnie i spontanicznie, stanowiąc odpowiedź na rozmaite wyzwania płynące od współczesności. Można zatem spodziewać się, że wzrastająca liczba ludzi w podeszłym wieku będzie także owocowała powstawaniem grup i wspólnot dostosowanych do oczekiwań i potrzeb seniorów. Udział w takich grupach daje możliwość zaangażowania osób w podeszłym wieku w działalność apostolską i wykorzystanie ich życiowej mądrości, przywiązania do tradycji, doświadczenia i rozważli. Ponadto taka aktywność wpisuje się w wysiłek ukazania starości jako wartościowego i docenianego społecznie okresu życia człowieka. W ten sposób odpowiednio dowartościowane duszpasterstwo seniorów może wskazywać nowe możliwości twórczego zaangażowania ludzi w podeszłym wieku w życiu społecznym i w działalności Kościoła⁵⁷.

Proces starzenia się społeczeństwa polskiego stanowi także wyzwanie, ażeby przygotować przyszłych duszpasterzy do spotkania z ludźmi starymi, z ich troskami i problemami. Należy zatem uwzględnić wyraźną tendencję starzenia się polskiego społeczeństwa w katechezach, homiliach, rekolekcjach i misjach, w programach i pomocach duszpasterskich, a nawet w budownictwie, zwłaszcza kościołów i kaplic. Należy jednak starać się wypracować odpowiedni język przekazu ewangelicznego, który odpowiadałby ich mentalności i problemom. Istotnym elementem duszpasterstwa seniorów jest ich czynne włączenie w katechezy, spotkania dyskusyjne i kręgi modlitewne. Chodzi o dowartościowanie doświadczenia ludzi w podeszłym wieku, zdobytego wraz z latami życia, gdyż ono może w przyszłości stać się źródłem wskazań dla pozostałych grup parafian, utrwalając obyczaje, tradycje i przekonania wspólnoty parafialnej⁵⁸.

4. Działalność społeczno-charytatywna

Przy zwiększaniu się w społeczeństwie liczby osób starszych należy liczyć się z dużą grupą ludzi chorych i cierpiących. Szczególnego zatem znaczenia nabierze posługa na rzecz chorych i cierpiących, których mimo dużego postępu medycyny oraz zwiększania się długości życia człowieka zapewne nie będzie brakować. Dodatkową komplikacją może być fakt wzrastającej liczby osób pozbawionych krewnych, którzy najczęściej stanowią oparcie

⁵⁷ Por. I. Celary, *Ludzie starsi w Kościele*, W: A. Fabiś (red.), *Seniorzy w rodzinie, instytucji i społeczeństwie. Wybrane zagadnienia współczesnej gerontologii*, Sosnowiec, 2005, s. 115-119; W. Przygoda, *Rodzina na miejscu apostołatu ludzi w podeszłym wieku*, W: J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz (red.), *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, Lublin, 2009, 210-211; R. Hajduk, dz. cyt., s. 17-19.

⁵⁸ Por. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób...*, s. 77-78; W. Broński, *Kierunki przemian w formacji homiletycznej*, W: W. Broński (red.), *Integralne kształcenie kaznodziei*, Lublin, 2006, s. 75-78; A. Przybecki, *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań, 2001.

dla starych i chorych członków rodziny⁵⁹. Starzenie się społeczeństwa europejskiego i polskiego może również powodować perturbacje w dziedzinie opieki medycznej i społecznej oraz zachwiać systemem emerytalnym. Wszystko to może prowadzić do wzrostu liczby ludzi ubogich, z przyczyn materialnych pozbawianych dostępu do leczenia i opieki. Sytuacja taka stanowi ważne wyzwanie dla duszpasterstwa w Polsce, które już dziś powinno opracowywać nowe strategie odpowiadające skutecznie na wspomniane wyżej wyzwania społeczne⁶⁰.

Ważnym kierunkiem działalności społeczno-charytatywnej powinno być tutaj budzenie świadomości i organizowanie pomocy w najbliższym otoczeniu osób chorych i samotnych. Chodzi zatem o uaktywnienie sąsiadów, mieszkańców dzielnic i członków parafii. W takich środowiskach można zorganizować dużą część pomocy, odciążając w ten sposób rodzinę lub wyspecjalizowane organizacje przeznaczone do niesienia pomocy. Często także koszty takiej pomocy są mniejsze. Rodzi to konieczność organizowania grup wolontariuszy podejmujących posługę wobec potrzebujących oraz przełamywanie stereotypów, że pomoc ubogim to zadanie wyłącznie dla państwa lub specjalistycznych organizacji. Regularne ofiarowanie swojego czasu i umiejętności dla bliźnich stanowi przecież czytelne świadectwo traktowania na serio przykazania miłości Boga i bliźniego⁶¹.

Wobec spadającej liczby dzieci w rodzinach działalność ta powinna skupić się na rodzinach, ułatwiając im wychowanie dzieci i decydowanie się na liczniejsze potomstwo. Obok niezbędnej pomocy materialnej ważne będzie także wsparcie rodziny w trudnym procesie wychowywania dzieci, który rodzice muszą godzić z pracą zarobkową, konieczną dla utrzymania rodziny. Organizowanie zajęć dla dzieci i młodzieży w parafii, wypoczynku wakacyjnego, pomoc w nauce, udostępnianie pomieszczeń parafialnych, tworzenie przedszkoli – to tylko niektóre propozycje, na które trzeba zwrócić uwagę w zmieniającej się sytuacji społeczeństwa polskiego⁶².

Jak już wspomniano, konsekwencją starzenia się społeczeństwa może być obniżenie poziomu życia, problemy na płaszczyźnie kulturowej związane z ewentualnym napływem

⁵⁹ Por. I. Celary, *Die Hilfe für kranke und alte Menschen in der postmodernen Gesellschaft nach Papst Franziskus*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 30 (2016), s. 162-166; P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, dz. cyt., s. 321-322; W. Przygoda, dz. cyt., s. 80-81.

⁶⁰ Por. M. Duda, *Wartość ludzkiej starości*, W: J. Stala (red.), *Życie i śmierć. Wyzwania działalności charytatywnej*, Tarnów, 2012, s. 134-135; M. Żaba, *Ludzie starsi w Kościele*, in: *Caritas*, (2012), 4, s. 10-11; P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, dz. cyt., s. 320.

⁶¹ Por. F. Küberl, *Provokation Caritas*, W: W. Krieger, B. Sieberer (red.), *Caritas – Dienst an Mensch und Gesellschaft*, Würzburg, 1999, 40-55; P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, dz. cyt., s. 77-79.

⁶² Por. W. Przygoda, *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin, 2012, 236-238; *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, W: *II Polski Synod Plenarny...*, 34; P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, dz. cyt.,..., s. 320.

ludności spoza kontynentu europejskiego, a także problemy wewnątrzrodzinne, wynikające z małodziejności. Wszystko to generuje frustracje i konflikty społeczne. Odpowiedzią na taką sytuację może być poradnictwo, będące jedną z form udzielania pomocy osobom znajdującym się w trudnym położeniu. W przypadku gdy ludzie przeżywają trudności, konieczne jest towarzyszenie i fachowe wsparcie, które pomoże znaleźć wyjście z zaistniałych trudności oraz pozwoli przetrwać kryzys. Rodzi to oczywiście postulat tworzenia sieci poradni i ośrodków diagnostyczno-profilaktycznych, w których osoby przeżywające trudności związane ze zmianami wynikłymi ze starzenia się społeczeństwa mogłyby znaleźć kompetentnych, życzliwych i cierpliwych doradców, otwartych na ich problemy i pragnących przyjść im z pomocą. Chodzi szczególnie o ludzi w podeszłym wieku, samotnych i chorych, ale także tych, którzy opiekują się takimi osobami⁶³.

Zakończenie

Należy stale przypominać o tym, że zjawisko starzenia się społeczeństwa europejskiego i polskiego generuje dziś wiele problemów społecznych, które nie pozostają również bez wpływu na działalność duszpasterską Kościoła. Duszpasterze muszą też stale pamiętać o tym, że tak jak ważny jest dla człowieka starszego Kościół, tak i on jest ważny dla Kościoła. Senior ma w nim do spełnienia konkretną misję. W Polsce świeccy katolicy trzeciego wieku są bowiem niezastąpionymi apostołami, szczególnie w dziedzinie budowania więzi rodzinnych, działalności charytatywnej, w zbawczym przeżywaniu cierpienia i modlitwie. Wyzwaniem duszpasterskim jest troska o to, by seniorzy byli świadomi swoich zadań apostołskich w przeżywanej fazie życia.

Wyzwania stojące dziś przed duszpasterstwem rodzin, duszpasterstwem seniorów i złączoną z tym posługą charytatywną wobec osób w podeszłym wieku, samotnych i chorych są więc bardzo ważne. Przedstawione w niniejszym artykule kierunki pracy poszczególnych sektorów posługi duszpasterskiej Kościoła w Polsce nie wyczerpują jednak tego zagadnienia. Stanowią tylko próbę ukazania działań, na które Kościół w Polsce powinien zwrócić uwagę, zwłaszcza przygotowując programy duszpasterskie. Do przemyślenia są tu m.in. problemy związane z tolerancją, szacunkiem dla innych tradycji religijnych i kultur, które pojawiły się wraz z imigrantami (wśród których jest także wiele osób starszych), którzy również przybyli do Polski. Przypomniał nam o tym m.in. papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*, mówiąc, że jako chrześcijanie *jesteśmy powołani do troski o najbardziej kruchych mieszkańców ziemi, gdyż jest rzeczą nieodzowną, by być blisko nowych*

⁶³ Por. P. Kleiner, *Altengerechte versus altenfeindliche Lebensräume – Soziale Orte im Alter*, W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.), dz. cyt., s. 161-163; P. Brudek, A. Ochman, T. Rehliś, R. Sadlak, dz. cyt., s. 321.

form ubóstwa i kruchości (...), w których jesteśmy wezwani do rozpoznania Chrystusa cierpiącego (EG 209-210)⁶⁴.

Summary

Pastoral care of the elders in view of the demographical situation of the Polish society

Invoking the pastoral constitution in the contemporary world *Gaudium et spes* it may be concluded that the Church, proceeding the Christ's work, is obliged to study and interpret the signs of the times in the clear light of the Gospel. It should be done so as to answer the modern men questions and to come up to men's expectations in the most effective way adapted to their mentality. (Vgl. GS 4). (*Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten*). In the creative tension the Church- the World, there is the pastoral work undertaken. It is the organized Church activity, carrying the Christ redemptive work out through preaching the word of God, the Liturgy, ministry and testifying to the Christian life. There is the need for adaptation to new, constantly changing conditions. Otherwise, even the most effective ways of the Church activity are in danger of ossification and maladjustment to the various modern challenges.

The Church is faced with a task to get to know and understand the World, to which it is sent by Christ himself. One of the modern challenges is the demographical situation of Poland, which is the reflection of the European tendencies. The problem mentioned above is crucial not only for politicians, economists and sociologists but also for the ministry. The European and Polish societies are getting older. This phenomenon generates many various social problems which influence the pastoral activity of the Church. The given phenomenon analysis, presented in the following article, requires the research of the consequences that arose due to the demographical situation of Europe and Poland. What is more, it requires the presentation of some possible pastoral care initiatives (concerning families and the elders) as well as conducting charitable activities. Furthermore, the analysis shows the actions, that should be taken into consideration by the Polish Church while preparing pastoral programmes.

Bibliografia:

Adamczyk, D. (2008) Rozpoznawanie znaków czasu w perspektywie wezwania Jezusa do ewangelizacji, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 61 (4), 279-296.

⁶⁴ Por. A. Marchetto, Migration als Zeichen der Zeit und als Sorge der Kirche, W: *Pastoraltheologische Informationen*, (2014), 2, s. 237-242.

Allert, T. (2018). Familie – ein dynamisches Format menschlicher Kommunikation. W: K-H.B. van Lier (red.). *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken* (23-34), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Balicki, J. (1999). Kościół wobec wyzwań kryzysu demograficznego okresu transformacji ustrojowej w Polsce, *Symposium*, 2 (5), 103-125.

Baloban, J. (2015). Papst Franziskus und die müden europäischen Verkündiger und Christen. W: M. Polak, T. Kowalczyk, P. Slouk (red.). *„Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa“* (22-34), Gniezno–Wien.

Baranowska, A. (2017). Starzenie się społeczeństwa europejskiego jako wyzwanie XXI wieku. Casus Polski, *Opuscula Sociologica*, 4, 56-57.

Baumgartner, K. (2000). *Alte Menschen*, W: H. Haslinger (red.). *Handbuch praktische Theologie*, t. II, (61-71), Mainz: Grünewald.

Bernardes, J. (1993). Responsibilities in studying postmodern families, *Journal of Family Issues*, 1, 35-49.

Bieleń, R. Duszpasterstwo rodzin. W: J. Stala, E. Osewska (red.). *Rodzina bezcenny dar i zadani* (268-269), Radom: Polwen – Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.

Broński, W. Kierunki przemian w formacji homiletycznej. W: W. Broński (red.). *Integralne kształcenie kaznodziei*, (75-85). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Brudek, P. Ochman, A. Rehlis, T. Sadlak, R. (2015). Duszpasterstwo osób starszych w aspekcie psychospołecznym. W: M. Guzewicz, S. Steuden, P. Brudek (red.). *Oblicza starości we współczesnym świecie. Perspektywa społeczno-kulturowa*, t. II, (307-324), Lublin: Wydawnictwo KUL.

Bucher, R. (2016). Mehr als Stellschrauben. „Amoris laetitia“ als Ausdruck eines pastoralen Lehramtes, *Herder Korrespondenz*, 70 (6), 15-16.

Celary, I. (2010). Die christliche Familie als Ort des Evangelisationswerkes der Übermittlung des Glaubens an die junge Generation, *Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne*, 30 (1), 247-261.

Celary, I. (2014). Ludzie starsi w Kościele. W: A. Fabiś (red.). *Seniorzy w rodzinie, instytucji i społeczeństwie. Wybrane zagadnienia współczesnej gerontologii* (109-121), Sosnowiec: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania i Marketingu.

Celary, I. (2014). Der Umgang mit dem Alter. Praktisch-Theologische Impulse, *Perspectiva*, 13 (1), 5-14.

Celary, I. (2016). Alter und Krankheit in der postmodernen Gesellschaft in der Lehre des Papstes Franziskus, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 49 (1), 97-112.

Celary, I. (2016). Die Hilfe für kranke und alte Menschen in der postmodernen Gesellschaft nach Papst Franziskus, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 30, 159-161.

Celary, I. (2017). Altwerden in Polen – Tatsachen und Herausforderungen. W: G. Polok, I. Celary (red.). *Osoba starsza w perspektywie społeczno-pastoralnej* (84-104), Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.

Charbonnier, L. (2014). *Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation*, Berlin-New York: De Gruyter.

Chechelski, D. (2011). Kościół katolicki wobec problematyki starości. W: Z. Szarota (red.). *Aktywizacja, rozwój integracja – ku niezależnej starości* (11-22), Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.

Deręgowska, J. (2008). Postrzeżenie starości i odchodzenia we współczesnym świecie. W: R. Konieczna-Woźniak (red.). *Dorosłość wobec starości. Oczekiwania – Radości – Dylematy* (187-194), Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

Duda, M. (2012). Wartość ludzkiej starości. W: J. Stala (red.). *Życie i śmierć. Wyzwania działalności charytatywnej* (129-139), Tarnów: Biblos.

Dziedzic, J. (2011). Das Alter – Ein Problem oder eine Chance? Versuch einer multiperspektivischen pastoralen Reflexion, *Analecta Cracoviensia*, 43, 26–28.

Dziedzic, J. (2015). Kościół wobec starości. Perspektywa pastoralnoteologiczne, *Polonia Sacra*, 19 (1), 95-113.

Eurostat Statistics Explained. (2017). *Population structure and ageing*. Pobrano z: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Population_structure_and_ageing (2020, 7, 29).

Faber, E-M. (2016). Geerdete Visionen für Partnerschaft, Ehe und Familie. Zum Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Amoris laetitia“, *Schweizerische Kirchenzeitung*, 184 (16), 188-191.

Falkowska, E., Telusiewicz-Pacak, A. (2013). *Dzieci w Polsce. Dane, liczby, statystyki*, Warszawa: Polski Komitet Narodowy UNICEF.

Fiałkowski, M. (2016). Inspiracje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu, *Roczniki Teologiczne*, 63 (6), 27-34.

Franciszek. (2019). Katecheza *Potrzebujemy osób starszych, którzy się modlą* (11 III 2015); <https://papiez.wiara.pl/doc/2387276.Potrzebujemy-osob-starszych-ktore-sie-modla> [28 XII 2019].

Franziskus. (2013). *Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christ-gläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Franziskus. (2016). Nachsynodales Apostolisches Schreiben AMORIS LAETITIA des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Franziskus. (2019). *Umarmung zwischen jungen und alten Menschen (Generalaudienz am 11. März)*. Pobrano z: http://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2015/documents/papafrancesco_20150311_udienza-generale.html (2019, 12, 30).

Knop, J. (red.). (2016). *Ganz familiär: Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Gembicki, P. (2011). Konsekwencje zmian demograficznych dla polskiej gospodarki i budżetu państwa. W: *Raport. Starzejące się społeczeństwo jako wyzwanie ekonomiczne dla europejskich gospodarek* (6-13), Warszawa: Pracodawcy Rzeczypospolitej Polskiej, American Chamber of Commerce in Poland.

Główny Urząd Statystyczny. (2014). *Prognoza ludności na lata 2014-2050*, Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.

Góralczyk, P. (2005). Rozwód. W: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.). *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego* (471), Radom: Polwen – Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.

Hajduk, R. (2016). Die Alterung der Gesellschaften als Zeichen der Zeit (Starzejące się społeczeństwa jako znaki czasu), *Forum Teologiczne*, 17, 7-23.

Hildemann, K. (1978). *Altenarbeit in der Kirchengemeinde*, Heidelberg: Quelle und Meyer.

Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, *Raport na temat sytuacji osób starszych w Polsce*, Warszawa 2012.

Jan Paweł II, *List do moich Braci i Siostr - ludzi w podeszłym wieku* (1.10.1999), pobrano: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_starszych_01101999.html (20.06.2020).

Johannes Paul II. (1979). *Enzyklika Redemptor hominis Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Johannes Paul II. (1982). *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Familiaris consortio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, die Priester und die Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Johannes Paul II. (1995). *Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Jopek, D. (2018). Procesy transformacji współczesnych miast na wybranych przykładach miast, *Budownictwo i Architektura*, 18 (2), 183-192.

Kamiński, J. (2010). Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie w nauczaniu Kościoła katolickiego, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 2 (2), 115-117.

Kamiński, R. (2010). Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 2 (2), 5-24.

Kamiński, S. (2007). *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Kancelaria Senatu. (2018). *Starzenie się ludności w Unii Europejskiej – stan obecny i prognoza. Opracowania tematyczne*, Warszawa: Biuro Analiz i Dokumentacji.

Kleiner, P. (2007). Altengerechte versus altenfeindliche Lebensräume – Soziale Orte im Alter. W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.). *Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christliche Altenarbeit* (234-240), München: Kösel.

Kluza, S. (2007). Makroekonomiczne konsekwencje procesów demograficznych. W: Tenże (red.). *Procesy demograficzne a kapitał społeczny* (29-41), Warszawa: Uczelnia Warszawska im. Marii Skłodowskiej- Curie.

Kluza, S. (2013). *Czy Polska stanie się domem starców*, *Rzeczy Wspólne*, 4, 18-29.

Konferencja Episkopatu Polski. (2003). *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Warszawa: Fundacja Vita Familiae.

Konferencja Episkopatu Polski. (2009). *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa: Biblos.

Konieczna-Woźniak, R. (2012). „Odmłodzona” starość – implikacje podmiotowe i społeczne, *Studia Edukacyjne*, 21, 249-62.

Kowalska, I. (2002). Zewnętrzne zagrożenia życia rodzinnego, *Studia nad Rodziną UKSW*, 6 (1), 67-89.

Krajczyński, J. (2007). *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*, Ząbki: Wydawnictwo „Apostolicum”.

Kruip, G. (2007). Gerechtigkeitzwischen den Generationen. W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.). *Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christliche Altenarbeit* (52-62), München: Kösel.

Kruse, A. (2018). Die Pflege alter Menschen – eine der großen Herausforderungen unseres Landes. W: K-H.B. van Lier (red.). *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken* (468-482), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Krzywkowska, J. (2018). *Współdziałanie państwa i Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w zakresie opieki i wychowania dzieci zgodnie z przekonaniem rodziców*, Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Küberl, F. (1999). Provokation Caritas. W: W. Krieger, B. Sieberer (red.). *Caritas – Dienst an Mensch und Gesellschaft* (40-55), Würzburg: Echter Verlag.

Kwak, A. (2003). Dziecko i rodzina we współczesnym świecie, *Studia nad Rodziną* 1, 82-84.

Kwak, A. (2015). Współczesna rodzina – czy tylko problem struktury zewnętrznej? W: I. Taranowicz, S. Grotowska (red.). *Rodzina wobec wyzwań współczesności Wybrane problemy* (27-56), Wrocław: Arboretum.

Lewicka, J. (2019). Wartość doświadczenia osób starszych dla rozwoju młodych ludzi w nauczaniu papieża Franciszka, *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1 (1), 99-113.

Marczuk, B. (2013). Demograficzne tsunami już tu jest, *Rzeczy Wspólne*, 4, 6-17.

Marchetto, A. (2014). Migration als Zeichen der Zeit und als Sorge der Kirche, *Pastoraltheologische Informationen*, 2, 237-256.

Masior, M. (2015). Population policies in Europe. W: M. Wolański (red.). *Badania młodych naukowców w dziedzinie nauk ekonomicznych a praktyka gospodarcza* (57-68), Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH – Szkoła Główna Handlowa w Warszawie.

Matyjas, B. (2018). Ruchy kościelne działające w duchu Społecznej Nauki Kościoła na

rzecz budowy dobrostanu młodzieży i dorosłych, *Pedagogika Społeczna*, 4, 266-271.

Mierzwiński, B. (1998). Działalność duszpasterska. Współpraca Kościoła i rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie, *Studia nad Rodziną UKSW*, 2 (1), 79-91.

Mynarska, M. (2011). Kiedy mieć dziecko? Jakościowe badania procesu odraczania decyzji o macierzyństwie, *Psychologia Społeczna* 3, 227-229.

Nocke, F. J. (2007). Theologische Impulse zum Umgang mit dem Alter. W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.). *Altern in Freiheit und Würde* (63-76), München: Kösel.

Ozorowski, M. (1997). Błędne koncepcje dotyczące ciała i płciowości człowieka, *Studia nad Rodziną*, 1 (1), 63-72.

Pantel, S. (2018). Starke Familie sind das Fundament unserer Gesellschaft. W: K-H.B. van Lier (red.). *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken* (123-140), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Pastorale Konstitution Gaudium et spes über die Kirche in der Welt von heute. (2019). Pobrano z: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html. (19, 12, 20).

Paszkowski, S. (2000). *Rodzina bogatą wspólnotą życia i miłości Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny.

Piotrowska, M. (2012). Rodzina – jej wartość i znaczenie z perspektywy życia Dorosłych Dzieci Rozwiedzionych Rodziców, *Wychowanie w Rodzinie*, 6, 43-61.

Podoski, K. Turnowiecki W. (2003). *Polityka społeczna*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie (2001). W: II Polski Synod Plenarny (1991—1999) (48-49), Warszawa-Poznań: Pallottinum.

Pryba, A. (1999). Rodzinie trzeba pomóc - zadania duszpasterskie, *Studia nad Rodziną UKSW*, 1, 129-131.

Przybecki, A. (2001). *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Przybyłka, A. (2017). Starzenie się ludności w Polsce jako wyzwanie dla systemu ochrony zdrowia, *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 307, 181-183.

Przygoda, W. (2009). Rodzina miejscem apostołatu ludzi w podeszłym wieku. W: J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz (red.). *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych* (203-212), Lublin 2009: Wydawnictwo KUL.

Przygoda, W. (2012). *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologicznopastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin: Wydawnictwo TNKUL.

Przygoda, W. (2013). Starych duszpasterstwo. W: E. Gigilewicz (red.). *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII (868-870), Lublin: Wydawnictwo TNKUL.

Przygoda, W. (2015). Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku, *Polonia Sacra*, 19 (1), 71–94.

Pyżlak, G. (2013). *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Pyżlak, G. (2015). Pracownicy duszpasterstwa rodzin i ich zadania, *Studia nad Rodziną UKSW*, 2, 78-80.

Raport GUS o sytuacji ludnościowej. „Jest nadal trudna.” (2019). Pobrano z: <https://tvn24bis.pl/z-kraju,74/liczba-ludnosci-i-trendy-demograficzne-raport-gus,932684.html>. (2019, 12, 16).

Relatio Synodi Dritte Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode. (2019). „*Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung*“. Pobrano z: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2014/2014-10-18_Relatio-Synodi-deutsch.pdf. (2019, 12, 20).

Relatio Synodi. XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode. (2019). „*Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute*“. *Abschlussbericht der Bischofssynode an Papst Franziskus*. Pobrano z: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/Relatio-Abschlussbericht-Synode-2015.pdf. (2019, 12, 20).

Rada Ministrów. (2020). *Rządowy Program na rzecz Aktywizacji Społecznej Osób Starszych na lata 2014–2020*, *Monitor Polski*, 52. Pobrano z: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP2014000052/O/M20140052.pdf> (2020, 7, 29).

Schockenhoff, E. (2016). Papst Franziskus: Perspektivenwechsel und neue Spielräume, *Neue Caritas*, 7, 24-27.

Schöppner, K-P. (2018). Familienpolitik: Auch für die Sandwichgeneration?. W: K-H.B. van Lier (red.). *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken* (35-41), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2018.

Skietarska, A. (2019). *Europa się kurczy*. Pobrano z: https://wyborcza.pl/1,75399,5635004,Europa_sie_kurczy.html. (2019, 12, 13).

Strzelecki, Z. (2004). Zmiany modelu rodziny w Polsce i jego demograficzne uwarunkowania. W: P. Błędowski (red.). *Między transformacją a integracją. Polityka społeczna wobec problemów współczesności* (39-50), Warszawa: Szkoła Główna Handlowa.

Szczepaniak-Sienniak, J. (2015). Polityka rodzinna państwa we współczesnej Polsce, *Społeczeństwo i Ekonomia*, 2, 102-109.

Śmigiel, W. (2014). Rodzina wspólnotą ewangelizowaną i podmiotem ewangelizacji, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 23 (3), 53-63.

Twigg J., Majima Sh. (2014). Consumption and the constitution of age. Expenditure patterns on clothing, hair and cosmetics among post-war ‘baby boomers’, *J Ageing Studies*, 30, 23-32.

Ulman P., *Polska rodzina w świetle wybranych badań statystycznych*, in: „*Studia Socialia Cracoviensia*” (2014), Nr. 1, S. 161-162.

Urodzenia i dzietność. (2019). Pobrano z: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/urodzenia-i-dzietnosc,34,1.html>. (2019, 12, 16).

Więckiewicz, B. (2010). Zmiana wartości dziecka w rodzinie w procesie przemian społeczno-gospodarczych. W: M. E. Ruszel (red.). *Rodzina. Wartości. Przemiana* (15-24), Stalowa Wola-Rzeszów 2010: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli.

Wilczyński, K., Szałachowski R. (2015). Współczesne aspekty duszpasterskiego wsparcia rodziny na przykładzie wakacyjnych wczasorekolekcji dla rodzin, *Colloquia Theologica Ottoniana*, 2, 223-238.

Wiszowaty, E. (2016). Starości się nie wybiera. Wiek sędziwy w perspektywie teologiczno-pastoralnej, *Forum Teologiczne*, 17, 25-39.

World Bank Human Development and Private and Financial Sector Development Departments. (2011). *Europe 2020 Poland. Fueling Growth and Competitiveness In Poland Trough Employment, Skills and Innovation. Overview*, Washington: World Bank Group.

Wskazania duszpasterskie biskupów polskich dla towarzyszenia rodzinie w świetle Posynodalnej adhortacji apostolskiej Amoris Laetitia. (2019). Pobrano z: http://www.bobolanum.edu.pl/images/wykladowcy/filipowicz/pracownia/Biskupi_polscy_o_amoris_laetitia.pdf. (2019, 12, 17).

Zaremski, Z. (2013). *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Zych, T., Dobrowolska, K., Szczypiński, O. (red.). (2015). *Jakiej polityki rodzinnej potrzebuje Polska?*, Warszawa: Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo iuris.

Żaba, M. (2012). Ludzie starsi w Kościele, *Caritas*, 4, 10-11.

Żołędowski, C. (2012). Starzenie się ludności – Polska na tle Unii Europejskiej. W: Polska Akademia Nauk. Komitet Nauk o pracy i polityce społecznej (red.). *Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje* 17, (29-44), Warszawa: PA

Ks. Rafał Soćko*

**PRAWO MOJŻESZA I WIARA W CHRYSTUSA
JAKO GŁÓWNE DETERMINANTY USPRAWIEDLIWIENIA CZŁOWIEKA
NA PODSTAWIE „COMMENTARIUM IN EPISTULAM AD ROMANOS”
ORYGENESA**

Treść: Wstęp; 1. Charakterystyka i znaczenie Prawa Mojżeszowego i wiary w Chrystusa w procesie usprawiedliwienia; 2. Duchowe rozumienie Prawa Mojżeszowego; 3. Prawo Mojżesza i Prawo Chrystusa; 4. Wiara podstawą usprawiedliwienia; 5. Chrystocentryzm wiary; 6. Dynamizm wiary; 7. Wiara w Mesjasza a uwolnienie od grzechów; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Law of Moses and faith in Christ as main determinants of human's justification in Origen's commentarium in epistulam ad Romanos.

Słowa kluczowe: Orygenes, Prawo Mojżesza, wiara w Chrystusa, usprawiedliwienie, zbawienie, duchowe znaczenie, literalne znaczenie

Key words: Origen, Law of Moses, faith in Christ, justification, salvation, spiritual meaning, literal meaning

Wstęp

Tematyka usprawiedliwienia człowieka stanowi jedną z najbardziej frapujących płaszczyzn refleksji soteriologicznych. W Piśmie Świętym termin *usprawiedliwienie* pojawia się głównie w listach św. Pawła. W ewangeliach oraz licznych utworach hagiograficznych srodek ciężkości podejmowanych dywagacji powiązanych z tą materią teologiczną pada raczej na odkupienie. Dalekie powiązania semantyczne z procesem usprawiedliwienia możemy odnaleźć w tych mowach Jezusa, gdzie porusza On zagadnienie samodoskonalenia

* Autor (ur. 10.05.1994 r.) jest księdzem diecezji siedleckiej (2019), absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego w Nowym Opolu, afiliowanego do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, sekcja św. Jana Chrzyciela; mgr teologii na podstawie pracy z zakresu patrologii: *Usprawiedliwienie jako owoc odkupienia w Commentarium in Epistulam ad Romanos Orygenes*. Promotorem pracy był ks. dr Jerzy Duda. Artykuł jest przepracowaną wersją części pracy magisterskiej. Autor od 2019 roku jest wikariuszem w parafii pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Drełowiu, dekanat komarowski.

siebie czy też unikania grzechu. O pełnym usprawiedliwieniu człowieka możemy mówić jedynie w kontekście paschy Jezusa.

Klucz do zrozumienia idei usprawiedliwienia stanowi Stary Testament. Pisma prorockie i Psalmy w wielu miejscach przywołują termin *sprawiedliwość*, od którego pochodzi omawiany termin Pawłowy.

Pierwotna Tradycja Kościoła, a w dużej mierze dziedzictwo piśmiennicze Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich, traktuje zagadnienie usprawiedliwienia dość marginalnie. W traktatach z I i II wieku po Chrystusie odnajdujemy na ten temat jedynie pojedyncze wzmianki. Usprawiedliwienie częstokroć identyfikowane jest w nich ze zbawieniem. Dopiero na przełomie IV i V wieku własną systematyczną doktrynę opracował św. Augustyn (+430)¹. Pomijając krótki epizod w okresie scholastyki² temat usprawiedliwienia nie będzie budził większego zainteresowania aż do końca średniowiecza, kiedy to stanie się *kością niezgody* pomiędzy zwolennikami reformy Marcina Lutra (+1546), a stroną katolicką³. Stąd też ożywioną debatę o usprawiedliwieniu podejmie Sobór Trydencki (1545-1563)⁴.

W czasach nam współczesnych refleksja nad istotą tego aktu przeżywa swoisty renesans z powodu otwarcia się bram Kościoła na dialog ekumeniczny, który zapoczątkował Sobór Watykański II⁵. Między innymi owocem wspólnych wysiłków stron ewangelickiej i katolickiej jest opracowanie wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu⁶.

Niniejszy artykuł odwołuje się do spuścizny teologicznej Orygenesa (+254), który jako pierwszy przed *doktorem łaski* – św. Augustynem – podejmuje próbę opisanego zjawiska w oparciu o nauczanie św. Pawła z Tarsu. Adamantios jawi się bowiem jako prekursor szczegółowej wizji usprawiedliwienia w okresie patrystycznym nadającym ton swoim następcom. Czyni to na kartach *Komentarza do Listu do Rzymian*. Scholarsze nie zależy na ułożeniu systematycznego traktatu dogmatycznego dotyczącego usprawiedliwienia. Jest to dla niego temat drugorzędny, ukazujący się jakby w tle podejmowanych zagadnień. Tok myśli Aleksandryjczyka koncentruje się raczej na omówieniu skrajnych biegunów

¹ Por. Augustinus, *Epistula 186*.

² Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, q. 113, a. 1-10, w: Tenże, *Suma teologiczna, t. XIV: Nowe Prawo łaski, tłum. R. Kosteki, London 1973, s. 172-200*.

³ Por. T. Jaklewicz, *Święty grzesznik. Formuła Marcina Lutra «simul iustus et peccator» w kontekście ekumenicznym*, Lublin 2006, s. 86-108.

⁴ Sobór Trydencki, Sesja VI, *Dekret o usprawiedliwieniu z 1547 r.* (BF VII 58-109).

⁵ Por. Dekret o ekumenizmie. *Unitatis reditengratio*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 203-218.

⁶ Por. J. M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja «Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu» w teologii katolickiej*, Świdnica 2006.

duchowego życia człowieka: niewolnictwa grzechu i Chrystusowego synostwa⁷. Orygenes podejmuje zatem w swej pracy fundamentalne pytanie o tożsamość człowieka i tożsamość chrześcijanina. Kunsztownie przeplata on w niej wątki antropologiczne z mistycznymi. Pomimo iż problematyka soteriologiczna, a wraz z nią usprawiedliwienie potraktowana została zdawkowo i z wiadomych względów jest ona nieuporządkowana, to jednak możemy przypuszczać, że informacje zawarte w *Komentarzu* mają charakter nowatorski, oryginalny i mogą rzutować na dynamikę interpretacji procesu usprawiedliwienia człowieka. Nieodkryta do tej pory wartość utworu Orygenesesa może wynikać z jego spirytualistycznego podejścia w wypowiedzaniu się o usprawiedliwieniu, braku precyzyjnej definicji tegoż terminu lub bazowaniu na łacińskim tłumaczeniu Rufina z Akwilei, co wynika z niezachowania się całości greckiego oryginału. Trudno jest więc dotrzeć do samej esencji myśli Teologa Aleksandryjskiego.

1. Charakterystyka i znaczenie Prawa Mojżeszowego i wiary w Chrystusa w procesie usprawiedliwienia.

Usprawiedliwienie to dar Paschalnego Kyriosa dla zanurzonej w grzechu ludzkości. Człowiek, pozbawiony pierwotnej sprawiedliwości, może je otrzymać za pośrednictwem Kościoła, który szafując łaskami płynącymi z sakramentów, pozwala duchowo odradzać się swoim członkom. Aplikacja usprawiedliwienia przez chrześcijanina nie jest jednak procesem automatycznym, ale domaga się odpowiedniej wewnętrznej dyspozycji. Innymi słowy zachodzi ścisła relacja między jakością chrześcijańskiego życia, a postępem w procesie usprawiedliwienia.

Punktem wyjścia dla naszych rozważań będzie ukazanie alegorycznego rozumienia Prawa Mojżeszowego i jego ewentualnego wpływu na otrzymanie usprawiedliwienia. Kolejnym zagadnieniem będzie prezentacja wiary jako czynnika, który bezpośrednio determinuje tenże akt. Celem refleksji jest próba rozwiązania aporii: dlaczego cnota wiary posiada skuteczniejszy walor usprawiedliwiający niż wypełnianie uczynków Prawa.

2. Duchowe rozumienie Prawa Mojżeszowego

Tematyka Prawa Mojżeszowego jako pierwotnego czynnika determinującego usprawiedliwienie nie jest usystematyzowana na kartach dzieła orygenesowego. Adamantios nie tyle opisuje rzeczywistość Prawa żydowskiego, ile koncentruje się na wykazaniu opozycji pomiędzy wypełnianiem jego literalnego rozumienia, a perspektywą usprawiedliwienia dokonanego mocą wiary. Scholarcha zdaje sobie sprawę przede wszystkim z trudności wynikającej z precyzyjnego interpretowania znaczenia terminu Prawo w liście Pawłowym.

⁷ Por. E. Stanuła, *Człowiek wewnętrzny (wstęp)*, w: Orygenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, PSP 57/1, Warszawa 1994, s. 19-23.

Jak sam zauważa, Apostoł nie wykazuje się konsekwencją w używaniu tego zwrotu na kartach natchnionej epistoły, stosując go w kilku znaczeniach jednocześnie⁸.

Ponadto Prawo Mojżeszowe nie stanowi centrum rozważań z tego względu, iż odnosi się ono jedynie do jednego narodu, natomiast soteriologia Nowego Przymierza zapoczątkowana przez dzieło Chrystusa ma charakter uniwersalny, co oznacza, że obejmuje ogół ludzkości. Scholarcha w swoim dziele używając zwrotu *Lex Moysi* przedstawia je najczęściej kontestując obowiązywalność jego paradygmatu. Nie omawia jego właściwości. Służy mu ono raczej w argumentacji wykazującej użycie innego znaczenia słowa Prawo w danym fragmencie dzieła, kiedy rozważa jakie konsekwencje mogłoby za sobą pociągnąć rozpoznanie zastosowanego terminu, gdyby ograniczono go do zakresu Prawa Mojżeszowego. Ta sztuczna zamiana desygnatów prowadzi często do paradoksu, którym Aleksandryczyk udowadnia, iż św. Paweł miał jednak na myśli inne rozumienie tego terminu. Poszukiwanie wartościowych informacji o usprawiedliwiającym charakterze Prawa Mojżeszowego spisanych przez Orygenesa jest zatem zadaniem trudnym.

Święty Paweł w *Liście do Rzymian* przeciwstawia się legalistycznemu rozumieniu daru usprawiedliwienia przez Żydów, którzy postrzegali dostąpienie tej łaski jako rezultat skrupulatnego wypełnienia przepisów Prawa. Scholarcha Aleksandryjski, komentując tok myślenia Apostoła Narodów, stara się przedstawić duchowy sposób rozwiązania konfliktu między usprawiedliwieniem otrzymanym za pomocą Prawa, a usprawiedliwieniem przez wiarę. Pierwszym krokiem ku temu jest udowodnienie, dlaczego *Lex Moysi* nie determinuje usprawiedliwienia w Nowym Przymierzu. Adamantios, stosując alegoryczną metodę interpretacji tekstów Pisma Świętego, pokazuje, że Prawo Mojżeszowe jest jedynie częścią składową szerszej rozumianego Prawa, którego pełne objawienie zaczyna się od przyjścia Chrystusa. Wyjaśnia to najlepiej porównując owe Prawo do dwóch części ofiary kapłańskiej: (*Prawodawca*) *życzy sobie, aby połowa tej ofiary była złożona rano, a połowa wieczorem, jako określona ilość «najczystszej, delikatnej mąki zaprawionej oliwą na patelni»*. *Zastanów się czy zgodnie z moim zdaniem «ofiarą kapłańską» nie jest samo Prawo ogłoszone przez Mojżesza. Połowę tego Prawa kazano ofiarować rano, a połowę wieczorem. Prawodawca polecił podzielić to Prawo na dwie części, to znaczy na literę i ducha. Jedną połowę, czyli literę, każe ofiarować rano – mianowicie w pierwszym czasie Prawa, ponieważ przyniosło ono nową światłość i nowy dzień tym, którym wówczas zostało dane w sensie literalnym. Drugą połowę kazał złożyć wieczorem; wieczorem bowiem zostało nam dane przyjście Zbawiciela⁹.*

⁸ Por. Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos*, PG 14, k. 833-1292; tłum. S. Kalinkowski, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, Warszawa 1994, II, 8; III, 2; III, 7.

⁹ Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum*, ed. M. Borret, SCh 286-287, Paris 1981; tłum. S. Kalinkowski, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, PSP 31/2, Warszawa 1985, IV, 10: „Dimidium sacrificii hujus mane vult offerri, et dimidium vespere certa, mensura similiae oleo conspersae tenerae a sartagine. Vide si non, ut ego

Pierwsza połowa Prawa, którą składa się *rano (mane)*, czyli w czasach Starego Przymierza, przynosi *nowe światło i nowy dzień (novam lucem et novum diem)*. Zwrot ten można rozumieć jako moment nawiązania szczególnej relacji z Bogiem tudzież poznawania Go przez Naród Wybrany. W tę myśl wkomponowuje się wypowiedź Orygenes, w której pisze, że Prawo uczy człowieka miłości i wiedzy Boga¹⁰. Potwierdza ją również określenie Prawa mianem wychowawcy prowadzącym ku Chrystusowi¹¹. Aleksandryjczyk zaznacza także, że Mojżesz i Aaron przestrzegając wiernie przepisów Prawa wypełnili to, czego później nauczała Ewangelia¹². Ponadto broni Prawa Mojżeszowego przed heretykami twierdząc, że prócz *sprawiedliwości (justitia)* zawiera również *dobroć (bonum)*¹³. Adamantios nie neguje zatem wartości *Lex Moysi*, choć dostrzega jednocześnie, że nie jest ono samowystarczalne, stanowiąc tylko literalną partię większej całości. Drugą połową Prawa, czyli *ofiarą wieczorną (vesperam)*, jest Jego duchowa warstwa przyniesiona przez Chrystusa.

Orygenes jest świadomy, że nierozpoznanie Syna Człowieczego przez Żydów powoduje zatrzymanie się jedynie na dosłownym przekazie Prawa Mojżeszowego. Uzależnienie wypracowania doskonałości duchowej od skrupulatnego przestrzegania przepisów literalnych prowadzi do pychy i chępliwości. Przykładem tego jest fragment *Komentarza*, w którym Orygenes opisuje naganną postawę zadufanego w sobie faryzeusza: *A zatem usunięta zostaje wszelka chluba, która pochodzi z uczynków prawa. Aby łatwiej wyjaśnić nasze słowa, przytoczmy przykład zaczerpnięty z zapisu ewangelicznego, gdzie faryzeusz i celnik przyszli do świątyni Boga; Faryzeusz stanął pośrodku i mówił: «Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie, zdziercy, niesprawiedliwi, cudzołożnicy, albo jak i ten celnik. Zachowuję post dwa razy w tygodniu, daję dziesięciny ze wszystkiego, co posiadam» itd. I może mówił prawdę, lecz, wedle słów Pana, dotknięty chorobą chępliwości nie odszedł ze świątyni usprawiedliwiony. Taka więc chluba pochodząca z uczynków prawa zostaje usunięta, ponieważ nie ma w niej pokory krzyża Chrystusowego; a posłuchaj co mówi ten, kto z krzyża się chlubi: «Co do mnie, nie daj, Boże, bym miał się chlubić czym innym, jak tylko krzyżem Pana mojego, Jezusa Chrystusa»¹⁴.*

suspicio, sacrificium sacerdotis haec ipsa sit lex, quae per Moysen promulgatur, cuius dimidium jubetur offerri, dimidium vero ad vesperam. Quam legem in duas partes divisi praecepit in lit teram vide licet et spiritus. Et dimidiam quidem partem quae est littera, offerri jubet Mane, primo scilicet legis tempore: quod illis quibus tunc secundum litteram data est, novam lucem et novum protulit diem, dimidium vero ejus offerri jussit in vesperam. In vespera enim nobis datus est Salvaloris adventus (...)"

¹⁰ Por. Origenes, *Homiliae in Numeros*, ed. W. A. Baehrens, GCS 7, s. 3-285; tłum. S. Kalinkowski, *Homilie o Księdze Liczb*, PSP 34/1, Warszawa 1986, IX, 3.

¹¹ Por. Origenes, *Fragmenta in Ioannem*, ed. E. Preuschen, GCS 4, Leipzig 1903, s. 483-574; tłum. S. Kalinkowski, *Fragmenty o Ewangelii św. Jana*, PSP 28/ 2, Warszawa 1981, s. 179-247.IX.

¹² Por. *Hom. Num. IX*, 4.

¹³ Tamże.

¹⁴ *Comm. Rom. III*, 9: „Excultitur ego omnis gloriatio quae ex legis operibus venit. Et ut adhuc manifestus fiat quo dicimus, exemplum dabimus ex his quae in Evangelio scripta sunt, ubi ascendit Phariseus et Publi-

Postawę taką Scholarcha określa mianem *choroby chełpliwości (jactantiae morbo)*, która oddala od człowieka usprawiedliwienie. Właściwą relacją wobec pełnionych przez siebie uczynków będzie pokora na wzór tej, którą reprezentował Chrystus w trakcie dźwigania Krzyża. Uczynki zatem winny wypływać z potrzeby serca, czy zdrowej chęci przypodobania się Bogu. Jeśli są jednak tego pozbawione tracą swój status środka usprawiedliwiającego. Pycha, pojawiająca się w momencie ich wypełnienia, gładzi zasługi tych uczynków. Osłabiona natura ludzka jest niestety skłonna do przyjmowania takiej postawy. Wynika z tego, że usprawiedliwienie na mocy samych uczynków Prawa jest praktycznie niemożliwe do zrealizowania. Człowiek więc powinien uciekać się do osiągnięcia usprawiedliwienia na mocy wiary, która *ma chwałę tylko u Boga (apud solum Deum gloriam habet)*¹⁵. Przekomentowanie przepisów Prawa Mojżeszowego prowadzi więc człowieka do złudnego legalizmu, który wycygnięty jest z duchowego pierwiastka.

3. Prawo Mojżeszowe i Prawo Chrystusa

Taki stan rzeczy spowodował, iż Scholarcha ukierunkował swoje nauczanie na temat Prawa Mojżeszowego na wezwaniu do wypełnienia go w Chrystusie¹⁶. Jak sam zaznacza, stanowi ono źródło wtajemniczenia (*prima veluti rudimenta*)¹⁷. Z tego faktu wypływa wniosek, że od pism Mojżeszowych powinno więc rozpoczynać się zagłębianie w misterium życia chrześcijańskiego. Ono kryje w sobie poznanie Boga, które stopniowo odsłanili prorocy, a w pełni objawił Chrystus. Stąd też – jak dalej tłumaczy Orygenes - Prawu Synajskiemu należy się szacunek. Co więcej sam Syn Boży doceniał jego wartość¹⁸. Błąd Żydów polega na skupianiu się na hermeneutyce dosłownej, co automatycznie implikuje

canus ad templum Dei; et stans, inquit, Phariseus in medio, dicebat: Deus, gratias ago tibi, quoniam non sum sicut caeteri homines, raptores, iniusti, adulteri, vel ut etami publicanus iste: jejuno bis in Sabbato; decimas do omnium guae possideo, et reliqua. Et haec fortassis vere dixerit, sed secundum Domini sententiam jactantiae morbo corruptus non descendit justificatus de templo. Talis ergo gloriatio quae veniebat ex operibus legis, excluditur, quia non habet humilitatem crucis Christi; in qua qui gloria tur audi quid dicit: „Mihi absti gloriis, nisi in cruce Domini „mei” Jesu Christu (...)”.

¹⁵ Tamże, IV, 1: „Ponieważ jednak tylko Bóg może znać tajemnice serca, tylko On dostrzega, czy w człowieku mieszka jakieś uczucie wiary. I właśnie dlatego ten, kto zostaje usprawiedliwiony dzięki wierze, ma chwałę wyłącznie u Boga, który zna tajemnice i jedynty potrafi dostrzec wiarę”.

¹⁶ Por. *Fragm. Io.* 9: „Prawo podane za pośrednictwem Mojżesza karało grzeszników, nie pobłażając nikomu w tym, co uczynili na skutek przekroczenia prawa. Ponadto Prawo to przekazało obrzędy misteriiów za pomocą obrazów i cieni wiodąc i przygotowując do nauki Chrystusowej tych, których za ich pomocą prowadziło”.

¹⁷ Por. Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967; SCh 136, Paris 1968; SCh 147, Paris 1969; SCh 150, Paris 1969; wstęp i indeks, SCh 227, Paris 1976; tłum. S. Kalinkowski, *Przeciw Celsumowi*, Warszawa 1986, II,4: „To prawda, że źródłem wtajemniczenia dla chrześcijan są święte księgi Mojżesza i pisma proroków; po wtajemniczeniu postęp polega na ich wyjaśnianiu i interpretowaniu przez wtajemniczonych, którzy „według objawienia” szukają poznania „tajemnicy dla dawnych wieków ukrytej, a teraz ujawnionej przez pisma proroków” i przez pojawienie się Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

¹⁸ Tamże.

zaniedbanie głębi przesłania¹⁹. Mimo tego Teolog Aleksandryjski niejednokrotnie odwołuje się do ponadczasowości Prawa Mojżeszowego oraz jego misteryjnej treści. Metodą deszyfrującą ukryte w nim prawdy stało się jego alegoryczne interpretowanie, którego był wiernym krzewicielem. O podwójnym sposobie przestrzegania Prawa Mojżeszowego napisał tak: *Od chwili jeśli ktoś poddaje się Prawu Mojżeszowemu, aby zachowywać je w sensie literalnym, staje się Żydem zewnętrznym. Jeśli zaś idzie za jego sensem duchowym, staje się Żydem wewnętrznym*²⁰.

Ten cytat świadczy o wyodrębnianiu przez Adamantiosa dwóch przeciwstawnych sobie płaszczyzn postrzegania Prawa Mojżeszowego: literalnego i duchowego. Zależność interpretowania owego Prawa warunkuje status człowieka. Fragment ten rozpatrywany przez pryzmat całościowego wykładu doktryny o Prawie autorstwa Orygenesza pozwala wyciągnąć wniosek, iż to właśnie warstwa spirytualistyczna *Lex Moysi* stanowi jego obligatoryjną dominantę. W *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* Aleksandryczyk wyraża myśl, która zdaje się potwierdzać taki stan rzeczy. Nazywa on literalny sens Prawa *pierwszym mężem duszy (vir)*, odwołując się do sceny dialogu Jezusa z Samarytanką²¹. Literalne rozumienie Prawa w tym ujęciu polega na akcentowaniu jedynie jego relacji historycznej tudzież formalnego i skrupulatnego przestrzegania. Zupełnie pominięta zostaje jego funkcja pedagogiczna, przygotowująca na przyście Zbawiciela. Owo zaniedbanie istoty Prawa prowadzi Orygenesza do sformułowania identyfikującego ograniczenie się do respektowania tylko tej płaszczyzny Tory z *cudzołóstwem duszy (adultera)*²². Pierwiastek duchowy Prawa Synaju jest określany w tym dziele jako drugi mąż duszy, zaś w *Komentarzu do Listu do Rzymian* jest on utożsamiony *explicitie* z samym Chrystusem²³. Te dwie znamienne przesłanki pomagają sformułować wniosek, iż owa esencja Prawa jest niczym innym jak *epinoią* Chrystusa²⁴. Chrystus jest kluczem hermeneutycznym w rozumieniu Prawa Mojżeszowego

¹⁹ Tamże.

²⁰ *Comm. Rom.* III, 2: „Et hoc ergo jam tempore si quis subdat se lege Moysi, ut team secundum litteram observet, efficitur in manifesto Judaeus. Si vero secundum spiritum eam sequatur, efficitur in occulto Judaeus”.

²¹ Por. Origenes, *Commentarium in Evangelium Ioannis*, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966; SCh 157, Paris 1970; SCh 222, Paris 1975; SCh 290, Paris 1982; SCh 385, Paris 1992; tłum. S. Kalinkowski, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.. XIII, 8, 43.

²² Tamże, XIII, 8, 47.

²³ Por. *Comm. Rom.* VI, 7: „Skoro zatem okazało się, że w taki sposób umarł pierwszy mąż, nie jest przestępstwem połączyć się z Chrystusem jako z drugim mężem, tak jak kobieta nie popełnia przestępstwa, jeśli po śmierci pierwszego męża zawiera drugie małżeństwo”.

²⁴ „Epinoia” jest to termin, który w literaturze przedmiotu oznacza pewien istotny aspekt rzeczywistości powiązany organicznie z tytułem chrystologicznym. W wolnym tłumaczeniu synonimem „epionoi” jest „atrybut”, „tytuł”. Por. A. Orbe, *La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distincion κατέπινοιαν (En tomo a la Filosofia de Lentio Bizantino)*, Romae, Pontifica Universitas Gregoriana 1955, s. 17; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża*, s. 63-76.

i zarazem sam jest owym Prawem.²⁵ To stanowisko kształtuje bazę do uzgodnienia usprawiedliwiającego znamienia Prawa Mojżeszowego. Ścisłe odniesienie Prawa do Chrystusa sprawia, że to właśnie partycypowanie w *koinoni* ze Zbawicielem, które realizuje się w Jego naśladownictwie, stanowi zasadniczy zręby właściwości usprawiedliwiającej *Lex Moysi*. W innym miejscu Orygenes mówi, że owo Prawo zawiera w sobie *sprawiedliwość Bożą (justitia Dei)*²⁶. Powyższe stanowiska dowodzą, że Adamantios, wypowiadając się o Prawie w kontekście aplikacji usprawiedliwienia, uznaje, że owo Prawo o tyle służy temu procesowi, o ile odnoszone jest do Chrystusa. Innymi słowy tylko Prawo Mojżeszowe zakorzenione w Chrystusie uświęca człowieka.

Scholarza Aleksandryjski nie negował wartości Prawa Mojżeszowego jako drogi wiodącej do usprawiedliwienia. Jednak podporządkowywał on literalny sens tegoż Prawa jego duchowemu wymiarowi. Strona dosłowna pism natchnionych Starego Przymierza w momencie pojawienia się Chrystusa – nowego Prawodawcy – przestała być obligatoryjna, ulegając dezaktualizacji. Ilustruje to najlepiej przykład z *Homilii do Księgi Kapłańskiej*, gdzie Orygenes rozwiązuje aporię związaną z legalistycznym przestrzeganiem przepisów Prawa Mojżeszowego. Autor najpierw podaje, że Pisma potwierdzają wieczność Prawa, a następnie uświadamia, że niemożliwym jest spełnienie niektórych z nich na przykład obowiązek złożenia ofiary w świątyni Jerozolimskiej, ponieważ obiekt ten został zburzony. Adamantios stara się pogodzić obydwie stanowiska formułując następującą tezę: wieczność Prawa tkwi w jego partii spirytualistycznej. Alegoryczna interpretacja *Lex Moysi* pozwala na zachowanie Jego ciągłości i potwierdza uniwersalność. Prawo Mojżeszowe jest zatem w opinii Nauczyciela Aleksandryjskiego *odblaskiem prawdy (figura)*²⁷. Oznacza to, że kult żydowski zawierał w sobie *w obrazie i cieniu prawdy niebieskie (figura rerum coelestium et umbra)*²⁸. Do tych prawd bez wątplenia zalicza się również możliwość usprawiedliwienia człowieka. Przestrzeganie Prawa Mojżeszowego musiało zostać zastąpione usprawiedliwieniem przez wiarę, ponieważ zaniedbana została w nim *sprawiedliwość Boża (justitia Dei)*, wynosząc jednocześnie na piedestał zgubną *sprawiedliwość ludzką (justitia homini)*²⁹. Najlepszą konkluzją podsumowującą całość rozważań odnoszących się do mocy usprawiedliwiającej *Lex Moysi* jest jednoznaczne stwierdzenie Orygenesa: *Ci zaś, którzy nie*

²⁵ Por. *Comm. Rom.* III, VI.

²⁶ Por. *Comm. Rom.* III, 7: „Dlatego też Apostoł powiada: „Ale teraz bez Prawa – oczywiście bez prawa naturalnego – ujawniła się sprawiedliwość Boża”, poświadczona przez Prawo Mojżeszowe i przez pisma proroków, w których Duch święty wiele napisał o sprawiedliwości Bożej symbolicznie i niejasno”.

²⁷ Por. *C. Cels.* II, 2.

²⁸ Tamże, V, 44.

²⁹ Por. *Comm. Rom.* VII, 19: „(...) Ponieważ zatem zabiegali o Prawo nie wedle uczynków sprawiedliwości Boga, lecz wedle uczynków własnej sprawiedliwości, „potknęli się o kamień obrazu, o którym zostało napisane: „Oto kładę na Syjonie kamień obrazu i skałę zgorszenia, a kto uwierzył w niego, nie zawstydy się””.

wierzą, nie mają pełni Prawa, ponieważ nie mają Chrystusa, i dlatego nie mogą osiągnąć sprawiedliwości³⁰. Adamantios zatem suponuje, że czynnikiem aktualizującym usprawiedliwienie na mocy Prawa jest wiara w Chrystusa.

4. Wiara podstawą usprawiedliwienia

Wiara bez wątpienia jest czynnikiem, który odgrywa istotną rolę w procesie usprawiedliwienia człowieka. Chociaż owo usprawiedliwienie jest niezasłużonym darem płynącym z dzieła odkupienia, to jednak domaga się ono odpowiedniej dyspozycji wewnętrznej, by mogło się stać w pełni udziałem chrześcijanina. Orygenes w swoich dziełach nie koncentruje się bezpośrednio na zagadnieniu wiary, toteż nie podaje jej ścisłej definicji. Rzeczywistość wiary opisana na kartach dzieł Adamantiosa jest jednak niezwykle bogata. Dotyczy ona z jednej strony sfery najbardziej ukrytej i intymnej, jaką jest serce człowieka, z drugiej zaś ma swoje odzworowanie we wszystkich przejawach życia ludzkiego³¹. Wiara ta nie jest generowana przez tego, kto ją wyznaje, ale pochodzi od Boga, będąc darem łaski Ducha Świętego³². To ona jest *przyczyną naszego przywiązania do Chrystusa*³³, a także *przez nią poddajemy się Bogu wszechrzeczy*³⁴. Duda w jednym ze swoich opracowań stwierdził, że wiara dla Adamantiosa to nic innego *jak uznanie Boga, który zbawia, i poddanie się w pokorze Jego woli*³⁵. Właśnie te dwie wyżej wzmiankowane cechy wiary teocentryczność i chrystocentryczność prawdopodobnie mogły przesądzić o tym, iż została ona *poczytana za sprawiedliwość*³⁶, zamiast drobiazgowego legalizmu, który, wpędzając jednostkę w egoizm, oddalają jednocześnie od zbawienia.

Wiara jest zatem wieloaspektową płaszczyzną. Z tego też powodu warto przeanalizować te rysy spuścizny literackiej Adamantiosa, które pomogłyby w ustaleniu jej waloru usprawiedliwiającego.

Pierwszym charakterystycznym a zarazem fundamentalnym dla dalszej pracy elementem teologii wiary Orygenesesa jest wcielenie jej w sferę *sacrum*. Stosując typową dla siebie alegoryczną interpretację tekstu natchnionego Aleksandryjczyk identyfikuje omawianą cnotę wraz z kilkoma innymi przymiotami z *miejszem świętym (locus sanctus)* – terminem zapożyczonym z nomenklatury architektury świątyni Jerozolimskiej lub związanym z dialogiem Boga z Mojżeszem. W *Homiliach o Księdze Kapłańskiej* czytamy: *Podobnie więc i w*

³⁰ Tamże, VIII, 2.

³¹ Por. *Comm. Rom.* IV, 1.

³² Tamże, IV, 5.

³³ Por. *C. Cels.* III, 39.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. J. Duda, *Prawo wiary czy uczynki prawa Dylemat pierwszych chrześcijan w Commentarium in Epistolam ad Romanos Orygenesesa*, *VoxP* 34 (2014), t. 61, s. 289.

³⁶ Por. *Comm. Rom.* IV, 2.

Kościół Bożym «miejscem świętym» jest doskonała wiara, miłość płynąca z czystego serca i dobre sumienie³⁷. Według naszego Autora ta przestrzeń służy do zabijania ofiary Słowa Bożego i składania ofiary zdrowej nauki³⁸ przez kapłana, który w przytaczanym dziele oznacza umysł poświęcony Bogu³⁹. Wiara jest zatem konstytutywnym elementem duchowości chrześcijańskiej, która karmi się prawdą objawioną w Pismach natchnionych. Jest ona powiązana z działaniem ludzkiego umysłu, który ma za zadanie permanentnie ją udoskonalać. Możemy więc stwierdzić, iż owa teologalna cnota przypomina *sui generis* zmysł, dzięki któremu człowiek, obcujać ze świętymi Słowami zawartymi w Biblii, komunikuje się z transcendentnym światem.

Wiara, wpisana w takowy mechanizm spirytualnej antropologii chrześcijańskiej, dzięki któremu człowiek w sobie właściwy sposób dotyka świętości, łączy się organicznie i nierozdzielnie z dwoma innymi właściwościami. Są one *implicite* związane z powyższymi rozważaniami dotyczącymi związku wiary ze sferą sacrum. Jednym z nich jest zmniejszona intensyfikacja popełniania grzechu, która z natury dąży do anihilacji nieprawości ludzkiej. Orygenes zaznacza, iż osoba, która wierzy w mesjańskość Jezusa, nie popełnia *grzechów związanych z prostą nauką*⁴⁰. W innym miejscu twierdzi, iż niemożliwym jest deklaratowanie wiary w Jezusa przy jednoczesnym umieraniu w swoich grzechach⁴¹. To właśnie na wierze, jako jednym z budulców *miejsca świętego*, składane są wspomniane już ofiary, które mają na celu trawienie *grzechów ludu*⁴². Wiara jawi się jako antagonizm grzeszności lub przynajmniej jako stan, który nie akceptuje wykroczeń moralnych. Fakt ten pozwalałby na sformułowanie wniosku mówiącego, że cnota ta kładzie podwaliny pod możliwość zaistnienia – używając nomenklatury Talberta – pierwszego poziomu usprawiedliwienia, którym jest oczyszczenie z dawnych grzechów⁴³.

Kolejną istotną cechą wiary, o której pisze Orygenes, jest jej gnozeologiczno-sofologiczny charakter. Wiara to pierwszy etap rozwoju duchowego chrześcijanina, który prowadzi do wyższych stanów: rozwój ten mianowicie wiedzie od *wiary* przez *poznanie* do *mądrości*. Gradacja ta pochodzi z interpretacji Pawłowego passusu o charyzmatkach z 1 Kor 12, 8-9⁴⁴. Wiara to ufność i jest konieczna do zbawienia. Nie jest aktem czysto

³⁷ Por. *Hom. Lev. V, 3*: „Similiter ergo et in Ecclesia Dei locus sanctus est, fides perfecta, charitas de corde puro, et constientia bona”.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, XV, 3.

⁴⁰ Por. *Comm. Io. XIX, 23*, 153-154.

⁴¹ Tamże XIX, 23, 151.

⁴² Por. *Hom. Lev. V, 3*.

⁴³ Zob. R. Soćko, *Usprawiedliwienie jako owoc odkupienia w Commentarium in Epistulam ad Romanos Orygenes*. Warszawa 2019, archiwum PWT, sekcja św. Jana Chrzciciela, I, 1.

⁴⁴ Por. *Comm. Io. XIX, 3, 20*: „Wielka bowiem zachodzi różnica między poznaniem związanym z wiarą,

intelektualnym, bowiem przejawia się ona w swoich dziełach, którymi są dobre uczynki spełniane przez podmiot wierzący. Wiara ta jednak ewoluuje w poznanie, które jest jej doskonaleniem⁴⁵. Poznanie za swój przedmiot posiada Tajemnicę (μυστήριον). Owo *gnosis* polega na tym, że z większą jasnością - za pomocą pięciu duchowych zmysłów⁴⁶ - chrześcijanin może bezpośrednio postrzegać rzeczywistość owej Tajemnicy⁴⁷. Innymi słowy jest prawdziwym doznawaniem Boga, który uobecnia się w duszy. Akt poznania - w przeciwieństwie do zwykłej wiary - pomija pośrednictwo jakiegokolwiek znaku, obrazu czy słowa, toteż jest jakoby *widzeniem* będącym synonimem *zespolenia* z przedmiotem poznawanym, którego istotą jest miłość⁴⁸.

Pewna trudność następuje, gdy mamy dokonać rozróżnienia pomiędzy darem poznania, a darem mądrości. Crouzel interpretuje ją jako współistotność z rzeczami boskimi⁴⁹. Jej akcent pada więc raczej na bytowanie, natomiast w poznaniu na działanie. Mądrość i poznanie są zatem dwoma aspektami tego samego stopnia rozwoju kroczenia ku Absolutowi. Wiara, która tworzy fundament tak przedstawionego duchowego postępu, stanowi zarazem punkt wyjścia dla głębszego, mistycznego obcowania z Osobą Syna Bożego, Dawcy usprawiedliwienia, który jest ontyczną Sprawiedliwością. Prawdopodobnie poznanie - jako doskonalsza forma wiary - pozwala przyłączyć do Chrystusa i dokonać z Nim *quasi* identyfikacji, które skutkowałoby osiągnięciem Sprawiedliwości pierwotnej, z jej źródła, a co za tym idzie doświadczenia bezpośredniego usprawiedliwienia *par excellance*. Jest to jednak jedynie nasza daleko idąca hipoteza. Poza tym to poznanie ma raczej charakter ekskluzywny to znaczy, że nie jest udziałem wszystkich wierzących.

5. Chrystocentryzm wiary

Istotną cechą wiary jest jej chrystocentryzm. Orygenes rozróżnia dwa rodzaje wiary, które są powiązane z postacią Nauczyciela z Nazaretu. Czytamy o nich w następujących słowach *Komentarza do Ewangelii Jana*: *Trzeba na to odpowiedzieć, że Jezus zwierzał się nie tym, którzy wierzyli w Niego, ale tym, którzy wierzyli w imię Jego. Co innego bowiem znaczy «wierzyć w Niego», a co innego «wierzyć w Jego imię»⁵⁰. Adamantios nie precyzuje jednak, na czym miałyby dokładnie polegać każda z nich. Kalinkowski zaprezentował próbę in-*

a samym poznaniem. Jednemu bowiem dane jest przez Ducha słowo mądrości, drugiemu umiejętność poznania według tego samego Ducha, a innemu wiara w tym samym Duchu”.

⁴⁵ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, s. 153.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 140.

⁴⁸ Tamże, s. 156-157.

⁴⁹ Tamże, s. 153.

⁵⁰ Por. *Comm. Io.* X, 44, 307.

terpretacji tych zwrotów. Według niego słowo *imię* odnosi się do głoszenia Jezusa⁵¹. Z tej racji *w imię Jezusa* wierzą ci, którym go najpierw głoszone i którzy go głosili za czasów Starego Przymierza jako prorocy. Apostołowie natomiast wierzą *w Jezusa*, gdyż spotkali go bezpośrednio. Poza nimi do tej nielicznej grupy należą również ci, którzy – jak pisze Scho-larcha – *idą ciasną i wąską drogą wiodącą do życia*⁵². Dla Aleksandryczyka jest oczywiste, iż *wiara w Jezusa* jest znacznie doskonalsza niż *wiara w jego imię*, ponieważ ta pierwsza wiąże się z bezpośrednim doświadczeniem Syna Bożego.

Chrystocentryzm wiary implikuje wieloaspektowość przedmiotu tej cnoty. Orygenes zdaje się stać na stanowisku, że wiara może brać za swój przedmiot konkretny, pojedynczy atrybut Chrystusa, odseparowany od pozostałych. Najlepiej ilustruje to cytat *Komentarza do Ewangelii Jana*: *Ten, kto wierzy, czym jest sprawiedliwość, nie popełnia niesprawiedliwości; ten zaś, kto dzięki zrozumieniu, czym jest mądrość, uwierzył w nią, nie może wygłosić ani popełnić żadnego głupstwa; ten bowiem kto wierzy w Słowo (Logos), które na początku było u Boga, dzięki poznaniu Słowa (Rozumu) nie może uczynić nic wbrew Rozumowi. Ponadto ten, kto wierzy, że «Chrystus jest naszym pokojem», nie może tworzyć wojny i buntu. Ponieważ Chrystus jednak jest nie tylko «Mądrością Bożą», ale również «Mocą Bożą», to ten, kto wierzy w niego jako w Moc, nie może być bezsilnym w zakresie tego co dobre*⁵³.

Ukierunkowanie wiary na konkretną *epinoię* Chrystusa determinuje odpowiadającą jej charakterowi postawę człowieka. Ściśle rzecz biorąc wiara w dany atrybut Osoby Syna powoduje zatrzymanie eskalacji zachowań stojących w opozycji do danego przymiotu. Na przykład: człowiek wierzący w Chrystusa jako *Pokój* nie czyni w swoim życiu nic przeciwnego owej *epinoi*, to znaczy nie prowadzi wojen i się nie buntuje. Z perspektywy głównego tematu naszej refleksji istotna jest wiara w sprawiedliwość, która ruguje popełnianie uczynków niesprawiedliwych. Taki rodzaj wiary skutecznie przyczynia się do rozwoju dalszych poziomów usprawiedliwienia: unikania zła i czynienia sprawiedliwości.

Teolog Aleksandryjski łączy ściśle tak rozumianą wiarę z umiejętnością unikania konkretnych grzechów wypaczających Chrystusowy przymiot. O tym traktuje *Komentarza do Ewangelii Jana*: *Opierając się na zdaniach: «Któż teraz jest wytrwałością moją? Czyż nie Pan?» oraz: «Pan jest moją siłą» i «nadzieją moją», musimy go uznać za wytrwałość i siłę; powiemy zatem, że jeśli ustępujemy przed trudami, nie wierzymy w wytrwałość, a jeśli słabniemy przed trudami, nie wierzymy w wytrwałość, a jeśli słabniemy nie wierzymy w Niego jako siłę. Jeśli zaś w taki sposób rozważymy wszystkie pozostałe przymioty Chrystusa, to na podstawie tego, co powiedziano, stwierdzamy, w jaki sposób umiera w grzechach swoich czło-*

⁵¹ Por. Tamże.

⁵² *Comm. Io.X*, 44, 311.

⁵³ Tamże, XIX, 23, 155-156.

wiek, który nie wierzy w Chrystusa: skoro bowiem znajduje się w okolicznościach sprzecznych z przymiotami Chrystusa, umiera w takich właśnie grzechach⁵⁴.

Chrystocentryczne znamię wiary zapobiega umieraniu w grzechach przeciwstawnych odpowiedniemu atrybutowi Syna Bożego. Dla Orygenesu najlepszym weryfikatorem wiary chrześcijańskiej jest reprezentowana przez człowieka postawa. Osoba twierdząca, że Chrystus jest jej siłą, a w rzeczywistości doświadczająca słabości, nie może odznaczać się prawdziwą wiarą. Orygenes nie zgadza się ze zredukowaniem pojmowania wiary do biernego intelektualnego aktu. Według niego to, co prawdziwie konstytuuje ową teologalną cnotę, jest tym, co pozwala nam ją rozpoznać w sferze *praxis*. Świadczą o tym następujące słowa Adamantiosa: *A jeśli mówi się o wierze, ale za wiarą tą nie idą uczynki, to wiara taka jest martwa, jak to czytamy w liście rozpowszechnionym imieniem Jakuba*⁵⁵.

6. Dynamizm wiary

Wiara ma dynamiczny charakter. Istnieją ludzie, którzy posiadają małą część wiary, inni większą, a są również tacy, którzy mają *całą wiarę* (*omnem fidem*)⁵⁶. Nie jest ona trwałym monolitem, ale podlega prawom formowania. Wynika stąd, że istnieje proces wzrostu i rozwoju w wierze. U jego szczytu znajduje się wiara doskonała, którą można nazywać szczęśliwą⁵⁷. Aleksandryjczyk charakteryzuje ją w sposób następujący: *Zdrową wiarą natomiast nazywa się wiarę doskonałą, taką, której niczego nie brakuje. To ona jest zdania, że można jeść wszystko, to znaczy, że wszystko można pojąć. Kto ma taką wiarę, ten zwie się człowiekiem duchowym i rozsądza wszystko, i nie mogą zgorszyć go żadne słowa*⁵⁸.

Wiara doskonała jest związana z doskonałym poznaniem. Prowadzi ona do szczególnej bliskości z Bogiem i dziedzictwa życia wiecznego. Wyraża się w przyjęciu tajemnicy i wyznawaniu Trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego⁵⁹. Taka wiara ma moc usprawiedliwienia nawet wielkiego grzesznika⁶⁰. Posiadanie takiej wiary wiąże się z umiejętnością pokonywania wszelkich barier niemocy. Człowiek odznaczający się nią, we współpracy z Bożą mocą, będzie w stanie dokonywać nadzwyczajnych rzeczy⁶¹.

W opinii Orygenesu wiara staje się swego rodzaju hegemonem pośród całej gamy czynników determinujących zaistnienie usprawiedliwienia człowieka. Chodzi tylko i wyłącznie

⁵⁴ *Comm. Io.* XIX, 23, 157-158.

⁵⁵ Tamże, XIX, 23, 152.

⁵⁶ Por. *Comm. Rom.* IV, 6.

⁵⁷ Por. *C. Cels.* III, 38.

⁵⁸ *Comm. Rom.* IV, 6.

⁵⁹ Tamże, III, 11.

⁶⁰ Tamże, IV, 1.

⁶¹ Por. *Commentarium in Evangelium Matthaei*, księgi X-XI, ed. R. Girod, SCh 162, Paris 1970; tłum. K. Augustyniak, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998, X, 19.

o te czynniki, które tworzą wewnętrzną dyspozycję jednostki, nie zaś te, które pochodzą z Bożej inicjatywy.

7. Wiara w Mesjasza a uwolnienie od grzechów

Ważnym dla rozważań na temat orygenesowej koncepcji usprawiedliwienia okazuje się być uwolnienie od grzechu jako następstwa wiary w osobę Mesjasza⁶². Fakt ten pozwala stwierdzić, iż cnota ta przyczynia się do utrzymania *status quo* skutków usprawiedliwienia⁶³. Oryginalną myślą jest również ukazanie wiary jako faktu powodującego zmiany w substancji człowieka, które Adamantios przyrównuje do uczynionego przez Jezusa cudu w Kanie Galilejskiej, gdzie zamienił wodę w wino⁶⁴. Moglibyśmy tutaj odnaleźć swoistą paralelę z usprawiedliwieniem i jego aplikacją, które także *de facto* dokonują przemiany wewnętrznej bytu ludzkiego.

W pryzmacie podstawowych zrębów nauki Orygenesa dotyczącej wiary dostrzegamy, że jest ona *conditio sine qua non* wpływającym na osiągnięcie usprawiedliwienia. Samo przyjęcie aktu sakramentalnego przez człowieka wyzutego z wiary jest nic nie znaczącą obrzędowością i pustym rytualizmem. Wiara w ujęciu Aleksandryjczyka stanowi zatem odpowiedź na działanie Boga w życiu człowieka i niejako uaktywnia skutki duchowe wynikające z obcowania ze Stwórcą między innymi poprzez sakramenty. Proces usprawiedliwienia opisywany w doktrynie Adamantiosa działa niejako *ex opere operantis*, czyli domaga się dopełnienia ze strony człowieka w formie wiary.

Scholarcha wymienia za Apostołem Pawłem dwa rodzaje usprawiedliwienia: *dzięki wierze (ex fide)* i *dzięki uczynkom (ex operibus)* i dokonuje ich porównania. Tak pisze o tym w *Komentarzu*: *Wydaje się przeto, że w całym tym fragmencie Apostoł wskazuje, iż istnieją dwa rodzaje usprawiedliwienia: jedno z nich nazywa się usprawiedliwieniem dzięki uczynkom – drugie usprawiedliwieniem dzięki wierze. I powiada, że usprawiedliwienie dzięki uczynkom ma wprawdzie chwałę, ale nie u Boga. To zaś, które pochodzi z wiary, ma chwałę u Boga jako u Tego, który przenika ludzkie serca i wie, kto w skrytości wierzy, a kto wcale nie wierzy*⁶⁵.

⁶² Por. *Comm. Io. II*, XXIII, 151-152.

⁶³ Według Orygenesa popełnianie dalszych grzechów już po aplikacji usprawiedliwienia powoduje wzgardzenie łaską usprawiedliwienia, a co za tym idzie jej utratę. Por. *Comm. Rom. VIII*, 1.

⁶⁴ Por. *Fragm. Io.* 30.

⁶⁵ *Comm. Rom. IV*, 1: „Per omnem itaque hunc locum Apostolus hoc videtur ostendere, quo duae quaedam sint justificationes, quorum unam ex operibus nominat, aliam vero ex fide. Et illam quidem quae ex operibus est, dicit habere quidem gloriam, sed in semel ipsa, et non apud Deum; illam vero quae ex fide est, habere gloriam apud Deum, ut opte apud iniquientem corda hominum, et scientem quis est qui credit in occulto, et quis est non credit”.

Orygenes analizując Rz 4,1-8 wysnuwa wniosek, iż usprawiedliwienie *dzięki wierze* jest chwalebniejsze, ponieważ tylko Bóg potrafi dostrzec, co kryje wewnątrz człowieka⁶⁶. Istnieje bowiem zagrożenie, że uczynki wypełniane są na pokaz, a także, że człowiek będzie je wypełniał w celu wymuszenia na Bogu usprawiedliwienia. Człowiek myślący w ten sposób może ugrzęznąć w prymitywnym przeświadczeniu, że owo usprawiedliwienie jest jego indywidualną zasługą. Wiara natomiast w tej kalkulacji nigdy nie będzie czynnikiem popychającym człowieka w przepaść egoizmu, a wręcz przeciwnie - zawsze będzie swego rodzaju kluczem umożliwiającym otwarcie się człowieka na perspektywę bycia z Bogiem, dla Niego i dzięki Niemu. Owa chwała, o której wzmiankuje Adamantios, posiada dwa oblicza: jedno z nich, a mianowicie to pochodzące z wiary, osadza się na Osobie Boga; drugie zaś, wynikające z uczynków prawa, może kreować w człowieku postawę próżności i pychy, które udaremniają usprawiedliwienie.

Według Teologa Aleksandryjskiego cnota wiary pełni dwojaką funkcję w procesie usprawiedliwienia. Dla chrześcijan, którzy swoją drogę życia duchowego zaczynają od wiary, pomaga ona w rozpoczęciu wypełniania uczynków, zaś dla tych, którzy już odznaczają się sumiennym wypełnianiem prawa, przypieczętowanie doskonałości. Czytamy w *Komentarzu*: *Jeśli zaś w zbytnej ciekawości zapyta ktoś, przez co zostają usprawiedliwieni ci, którzy są usprawiedliwieni z wiary, oraz z czego zostają usprawiedliwieni ci, którzy są usprawiedliwieni przez wiarę, to choć w pytaniu tym zawarta jest naganna ciekawość, możemy przecież stosownie odpowiedzieć, że ci którzy zostają usprawiedliwieni z wiary, z wiary wzięwszy początek udoskonaleni są w wypełnianiu dobrych uczynków; ci zaś którzy dostępują usprawiedliwienia przez wiarę, zaczynają od dobrych uczynków i doskonałość osiągają przez wiarę. A więc jedno zależy od drugiego i jedno dzięki drugiemu zostaje udoskonalone*⁶⁷.

Nie bez znaczenia w korelacji z wiarą pozostają uczynki. Orygenes jest przekonany, że całkowita negacja pragmatycznej sfery życia nie może zostać przyjęta. W przedstawianej nauce Aleksandryjczyka łatwo można dostrzec jednak pewną aporię związaną z tym aspektem. Problem ten polega na ukazaniu roli, jaką odgrywa wiara w procesie usprawiedliwienia, a jaką odgrywają uczynki. W IX rozdziale III księgi *Komentarza* Apologeta wydaje się przychylić do uznania prymatu wiary i zanegowania jakiegokolwiek wpływu uczynków. Wyraził to w następujący sposób: *Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę bez uczynków prawa. I stwierdza, że usprawiedliwienie wynikające*

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ *Comm. Rom. III, 10*: „Quod si requirat aliquis curiosus, ii qui ex fide justificantur, per quem justificentur; et rursus ii qui per Fidem justificantur, ex quo justificentur: licet fortassis multa in hoc curiositas videatur, tamen convenienter dicere possumus quod qui ex fide justificantur, initio ex fide supto per adimpletionem bono rum operum consummantur, et qui per fidem summam perfectionis accipiunt. Ita utrumque sibi adhaerens alteruj ex altero consummatur”.

z samej wiary jest wystarczające, tak, że człowiek, który tylko wierzy, zostanie usprawiedliwiony, choćby nie wypełnił żadnego uczynku. A więc zaleca nam, którzy próbujemy wykazać, że pismo Apostoła jest dokładne i zawiera wszystko w stosownym porządku, abymy rozważyli, kto został usprawiedliwiony bez uczynków, wyłącznie dzięki wierze⁶⁸.

Przyjęcie tak rozumianego stanowiska bez uprzedniej pogłębionej analizy skutkuje w stwierdzeniu o bezużyteczności jakichkolwiek starań o pogłębienie własnej świętości w doczesnym życiu. Nie jest to jednak w pełni uzasadnione: Aleksandryczyk głosi tezę, że owa cnota teologiczna symbiotycznie łączy się z działalnością zewnętrzną człowieka. Ona wpływa na dynamizm postępowania, ponieważ jej pierwszorzędnym zadaniem jest konstytuowanie sfery *praxis*. Po pierwsze wiara w Chrystusa wypiera nieprawość⁶⁹. Następnie poczytywana jest jako sprawiedliwość dla tych, którzy nie wykonali jeszcze uczynków sprawiedliwych pod warunkiem, że cechuje ją *pełność* i *doskonałość*⁷⁰. W historii zbawienia postaciami odznaczającymi się tego typu wiarą byli: Abraham⁷¹, czy też dobry łotr, który przygwożdżony do krzyża nie był już w stanie przed śmiercią wykazać się sprawiedliwością swych uczynków⁷². Jednakże sprawiedliwość z natury rzeczy domaga się wydania owocu w postaci czynnego miłosierdzia. Przykład patriarchy Abrahama obrazuje nam to najpełniej, ponieważ w jego przypadku wiara dała początek innym cnotom⁷³. Temu, komu została ona poczytana za sprawiedliwość, zostaje uzdolniony do realizowania świętości.

⁶⁸ *Comm. Rom.* III, 9: „Arbitramur enim justificari hominem per Fidem sine operibus legis: et dicit sufficere solus fidei justificationem, ita ut credens quis tantummodo justificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum. Imminet igitur nobis qui integraf esse Scripturam Apostoli conamur asserere, et ordine suo cuncta constrare, ut requiramus quis sine operibus sola fide justificatus sit”.

⁶⁹ Tamże, IV, 7: „Jeżeli wierzę, że On zmartwychwstał dla mojego usprawiedliwienia, to jakże może mi się podobać niesprawiedliwość? Chrystus przeto usprawiedliwia tylko tych, którzy za przykładem Jego zmartwychwstania przyjęli nowe życie oraz odrzucają stare szaty niesprawiedliwości i nieprawości jako przyczynę śmierci”.

⁷⁰ Tamże, IV, 1: „Jeśli przeto przyjmujemy, że rozważania nasze są słuszne, to wydaje się, iż zgodnie z nimi należy rozumieć również to wszystko, co się z tymi sprawami łączy – a więc, że temu, kto spełnia uczynki nieprawości, zostaje udzielona zapłata wedle długu grzechu; temu zaś kto wierzy w Tego, który usprawiedliwia grzesznika, wiara zostaje poczytana za tytuł do usprawiedliwienia. Wynika to z wcześniejszych naszych rozważań, w których jeśli dobrze pamiętam, wskazaliśmy, że wiara może być poczytywana za tytuł do usprawiedliwienia dla tego, kto wierzy w sposób pełny i doskonały, a nie dla tego kto wierzy tylko częściowo”.

⁷¹ Tamże, IV, 3: „,...(...) A czymże jest owo usprawiedliwienie z wiary? Napisano o nim wyżej, iż – jak to już kilkakrotnie powtarzaliśmy – „uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość”.

⁷² Tamże, III, 9: „Jeżeli mamy podać przykład, to sądzę, że wystarczy przypomnieć owego łotra, który, ukrzyżowany wraz z Chrystusem zawołał do Niego z krzyża: „Panie Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa” (...) Wszak ten łotr został usprawiedliwiony przez wiarę, bez uczynków prawa: Chrystus bowiem nie pytał, jakich uczynków ów łotr wcześniej dokonał, i nie czekał, aby uwierzywszy dokonał jakichś uczynków, lecz usprawiedliwił go wyłącznie dzięki jego wyznaniu i udając się do raju wziął go ze sobą”.

⁷³ Tamże, IV, 1: „Dlatego też i w innym miejscu Pisma powiedziano o Abrahamie, że został usprawiedliwiony dzięki uczynom wiary: gdyż jest rzeczą pewną, że ten, kto wierzy prawdziwie, spełnia uczynki wiary, sprawiedliwości i wszelkiego dobra i ma udział w jednej i drugiej chwale – zarówno w tej, która jest u Boga w tajemnicy, jak i w tej, która jest jawna i znajduje się nie tylko u Boga”.

Orygenes stwierdza, że silna wiara łączy się z duszą niczym *korzeń w glebie*. Gdy dochodzi do tak ścisłego zjednoczenia, wtedy wiara zostaje uznana za sprawiedliwość, a owocem jej są uczynki⁷⁴. One w opinii Orygenesesa bez wątpienia tworzą strukturę prawdziwej wiary.

Przypieczętowaniem założenia, że Adamantios głosił konieczność prawego postępowania w ziemskim życiu, jest cytat z wymienianego już IX rozdziału III księgi *Komentarza*, w którym to Scholarcha podaje *expressis verbis*, że usprawiedliwienie dokonuje się poprzez *retro agere*. To znaczy, że dotyczy ono przeszłości, niwelując skutki grzechów już popełnionych, a nie tych, które dopiero zaistnieją w przyszłości. Przeciwnie stanowisko prowadziłoby nas do zaakceptowania nieprawości człowieka. Ponadto świadczyłoby ono o banalizacji usprawiedliwienia. Orygenes wyjaśnia to w następujący sposób: *Być może jednak ktoś słuchając tego utraci zapal i uzna, że może lekceważyć dobre uczynki, skoro sama wiara wystarcza, aby uzyskać usprawiedliwienie. Takiemu powiemy, że jeśli ktoś uzyskawszy usprawiedliwienie postępuje niesprawiedliwie, to bez wątpienia wzgardził łaską usprawiedliwienia. Nie po to bowiem człowiek uzyskuje przebaczenie grzechów, aby sądził, iż dano mu swobodę popełniania grzechów. Udzielane jest bowiem wybaczenie dawnych, a nie przyszłych grzechów!*⁷⁵.

Stąd płynnie jednoznaczny wniosek, iż chociaż wiara jest integralnym i esencjalnym determinantem usprawiedliwienia, to jednak musi ona spełniać ściśle określone kryteria, a ponadto nie może być jedynym, odseparowanym czynnikiem rozwoju całego procesu.

Podsumowując rozważania dotyczące wiary i jej prymatu w procesie usprawiedliwienia możemy stwierdzić, że ta płaszczyzna spirytualistyczna stanowi dla nauki Orygenesesa fundament w osiągnięciu skutków odkupienia człowieka przez Chrystusa. Kolejnym ważnym wnioskiem jest uznanie dobrych uczynków za świadectwo wiary. Są one jej kwintesencją i dopełnieniem. Wkomponowują się w jej przestrzeń tak ściśle, iż zostają uznane raczej za element jej struktury, aniżeli za obligatoryjny przejaw. Teolog Aleksandryjski, idąc w ślady Jakuba Apostoła, dobitnie zaznacza, że *wiara bez uczynków jest martwa*, a co więcej nie jest ona jedynie ograniczana do deklaracji, lecz ekspanduje na działanie czło-

⁷⁴ Tamże: „Słusznie tedy Apostoł stwierdza, że za tytuł do odpuszczenia nieprawości, zakrycia grzechów oraz tego, iż Bóg nie poczytuje grzechu, uznawana jest dla człowieka jego sprawiedliwość, choćby nawet ów człowiek nie dokonał jeszcze uczynków sprawiedliwości: uznaje się mu ów tytuł wyłącznie za to, że uwierzył w Tego, który usprawiedliwia grzesznika. A kiedy wiara ta zostaje usprawiedliwiona, wówczas jak korzeń, który zazał deszczu, tkwi mocno w glebie duszy, aby skoro zacnie być pielęgnowana przez Prawo Boże, wyrosły z niej gałęzie przynoszące owoce uczynków. A zatem to nie z uczynków wyrasta korzeń sprawiedliwości, lecz z korzenia sprawiedliwości wyrasta owoc uczynków, mianowicie z tego korzenia sprawiedliwości, który Bóg przyjmuje i usprawiedliwia bez uczynków”.

⁷⁵ *Comm. Rom.* III, 9: „Sed fortassis haec aliquis audiens resolvatur, et bene agendi negligentiam capiat, siquidem ad justificandum fides sola sufficiat. Ad quem dicemus quia post justificationem si injuste quis agat, sine dubio justificationis gratiam spreverit. Neque enim ob hoc quis accipit veniam peccatorum, ut rursum sibi putet peccandi licentiam datam. Indulgentiam namque non futuro rum, sed praeteritorum criminum datur”.

wieka formowane przez metanoię⁷⁶. Wiara to przede wszystkim rzeczywistość dynamiczna i niejednoznaczna. Wyróżniamy wśród niej wiarę pełną i częściową. Tylko ta pierwsza może stać się przyczyną usprawiedliwienia człowieka, tam gdzie pojawia się trudność w osiągnięciu doskonałości za pomocą uczynków. Wiara sprawia, że człowiek uznany jest za przyjaciela Boga, który nie tylko legalistycznie wypełnia swe zobowiązania, by uniknąć kary za grzech, ale raczej oczekuje wypełnienia się obietnicy danej przez Boga⁷⁷.

Zakończenie

Artykuł jest próbą ustalenia właściwych funkcji wiary i uczynków Prawa w procesie usprawiedliwienia człowieka. Omawiając rolę wewnętrznej dyspozycji jaką jest teologalna cnota wiary, ustaliliśmy, iż może ona inicjować proces usprawiedliwienia prowadząc podmiot ku pełnieniu dobrych uczynków albo dla tego, kto od początku charakteryzuje się właściwym postępowaniem, udoskonala jego sferę postępowania praktycznego. To wiara jest swego rodzaju *conditio sine qua non* procesu usprawiedliwienia tych, którzy szczytą się mianem chrześcijan. Uczynki Prawa Mojżeszowego natomiast, o tyle są drogą usprawiedliwienia, o ile są interpretowane chrystocentrycznie i wynikają z wiary (są jej przejawem) lub do niej prowadzą. Adamantios nie przekreśla aktualności Prawa, ale jednocześnie wskazuje na konieczność zachowania równowagi pomiędzy dwoma składowymi częściami *Lex Moysi*, którymi są litera i duch. Przeakcentowanie litery, tak jak to uczynili Żydzi, prowadzi do destrukcyjnego legalizmu, niweczącego osiągnięcie usprawiedliwienia.

Streszczenie

Niniejszy artykuł, poświęcony zagadnieniu usprawiedliwienia człowieka w świetle nauki wczesnochrześcijańskiego myśliciela Orygenesa, jest oparty na jego *Komentarzu do Listu do Rzymian* (łac. *Commentarium in Epistulam ad Romanos*). Aleksandryjczyk stał się prekursorem doktryny o usprawiedliwieniu w czasach patrystycznych, nadając odpowiedni kierunek swoim następcom. Są dwa filary usprawiedliwienia: prawo Mojżesza i wiara w Chrystusa. Orygenes nie neguje znaczenia Prawa Mojżesza. Podkreśla, że jest ono dalej aktualne i przyczynia się do realizacji usprawiedliwienia, o tyle o ile nie jest ono odczytywane literalnie i legalistycznie, ale jako *odblask* prawdziwej nauki Chrystusa. W czasach Nowego

⁷⁶ Tamże, VIII, 1: „Wiara bez uczynków jest martwa”, i że wiara w Boga nie polega jedynie na słowach, których się uczymy, a które zostały sformułowane lub zapisane przez innych, lecz polega na takim nastawieniu umysłu, jakie okazała owa kobieta, która powiedziała sobie: „Jeżeli dotknę frędzli Jego płaszcza, będę zdrowa””.

⁷⁷ Tamże, IV, 3: „(...) A czymże jest owo usprawiedliwienie z wiary? Napisano o nim wyżej, iż – jak to już kilkakrotnie powtarzaliśmy – „uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość”. I bardzo słusznie: otóż zachowywanie przepisów Prawa pozwala jedynie uniknąć kary; zasługa wiary natomiast każe oczekiwać wypełnienia się obietnicy. Ponadto – polecenie wydaje się sługom, od przyjaciół żąda się wiary”.

Przymierza niedoskonałe Prawo Mojżesza zostało zastąpione przez wiarę. Wiara musi jednak spełniać odpowiednie kryteria: cechować się chrystocentryzmem oraz powinna być zespolona z uczynkami. Wtedy człowiek może doświadczyć pełnego usprawiedliwienia i zostać uznany za przyjaciela Boga. Istotną konkluzją artykułu jest wykazanie, iż dwa omawiane determinanty usprawiedliwienia nie wykluczają się, lecz wzajemnie uzupełniają.

Summary

Law of Moses and faith in Christ as main determinants of human's justification in Origen's commentarium in epistulam ad Romanos

The paper is a part of the thesis addressing the issue of the human's justification in the light of the teaching of the Early-Christian writer Origen. The thesis is written on the basis of the Comment to the Letter to the Romans (from Latin - Commentarium in Epistulam ad Romanos). The Alexandrian became the pioneer of the doctrine of justification in the patristic times pointing his successors in the right direction. The thesis is focused on the discussion of the two pillars of the justification: Moses Law and faith in Christ. Origen did not deny the importance of Moses Law. He stressed it was still valid and contributed to the implementation of the justification, provided the Law was not interpreted literally or legalistically. It should be seen instead as the reflection of the true teaching of Jesus Christ. During the time of the New Covenant the imperfect Law of Moses has been replaced by faith. Such faith had to meet the relevant criteria, such as be characterized by Christocentrism and combined with the deeds. Only when this condition was met, a man could fully experience the complete justification and be recognised as God's friend. The main aim of this paper is to show that both determinants of the justification discussed in the thesis rather than being mutually exclusive, are complementary.

Bibliografia

Augustinus, (1844–1855; 1862–1865), *Epistolae*, W: Jacques Paul Migne (red.), *Patrologia Latina* 33, k. 61-1094.

Breviarum fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła (1964), J. M. Szymusiak, S. Głowa (oprac.), Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.

Crouzel, H. (2004), *Orygenes*, J. Margański (tłum.), Kraków: Homini.

Dekret o ekumenizmie. *Unitatis reditengratio* (1967), W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje* (203-218), Poznań: Pallotinum.

Duda, J. (2014), Prawo wiary czy uczynki prawa? Dylemat pierwszych chrześcijan w Commentarium in Epistulam ad Romanos Orygenes, *Vox Patrum* 34, t. 61, 289-296.

Jaklewicz, T. (2006), Święty grzesznik. Formuła Marcina Lutera „simul iustus et peccator” w kontekście ekumenicznym (86-108), Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Lipniak, J. M. (2006), *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepta „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w teologii katolickiej*, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia.

Orbe, A. (1955), *La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distincion κατ' ἐπίνοιαν* (En tomo a la Filosofia de Lentio Bizantino) (17-18), Romae, Pontifica Universitas Gregoriana.

Origenes, (1981), *Fragmenta in Ioannem*, ed. E. Preuschen, *Griechischen Christlichen Schrieffsteller* 4, Leipzig 1903, s. 483-574; W: S. Kalinkowski (tłum.), *Fragmety o Ewangelii św. Jana, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 28/ 2 (179-247), Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1985), *Homiliae in Leviticum*, ed. M. Borret, *Sources chretiennes* 286-287, Paris 1981; W: S. Kalinkowski (tłum.), *Homilie o Księdze Kapłańskiej, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 31/2, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1986), *Contra Celsum*, ed. M. Borret, *Sources chretiennes* 132, Paris 1967; *Sources chrétiennes* 136, Paris 1968; *Sources chrétiennes* 147, Paris 1969; *Sources chrétiennes* 150, Paris 1969; wstęp i indeks, *Sources chrétiennes* 227, Paris 1976; *Przeciw Celsusowi*, W: S. Kalinkowski (tłum.), Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1986), *Homiliae in Numeros*, ed. W. A. Baehrens, *Griechischen Christlichen Schrieffsteller* 7 (3-285), W: S. Kalinkowski (tłum.), *Homilie o Księdze Liczb, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 34/1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1994), *Commentarium in Epistulam ad Romanos*, w: Jacques Paul Migne (red.), *Patrologia Graeca* 14, k. 833-1292. Paryż. W: S. Kalinkowski (tłum.), *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 57, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1998), *Commentarium in Evangelium Matthaei, księgi X-XI*, ed. R. Girard, *Sources chretiennes* 162, Paris 1970; *Księgi XII-XVII*, ed. E. Klostermann, E. Benz, *Griechischen Christlichen Schrieffsteller* 10, Leipzig 1935; W: K. Augustyniak (tłum.), *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza, Źródła Myśli Teologicznej* 10, Kraków WAM.

Origenes, (2003), *Commentarium in Evangelium Ioannis*, ed. C. Blanc, *Sources chretiennes* 120, Paris 1966; *Sources chretiennes* 157, Paris 1970; *Sources chretiennes* 222, Paris 1975; *Sources chretiennes* 290, Paris 1982; *Sources chretiennes* 385, Paris 1992; W: S. Kalinkowski (tłum.), *Komentarz do Ewangelii według św. Jana, Źródła Myśli Teologicznej* 27, Kraków: WAM.

Stanula, E. (1994), *Człowiek wewnętrzny (wstęp)*, W: Orygenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian* (19-23), *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 57/1, Warszawa 1994, s.

Szram, M. (1997), *Chrystus - Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Thomas de Aquino, (1973), *Summa theologiae*, q. 113, a. 1-10, W: Tenże, *Suma teologiczna, t. XIV: Nowe Prawo łaski* (172-200), R. Kostecki (tłum.), London: Veritas.

Ks. Kamil Edward DUSZEK*

**BÓG JAKO ABSOLUTNA PRZYSZŁOŚĆ.
CZY METAFIZYKA PRZYSZŁOŚCI JOHNA HAUGHTA
JEST ZGODNA Z WIZJĄ BIBLIJNĄ?¹**

Treść: Wstęp; 1. Zarys metafizyki przyszłości Johna Haughta; 2. Absolutna Przyszłość; 3. Przyszłość jako paradygmat transcendencji; Zakończenie; Streszczenie; Summary: God as the Absolute Future. Is John Haught's "metaphysics of the future" compatible with the biblical vision?; Bibliografia.

Słowa kluczowe: John Haught, metafizyka, przyszłość, antycypacja, Bóg, transcendencja.
Key words: John Haught, metaphysics, future, anticipation, God, transcendence.

Wstęp

«Istnieć» w jakiś sposób musi oznaczać «ciągle przychodzić». *Esse est advenire* – czytamy w jednym z passusów książki *Deeper than Darwin* autorstwa Johna Haughta, emerytowanego profesora Georgetown University w Waszyngtonie². Powyższe słowa stanowią najlepsze wprowadzenie do *metafizyki przyszłości*, czyli oryginalnej filozoficzno-teologicznej koncepcji stworzonej przez tego wybitnego teologa. Trzeba przyznać, że John Haught jest osobą mało znaną wśród polskich badaczy. Jest to dosyć zaskakujące, ponieważ jest to teolog od lat zauważany i ceniony w anglojęzycznym środowisku naukowym. Wystarczy wspomnieć, że w 2010 roku na łamach czasopisma *Zygon* ukazał się szereg artykułów poświęconych dorobkowi profesora z Georgetown. Zebrane zostały one pod wspólnym

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej, doktorem teologii dogmatycznej, absolwentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i moderatorem Ruchu Światło-Życie oraz wykładowcą w WSD diecezji siedleckiej.

¹ Artykuł powstał w oparciu o wybrane teksty z dysertacji doktorskiej zatytułowanej: *Metafizyka przyszłości. Teologia działania Boga według Johna Haughta*, napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. Mirosława Kowalczyka, prof. KUL.

² J.F. Haught (2003), *Deeper than Darwin. The prospect for religion in the age of evolution*, Boulder: Westview Press, s. 170.

hasłem *John F. Haught's theological contributions*³. Wielu współczesnych badaczy uważa, że myśl Johna Haughta stanowi nowatorską i odważną propozycję dla teologii, filozofii a nawet dla nauk przyrodniczych. Amerykański uczony przedstawił bowiem w swoich piśmich nową perspektywę badawczą, którą nazwał *wizją antycypacyjną* lub też *metafizyką przyszłości*. Pod tymi hasłami kryje się paradygmat, który nakazuje uznać, że podstawą wszelkiego bytu jest metafizyczna przyszłość. John Haught twierdzi, że tą Przyszłością jest ostatecznie sam Bóg. Rodzi się jednak pytanie, czy owa *wizja antycypacyjna* jest zgodna z *wizją biblijną*? Czy Bóg, którego Haught nazywa Absolutną Przyszłością, jest tym samym Bogiem, który objawił się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi? Sam myśliciel twierdzi, że jego koncepcja posiada głębokie korzenie biblijne. Zdaje się jednak, że nie argumentuje wystarczająco tej tezy, dlatego domaga się ona weryfikacji. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie nowatorskiej koncepcji Johna Haughta oraz dokonanie jej teologicznej oceny. W pracy zostanie zastosowana metoda analizy krytycznej, analizy porównawczej oraz metoda transcendentálna⁴. Ostatecznym kryterium badawczym będzie zaś zgodność *metafizyki przyszłości* z *biblijną wizją Boga*.

1. Zarys metafizyki przyszłości Johna Haughta

Termin *metaphysics of the future* pojawia się w większości książek oraz artykułów Haughta. Najdojrzałą wykładnię swojej wizji teolog daje w szóstym rozdziale *God after Darwin*⁵ oraz w drugim i piątym rozdziale *Resting on the future*⁶, przy czym druga z tych publikacji powinna być uznana za główne źródło. *Resting...* jest bowiem książką, która została całkowicie poświęcona teologicznej recepcji postulatu *wizji antycypacyjnej*. Podchodząc do analizy wspomnianych dzieł, trzeba najpierw zwrócić uwagę na to, w jaki sposób profesor z Georgetown używa pojęcia *metafizyka*. Warto przywołać dwa zbliżone do siebie cytaty: «Metafizyka» jest terminem, którego filozofowie używali, aby w ogólnej wizji rzeczywistości odnieść się do tego, co jest faktycznie prawdziwe⁷. Termin «metafizyka» odnosi się do osobistego lub społecznego rozumienia tego, co jest rzeczywiście realne, lub do tego, co leży u podstaw i nadaje istnienie oraz inteligibilność wszystkiemu, co inne⁸.

³ G.L. Schaab, A.M. Michaud, T. Peters, R.E. Ulanowicz «John F. Haught's theological contributions», *Zygon*, 45 (4) 2010, s. 897–956.

⁴ Metoda transcendentálna została opracowana i przedstawiona przez Bernarda Lonergana. Warto podkreślić, że jest to metoda, której w swych badaniach używa sam John Haught. B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976, Instytut Wydawniczy PAX, s. 13–35.

⁵ J.F. Haught, *God after Darwin. A theology of evolution*, Boulder 2008, Westview Press, s. 87–112.

⁶ Tenże, *Resting on the future. Catholic theology for an unfinished universe*, New York – London 2015, Bloomsbury, s. 17–28 i 55–72.

⁷ Tenże, *God after Darwin*, dz. cyt., s. 90.

⁸ Tenże, *Resting on the future*, dz. cyt., s. 22.

Jak widać, John Haught rozumie metafizykę w bardzo charakterystyczny sposób. Można pominąć kwestię zgodności przywołanych sformułowań z podręcznikowymi definicjami. Trzeba natomiast zwrócić uwagę na to, że Haught nie rozumie metafizyki systemowo. Chociaż dużą część swojej pracy poświęca zagadnieniom ontologicznym, to jednak nie szuka żadnego systemu metafizycznego ani nie próbuje go tworzyć. Ponad systemowość przedkłada *ogólną wizję rzeczywistości*, jak sam to stwierdza. Próbuje odkryć, co jest najbardziej prawdziwe i realne, lecz nie stara się zamknąć odnalezionej wizji w pełni zorganizowanym schemacie. Przypomina w tym względzie Pierra Teilharda de Chardin, od którego zresztą czerpie wiele inspiracji. John Haught, niczym Teilhard, próbuje za pomocą *ogólnej wizji* wskazać na samą realność bytu, dlatego więc używa terminu *metaphysics*.

Można stwierdzić, że metafizyka Johna Haughta nie posiada znamion precyzyjnego, jasno określonego systemu. Z pewnością w oczach wielu interpretatorów zostałoby to uznane za ogromną wadę, czy nawet za dyskredytujący błąd. Profesor z Georgetown zdaje się być tego świadomy. Jednak uważa on, że pewna *niejasność* jego wizji stanowi jej nieodzowny element. Teolog pisze: *Idea metafizyki przyszłości może być konceptualnie niejasna, lecz są ku temu istotne powody. (...) Jak długo kosmos nie jest w pełni zaktualizowany, tak długo nie jest możliwe, aby był on w pełni zrozumiały dla tego, kto pielgrzymuje razem z nim*⁹.

Można uznać, że *niejasność*, o której pisze Haught, wyraża się właśnie w niesystemowym charakterze jego metafizyki. Jak zatem widać, taka charakterystyka stanowi odgórne założenie idei myśliciela. Uważa on, że inteligibilność świata nie jest dla człowieka czymś kompletnym, ponieważ zarówno kosmos, jak i człowiek ciągle pielgrzymują ku swemu spełnieniu. Rzeczywistość jest zatem dostępna poznawczo w sposób ograniczony, na zasadzie fenomenu. Zrozumiałe zatem staje się, dlaczego Haught zamiennie używa określeń *metaphysics of the future* oraz *the anticipatory vision*. Również bardzo często posługuje się słowem *metafizyka*, zapisując je w cudzysłowie, co ma sugerować, iż termin ten wskazuje na pewną *wizję* ontologiczną, nie zaś na konkretny system.

Niesystemowość wizji Haughta posiada wymiennie pozytywne konsekwencje. Po pierwsze, pozwala ona na konwergencję jego idei z postulatami nauk szczegółowych oraz z klasycznymi rozwiązaniami teologii systematycznej, opartej na metafizyce scholastycznej. Oczywiście profesor z Georgetown przeciwstawia metafizykę przyszłości ontologicznym założeniom empiryzmu, które nazywa metafizyką przeszłości (*metaphysics of the past*) lub wizją archeologiczną (*the archeological vision*). Również ukazuje swoją wizję w opozycji do quasi-platońskiej metafizyki, którą określa jako metafizykę istnienia

⁹ Tamże, s. 22–23.

(*metaphysics of being*)¹⁰, *metafizykę wiecznego teraz* (*metaphysics of the eternal presents*) lub jako *wizję analogiczną* (*the analogical vision*)¹¹. Niemniej jednak, większość wywodów zawartych w książce *Resting on the future* ma na celu uzupełnienie dociekań naukowych oraz klasycznych rozwiązań teologii. Haught ukazuje niewystarczający charakter *wizji archeologicznej* oraz *wizji analogicznej*. Nie stoi zaś na stanowisku całkowitej negacji też budowanych w oparciu o te rozwiązania. Jego *metafizyka przyszłości* ma być brakującą perspektywą, której dotąd tak nauka, jak i klasyczna teologia, nie dostrzegały.

Drugą względnie pozytywną konsekwencją niesystemowości *metafizyki przyszłości* jest jej otwartość na wielość motywów filozoficzno-teologicznych. Jest to tylko względny walor, gdyż w historii przyjmowano raczej założenie, według którego opis ontologii domaga się zamkniętego systemu pojęciowego. Natomiast w *metafizyce przyszłości* brak jest zupełnej precyzji terminologicznej. Występuje w niej zaś bogactwo pojęć zaczerpniętych od wielu wybitnych myślicieli. Podstawowe motywy wywodzą się z procesualizmu Alfreda Northa Whiteheada oraz z teologii Pierra Teilharda de Chardin. John Haught stara się jednak przyjąć szerszą perspektywę i sięga do wielu innych tradycji intelektualnych. W tym kontekście, godny uwagi jest jego artykuł poświęcony filozofii Micheala Polanyia, który ukazał się na łamach *Zygon* pod tytułem *Polanyi's finalis*¹². Profesor z Georgetown próbuje zrekonstruować w nim metafizyczną wizję Polanyia na podstawie publikacji *Personal knowledge*. Trzeba podkreślić, że sam Polanyi, podobnie jak Teilhard, posiadał antymetafizyczne nastawienie do rzeczywistości. Pomimo tego Haught odnajduje w jego dziele coś, co nazywa *metafizyką zaangażowania* (*metaphysics of commitment*). Motyw ten rzadko występuje w ostatecznym wykładzie *metafizyki przyszłości*. Nie można jednak lekceważyć fascynacji, jaką Haught przejawiał względem dzieła Polanyia. Zdaje się, że to właśnie idee zawarte w *Personal knowledge* nadały „*metafizyce przyszłości*” jej personalistyczny charakter.

Obok motywów zaczerpniętych od Polanyia, łatwo można dostrzec także wiele innych. Chociażby Gloria Schaab w jednym z artykułów podkreśla wpływ teologii Paula Tillicha na dzieła Johna Haughta¹³. Chodzi zwłaszcza o wczesną publikację zatytułowaną *What is God*, w której amerykański teolog ukazuje Boga jako transcendentną i immanentną Tajemnicę rzeczywistości. Koncepcje przedstawione w tym dziele znajdują duże odzwierciedlenie we wszystkich jego późniejszych książkach i artykułach. Są one niezaprzeczalnie zainspirowane teologią Tillicha, dla którego Bóg, jako głębia rzeczywistości (*depth*), jest podstawą wszelkiego istnienia. Owa głębia posiada charakter *mysterium tremendum*

¹⁰ J.F. Haught *God after Darwin*, dz. cyt., s. 90–91.

¹¹ Tenże, *Resting on the future*, dz. cyt., s. 23–25.

¹² J.F. Haught, D.M. Yeager, «Polanyi's finalism», *Zygon*, 32 (4) 1997, s. 543–566.

¹³ G.L. Schaab «An evolving vision of God», *Zygon*, 45 (4) 2010, s. 897–904.

et fascinans, jak stwierdziłby Rudolf Otto. Bóg jako głębia zarazem przyciąga, jak i pozostaje niedostępny – jest podstawą bytu, ale też niepojętą czeluścią (*abyss*). Bóg jest więc podstawą świata, ale nie jest jego elementem – stanowi *mysterium*, jest Tajemnicą. Schaab zaznacza duże oddziaływanie tej koncepcji na metafizykę Haughta, a zwłaszcza na jego ontologizację przyszłości. Badaczka pisze o tym w następujących słowach: *Pomimo swego ugruntowania w Bogu, skończone byty są niemniej ulotne i pozostają zaangażowane w nieuchronne doświadczenie przyszłości, jako źródła nowości każdej chwili. Przyszłość również jest mysterium tremendum et fascinans, w które każdy wkracza, transcendując teraźniejszość i przeszłość ku wiecznie ustępującemu horyzontowi*¹⁴.

Według Haughta, tym wiecznym horyzontem jest sam Bóg, który jako Absolutna Przyszłość stanowi zarazem warunek, jak i ostateczne spełnienie ludzkiego doświadczenia¹⁵. Widać tu nie tylko inspirację Tillichem, ale także Lonerganem, Rahnerem czy Moltmannem, do czego profesor z Georgetown sam zresztą się przyznaje. Okazuje się więc, że *metafizyka przyszłości* posiada nie tylko charakter niesystemowy czy personalistyczny, ale także wybitnie teologiczny. Jeżeli dla Haughta rzeczywistość spoczywa na przyszłości, to tylko dlatego, że tą przyszłością jest Bóg. Zatem w głównej mierze jego wizję należy nazwać *metafizyką teologiczną*.

Jaki jest zatem najważniejszy postulat *metafizyki przyszłości*? Warto powrócić w tym miejscu do słów, które pojawiły się we wstępie artykułu – *esse est advenire*, istnienie jest *przychodzeniem*¹⁶. To sformułowanie nie tylko dobrze wprowadza w *antycypacyjną wizję* Haughta, ale także stanowi jej rdzeń. Jest to główny postulat ontologiczny amerykańskiego teologa, który powraca w jego dziełach w wielorakich formach. Język łaciński, obok klasycznego terminu *futurum*, dla oznaczenia przyszłości używa także słowa *adventus*. Podczas gdy *futurum* odnosi się do chronologii i oznacza to, co jest jedynie konsekwencją przeszłości, termin *adventus* określa realną przyszłość, która przychodzi¹⁷. *Adventus* nie jest prostym następstwem tego, co było, lecz jest konfrontacją teraźniejszości z nadchodzącą nowością¹⁸. Chociaż John Haught, pisząc o *metafizyce przyszłości*, używa angielskiego słowa *future*, to odnosi się raczej do łacińskiego *adventus* niż *futurum*. Według teologa prawdziwe istnienie świata spoczywa na nadchodzącej przyszłości, rzeczywistość posiada

¹⁴ Tamże, s. 898.

¹⁵ J.F. Haught, *What is God. How to think about the divine*, New Jersey 1986, Paulist Press, s. 35.

¹⁶ Tenże, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 170.

¹⁷ W pierwszym zakresie znaczeniowym *adventus* oznacza przybycie, przyjście oraz czas przychodzenia. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, hasło: *adventus*, Sandomierz 2013, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, s. 18.

¹⁸ K. E. Duszek, «Theological insight into the phenomenon of life: The bios as a vestigium Dei», *Teologia w Polsce*, 13 (1) 2019, s. 66.

zaś charakter adwentu. Cała natura jest obietnicą i oczekiwaniem na ostateczne spełnienie – na Absolutną Przyszłość, która przychodzi, by ostatecznie objawić się w wymiarze eschatologicznym. Przychodzenie Boga jako Przyszłości jest Jego zasadniczą relacją do świata, stanowi podstawę ontologii wszystkich bytów i jest istotą działania Boga.

Warto podkreślić, że amerykański teolog jako źródło swojej koncepcji wskazuje przede wszystkim Pismo Święte. Twierdzi on, że to właśnie biblijna wizja świata zakłada, iż przyszłość jest najbardziej realnym wymiarem, nawet jeśli nie została ona jeszcze zaktualizowana¹⁹. Uważa on, że można z tego wysuwać wnioski, dotyczące nie tyle samej natury czasu, ile całej rzeczywistości. Warto przytoczyć następującą wypowiedź: *Metafizyka przyszłości wyrasta z intuicji pierwotnie zawartej w biblijnym doświadczeniu tego, co jest «naprawdę rzeczywiste». Intuicja ta mówi, że umiejscowienie ostatecznej rzeczywistości nie sprowadza się do kauzalnej przeszłości czy do stałej i beczasowej terażniejszości «ponad nami». Ulokowanie to można raczej odnaleźć najdobitniej w nieustannie nadchodzącej i odnawiającej przyszłości*²⁰.

Haught jest przekonany, że właśnie taka wizja ontologiczna jest zawarta w Biblii, której centralnym motywem są obietnice Boże. Według amerykańskiego teologa Bóg Objawienia nieustannie wprowadza świat w nowość, co jest równoznaczne z procesem antycypacji w Absolutnej Przyszłości, która przychodzi. Manifestacją tego procesu miałyby być zaś historia zbawienia, która osiąga pełnię w Jezusie Chrystusie, doskonale objawiającym Przyszłość poprzez swoje Zmartwychwstanie. *Metafizyka przyszłości*, według założenia jej autora, jest zatem metafizyką biblijną. Jednak ciągle pojawia się pytanie o to, czy nazywanie Boga mianem Absolutnej Przyszłości posiada biblijne uzasadnienie. Jest to kwestia o tyle kłopotliwa, o ile wiąże się ona z rozumieniem Boskiej transcendencji. Czy przyszłość może być uznana za jej paradygmat? Jeśli tak, to czy będzie to nadal wizja biblijna?

Zanim zmierzymy się bezpośrednio z tymi pytaniami, warto dokonać krótkiego podsumowania przedstawionego zarysu *metafizyki przyszłości*. Pomocna w tym względzie będzie wykładnia opracowana przez dwóch interpretatorów – Ernsta Condradie oraz Teda Petersa. W jednym ze swoich artykułów Condradie wymienia najważniejsze tezy teologiczne Haughta: 1. przyszłość posiada ontologiczne pierwszeństwo przed terażniejszością; 2. żyjemy w ciągle niedokończonym (*unfinished*) wszechświecie; 3. kosmos jest *otwarty ku* nadchodzącej przyszłości; 4. ewolucja kosmosu dąży ku wzrostowi różnorodności, złożoności i piękna; 5. kresem tego procesu jest nowe stworzenie, czyli eschatologiczne speł-

¹⁹ J. F. Haught, *God after Darwin*, dz. cyt., s. 127.

²⁰ Tamże, s. 94–95.

nienie świata; 6. gwarancją spełnienia świata są Boże obietnice²¹. Peters zwraca natomiast uwagę na następujące twierdzenia: 1. Boża przyszłość jest tym, co najbardziej realne; 2. Boża przyszłość konstytuuje ontologię bytu, a w konsekwencji cały świat fizyczny; 3. ku przyszłości wszystko jest nieustannie przyciągane; 4. przyszłość uzdolnia każdy pojedynczy moment, aby przebiegał i przesunął się do przeszłości; 5. przyszłość jest płaszczyzną nieustannego działania Boga; 6. eschatologiczna przyszłość gwarantuje, że ewolucja kosmosu jest Bożym stworzeniem²².

2. Absolutna Przyszłość

*Bóg oczywiście był na początku, jest i zawsze będzie. Również nie można mieć wątpliwości, że Bóg jest zarazem Alfą jak i Omegą. Jednakże Bóg jest bardziej Omegą niż Alfą. W «niedokończonym» wszechświecie nasze metafizyczne poszukiwania tego, co rzeczywiste prawdziwe, powinny być skierowane do przodu, ku «jeszcze nie»²³. Tymi słowami John Haught podsumowuje drugi rozdział książki *Resting on the future*, poświęcony rozumieniu Boga w świetle metafizyki przyszłości. Amerykański teolog stara się w nim pokazać, że klasyczny obraz Pierwszego Poruszyciela, który popycha świat, oddziałując na zasadzie kauzalnej przeszłości, jest niewystarczający. Bóg jest bardziej celem rzeczywistości, stanowi punkt Omega, przyciągający świat ku sobie i będący metafizyczną podstawą bytu. W takim kontekście profesor z Georgetown sięga do terminologii Karla Rahnera oraz Jürgena Moltmanna i nazywa Boga Absolutną Przyszłością²⁴.*

Trzeba pamiętać, że teza o Bogu jako Absolutnej Przyszłości jest ugruntowana teologicznie. Haught stawia ją tylko dlatego, że Przyszłość jest dla niego imieniem Boga²⁵. Nie oznacza to oczywiście, że przyszłość jest Bogiem. Nie powinno się również wysuwać uproszczonego wniosku, że Bóg jest przyszłością. Bóg może być nazwany przyszłością, ale tylko w konkretnym, określonym sensie – jest On Przyszłością Absolutną. Bóg nie jest bowiem przyszłością, którą można przewidzieć, wyobrazić sobie, zaplanować czy spowodować. *Deus semper maior* – stwierdza Haught²⁶. Bóg jest zawsze większy, co oznacza, że przerasta wszystko to, czego moglibyśmy sobie życzyć. Bóg przerasta wszelkie ziemskie i ludzkie przyszłości, jest ich horyzontem. Tylko tak rozumiana przyszłość posiada ontolo-

²¹ E.M. Conradie, «John Haught on original sign: A conversation», *HTS Theological Studies*, 72 (4) 2016, s. 3–4.

²² T. Peters, «Constructing a theology of evolution: building on John Haught», *Zygon*, 45 (4) 2010, s. 935.

²³ J. F. Haught, *Resting on the future*, dz. cyt., s. 28.

²⁴ K. Rahner, *Theological investigation*, vol. 6, Baltimore 1969, Helicon Press, s. 59–68; J. Moltmann, *The experiment hope*, Philadelphia 1975, Fortress Press, s. 48.

²⁵ J.F. Haught, *Christianity and science. Toward a theology of nature*, New York 2007, Orbis Books, s. 1.

²⁶ J.F. Haught, *Christianity and science*, dz. cyt., s. 2.

giczne pierwszeństwo względem przeszłości i definiuje to, co aktualne²⁷.

Termin Absolutna Przyszłość pochodzi z twórczości Rahnera i Moltmanna. Jednak pierwsza intuicja rozumienia Boga jako przyszłości, pojawia się u Haughta pod wpływem Paula Tillicha. To właśnie idąc za nim, profesor z Georgetown stwierdza, że Bóg jest *przyszłym horyzontem wszystkich naszych doświadczeń*²⁸. W rozumieniu Tillicha każde ludzkie doświadczenie jest wpisane ramowo w misterium czasu, co objawia przedziwny charakter rzeczywistości. Chociaż fenomen czasu narzuca ludzkiej intuicji terażniejszość jako doświadczenie pierwotne, to jednak *teraz* nie jest realnością bytu. Teraźniejszość jest nieuchwytna i ulotna – zbyt krucha, by mogła posiadać pierwszeństwo ontologiczne. Tillich pyta: *Ale czym jest charakter samej rzeczywistości? Gdy się jej dokładnie przypatrzemy, musimy powiedzieć: jest ona punktem, w którym przyszłość staje się przeszłością*²⁹. Zatem ludzkie doświadczenie naznaczone jest najpierw wektorem *stającej się* przyszłości. Przyszłość ta jednak jest nieuchwytna. Przerasta ludzkie poznanie, jest tajemnicą i horyzontem, którego nie da się w prosty sposób przekroczyć. Zawsze posiada ona w sobie element zaskoczenia i nowości, nie jest jedynie prostym następstwem tego, co było. Nie podlega w sposób absolutny twardemu prawu dedukcji, co świadczy o wolności świata od bezwzględного determinizmu. Przyszłość buduje horyzont Tajemnicy, którą jest Bóg. John Haught doda zaś, że ponad wszystkimi naszymi wyobrażeniami przyszłości znajduje się nieuchwytna Absolutna Przyszłość³⁰. W takim sensie Bóg jest Przyszłością – jako transcendentny przekracza ludzkie poznanie, daje wolność światu i jest źródłem nowości. Rzeczywistość pozostaje zaś w transcendentalnym ruchu ku temu horyzontowi, dzięki czemu posiada swoją ontologiczną tożsamość. Jak powiedziałby Jacques Derrida, terażniejszość jest konstytuowana nie tylko przez to, czym była, ale także przez to, czym jeszcze nie jest, a ku czemu jest *wychylona*³¹. Według Johna Haughta rzeczywistość jest ontologicznie *wychylona* ku Bożej Przyszłości i dzięki temu jest otwarta na przychodzenie (*adventus*) Boga. Jest to transcendentalna relacja, która ostatecznie konstytuuje byt już na poziomie samego istnienia. *Mocą istnienia jest moc przyszłości* – stwierdza teolog³².

Zgodnie z katolicką teologią każdy byt otrzymuje swoje istnienie od Boga jako Absolutu. Bóg jest jedynym, który istnieje w sposób nieprzygodny, a według tomizmu Jego istota jest tożsama z Jego istnieniem. Dodatkowo Księga Wyjścia wskazuje, że w Bogu następuje

²⁷ Tenże, *Making sense of evolution. Darwin, God and the drama of life*, Louisville 2010, Westminster John Knox Press, s. 52.

²⁸ Tenże, *What is God*, dz. cyt., s. 35.

²⁹ P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A. Łata, Wrocław 1996, Signum, s. 41.

³⁰ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, dz. cyt., s. 135.

³¹ A. Zawadzki, *Obraz i ślad*, Kraków 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 76.

³² J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 174.

nieskończone utożsamienie osoby i istnienia. Biblijne: *Ehjah aszer Ehjah*, nierozzerwalnie łączy boskie *Ja* oraz boskie *Być*. Oznacza to, że istnienie Boga jest najdoskonalszym aktem Osoby Absolutnej³³. Każdy inny przygodny byt w pewien sposób partycypuje w Boskim istnieniu. Nie oznacza to oczywiście panteistycznego utożsamienia świata z Bogiem, lecz raczej wskazuje na Boga jako na źródło istnienia wszystkiego, co przygodne. John Haught nadaje szczególny koloryt tej klasycznej wykładni – wskazuje, że źródłem istnienia jest Bóg, który jest Absolutną Przyszłością. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na mocny wpływ procesualizmu. Amerykański teolog nie rezygnuje wprawdzie z pojęcia *being*, lecz najważniejszy jest dla niego dynamiczny wymiar istnienia. Tym dynamizmem jest wkroczenie w nowość. Dla Haughta świat, który byłby pozbawiony dynamizmu nowości, tak naprawdę by nie istniał – byłby bowiem zamrożony w stagnacji. Taka ontologia byłaby zaś jedynie *ontologią śmierci (the ontology of death)*³⁴. Wszechświat, w którym nie ma nowości, to wszechświat pozbawiony transcendentalnego piękna i dobra, świat niezdolny, by pielgrzymować ku Bogu.

Nazwanie Boga Absolutną Przyszłością, pociąga za sobą także ciekawy sposób rozumienia boskiej immanencji względem świata. Haught szuka dla Boskiej immanencji wytłumaczenia filozoficznego i odnajduje je w idei antycypacji. Jak stwierdzono, Bóg jako Absolutna Przyszłość stanowi horyzont ludzkiego doświadczenia. Bóg jest więc względem świata najpierw nieuchwytną Tajemnicą. Ta prawda o boskiej transcendencji prowadzi amerykańskiego teologa do wniosku, że Bóg może być doświadczany nawet jako nieobecny – podobnie jak nieobecna zdaje się być przyszłość, która jeszcze nie nadeszła³⁵. Bóg jako Absolutna Przyszłość nie jest ani elementem przeszłości, ani terażniejszości, dlatego pozostaje nieuchwytny. Jednak stworzona rzeczywistość zostaje uchwycona (*to be grasped*) przez nieuchwytnego Boga. Haught stwierdza: *przeszłość i terażniejszość są nieustannie i na zawsze przyjmowane przez boską przyszłość*³⁶. Sformułowanie to jest ewidentną pochodną też procesualizmu. Prowadzi ono do wniosku o antycypacyjnym charakterze Bożej obecności w świecie. Mogą się tu rodzić także pewne skojarzenia z pan-en-teizmem. Zwracając jednak uwagę na krytyczne podejście Haughta do panenteistycznych rozwiązań, zdaje się, że potrzebna jest inna interpretacja. Właściwa tu będzie metafizyczna idea Heideggera, który mówił o obecności Bytu w Jego nieobecności. Najbardziej realna forma bycia jest z jednej strony najbliższa doświadczeniu, z drugiej zaś jest nieuchwytna – odsłania się, lecz

³³ K. Gózdź, «Bóg jako istnienie osobowe», *Teologia w Polsce*, 5 (1) 2011, s. 23–24.

³⁴ J.F. Haught, *Resting on the future*, dz. cyt., s. 24.

³⁵ Tenże, *What is God*, dz. cyt., s. 152.

³⁶ Tenże, *God after Darwin*, dz. cyt., s. 105.

pozostaje ukryta³⁷. Bóg nie jest elementem świata, zatem jawi się jako nieobecny. Jednak w Jego pozornej nieobecności jest ukryta najbardziej realna obecność. Boska immanencja wyraża się w zdolności świata do antycypowania w Absolutnej Przyszłości. Boża obecność w świecie jest więc antycypacyjna, zaś działanie Boga posiada charakter *adventus*, czyli *przychodzenia przyszłości*. Warto dostrzec, że tezy te stają się zrozumiałe tylko dzięki pewnemu cichemu założeniu Johna Haughta – myśliciel przyjmuje, że paradygmatem transcendencji Boga jest przyszłość. Widać wyraźnie, że jest to podstawowe założenie całej *metafizyki przyszłości*. Stanowi ono także rdzeń pytania o zgodność *wizji antycypacyjnej* Haughta z wizją biblijną.

3. Przyszłość jako paradygmat transcendencji

Idea, aby metafizycznie rozumianą przyszłość uznać za paradygmat transcendencji, nie jest oryginalnym pomysłem Haughta. Myśl taką przedstawił już wcześniej Jürgen Moltmann, którego *teologia nadziei* miała zasadniczy wpływ na *metafizykę przyszłości*³⁸. Zdaje się, że to właśnie wskutek lektury Moltmanna, profesor z Georgetown odważył się stwierdzić, że przyszłość jest *miejscem* czy też *plaszczyzną* Bożego istnienia³⁹. Nawet jeśli postulat ten nie zawsze wprost pojawia się w publikacjach Haughta, to jest on koniecznym założeniem jego *metafizyki przyszłości*. Cała realność bytu spoczywa na przychodzącej przyszłości, zgodnie z zasadą: *esse est advenire*⁴⁰. Przyszłość jest tym, co najbardziej rzeczywiste – skoro zaś Bóg jest realny bardziej niż wszystko inne, to znaczy, że On sam jest Przyszłością. Bóg jako Absolutna Przyszłość pozostaje zaś poza horyzontem poznawalnej rzeczywistości – jest Tajemnicą świata, nie zaś jego elementem. W tym prostym schemacie streszcza się teza o przyszłości jako paradygmacie transcendencji⁴¹. Twierdzenie to należy poddać bezpośredniej ocenie teologicznej, pod kątem jego zgodności z wizją biblijną.

Według Starego Testamentu Bóg jest jedynym i absolutnym Stworzycielem, zaś świat w żaden sposób nie stanowi dziedziny Jego istnienia. Bóg, który stwarza świat, znajduje się poza i ponad swoim stworzeniem, nawet jeżeli jest w świecie immanentnie obecny, zgodnie ze słowami św. Pawła: *w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy* (Dz 17,28). Objawiający się Pan Zastępów jest całkowicie różny od świata, jest po trzykroć Święty – *Kadosz* (Iz 6,3), co w języku hebrajskim dosłownie oznaczana *Inny*. Takie rozumienie transcendencji jest

³⁷ B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 44.

³⁸ J. Moltmann, *Religion, revolution and the future*, New York 1969, Scribner, s. 195–199.

³⁹ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁰ Tamże, 170.

⁴¹ Ujęcie to jest bardzo dokładnie opisane przez Haughta w szóstym rozdziale książki *The New Cosmic Story*. J.F. Haught, *The new cosmic story. Inside our awakening universe*, New Heaven 2017, Yale University Press, s. 93–110.

ideą wybitnie biblijną i stanowi oryginalny wyznacznik religii abrahamowych. Klasycznie przyjmuje się, że termin *transcendencja* wskazuje na to, co istnieje *ponad* lub *poza* światem. *Metafizyka przyszłości* proponuje jednak, aby zamiast określić *poza* i *ponad*, używać sformułowania *przed* (*up ahead*). Transcendencją jest Absolutna Przyszłość – jest ona zaś ciągle *przed* nami. Warto przyrzeć się przesłankom biblijnym, jakie przemawiają za takim stanowiskiem.

Głównym argumentem są teksty pochodzące z Apokalipsy św. Jana, mówiące o Bogu jako o Omedze. Najważniejszy jest fragment pierwszego rozdziału, w którym padają słowa: *Jam jest Alfa i Omega, mówi Pan Bóg, Który jest, Który był i Który przychodzi, Wszchemogący* (Ap 1,8). Idąc za Moltmannem, warto zwrócić uwagę na słowo *erchomenos*, tłumaczone na język polski jako *który przychodzi* lub *przychodzący*⁴². Termin ten pojawia się także w Ewangeliach, przeważnie w kontekście chrystologicznym oraz eschatologicznym, jak chociażby w Mt 23,29, gdzie Jezus stwierdza: *Nie ujrzycie Mnie odtąd, aż powiecie: Błogosławiony, który przychodzi [erchomenos] w imię Pańskie*. Moltmann słowo *erchomenos* kojarzy z łacińskim *adventus*, oznaczającym zarówno *przyszłość*, jak i *przychodzenie*. Według Ap 1,8 Pan (*Kyrios*) jest Omegą, dlatego Boża Przyszłość jest czymś realnym, a nawet już dokonanym. Boża przyszłość nie *staje się* i nie jest czymś, co *będzie*, lecz *przychodzi* jako już istniejąca. Wobec tego nasuwa się wniosek, że Boża transcendencja posiada znamiona metafizycznej przyszłości i objawia się względem świata jako *adventus* – przybywająca nowość. Istnienie Boga względem świata jest więc w Jego przychodzeniu, rozumianym jako przyszłość – *adventus*⁴³. Można zarzucić, że powyższe wnioski nie wynikają bezpośrednio z egzegezy biblijnej, lecz są jedynie interpretacją opartą na analizie semantycznej. Jest to prawda, jednak nie trzeba uznawać tego za dyskredytujący błąd. Fakt ten zmusza natomiast do ukazania postulowanego paradygmatu w szerszym kontekście biblijnym.

Używając współczesnej terminologii, można stwierdzić, że w Piśmie Świętym transcendencja Boga odnosi się tak do czasu, jak i do przestrzeni. Z oczywistych względów, dla niniejszej analizy ważniejsza jest pierwsza z tych kategorii, chociaż druga także zostanie uwzględniona. W Biblii istnienie Boga poza czasem wyraża hebrajskie słowo *ôlam* (wiek, wieczność)⁴⁴. Tron Boga trwa *wiecznie* (Ps 45,7), Jego imię brzmi *Przedwieczny* (Ba 4,14), ponieważ *Pan jest królem zawsze, na wieki* (Wj 15,18). Oznacza to, że Bóg jest Panem historii oraz sam nie podlega jej prawu przemijania. Bóg istniał zanim powstał świat, Jego istnienie nie skończy się wraz z końcem historii, a domeną Jego trwania jest wieczność. Wydaje się za-

⁴² P.Cz. Bosak, Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu, hasło: ἐρχομαι, Pelplin 2001, Bernardinum, s. 254.

⁴³ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, Znak, s. 240–244.

⁴⁴ X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, hasło: czas, Poznań 1994, Pallottinum, s. 173–175.

tem, że to raczej wieczność jest głównym paradygmatem transcendencji, nie zaś przyszłość. Trzeba przyznać, że takim tropem przeważnie podążała myśl chrześcijańska. Św. Augustyn interpretował Bożą transcendencję zgodnie z kategorią *nunc aeternum* – wiecznego teraz, które zawsze trwa w Bogu i jest wyjęte z chronologicznej liczni czasowej⁴⁵. Doktor Łaski podkreślał, że w Bogu istniejącym zawsze i niezmiennie, znajduje się uzasadnienie dla tego, co przemija w czasie. *Continuum* historii byłoby niemożliwe, gdyby nie wieczne teraz Boga, które nie posiada początku i nigdy nie przemija⁴⁶. Według Augustyna to *nunc aeternum* Boga jest paradygmatem Bożej transcendencji względem czasu. Uzasadnieniem dla tego, co *będzie* jest więc *teraz*. *Metafizyka przyszłości* każe odwrócić ten schemat – według niej to właśnie temporalne *teraz* jest zakorzenione w transcendentnej i metafizycznej przyszłości, która jest domeną Bożego istnienia i działania. Oznacza to, że uzasadnieniem dla tego, co *teraz*, jest przyszłość, która *przychodzi* (*adventus*). Według Haughta ten schemat jest o wiele bardziej prawidłowy z biblijnego punktu widzenia. Warto przytoczyć w tym kontekście następujące słowa: *Biblijne rozumienie Boga (...) wyłania się ze świadomości przepelnionej przecuciem, że przyszłość może być zawsze nieoczekiwanie nowa. Biblijny Bóg jest tym, który przychodzi do świata z królestwa przyszłości, oraz tym, który składa i wypełnia obietnice, transcendującą naszą małostkową zdolność przewidywania*⁴⁷.

Doświadczenie Bożych obietnic przekracza ludzkie oczekiwania – nadzieja jest czymś więcej niż optymizm czy życzeniowość. Obietnice Boże transcendują naturalne ludzkie poznanie przyszłości, zgodnie ze słowami: *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują* (1 Kor 2,9). Jest to konsekwencją samej transcendencji Boga jako Absolutnej Przyszłości. Przyszłość jest transcendentną dziedziną Jego królestwa, z którego przybywa, i które zostało nam obiecane. Warto w tym miejscu przywołać opinię Carla Braatena, który analizując przepowiadanie Jezusa o królestwie Bożym, dochodzi do wniosku o realizmie i aktualności Bożej przyszłości. Niemiecki teolog, na podstawie słów o królestwie przychodzącym z mocą (*basileia en dunamei*), dochodzi do przekonania: *Boża transcendencja może być dziś pojmowana jako absolutna moc przyszłości. Bóg przychodzi nie «z góry», lecz z tego, co «przed nami»*⁴⁸. Rodzi się więc wniosek, że tak starotestamentalne prorocтва, jak i nowotestamentalne nauczanie o królestwie Bożym, stanowią przesłankę, która pozwala patrzeć na przyszłość jako na paradygmat transcendencji.

⁴⁵ S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła*, Lublin 1999, KUL, s. 138.

⁴⁶ Św. Augustyn, *Wyznania* [I, 6], tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, Znak, s. 27.

⁴⁷ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 67.

⁴⁸ C.E. Braaten, *The future of God. The revolutionary dynamics of hope*, New York 1969, Harper & Row, s. 68.

Jakie jednak stanowisko należy przyjąć wobec stwierdzenia, że Bóg przybywa *od przodu* (*from ahead*), nie zaś *z góry* (*from above*)? Warto podkreślić, że Haught zdecydowanie przeciwstawia się uproszczonej wizji platońskiej, która prawdziwą dziedzinę bytu widzi *ponad* przygodną rzeczywistością lub *obok* niej. Grecki świat idei, przy powierzchownej interpretacji, jawi się bowiem jako oddzielny eon i zupełnie inna przestrzeń, od której świat materii jest oderwany. Amerykański teolog twierdzi, że taka wizja transcendencji nie jest biblijna. Zdaje się jednak, że nie ma w pełni racji, gdy każe całkowicie zastąpić określenie *from above* przez formułę *from ahead*.

Jak wspomniano transcendencja w Piśmie Świętym dotyczy nie tylko czasu, ale także przestrzeni. Ekstrapolując współczesne pojęcia, można stwierdzić, że Bóg przekracza wszystkie wymiary czasoprzestrzenne – znajduje się więc nie tylko *przed* czasoprzestrzenią, ale także *poza* lub *ponad* nią. W Starym Testamencie wyrażał to przede wszystkim symbol obłoku⁴⁹. Prorok Daniel odwołuje się do niego, aby wyrazić transcendencję Syna Człowieczego: *oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego* (Dn 6,13). Obłoki są obrazowym opisem domeny Bożego bytu, która nie przynależy do ziemskiego świata. Symbol ten intuicyjnie kojarzy się z tym, co jest *ponad* lub *w górze*. Zmartwychwstały Chrystus, który powraca do Ojca, wprowadzając uwielbione człowieczeństwo w dziedzinę transcendencji, zostaje *wzięty do nieba* (Mk 16,19), co także sugeruje pewien ruch *ku górze*. Dzieje Apostolskie mówią zaś o Wniebowstąpieniu Jezusa następująco: *[Jezus] uniósł się w ich obecności w górę i obłok zabrał Go im sprzed oczu* (Dz 1,9). Także tu obłok jest symbolem wkroczenia w transcendencję, które dokonuje się przez ruch *ku górze*. Oczywiście *obłok* ma tu znaczenie symboliczne, zaś samo *wstępowanie* nie oznacza ruchu fizycznego, lecz metafizyczny dynamizm – jakościową transformację bytu. Jednak użyta w Nowym Testamencie terminologia sugeruje możliwość przyjęcia wizji, którą Haught uważa przecież za niewystarczającą, a nawet błędną. Z drugiej jednak strony w wielu księgach prorockich obłok ma też znaczenie eschatologiczne. Nadchodzący dzień Jahwe jest otoczony obłokami – jest to *dzień obłoków i ciemności* (Sof 1,15; Ez 34, 12, Jl 2,2), który spowija *mgła gęsta* (Joz 24,7)⁵⁰. Symbol ten wskazuje więc także na przyszłość i sugeruje, że jest ona paradygmatem transcendencji. Zdaje się więc, że w Piśmie Świętym są obecne dwa ujęcia transcendencji, które przeplatają się nawzajem – ujęcie analogiczne i antycypacyjne. Wizja analogiczna, kierująca wzrok *ku górze*, jest o wiele bardziej intuicyjna. Rozumienie antycypacyjne, wychylone *ku przyszłości*, wydaje się z kolei dojrzałe. Warto dostrzec, że historia zbawienia oraz prorocтва w

⁴⁹ W niektórych miejscach Starego Testamentu obłok wyraża też ideę Bożej obecności i nadprzyrodzonej opatrności, jak chociażby w trzynastym rozdziale Księgi Wyjścia (Wj 13,21–22).

⁵⁰ X. Leon–Dufour, hasło: *obłok*, dz. cyt., s. 590–592.

pewien sposób pozwalają włączyć tę pierwszą perspektywę w drugą. Zdaje się, że wzrost eschatologicznej świadomości autorów natchnionych kazał im coraz ściślej wiązać Bożą transcendencję z dziedziną przeszłości.

Na koniec trzeba powrócić do pytania o wieczność (ôlam). Nawet jeżeli symbolika *obłoków* oraz *niebios* może być interpretowana w kontekście eschatologicznej przyszłości, to zdaje się, że samo *eschatos* powinno być rozumiane właśnie w odniesieniu do wieczności. Cały problem polega jednak na pytaniu o to, czy biblijne ôlam może być utożsamiane z temporalną terażniejszością. Odpowiedź należy szukać w Nowym Testamencie. Znajdują się w nim dwa słowa wskazujące na czas terażniejszy – są nimi *semeron* (dzisiaj) oraz *nun* (teraz). Obydwa terminy zazwyczaj traktowane są jako synonimy słowa *kairos*. Podkreślają one w szczególny sposób zbawcze znaczenie chwili obecnej. Widoczne jest to zwłaszcza u św. Łukasza, który rozumie *semeron* na sposób chrystologiczny i soteriologiczny: to *dziś* rodzi się Zbawiciel świata (Łk 2,11) oraz *dziś* wypełniają się słowa Pisma (Łk 4,21). *Semeron* oznacza tu zbawczą realizację czasu *kairos* w osobie Jezusa Chrystusa. Realizacja ta jest także znakiem przyszłości i częściowo polega na antycypowaniu eschatologicznej pełni⁵¹. Jeszcze wyraźniejsze jest to w przypadku terminu *nun*, który nosi w sobie szczególne odniesienie do przyszłości. *Nun* mówi o aktualnej realizacji Bożej Obietnicy, ale aktualność ta polega właśnie na antycypacji. W szóstym rozdziale drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian słowo *nun* jest użyte w kontekście obecności zbawienia oraz wskazuje także na przyszłość. Z jednej strony *teraz* jest *dzień zbawienia* (2 Kor 6,2), z drugiej zaś owo *teraz* przeżywane jest *wśród utrapień, przeciwności i ucisków* (2 Kor 6,4). Przyjście Chrystusa zapoczątkowało zatem *teraz* nowego stworzenia. Dzięki temu *teraz* jest znakiem przyszłości – antycypuje w eschatologicznym *teraz* spotkania z Bogiem⁵².

Powyższa analiza sugeruje, że opisywana w Biblii wieczność Boga nie może być w prosty sposób utożsamiona z doczesną terażniejszością – podobnie jak chrystologiczne „*teraz*” (*nun*, *semeron*) nie sprowadza się do przygodnego *teraz* świata. Bóg w Apokalipsie nazywa samego siebie mianem Alfy i Omegi, stanowi *protos* i *eschatos*, jest *arche* i *telos*. Są to kategorie nie temporalne, lecz metafizyczne, chociaż nawiązują one do ludzkiego doświadczenia czasu. Ponadto w Piśmie Świętym czas nie jest rozumiany zgodnie z pozytywistycznym linearnym ujęciem. Przeszłość nie oznacza w Biblii tylko ciągu dokonanych zdarzeń, lecz odnosi się zawsze do absolutnego początku oraz do historii zbawienia, czyli doświadczenia działania Boga. Dlatego przeszłość może być obecna w terażniejszości człowieka na zasadzie anamnezy, do czego odwołuje się chrześcijańska liturgia. Biblijna

⁵¹ S. Włodarczyk, *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sēmeron w soteriologii Łukasza*, Lublin 1989, KUL, s. 11–19.

⁵² S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas*, dz. cyt., s. 138.

przeszłość nie oznacza zaś czegoś, co stanie się *potem*, lecz jako przedmiot Obietnicy jest adwentem i paruzją – przychodzeniem i obecnością. Dlatego eschatologiczna przyszłość może być doświadczana na zasadzie antycypacji, co także jest ważnym motywem roku liturgicznego. Tak więc wieczność Boga obejmuje ludzką terażniejszość, będąc względem niej absolutnym początkiem i końcem.

Biblijne *ôlam* nie jest kategorią temporalną i dlatego nie może być utożsamione z ludzkim *teraz*. *Ôlam* to wieczność, która względem ludzkiej terażniejszości jest zarazem transcendentną przeszłością, jak i przyszłością. Ostatecznie należy więc przyznać rację *antycypacyjnej wizji* Haughta, która traktuje przyszłość jako paradygmat transcendencji. Bóg objawia się jako Omega, dlatego może być nazwany Absolutną Przyszłością. Zdaje się jednak, że amerykański teolog nie dostrzega głębi ukrytej w objawianiu się Boga jako *telos* i *arche*. Bóg jest przecież także Alfą. Oznacza to, że również przeszłość stanowi paradygmat transcendencji. Szkoda, że Haught dostrzega w Biblii jedynie *wizję antycypacyjną*. Pismo Święte zawiera bowiem także *wizję anamnetyczną*. Terażniejszość jest nie tylko antycypacją bytu w Absolutnej Przyszłości, lecz stanowi również transcendentalne *anamnesis* w historiozbawczym i stwórczym działaniu Boga. Bóg Abrahama jest zarazem Bogiem Obietnicy, jak i historii świętej. Obietnica jest jednak czymś znajdującym się ciągle przed człowiekiem, stanowi przedmiot oczekiwania oraz siłę nadziei – ma ona moc kształtować ludzkość i całą rzeczywistość. Obietnica otwiera przyszłość na to, co nowe. Historia, która się dokonała, jest zaś już zamknięta. Można więc w pewnej mierze uznać, że w Bogu Omega góruje nad Alfą – przynajmniej z perspektywy doświadczenia wiary. Trzeba więc zgodzić się z Johnem Haughtem, który twierdzi, że biblijna wizja Boga zachęca, aby przez wiarę i nadzieję antycypować w przyszłości, która przerasta wszelkie ludzkie oczekiwania⁵³.

Zakończenie

Zaprezentowany artykuł przybliżył najważniejsze idee amerykańskiego teologa Johna Haughta, które kryją się pod hasłem *metafizyki przyszłości*. Jest to filozoficzno-teologiczna wizja rzeczywistości, którą określić można mianem *antycypacyjnej*. Haught uważa, że cały świat w sensie ontologicznym spoczywa na przyszłości, która jest źródłem wszelkiej nowości, dynamizmu oraz samego istnienia bytu. Nie jest to przyszłość rozumiana temporalnie – nie stanowi ona bowiem prostego następstwa kauzalnej przeszłości. Jest to raczej przyszłość jako *adventus* – nadchodząca nowość, z którą nieustannie konfrontuje się chwila obecna. W sensie ostatecznym i absolutnym tą Przyszłością jest sam Bóg, który jako transcendentny przerasta wszelkie nasze wyobrażenia o przyszłości. Tezy te zostały skonfrontowane z wizją biblijną. Jak się okazało, zasadnicza trudność interpretacyjna dotyczyła

⁵³ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 66.

kwestii rozumienia transcendencji. *Wizja antycypacyjna* zakłada bowiem, że paradygmatem transcendencji jest właśnie przeszłość. Przeprowadzone analizy wykazały, że sformułowanie to nie jest sprzeczne z danymi biblijnymi. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest bowiem tym, który *przychodzi* (*erchomenos, adventus*) – Jego królestwo w antycypacyjny sposób już jest pośród nas, a gdy ostatecznie nadejdzie, to nigdy nie przeminie. Bóg jako Omega w absolutny sposób transcenduje czas i przestrzeń, będąc Absolutną Przyszłością stworzenia. Trzeba jednak zauważyć, że w koncepcji tej brakuje miejsca na perspektywę anamnezy, która jest przecież obecna w Biblii. Bóg objawiający się w historii zbawienia, jest nie tylko Panem przyszłości, ale także przeszłości – jest Alfą i Omegą. Z jednej strony można więc udzielić pozytywnej odpowiedzi na pytanie postawione w tytule artykułu – tak, *metafizyka przyszłości* Johna Haughta jest zgodna z wizją biblijną. Z drugiej jednak strony trzeba podkreślić, że koncepcja amerykańskiego teologa nie wyczerpuje głębi biblijnego spojrzenia na rzeczywistość.

Streszczenie

«Istnieć» w jakiś sposób musi oznaczać «ciągle przychodzić». *Esse est advenire*. Powyższe słowa stanowią najlepsze streszczenie *metafizyki przyszłości*, czyli filozoficzno-teologicznej koncepcji stworzonej przez Johna Haughta. Ten amerykański teolog, czerpiąc z tradycji zapoczątkowanej przez Alfreda Northa Whiteheada oraz Pierra Teilharda de Chardin, doszedł do wniosku, że tym, co najbardziej rzeczywiste jest właśnie przyszłość. Nie chodzi przy tym o przyszłość rozumianą temporalnie, lecz metafizycznie – jest nią ostatecznie sam Bóg, którego nazwać można Absolutną Przyszłością. Wizja ta, według jej autora, posiada głębokie korzenie biblijne. Bóg objawia się bowiem w Biblii jako Pan Obietnicy, którego królestwo nieustannie przychodzi (*erchomenos, adventus*). Bóg jest także Omegą i w antycypacyjny sposób przyciąga świat ku sobie. Nie możemy jednak zapominać o idei anamnezy, która pojawia się na kartach Pisma Świętego. Kościół wraz z całym stworzeniem nie tylko antycypuje w Absolutnej Przyszłości, ale także na sposób anamnezy uczestniczy w historii zbawienia.

Summary

God as the Absolute Future. Is John Haught's "metaphysics of the future" compatible with the biblical vision?

Being must in some way mean the still-to-come. Esse est advenire. These words are the best summary of *metaphysics of the future* – the concept created by John Haught. This American theologian was inspired by a tradition initiated by Alfred North Whitehead and Pierre Teilhard de Chardin. He concluded that the future is the most real aspect of all be-

ing. It is not about the future understood temporally, but metaphysically – it is ultimately God Himself, who can be called the Absolute Future. According to its author, this vision has deep biblical roots. God reveals Himself in the Bible as the Lord of Promise, whose kingdom always arrives (*erchomenos, adventus*). God is also an Omega – in an anticipatory way, He lures the world towards Himself. However, we must not forget the idea of anamnesis, which appears on the pages of Scripture. The Church, with all creation, not only anticipates in the Absolute Future but also participates in the history of salvation in an anamnesis way.

Bibliografia:

- Bielecki, S. (1999). *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła*, Lublin: KUL.
- Bosak, P.Cz. (2001). *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Pelplin: Bernardinum.
- Braaten, C.E. (1969). *The future of God. The revolutionary dynamics of hope*, New York: Harper & Row.
- Conradie, E.M. (2016). «John Haught on original sign: A conversation», *HTS Theological Studies*, 72 (4), s. 1–10.
- Duszek, K.E. (2019). «Theological insight into the phenomenon of life: The bios as a vestigium Dei», *Teologia w Polsce*, 13 (1), s. 59–72.
- Gózdź, K. (2011). «Bóg jako istnienie osobowe», *Teologia w Polsce*, 5 (1), s. 23–29.
- Haught, J.F. (1986). *What is God. How to think about the divine*, New Jersey: Paulist Press.
- Haught, J.F. (2003). *Deeper than Darwin. The prospect for religion in the age of evolution*, Boulder: Westview Press, s. 170.
- Haught, J.F. (2007). *Christianity and science. Toward a theology of nature*, New York: Orbis Books.
- Haught, J.F. (2008). *God after Darwin. A theology of evolution*, Boulder: Westview Press.
- Haught, J.F. (2010). *Making sense of evolution. Darwin, God and the drama of life*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Haught, J.F. (2015). *Resting on the future. Catholic theology for an unfinished universe*, New York – London: Bloomsbury.
- Haught, J.F. (2017). *The new cosmic story. Inside our awakening universe*, New Heaven: Yale University Press.
- Haught, J.F., Yeager, D.M. (1997), «Polanyi's finalism», *Zygon*, 32 (4), s. 543–566.
- Jougan, A. (2013). *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Leon-Dofour, X. (1994). *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum.
- Lonergan, B.J.F. (1976). *Metoda w teologii*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Moltmann, J. (1969). *Religion, revolution and the future*, New York: Scribner.
- Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*, Philadelphia: Fortress Press.
- Moltmann, J. (1995). *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków: Znak.

- Peters, T. (2010). «Constructing a theology of evolution: building on John Haught», *Zygon*, 45 (4), s. 921-937.
- Rahner, K. (1969). *Theological investigation*, vol. 6, Baltimore: Helicon Press.
- Schaab, G.L. (2010). «An evolving vision of God», *Zygon*, 45 (4), s. 897–904.
- Schaab, G.L., Michaud, A.M., Peters, T., Ulanowicz, R.E. (2010). «John F. Haught's theological contributions», *Zygon*, 45 (4), s. 897–956.
- Skarga, B. (2002). *Ślad i obecność*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Św. Augustyn (1994). *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak.
- Tillich, P. (1996). *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A. Łata, Wrocław: Signum.
- Włodarczyk, S. (1989). *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sēmeron w soteriologii Łukasza*, Lublin: KUL.
- Zawadzki, A. (2014). *Obraz i ślad*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Dk. Damian GADAMER*

TOŻSAMOŚĆ PŁCIOWA NA TLE DWUGŁOSU TEORII PŁCI JUDITH BUTLER I TOMISTYCZNEJ METAFIZYKI CZŁOWIEKA

Treść: Wstęp, 1. Płciowość według Judith Butler; 2. Płciowość w ujęciu współczesnego tomizmu; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Gender identity in the background of discord in Judith Butler's gender theory and Thomistic metaphysics of human; Bibliografia

Słowa kluczowe : tożsamość płciowa; płęć; ciało; Judith Butler; tomizm

Key words : gender identity; sex; body; Judith Butler; thomism

Wstęp

Agender, cisgender, gender fluid czy *transsexual woman* to tylko cztery z ponad pięćdziesięciu ośmiu propozycji określenia swojej płci dla użytkowników Facebooka¹. Możliwe, że lista ta zostanie jeszcze kiedyś rozszerzona albo pojawi się możliwość dowolnego opisu uzależnionego od subiektywnych preferencji. W 2019 roku Światowa Organizacja Zdrowia wykreśliła transseksualizm z *Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych* – ICD 11. W ICD 10 znajdował się on w dziale chorób psychicznych jako zaburzenie identyfikacji płciowej (F 64)². W najnowszej wersji tego dokumentu nazwa *transseksualizm* została zmieniona na *sprzeczność płci* i umieszczona jest w części zdrowia seksualnego³. Wiele państw próbuje też operacje zmiany płci, którym mogą być poddane nawet dzieci.

* Dk. Damian Gadamer, student VI roku WSD diecezji siedleckiej (filia PWT Warszawa), e-mail: wulcano1410@o2.pl, Art. ukazał się w „Teologia. Kultura. Społeczeństwo - Czasopismo Koła Naukowego Teologów KUL” 6 (2020), s. 21–32

¹ Pełną listę można zobaczyć m.in. na stronie: <https://www.devagroup.pl/blog/58-plci-do-wybo-ru-na-facebooku> [01.12.2019].

² World Health Organization, *Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych*, w: https://www.csioz.gov.pl/fleadmin/user_upload/Wytyczne/statystyka/icd10to-mi_56a8f5a554a18.pdf [01.12.2019].

³ W. Gaebel, J. Zielasek, G.M. Reed, *Zaburzenia psychiczne i behawioralne w ICD-11: koncepcje, metodologie oraz obecny status*, *Psychiatria Polska* 51 (2; 2017), s. 188.

Powyżej przywołane fakty to tylko nieliczne świadectwa potwierdzające istniejący zamęt związany z płciowością człowieka. Współczesne rewizyjne teorie płci stają się dominujące na uniwersytetach. Relatywizm płciowy jest obecny na różnych poziomach życia politycznego i społecznego.

Celem tego opracowania jest zestawienie dwóch odmiennych względem siebie koncepcji tożsamości płciowej człowieka. Jako pierwsza zostanie omówiona teoria *gender* Judith Butler. Następnie zostanie przedstawiona teoria płci oparta na klasycznej antropologii tomistycznej. Koncepcje te będą poddane analizie filozoficznej. W wyniku tego zostaną wykazane istotne filozoficzne różnice między prezentowanymi teoriami, które wpływają na zasadniczą treść tych stanowisk. Teoria Judith Butler zostanie ukazana jako intelektualna konsekwencja odrzucenia tez klasycznej metafizyki człowieka.

1. Płciowość według Judith Butler

Współcześnie istnieją dwa pojęcia określające płęć: *sex* i *gender*. Pierwszy termin odnosi się do tradycyjnego rozumienia płci jako faktu biologicznego, a więc do płci męskiej i żeńskiej. *Gender* natomiast to nazwa określająca płęć kulturową. Zgodnie z definicją Encyklopedii PWN jest to *identyfikacja jednostki z rolą płci wynikająca z uwarunkowań kulturowych i społecznych*⁴. W teorii *gender* chodzi o pewne kulturowe role i funkcje przypisywane płci.

Wśród samych twórców tej teorii nie ma zgody co do relacji płci biologicznej i płci kulturowej. Nie można dlatego mówić o jednej teorii *gender*. W latach siedemdziesiątych uważano, że *gender jest kulturowym rozwinięciem pochodzącej z natury różnicy płci*⁵. W takim rozumieniu *sex* jest czymś pierwotniejszym względem *gender* i w jakiś sposób częściowo ją określa. Płęć kulturowa jest w pewnym sensie społecznym i kulturowym przedłużeniem płci biologicznej. Pojawiły się także współczesne interpretacje, które dokonały utożsamienia płci biologicznej i płci kulturowej. Taką myśl przedstawiła Judith Butler w swojej książce *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*.

Według Butler płciowość człowieka, ta kulturowa i ta biologiczna, jest płynna. Wobec tego pojmuje ona ten podział, jako konstrukcję idealistyczną, której konsekwencją jest swoiste złudzenie określane jako naturalizacja płci⁶. Rozumie przez to postawę poznawczą, w której człowiek przyjmuje, że płęć jest czymś zakodowanym biologicznie i kulturowo. Zabieg ten polega na przypisaniu konkretnej płci pewnych cech, które, jakby się

⁴ «Płęć kulturowa», w: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/plęc-kulturowa;3958385.html> [01.12.2019].

⁵ H. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płęć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: M. Kempny, E. Nowicka, *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa 2004, PWN, s. 404.

⁶ Por. H. Moore, Tamże, s. 407.

mogło zdawać, wynikają z uwarunkowań czysto biologicznych. Jednakże według Butler tak naprawdę są one często konstrukcją wyłącznie kulturową. Płeć jest naturalizowana, ponieważ to, co jest kulturowe, społeczeństwo opresyjnie narzuca człowiekowi pod pretekstem obiektywno-biologicznych uwarunkowań. Sama autorka pisze tak: *skoro «ciało jest sytuacją», jak powiada de Beauvoir, nie ma możliwości, by odwołać się do ciała bez jego jednoczesnych interpretacji, do ciała pozbawionego znaczeń kulturowych. Toteż biologiczna płeć nie może być przeddyskursywnym faktem anatomicznym. Otóż [...] biologiczna płeć jest zawsze z definicji kulturową płcią⁷.*

Teoria Judith Butler opiera się na swoiście zinterpretowanej Johna Austina teorii aktów mowy, zwłaszcza aktów illokucyjnych, mających charakter performatywny⁸. Butler stwierdza, że ludzkie przekonanie o byciu mężczyzną czy kobietą jest wynikiem performatywnego (samostwórczego) powtarzania tych samych aktów mowy. Człowiek jest mężczyzną nie dlatego, że się taki urodził, ale dlatego, że mówi o sobie jako o mężczyźnie. Dokonuje tego przez stosowanie upłciowionych wyrażen np. rzeczowników rodzaju męskiego. Parafrazując słowa Simone de Beauvoir, można powiedzieć w tym kontekście, że nikt nie rodzi się mężczyzną albo kobietą, tylko staje się jakąś określoną płcią na podstawie swojego aktu mowy. Butler pisze: *za wyrażeniami kulturowej płci nie kryje się tożsamość kulturowej płci; tożsamość ta jest performatywnie konstytuowana przez same «wyrażenia», które są rzekomo jej skutkiem⁹.* W tej teorii człowiek jawi się zatem jako *przygodny zestaw atrybutów będący konsekwencją performatywnych aktów¹⁰.*

Judith Butler stosuje również pojęcie *style ciała*. Uznaje bowiem, że nie można mówić o ciele bez interpretacji narzuconej przez konwencje kulturowe. Kultura ta według niej jest także konsekwencją performatywnych aktów mowy. W tym kontekście interpretacja faktu ciała jest implikacją kultury będącej owocem performatywnego języka. Można więc powiedzieć, że kultura narzuca to, jak się interpretuje dane fakty biologiczne. W wyniku tego według Butler powstaje *tożsamość według kulturowo zrozumiałych wzorców opartych na idealizowanej obowiązkowej heteroseksualności¹¹.* Oznacza to, że dany zestaw cech biologicznych, którymi określa się kobietę lub mężczyznę, jest poddawany kulturowej interpretacji. Na jej podstawie uznaje się, że te cechy należą właśnie do kobiety lub mężczyzny. Można zatem powiedzieć, że tożsamość płciowa człowieka nie jest jego toż-

⁷ J. Butler, *Uwikłani w płeć*. Seria Idee 13, Warszawa 2008, Wydawnictwo Krytyki politycznej, s. 55.

⁸ Zob. M. Rosiak, *Gender w oczach (fa)logocentryka*, *Lectiones & Acroases Philosophicae* 9 (1; 2016), s. 348.

⁹ J. Butler, dz. cyt., s. 81.

¹⁰ A. Margasiński, *Antropologia Judith Butler a jej konsekwencje edukacyjno-wychowawcze*, *Pedagogika* 25 (1; 2016), s. 414.

¹¹ J. Butler, dz. cyt., s. 245-246.

samością, bo jest oparta na narzuconych archetypach kulturowych. Człowiek w pewien sposób musi wyzwolić się z tego kulturowego obciążenia i odkryć swoją prawdziwą tożsamość. Wówczas on sam będzie interpretował to, kim jest i jaką ma płeć, bez kojarzenia faktu, że dane cechy biologiczne lub kulturowe interpretuje się jako męskie albo żeńskie. Według Butler: *jako że «płeć» jest polityczną i kulturową interpretacją ciała, nie mamy tu rozróżnienia na biologiczną i kulturową płeć, do jakiego przywykliśmy. Kulturowa płeć wbudowana jest w biologiczną i okazuje się, że od samego początku biologiczna płeć była po prostu płcią kulturową*¹². W konsekwencji człowiek nie ma stałej tożsamości płciowej, lecz jest ona zmienna. Nie oznacza to jednak, że któraś z tych tożsamości jest fałszywa. Wszystkie są prawdziwe, tak jak zaistniałe akty performatywne. Zatem w jej teorii płeć biologiczna nie jest pierwotniejsza względem *gender*, ale jest z nią istotnie sprzężona. *Teoria performa-tywności daje więc możliwość przekształcania płci kulturowej, zmiany jej znaczenia poprzez powtarzanie działania, kwestionowanie i obalanie normatywnej konstrukcji systemu płci/gender*¹³.

Woluntarystyczna teoria performatywów, którą prezentuje Judith Butler, jest konsekwencją przyjętego przez nią stanowiska antysubstancjalizmu. Nie jest bowiem możliwe utworzenie takiej teorii bez odrzucenia pojęcia substancji będącej podstawą tożsamości bytowej. Potwierdzenie przyjęcia takiego stanowiska można znaleźć w jej książce, w której Butler cytuje następujące słowa Michaela Haara: *wszystkie kategorie psychologiczne («ja», jednostka, osoba) czerpią ze złudzenia substancjalnej tożsamości. Lecz złudzenie to wywodzi się zasadniczo z przesądu, który umie oszukać nie tylko zdrowy rozsądek, lecz i filozofów – czyli z wiary w język, a dokładnie w prawdę kategorii gramatycznych [...]. Podmiot, «ja», jednostka, to tylko szereg fałszywych pojęć, przekształcają one bowiem w substancje fikcyjne całości, które z początku posiadały jedynie rzeczywistość językową*¹⁴.

Judith Butler proponuje strategię obalenia kulturowo-politycznej interpretacji ciała i płci, przez *subwersję i destabilizację owych znaturalizowanych i urzeczowionych wyobrażeń płci*¹⁵. Zachęca zatem do podjęcia działań na rzecz zniszczenia tradycyjnego rozumienia płci i jej substancjalnej *iluzji*. Ma się to dokonać przez obalenie *heteronormatywności*, czyli kulturowo-społecznego przekonania o obowiązywalności jedynie heteroseksualizmu. Można więc zauważyć, że droga, którą proponuje Butler, jest nową rewolucją społeczną, z tą różnicą, że nie ma ona już charakteru klasowo-ekonomicznego, ale bardziej subtelny, bo związany z ludzką tożsamością.

¹² Tamże, s. 213.

¹³ H. Moore, dz. cyt., s. 407.

¹⁴ J. Butler, dz. cyt., s. 74-75.

¹⁵ Tamże, s. 95.

Butler przyjmuje prymat subiektywnego pojmowania tożsamości płciowej nad obiektywnym porządkiem rzeczy. Człowiek charakteryzuje się u niej *wolnością autokreacji* w określaniu tego, kim jest¹⁶. Na podstawie tego można stwierdzić, że Judith Butler jest współczesną zwolenniczką stanowiska antyrealizmu teoriopoznawczego. W jej teorii bowiem to język konstytuuje świat, język konstytuuje tożsamość lub antytożsamość płciową człowieka. Jej antyrealizm przejawia się przede wszystkim w antysubstancjalistycznym i procesualistycznym podejściu do człowieka. Stanowisko to można określić nazwą *antyrealizmu płciowego*. Każda bowiem próba wyjaśnienia faktu płciowości jest narzucaniem kulturowego schematu, a więc zakłada się, że człowiek nie jest w stanie odkryć obiektywnego *faktu* płci i ciała. Wszystkie dotychczasowe określenia płci były tylko jałowymi arbitralnymi próbami zobiektywizowania tej rzeczywistości.

2. Płciowość w ujęciu współczesnego tomizmu

W spór z zaprezentowanym powyżej antyrealistycznym spojrzeniem na płęć ludzką wchodzi filozofia realistyczna. Jednym ze współczesnych nurtów takiej filozofii jest tomizm. Przedstawia on alternatywne podejście do tematu płciowości człowieka, odmienne od stanowiska Judith Butler.

Najbardziej fundamentalna różnica leży w tym, że antropologia tomistyczna opiera się na metafizyce substancji. W kontekście analizowanego problemu znaczy to, że każdy konkretny człowiek jest substancją, czyli bytem samodzielnym, będącym przedmiotem orzekania. Autonomiczność substancji polega na tym, że to właśnie w niej tkwią inne byty, ale zarazem substancja nie tkwi w żadnym innym bycie. Te niesamodzielne byty będące zależne w swoim istnieniu od substancji nazywa się przypadłościami (łac. *accidentia*). Tym, co sprawia, że substancja jest określonym tym oto bytem, jest jej forma substancjalna. Dzięki formie substancja jest bytem określonym w swoim istnieniu.

Według Tomasza z Akwinu człowiek jest substancją przez swoją duchową (niematerialną) duszę, która z jednej strony jest samodzielnym (substancjalnym) podmiotem władz i działań ludzkich, a z drugiej strony – formą organizującą materię w ludzkie ciało¹⁷. Dlatego też dusza ludzka określana jest mianem *substancji niezupełnej*¹⁸. Substancja jest więc w pewnym sensie bytem niezmiennym, podczas gdy przypadłości są bytami niejako z natury zmiennymi, przez które substancja przejawia się *na zewnątrz*.

¹⁶ Por. R.T. Ptaszek, *Zmierzch Europy? Perspektywa przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa –Radzymin 2017, Wydawnictwo von borowiecky, s. 250.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* [I, q. 75 a. 4], Summa teologii 1; Kęty 2000, De Agostini, s. 37-39.

¹⁸ Tamże, s. 12.

Zastosowanie tej analizy do bytu ludzkiego pozwala wyjaśnić, dlaczego przypadłości konkretnego człowieka mogą być zmienne (może on mieć różny kolor włosów lub wzrost w życiu dziecięcym, dorosłym i starczym), choć przez cały czas jego istnienia jest to ten sam człowiek – substancja. To właśnie na istnienie takiego rodzaju substancji wskazuje podstawowa zasada bytu, którą jest zasada tożsamości bytowej, wyrażana krótko w formule *A jest A*.

Jak zaznaczono wcześniej, to przypadłości orzeka się w stosunku do substancji. Ten *schemat klasyfikacyjny orzekania [...] o podstawowej kategorii ontologii – substancji*, który opisał Stagiryta, został rozwinięty przez Porfiriusza w komentarzu do *Kategorii* Arystotelesa, znanym jako *Isagoga*¹⁹. Porfiriusz wyróżnił pięć orzeczników, które można orzec o podmiocie substancjalnym: rodzaj (łac. *genus*), gatunek (łac. *species*), różnica gatunkowa (łac. *diferentia specifica*), własność (lub właściwość, łac. *proprium*) i przypadłość (łac. *accidens*). Orzeczniki te mają charakter intencjonalny, aczkolwiek swoją podstawę znajdują w orzekanej rzeczy. Każdy z tych orzeczników w odmienny sposób charakteryzuje substancję²⁰.

*W historii filozofii fakt płciowości był uznawany jak tzw. proprium, czyli istotna właściwość bycia człowiekiem – quod convenit omni, soli, semper ('to, co przysługuje każdemu, tylko temu i zawsze') – a więc właściwość nieoddzielna od człowieka*²¹. Czym jednak jest owa właściwość?

W sędzie *ten człowiek ma 185 cm wzrostu* mamy odniesienie do substancji przez pojęcie *człowiek* oraz do przypadłości przez predykat *ma 185 cm wzrostu*. Wzrost człowieka może się zmieniać, jednakże fakt, że człowiek ma wzrost, jest niezmienny. Ten fakt tomiści nazywają własnością. Tkwi ona w substancji, podobnie jak akcydensy, ale względem nich jest czymś niezmiennym, jak posiadanie przez człowieka wzrostu. Własność jest zatem istotną jakością bytową o charakterze konsekwentnym, czyli drugorzędnym. Wskazuje ona bowiem na *cechę swoistą przysługującą każdej jednostce danego gatunku. Cecha ta, mimo że pozwala odróżnić gatunek, do jakiego należy dana jednostka, od innych gatunków, nie jest różnicą gatunkową*²².

W kontekście tego, co powiedziano, należy zauważyć, że człowieczeństwo konkretnego człowieka, posiadające stałe własności, przejawia się na zewnątrz w zmiennych

¹⁹ Z. Zdybicka, *Cecha*, w: A. Maryniarczyk, Powszechna Encyklopedia Filozofii, Lublin 2001, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 67.

²⁰ W tej pracy terminy „własność” i „właściwość” są stosowane zamiennie do tej samej cechy.

²¹ M.A. Krąpiec, *Ciało ludzkie*, w: A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 182.

²² *Właściwość*, w: A. Podsiad, Z. Więckowski, Mały słownik pojęć i terminów filozoficznych, Warszawa 1983, Instytut Wydawniczy Pax, s. 424.

cechach przypadłościowych. Człowieczeństwo, które charakteryzuje wszystkich ludzi, ukonkretnia się w danym człowieku. Z człowieczeństwem związany jest fakt płciowości konstytuujący każdą osobę ludzką. W konsekwencji każdy człowiek posiada określoną płeć (mężczyzna lub kobieta) jako swą własność w sensie ścisłym. Trzeba jednak zauważyć, że człowiek ukonkretnia się nie przez płeć w ogóle, ale przez płeć określoną, zdeterminowaną. Należy więc stwierdzić, że każdy człowiek jest z natury rzeczą człowiekiem-kobietą lub człowiekiem-mężczyzną. Płeć jest zatem niezmiennym modyfikatorem bytowym substancji²³.

Jak zaznaczono wcześniej, człowiek-mężczyzna lub człowiek-kobieta przejawia się na zewnątrz przez przypadłości. W tym przypadku są nimi między innymi drugo- i trzeciorzędne cechy płciowe. Oznacza to przykładowo, że w sytuacji utraty narządów płciowych przez mężczyznę w wyniku wypadku, nie przestaje on być mężczyzną. Analogicznie do własności człowieka należy dwunożność, czego widzialnym przejawem jest posiadanie dwóch nóg. Utrata jednej nogi jest zmianą przypadłościową, ale przez nią cechy dwunożności człowiek nie traci, bo jest ona wpisana w człowieczeństwo. Utrata nogi jest przeszkodą w realizacji dwunożności, ale nie niweluje to samej zdolności do posiadania dwóch nóg. Przykłady te pokazują, że zmiana wyglądu czy narządów płciowych, nie jest zmianą płci człowieka. Jest zmianą przypadłości, które przejawiają płeć na zewnątrz. Płeć jest bowiem niezmienną własnością człowieka, która jest biologicznie uzewnętrzniana. Ma ona charakter modyfikacji bytowej, której w żaden sposób nie można zmienić. Dotyczy ona bowiem głębszej, metafizycznej struktury człowieka.

Człowiek w myśli tomistycznej jest bytem duchowo-cielesnym. To znaczy składa się z duszy i z ciała. Człowiek istnieje istnieniem duszy, która dla materialnego ciała jest formą substancjalną. Ciało nie jest więc żadnym *więzieniem* duszy czy przypadłościowym przymiotem, ale istotnym elementem konstytuującym ludzki wymiar istnienia człowieka. Cieleśność i duchowość tworzą bytowe *compositum*. Istota ludzka jest jednością, a nie strukturą dualistyczną, jak uważał m.in. Kartezjusz. Z tego względu człowiek nie tyle ma ciało, ale jest swoim ciałem²⁴. Z tej perspektywy nie jest możliwe, by zachodziła realna ontologiczna różnica między fizyczną, cielesną płcią człowieka a płcią jego ducha. Nie można mieć innej płci, jak tylko tę, którą się realnie ma. Gdyby mógł się zdarzyć dymorfizm płciowy w człowieku (różnica między realną płcią biologiczną a płcią *duchową*), to takie zdarzenie byłoby sprzeczne z pierwszymi zasadami bytu odniesionymi do bytu ludzkiego: zasadą tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka. Taki człowiek, bę-

²³ Por. A. Lekka-Kowalik, Z. Sareło, *Feminizm*, w: A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 391

²⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Ciało ludzkie*, dz. cyt., s. 177.

dący swoim ciałem, nie byłby nim zarazem.

Poczucie bycia w nie swoim ciele, ze względu na płeć, nie jest wynikiem zaburzonej natury rzeczywistości, ale raczej jest to błąd poznawczy. Brak identyfikacji ze swoją płcią jest niczym innym, jak błędnym rozpoznaniem własnej tożsamości. Jeżeli bowiem ktoś mówi, że jest mężczyzną w ciele kobiety, wcale nie oznacza to, że tak jest w rzeczywistości. W tym kontekście nie neguje się możliwości zaistnienia takich sytuacji. Raczej chodzi tu o wykazanie, że nie jest możliwa realna różnica płciowa w człowieku. Rozpoznanie siebie jako kogoś innego, w kontekście płci, jest konsekwencją błędu poznawczego, a nie ontologicznego. Oczywiście ten błąd jest wynikiem jakichś innych przyczyn (psychologicznych, biologicznych), lecz ich rozpoznanie leży w prerogatywach specjalistów w tej dziedzinie.

Z pewnością przeciwko takiemu rozumowaniu można wysunąć zarzut, podając fakt biologicznego hermafrodytyzmu. Wprawdzie takie zjawiska występują w przyrodzie i dotyczą człowieka, ale raczej uważa się je za *patologiczne*²⁵. Z perspektywy tomistycznej jest to zło fizyczne, czyli brak w bycie tego, co powinno być z natury. Tym zaś, co winno być, są zewnętrzne przejawy płci. Należy jeszcze dodać, że sama osoba obciążona tym brakiem nie jest całkowicie apłciowa. Utożsamia się ona bowiem z określoną płcią i na podstawie tego, dzięki współczesnej medycynie, poddaje swoje ciało zabiegom chirurgicznym. Kwestia płci, jak wspomiano, nie jest tylko sprawą biologicznych przypadłości, ale dotyka wewnętrznej, bytowej struktury człowieka.

Własność płciowości jest zatem w filozofii tomistycznej cechą istotną człowieka, ponieważ nie podlega zmianom w trakcie trwania substancji. Jest cechą konsekwentną, gdyż *przysługuje wszystkim przedstawicielom gatunku, ale jest pochodną od c[ech] podstawowych* oraz jest cechą bezwzględną, bo *przysługuje bytowi niezależnie od relacji do innego bytu*²⁶.

Już sam św. Tomasz z Akwinu zaznacza, że przyczyną celową istnienia płciowości człowieka jest rozmnażanie się²⁷. Męskość i kobiecość są ze sobą komplementarne, czego owocem jest nowy człowiek. W związku z tym, że rodzenie jako przekazywanie życia jest pierwszym i podstawowym działaniem naturalnym, *to już na mocy struktury naturalnej (bytowej) człowieka należy się spodziewać, że elementy płci będą [...] przenikać*

²⁵ Tamże, s. 182.

²⁶ Z. Zdybicka, art. cyt., s. 67.

²⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* [I, q. 98 a. 2 corp.], London 1980, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, s. 174.

*wszystkie ludzkie konkretne działania, płynące z somatopsychicznej natury człowieka*²⁸. Płeć człowieka przenika w ten sposób wszystkie jego naturalne działania. W naturze są zatem działania swoiście kobiece i swoiście męskie. Nie oznacza to jednak, że któreś z tych działań jest pod względem ontologicznym lub moralnym lepsze czy gorsze. Czyny te są dokonywane po prostu przez człowieka-mężczyznę lub człowieka-kobietę. *Można się spodziewać, że właściwie nie ma i nie może być czynności człowieka (mężczyzny i kobiety) wysublimowanych, oddzielonych od płci, gdyż byłoby to wydestylowanie od podstaw ludzkiej natury*²⁹.

Zakończenie

Przedstawione stanowiska ukazują dwa przeciwstawne poglądy na temat tożsamości płciowej człowieka. Performatywna koncepcja płci, prezentowana przez Judith Butler, stoi w opozycji do klasycznej metafizyki w jej najbardziej fundamentalnych tezach, m.in. tożsamości bytowej czy substancjalnej koncepcji człowieka. Można stwierdzić, że teoria ta jest konsekwencją odrzucenia klasycznego stanowiska realizmu i esencjalizmu, tylko że w nowoczesnej i wyrafinowanej formie. Wpisuje się przez to w długą historię stanowisk antymetafizycznych.

Wydaje się, że współczesne teorie *gender*, w tym prezentowana przez Butler, są mutacjami kartezjańskiego dualizmu. Podział substancji na *res extensa* i *res cogitans* jest podziałem człowieka na dwa byty: ciało i duszę, które w żaden sposób nie łączą się ze sobą. Przy takiej strukturze bytowej jest możliwe, by ciało w omawianym kontekście było innej płci, a dusza innej. Ciało jest przecież czymś innym niż podmiot myślący. Należy zatem stwierdzić, że tylko analiza bytu ludzkiego z perspektywy somatopsychicznej jedności i tożsamości substancjalnej człowieka uchroni go od antyrealistycznych koncepcji ujmowania płciowości. Sprawa ta jest istotna, bo dotyczy samego człowieka, w wymiarze jego seksualności i tożsamości.

Streszczenie

Temat ludzkiej płciowości prawdopodobnie nie był w historii tak szeroko omawiany, jak to ma miejsce we współczesnej debacie. Fakt bycia mężczyzną czy kobietą raczej nie był też kontestowany na taką skalę. Kwestia tożsamości człowieka pojawia się zatem jako szczególnie aktualny problem antropologiczny. Tożsamość płciowa jest drugą tożsamością odkrywaną w życiu ludzkim, której identyfikacja następuje już po odkryciu tożsamości siebie jako człowieka. Współczesny człowiek otrzymuje obecnie wiele informacji

²⁸ M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 182.

²⁹ Tamże, s. 183.

na temat płciowości. Informacje te są jednak tylko pewnymi hipotezami, które on uważa często za bezsporne. Niniejszy artykuł wpisuje się w tę współczesną refleksję nad problemem tożsamości płciowej istoty ludzkiej. Przedstawia on z jednej strony poglądy Judith Butler, jednej z najważniejszych postaci we współczesnej dyskusji dotyczącej płci. Z drugiej strony prezentuje tomistyczną myśl na ten temat. Może się wydawać, że tomizm nie ma wiele wspólnego ze współczesnymi teoriami na temat płciowości. Zważywszy jednak, że myśl filozoficzna, oparta na dorobku św. Tomasza z Akwinu, dąży do wyjaśnienia całej rzeczywistości, może stanowić ona podstawę dla adekwatnej koncepcji tożsamości płciowej. Wydaje się to o tyle zasadne, że upowszechniana dziś tzw. teoria *gender* powinna być skonfrontowana z alternatywnym rozwiązaniem, nawiązującym do realistycznej perspektywy, charakterystycznej dla klasycznej filozofii człowieka

Summary

Gender identity in the background of discord in Judith Butler's gender theory and Thomistic metaphysic of human

The theme of gender identity is one of the most current topics in anthropology. Nowadays there are two terms concerning this human reality: sex (biological phenomenon) and gender (social construct). Judith Butler in her theory identified sex and gender. She showed that human body is a subject of cultural and political interpretation. Thus there isn't something like *fact* of body. Because of hetero normative paradigm the society believes that there are only two genders: male and female. Two philosophical assumptions cause this impoverishment: substantialism and performativity of language. Butler's theory seems to be *sex antirealism*. Thomistic metaphysics is the opposite view to such kind of idea. According to Thomism human is substantiality which manifests itself in variable features. Human gender belongs to its being properties. These properties are invariable features of substance. Thomism claims that gender is one of such invariable modifiers. Thus each human being in accordance with its nature is consistently human-man or human-woman. There is no change of gender regardless of outside signs of sex changing. The gender depends on metaphysical dimension of human. Butler's theory is a consequence of rejecting the argument about substantial character of human existence and its unity and identity.

Bibliografia:

- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- Gaebel, W., Zielasek, J. i Reed, G. M. (2017). Zaburzenia psychiczne i behawioralne w ICD-11: koncepcje, metodologie oraz obecny status. *Psychiatria Polska* 51 (2), 169-195
- Krapiec, M. A. (2001). Ciało ludzkie. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (176-186). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Lekka-Kowalik, A. i Sareło, Z. (2002). Feminizm. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (386-391). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Margasiński, A. (2016). Antropologia Judith Butler a jej konsekwencje edukacyjno-wychowawcze. *Pedagogika* 25 (1), 407-421

Moore, H. (2004). Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (402-419). Warszawa: PWN

Płeć kulturowa. Pozyskano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/plec-kulturowa;3958385.html>, Dnia (2019, 12, 01)

Ptaszek, R.T. (2017). *Zmierzch Europy? Perspektywa przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa-Radzymin: Wydawnictwo von borowiecky

Rosiak, M. (2016). Gender w oczach (fal)logocentryka. *Lectiones & Acroases Philosophicae* 9 (1), 335-355

Tomasz z Akwinu. (1980). *Suma Teologiczna*, London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”

Tomasz z Akwinu, (2000). *Traktat o człowieku*, Kęty: De Agostini

Podsiad, A. i Więckowski, Z. (1983). Właściwość. W: A. Podsiad, Z. Więckowski (red.), *Mały słownik pojęć i terminów filozoficznych* (424). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax

World Health Organization. (2008). *Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych*, Pobrano z: https://www.csioz.gov.pl/fileadmin/user_upload/Wytyczne/statystyka/icd10tomi_56a8f5a554a18.pdf, Dnia (2019, 12, 01)

Zdybicka, Z. (2001). Cecha. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (67-68). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Ks. Piotr GRZEBISZ*

**PROBLEMATYKA NADZORU KOMPETENTNEJ WŁADZY KOŚCIELNEJ
NAD PRYWATNYM STOWARZYSZENIEM WIERNYCH
W PRAWIE KANONICZNYM. WYBRANE ZAGADNIENIA.**

Treść: Wstęp; 1. Autonomia wiernych: 1.1. *Organy stowarzyszenia*, 1.2. *Organy nadzoru*; 2. Obowiązek i prawo wizytacji: 2.1. *Wizytator*, 2.2. *Procedura*; 3. Urząd doradcy duchowego: 3.1. *Zatwierdzenie urzędu*, 3.2. *Utrata urzędu*; 4. Likwidacja stowarzyszenia: 4.1. *Wygaśnięcie stowarzyszenia*, 4.2. *Zniesienie stowarzyszenia*, 4.3. *Przeznaczenie dóbr*; Zakończenie; Summary: The issues of supervision of the competent church authority over the private association of the faithful in canon law. Selected issues; Bibliografia.

Słowa kluczowe: nadzór, autonomia, moderator, kapelan, prawo kanoniczne.

Key words: supervision, autonomy, moderator, chaplain, canon law.

Wstęp

W systemie prawa Kościoła katolickiego występują zróżnicowane formy zrzeczeń, wśród których należy wymienić m.in. instytuty życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostołskiego oraz publiczne i prywatne stowarzyszenia wiernych. Kanoniczne regulacje zapewniają organizacyjno-prawną stabilność i trwałość zrzeczeń, oraz implikują duchową opiekę Kościoła katolickiego, która chroni przed błędnymi doktrynami.

Prawodawca kościelny w kan. 215 KPK/1983 zagwarantował wszystkim wiernym prawo do swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi. Normy zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego nie definiują jednak pojęcia stowarzyszenia. Literatura przedmiotu prezentuje stowarzyszenia kościelne jako zespół wiernych: wiernych świec-

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej - absolwent WSD diecezji siedleckiej filii Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie - Sekcja św. Jana Chrzciciela (2019); magister, na podstawie pracy pt.: *Prywatne stowarzyszenia wiernych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, napisanej na seminarium z prawa kanonicznego pod kierunkiem ks. dra Marcina Bidera. Artykuł jest oparty na tej pracy.

kich i duchownych, którego forma i cel pozostają zgodne z misją Kościoła katolickiego, czego potwierdzeniem jest zatwierdzenie wskazanej działalności przez kompetentną władzę kościelną. Stowarzyszenia wiernych są prawną organizacją o określonej strukturze i zasadach funkcjonowania, regulującą zrzeszoną działalność wiernych, która podlega nadzorowi kompetentnej władzy kościelnej.

Księga II Kodeksu Prawa Kanonicznego zawiera dychotomiczny podział stowarzyszeń wiernych na publiczne i prywatne, przy czym prawodawca kościelny dzieli normy prawa w tym zakresie na cztery rozdziały: normy wspólne (kan. 298-311 KPK/1983), publiczne stowarzyszenia wiernych (kan. 312-320 KPK/1983), prywatne stowarzyszenia wiernych (kan. 321-326 KPK/1983) oraz normy specjalne dotyczące stowarzyszeń wiernych świeckich (kan. 327-329 KPK/1983).

1. Autonomia wiernych

Autonomia wiernych w Kościele według obowiązującej kodyfikacji prawnej realizuje się m.in. w uprawnieniu do założenia stowarzyszenia z własnej inicjatywy oraz w uprawnieniu do zredagowania statutów¹. Prywatne stowarzyszenia wiernych w myśl kan. 321 KPK/1983 są zarządzane i kierowane zgodnie z postanowieniami własnych statutów².

Autonomia prywatnych stowarzyszeń wiernych znajduje swój wyraz w prywatnej inicjatywie wiernych do powołania do życia stowarzyszenia, ponieważ prywatne stowarzyszenia wiernych powstają na mocy zawarcia prywatnej umowy pomiędzy wiernymi, a nie jak w przypadku publicznych stowarzyszeń wiernych poprzez erygowanie przez kompetentną władzę kościelną. Wynika z tego wnioszek, że autonomia prywatnych stowarzyszeń wiernych umożliwia pozostawanie w określonym zakresie w niezależności od hierarchii kościelnej³.

¹ Termin *autonomia* pochodzi z języka greckiego i oznacza samostanowienie podmiotu o sobie samym poprzez kierowanie się ustanowionymi przez siebie zasadami. T. Rakoczy wskazuje, że w prawie kanonicznym autonomia wyraża się w zachowywaniu odrębności, samodzielności i niezależności w relacjach pomiędzy poszczególnymi podmiotami, por. T. Rakoczy, *Publiczne stowarzyszenia wiernych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Gniezno: Gaudentinum 2011, s. 355-356; S. Maziarczuk, *Autonomia wiernych chrześcijan w stowarzyszeniach prywatnych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, pobrano z: www.docplayer.pl/24798727-Autonomia-wiernych-chrzcijan-w-stowarzyszeniach-prywatnych-wedlug-kodeksu-prawa-kanonicznego-z-1983-roku.html, dnia: 02.02.2018. Statut prywatnego stowarzyszenia wiernych jest redagowany przez wiernych, w czym wyraża się autonomia wiernych w Kościele według norm KPK/1983, natomiast władza kościelna uznaje przedstawiony statut oraz zatwierdza prywatne stowarzyszenia wiernych, włączając je w porządek prawa kościelnego, por. J. Krukowski, *Stowarzyszenia wiernych chrześcijan*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży*, red. Tenże, Poznań 2005, Pallottinum, s. 148.

² Zob. A. Domaszk, *Stowarzyszenia wiernych a nauka*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa: UKSW 2010, s. 178; E. Górecki, *Prawo zrzeszania się w Kościele*, „Colloquium Salutis” 20 (1988), s. 268-269.

³ Por. J. L. Gutiérrez, *Stowarzyszenia wiernych*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. 140

Autonomia prywatnego stowarzyszenia wiernych w stosunku do zwierzchniej władzy kościelnej posiada określone granice, które prawodawca kościelny wyznacza m.in. poprzez realizację obowiązku i prawa przeprowadzania wizytacji stowarzyszeń przez kompetentną władzę.

1.1. Organy stowarzyszenia

Prywatne stowarzyszenia wiernych, w odróżnieniu od publicznych stowarzyszeń wiernych, są upoważnione do podejmowania w sposób swobodny inicjatyw i kierowania stowarzyszeniem zgodnie z postanowieniami statutów⁴, ponieważ władza kościelna w tym przypadku sprawuje jedynie nadzór nad prywatnym stowarzyszeniem wiernych⁵.

Autonomia prywatnych stowarzyszeń wiernych polega na wolnym wyborze moderatora stowarzyszenia⁶. Prawodawca kościelny w kan. 324, § 1 KPK/1983 podaje, że prywatne stowarzyszenia wiernych mogą w sposób wolny, niczym niezobligowany, wyznaczyć moderatora i innych stosownych urzędników⁷. J. Krukowski w komentarzu do kan. 324 KPK/1983 wskazuje na realizację tzw. wewnętrznej autonomii prywatnego

Majer, Kraków 2011, Wolters Kluwer, s. 281.

⁴ Członkowie prywatnych stowarzyszeń wiernych realizują w sposób pełny prawo do stowarzyszania się zawarte w kan. 215 KPK/1983, które suponuje uprawnienie wiernych do zakładania i kierowania stowarzyszeniem. Uprawnienie to implikuje istnienie autonomii stowarzyszenia wobec władzy kościelnej w zakresie samostanowienia, czyli zarządzania i kierowania, por. L. M. Sistach, *Stowarzyszenia wiernych*, Warszawa 2012, Adam, s. 147.

⁵ Autonomia prywatnych stowarzyszeń wiernych jest większa niż w przypadku publicznych stowarzyszeń wiernych, ponieważ w przypadku tych pierwszych działania statutowe mogą być realizowane w ramach inicjatyw podjętych przez członków, a nie na podstawie uzyskanej zgody od kompetentnej władzy kościelnej. Taki stan rzeczy odnośnie do sposobu realizowania inicjatyw przez prywatne stowarzyszenie wiernych wynika z tego, że w przeciwieństwie do publicznych stowarzyszeń wiernych, które są erygowane przez kompetentną władzę kościelną, nie działają w imieniu Kościoła, por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 140-141.

⁶ Prawodawca kościelny KPK/1983 używa terminu moderator w odniesieniu do podmiotu kierującego stowarzyszeniem kościelnym. R. Sobański zauważa, że zakres użytego terminu w KPK/1983 jest szerszy w stosunku do analogicznie użytego w KPK/1917. Aktualnie prawodawca posługuje się terminem moderator na określenie podmiotu, który sprawuje funkcję kierowniczą i posiada władzę w określonym zakresie. Prawodawca KPK/1983 rozszerza zastosowanie terminu moderatora m.in. na osobę biskupa diecezjalnego, przełożonego instytutu świeckiego oraz dyrektorów szkół katolickich. Kompetencje i natura władzy moderatora stowarzyszenia zależy od rodzaju stowarzyszenia; w przypadku prywatnego stowarzyszenia wiernych zależy również od postanowień statutowych. Moderatorzy prywatnych stowarzyszeń wiernych nie sprawują sensu stricto urzędu kościelnego, ponieważ nie należą do struktury hierarchicznej Kościoła. Wspomniani moderatorzy sprawują tzw. władzę, czyli funkcję kierowniczą w stowarzyszeniu korzystając z autonomii prywatnych stowarzyszeń wiernych; tzw. władza nie wynika z prawa, ale z woli członków stowarzyszenia, por. T. Rakoczy, *Publiczne stowarzyszenia wiernych*, s. 292-293; D. Gącik, *Prawo wiernych do stowarzyszania się*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 43; zob. P. Majer, *Zakres uprawnień wiernych świeckich w Kościele - stan obecny i perspektywy*, w: *Hodie et cras. Dziś i jutro Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. 30 lat od promulgacji*, red. K. Burczak, Lublin 2014, wydawnictwo KUL, s. 139-144; F. Lempa, *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok: Termida 2 (2013), s. 85-87; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 171-172.

⁷ Zgodnie z kan. 324, § 1 KPK/1983 wskazania statutowe mogą nieść ze sobą prawne ograniczenia w wyborze moderatora; władza kościelna również w tym zakresie sprawuje tylko nadzór nad prywatnym stowarzyszeniem wiernych, por. A. Domaszk, dz. cyt., s. 178; zob. E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I, Warszawa 1985, ATK, s. 352.

stowarzyszenia wiernych, które zgodnie z postanowieniami własnych statutów posiada prawo do wolnego wyboru moderatora⁸. Prawodawca kościelny w normach specjalnych dotyczących stowarzyszeń wiernych świeckich wskazuje w kan. 329 KPK/1983, że moderatorzy zobowiązani są do odpowiedniego formowania członków stowarzyszeń w kierunku sprawowania apostołowskiej aktywności właściwej dla wiernych świeckich⁹.

Postanowienia statutu prywatnego stowarzyszenia wiernych, per analogiam do kan. 318, § 1 KPK/1983 odnoszącego się do publicznych stowarzyszeń wiernych, mogą umożliwić w nadzwyczajnych okolicznościach ustanowienie komisarza zarządu stowarzyszenia, którego zadaniem jest sprawowanie zarządu stowarzyszenia w kryzysowej sytuacji¹⁰. Autonomia prywatnego stowarzyszenia wiernych w tym zakresie polega na niezależności wobec władzy kościelnej, która w przypadku publicznego stowarzyszenia wiernych zgodnie z kan. 317, § 1 KPK/1983, może z mocy prawa ustanowić moderatora¹¹.

Autonomia prywatnych stowarzyszeń wiernych zgodnie z kan. 325, § 1 KPK/1983 polega również na niezależności w zarządzaniu dobrami doczesnymi względem władzy kościelnej. Prawodawca nadał jednak w tym zakresie władzy kościelnej upoważnienie do sprawowania nadzoru i dokonywania ewaluacji przeznaczania dóbr doczesnych w prywatnym stowarzyszeniu wiernych; kontroli podlegają cele, na które zgodnie z postanowieniami statutów zostają rozdysonowane dobra doczesne¹². Kan. 325, § 2 KPK/1983 upo-

⁸ Moderatorzy w stowarzyszeniach wiernych sprawują funkcję kierowniczą, która związana jest ze sprawowaniem władzy. Władza ta przez dogmatyków prawa nazywana jest władzą domową, czyli pochodzącą z woli członków stowarzyszenia, wynikającą z prawa naturalnego, a nie z prawa Bożego pozytywnego, jak to ma miejsce w przypadku sprawowania władzy jurysdykcyjnej nadanej przez Chrystusa Apostołom i ich następcom. Moderatorzy prywatnych stowarzyszeń wiernych nie sprawują sensu stricto urzędu kościelnego, ponieważ nie należą do struktury hierarchicznej Kościoła. Moderatorzy sprawują tzw. „władzę”, czyli funkcję kierowniczą w stowarzyszeniu korzystając z autonomii prywatnych stowarzyszeń wiernych; tzw. „władza” nie wynika z prawa, ale z woli członków stowarzyszenia, por. R. Sobański, *Władza moderatorów stowarzyszeń kościelnych*, „Prawo Kanoniczne” 31 [1988], nr 3-4, s. 15-17; T. Rakoczy, dz. cyt., s. 298-299; J. Krukowski, dz. cyt., s. 151. Prawodawca kościelny w kan. 324, § 1 KPK/1983, odnośnie do dokonywania wyboru moderatora prywatnego stowarzyszenia wiernych, użył łacińskiego terminu *designat*, który w zależności od zapisu statutowego może oznaczać: wybór, nominację lub zatwierdzenie, por. J. L. Gutiérrez, dz. cyt., s. 299).

⁹ Na tej podstawie można określić per analogiam w sposób ogólny obowiązek moderatora każdego rodzaju stowarzyszenia, w tym również prywatnego, do organizowania dla członków formacji ukierunkowanej na realizację wyznaczonych przez statut celów. W formacji można wykorzystywać takie narzędzia m.in. jak: rekolekcje, szkolenia, konferencje lub warsztaty, por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 155; zob. ChL, nr 58-59.

¹⁰ Nadzwyczajną sytuacją może być m.in. antykampania prowadzona przeciw stowarzyszeniu, zły stan ekonomiczny lub wewnętrzny brak porządku organizacyjnego, zob. J. Krukowski, dz. cyt., s. 145.

¹¹ Zasady ustanowienia moderatora stowarzyszenia zawarte są w statucie, który mogą obejmować: zatwierdzenie przez kompetentną władzę kościelną wybranego przez stowarzyszenie moderatora, uznanie kandydata przedstawionego kompetentnej władzy kościelnej przez stowarzyszenie lub mianowanie przez kompetentną władzę kościelną moderatora, por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 143.

¹² Por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 152; J. Wal, *Działalność stowarzyszenia w świetle nowej kodyfikacji*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 72 (1984), nr 12, s. 268.

ważnia ordynariusza miejsca do sprawowania kontroli nad zarządem dóbr doczesnych, które zgodnie z wolą ofiarodawcy przekazano stowarzyszeniu na cele pobożne¹³.

1. 2. Organy nadzoru

Prawodawca kościelny w kan. 305, § 1 KPK/1983 stanowi, że wszystkie stowarzyszenia wiernych, publiczne i prywatne, podlegają nadzorowi kompetentnej kościelnej władzy¹⁴. Władza kościelna w myśl komentowanego kanonu strzeże nienaruszalności wiary i obyczajów, a także dyscypliny kościelnej w zakresie działalności prowadzonej przez stowarzyszenie¹⁵. Ponadto kan. 305, § 2 KPK/1983 doprecyzowuje termin kompetentna władza kościelna. Prawodawca kościelny wskazuje, że kompetentną władzą kościelną do sprawowania nadzoru nad wszystkimi stowarzyszeniami wiernych jest Stolica Apostolska, zaś ordynariusz miejsca sprawuje nadzór nad stowarzyszeniami diecezjalnymi oraz działającymi na terenie Kościoła partykularnego¹⁶.

Prawodawca kościelny ogranicza w ten sposób autonomię prywatnych stowarzyszeń wiernych względem władzy kościelnej, ponieważ w kan. 323, § 1 KPK/1983 stanowi o obowiązku sprawowania nadzoru nad stowarzyszeniem przez kompetentną władzę kościelną. Sprawowanie nadzoru polega na: weryfikowaniu działalności stowarzyszenia, potwierdzaniu zgodności pomiędzy celami określonymi w kan. 299, § 3 KPK/1983 a postanowieniami statutowymi¹⁷. Treść kan. 323, § 2 KPK/1983 wskazuje, że celem sprawowania nadzoru jest unikanie rozproszenia sił w apostołstwie, które ma być ukierunkowane na dobro wspólne¹⁸. Prawodawca kościelny w kan. 326, § 1 KPK/1983 zakłada, że w

¹³ Właściwym ordynariuszem miejsca, o którym mowa w kan. 325, § 2 KPK/1983, jest ten, na terenie którego następuje przeznaczanie dóbr materialnych na cele pobożne, a nie ordynariusza miejsca właściwy ze względu na siedzibę stowarzyszenia, por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 152.

¹⁴ Zob. E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I, s. 344-345; W. Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli” 2006, s. 90; J. Dudziak, *Stowarzyszenia wiernych. Normy prawne i ich aplikacja do aktualnych potrzeb Kościoła*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” (1994), nr 2, s. 21-22.

¹⁵ Nadzorowi podlega aktywność stowarzyszenia *ad intram* oraz *ad extram*, ponieważ dotyczy wewnętrznego porządku prawnego-organizacyjnego. Zgodnie z kan. 328 KPK/1983 nadzorowi podlega również aktywność stowarzyszenia podejmowana w stosunku do innych podmiotów prawa kościelnego, por. T. Rakoczy, dz. cyt., s. 331).

¹⁶ Konferencja Episkopatu nie posiada kompetencji do nadzorowania stowarzyszeń, nawet, gdyby zgodnie z kan. 312, § 1 KPK/1983 przez Konferencję Episkopatu zostały erygowane lub uznane, por. J. L. Gutiérrez, dz. cyt., 286).

¹⁷ Nadzorowi kompetentnej władzy kościelnej podlegają przede wszystkim zalecane lub popierane przez tę władzę stowarzyszenia wiernych; niemniej jednak w przypadku, gdyby stowarzyszenie nie posiadało osobowości prawnej, nadzorowi podlegają poszczególni członkowie stowarzyszenia, por. J. L. Gutiérrez, dz. cyt., s. 298; J. Krukowski, dz. cyt., s. 150.

¹⁸ Kan. 223, § 1 KPK/1983 stanowi o obowiązku dotyczącym wszystkich wiernych chrześcijan, który polega na realizowaniu swoich uprawnień, w tym prawa do stowarzyszania się, z poszanowaniem dobra wspólnego Kościoła, a więc uprawnień innych wiernych, por. J. Krukowski, *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan, Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży*, red. Tenże, Poznań 2005, Pallottinum, s. 41-42; zob. DA, nr 24.

wyniku stwierdzenia nieprawidłowości w działaniu stowarzyszenia, tzn. niezgodności z prawem powszechnym lub statutami stowarzyszenia, sprzecznością z doktryną i dyscypliną kościelną, a także w wyniku zgorszenia wśród wiernych, kompetentna władza kościelna może dekretem znieść prywatne stowarzyszenie wiernych¹⁹.

2. Obowiązek i prawo wizytacji

Aktywność kompetentnej władzy kościelnej wobec prywatnego stowarzyszenia wiernych wyraża troskę o zachowanie jedności Kościoła oraz tożsamości stowarzyszenia. Prawodawca kościelny w kan. 305 KPK/1983 stanowi o obowiązku i prawie władzy kościelnej do wizytowania stowarzyszeń wiernych zgodnie z prawem powszechnym oraz własnymi statutami stowarzyszenia, czyli *ad normam iuris et statutorum*²⁰. Prawo wizytacji dotyczy wszystkich stowarzyszeń wiernych, nawet tych prywatnych nieposiadających osobowości prawnej²¹. L. M. Sistach twierdzi, że ten obowiązek i prawo wynika z kan. 305 KPK/1983, który według prawodawcy kościelnego stanowi normę ogólną dla wszystkich stowarzyszeń wiernych, w tym również tych prywatnych nieposiadających osobowości prawnej; ponadto obowiązek i prawo wizytacji umożliwia władzy kościelnej sprawowanie nadzoru, któremu podlegają wszyscy wierni oraz stowarzyszenia.

L. M. Sistach podkreśla znaczenie kan. 323 KPK/1983, który wskazuje, iż prywatne stowarzyszenia wiernych podlegają nadzorowi władzy kościelnej zgodnie z kan. 305 KPK/1983. Niemniej jednak dla wyrażenia *explicite* prawa władzy kościelnej do wizytacji prywatnych stowarzyszeń wiernych nieposiadających osobowości prawnej należy zastrzec to w statucie, który zatwierdza władza kościelna²².

2.1. Wizytator

Kompetentną władzą kościelną do wizytowania stowarzyszeń wiernych zgodnie z kan. 305, § 2 KPK/1983 jest Stolica Apostolska oraz ordynariusz miejsca. Stolica Apostolska posiada obowiązek i prawo wizytowania wszystkich stowarzyszeń wiernych w Kościele. Natomiast ordynariusz miejsca, czyli biskup diecezjalny lub delegowany przez niego biskup koadiutor, biskup pomocniczy, wikariusz generalny, wikariusz biskupi lub

¹⁹ Por. J. Krukowski, *Stowarzyszenia wiernych chrześcijan*, s. 153.

²⁰ Zob. *Tamże*, s. 131; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2002, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, s. 100; J. Dudziak, dz. cyt., s. 22.

²¹ Wśród komentatorów prawa istnieje dyskusja odnośnie do określenia prawa do wizytowania prywatnych stowarzyszeń wiernych nie posiadających osobowości prawnej. J. L. Gutiérrez twierdzi na podstawie kan. 397, § 1 KPK/1983, że prywatne stowarzyszenia wiernych bez osobowości prawnej nie podlegają wizytacji ze strony władzy kościelnej z mocy prawa, lecz opcjonalnie może to wynikać z postanowień statutu, por. Gutiérrez, dz. cyt., s. 286; zob. S. Maziarczuk, dz. cyt., pkt. 7.

²² Por. L. M. Sistach, dz. cyt., s. 134-135.

inny prezbiter, wizytuje diecezjalne stowarzyszenia wiernych lub prowadzące działalność na terenie diecezji²³. Obowiązująca kodyfikacja prawa kościelnego nie definiuje terminu *visitatio*²⁴, a ponieważ prawodawca kościelny posługuje się tym terminem, należy przyjąć, że m.in. określenie kryterium czasowego należy do wizytującego lub jest określone w statucie stowarzyszenia²⁵.

Treść kan. 628, § 3 KPK/1983 wskazuje, że podmiot wizytowany powinien z zaufaniem przyjąć wizytatorów oraz kierując się miłością odpowiadać prawdziwie na zadawane pytania; nie wolno zatem nikomu przeszkadzać w osiągnięciu celu wizytacji. W przypadku prywatnych stowarzyszeń wizytatorzy przeprowadzając procedurę kontrolną współpracują z członkami stowarzyszenia, którzy są jednym z podmiotów biernych wizytacji, w czym wyraża się personalny wymiar wizytacji²⁶. Normy ogólne KPK/1983 zastrzegają trwałość prawa do wizytacji, bowiem kan. 199, 7 KPK/1983 stanowi, że przedawnieniu nie podlega prawo do wizytacji i obowiązek posłuszeństwa. Prawodawca kościelny wyklucza przypadek całkowitej niezależności wiernych od władzy kościelnej²⁷. Prywatne stowarzyszenia wiernych, jak to wynika z kan. 199, 7 KPK/1983, podlegają wizytacji, która ma charakter trwały²⁸.

2.2. Procedura

Treść kan. 396, § 1 KPK/1983, który stanowi o obowiązku i prawie do wizytacji diecezji, per analogiam może stanowić o procedurze wizytacji stowarzyszenia. Statut powinien określać częstotliwość oraz zakres czynności kontrolnej, jaką jest wizytacja stowarzyszenia²⁹. Prawo powszechne nie stanowi o zakresie oraz szczegółach przedmiotu wizytacji³⁰; prawodawca stanowi natomiast w kan. 323, § 1-2 oraz kan. 305, § 1 KPK/1983 o celu wi-

²³ Por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 131.

²⁴ Termin *visitatio* jest wieloznaczny, literatura prawnokanoniczna podaje jako terminy bliskoznaczne: *cognoscere*, *participare*, *corrigere*, *curare*, *invigilare* oraz *investigatio*, por. B. Kucala, *Prawo wizytacji wiernych i obowiązek posłuszeństwa w świetle kan. 199, 7*, „Prawo Kanoniczne” 37 [1994], nr 1-2, s. 33.

²⁵ Por. *Tamże*, s. 22-23.

²⁶ Zob. B. W. Zubert, *Instytuty zakonne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/III, *Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołowskiego*, red. Tenże, Lublin: RW KUL, 1990, s. 85; B. Kucala, dz. cyt., s. 25.

²⁷ Przedawnieniu może ulec przekazanie prawa do wizytacji, jednak tak rozumiane przedawnienie nie może spowodować uwolnienia podmiotu od kontroli ze strony władzy kościelnej, por. E. Molano, *Przedawnienie*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, Wolters Kluwer, s. 197; zob. E. Szafranski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I, s. 281.

²⁸ Zob. R. Sobański, *Przedawnienie*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, Pallottinum, s. 291.

²⁹ Por. J. Krukowski, *Biskupi*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży*, red. Tenże, Poznań 2005, Pallottinum, s. 257-258; L. M. Sistach, dz. cyt., s. 84.

³⁰ Podobna sytuacja ma miejsce w prawie odnośnie do instytutów zakonnych. Prawo nie określa zakresu, przedmiotu oraz celu wizytacji instytutu zakonnego, por. B. Zubert, dz. cyt., s. 84.

zytacji. Według komentowanych kanonów celem wizytacji jest zachowanie integralności wiary i obyczajów oraz dobro wspólne Kościoła³¹.

Wizytatorzy poprzez właściwą działalność kontrolną troszczą się o jedność Kościoła w działaniach podejmowanych przez stowarzyszenie z uwzględnieniem statutowych celów. Wizytatorzy również troszczą się o utrzymanie w karności stowarzyszenia poprzez przestrzeganie ustaw kościelnych i wewnętrznego porządku prawno-organizacyjnego³². Głównym celem wizytacji jest właściwe i poprawne funkcjonowanie stowarzyszeń wiernych. Władza kościelna nie tylko rewiduje działalność stowarzyszenia, ale również poprzez czynność kontrolną poznaje trudności i potrzeby stowarzyszenia, aby właściwie udzielać pomocy w realizacji celów statutowych³³.

3. Urząd doradcy duchowego

Prywatne stowarzyszenia wiernych posiadają fakultatywne prawo do posiadania duchowego doradcy, potrzebne jest jednak zatwierdzenie kandydatury przez kompetentną władzę kościelną. Urząd doradcy duchowego realizuje nadzór na prywatnym stowarzyszeniu wiernych poprzez sprawowanie opieki duszpasterskiej.

3.1. Zatwierdzenie urzędu

Prawodawca kościelny w kan. 324, § 2 KPK/1983 stanowi, że uprawnione organy prywatnego stowarzyszenia wiernych w sposób wolny mogą wybrać duchowego doradcę z grona kapłanów spełniających posługę w diecezji³⁴; z zastrzeżeniem jednak, że wybór duchowego doradcy wymaga zatwierdzenia ordynariusza miejsca³⁵. Komentowany kanon

³¹ Zob. R. Sobański, *Władza moderatorów stowarzyszeń kościelnych*, s. 13.

³² Zob. KPK/1983, kan. 386, § 2; kan. 392, § 1; J. Krukowski, dz. cyt., s. 252; E. Szafranski, dz. cyt., s. 344-345.

³³ Por. B. Kucala, dz. cyt., s. 24; zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. II, s. 173. *Wizytacja ma na uwadze raczej niesienie pomocy, niż sądzenie [...] (Instrukcja Kongregacji Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów Directorium de pastoralis ministerio episcoporum, 22.02.1973, „Posoborowe prawodawstwo kościelne” 4 [1975], z. 1, s. 237.*

³⁴ Prezbiter może pełnić urząd doradcy duchowego w wielu stowarzyszeniach wiernych jednocześnie, szczególnie w sytuacji, gdy stowarzyszenia posiadają zbliżone cele i zrzeszają podobne środowiska społeczne, por. Papieska Rada ds. Świeckich, *Tożsamość i misja kapłanów w stowarzyszeniach wiernych*, „Chrześcijanin w świecie” 124 [1984], nr 1, s. 128.

³⁵ KPK/1983 posługuje się terminem doradca duchowy odnośnie do prywatnych stowarzyszeń wiernych, podczas gdy w przypadku publicznych stowarzyszeń wiernych ten sam podmiot został w kan. 318, § 2 KPK/1983 określony jako kapelan lub asystent kościelny, por. J. L. Gutiérrez, dz. cyt., s. 299; P. Kroczyk, *Prywatne stowarzyszenia wiernych. Charakterystyka i etapy powstania*, „Analecta Cracoviensia” 40 (2008), s. 456). W przypadku publicznych stowarzyszeń wiernych kapelanem jest prezbiter, który sprawuje duchową opiekę, celebrytuje sakramenty; natomiast asystent kościelny jest przedstawicielem władzy kościelnej. Dzieje się tak dlatego, że publiczne stowarzyszenie wiernych działa w imieniu Kościoła, a w przypadku prywatnego stowarzyszenia wiernych doradca duchowy nie jest urzędem obligatoryjnym, por. L. M. Sista, dz. cyt., s. 102; W. Góralski, dz. cyt., s. 98-99; E. Szafranski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I, s. 352; R. Sobański, dz. cyt., s. 13.

nie uwzględnia jednak stowarzyszeń o charakterze krajowym i międzynarodowym, dlatego należy odwołać się do kan. 19 KPK/1983, który w przypadku braku wykładni pozwala odwołać się do ustaw wydanych w podobnych sprawach. Kan. 317, § 1 oraz kan. 312, § 1 KPK/1983 rozstrzygają w tym przypadku, że kompetentnym organem władzy kościelnej do zatwierdzenia doradcy duchowego prywatnego stowarzyszenia wiernych jest właściwa Konferencja Episkopatu dla krajowych stowarzyszeń, zaś Stolica Apostolska dla stowarzyszeń międzynarodowych i powszechnych³⁶.

Normy prawne odnoszące się do objęcia i wykonywania urzędu kościelnego oraz regulacje względem kapelana wskazują, że doradca duchowy obejmuje urząd jako *ius ad rem*, tzn. roszczenie do ustanowienia na urzędzie³⁷. W przypadku, gdyby prywatne stowarzyszenie wiernych wybierało na kapelana prezbitera inkardynowanego do diecezji innej niż właściwa ze względu na siedzibę stowarzyszenia, wówczas zatwierdzenie wyboru na urząd kapelana należy do ordynariusza miejsca, gdzie stowarzyszenie ma siedzibę, ale potrzeba tym samym zgody ordynariusza miejsca inkardynacji prezbitera³⁸.

Treść kan. 564 KPK/1983 stanowi, że kapelanem jest prezbiter, któremu powierza się pełnienie opieki duszpasterskiej nad wskazaną wspólnotą lub zespołem wiernych³⁹. Prawodawca kościelny wyklucza diakonów i wiernych świeckich z grona osób kompetentnych do sprawowania urzędu kapelana⁴⁰. Kan. 565 KPK/1983 stanowi, że prawo w okre-

³⁶ Por. L. M. Sistach, dz. cyt., s. 148-149; zob. T. Pawluk, dz. cyt., s. 101-102.

³⁷ Por. R. Sobański, *Powierzenie urzędu kościelnego*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, Pallottinum, s. 238.

³⁸ Por. J. Krukowski, *Stowarzyszenia wiernych chrześcijan*, s. 151.

³⁹ Kapelan na mocy powierzonego urzędu posiada prawo do spowiadania powierzonych mu wiernych, prawo do przepowiadania słowa Bożego, udzielania Wiatyku i namaszczenia chorych. Koordynatorem wszelkich działań na terenie parafii jest proboszcz, dlatego prawo wskazuje na potrzebę stałego kontaktu kapelana z proboszczem parafii, na terenie której kapelan prowadzi pracę duszpasterską, por. J. Krukowski, *Rektorzy kościołów i kapelani*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży*, red. Tenże, Poznań: Pallottinum 2005, s. 474, 478; E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. II, Warszawa 1985, ATK, s. 229-231; J. A. Janicki, *Rectors of Churches and chaplains*, w: *The Code of Canon Law: A text and commentary*, red. J. A. Coriden i in., London 1985, Geoffrey Chapman, s. 445; B. F. Griffin, *Rectors of Church and chaplains*, w: *New commentary on The Code of Canon Law*, red. J. P. Beal i in., New York, N.Y./Mahwah, N.J. 2000, Paulist Press, s. 736-737; zob. DA, nr 24-25. Doradca duchowy współpracuje z wiernymi należącymi do stowarzyszenia, wyznacznikiem posługi jest cel i program działania stowarzyszenia; ponadto statut stowarzyszenia powinien normować kompetencje i zakres działalności doradcy duchowego oraz stosunek do przełożonych stowarzyszenia. Doradca duchowy jest również łącznikiem pomiędzy stowarzyszeniem a Kościołem powszechnym, por. Papieska Rada ds. Świeckich, *Tożsamość i misja kapłanów w stowarzyszeniach wiernych*, s. 124; T. Rakoczy, *Publiczne stowarzyszenia wiernych*, s. 325-326, 329; M. Wróbel, *Stowarzyszenia katolickie działające w Polsce według obowiązującego prawa kościelnego*, „Prawo Kanoniczne” 49 (2006), nr 3-4, s. 167-168.

⁴⁰ Kapelani mogą sprawować opiekę duszpasterską nad laickimi instytucjami zakonnymi, chorymi w szpitalach, więźniami, emigrantami, uchodźcami lub stowarzyszeniami wiernych (por. J. Krukowski, *Rektorzy kościołów i kapelani*, s. 473; zob. Papieska Rada ds. Świeckich, *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, Città Del Vaticano 1997: Libreria Editrice Vaticana, pobrano z: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_it.html, dnia: 27.07.2018.

ślonych okolicznościach może zezwolić jakiemuś podmiotowi prawa na prezentację lub wybór kapelana. W takim przypadku ordynariusz miejsca na mocy prawa powszechnego posiada uprawnienie do ostatecznego ustanowienia lub zatwierdzenia wyboru kapelana, czyli dokonania tzw. prowizji kanonicznej⁴¹.

Normy ogólne KPK/1983 zawarte w kan. 146-156 stanowią, że powierzenie urzędu kościelnego może dokonać się poprzez nadanie, czyli poprzez przekazanie tzw. prowizji kanonicznej przez kompetentną władzę kościelną⁴². Tenor kan. 147 KPK/1983 określa elementy prowizji kanonicznej urzędu w Kościele: prezentacja kandydata i nadanie urzędu lub wybór oraz zatwierdzenie przez kompetentną władzę kościelną⁴³. Kan. 149 KPK/1983 wskazuje na kolejne warunki, które musi spełnić osoba, aby mogła zostać ustanowiona na urzędzie. Warunkiem *sine qua non* powierzenia urzędu jest zachowywanie wspólnoty z Kościołem oraz posiadanie potrzebnych przymiotów wymaganych przez prawo do wykonywania danego urzędu⁴⁴.

3.2. Utrata urzędu

Księga I KPK/1983 w kan. 184-196 normuje ogólne normy utraty urzędu kościelnego. Kan. 184, § 1 KPK/1983 wymienia przypadki utraty urzędu, uwzględniając przy tym upływ określonego czasu, osiągnięcie określonego wieku, rezygnację, przeniesienie lub usunięcie⁴⁵. Rezygnacja rozumiana jest jako dobrowolne i świadome ustąpienie z urzędu⁴⁶. KPK/1983 w kan. 187 dopuszcza taką możliwość, mając na uwadze dobro osoby sprawującej urząd oraz dobro wspólnoty kościelnej, gdyby wystąpiła, zgodnie z oceną kompetentnej władzy, słuszna przyczyna⁴⁷.

Usunięcie natomiast różni się od rezygnacji tym, że następuje wbrew woli osoby

⁴¹ Por. J. Krukowski, *Rektorzy kościołów i kapelani*, s. 474.

⁴² Zob. T. Pawlук, *Prawo kanoniczne*, t. I, s. 276-284.

⁴³ Prezentacja polega na przedstawieniu kandydata kompetentnej władzy kościelnej, wymaga jego zgody, chociaż nie implikuje *ius ad rem*; natomiast wybór kandydata na urząd ma miejsce w wyniku przeprowadzenia wyborów zgodnie z kan. 164-179 KPK/1983, a przyjęcie wyboru przez elekta implikuje *ius ad rem*, co zatwierdza kompetentna władza kościelna jako *ius in re*, zob. R. Sobański, dz. cyt., s. 237, 249-253, 269-270.

⁴⁴ Zob. *Tamże*, s. 239-240.

⁴⁵ Zob. E. Szałafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I, s. 272-278; T. Pawlук, *Prawo kanoniczne*, t. I, s. 284-286.

⁴⁶ Rezygnacja zgodnie z kan. 189, § 1 KPK/1983 powinna zostać złożona wobec władzy, która powierzyła prezbiterowi urząd. Rezygnację przedstawia się w formie pisemnej lub ustnej wobec dwóch świadków; jest to warunek *ad validitatem* (por. J. I. Arrieta, *Utrata urzędu kościelnego*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, Wolters Kluwer, s. 190).

⁴⁷ Zob. R. Sobański, *Utrata urzędu kościelnego*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, Pallottinum, s. 276-279; M. Wróbel, *Stowarzyszenia katolickie*, s. 164.

sprawującej urząd i równocześnie nie implikuje objęcia nowego urzędu, co ma miejsce w przypadku przeniesienia⁴⁸. W przypadku usunięcia kapelana z urzędu w myśl kan. 572 KPK/1983, który odwołuje się do kan. 563 KPK/1983, wymaga się wykazania słusznej przyczyny⁴⁹. Jeśli kapelan jest członkiem instytutu zakonnego, ordynariusz miejsca lub właściwy wyższy przełożony zakonny może dokonać usunięcia z urzędu z obowiązkiem jedynie poinformowania drugiej strony⁵⁰.

Pozbawienie, które jest jeszcze innym sposobem utraty urzędu, polega na utracie urzędu w wyniku popełnienia przestępstwa. Pozbawienie urzędu jest karą ekspiacyjną wymierzoną zgodnie prawem karnym przez kompetentną władzę kościelną lub na skutek wydania przez sąd wyroku⁵¹.

4. Likwidacja stowarzyszenia

Nadzór nad stowarzyszeniem wyraża się w tym, że właściwa władza zwierzchnia posiada uprawnienie do zniesienia stowarzyszenia w określonych warunkach.

4.1. Wygaśnięcie stowarzyszenia

Prawodawca kościelny normuje w kan. 326, § 1 KPK/1983, że prywatne stowarzyszenie wiernych wygasa na skutek okoliczności przewidzianych w statucie⁵²; zazwyczaj takie regulacje znajdują się na końcu statutu⁵³. Statut powinien w określonej procedurze pozwalać członkom stowarzyszenia na rozwiązanie stowarzyszenia. Procedura powinna uwzględnić organ odpowiedzialny za podjęcie decyzji o rozwiązaniu stowarzyszenia oraz sposób wyrażenia woli rozwiązania stowarzyszenia⁵⁴.

Prywatne stowarzyszenie wiernych powstaje w wyniku prywatnej umowy wiernych,

⁴⁸ Zob. *Tamże*, s. 281.

⁴⁹ *Iusta ex causa* usunięcia kapelana z urzędu może być: wydalenie ze stanu duchownego, dopuszczenie się przestępstwa apostazji, schizmy lub herezji, lub usiłowanie zawarcia małżeństwa, por. J. Krukowski, *Stowarzyszenia wiernych chrześcijan*, s. 145; T. Rakoczy, dz. cyt., s. 325.

⁵⁰ Por. J. Krukowski, *Rektorzy kościołów i kapelani*, s. 478.

⁵¹ Zob. R. Sobański, dz. cyt., s. 286.

⁵² Zob. S. Maziarczuk, dz. cyt., pkt. 6.

⁵³ Właściwością osoby prawnej jako konstrukcji prawnej jest jej trwałość, a same osoby prawne powoływane są na czas nieokreślony, aby w ten sposób trwać dłużej niż osoby fizyczne, por. T. Rakoczy, *Publiczne stowarzyszenia wiernych*, s. 344). Kan. 120 KPK/1983 suponuje, że stowarzyszenie posiadające osobowość prawną istnieje do momentu, w którym posiada chociaż jednego członka osoby prawnej kolegialnej, o ile statut stowarzyszenia nie stanowi inaczej. Komentowany kanon stanowi jednak, że oprócz zniesienia przez kompetentną władzę kościelną, stowarzyszenie będące osobą prawną, może zostać zniesione *ipso iure* poprzez faktyczny stu letni brak działalności, por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. I, s. 262; E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I, s. 230; zob. E. Molano, *Osoby prawne*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, Wolters Kluwer, s. 143-144.

⁵⁴ Wola podjęcia decyzji o rozwiązaniu stowarzyszenia powinna zostać wyrażona przez przynajmniej dwie trzecie uprawnionych do podjęcia decyzji, por. L. M. Sistach, dz. cyt., s. 63-64.

co implikuje to, że jeśli prywatna umowa wiernych jest podstawą do założenia stowarzyszenia, to również prywatna umowa jest podstawą do rozwiązania stowarzyszenia, w myśl zasady *ominis res per quascumque causas nascitur per easdem dissolvitur* (każda rzecz rodząca się w jakikolwiek sposób, w ten sam sposób zostaje rozwiązana)⁵⁵.

4.2. Zniesienie stowarzyszenia

Kompetentna władza kościelna⁵⁶ stosownym dekretem może znieść stowarzyszenie w taksatywnie wymienionych przypadkach, kiedy np. działalność stowarzyszenia jest niezgodna ze statutowym celem lub działalność nie spełnia oczekiwań, dla których zostało powołane; jest szkodliwa dla członków stowarzyszenia oraz Kościoła, chodzi o poważną szkodę dla doktryny i dyscypliny kościelnej oraz o zgorzenie wiernych. Głównym powodem zniesienia stowarzyszenia przez kompetentną władzę kościelną jest utrata przez stowarzyszenie eklezjalności⁵⁷.

4.3. Przeznaczenie dóbr

KPK/1983 w kan. 326, § 2 wskazuje, że dobra stowarzyszenia, które wygasa lub zostaje zniesione przez kompetentną władzę kościelną, zostają przeznaczone zgodnie z postanowieniami statutowymi z zachowaniem woli ofiarodawców oraz praw nabytych⁵⁸. W przypadku prywatnych stowarzyszeń wiernych posiadających osobowość prawną, w odróżnieniu od publicznych stowarzyszeń wiernych, własny statut stowarzyszenia obowiązuje przed postanowieniami prawa powszechnego⁵⁹.

⁵⁵ *Tamże*, s. 156; zob. K. Burczak, *Łacińskie sentencje i powiedzenia prawnicze*, Warszawa 2007, C.H. Beck, s. 134.

⁵⁶ Kompetentną władzą kościelną per analogiam w stosunku do kan. 320, §1-3 KPK/1983, który stanowi o publicznych stowarzyszeniach wiernych, do zniesienia prywatnego stowarzyszenia wiernych zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską jest tylko Stolica Święta; Konferencja Episkopatu może znieść stowarzyszenia zatwierdzone przez nią samą; biskup diecezjalny może znieść stowarzyszenie zatwierdzone przez biskupa diecezjalnego. Ponadto kompetentna władza kościelna nie powinna znosić stowarzyszenia bez uprzedniej konsultacji z organami stowarzyszenia; może okazać się, że wystarczy wprowadzenie mniej poważnych środków zaradczych niż zniesienie stowarzyszenia; innymi środkami zaradczymi może być: upomnienie organu kierującego, ustanowienie komisarza lub zmiana statutu, por. T. Rakoczy, dz. cyt., s. 346-347; J. Dudziak, *Stowarzyszenia wiernych*, s. 22-23. Gdyby jednak kompetentna władza kościelna dekretem zniosła stowarzyszenie, wówczas zarząd stowarzyszenia może wnieść rekurs hierarchiczny od decyzji zniesienia, a następnie wnieść rekurs administracyjny do Sygnatury Apostolskiej (por. J. Krukowski, *Stowarzyszenia wiernych chrześcijan*, s. 147).

⁵⁷ Utrata „eklezjalności” przez zreszenie przy jednoczesnym utrzymaniu charakteru religijnego implikuje uzyskanie statusu sekty, czyli tzw. kościoła nieinstytucjonalnego, por. E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1984, WAM, s. 104-109; M. Wróbel, dz. cyt., s. 176; R. T. Ptaszek, *Teologia katolicka wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych*, w: *Wiara, Nadzieja i Miłość. Księga jubileuszowa ks. profesora Edwarda Jarmocha w 60. rocznicę urodzin i 35. rocznicę pracy duszpasterskiej i naukowej*, red. R. Rosa - T. Zacharuk, t. I, Siedlce-Drohiczyn 2013, Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, s. 331-333.

⁵⁸ E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I, s. 353.

⁵⁹ W przypadku, gdyby prywatne stowarzyszenie nie posiadało osobowości prawnej, majątek stowarzyszenia nie może być podzielony pomiędzy członków, por. J. Krukowski, dz. cyt., s. 153; S. Maziarczuk, dz. cyt., pkt. 9. Najczęściej w takim przypadku statut reguluje przekazanie posiadanych przez stowarzyszenie

Zakończenie

Przeprowadzona analiza dogmatyczno-prawna suponuje autonomię prywatnego stowarzyszenia wiernych wobec władzy kościelnej. Prywatne stowarzyszenie wiernych otrzymuje z mocy prawa autonomię w zakresie założenia stowarzyszenia, redagowania własnych statutów, powoływania moderatora i innych urzędników stowarzyszenia, sprawowania zarządu dobrami doczesnymi oraz realizowania w sposób swobodny celów stowarzyszenia. Prawodawca kościelny ustalił jednak granice autonomii prywatnych stowarzyszeń wiernych. Zgodnie z kan. 299, § 3 KPK/1983 kompetentna władza kościelna poprzez uznanie statutu stowarzyszenia, a więc poprzez stwierdzenie zgodności postanowień statutowym z prawem powszechnym i partykularnym, włącza prywatne stowarzyszenie wiernych w porządek prawa kościelnego. Władza kościelna posiada uprawnienie do nadzorowania stowarzyszenia w zakresie zachowywania wiary i moralności katolickiej, dyscypliny kościelnej, realizacji prawnie określonych celów stowarzyszenia i innych postanowień statutowych, w tym także zarządu dobrami doczesnymi, zwłaszcza przeznaczonymi na cele pobożne.

Summary

The issues of supervision of the competent church authority over the private association of the faithful in canon law. Selected issues

Dogmatic analysis of canon law presupposes the autonomy of a private association of the faithful from the Church authority. A private association of the faithful is granted autonomy by law in terms of establishing an association, editing its own statutes, appointing a moderator and other officials of the association, managing temporal goods and freely achieving the objectives of the association. However the Church legislator set the limits of the autonomy of private associations of the faithful. According to can. 299, § 3 of the Code of Canon Law of 1983, the competent ecclesiastical authority, by recognizing the association's statute, and by ascertaining the compliance of the statutory provisions with universal and particular law, includes the private association of the faithful in the order of canon law. The Church authority has the right to supervise the association in the field of preserving Catholic faith and morals, church discipline, implementation of the association's legally defined goals and other statutory provisions, including the management of temporal goods, especially these intended for pious purposes.

Bibliografia

Alarcón, M.L. (2011). *Dobra doczesne Kościoła*. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (929-982). Kraków: Wolters Kluwer.

dóbr na rzecz innych organizacji kościelnych o podobnych celach, por. L. M. Sistach, dz. cyt., s. 64.

Arrieta, J.I., (2011). Utrata urzędu kościelnego. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (187-195). Kraków: Wolters Kluwer.

Burczak, K. i in. (2007). Łacińskie sentencje i powiedzenia prawnicze. Warszawa: C.H. Beck.

Chmielewski, M. (2012). Eklezjalny charakter współczesnych zrzeszeń katolickich. *Duchowość w Polsce* 4, 46-56.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatus. Kodeks Prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu (2008). Poznań: Pallottinum.

Coriden, J.A. (1991). *An introduction to canon law*. London: Geoffrey Chapman.

Domaszk, A. (2010). Stowarzyszenia wiernych a nauka. W: J. Wroczeński, H. Pietrzak (red.), *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin* (175-186). Warszawa: UKSW 2010.

Dudziak, J. (1994). Stowarzyszenia wiernych. Normy prawne i ich aplikacja do aktualnych potrzeb Kościoła. *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich* 2, 12-27.

Dyduch, J. (1985). *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Gącik, D. (2009). Prawo wiernych do stowarzyszania się. *Kieleckie Studia Teologiczne* 8, 31-44.

Góralski, W. (2006). *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*. Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli”.

Górecki, E. (1988). Prawo zrzeszania się w Kościele. *Colloquium Salutis* 20, 255-269.

Griffin, B.F. (2000). Rectors of Church and chaplains. W: J.P. Beal i in. (red.), *New commentary on The Code of Canon Law* (733-740). New York, N.Y./Mahwah, N.J.: Paulist Press.

Gutiérrez, J.L. (2011). Stowarzyszenia wiernych. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (279-301). Kraków: Wolters Kluwer.

Jan Paweł II. (1995). Posynodalna Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, 30.12.1988. Wrocław: TUM.

Janicki, J.A. (1985). Rectors of Churches and chaplains. W: J.A. Coriden i in. (red.), *The Code of Canon Law: A text and commentary* (443-449). London: Geoffrey Chapman.

Kongregacja ds. Biskupów, (1975). Instrukcja Kongregacji Biskupów na temat pasterkiej posługi biskupów *Directorium de pastorali ministerio episcoporum*, 22.02.1973. *Posoborowe prawodawstwo kościelne* 6 (1), 15-324.

Kroczek, P. (2008). Prywatne stowarzyszenia wiernych. Charakterystyka i etapy powstania. *Analecta Cracoviensia* 40, 452-464.

Krukowski, J. (1991). Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwość jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim. *Kościół i Prawo* 9, 190-210.

Krukowski, J. (2005). Rektorzy kościołów i kapelani. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży* (467-478). Poznań: Pallottinum.

Krukowski, J. (2005). Biskupi. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży* (229-272). Poznań: Pallottinum.

Krukowski, J. (2005). Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży* (22-42). Poznań: Pallottinum.

Krukowski, J. (2005). Stowarzyszenia wiernych chrześcijan. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży* (123-155). Poznań: Pallottinum.

Kucała, B. (1994). Prawo wizytacji wiernych i obowiązek posłuszeństwa w świetle kan. 199, 7°. *Prawo Kanoniczne* 37 (1-2), 19-46.

Lempa, F. (2013). *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*. Białystok: Termida 2.

Majer, P. (2014). Zakres uprawnień wiernych świeckich w Kościele - stan obecny i perspektywy. W: K. Burczak (red.), *Hodie et cras. Dziś i jutro Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. 30 lat od promulgacji*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Maziarczuk, S. (2014). *Autonomia wiernych chrześcijan w stowarzyszeniach prywatnych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.* Pobrano z: www.docplayer.pl/24798727-Autonomia-wiernych-chrzcijan-w-stowarzyszeniach-prywatnych-wedlu-g-kodeks-u-prawa-kanonicznego-z-1983-roku.html, Dnia (2018, 02. 02).

Molano, E. (2011). Osoby prawne. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (137-146). Kraków: Wolters Kluwer.

Molano, E. (2011). Przedawnienie. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (195-197). Kraków: Wolters Kluwer.

Papieska Rada ds. Świeckich, (1984). Tożsamość i misja kapłanów w stowarzyszeniach wiernych. *Chrześcijanin w świecie* 124 (1), 101-130.

Papieska Rada ds. Świeckich, (1997). *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, 15.08.1997. Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Pobrano z: www.vatican.va/roman_curia/ponti_fical_councils/laity/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_it.html, Dnia (2018, 07, 27)

Pawluk, T. (2002). *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. I, *Zagadnienie wstępne i normy ogólne*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.

Pawluk, T. (2002). *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.

Ptaszek, R.T. (2013). Teologia katolicka wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych. W: R. Rosa - T. Zacharuk (red.), *Wiara, Nadzieja i Miłość. Księga jubileuszowa ks. profesora Edwarda Jarmocha w 60. rocznicę urodzin i 35. rocznicę pracy duszpasterskiej i naukowej*, t. I (325-333). Siedlce-Drohiczyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.

Rakoczy, T. (2011). *Publiczne stowarzyszenia wiernych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*. Gniezno: Gaudentinum.

Sistach, L.M. (2012). *Stowarzyszenia wiernych*. Warszawa: Adam.

Sobański, R. (1988). Władza moderatorów stowarzyszeń kościelnych. *Prawo Kanoniczne* 31 (3-4), 3-19.

Sobański, R. (2003). Powierzenie urzędu kościelnego. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne* (235-274). Poznań: Pallottinum.

Sobański, R. (2003). Przedawnienie. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne* (286-291). Poznań: Pallottinum.

Sobański, R. (2003). Utrata urzędu kościelnego. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne* (274-286). Poznań: Pallottinum.

Sobór Watykański II, (2008). Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 18.11.1965 (581-629). Poznań: Pallottinum.

Sztafrowski, E. (1985). *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I. Warszawa: ATK.

Sztafrowski, E. (1985). *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. II, Warszawa: ATK.

Śmigiel, W. (2015). *Eklezjalność zrzeczeń religijnych*. Pelplin: Bernardinum.

Troeltsch, E. (1984). Kościół a sekta. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii* (104-109). Kraków: WAM.

Wal, J. (1984). Działalność stowarzyszenia w świetle nowej kodyfikacji. *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 72 (12), 262-269.

Wróbel, M. (2006). Stowarzyszenia katolickie działające w Polsce według obowiązującego prawa kościelnego. *Prawo Kanoniczne* 49 (3-4), 121-181.

Zubert, B.W. (1990). Instytuty zakonne. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/III, *Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego* (45-246). Lublin: RW KUL.

Ks. Kazimierz MATWIEJUK*

SŁUGA BOŻY BISKUP IGNACY ŚWIRSKI (1885-1968)

Treść: Wstęp; 1. Życiorys; 2. Działalność ks. dra Ignacego Świrskiego; 3. Działalność biskupa Ignacego Świrskiego; 3.1. *Jak to się jest biskupem?*, 3.2. *Główne kierunki posługi biskupiej*; 4. Osobowość biskupa Ignacego Świrskiego; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Venerable Bishop Ignacy Świrski (1885-1968); Bibliografia.

Słowa kluczowe: biskup, diecezja, filozof, pasterz, profesor, świętość, teolog.

Key words: bishop, diocese, philosopher, shepherd, professor, sanctity, theologian

Wstęp

Biskup siedlecki, Kazimierz Gurda, pismem z dnia 13 września 2017 roku, zwrócił się do Konferencji Episkopatu Polski o opinię w sprawie stosowności rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego biskupa Ignacego Świrskiego. Biskupi zgromadzeni 14 października 2017 roku na 337 zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Lublinie uznali słuszność rozpoczęcia tego procesu i wyrazili zgodę na wystąpienie do Stolicy Apostolskiej z prośbą o rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego biskupa Ignacego Świrskiego. Dnia 18 grudnia 2017 roku watykańska Kongregacja ds. Kanonizacyjnych wydała *Nihil obstat*, tj. informację, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby rozpocząć prace, na szczeblu diecezjalnym, w ramach dochodzenia beatyfikacyjnego dotyczącego biskupa Ignacego Świrskiego. Decyzja Kongregacji stanowiła ostatni etap na drodze do formalnego otwarcia procesu, na podstawie którego biskup diecezjalny może podjąć dalsze decyzje w oparciu o zgromadzoną dokumentację i opinie.

W kościele katedralnym w Siedlcach, dnia 24 marca 2018 roku, odbyła się, pod przewodnictwem biskupa siedleckiego, pierwsza publiczna sesja inauguracyjna prace w ramach

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej, liturgistą – dr hab. em prof. UKSW.

¹ *Kalendarium procesu*, <https://diecezja.siedlce.pl/biskup-swirski/proces-beatyfikacyjny/> (dostęp: 04.12.2019)

procesu beatyfikacyjnego o stwierdzenie heroiczności cnót biskupa Ignacego Świrskiego. Podczas tej sesji został zaprzysiężony Trybunał Beatyfikacyjny. W jego skład weszli: ks. prał. dr Mieczysław Głowacki – delegat biskupa, ks. dr Jarosław Ruciński – promotor sprawiedliwości, ks. mgr lic. Andrzej Karwowski – notariusz i ks. mgr lic. Maciej Majek – notariusz pomocniczy. Przysięgę na księgę Ewangelii złożył także postulator procesu ks. dr Mariusz Świder¹. Odtąd kandydatowi na ołtarze przysługuje tytuł Sługi Bożego.

1. Życiorys

Ignacy Świrski urodził się 20 września 1885 roku w Ellernie (Ellern) koło Dyneburga, na terytorium ówczesnego Cesarstwa Rosyjskiego². Te tereny, Inflanty Polskie, do 1772 roku stanowiły integralną część Rzeczypospolitej. Obecnie należą do Łotwy. Ignacy Świrski urodził się w rodzinie ziemiańskiej o szlacheckich tradycjach. Rodzina herbu Lis posiadała siedem folwarków, którymi zarządzał ojciec Michał. Ignacy otrzymał dobrą wstępną edukację w domu rodzinnym. Następnie uczęszczał do gimnazjum w Dyneburgu oraz Petersburgu, gdzie zdał egzamin dojrzałości. Tam w 1905 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego archidiecezji mohylowskiej. Po dwóch latach formacji seminaryjnej został wysłany na dalsze studia do Rzymu. Studiował na Uniwersytecie Gregoriańskim. Jego mistrzami byli profesorowie, księża: Ludwik Billoti i Alojzy Bucceroni. Mieszkał w Collegium Germanicum, gdzie otrzymał dobrą formację duchową oraz doskonałą znajomość języka niemieckiego. Znał także j. francuski, włoski i rosyjski.

Studia rzymskie uwieńczył w 1910 roku doktoratem z filozofii a cztery lata później uzyskał stopień doktora teologii. W Rzymie 28 października 1913 roku przyjął święcenia prezbiteratu. Otrzymał je przez posługę kard. Bazylego Pompili, wikariusza generalnego papieża dla diecezji rzymskiej.

Ks. dr Ignacy Świrski powrócił do swojej diecezji w 1914 roku. Został mianowany ojcem duchownym alumnów i wykładowcą teologii moralnej w seminarium mohylowskim. W 1917 roku ks. rektor Idzi Radziszewski zaangażował go do pracy w Akademii Duchownej w Petersburgu. Powierzył mu wykłady z dogmatyki spekulatywnej. Ks. Świrski był jednocześnie wykładowcą etyki na Wyższych Kursach Żeńskich im. Bestużewa. Rok później, po rewolucji bolszewickiej, Akademia została zamknięta. W 1918 roku ks. Świrski był dyrektorem polskiego gimnazjum w Dyneburgu. Ale już wiosną 1919 roku został kapelanem polowego szpitala a następnie proboszczem mińskiego garnizonu i proboszczem 9. dywizji piechoty oraz dziekanem 4. dywizji Wojska Polskiego. Po zwycięstwie Polski w

² Zob. E. Barbasiewicz, *Życiorys śp. biskupa Ignacego Świrskiego, Ordynariusza Podlaskiego*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” (=WDP) 11 (1968), s. 239-241.

wojnie z rosyjskimi bolszewikami został w 1921 roku zatrudniony na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie na etacie profesorskim jako wykładowca teologii moralnej³.

W 1939 roku Uniwersytet Wileński został zamknięty. Ks. Świrski pracował w wileńskim seminarium duchownym. W 1945 roku Wilno zostało oddane Litwie. Gmach seminarium przejęły władze komunistyczne. Profesorowie Wydziału Teologicznego, którego częścią było seminarium duchowne, przenieśli się do Białegostoku. Tu w maju tegoż roku zaczęło funkcjonować seminarium duchowne. Jego rektorem został mianowany ks. Świrski. Rok później, bo 14 kwietnia 1946 roku, papież Pius XII mianował go biskupem siedleckim czyli podlaskim. Konsekracja biskupia odbyła się konkatedrze białostockiej 30 czerwca 1946 roku. Ingres do katedry siedleckiej nastąpił 4 lipca tegoż roku. Bp Świrski pasterzował w Siedlcach 22 lata. Tam też zmarł 25 marca 1968 roku. Jego doczesne szczątki spoczywają w krypcie katedry siedleckiej⁴.

2. Działalność ks. dra Ignacego Świrskiego

Ks. dr Ignacy Świrski po powrocie w 1914 roku nad Newę wszedł w środowisko akademickie. Najpierw był ojcem duchownym alumnów i wykładowcą teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji mohylewskiej, a trzy lata później został zatrudniony przez ks. rektora Idziego Radziszewskiego (+1922) w Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu, działającej tu od 1842 roku. Miał wykłady z dogmatyki spekulatywnej. Pracował tylko rok, ponieważ w 1918 roku Akademia przestała istnieć⁵.

Ks. Świrski wrócił do pracy naukowej w 1921 roku. Został mianowany profesorem teologii moralnej na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Ta czcigodna uczelnia, erygowana 1 kwietnia 1579 roku przez Stefana Batorego króla Polski i Wielkiego Księcia Litewskiego, została utworzona z wileńskiego kolegium jezuickiego istniejącego od 1570 roku. Jej pierwszym rektorem był jezuita Stanisław Warszawicki. W Akademii były trzy Wydziały: Nauk Wyzwolonych, Teologiczny i Filozoficzny. W 1773 roku, po kasacie zakonu jezuitów, Akademia Wileńska została przejęta przez Komisję Edukacji Narodowej, a w 1781 roku otrzymała nową nazwę - Szkoła Główna Wielkiego Księstwa Litewskiego. Po trzecim rozbiore Polski w 1795 roku, uczelnia działała pod nazwą Szkoły Głównej Wileńskiej, a od 4 kwietnia 1803 roku funkcjonowała jako Uniwersytet Wileński z Wydziałami: Matematyczno-Fizycznym, Lekarskim, Nauk Moralnych i Politycznych oraz Literatury i Sztuki. W 1832 roku car Mikołaj I zamknął Uniwersytet, tworząc Akademię Duchowną i Akademię

³ L. Piechnik, *Geneza Akademii Wileńskiej*, „Nasza Przeszłość” 40 (1973), s. 5-173.

⁴ J. Zawadzki, *Biskup Ignacy Świrski (1885-1968)*, „Collectanea Theologica” 38 (1968), f. 4, s. 155-157; E. Barbasiewicz, *Śmierć i pogrzeb śp. J. E. Biskupa Podlaskiego dr. Ignacego Świrskiego*, WDP 11 (1968), s. 234-238.

⁵ I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu*, Lublin 2007, TN KUL.

Medyko-Chirurgiczną. W 1840 roku Akademię Duchowną przeniesiono do Petersburga.

Dekret o utworzeniu Uniwersytetu Stefana Batorego podpisał w Wilnie 28 sierpnia 1919 roku Józef Piłsudski. Pierwszym rektorem uniwersytetu był Michał Siedlecki. Uniwersytet miał Wydział Teologiczny. W 1920 roku jego działalność została przerwana inwazją bolszewicką. Zwycięstwo wojska polskiego nad bolszewikami stworzyło warunki do wznowienia w 1922 roku działalności Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie⁶.

Do Wydziału Teologicznego było od 1925 roku włączone wileńskie seminarium duchowne. Stało się to dzięki staraniom ówczesnego ordynariusza wileńskiego biskupa dra Jerzego Matulewicza. Ks. Ignacy Świrski, doktor filozofii i teologii, profesor nadzwyczajny teologii moralnej, spotkał na Wydziale wybitnych profesorów, którzy tworzyli dobry klimat dla duchowego rozwoju alumnów i księży studentów oraz owocnej pracy naukowej wszystkich studentów. Byli to księża, m.in.: Bronisław Żongołłowicz (+1944), magister teologii, doktor prawa i prof. zwyczajny prawa kanonicznego, Czesław Falkowski (+1969), dr teologii, prof. nadzwyczajny historii i rektor uczelni wileńskiej w latach 1928-1930, Bolesław Wilanowski (+1952), prof. zwyczajny obojga praw, patrolog i orientalista, Aleksander Wóycicki (+1954), doktor nauk politycznych i prof. zwyczajny chrześcijańskich nauk społecznych, także Paweł Nowicki (+1980), profesor nadzwyczajny nauk biblijnych i orientalista, oraz Leon Puciata (+1943), filozof i teolog, prof. nadzwyczajny teologii dogmatycznej⁷.

Ks. Świrski miał wykłady z teologii moralnej. W latach 1928-1939 wykładał także przedmioty filozoficzne, ponieważ brakowało wykładowców. Niektóre katedry wakowały. On jako profesor wyższej uczelni doskonale rozumiał znaczenie studiów filozoficzno-teologicznych dla alumnów i księży. Miały one przygotować alumnów do posługi kapłańskiej a księży studentów do pracy naukowej. Oni bowiem mieli stanowić kadrę formatorów i nauczycieli w seminariach duchownych. Otrzymywali więc solidną wiedzę teologiczną z akcentami pastoralnymi. Otrzymywali także umiejętności metodologiczne, konieczne do owocnego studiowania a zwłaszcza do pisania prac magisterskich i doktorskich. Ks. prof. Świrski na seminariach naukowych, zwłaszcza doktoranckich, tłumaczył: *jeżeli ksiądz chce pracować naukowo, proszę brać temat filozoficzny, proponowany przeze mnie, a jeżeli ksiądz chce pracować duszpastersko i tylko rozszerzyć swój horyzont, to proszę brać temat teologiczny*⁸.

⁶ Zob. L. Janowski, *Wszechnica Wileńska 1578-1842*, Wilno 1921; M. Gawrońska-Garstka, *Rys historii Uniwersytetu Wileńskiego*, „Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa” nr 3 (2009), s. 71-78.

⁷ Skład Uniwersytetu w latach 1923-27, Druk Józefa Zawadzkiego w Wilnie, s. 3.

⁸ Za: J. Zawadzki, dz. cyt., s. 156.

Ks. prof. Świrski publikował swoje przemyślenia w czasopismach naukowych⁹. W Pińsku w 1934 roku ukazał się jego artykuł pt. *Problem małżeństwa*. Pisał też recenzje. Nie stronił od polemik naukowych. Jego ważny artykuł pt. *O palingenezie słów kilka*, opublikowany w miejscowym kwartalniku teologicznym, zawierał krytyczną, ale w narracji życzliwą, ocenę świeżo wydanej pracy Witolda Lutosławskiego (1863–1954), prof. Uniwersytetu Wileńskiego, pt. *Nieśmiertelność duszy, zarys metafizyki polskiej*. Ks. Świrski, jak zaznaczył, nie zamierzał pisać recenzji ani wyczerpującej krytyki wspomnianej książki, lecz jedynie zwrócić uwagę na sprzeczności, jakie zachodzą między wiarą w palingenezie a nauką Kościoła. Swoją opinię dotyczącą reinkarnacji uzasadnił profesjonalnie trafnymi tekstami z Pisma Świętego, także z pism Ojców Kościoła oraz dokumentów soborowych i synodalnych, które traktowały o tym problemie wprost lub pośrednio¹⁰. Stwierdził, że chociaż teoria reinkarnacji nie jest przez Kościół formalnie potępiona, to jednak *potencjalnie zawiera w sobie wyraźnie i formalnie potępione przez Kościół błędy*¹¹.

Prof. Lutosławski odpowiedział na artykuł ks. Świrskiego. Tłumaczył, że niezrozumienie jego teorii przez ks. Świrskiego polega na różnym pojmowaniu terminu *palingeneza*. Stwierdził: *Dla mnie palingenezą jest wszelki powrót do życia ziemskiego, czy to przez zmartwychwstanie czy przez ponowne urodzenie się. (...) Co do ustępów z Nowego Testamentu przeze mnie przytoczonych jako zawierających możliwe aluzje do palingenezy, to chętnie przyznam, że one bynajmniej nie stanowią argumentów, dowodzących palingenezy*¹².

Książd Świrski przyjął odpowiedź prof. Lutosławskiego jako próbę odwołania między wierszami swoich wcześniejszych poglądów. Profesor Lutosławski wykazał dużo dobrej woli, aby uniknąć sprzeczności z wyraźnie określonymi dogmatami¹³.

Ks. Świrski interesował się problematyką ekumenizmu. Studiował teologię i literaturę prawosławną. Swą wiedzę dzielił się na konferencjach misyjnych w sprawie unii kościelnej, które odbywały się w Pińsku. Były zainicjowane przez biskupa pińskiego, Zygmunta Łozińskiego (+1932). Na pierwszej konferencji mówił o sakramencie pokuty w rosyjskim Kościele prawosławnym¹⁴. W roku następnym prezentował naukę Kościoła prawosław-

⁹ Zob. I. Świrski, *Eugenika a moralność*, „Ateneum Kapłańskie” 32 (1933), s. 433-450; tenże: *Zagadnienie sterylizacji*, Włocławek 1934; tenże: *Procuratio abortus z punktu lekarskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 36 (1935), s. 225-237; s. 355-372.

¹⁰ Zob. A. Ziółkowski, *Kwartalnik Teologiczny Wileński 1923-1926. Studium historyczno-teologiczne*, „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyn-Łomża” 4 (1986), s. 147-148.

¹¹ I. Świrski, *O palingenezie słów kilka*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński” 3 (1925), z. 1, s. 121-142.

¹² W. Lutosławski, *W sprawie palingenezy*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński”, dz. cyt., s. 191-192.

¹³ I. Świrski, *W sprawie palingenezy*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński”, dz. cyt., s. 194.

¹⁴ I. Świrski, *Sakrament pokuty w rosyjskim Kościele prawosławnym*, w: *Pamiętnik III Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku (30-31.08-01.09.1932)*, Pińsk 1933, s. 43-57.

nego o obowiązkach penitenta¹⁵. Poglądy teologów prawosławnych na ascezę omawiał w 1935 roku¹⁶.

Ks. prof. Świrski pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Stefana Batorego w latach 1924-1927¹⁷ także w latach 1937-1939¹⁸. Uniwersytet w grudniu 1939 roku został zamknięty przez władze litewskie. Wydział Teologiczny działał jednak nadal potajemnie w ramach Wyższego Seminarium Duchownego, gdzie alumni kontynuowali swoje prace magisterskie. Tę działalność brutalnie przerwało aresztowanie przez gestapo profesorów i kleryków, którzy dnia 3 marca 1942 roku byli obecni w gmachu seminarium. W więzieniu znalazło się 29 księży i 81 kleryków. Aresztowania przez Niemców uniknął nieobecny w domu ks. Świrski. Od tego czasu ukrywał się on w majątku Zacharyszki pod Jaszunami, gdzie zajmował się uprawą tytoniu.

Po wyzwoleniu Litwy spod okupacji niemieckiej, wileńskie seminarium duchowne od 1 października 1944 roku wszczęło swoją działalność, ale już na początku 1945 roku władze sowiecko - litewskie podjęły decyzję o jego zamknięciu. W tej sytuacji metropolita wileński abp Romuald Jałbrzykowski 20 lutego tegoż roku postanowił przenieść seminarium do Białegostoku. To miasto należało do archidiecezji wileńskiej, ale pozostawało po stronie polskiej. Rektorem seminarium został mianowany ks. Świrski. Ten urząd pełnił krótko, bo od maja 1945 roku do 12 kwietnia roku następnego¹⁹. Wtedy papież Pius XII mianował go biskupem diecezjalnym w Siedlcach.

3. Działalność biskupa Ignacego Świrskiego

3.1. Jak to się jest biskupem?

Biskup Świrski rozpoczął posługę pasterską na Podlasiu mając 61 lat²⁰. Świadomy swego wieku chciał służyć nie tyle swoją aktywnością zewnętrzną, ile bogactwem swego wnętrza. Pisał: *Mój wiek już nie jest młody i moje siły już wyczerpane nie pozwalają mi żywić wielkich nadziei, szczególnie w czasach obecnych, na osiągnięcie wielkich rezultatów, ale prosiłem Boga, aby pozwolił mi, jeśli inaczej nie potrafię, to chociaż cierpieniem moim przyczynić się do Jego chwały i zbawienia dusz. Wyznał, że gdy jadąc do Was, przekroczyłem granicę Ziemi*

¹⁵ Tenże, *Nauka prawosławnego Kościoła o obowiązkach penitentów*, w: *Pamiętnik IV Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, Pińsk 1934, s. 31-43.

¹⁶ Tenże, *Poglądy teologów rosyjskich na ascezę*, w: *Pamiętnik V Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, Pińsk 1935, s. 92-110.

¹⁷ Skład Uniwersytetu w latach 1923-1927, dz. cyt., s. 3.

¹⁸ Zob. A. Skreczko, *Działalność naukowo-dydaktyczna Ks. Ignacego Świrskiego w latach 1921-1946*, „*Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża*” 13 (1995) s. 199-238.

¹⁹ Tenże, *Ks. Ignacy Świrski – wychowawca i profesor (okres wileński i białostocki)*, w: *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968 osoba i dzieło*, red. B. Błoński, Siedlce 2008, s. 25-49.

²⁰ Zob. D. Lipiec, A. Sławatyniec, *Biskup Ignacy Świrski jako pasterz Diecezji Siedleckiej*, w: *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968 osoba i dzieło*, dz. cyt., s. 93-113.

Podlaskiej, odczułem w duszy takie wrażenie, jakbym usłyszał głos, który hen kiedyś zawołał do Mojżesza z krzaka gorejącego: «Zzuj obuwie z nóg twoich, miejsce bowiem, na którym stoisz, ziemia święta jest». Pod wpływem jakiegoś wewnętrznego nakazu zatrzymałem się i, uklękawszy na tej ziemi świętej, ucałowałem ją, ślubując nie szczędzić dla niej pracy, ani cierpień, a jeżeli Bóg zażąda, ani też krwi własnej²¹. Uroczysty ingres do katedry siedleckiej odbył 4 lipca 1946 roku²².

Ks. Świrski był zaskoczony nominacją biskupią. O jego reakcji wspominał Stefan kard. Wyszyński w kazaniu na pogrzebie pasterza Kościoła siedleckiego. *Nie zapomnę - mówił - gdy wkrótce po swej nominacji na stolicę siedlecką przyjechał do mnie do Lublina, gdzie zaledwie rozpoczynałem pracę jako młody biskup. Przez kilka dni przebywał w moim domu i chciał ode mnie jednej odpowiedzi. Swoim wschodnim akcentem dopytywał: jak to się jest biskupem? Odpowiedziałem: a żebym to ja wiedział? Tylko Duch Boży wie i tylko On przez swoje wewnętrzne natchnienia wskazuje, co ma czynić Kościół. Ale człowiek? Każdy człowiek jest przedziwnie onieśmielony wobec powołania, które każe mu nauczać we wszelkiej cierpliwości i nauce, ale też karcić, upominać i zaklinać. Człowiek pamięta, że jest «z ludu wzięty i dla ludzi postanowiony w tym, co do Boga należy», że sam często nie dopisuje w wielu sprawach. Przesiedzieliśmy tak trzy dni w domu biskupim w Lublinie, patrzyliśmy na siebie i obydwaj właściwie nie wiedzieliśmy, jak to się jest biskupem²³.*

W posługiwaniu pasterskim biskupa Ignacego wspierał bp sufragan dr Marian Jankowski, wieloletni profesor i rektor seminarium duchownego. Biskup Jankowski został konsekrowany w katedrze siedleckiej przez kard. Augusta Hlonda 18 kwietnia 1948 roku. Zmarł podczas wizytacji pasterskiej w Hrudzie 6 czerwca 1962 roku. Jest pogrzebany na siedleckim cmentarzu przy ulicy Cmentarnej. Już 21 listopada 1962 roku Ojciec Święty Jan XXIII mianował biskupem pomocniczym w Siedlcach ks. mgr. Wacława Skomoruchę (+2001), zasłużonego ojca duchownego alumnów, wykładowcę teologii dogmatycznej oraz wicerektora seminarium. Sakrę biskupią przyjął 21 kwietnia następnego roku w kościele katedralnym w Siedlcach. Konsekratorem głównym był kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, a współkonsekratorami: ks. bp Michał Klepacz, ordynariusz łódzki, i ks. bp Piotr Kałwa, ordynariusz lubelski²⁴.

²¹ I. Świrski, *List z okazji ingresu*, WDP 4-9 (1946), s. 50.

²² J. Ryster, K. Miszczak, *Ingres J. E. Arcypasterza Podlaskiego*, WDP 4-9 (1946), s. 29-37.

²³ S. Wyszyński, *Biskup – jako zbiornik ożywczej wody. Przemówienie żałobne w czasie pogrzebu śp. Biskupa Ignacego Świrskiego (28.03.1968)*, *Chrześcijaństwo*, t. 17, red. B. Bejze, Warszawa 1986, s. 40-44.

²⁴ I. Świrski, *List pasterski z okazji nominacji nowego Biskupa Sufragana (12.04.1963)*, WDP 4 (1963), s. 4-6; zob. R. Krawczyk, *Biskup Wacław Skomorucha (1915-2001)*, „Szkice Podlaskie”, 10 (2002), s. 254-260.

3.2. Główne kierunki posługi biskupiej

Biskup Świrski rozpoczynając posługę w diecezji siedleckiej czyli podlaskiej wyznał, że czyni to posłuszny wezwaniu Ojca Świętego Piusa XII. Pragnie z woli Boga i w Jego imieniu sprawować rządy nad duszami diecezjan. Chce być sługą wszystkich i sługą najniższym, bo rządzić w pojęciu chrześcijańskim oznacza wziąć na siebie odpowiedzialność przed Bogiem i historią za największe wartości, za nieśmiertelne dusze ludzkie²⁵. Nowy arcybiskup rozpoczął pasterzowanie na Podlasiu w bardzo trudnym czasie. Sytuacja materialna i moralna diecezjan była zła a misja Kościoła była utrudniana przez władze państwowe. Zakończona niedawno wojna dokonała straszliwych zniszczeń materialnych oraz zatrważająco obniżyła poziom moralny społeczeństwa. Pasterz diecezji wiedział doskonale, że odbudowa materialna i moralna diecezji będzie możliwa tylko wtedy, gdy duchowieństwo zostanie odnowione duchowo.

Biskup Ignacy Świrski już dwa tygodnie po swoim ingresie zaprosił wszystkich księży na rekolekcje. Sam im przewodniczył w dwóch turnusach sierpniowych. Podjął starania o odbudowę katedry, która ucierpiała w czasie wojny. Pomagał także w odbudowie zniszczonych kościołów i innych obiektów kościelnych w diecezji. Zwrócił jednocześnie uwagę księżom, że bez jego pozwolenia *nie wolno rozpoczynać żadnej budowy, przemiany lub odnowienia kościoła czy kaplicy, ani też większych zmian w plebanii i innych budynkach kościelnych*²⁶.

Pasterz siedlecki tłumaczył księżom, że praca nad ratowaniem człowieka powinna być planowa, systematyczna i ufna w Bożą pomoc²⁷. Było to konieczne, ponieważ ludzie byli ustawicznie nękanym natrętną ateistyczną propagandą systemu komunistycznego. Biskup Ignacy dla przeciwdziałania degradacji moralnej swoich diecezjan zarządził przeprowadzenie misji we wszystkich parafiach diecezji. Głosili je zaproszeni zakonnicy i księża diecezjalni, działający w zespołach misjonarzy ludowych. Erygował nowe parafie i filie duszpasterskie, by wierni mieli bliżej do kościoła, zatem do życia sakramentalnego.

Pasterz siedlecki ofiarnie odbywał wizytacje biskupie. Stanowiły one okazję nie tylko do poznania diecezji i realiów poszczególnych wspólnot parafialnych, ale także sposobność do spotkania się z duszpasterzami, ponieważ biskup nie wracał do swego domu, ale nocował na plebaniach. Wizytacje biskupie były zawsze połączone z udzielaniem sakramentu bierzmowania. A ten sakrament przyjmowało wiele osób w bardzo różnym wieku, bo w czasie wojny było to niemożliwe.

²⁵ I. Świrski, *List z okazji ingresu*, dz. cyt., s. 43.

²⁶ *Budowa i odnawianie kościołów*, WDP 10-12 (1946), s. 73-74.

²⁷ M. Czuchraniuk, *Egzystencjalny wymiar wiary w pasterskim nauczaniu biskupa Ignacego Świrskiego*, Siedlce 1996, mps.

Biskup Świrski zachęcał duszpasterzy i wiernych świeckich do włączania się w akcję trzeźwościową przez praktykowanie abstynencji, o co apelowali Biskupi Polscy listem z 5 stycznia 1947 roku. Sam z wielkim zaangażowaniem ją wspierał, miał bowiem świadomość, że wielu jego diecezjan wyszło z okropności wojennych zniewolonych pijaństwem a niektórzy popadli w chorobę alkoholizmu. Propagował wesela bez wódki. Tłumaczył, że trzeba *brzydki zwyczaj pijanych wesel zastąpić nowym, godnym katolików, Polaków*. Nowożeńcom deklarującym takie wesele przesyłał specjalne błogosławieństwo pasterskie²⁸.

Pasterz siedlecki był jałmużnikiem. Wspomagał potrzebujących materialnie, a najbiedniejszym z miasta biskupiego i najbliższych okolic założył kuchnię w Siedlcach. Utrzymywał ją z własnych oszczędności oraz z ofiar księży i ludzi świeckich. Niejednokrotnie jego dobroć była wykorzystywana przez sprytnych oszustów. Na uwagę, żeby był ostrożny w przekazywaniu osobom nieznanym pieniędzy odpowiadał, że on wspomaga proszącego o pomoc, a jeśli ten jest nieuczciwy, to odpowiedzialność bierze na swoje sumienie²⁹.

Przedmiotem szczególnej troski Pasterza siedleckiego było Wyższe Seminarium Duchowne. Materialną podstawą jego egzystencji były składki od duchowieństwa, indywidualne ofiary oraz płody rolne, ofiarowane przez wiernych różnych parafii. W roku akademickim 1946/47 było 36 alumnów. Biskup Świrski w roku akademickim 1949-50 uczył alumnów języka niemieckiego zaś w latach 1961-62 psychologii³⁰. Bardzo mu zależało, by seminarium miało odpowiednią liczbę dobrze wykształconych wykładowców. Dlatego już w 1946 roku wyraził zgodę na studia księżom: mgr Tadeuszowi Połośkiemu, Zbigniewowi Piaseckiemu, Kazimierzowi Nasiłowskiemu, Stanisławowi Karwowskiemu, Stanisławowi Kamińskiemu oraz Marianowi Kurdziałkowi³¹.

Biskup Ignacy wygłaszał konferencje do alumnów. Zasadniczo osobiście sprawował obrzęd tonsury. Zwykle sprawował go w kaplicy seminaryjnej. Święceń niższych ostiariatu, lektoratu, akolitatu i egzorcystatu udzielał w katedrze. Tam też udzielał święceń subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu wychowankom swego seminarium.

Pasterz siedlecki miał pełną świadomość, że trudne są warunki mieszkaniowe alumnów, ich moderatorów i profesorów. Podjął starania, by wybudować nowy i funkcjonalny gmach. W 1957 roku otrzymał od ówczesnych władz państwowych wstępną zgodę na budowę. Zaczęto z wielkim trudem gromadzić materiały, zwożąc je z różnych stron Polski. W tym wysiłku

²⁸ I. Świrski, *List pasterski o potrzebie trzeźwości wraz z instrukcją* (8.09.1948), WDP 9 (1948), s. 135-137; Tenże, *W obronie godności wesela*, Poznań 1949, zob. M. Mróz, *Bp prof. Ignacy Świrski (1885-1968) jako moralista*, w: *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968. Osoba i dzieło*, red. B. Błoński, Siedlce 2008, s. 51-68.

²⁹ T. Danieluk, *Miłosierdzie Boże w listach i przemówieniach biskupa Ignacego Świrskiego*, „Studia Podlaskie”, Siedlce 2000, nr 1(15), s. 41-96.

³⁰ *Duchowne Seminarium Podlaskie*, WDP 1-3 (1947), s. 27-28.

³¹ *Otrzymali zgodę na wyższe studia*, WDP 10-12 (1946), s. 77-78.

uczestniczyła cała diecezja. Kiedy były już warunki do rozpoczęcia budowy, władze cofnęły zgodę. Zgromadzone materiały skonfiskowano, przeznaczając je na budowę w Siedlcach bloków mieszkalnych i innych obiektów³².

Plany duszpasterskie biskupa Ignacego były ukierunkowane teocentrycznie, z bardzo wyraźnym akcentem chrystologicznym i pneumatologicznym. Były przeniknięte duchem maryjnym³³. Za jego pontyfikatu miało miejsce pierwsze nawiedzenie kopii cudownego obrazu Matki Bożej Częstochowskiej³⁴. Wszystkie parafie, w latach 1958-59, przeżywały swoiste maryjne rekolekcje. Podobny charakter miały w 1962 roku uroczyste akty oddania poszczególnych parafii Matce Bożej w niewolę miłości za wolność Kościoła³⁵. Takiego aktu dokonała także społeczność seminaryjna³⁶. Te uroczystości odbywały się w ramach wielkiej nowenny milenijnej³⁷. Biskup Świrski zatroszczył się o koronację w 1963 roku łaskami słynącego obrazu Matki Bożej w Leśnej Podlaskiej. Aktu koronacji dokonał kard. Stefan Wyszyński³⁸. W 1965 roku Pasterz siedlecki zakończył na szczęblu diecezjalnym proces beatyfikacyjny unitów z Pratulina, którzy w 1874 roku oddali swoje życie w obronie wiary katolickiej i jedności Kościoła³⁹.

4. Osobowość biskupa Ignacego Świrskiego

Kard. Stefan Wyszyński opisał ją lapidarnie w kazaniu pogrzebowym. Stwierdził: *szczerze i pasuje mi do tej postaci miano: «Homo Dei» – człowiek Boży. On żył Bogiem, był pełen Boga. Wszystkie kategorie jego myślenia i działania były przejawianiem Boga. Odzna-*

³² I. Świrski, *List pasterski do wiernych w sprawie budowy Seminarium Duchownego w Siedlcach* (24.04.1957), WDP 1-8 (1957), s. 9-12.

³³ I. Świrski, *Orędzie z okazji Roku Maryjnego* (21.11.1953) mps. s. 3-4, Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach (=AKDS); Tenże, *List pasterski do duchowieństwa na zakończenie Roku Maryjnego* (11.11.1954), mps. s. 1-4, AKDS.

³⁴ *Instrukcja na czas Nawiedzenia obrazu Matki Bożej Królowej Polski* (09.06.1958), WDP 6 (1958), s. 223-232; I. Świrski, *Przemówienie na zakończenie „Nawiedzenia” diecezji siedleckiej przez Matkę Bożą Częstochowską w Jej obrazie* (28.04.1959), WDP 7-8 (1959), s. 180-182.

³⁵ *Akt oddania diecezji siedleckiej czyli podlaskie Matce Bożej w katedrze siedleckiej* (22.03.1962), WDP 4-6 (1962), s. 181-183;

³⁶ E. Barbasiewicz, *Uroczystość oddania się Najświętszej Maryi Pannie w Seminarium Duchownym w Siedlcach*, WDP 7-9 (1962), s. 222-228.

³⁷ I. Świrski, *List pasterski na wprowadzenie w III rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski* (20.03.1959), 4-5 WDP (1959), s. 80-82; Tenże, *List pasterski na wprowadzenie w IV rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski* (7. 04.1960), WDP 5-6 (1960), s. 144-148; Tenże, *List pasterski na wprowadzenie w VI rok Wielkiej Nowenny* (1.04.1962), WDP 7-8 (1962), s. 184-186.

³⁸ Zob. I. Świrski, *List pasterski z okazji koronacji Obrazu Matki Bożej Leśniańskiej* (5.08.1963), WDP 7-8 (1964), s. 152-154; Tenże, *Przemówienie podczas uroczystości w Leśnej*, 18.08.1963 r., AKDS (1963), s. 3, mps.; zob. E. Barbasiewicz, *Koronacja łaskami słynącego obrazu Matki Bożej z Leśnej Podl.*, WDP 7-8 (1964), s. 169-177.

³⁹ Tenże, *List pasterski w sprawie procesu beatyfikacyjnego Męczenników Podlaskich* (4.07.1946), WDP 4-9 (1946), s. 43-50.

czał się dziecięcą wiarą, nie miał wątpliwości w wierze⁴⁰.

Głębię i żywotność wiary biskup Świrskiego wyrażają jego wypowiedzi. *Wielkość wiary polega na tym, że daje ona pierwszeństwo słowu Bożemu, nie zaś naszym zmysłom. [...] W Bożym Narodzeniu odbiera swój triumf i wiara nasza [...]. Widzimy słabe dziecko – poznamy Boga Wszechmogącego*. Tłumaczył, że wiara musi mieć pokrycie w życiu. *Będzie to wypróbowanie naszej wiary świętej i wysondowanie jej głębokości, aby się przekonać, czy rzeczywiście stanęliśmy tak wysoko, aby w ubogim, wyciągającym ku nam swe ręce drżące, widzieć nie kogo innego, tylko samego Chrystusa*⁴¹.

Biskup Świrski podkreślał, że wiara pomaga człowiekowi odpowiednio wykorzystywać czas: *Jeżeli zwiększymy nasze wysiłki w służbie wiary – czas będzie pracował dla nas – w przeciwnym razie będzie przeciwko nam. Niech dla nas pobudką będzie ta wielka prawda, że żyjemy, pracujemy i walczymy nie dla ziemi, lecz dla nieba, dla wiecznego zbawienia*⁴².

Wiara łączy się z nadzieją. Jej przedmiotem jest obietnica Boża – życie wieczne⁴³. Biskup żył nadzieją i uczył, że jej pielęgnowanie polega na tym, *aby nigdy sprzed oczu nie tracić nadziei, nawet w najtrudniejszych chwilach życia, a więc nie rozpaczać o zbawieniu, tylko starać się warunki spełniać*. Pisał: *uważam, że największym naszym błędem jest przejmowanie się tym i szukanie wyjścia z sytuacji beznadziejnej. Będzie co ma być. Nad wszystkim czuwa dobry Bóg*⁴⁴. Biskup Świrski praktykował i głosił miłość chrześcijańską, zwłaszcza miłość bliźniego. Ona bowiem wypływa z miłości Boga. *Szczęście człowiekowi daje nie używanie dobra i przyjemności tego świata, lecz miłość prawdziwa i głęboka. Ta dopiero czyni człowieka szczęśliwym i wesołym, i zadowolonym, mimo licznych cierpień, które niekiedy mogą jej towarzyszyć i najczęściej idą z nią w parze*⁴⁵.

W swoim testamencie napisał: *Nie miałem nigdy zamiaru kogokolwiek skrzywdzić lub dotknąć świadomie, nie przypominam sobie, żebym pod tym względem kiedykolwiek zawiinił*⁴⁶. Znamienne, że na 62 listy i orędzia pasterskie wystosowane w latach 1946–1968, aż 21 listów było poświęconych miłości bliźniego i godności człowieka⁴⁷.

⁴⁰ Zob. S. Wyszynski, dz. cyt., s. 40-44; por. J. Skorodiuk, *Życie wewnętrzne biskupa Ignacego Świrskiego w aspekcie psychologicznym i teologicznym*, Warszawa 1975, mps, Archiwum Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego..

⁴¹ I. Świrski, *List pasterski na Tydzień Miłosierdzia* (8.09.1949), WDP 9 (1949), s. 80-84.

⁴² Tenże, *List pasterski na Nowy Rok 1966* (27.12.1965), AKDS, Akta ogólne (1965), s. 6.

⁴³ P. Krasuski, *Obraz życia wiecznego w pasterskim nauczaniu księdza biskupa Ignacego Świrskiego*, Siedlce 1996, mps.

⁴⁴ I. Świrski, *List pasterski na rozpoczęcie 23 Tygodnia Miłosierdzia*, (25.09.1967), WDP 1-2 (1968), s. 28-29.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *Testament biskupa Ignacego Świrskiego*, WDP 11 (1968), s. 226-228.

⁴⁷ Z. Młynarski, *Ks. bp Ignacy Świrski*, „Gość Niedzielny”, 38 (1969), nr 17, s. 100-101.

Ks. Świrski był człowiekiem spokojnym, o reakcjach przemyślanych, który wszelkie sprawy starał się rozważać dogłębnie, jednocześnie był pogodny w usposobieniu, z pewną dozą emocjonalności, głęboko intelektualny, wnikliwy wobec różnych przeżyć⁴⁸. Te cechy wskazywały, że był melancholikiem. Jego delikatność, dokładność i systematyczność w korespondencji i w sprawach administracyjnych była naznaczona zróżnicowanymi wahaniami psychicznymi i duchowymi, zatem radością, ale też smutkiem, aż do chwilowego pesymizmu. Tak go charakteryzował jeden z przyjaciół biskupa Ignacego, bp pomocniczy z Łomży, Aleksander Mościcki⁴⁹.

Biskup Świrski, wydaje się być w pełni świadomy tych cech⁵⁰. Dlatego mógł powiedzieć innym, że *zwycięstwo nad sobą samym – to jedyny sposób uratowania siebie i swojej godności ludzkiej. Cóż może być większego niż panowanie nad sobą i co może być gorszego nad utratę tego panowania?*⁵¹.

Biskup Ignacy przeżywał radośnie swoje chrześcijaństwo. Uczył też, że chrześcijaństwo jest ze swej natury radosne. Motywem radości jest nade wszystko zmartwychwstanie Chrystusa. On, ukrzyżowany Syn Boży, przez swoją rezurekcję odniósł zwycięstwo nad wszelkimi wrogami mocą prawdy i łaski. Jest to największy dowód bóstwa Chrystusa i nadzieja zmartwychwstania Jego wyznawców. Święto zmartwychwstania Pańskiego niesie ze sobą radość *podobną do tej, jaką niesie wiosna – ta ciepła, słoneczna wiosna po ciężkiej zimie. Mówi nam ona o budzącym się nowym życiu, o zmartwychwstaniu przyrody i wlewa do naszej duszy nadzieję i radość*. Jego list pasterski z 7 kwietnia 1966 roku jest swoistym hymnem na cześć takiej radości oraz wdzięczności za zbawczą Bożą dobroć. *Radość i wdzięczność są ściśle ze sobą związane. Wdzięczność ma to do siebie, że rozpromienia nasze oblicze i wywołuje uśmiech radości. (...) W stosunku do Pana Boga mamy największy obowiązek wdzięczności, ponieważ zawdzięczamy Mu wszystko – i co mamy i czym jesteśmy (...). W każdym położeniu dziękujcie*⁵².

Biskup Świrski niejednokrotnie w swojej posłudze przeżywał smutek. Smucił się, gdy widział, że księża nie wykazują zapału duszpasterskiego. Smutek i głębokie rozgoryczenie przeżywał, gdy stał się jednym z sygnatariuszy deklaracji z 28 września 1953 roku. Wówczas dziesięciu ordynariuszy, pięciu biskupów pomocniczych oraz 6 wikariuszy kapitulnych, przyjęło deklarację, w której napisano, że *Episkopat Polski w trosce o dobro Kościoła i*

⁴⁸ J. Skorodiuk, *Główne rysy osobowości biskupa Ignacego Świrskiego – jako uwarunkowanie jego życia wewnętrznego*, WDP 1 (1985), s. 33-49.

⁴⁹ Tenże, *Cechy osobowe biskupa Ignacego Świrskiego*, „Studia Włocławskie” 12 (2009), s. 92-105.

⁵⁰ Tenże, *Osobowość i sylwetka duchowa biskupa Ignacego Świrskiego*, w: *Biskup Ignacy Świrski (1885-1968). Osoba i dzieło*, red. B. Błoński, Siedlce 2008, s. 69-92.

⁵¹ I. Świrski, *List pasterski na zakończenie Starego Roku* (26.12.1964), WDP 1 (1965), s. 39-41.

⁵² I. Świrski, *List pasterski na Zmartwychwstanie Pańskie* (7.04.1967), AKDS, Akta ogólne (1967).

narodu, a zarazem w interesie jedności i zwartości naszego narodu, zdecydowany jest starać się, aby nie dopuścić na przyszłość do wypaczania intencji i treści porozumienia z kwietnia 1950 roku i stworzyć sprzyjające warunki dla normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem. Wprawdzie nie było w niej nic o aresztowaniu kard. Wyszyńskiego, ale ten akt, zresztą zgodnie z intencją rządu, został w społeczeństwie odczytany jako odcięcie się biskupów od Księdza Prymasa, także od biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka skazanego kilka dni wcześniej na 12 lat więzienia. Biskupi zapowiedzieli w deklaracji, że będą karać duchownych, wkraczających na drogę szkodzenia Ojczyźnie. Biskup Michał Klepacz, jako przewodniczący Konferencji Episkopatu, aprobowany przez rząd, przyznał, że *deklaracja, którą uchwalił episkopat, jest polityczną wygraną rządu, ale w długofalowym planie Kościoła takie postawienie sprawy było jedynie słuszne*⁵³. Swoim smutkiem dzielił się biskup Świrski ze swym przyjacielem, biskupem łomżyńskim, Czesławem Falkowskim. W jednym ze swoich liście, już po uwolnieniu Księdza Prymasa, z troską pytał go czy kard. Wyszyński szczęśliwie wybrnie z tej sytuacji⁵⁴.

Był człowiekiem pokornym, umiejącym słuchać i korygować decyzje, gdy usłyszał przekonujące racje osób postronnych. W par. Korytnica Węgrowska grupa parafian, pragnąca mieć proboszczem dotychczasowego wikariusza, zamknęła kościół przed nowym proboszczem. Biskup widząc ślepy upór i wiedząc o fizycznej agresji zrewoltowanej grupy wobec nowego proboszcza zdecydował nałożyć na parafię interdykt jako karę naprawczą. Ta decyzja wzbudziła różne komentarze. Opinię negatywną dał ks. Aleksander Gruza, odpowiedzialny za finanse diecezji. Biskup wziął poważnie ten głos. Długo modlił się w kaplicy. Następnie podyktował dekret zdejmujący interdykt⁵⁵.

Biskup Świrski odznaczał się prostotą⁵⁶. Jego mieszkanie była urządzone bardzo skromnie. Prostotę i pokorę swego Pasterza dostrzegali księża, o których serdecznie się troszczył. Oni zaś pamiętali jego zasadę: *Jestem od tego, by wam pomóc*. Swoich księży zachęcał do praktykowania takiej postawy wobec wiernych. Tłumaczył, że *wszelkie zmuszanie, nawet upominanie umiarkowane nie da rezultatów, a sprawie może zaszkodzić bardzo.(...) Łagodnością i cichością ksiądz proboszcz więcej zdziała, niż ciskaniem piorunów*⁵⁷. Pouczał, do-

⁵³ Zob. E. Czaczkowska, *Zdradzony Prymas*, <http://stefwysz.blogspot.com/2013/09/ewa-k-czaczkowska-zdradzony-prymas.html> (pobrano 20.02.2020).

⁵⁴ I. Świrski, *List do biskupa Czesława Falkowskiego* (25.12.1956), Akta Diecezji Łomżyńskiej, za: J. Skoro diuk, *Cechy osobowe...*, dz. cyt., s. 94..

⁵⁵ Ks. W. Kobylński, *Świadectwo*, <http://echokatolickie.pl/index.php?str=100&id=7809&idd=8> (25.06.2014).

⁵⁶ W testamencie napisał jak ma być pogrzebany: „trumna musi być stanowczo drewniana, sklecona z najprostszych desek sosnowych i niemalowana. Podczas nabożeństwa w kościele nie wnosić jej na katafalk, tylko postawić ją na posadzce, a dookoła niej zapalić tylko cztery świece po rogach”.

⁵⁷ I. Świrski, *List do ks. M. B.* (29.12.1967), Korespondencja prywatna, teczka XII, mps. AKDS.

konując samokrytyki: *Jeżeli mnie kto nienawidzi, przyczynę tego zawsze upatruję w sobie. (...) Nikt przecież bez podstawy, bez racji, nie będzie mnie nienawidził. W każdym bądź razie muszę zawsze się zastanowić, czy nie dałem powodu do tej nienawiści (...). My ten szacunek musimy zdobyć miłością, dobrocią, ofiarnością (...). Czyż nie musimy być sługami sług Bożych? ojcami ubogich, pocieszycielami strapionych?*⁵⁸.

Pasterz siedlecki wskazywał, że w takich uwarunkowaniach dokonuje się uświęcenie księdza⁵⁹. Świętość bowiem wymaga ufnego współdziałania z łaską Bożą, ale nie w jakichś sterylnych warunkach, lecz w konkretnych sytuacjach kapłańskiej egzystencji i pracy. Proces uświęcenia rozpoczął się w sakramencie chrztu. Ten sakrament zmył grzech pierwotny i wszystkie inne grzechy, przywrócił niewinność pierwotną, czyli świętość pierwszego człowieka przed jego upadkiem. Chrzest święty czyni człowieka dzieckiem Bożym i dziedzicem nieba. A osobista świętość kapłana jest najskuteczniejszą bronią w walce z bezbożnictwem⁶⁰.

Biskup Świrski był osobą o dość intensywnym życiu emocjonalnym. To jednak nie przeszkadzało mu być typem głęboko intelektualnym. On miał pewne predyspozycje wrodzone. Atmosfera domu sprzyjała wykształceniu i rozwojowi odziedziczonych zadatków intelektualnych. Swoje zdolności i różnorodne zainteresowania intelektualne rozwijał podczas studiów w seminarium duchownym, a zwłaszcza w Rzymie. Tam studiował filozofię i teologię, poznawał języki obce. Przedmiotem jego zainteresowań były nauki społeczne, także bioetyka⁶¹.

Zakończenie

Biskup Ignacy Świrski zajmuje szczególne miejsce w ponad dwusetletniej historii diecezji siedleckiej (1818-2020). Jego życie, począwszy od dzieciństwa, było naznaczone wieloma trudnościami, które przeżywał w łączności z losami całej Ojczyzny. Okres studiów seminaryjnych w Petersburgu i Rzymie, święcenia prezbiteratu, a następnie posługa wykładowcy i wychowawcy alumnów, także posługa kapelana Wojska Polskiego i nauczyciela akademickiego oraz rektora seminarium, przygotowały go do posługi biskupiej w Kościele siedleckim. Biskup Świrski jako pasterz diecezji siedleckiej czyli podlaskiej był jednocześnie pasterzem i ojcem.

⁵⁸ Tenże, *List do ks. J. K.* (9.12.1967), Korespondencja prywatna,teczka XII, mps. AKDS.

⁵⁹ Tenże, *List pasterski w sprawie poświęcenia się kapłanów Sercu Jezusowemu* (3.05.1948), WDP 8-10 (1948), s. 66-70; Tenże, *List pasterski z racji dnia modlitw o powołania kapłańskie i zakonne* (2.04.1967), WDP 4-5 (1967), s. 106-108.

⁶⁰ Tenże, *List pasterski na Wielki Post* (15.02.1966), WDP 5 (1966), s. 108-110.

⁶¹ Zob. Tenże, *Kościół a polityka*, „Pro Christo” 7 (1931), s. 211-218; Tenże, *Oreddie pasterskie na Tydzień Miłosierdzia: Stajemy w obronie życia ludzkiego* (14.08.1959), WDP 9-10 (1959), s. 144-147.

Mysł biskupa Świrskiego dotykała wielu zagadnień i problemów. Jedno zainteresowanie wybija się na czoło, mianowicie potrzeby człowieka nieszczęśliwego, zwłaszcza jego różnorakie cierpienia. On chciał je zmniejszyć. Chciał ulżyć cierpiącemu. Czynił to z Chrystusem i dla Niego. To zainteresowanie i troskę zawarł w swoim biskupim zawołaniu: *Cruci adhaesit cor meum – Do krzyża przyłgnęło moje serce.*

Streszczenie

Biskup Ignacy Świrski był pasterzem Kościoła siedleckiego w latach 1946 – 1968. Jego posługa przypadła w trudnych czasach po II wojnie światowej. Jego troską było pogłębienie wiary i moralności chrześcijańskiej. Jego posługa miała charakter maryjny. Była realizowana w klimacie przygotowań do obchodów tysiąclecia chrztu Polski. Troszczył się o rozwój wspólnoty eklezjalnej, zwłaszcza o prezbiterów i ich seminaryjną formację. Cechą charakterystyczną duchowości biskupa I. Świrskiego była posługa ubogim.

Summary

Venerable Bishop Ignacy Swirski (1885-1968)

Bishop Ignacy Świrski was a shepherd of the Roman Catholic Diocese of Siedlce from 1946 to 1968. His religious ministry was carried out in difficult times after World War II. He worried about deepening faith and morality of Christians. His ministry bore a profound Marian character. He devoted special attention to the preparation of celebrating the millennium of the baptism of Poland. He worried about the development of an ecclesial community, especially about presbyters and their seminar formation. Serving poor people was his distinctive feature.

Bibliografia

Barbasiewicz, E. (1962). Uroczystość oddania się Najświętszej Maryi Pannie w Seminarium Duchownym w Siedlcach, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-9, 222-228.

Barbasiewicz, E. (1964). Koronacja łaskami słynącego obrazu Matki Bożej z Leśnej Podl., *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-8, 169-177.

Barbasiewicz, E. (1968). *Śmierć i pogrzeb śp. J. E. Biskupa Podlaskiego dr. Ignacego Świrskiego*, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 11, 234-238.

Barbasiewicz, E. (1968). *Życiorys śp. biskupa Ignacego Świrskiego, Ordynariusza Podlaskiego*, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 11, 239-241.

Czaczkowska, E. (2020). *Zdradzony Prymas*, Pobrano z: <http://stefwysz.blogspot.com/2013/09/ewa-k-czaczkowska-zdradzony-prymas.html>. 20.02.2020).

Czuchraniuk, M. (1996). *Egzystencjalny wymiar wiary w pasterskim nauczaniu biskupa Ignacego Świrskiego*, Siedlce: mps Biblioteka WSD.

Danieluk, T. (2000). *Miłosierdzie Boże w listach i przemówieniach biskupa Ignacego*

Świrskiego, *Studia Podlaskie*, nr 1 (15), 41-96.

Gawrońska-Garstka, M. (2009). Rys historii Uniwersytetu Wileńskiego, *Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa* nr 3, 71-78.

Janowski, L. (1921). *Wszecznica Wileńska 1578-1842*, Wilno.

Kalendarium procesu, (2019). Pobrano z: <https://diecezja.siedlce.pl/biskup-swirski/proces-beatyfikacyjny/> 2019.12.04.

Kobyliński, W. (2014). Świadectwo, Pobrano z: <http://echokatolickie.pl/index.php?str=100&id=7809&idd=8> (25.06.2014).

Krasuski, P. (1996). *Obraz życia wiecznego w pasterskim nauczaniu księdza biskupa Ignacego Świrskiego*, Siedlce: mps, Biblioteka WSD.

Krawczyk, R. (2002). Biskup Waław Skomorucha (1915-2001), *Szkice Podlaskie*, 10, 254-260.

Lipiec, D. Sławatyniec, A. (2008). Biskup Ignacy Świrski jako pasterz Diecezji Siedleckiej, W: B. Błoński (red.), *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968. Osoba i dzieło*, (93-113). Siedlce: Unitas.

Lutosławski, W. (1925). W sprawie palingenezy, *Kwartalnik Teologiczny Wileński* 3, z. 1, 191-192.

Młynarski, Z. (1969). Ks. bp Ignacy Świrski, *Gość Niedzielny*, 38, nr 17, 100-101.

Mróz, M. (2008). Bp prof. Ignacy Świrski (1885-1968) jako moralista. W: B. Błoński (red.), *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968. Osoba i dzieło* (51-68). Siedlce: Unitas.

Piechnik, L. (1873). Geneza Akademii Wileńskiej, *Nasza Przeszłość* 40, 5-173.

Ryster, J. Miszczak, K. (1946). Ingres J. E. Arcypasterza Podlaskiego, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-9, 29-37.

Skorodiuk, J. (1975). Życie wewnętrzne biskupa Ignacego Świrskiego w aspekcie psychologicznym i teologicznym, Warszawa, mps.; Archiwum Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego..

Skorodiuk, J. (1985). Główne rysy osobowości biskupa Ignacego Świrskiego – jako uwarunkowanie jego życia wewnętrznego, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1, 33-49.

Skorodiuk, J. (2008). Osobowość i sylwetka duchowa biskupa Ignacego Świrskiego, W: B. Błoński (red.), *Biskup Ignacy Świrski (1885-1968). Osoba i dzieło*, (69-92). Siedlce: Unitas.

Skorodiuk, J. (2009). Cechy osobowe biskupa Ignacego Świrskiego, *Studia Włocławskie* 12, 92-105.

Skreczko, A. (1995). Działalność naukowo-dydaktyczna Ks. Ignacego Świrskiego w latach 1921-1946, *Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża* 13, 199-238.

Skreczko, A. (2008). Ks. Ignacy Świrski – wychowawca i profesor (okres wileński i białostocki), W: B. Błoński (red.), *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968. Osoba i dzieło*, (25-49). Siedlce: Unitas.

Świrski, I. (1931). Kościół a polityka, *Pro Christo* 7, 211-218.

Świrski, I. (1935). Procuratio abortus z punktu lekarskiego, *Ateneum Kapłańskie* 36, 225-237; s. 355-372.

Świrski, I. (1959). Orędzie pasterskie na Tydzień Miłosierdzia: Stajemy w obronie życia

ludzkiego (14.08.1959), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 9-10, 144-147.

Świrski, I. (1963). Przemówienie podczas uroczystości w Leśnej, 18.08.1963 r., *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach*, mps. 3.

Świrski, I. (1964). List pasterski z okazji koronacji Obrazu Matki Bożej Leśniańskiej (5.08.1963), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-8, 152-154.

Świrski, I. (1964). *Zagadnienie sterylizacji*, Włocławek 1934

Świrski, I. (1925). O palingenezie słów kilka, *Kwartalnik Teologiczny Wileński* 3, z. 1, 121-142.

Świrski, I. (1933). Eugenika a moralność, *Ateneum Kapłańskie* 32, 433-450.

Świrski, I. (1933). Sakrament pokuty w rosyjskim Kościele prawosławnym, W: *Pamiętnik III Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku (30-31.08-01.09.1932)*, (43-57). Pińsk.

Świrski, I. (1934). Nauka prawosławnego Kościoła o obowiązkach penitentów, W: *Pamiętnik IV Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, (31-43), Pińsk.

Świrski, I. (1935). Poglądy teologów rosyjskich na ascezę, W: *Pamiętnik V Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, (92-110). Pińsk.

Świrski, I. (1946). List pasterski w sprawie procesu beatyfikacyjnego męczenników podlaskich (4.07.1946), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-9, 43-50.

Świrski, I. (1946). List z okazji ingresu, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-9, s. 50.

Świrski, I. (1948). List pasterski o potrzebie trzeźwości wraz z instrukcją (8.09.1948), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 9, 135-137;

Świrski, I. (1948). List pasterski w sprawie poświęcenia się kapłanów Sercu Jezusowemu (3.05.1948), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 8-10, 66-70;

Świrski, I. (1949). List pasterski na Tydzień Miłosierdzia (8.09.1949), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 9, 80-84.

Świrski, I. (1949). *W obronie godności wesela*, Poznań,

Świrski, I. (1953). Orędzie z okazji Roku Maryjnego (21.11.1953) mps. *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach*, 3-4.

Świrski, I. (1954). List pasterski do duchowieństwa na zakończenie Roku Maryjnego (11.11.1954), *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach*, mps. 1-4,.

Świrski, I. (1959). List pasterski na wprowadzenie w III rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski (20.03.1959), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-5, 80-82.

Świrski, I. (1959). Przemówienie na zakończenie „Nawiedzenia” diecezji siedleckiej przez Matkę Bożą Częstochowską w Jej obrazie (28.04.1959), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-8, 180-182.

Świrski, I. (1960). List pasterski na wprowadzenie w IV rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski (7. 04.1960), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 5-6, 144-148.

Świrski, I. (1962). List pasterski na wprowadzenie w VI rok Wielkiej Nowenny (1.04.1962), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-8, 184-186.

Świrski, I. (1963). List pasterski z okazji nominacji nowego Biskupa Sufragana (12.04.1963), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4, 4-6.

Świrski, I. (1965). List pasterski na zakończenie Starego Roku (26.12.1964), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1, 39-41.

Świrski, I. (1966). List pasterski na Wielki Post (15.02.1966), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 5, 108-110.

Świrski, I. (1967). List pasterski na Zmartwychwstanie Pańskie (7.04.1967), *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach, Akta ogólne*.

Świrski, I. (1967). List pasterski z racji dnia modlitw o powołania kapłańskie i zakonne (2.04.1967), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-5, 106-108.

Świrski, I. (1968). List pasterski na rozpoczęcie 23 Tygodnia Miłosierdzia, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1-2, 28-29.

Świrski, I. (1968). Testament, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 11, 226-228.

Świrski, I. (1957). List pasterski do wiernych w sprawie budowy Seminarium Duchownego w Siedlcach, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1-8, 9-12.

Świrski, I. (1965). List pasterski na Nowy Rok 1966. *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach, Akta ogólne*, 6.

Świrski, I. (1967). List do ks. M. B. *Korespondencja prywatna, teczka XII, mps. Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach*.

Świrski, I. (1967). List do ks. J. K. *Korespondencja prywatna, teczka XII, mps. Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach*.

Wodzianowska, I. (2007). *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu*, Lublin: TN KUL.

Wyszyński, S. (1986). Biskup – jako zbiornik ożywczej wody. Przemówienie żałobne w czasie pogrzebu śp. Biskupa Ignacego Świrskiego (28.03.1968), W: B. Bejze (red.). *Chrześcijaństwo*, t. 17, (40-44), Warszawa: ATK.

Zawadzki, J. (1968). Biskup Ignacy Świrski (1885-1968), *Collectanea Theologica* 38, f. 4, 155-157;

Ziółkowski, A. (1986). Kwartalnik Teologiczny Wileński 1923-1926. Studium historyczno-teologiczne, „*Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża*” 4, 147-148.

Ks. Andrzej KICIŃSKI*

KS. PROF. DR STANISŁAW PŁODZIEN (1913-1962).

PROREKTOR KUL I WYBITNY PRAWNIK Z ŁYSOBYKÓW

Treść: Wstęp; 1. Dwa doktoraty ks. Stanisława Płodzienia; 2. Ks. Stanisław Płodzień – docent i zastępca profesora; 3. Ks. Stanisław Płodzień – prorektor KUL i dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego; 4. Pogrzeb 49-letniego ks. Stanisława Płodzienia; Zakończenie; Bibliografia: Summary: Fr. prof. dr. Stanisław Płodzień (1913-1962). Vice-rector of the Catholic University of Lublin and a prominent lawyer from Łysobyki

Słowa kluczowe: prawo rzymskie, prawo antyczne, Katolicki Uniwersytet Lubelski, diecezja siedlecka

Key words: Roman law, Antique law, the Catholic University of Lublin, Siedlce diocese

Wstęp

Ks. Stanisław Płodzień, syn Franciszka i Apolonii zd. Bujaków, ur. 30 kwietnia 1913 r. w Łysobykach¹ i w tamtejszym kościele parafialnym ochrzczony² 7 maja 1913 r. Tam też

* Ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL - ORCID 0000-0003-3076-6878 – jest księdzem diecezji siedleckiej. W latach 2012-2016 był dyrektorem Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL. W latach 2016-2020 pełnił urząd prorektora KUL ds. studentów. Jest promotorem 15 prac doktorskich, 113 prac magisterskich i recenzentem 1 dorobku naukowego na stanowisko profesora nadzwyczajnego, 10 dorobków na stopień doktora habilitowanego, 20 prac doktorskich i 100 prac magisterskich. Był powoływany jako ekspert do prac w Papieskiej Radzie ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji i do Podkomisji ds. katechezy Rady Konferencji Biskupów Europy (CCEE). Jest autorem 15 książek i ponad 100 artykułów naukowych. Mail: kicinski@kul.pl. Autor w przypisach, ze względu na archiwalny charakter poszukiwań badawczych, celowo pozostawił stopnie naukowe, tytuły i stanowiska, które lepiej pomagają poznać i zrozumieć działalność ks. Płodzienia w środowisku naukowym i eklezjalnym.

¹ Łysobyki od 1965 r. Jeziorzany, do ok. 1564 r. Przetoczno – wieś sołecka (dawniej miasto) w województwie lubelskim, siedziba gminy Jeziorzany i parafii Trójcy Świętej. Położona w Pradolinie Wieprza, na wyspie utworzonej przez Wieprz. Oddalona od Lublina ok. 62 km, a od Siedlec ok. 72 km.

² *Wyciąg Aktu Urodzenia i Chrztu św.* (nr 59/193) wystawił ks. Ewaryst Puchalski, proboszcz parafii pw. Trójcy Świętej w Łysobykach (obecnie Jeziorzany) w dniu 26 kwietnia 1952 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 2. Poszczególne akta osobowe posiadają od dwóch do trzech numerów, nadawanych zapewne w różnych okresach archiwizacji dokumentów. Na podstawie tego artykułu wybrano kryterium obecnego układu dokumentów, które odpowiadają ręcznie zapisanym numerom w prawym rogu w kolorze czarnym. Są też inne numeracje koloru bordowego, bądź również czarnego w innym wymiarze.

ukończył szkołę powszechną. Następnie uczył się w Liceum Biskupa Podlaskiego im. Świętej Rodziny, gdzie w 1933 r. zdał egzamin maturalny. W latach 1933-1939 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Janowie Podlaskim³. Tam też przyjął święcenia prezbiteratu 14 maja 1939 r. z rąk ks. bp. Czesława Sokołowskiego⁴.

Ten ksiądz, pochodzący z dzisiejszej diecezji siedleckiej, jest bardzo dobrze znany i ceniony w kręgu znawców prawa rzymskiego i władz KUL. Mało jednak osób wie, że to jego podpis prorektorski jest pod pierwszym dokumentem zatrudniającym ks. dr. Karola Wojtyłę, późniejszego papieża Jana Pawła II. Był też promotorem pracy magisterskiej ks. Alojzego Orszulika, późniejszego biskupa łowickiego, a wcześniej biskupa pomocniczego diecezji siedleckiej. Ten artykuł jest próbą udokumentowania rozwoju naukowego tego wybitnego prawnika pochodzącego z Łysobyków, dzisiejszych Jeziorzan, i pracy administracyjnej na wysokich stanowiskach w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

1. Dwa doktoraty ks. Stanisława Płodzienia

W październiku 1944 r. ks. Płodzień podjął studia w KUL na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, a od 1945 r. także na Wydziale Prawa Kanonicznego. W ankiecie personalnej, w rubryce *pochodzenie społeczne, przynależność klasowa rodziców*, podał *robotnicza*. Ówczesne ankiety miały wiele rubryk, które dzieliły życie i działalność pracownika na trzy okresy: do 1939 r., w czasie okupacji i po wyzwoleniu. Trudno powiedzieć czy rodzice należeli do jakiejś organizacji społecznej przed lub w czasie wojny, bo zazwyczaj w tym okresie nikt tego nie ujawniał. Jedyne wypełnione rubryki dotyczą zmarłego

³ Janów Podlaski, gmina, parafia i dekanat w diecezji siedleckiej. W latach 1918-1940 siedziba diecezji. W latach 1918-1940 siedziba Wyższego Seminarium Duchownego. Wcześniej siedziba biskupów łuckich i seminarium duchownego.

⁴ Bp Czesław Sokołowski, ur. 9 lipca 1877 r. w Warszawie, zm. 11 listopada 1951 r. w Michalinie k. Otwocka. 25 lipca 1919 r. uzyskał nominację na biskupa tytularnego Pentacomii i pomocniczego diecezji Podlaskiej (obecnie siedleckiej). Konsekrowany 28 września 1919 r. w katedrze warszawskiej przez abp. Aleksandra Kakowskiego, bp. Henryka Przeździeckiego i bp. Romualda Jałbrzykowskiego. W latach 1919-22 rektor i wykładowca seminarium duchownego w Janowie Podlaskim. W latach 1924-25 rektor KUL. Po śmierci bp. H. Przeździeckiego w latach 1940-46 administrator apostolski diecezji podlaskiej z prawami biskupa rezydencjalnego. Zob. R. Skrzyński, *Sokołowski Czesław*, w: *Encyklopedia katolicka*, tom 18, Lublin: TN KUL 2013 k. 554-555. Bp Cz. Sokołowski był najkrócej urzędującym rektorem KUL. Paweł Sieradzki w swych badaniach poświęconych temu okresowi zauważa: *Bp Cz. Sokołowski mimo objęcia kierownictwa na Uniwersytecie oraz prowadzenia – jako profesor zwyczajny – zajęć na Wydziale Teologii z zakresu teologii fundamentalnej i teologii fundamentalnej porównawczej, nie zawiesił swojej aktywności w diecezji podlaskiej. Z jego skrupulatnie przeprowadzonych zapisków w «Dzienniku» wiadomo, że w Lublinie przebywał w okresach 8 X-5 XII oraz 13-23 XII 1924 r. W nowym roku 1925 przyjechał do Lublina 12 stycznia, a opuścił go 30 stycznia. Ponownie wybrał się z Siedlec do Lublina 17 lutego, ale po 6 dniach wrócił. Ostatni jego pobyt w roli rektora Uniwersytetu Lubelskiego miał miejsce w dniach 10-23 marca 1925 r. /.../ W niespełna 6 miesięcy po inauguracji roku akademickiego bp Rektor przesłał z Siedlec na ręce kanclerza Uniwersytetu bp. M.L. Fulmana list, w którym komunikował mu rezygnację z zajmowanej funkcji. P. Sieradzki, *Przetrawić kryzys. Uniwersytet Lubelski w latach rektoratu o. Jacka Woronieckiego (1922-1924) oraz bp. Czesława Sokołowskiego (1924-1925)*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918-2018*, tom I 1918-1944, red. G. Bujak, Lublin-Warszawa: KUL-IPN 2019, s. 92.*

w 1942 r. ojca Stanisława, który pracował jako rzemieślnik i rodzeństwa, które częściowo zajmowało się rzemiosłem i uprawą ziemi.

Zapisując się na kolejne studia, miał duże doświadczenie duszpasterskie. Kandydat na studia podał, że od czerwca 1939 r. do sierpnia 1940 r. pracował na stanowisku wikariusza w parafii rzymskokatolickiej pw. Jana Chrzciciela w Hadynowie. Od 15 sierpnia 1940 r. do 1 sierpnia 1942 r. na stanowisku wikariusza w parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Jabłonnej Lackiej. Od 2 sierpnia 1942 r. do 15 września 1942r. jako wikariusz w parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Sarnakach. Od 15 września 1942 r. do 20 października 1942 r. był wikariuszem w parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Parczewie. Od 20 października 1942 r. do 1 maja 1943 r. pracował w parafii pw. św. Filipa Neri w Kąkolewnicy również na stanowisku wikariusza. Ankieta personalna nie zawiera jednego stanowiska, które szczególnie podkreślał ks. Stanisław Płodzien w swoim życiorysie, i które wypełnia okres po zakończeniu pracy wikariuszowskiej w parafii w Kąkolewnicy, a podjęciem studiów prawniczych w KUL. Jak sam podkreśla, że pracował *wreszcie na stanowisku rektora filii duszpasterskiej w Jabłecznej pow. Włodawa*⁵.

Ks. prof. Stanisław Kamiński we wspomnieniach pośmiertnych, poświęconych pracy duszpasterskiej ks. Płodzienia i jego wyborowi studiów prawniczych, napisał tak: *Był to okres II wojny światowej, stąd warunki pracy duszpasterskiej okazały się szczególnie ciężkie. Ze spokojem i z pogodą ducha potrafił jednak skutecznie i ku zadowoleniu wiernych wypełnić swoje obowiązki. Dowodem tego były m.in. liczne kontakty duszpasterskie, jakie utrzymywał ze wspomnianymi parafianami, później w okresie studiów i zajęć uniwersyteckich. Jego głęboka i nieafiszująca się pobożność nigdy nie przestawała zresztą oddziaływać duszpastersko. Zamiłowanie do pracy naukowej okazało się jednak silnym bodźcem w życiowej drodze ks. Płodzienia. Natychmiast po zakończeniu działań wojennych na terenach podlasko-lubelskich zapisuje się na Wydział Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wprawdzie w gimnazjum objawiał upodobanie i zdolność do nauk przyrodniczych a zwłaszcza fizyki, ale już w Seminarium Duchownym pociągała go bardziej humanistyka. Ostatecznie, jako specjalizację wybrał prawo rzymskie*⁶.

⁵ To sformułowanie zawiera życiorys z podpisem ks. Płodzienia z dnia 25 grudnia 1959 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzien Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 172. Archiwum Uniwersyteckie KUL przechowuje kilka odpisów życiorysu ks. S. Płodzienia. Pisał je krótsze lub dłuższe na potrzeby zatrudnienia, czy awansów naukowych, bądź jako wymóg ówczesnych władz. Pierwszy życiorys pochodzi z dnia 14 grudnia 1948 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzien Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 15. Życiorys krótszy nr 16 bez daty powstania. W przypisach, ze względu na archiwalny charakter poszukiwań badawczych, celowo pozostawiono stopnie naukowe, tytuły i stanowiska, które lepiej pomagają poznać i zrozumieć działalność ks. Płodzienia w środowisku naukowym i eklezjalnym.

⁶ Ks. prof. Stanisław Kamiński, Śp. ks. doc. dr Stanisław Płodzien. Wspomnienia pośmiertne, „Zeszyty Naukowe KUL” 5 (1962) z. 3. 141-142.

23 czerwca 1947 r. ukończył studia na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno- Ekonomicznych KUL i uzyskał magisterium. Ks. prof. Antoni Słomkowski, rektor KUL, w dniu 25 października 1947 r. na wniosek Rady tegoż Wydziału mianował ks. S. Płodzienia młodszym asystentem przy katedrze prawa rzymskiego, którą kierował ks. dziekan dr P. Kałwa⁷. Bp Ignacy Świrski⁸ w odpowiedzi na pismo rektora KUL z dnia 26 czerwca 1948 r. stwierdził, że nie stawia żadnych przeszkód, aby ks. Stanisław Płodzień mógł prowadzić wykłady na KUL. Po tej zgodzie, dodaje jednak w swoim piśmie: *aczkolwiek ks. Stanisław Płodzień bardzo przydałby mi się w diecezji, gdyż potrzebuję wielu kapłanów do pracy na różnych stanowiskach, doceniam jednak troskę Magnificencji o dobór odpowiednio przygotowanych profesorów, którzy z zamiłowaniem poświęcali swoje siły i wiedzę pracy naukowej na Uniwersytecie. Przy tej okazji miło mi jest wyrazić podziękę Magnificencji za okazane ks. Stanisławowi Płodzieniowi tak zaszczytne względy oraz gotowość zatrzymania go na Uniwersytecie w charakterze wykładowcy. Łączę wyrazy głębokiej czci i należnego poważania*⁹.

Jako młodszy asystent przy katedrze prawa rzymskiego wzorowo wypełniał swoje obowiązki, a jednocześnie dojeżdżał do Krakowa na Uniwersytet Jagielloński, gdzie pracował pod kierunkiem prof. dr. Wacława Osuchowskiego pisząc pracę doktorską z prawa rzymskiego. Brał także udział w pracach zespołowych nad wydaniem źródeł do prawa rzymskiego wraz z ich tłumaczeniem na język polski.

Stopień naukowy doktora praw uzyskał 25 czerwca 1948 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim. Poświadczenie prof. Adama Vetulaniego, dziekana Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego znajduje się w aktach osobowych ks. Płodzienia: *Dziekanat Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego poświadcza niniejszym, że ks. mgr Płodzień Stanisław rodem z Łysobyków, na podstawie pracy naukowej pt. «Lex Rhodia de iactu» i egzaminu ścisłego w dniu dzisiejszym promowany został na doktora praw Uniwersytetu Jagiellońskiego*¹⁰. Akta osobowe zawierają również oryginalny dyplom doktorski ks. dr S. Płodzienia, którego treść jest następująca:

⁷ Ks. prof. Antoni Słomkowski, *Mianowanie ks. S. Płodzienia przez JM Rektora na stanowisko młodszego asystenta*. Lublin 25.10.1947 r. Rektor L. 1160/47/R, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 3. W archiwum KUL są wszystkie dokumenty zob. np. zatrudnienie na kolejny rok akademicki 1948/49, w: Tamże, nr 4.

⁸ Bp Ignacy Świrski – ur. 20 IX 1885 r. w Elernie k. Iłukszy, zm. 25 III 1968 r. w Siedlcach. Ordynariusz diecezji podlaskiej w latach 1946-1968. Zob. M. Konieczny, Świrski Ignacy, w: *Encyklopedia katolicka*, tom XIX, Lublin: TN KUL 2013, k. 423. W roku 2018 rozpoczął się proces beatyfikacyjny bpa Świrskiego.

⁹ Bp Ignacy Świrski, *List do JM Rektora KUL z dnia 9 lipca 1948 r.* Pismo Biskupa Siedleckiego, czyli Podlaskiego ma numer porządkowy 2042. Na KUL wpłynęło 17 lipca 1948 otrzymując L.dz. 1275/48/R. w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 8.

¹⁰ Prof. dr Adam Vetulani, *Poświadczenie*, L. 494/48 Kraków, dnia 25 czerwca 1948 r. w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 6.

Q. F. F. Q. S.

SUMMIS AUSPICIIS

SERENISSIMAE REIPUBLICAE POLONORUM

NOS

THADDAEUS DZIURZYŃSKI

IUR. DR, IURIS COMMERCIALIS ET CAMBIALIS PROFESSOR P.O.

h.t. UNIVERSITATIS IAGELLONICAE RECTORIS VICEM GERENS

ADAM VETULANI

IUR. DR, HISTORIAE IURIS CONSULTOREM DECANUS

h.t. ORDINIS IURIS CONSULTORUM DECANUS

ET

VENCESLAUS OSUCHOWSKI

IUR. AC PHIL. DR, IURIS ROMANI PROFESSOR P.E.

PROMOTOR RITE CONSTITUTUS

VIRUM CLARISSIMUM

STANISLAUM PŁODZIEŃ

ORIUNDUM ŁYSOBYKI

POSTQUAM DISSERTATIONE s.t. „LEX RHODIA DE IACTU”

CONSCRIPTA ET EXAMINIBUS LEGITIMIS LAUDABILEM IN UNIVERSO IURE

DOCTRINAM

DOCTORIS IURIS

NOMEN ET HONORES, IURA ET PRIVILEGIA CONTULIMUS IN EIUSQUE REI

FIDEM HASCE LITTERAS UNIVERSITATIS SIGILLO

SANCIENDAS CURAVIMUS

DATUM CRACOVIAE, DIE XXV MENSIS IUNII ANNO MCMXLVIII

THADDAEUS DZIURZYŃSKI

ADAM VETULANI

VENCESLAUS OSUCHOWSKI

/Pieczęć Uniwersytetu Jagiellońskiego/

Ks. prof. Antoni Słomkowski, rektor KUL, aby zatrudnić na wykłady zleczone ks. S. Płodzienia zgodnie z ówczesnymi przepisami, zwrócił się pisemnie w dn. 29.08.1949 r.

do Ministerstwa Oświaty w Warszawie o zatwierdzenie zatrudnienia¹¹. W odpowiedzi na wniosek rektora, Ministerstwo dopiero 8.02.1950 r. nadesłało pismo o konieczności uzupełnienia dokumentacji poprzez dostarczenie dokładnego i aktualnego życiorysu kandydata ze szczególnym uwzględnieniem przebiegu pracy i działalności w okresie okupacji¹². Po złożeniu wymaganych dokumentów ks. Płodzień kontynuował pracę naukową.

W dniu 25 czerwca 1953 r. po złożeniu rygorozum i obronie pracy napisanej pod kierunkiem ks. prof. A. Petraniego uzyskał stopień naukowy doktora prawa kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Stosowny dokument wydany przez ks. prof. dra hab. Pawła Pałkę, dziekana Wydziału Prawa Kanonicznego, potwierdza ten fakt: *Zaświadczam, że ks. S. Płodzień, ur. dn. 30 kwietnia 1913 r. w Łysobykach, po złożeniu rygorozum i obronie pracy pt. «Dowód z opinii biegłych w procesie kanonicznym» uzyskał z wynikiem bardzo dobrym w dn. 25 czerwca 1953 r. na Wydziale Prawa Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego stopień doktora prawa kanonicznego. Ks. P. Pałka*¹³.

Podsumowując ten etap rozwoju naukowego ks. Płodzienia w KUL należy stwierdzić, że przebył on rzetelnie każdy stopień kariery naukowej. Od października 1944 do września 1947 był studentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W roku akademickim 1947/1948 był zatrudniony na stanowisku młodszego asystenta w KUL, zaś w roku następnym na stanowisku starszego asystenta. W roku akademickim 1949/1950 był adiunktem, a w latach 1950/1953 był zatrudniony na stanowisku wykładowcy w KUL.

2. Ks. Stanisław Płodzień – docent i zastępca profesora

Ks. Płodzień posiadając tytuł magistra prawa i dwa doktoraty: jeden z prawa, a drugi z prawa kanonicznego wystąpił o stanowisko docenta, które w ówczesnej sytuacji nie było łatwo osiągalne. Dzisiaj już nie ma tego stanowiska naukowego. W okresie Polski przedwojennej oraz w Polsce Ludowej docentura była stanowiskiem pośrednim pomiędzy adiunktem a profesorem nadzwyczajnym. Tytuł docenta był przyznawany osobom posiadającym stopień doktora lub doktora habilitowanego. Pierwszą syntetyczną opinię w sprawie docentury dla ks. Płodzienia napisał prof. dr Rafał Taubenschlag¹⁴ dnia 24 kwiet-

¹¹ Ks. prof. dr hab. Antoni Słomkowski, rektor KUL, *Zawiadomienie do ministerstwa Oświaty w Warszawie o zamierzonym zatrudnieniu ks. S. Płodzienia*, Lublin 29.08.1949 r. L 1509/49/R, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 25.

¹² Ministerstwo Oświaty, *Odpowiedź na pismo nr 1784/49/R*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 27.

¹³ Ks. prof. dr hab. Paweł Pałka, Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego, *Zaświadczenie uzyskania stopnia doktora prawa kanonicznego ks. S. Płodzienia*, Lublin 18 września 1953 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 71.

¹⁴ Prof. dr Rafał Taubenschlag, *Opinia ws. docentury ks. S. Płodzienia*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, 178

nia 1954 r. Drugą recenzję w sprawie docentury datowaną na 10 kwietnia 1954 r. napisał prof. Leon Halban z UMCS w Lublinie. Jest to wnikliwa 5-cio stronicowa opinia dotycząca całościowego dorobku naukowego kandydata. Został w niej podkreślony wysoki stopień opanowania metody badań naukowych oraz umiejętność i jasność przedstawiania opracowywanych zagadnień. Prof. Halban podkreślił opracowanie przez ks. Płodzienia skryptu pt. *Historia prawa na Zachodzie Europy* już jako asystenta w latach 1945-1946. Następnie skupił się szczegółowo na pracy *Lex Rhodia de iactu* z 1948 r. doceniając jej walory merytoryczne i metodologiczne, a zwłaszcza opublikowane jej streszczenie w *The Journal of Juristic Papyrology* w 1951 r. Odnotował również cenną pracę pt. *Querella nullitatis jako środek odwoławczy od wyroków w prawie kościelnym* – zaznaczając jednocześnie, że praca ta zawiera więcej aniżeli tytuł zapowiadał. Swoją recenzję zakończył następującym wnioskiem: *Wobec wszystkiego co powyżej powiedziano, zważywszy: duże wyrobienie metodyczne, szeroką znajomość prawa rzymskiego i antycznego, jak również zainteresowania wykazane prawami średniowiecznymi i kanonicznymi, duże odczytanie nie tylko jeżeli chodzi o literaturę historyczno-prawną, ale i historyczną w ogóle, muszę stwierdzić, że ks. Stanisław Płodzień, dr prawa UJ i dr prawa kanonicznego KUL posiada w zupełności kwalifikacje na samodzielniego pracownika naukowego i stawiam wniosek na przyznanie Mu tytułu naukowego docenta¹⁵.*

Na wszystkich etapach rozwoju naukowego ks. Płodzień otrzymywał pozytywne recenzje i opinie w sprawach naukowych i dydaktycznych. Jedną z takich opinii wydał prof. dr Czesław Strzeszewski, Dziekan Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych: *uzdolnienia pedagogiczne i przygotowanie naukowe ks. dr. Płodzienia cenię bardzo wysoko, a opinię moją podzielają nie tylko profesorowie tutejszego Uniwersytetu, ale również prof. dr Rafała Taubenschlag z Warszawy i prof. dr Wacław Osuchowski z Krakowa, pod których kierunkiem ks. dr Płodzień prowadzi dalsze studia w szczególności z zakresu prawa antycznego¹⁶.*

W roku 1954 r. bp prof. dr hab. Piotr Kałwa, przewodniczący wydziałowej komisji ds. kwalifikacyjnych, na podstawie recenzji oraz uchwał komisji¹⁷ skierował pismo do Rady Wydziału Prawa Kanonicznego KUL o nadanie tytułu naukowego docenta ks. dr. S. Płodzień.

Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 111.

¹⁵ Prof. Leon Halban, *Recenzja w sprawie nadania tytułu naukowego docenta*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 96-100. W archiwum są trzy kopie tej recenzji podpisane przez recenzenta oraz kopia poświadczona przez sekretarza Kancelarii KUL nr 108.

¹⁶ Prof. dr hab. Czesław Strzeszewski, *Opinia Dziekana Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych z dn. 3 marca 1950 r.* w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 28.

¹⁷ *Protokół posiedzenia Komisji Kwalifikacyjnej*, która obradowała 10 kwietnia 1954 r. w składzie bp prof. Piotr Kałwa, Dziekan ks. Paweł Pałka, Prodziekan Leszek Winowski, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 110.

dzieniu¹⁸. Rada Wydziału, która obradowała 12 kwietnia 1954 r. podjęła uchwałę o poparciu tego wniosku do Senatu Akademickiego KUL¹⁹. To gremium, obradujące 29 maja 1954 r., w głosowaniu tajnym jednomyślnie zatwierdziło uchwałę Rady Wydziału o mianowanie ks. S. Płodzienia zastępcą profesora na katedrze prawa rzymskiego i wystąpiło o nadanie tytułu naukowego docenta. Rektor wysłał do Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego w Warszawie komplet dokumentów w dniu 11 czerwca 1954 r. Centralna Komisja Kwalifikacyjna dla Pracowników Nauki uchwałą z dnia 20 grudnia 1956 roku na zasadzie art. 54 ust. 2 i art. 56 ust. 1 i 3 ustawy z dnia 15 grudnia 1951 r. o szkolnictwie wyższym i pracownikach nauki (Dz.U. z 1956 r. nr 45, poz. 205) przyznała *Obywatelowi* tytuł naukowy docenta. Dokument podpisał prof. dr Stefan Żółkiewski, przewodniczący Komisji Kwalifikacyjnej dla Pracowników Nauki. Ks. Płodzień potwierdził odbiór pisma w dniu 5 stycznia 1956²⁰. Dziennik Urzędowy Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego i Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej dla Pracowników Nauki²¹, ogłaszający nadanie tytułu docenta, ukazał się dn. 10 stycznia 1957 r.

Analizując chronologicznie, a także problemowo rozwój naukowy ks. Płodzienia należy podkreślić, że rzadko można spotkać tak rzetelnie zaplanowaną pracę naukową połączoną z systematycznym uzupełnianiem własnych kompetencji. Już w rok po uzyskaniu doktoratu z prawa na Uniwersytecie Jagiellońskim miał sprecyzowany temat pracy habilitacyjnej. Świadczy o tym sprawozdanie z pracy naukowej w roku akademickim 1948/49 przesłane do rektora ks. prof. Antoniego Słomkowskiego: *uprzejmie komunikuję, że we wspomnianym okresie zajmowałem się głównie zbieraniem materiałów źródłowych do swej przyszłej pracy habilitacyjnej, którą piszę pod kierunkiem prof. dr. Rafała Taubenschlaga z Warszawy. Temat mojej pracy dotyczy zagadnienia egzekucji w prawie egipsko-greckim, a mianowicie zajmuję się na podstawie dokumentów papirologicznych uprawnieniami w tej dziedzinie tzw. praktora xenikon. W związku z tą pracą przez cały rok akademicki dojeżdżałem w każdą sobotę do Warszawy na tzw. seminarium papirologiczne, a w czerwcu przeważnie przeby-*

¹⁸ Bp prof. Piotr Kałwa, *Wniosek Komisji do Rady Wydziału Prawa Kanonicznego KUL o nadanie tytułu naukowego docenta prawa rzymskiego ks. dr. S. Płodzieniowi*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 109.

¹⁹ Ks. prof. dr hab. Piotr Pałka, *Dziekany Wydziału Prawa Kanonicznego, Wniosek do Senatu Akademickiego KUL o nadanie tytułu naukowego docenta prawa rzymskiego ks. dr. S. Płodzieniowi*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 113.

²⁰ Prof. dr Stefan Żółkiewski, *Przewodniczący Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej dla Pracowników Nauki, Pismo CK – I – 20 – /149/56 z dnia 29 grudnia 1956 r. w sprawie przyznania obywatelowi Ks. dr. S. Płodzieniowi tytułu naukowego docenta*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 145.

²¹ *Dziennik Urzędowy Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego i Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej dla Pracowników Nauki z dnia 10 stycznia 1957 r., Wyciąg z Dziennika*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 152.

wałem w Warszawie w zakładzie papirologicznym ze względu na to, że z materiałów źródłowych mogę korzystać tylko w zakładzie. /.../ Obok tego dojeżdżałem raz w miesiącu do Krakowa na seminaria prawa rzymskiego, gdzie pracowałem nad tłumaczeniem wybranych tekstów źródłowych, które zostały wydane chwilowo w formie skryptu jako pomoc naukowa dla studentów prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, oraz brałem czynny udział przy krytyce rozpraw doktorskich z prawa rzymskiego²².

Z pewnością plany naukowe ks. Płodzenia uległy znaczącej korekcie ze względu na sytuację polityczną w Polsce, a zwłaszcza bezpardonowe próby zlikwidowania, czy też znacznego ograniczania działalności KUL. Pierwszy powojenny rektor, ks. prof. A. Słomkowski, został zmuszony do rezygnacji ze swojej funkcji, a następnie aresztowany i uwięziony. Traktowano uniwersytet jako instytucję dochodową i przez to zobowiązaną do płacenia wysokich podatków. W konsekwencji zajmowano na poczet długów budynki i tereny uniwersyteckie czy też blokowano konta bankowe. Z końcem roku akademickiego 1951/52 nastąpiła likwidacja Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych. W połowie lat 50. XX w. nad Uniwersytetem zawisła groźba przekształcenia go w uczelnię wyłącznie teologiczną. Zwalniano i aresztowano profesorów, część odeszła na inne uczelnie²³. Ks. Płodzień widział niesamowitą reakcję społeczeństwa polskiego, które utrzymywało KUL. Był świadkiem troski prymasa Stefana Wyszyńskiego i całej Konferencji Episkopatu Polski nie tylko o rozwój organizacyjny uczelni, ale także o kadre naukową i studentów. Działalność naukowo-badawcza mimo wszystkich ograniczeń rozwijała się.

W roku akademickim 1957/58 ks. Płodzień wygłosił wykład inauguracyjny na temat: *Geneza i zakres pomocy prawnej w studium procesowym sędziowskiego orzekania*. W roku 1958 otrzymał dwuletnie stypendium naukowe w Niemczech, które było dużym osiągnięciem. W sprawie wyjazdu naukowego włączył się również ks. prof. dr Marian Rechowicz, który powołując się na rozmowę z dnia 3 września 1958 r. przesłał formularze paszportowe ks. dr. Stanisława Płodzenia do Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego z prośbą o wszczęcie starań u odpowiednich władz o przyznanie paszportu na wyjazd naukowy do Niemieckiej Republiki Federalnej²⁴. We wniosku rektora jest wskazana zagraniczna placówka naukowa: Uniwersytet w Münster i prof. Max Kaser, kierownik katedry prawa rzymskiego, jako

²²Ks. dr Stanisław Płodzień, Starszy asystent KUL, *Do JM Księdza Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 23.

²³ Szerzej o dyskryminacji KUL zob. G. Karolewicz, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II 90 lat istnienia*, red. G. Kramarek, E. Ziemann, Lublin: TN KUL i IL KUL 2008, s. 24n.

²⁴ Ks. prof. dr Marian Rechowicz, *List do Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego. Departament Studiów Uniwersyteckich w Warszawie*, Lublin 9.09.1958 r. 2052/58/RK, Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 161.

odpowiedzialnego za staż. Rektor KUL sprecyzował zakres i plan pracy naukowej, jaką kandydat zamierzał przeprowadzić: *Zbieranie materiałów i wykończenie pracy pt. «Czynności komornika i przebieg postępowania egzekucyjnego w prawie rzymskim»*²⁵. Motywował potrzebę wyjazdu faktem, że w Polsce brak dostatecznie wyposażonego zakładu naukowego w źródła i literaturę z zakresu prawa rzymskiego, natomiast zakład prof. Kasera jest znany jako jeden z najlepiej zaopatrzonych w materiały potrzebne do opracowania w/w tematu²⁶. Ze względu na zaangażowanie w prace budowlane konwiktu i organizacyjne na uniwersytecie wyjazd nie doszedł do skutku. Ks. Płodzień w ankiecie personalnej podał, że zna następujące języki: niemiecki, włoski, francuski, angielski²⁷ oczywiście nie podał, że znając w języku łaciński i można się domyślać z prac nad papirusami, że znał inne języki, jak grekę starożytną czy egipski.

Ksiądz Płodzień na przestrzeni lat prowadził różne wykłady i ćwiczenia. Na Wydziale Nauk Humanistycznych prowadził ćwiczenia z historii starożytnej²⁸ i wykłady: *Egipt w okresie Ptolemeuszów*²⁹ czy też wykład zlecony *Historia starożytna*³⁰. Na Wydziale Teologii prowadził wykład *Polska współczesna*³¹. Na swoim macierzystym wydziale Prawa Kanonicznego prowadził przede wszystkim wykład *Prawo rzymskie*³², a także wykłady *De*

²⁵ Ks. prof. dr Marian Rechowicz, *Wniosek rektora o przyznanie długoterminowego stypendium naukowego*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 158, s. 2.

²⁶ Tamże.

²⁷ Ks. S. Płodzień, *Ankieta personalna*, Lublin 28 maja 1957 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 116, s. 1.

²⁸ Ks. prof. dr Józef Iwanicki, Rektor KUL, *Wniosek do Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego w Warszawie w sprawie zatwierdzenia prowadzących wykłady i ćwiczenia zlecone na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL na rok akademicki 1952/53*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 47.

²⁹ Dziekan Wydziału Nauk Humanistycznych, *Pismo do Rektoratu KUL ws. zatwierdzenia uchwały o powierzeniu ks. S. Płodzieniowi 2 godzin wykładów na sekcji historii pt. „Egipt w okresie Ptolemeuszów*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 49.

³⁰ Docent dr Jan Dobrzański, Prorektor KUL, *Zawiadomienie o powierzeniu zajęć zleconych dla ks. S. Płodzienia na Wydziale Teologicznym i Wydziale Nauk Humanistycznych*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 48.

³¹ Docent dr Jan Dobrzański, Prorektor KUL, *Zawiadomienie o powierzeniu zajęć zleconych dla ks. S. Płodzienia na Wydziale Teologicznym i Wydziale Nauk Humanistycznych*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 56.

³² Aleksander Mościbrodzki, Zastępca wicerektora ds. administracyjnych, *Zawiadomienie o wynagrodzeniu za wykłady na Wydziale Prawa Kanonicznego w roku akademickim 1953/1954*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 68.

*clericis in specie*³³, *Questiones selectae*³⁴, *Institutiones iuris romani*³⁵ i w końcu seminarium naukowe. Na seminarium naukowym z prawa u ks. S. Płodzienia prace magisterskie napisali m.in.: ks. Marian Bartz, *Ogłędziny sądowe w rozwoju historycznym*, Lublin 1960; o. Dominik Krystian Kisz OFM, *Początki prawnej organizacji kościelnych zakładów dobroczynnych*, Lublin 1961; ks. Jan Wieczorek, *Urząd rektora Kościoła w prawie przedkodeksowym*, Lublin 1961; ks. Alojzy Orszulik SAC, *Ochrona prawna życia nienarodzonego w prawach antycznych*, Lublin 1962; ks. Franciszek Wycisk, *Obowiązki rodziców względem potomstwa w prawie rzymskim okresu królewskiego i republikańskiego*, Lublin 1963³⁶. Był też promotorem doktoratu o. Władysława Bojarskiego, *Podstawy prawne «in integrum restitutio» jako nadzwyczajny środek odwoławczy od wyroków w przedkodeksowym prawie kanonicznym*, Lublin 1962.

Zauważalne są dwa kierunki badań związanych z powstającymi pracami magisterskimi. Pierwszy obejmował historię prawa oraz rozwój instytucji kościelnych, a drugi prawo rzymskie.

3. Ks. Stanisław PłodzieniŃ – prorektor KUL i dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego

Rektor ks. prof. Józef Iwanicki zaangażował ks. dr. Stanisława Płodzienia na stanowisko wicerektora ds. administracyjnych³⁷ od 1 sierpnia 1953 r. o czym świadczy wyciąg z protokołu posiedzenia Senatu Akademickiego KUL z dnia 24 czerwca 1953 r. *zaproponować ks. dr. Stanisławowi Płodzieniowi stanowisko zastępcy rektora do spraw administracyjnych*³⁸. Senat, na wniosek rektora, w dniu 16 października postanowił zaprosić ks. Płodzienia na

³³ Ks. doc. dr Józef Rybczyk, Prorektor KUL, *Powierzenie wykładu De clericis in specie ks. S. Płodzieniowi w roku akademickim 1956/57*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzieni Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 151.

³⁴ Ks. doc. dr Józef Rybczyk, Prorektor KUL, *Powierzenie wykładów ks. S. Płodzieniowi w roku akademickim 1957/58*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzieni Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 154. Te same zajęcia powierzono ks. Płodzieniowi również w roku akademickim 1958/59, zob. tamże nr 164; w roku akademickim 1959/1960, zob. tamże nr 167; w roku akademickim 1960/1961, zob. tamże nr 176; w roku akademickim 1961/1962, zob. tamże nr 180.

³⁵ Ks. doc. dr Józef Rybczyk, Prorektor KUL, *Powierzenie wykładów ks. S. Płodzieniowi w roku akademickim 1958/59*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzieni Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 163.

³⁶ Ks. Aleksy Petrani, *Wydział Prawa Kanonicznego KUL i jego działalność dydaktyczno-naukowa w ciągu ubiegłego pięćdziesięciolecia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 15 (1968) z. 5, s. 59.

³⁷ Ks. prof. Józef Iwanicki, Rektor KUL, *Angaż ks. S. Płodzienia na stanowisko Wicerektora KUL*, Lublin 23 lipca 1953 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzieni Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 64. Praca magisterska E. Wiśniewskiej i niektóre późniejsze artykuły zawierają nieprecyzyjną informację, że „23 lipca 1953 roku rektor KUL /.../ angażuje ks. S. Płodzienia na stanowisko wicerektora”, zob. E. Wiśniewska, *Wkład Stanisława Płodzienia do nauki prawa rzymskiego w Polsce*, Tomaszów Lubelski 2002 s. 19-20. Natomiast pod tą datą Rektor ks. Iwanicki podpisał dokument, który znajduje się w aktach, w którym wskazał, że angażuje ks. Płodzienia od dnia 1 sierpnia 1953 r.

³⁸ *Wyciąg z protokołu posiedzenia Senatu akademickiego KUL z dnia 24 czerwca 1953 r.*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzieni Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 62.

swoje kolejne posiedzenie³⁹.

Ks. Płodzień na początku w 1949 roku mieszkał w Lublinie na ul. Świętoduskiej 14⁴⁰, następnie przy Al. Raławickich⁴¹ i w końcu na ul. Nowotki 5/54⁴², obecna ul. I. Radziszewskiego. Z kwestionariusza wynika, że w roku akademickim 1950/51 prowadził on 3 godziny wykładów i 4 godziny ćwiczeń, za które otrzymywał wynagrodzenie w kwocie 978 zł⁴³. Natomiast w roku akademickim 1951/52 wynagrodzenie zasadnicze na KUL zmalało do kwoty 568 zł⁴⁴. Wraz z powołaniem go na stanowisko prorektora KUL, rektor wyznaczył mu uposażenie miesięczne 1874 zł, dodatek funkcyjny 300 zł oraz bezpłatne mieszkanie służbowe w gmachu KUL przy al. Raławickich 14, składające się z 2 pokoi i kuchni. Od dnia 1 listopada 1953 r. przeniesiono ks. Płodzienia do I grupy uposażenia KUL z wynagrodzeniem 1998 zł i dodatkiem wicerektorskim w wysokości 400 zł⁴⁵. Natomiast w 1956 r. rektor – zgodnie z ówczesnym stanem finansów KUL i Rozporządzeniem Rady Ministrów – otrzymywał miesięczne wynagrodzenie w kwocie 1064 zł oraz zasiłek naukowy 266 zł i dodatek funkcyjny w wysokości 780 zł⁴⁶.

W roku akademickim 1957/58 w związku z uzyskaniem tytułu naukowego ks. Płodzień otrzymywał pensję w wysokości 3000 zł⁴⁷. Takie wynagrodzenie zasadnicze otrzymywał do końca, od roku 1961 doszedł do tego dodatek dziekański w wysokości 500 zł miesięcznie⁴⁸.

³⁹ *Wyciąg z protokołu posiedzenia Senatu akademickiego KUL z dnia 16 października 1953 r.*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 73.

⁴⁰ Ks. S. Płodzień, *Karta indywidualna dla asystentów*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 21.

⁴¹ Ks. prof. Józef Iwanicki, Rektor KUL, *Angaż ks. S. Płodzienia na stanowisko Wicerektora KUL*, Lublin 23 lipca 1953 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 64.

⁴² *Karta pracownicza*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, bez numeru.

⁴³ *Kwestionariusz ks. S. Płodzienia z dnia 28.05.1951 r.*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 36.

⁴⁴ *Kwestionariusz ks. S. Płodzienia z dnia 14.06.1952 r.*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 43.

⁴⁵ Ks. prof. Józef Iwanicki, Rektor KUL, *Przeniesienie ks. S. Płodzienia do I grupy uposażenia KUL*, Lublin 31 października 1953 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 74.

⁴⁶ Ks. prof. Józef Iwanicki, Rektor KUL, *Powierzenie wykładów z prawa rzymskiego i wynagrodzenie ks. S. Płodzienia*, Lublin 22 sierpnia 1956 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 142.

⁴⁷ Ks. doc. dr Józef Rybczyk, Prorektor KUL, *Komunikat do kwestury o wysokości zasadniczych poborów miesięcznych w związku z nadaniem tytułów naukowych prof. dr. Czesławowi Zgorzelskiemu, ks. dr. Feliksowi Gryglewiczowi, ks. dr. Stanisławowi Płodzieniowi, ks. dr. Pawłowi Pelce*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 158.

⁴⁸ Ks. doc. dr Józef Rybczyk, Prorektor KUL, *Powierzenie zajęć ks. dr. Stanisławowi Płodzieniowi w roku akademickim 1961 i dodatek dziekański*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 180.

Znając realia tamtych czasów i wartość pieniądza, gros czasu prorektorowi zajmowało uzyskanie pozwoleń na wszystko: na zdobywanie papieru, poszukiwanie możliwości drukowania pozycji naukowych po uzyskaniu zezwoleń od ówczesnej cenzury czy innych kwestii administracyjnych. Zachowane wspomnienia z tamtych czasów dotyczyły radości zdobywania cegły, szyb, drzwi i cementu na równi z pozyskiwaniem minimum kadrowego w postaci ludzi nauki, jak też z nakarmieniem studentów KUL jednym gorącym posiłkiem dziennie.

3 marca 1954 r., w geście solidarności z rektorem ks. prof. J. Iwanickim, prorektor ks. Płodzień złożył rezygnację ze swojego stanowiska. Adam Dziurok opisuje tę sytuację w następujący sposób: *Po aresztowaniu prymasa S. Wyszyńskiego rektor ks. J. Iwanicki utrzymywał żywe kontakty z nowym przewodniczącym KEP, bpem M. Klepaczem. To on pełnił rolę rozjemcy na początku 1954 r., gdy rozgorzał spór między ks.rektorem a bp. lubelskim P. Kałwą, wielkim kanclerzem KUL. Stało się to już po aresztowaniu prymasa S. Wyszyńskiego, który wcześniej nawoływał obu duchownych do zgodnego działania na rzecz Uczelni. Punktem zapalnym okazała się decyzja ks. rektora o zwolnieniu z pracy w stołowce uniwersyteckiej 8 obliczanek. Powodem miały być nadużycia i zaniedbania wykazane podczas prac komisji kontrolnej. Z takim stanowiskiem nie zgadzał się bp P. Kałwa, który powołał odrębną komisję w tej sprawie. Miał także pretensje do ks. rektora o upublicznienie całej sprawy przez obszernie sprawozdanie podczas posiedzenia senatu KUL, którego protokół był przesłany władzom państwowym. Według niego nosiło to znamiona skargi na «swego zwierzchnika kościelnego, Wielkiego Kanclerza i Biskupa Lubelskiego». Biskup zarzucał także ks. rektorowi usuwanie od wpływu na Uniwersytet, a także dyskredytację jego osoby wobec władz świeckich i duchownych. /.../ Dość nieoczekiwanie, podczas Senatu Akademickiego 3 marca 1954 r. ks. J. Iwanicki złożył rezygnację ze swego stanowiska⁴⁹.*

Ks. Płodzień pozostawił oświadczenie następującej treści: *W związku ze złożoną przeze mnie w czasie posiedzenia Senatu Akademickiego KUL w dniu 3 marca 1954 r. rezygnacją ze stanowiska Wicerektora KUL zostałem wezwany w godzinach rannych dnia 5 marca tegoż roku przez J.E. Księdza Biskupa Prof. dr Piotra Kałwę, jako Wielkiego Kanclerza KUL na rozmowę, w czasie której między innymi J.E. Ksiądz Biskup zwrócił się do mnie z prośbą i poleceniem, abym w dalszym ciągu kierował gospodarką Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Podobną prośbę i zalecenie powtórzył J.E. Ksiądz Biskup w czasie rozmowy ze mną w tymże samym lokalu w dniu 18 marca 1954 r., z dołączeniem upoważnienia do zlecenia wykładów przewidzianych w programie, co do których była pozytywna uchwała odnośnych Rad Wydziałowych, niecierpiących zwłoki. Mając na uwadze dobro Uniwersytetu zastosowałem*

⁴⁹ A. Dziurok, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w okresie urzędowania rektora ks. Józefa Iwanickiego (1951-1956)*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918-2018*, tom II (1944-1989), red. A. Mirek, Lublin-Warszawa: KUL-IPN 2019, s. 121-122.

się do prośby i polecenia J.E. Księdza Biskupa Wielkiego Kanclerza KUL/ Ks. Dr Stanisław Płodzień/ Lublin, dnia 19 marca 1954 r.”⁵⁰.

Ks. Aleksy Petrani podkreślił, że poza pracą naukową ks. Płodzień dużo czasu poświęcał administracji uczelni. W dziedzinie tej okazał się utalentowanym organizatorem; przy tym posiadał rzadką zdolność pozyskiwania sobie ludzi, z którymi współpracował⁵¹. Od 1 sierpnia 1953 r. do 9 października 1954 r. pełnił funkcję prorektora KUL do spraw administracyjnych. W latach 1954-1956 był prorektorem KUL. Rzadka zdolność pozyskiwania sobie ludzi, z którymi współpracował przejawiała się również zatrudnieniem księdza Jana Jędrycha z diecezji siedleckiej. Zachowała się korespondencja, która dobrze to dokumentuje: *Przewielebny księżę Proboszczu. Od miesiąca wybierałem się osobiście do Hańska, aby przedłożyć Księdzu Proboszczowi propozycję administracji KUL. Dużo słyszałem o zdolnościach administracyjno-gospodarczych Księdza Proboszcza i miałem w tym kierunku wysunięte sugestie w Siedlcach. Nie wiem w jakim stanie jest droga do Hańska i czy można teraz dojechać samochodem osobowym, dlatego piszę, a jednocześnie proszę o skreślenie kilku słów jak się Ksiądz Proboszcz na to zapatruje. Byłoby najlepiej, gdyby Ksiądz Proboszcz przy sposobności wyjazdu z domu zaczął o Lublin i zetknął się z KUL-em, aby zorientować się dokładniej w warunkach pracy. W każdym razie zanim to nastąpi proszę napisać kilka słów, bo sprawa jest dość pilna. Ks. S. Płodzień*⁵².

Odpowiedź ks. Jana Jędrycha była natychmiastowa: *Niewypowiedzianie miło byłoby mi przyjmować w swoim domu tak zacnego, dostojnego i miłego gościa w osobie Księdza Prorektora, lecz obecnie do Hańska samochodem dostać się jest wprost nie do pomyslenia. Drogi zawiane, a na wiosnę, jak będą roztopy, błoto nie do opisania. Trzeba czekać aż do obeschnięcia dróg. /.../ Celem zorientowania się, czy będę się nadawał, pojedę do Lublina, do KUL, lecz nie wcześniej, jak po 2 kwietnia, gdyż teraz w sąsiednich parafiach i u mnie rozpoczęliśmy spowiedź wielkopostną*⁵³

Po spotkaniu nastąpiła owocna rzeczowa współpraca. Ks. Jan Jędrych w KUL sprawował funkcje wicerektora do spraw administracyjnych (dyrektor administracyjny) od 10.05.1956 do 31.07.1957 r.⁵⁴ Razem sprawnie wybudowali nową część Konwiktu dla ks.

⁵⁰ Ks. S. Płodzień, *Oświadczenie w związku ze złożoną rezygnacją ze stanowiska Wicerektora KUL* z dnia 19 marca 1954 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 80.

⁵¹ Ks. Aleksy Petrani, *Ks. Stanisław Płodzień*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10 (1963) nr 4, s. 11.

⁵² *List ks. prof. dr S. Płodzienia do ks. Jana Jędrycha* z dnia 2 marca 1956 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Jędrych Jan ks., 1956-1957, sygn. B-1055.

⁵³ *List ks. Jana Jędrycha do ks. S. Płodzienia* z dnia 10.03.1956 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Jędrych Jan ks., 1956-1957, sygn. B-1055.

⁵⁴ Zob. M. Pawelec, *Jędrych Jan*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, tom I, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018 s. 436.

profesorów i studentów oraz wykonali inne prace na rzecz uczelni i wtedy ks. Jędrych w podaniu do rektora z dnia 21.06.1957 r. mógł napisać: *Najuprzejmniej proszę Waszą Magnificencję o łaskawe zwolnienie mnie z pracy w KUL z dniem 31 lipca 1957 r. Powody: Zakres prac budowlanych zmniejszył się w KUL oraz gospodarstwo rolne i ogród jest ustawiony dochodowo, więc pobyt swój uważam za nie konieczny*⁵⁵.

O zdolności ks. Płodzienia pozyskiwania sobie odpowiednich ludzi w odpowiednim czasie świadczy podziękowanie rektora KUL, ks. prof. Mariana Rechowicz skierowane do bp. Ignacego Świrskiego w dniu 24 czerwca 1957 r. *Dnia 21 czerwca br. Ksiądz Wicerektor Jan Jędrych na moje ręce zgłosił rezygnację z piastowanego dotychczas przez siebie urzędu Zastępcy Rektora dla spraw administracyjnych. Na posiedzeniu, które odbyło się w tymże dniu po południu, Senat Akademicki KUL rezygnację przyjął. Podając powyższe do wiadomości Waszej Ekscelencji mam zaszczyt oświadczyć, że stanowisko Senatu Akademickiego KUL w tej sprawie zostało podyktowane zrozumieniem dla zamiłowań duszpasterskich Księdza Wicerektora i Jego pragnieniem kontynuacji pracy, której poświęcił swój kapłańskie życie. Uważam za swój obowiązek dodać, że Ksiądz Wicerektor urząd swój na KUL sprawował ofiarnie, w najtrudniejszym okresie działalności Uniwersytetu, że «magna para fuit» w przeprowadzeniu licznych inwestycji, w szczególności w wybudowaniu nowego gmachu przeznaczonego na mieszkania dla profesorów i na Konwikt Księży Studentów. Mimo sprawowania trudnych i odpowiedzialnych obowiązków, cieszył się u pracowników i robotników powszechną sympatią*⁵⁶.

Ks. Płodzień oprócz pracy naukowej i administracyjnej w KUL był nieustannie zaangażowany w inne prace takie jak: od roku 1948 był członkiem korespondentem, a od 1954 r. członkiem czynnym Towarzystwa Naukowego KUL. W latach 1955-1957 pełnił funkcję wiceprezesa w Zarządzie Towarzystwa. Od marca 1957 r. do marca 1962 r. był skarbnikiem TN KUL. W 1961 r. został wybrany na dziekana Wydziału Prawa Kanonicznego KUL. Ten urząd sprawował aż do swej śmierci.

4. Pogrzeb 49-letniego ks. Stanisława Płodzienia

Ks. Krzysztof Burczak odnotował, że kłopoty zdrowotne ks. Płodzienia rozpoczęły się na początku 1962 r. *Wypadek, który miał miejsce podczas budowy konwiktu księży studentów KUL, pozostawił trwałe ślady na zdrowiu księdza dziekana*⁵⁷. Z nekrologu autor-

⁵⁵ Ks. Jan Jędrych, *Podanie do JM. Rektora ks. prof. M. Rechowicza*, z dnia 31 lipca 1957 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Jędrych Jan ks., 1956-1957, sygn. B-1055.

⁵⁶ Ks. prof. Marian Rechowicz, *List do bpa I. Świrskiego* z dnia 24 czerwca 1957 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Jędrych Jan ks., 1956-1957, sygn. B-1055.

⁵⁷ Ks. dr hab. Krzysztof Burczak, prof. KUL, *Stanisław Płodzień (1913-1962)*, w: *Dziekani Wydziału Pra-*

stwa ks. Jana Włodarczyka wiemy, że *nieszczęśliwe złamanie nogi z ujawnionym w czasie choroby krwakiem mózgu spowodowało zgon*⁵⁸. Ks. Stanisław Kamiński dodał w nawiasie jeden przysłówek: śmierć wynikała z rozbudowującego się krwaka mózgu (powstałego prawdopodobnie przy upadku)⁵⁹, bowiem medycyna w tamtych czasach nie miała możliwości zbadania innych hipotez, a ta w powszechnej opinii była prawdopodobna, czyli taka, co do którego można przypuszczać, że jest prawdziwa.

Ks. Stanisław Płodzień zmarł w dniu 25 marca 1962 r. Kancelaria rektorska zwróciła się do Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Lublinie o zezwolenie na druk i rozpowszechnienie klepsydry informującej o śmierci ks. Płodzienia⁶⁰. Po otrzymaniu pozwolenia wydrukowano 50 sztuk klepsydr, które rozklejono przy wszystkich kościołach w Lublinie. Rektor KUL upoważnił mgr. Józefa Szymańskiego⁶¹ do załatwienia wszystkich formalności związanych z pogrzebem.

Klepsydra brzmiała następująco (pozostawiono oryginalną pisownię):

Śp. Ks. Stanisław Płodzień, Doktor Prawa i Doktor Prawa Kanonicznego, Docent i Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego KUL, b. Prorektor KUL, Członek czynny Towarzystwa Naukowego KUL, Zasłużony Viceprezes Towarzystwa Przyjaciół KUL. Opatrzony Ostatnimi Sakramentami zmarł po długich i ciężkich cierpieniach dnia 25 marca 1962 r. przeżywszy lat 49.

Eksportacja zwłok nastąpi w dniu 27.III.1962 r. o godz. 17 z Kościoła SS. Szarytek do Kościoła Akademickiego KUL. Nabożeństwo żałobne odprawi J.E. Ks. Biskup Dr Piotr Kałwa Wielki Kanclerz KUL dnia 28.III.1962 r. o godzinie 10 w Kościele Akademickim KUL.

Pogrzeb odbędzie się tegoż dnia o godzinie 17-ej z Kościoła Akademickiego KUL na cmentarz przy ul. Lipowej.

*Rektor i Senat Akademicki KUL, Rada Wydziału Prawa Kanonicznego KUL, Zarząd Towarzystwa Naukowego KUL, Zarząd Towarzystwa Przyjaciół KUL, Pracownicy Administracji KUL*⁶².

wa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, red. A. Dębiński, W. Sz. Staszewski, M. Wójcik, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008 s. 172.

⁵⁸ Ks. Jan Włodarczyk, *Nekrolog. Śp. Ks. Stanisław Płodzień*, „Wiadomości Diecezji Podlaskiej 31 (1962), nr 10-12, s. 378.

⁵⁹ Ks. prof. dr hab. Stanisław Kamiński, Śp. ks. doc. dr Stanisław Płodzień. Wspomnienia pośmiertne, „Zeszyty Naukowe KUL” 5 (1962) z. 3. 144.

⁶⁰ Kancelaria Rektorska, *Prośba o zezwolenie na druk i na rozpowszechnianie klepsydry ks. S. Płodzienia*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 189.

⁶¹ Ks. prof. dr Marian Rechowicz, *Upoważnienie dla mgra Józefa Szymańskiego*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 188.

⁶² *Klepsydra ks. Stanisława Płodzienia*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta oso-

Z zachowanej dokumentacji wynika, że ks. prof. dr Marian Rechowicz, rektor KUL powiadomił o śmierci ks. Płodzienia następujące osoby i instytucje: ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego; ks. bp. Zygmunta Choromańskiego z Warszawy; Kurię Biskupią w Siedlcach; Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego w Warszawie; Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie; bp. Tomasza Wilczyńskiego z Olsztyna; ks. prof. Józefa Iwanickiego, byłego rektora KUL; prof. dr. Stefana Ziemińskiego, rektora Wyższej Szkoły Rolniczej w Lublinie; prof. dr. Grzegorza Seidlera, rektora UMCS w Lublinie; prof. dr. Mieczysława Stelmasiaka, rektora Akademii Medycznej w Lublinie; rektora i senat Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; rektora i senat Uniwersytetu Warszawskiego; rektora i senat Uniwersytetu Łódzkiego; rektora i senat Uniwersytetu Mikołaja Kopernia z Torunia; rektora i senat Uniwersytetu Wrocławskiego; rektora i senat Uniwersytetu Poznańskiego; prof. Jerzego Zawieyskiego z Warszawy; prof. Zbigniewa Makarczyka z Warszawy; ks. dziekana Jana Jędrycha z Włodawy.

Pisemne kondolencje po śmierci ks. Płodzienia na ręce rektora KUL przysłali: bp Antoni Pawłowski, biskup wrocławski; bp Tomasz Wilczyński, biskup olsztyński; bp Zygmunt Choromański sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski; rektor i senat UJ, rektor i senat Uniwersytetu Łódzkiego; rektor i senat Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; rektor i senat Uniwersytetu Wrocławskiego; rektor i senat Uniwersytetu Warszawskiego; rektor (Stelmasiak) i senat Akademii Medycznej w Lublinie; ks. prof. Wincenty Kwiatkowski, rektor ATK; prof. dr Marian Chomiak, prorektor Wyższej Szkoły Rolniczej w Lublinie; prof. dr Adam Paszewski, prorektor UMCS; prof. Włodarski, prorektor Uniwersytetu Mikołaja Kopernia z Torunia; dziekan i rada wydziału prawa Uniwersytetu Wrocławskiego; prof. Jerzy Zawieyski, członek Rady Państwa PRL; prof. Adam Vetulani; O. dr Gommaire Michiels z Belgii; prof. Kazimierz Kolańczyk z Poznania; prof. Leszek Winowski z Wrocławia; prof. Witold Krzyżanowski, dziekan wydziału prawa UJ; prof. Ludmiła i Kalixt Morawscy z Poznania; prof. Adam Paszewski i poseł Zbigniew Makarczyk.

Pogrzeb śp. ks. Płodzienia *stał się wielką manifestacją na cześć człowieka, który służył Bogu i przeszedł przez życie czyniąc dobrze. W kondukcie pogrzebowym prowadzonym przez J.E. Ks. Biskupa Dr. Piotra Kałwę – Wielkiego Kanclerza KUL i przez J.E. Ks. Biskupa Dr. Mariana Jankowskiego z Siedlec wziął udział senat akademicki, profesorowie, studenci, kilkuset księży i kilkutyśnięczna rzesza wiernych. Na ramionach kolegów i księży kołysała się trumna w drodze na miejsce spoczynku, a dzwony kościelne, oznajmując żałobne Requiem dostroiły się do serc ludzkich*⁶³. Kondukt pogrzebowy w dniu 27 marca 1962 r. przeszedł ze

bowe pracowników, Płodzien Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 237.

⁶³ J. Włodarczyk, *Nekrolog. Śp. Ks. Stanisław Płodzien*, „Wiadomości Diecezji Podlaskiej” 31 (1962), nr 10-12, s. 379.

szpitala sióstr Szarytek przy ul. Staszica do kościoła akademickiego KUL. Następnego dnia kondukt żałobny udał się na cmentarz przy ul. Lipowej.

W teczce osobowej zachowały się dwa listy, w których rektor KUL po pogrzebie dziękował w imieniu uniwersytetu doc. dr Halinie Koźniewskiej⁶⁴ i doc. dr. Mieczysławowi Zakrysiowi⁶⁵ za troskliwą opiekę okazaną ks. S. Płodzieniowi w czasie jego choroby.

W związku ze śmiercią ks. prof. Stanisława Płodzenia, rektorat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wyznaczył komisję celem spisania masy spadkowej⁶⁶. Przewodniczył jej ks. dziekan doc. dr Paweł Pałka. W skład komisji weszło jeszcze 5 członków: ze strony przyjaciół – ks. doc. dr Stanisław Kamiński i ks. doc. dr Marian Kurdziałek, ze strony rodziny: Jan Płodzień, brat i Władysława Szlędak, siostra i ze strony administracji ks. dyrektor Krzysztof Margasiński. Komisja przystąpiła do pracy spisowej w dniu 29 marca 1962 r.

Ku czci ks. Stanisława Płodzenia zostały wydane *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne tom X, zeszyt 4* w roku 1963. Nikt nie przypuszczał, że kiedy ks. Płodzień, jako dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego KUL zainicjował odpowiednią uchwałę Zarządu TN KUL, że corocznie jeden z zeszytów *Roczników Teologiczno-Kanonicznych* będzie poświęcony wyłącznie problematyce związanej z prawem kanonicznym, to pierwszy zostanie poświęcony jego pamięci. Na treść zeszytu złożyły się prace profesorów, przyjaciół, kolegów i uczniów zmarłego⁶⁷. W publikacji znajduje się zdjęcie śp. ks. Płodzenia z jego podpisem, syntetyczna charakterystyka jego działalności naukowo-organizacyjnej, autorstwa ks. Petraniego, i wygłoszone na pogrzebie przemówienie prof. dr. Wacława Osuchowskiego.

Zakończenie

Ks. prof. Stanisław Płodzień był wybitnym znawcą prawa rzymskiego – był, jak to podkreśla dzisiejszy kierownik Katedry Prawa Rzymskiego na KUL prof. Maciej Jońca, *romanistą z krwi i kości /.../ a powierzając mu wykłady również na filologii klasycznej postawiono go tym samym obok takich koryfeuszy nauk o starożytności, jak: Mieczysław Popławski, Jerzy Manteuffel, Kazimierz Michałowski, Marian Plezia, Leokadia Małunowiczówna, Sta-*

⁶⁴ Ks. prof. dr Marian Rechowicz, *Podziękowania dla doc. dr Haliny Koźniewskiej*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 244.

⁶⁵ Ks. prof. dr Marian Rechowicz, *Podziękowania dla doc. dr. Mieczysława Zakrysia*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 245.

⁶⁶ Ks. prof. dr Marian Rechowicz, *Upoważnienie dla komisji ustalającej masę spadkową*, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 241.

⁶⁷ Ks. prof. dr Aleksy Petrani, *Od redakcji*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10 (1963) nr 4, s. 3.

*nisław Łoś i inni*⁶⁸.

Życie i działalność naukowo-organizacyjna ks. Stanisława Płodzienia mocno połączyły historię Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Diecezję Siedlecką. Klarownie to ilustrują słowa nekrologu autorstwa ks. Jana Włodarczyka: śmierć wyrwała Go na zawsze nauce, życiu i nadziejom. Stała się bolesną stratą dla katolickiej uczelni, z którą sercem się związał – stratą dla nauki, którą reprezentował. Niemniej śmierć ks. profesora Płodzienia, kapłana diecezji siedleckiej stała się stratą dla całej diecezji, której był chlubą i z którą szczerze i zawsze był związany i wywołała głęboką boleść w sercach Pasterzy – Biskupów diecezji, jak i kapłanów podlaskich⁶⁹.

Ks. Stanisław Płodzien zdobył gruntowne i rzadko spotykane wykształcenie prawnicze. Od magisterium z prawa po dwa doktoraty, jeden z prawa rzymskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim, a drugi z prawa kanonicznego na KUL. Następnie docentura i stanowisko zastępcy profesora. Jest przykładem człowieka nauki, który stale rozwijał swoje pasje naukowe związane z prawem rzymskim. Przykładem były jego ciągłe poszukiwania naukowe związane z papirusami prawniczymi. Szukał nie tylko korzeni rzymskich współczesnego prawa, ale sięgał o wiele dalej do praw antycznych. Interesowało go skąd pochodzą prawa, których poznanie i zrozumienie może pomóc w dobrym kształceniu prawników, świadomych rzymskich tradycji europejskiego prawa, a także wpływu kultur antycznych. Zapisał się złotymi zgłoskami w rozwoju katedry prawa rzymskiego KUL, która jest jedną z najstarszych jednostek organizacyjnych w historii Uniwersytetu i jego wizytówką naukową. Oprócz gruntownych badań naukowych oddał się całym sercem sprawom Uniwersytetu, jego rozwojowi w najtrudniejszych czasach, jego warunkom materialno-bytowym i dydaktycznym, słowem temu wszystkiemu, co stanowi podstawę naukowej i organizacyjnej struktury uczelni. O tych walorach ks. Płodzienia, które dały go poznać jako doskonałego i skutecznego administratora uczelni świadczą nie tylko źródła historyczne, ale także jeszcze żyjący świadkowie, którzy współpracowali z nim na terenie Uniwersytetu.

Pozostały liczne świadectwa, że jego głęboka wiedza nie przeszkadzała mu w obcowaniu z ludźmi prostymi i nie stworzyła przedziału, spoza którego patrzył na świat i życie. W jednym z listów napisał do kierowniczkii dziekanatu, że niespodziewanie wezwano go do chorej ciotki, zostawił wszystko, przełożył wykłady, ćwiczenia, egzaminy i pojechał do

⁶⁸ M. Jońca, *Katedra Prawa Rzymskiego*, w: *Księga Jubileuszowa z okazji 90-lecia Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, red. A. Dębiński, M. Ganczar, S. Józwiak, A. Kawalko, M. Kruszewska-Gagoś, H. Witeczak, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 82-84.

⁶⁹ J. Włodarczyk, *Nekrolog. Śp. Ks. Stanisław Płodzien*, „Wiadomości Diecezji Podlaskiej” 31 (1962), nr 10-12, s. 379.

chorej⁷⁰. Wśród jego studentów i całego otoczenia pozostały wspomnienia człowieka nauki i człowieka dobrze zarządzającego, do którego garnęli się wszyscy ze względu na to, że dla wszystkich miał czas i życzliwy uśmiech. Zdobył głęboki szacunek i uznanie w czasach, które dalekie były od atmosfery spokojnej nauki, czy zabezpieczeń bytowych życia codziennego.

Jego pamięć jest również żywa w jego rodzinnej miejscowości, która obecnie nosi nazwę Jeziorzany. Wyrazem pielęgnowania pamięci o jego osobie są działania Stowarzyszenia Przyjaciół Jeziorzan z jego prezesem Edwardem Szabelskim, a także granitowa tablica w kościele parafialnym poświęcona przez ks. kan. Sławomira Olopiaka. Tekst, który został zamieszczony na tablicy brzmi następująco: *Ks. prof. dr Stanisław Płodzień, ur. 30 IV 1913 r. w Łysobykach (ob. Jeziorzany), zm. 25 III 1962 r. w Lublinie. Prorektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego KUL. W 1954 r. zatrudnił na Wydziale Filozofii KUL ks. dr. hab. Karola Wojtyłę, późniejszego papieża Jana Pawła II. Prosi o modlitewną pamięć. Jeziorzany 25 III 2007 r. Rodzina i parafianie.*

Życie i działalność naukowo-organizacyjna ks. prof. S. Płodzienia, ściśle powiązała parafię w Jeziorzanach z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II. Przejawia się ona także w odwiedzinach władz KUL tamtejszej parafii i innych inicjatywach. Na wspomnianym poświęceniu tablic w 2007 r. był ks. rektor prof. dr hab. Stanisław Wilk, Prorektor prof. dr hab. Józef Franciszek Fert z delegacją pracowników naukowych i administracyjnych. 7.06.2020 r. na zaproszenie ówczesnego proboszcza ks. prał. Sławomira Niewęgłowskiego odpustowi parafialnemu przewodniczył ks. prorektor dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL. A obecny proboszcz ks. Marek Andrzejuk prowadząc stronę internetową parafii umieścił nazwisko ks. Stanisława Płodzienia i KUL na stronie głównej, aby z jednej strony zachować pamięć tego niezwykłego księdza i człowieka nauki, a z drugiej kontynuować wzajemną współpracę.

Summary

Fr. prof. Dr. Stanisław Płodzień (1913-1962). Vice-rector of the Catholic University of Lublin and a prominent lawyer from Łysobyki

Fr. Stanisław Płodzień was the priest of the Podlasie diocese, now of Siedlce. He was an outstanding expert in ancient and Roman law. Until today, his doctoral thesis entitled: „*Lex Rhodia de iactu. Study in the field of commercial and maritime law*” is valued and known among researchers. From August 1, 1953 to October 9, 1954 he was the Vice-Rec-

⁷⁰ Ks. S. Płodzień, *List do kierowniczkii dziekanatu* z dn. 3.06.1957 r., w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Płodzień Stanisław ks., 1947-1962, sygn. A-343, nr 34.

tor of the Catholic University of Lublin for administrative matters. In the years 1954-1956 he was the vice-rector of the Catholic University of Lublin. He died at the age of 49. His memory is still alive at the Catholic University of Lublin and in his native parish Jeziorzany (formerly Łysobyki).

Bibliografia

- Akta osobowe pracowników, *Płodzień Stanisław ks., 1947-1962*, sygn. A-343.
- Burczak, K. (2006). *Stanisław Płodzień (1913-1962)*. W: A. Dębiński, W. Sz. Staszewski, M. Wójcik (red.). *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, s. 381-386. Lublin: Wyd. KUL.
- Burczak, K. (2008). *Stanisław Płodzień (1913-1962)*. W: A. Dębiński, W. Sz. Staszewski, M. Wójcik (red.). *Dziekani Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, s. 169-176. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Burczak, K. (2018). *Płodzień Stanisław*. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, tom II, s. 191. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dębiński, A. (1999). *Prawo rzymskie*. W: A. Dębiński (red.). *Prawo, kultura, uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, s. 236-238. Lublin: RW KUL.
- Dębiński, A. (2011). *Płodzień Stanisław*. W: *Encyklopedia Katolicka*, tom 15, k. 863-864. Lublin: TN KUL.
- Jońca, M. (2008). *Katedra Prawa Rzymskiego*. W: A. Dębiński, M. Ganczar, S. Józwiak, A. Kawalko, M. Kruszewska-Gagoś, H. Witczak (red.). *Księga Jubileuszowa z okazji 90-lecia Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, s. 77-100. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kamiński, S. (1962). *Śp. ks. doc. dr Stanisław Płodzień. Wspomnienia pośmiertne*. „Zeszyty Naukowe KUL” 5, z. 3, s. 141-145.
- Mirek, A. (2019). *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918-2018*, tom II (1944-1989). Lublin-Warszawa: KUL-IPN.
- Kupiszewski, H. (1962). *In memoriam Stanisław Płodzień (1913-1962)*. „The Journal of Juristic Papyrology” 15, s. 7-9.
- Kuratowski, R. K. (1962). *Stanisław Płodzień, Lex Rhodia de iactu. Studium z zakresu prawa handlowo-morskiego*. „The International and Comparative Law Quarterly” 11, s. 1253-1255.
- Osuchowski, W. (1963). *Przemówienie na pogrzebie ks. doc. dra Stanisława Płodzienia*. Lublin 28.06.1962 r. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10, nr 4, s. 13-14.
- Petrani, A. (1963). *Ks. Stanisław Płodzień*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10, nr 4, s. 9-11.
- Petrani, A. (1965). *Wydział Prawa Kanonicznego KUL i jego działalność dydaktyczno-naukowa w czasie ostatniego dwudziestolecia*. „Zeszyty Naukowe KUL” 8, z. 3, s. 27-32.
- Petrani, A. (1968). *Wydział Prawa Kanonicznego KUL i jego działalność dydaktyczno-naukowa w ciągu ubiegłego pięćdziesięciolecia*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 15, z. 5, s. 5-63.

Płodzień, S. (1951). *The origins and competence of praktor xenikon*. „Journal of Juristic Papyrology” 5, s. 217-227.

Płodzień, S. (1958). *Dowód z opinii biegłych w procesie kanonicznym*. Lublin: TN KUL.

Płodzień, S. (1958). *Geneza i zakres pomocy prawnej w stadium procesowym sędziowskiego orzekania*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1, z. 1, s. 53-71.

Płodzień, S. (1959). *Querella Nullitatis jako środek odwoławczy od wyroków w prawie kanonicznym*. Lublin: TN KUL.

Płodzień, S. (1961). *Lex Rhodia de iactu. Studium z zakresu prawa handlowo-morskiego*. Lublin: TN KUL.

Seidl, E. (1952). *Juristische Papyrusurkunde, 11. Bericht (Neuerscheinungen von September 1949 bis September 1952)*. „Studia et Documenta Historiae et Iuris” 18, s. 348.

Wiśniewska, E. (2002). *Wkład Stanisława Płodzienia do nauki prawa rzymskiego w Polsce*. Tomaszów Lubelski (praca magisterska mps w Archiwum KUL).

Włodarczyk, J. (1962). *Nekrolog. Śp. Ks. Stanisław Płodzień*. „Wiadomości Diecezji Podlaskiej” 31, nr 10-12, s. 378-379.

Zabłocka, M. (2002). *Romanistyka polska po II wojnie światowej*. Warszawa: Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego.

Ks. Sławomir BYLINA*

**GENEZA POWSTANIA PARAFII
WNIEBOWZIĘCIA NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY, CUD NAD WISŁĄ,
W BIAŁEJ PODLASKIEJ NA WOLI**

Treść: Wstęp; 1. Plany utworzenia nowej parafii w Białej Podlaskiej na Woli; 2. Erygowanie parafii Wniebowzięcia N.M.P., czyli Cudu nad Wisłą; 3. Proces planowania budowy kaplicy na Woli; 4. Zmiany kadrowe i ostateczne decyzje budowy świątyni; Zakończenie; Streszczenie; Summary: The origin of the parish Assumption of the Blessed Virgin Mary which is a miracle on the Vistula in Biała Podlaska in Wola.

Słowa kluczowe: biskup, dziekan, proboszcz, parafia, diecezja, komitet budowy kaplicy.
Key words: bishop, dean, parish priest, diocese, Chapel construction committee.

Wstęp

W obliczu setnej rocznicy Bitwy Warszawskiej, która podczas wojny polsko – bolszewickiej stała się 18. decydującą bitwą w dziejach świata, warto przypomnieć, w jaki sposób społeczeństwo w Polsce wyraziło wotum wdzięczności Matce Bożej za pomoc w zwycięstwie. Na terenie nowo odrodzonej Ojczyzny m.in. w Warszawie, Łodzi, ale i na Południowym Podlasiu powstawały parafie, które były wyrazem wdzięczności Polaków za pokonanie bolszewików w Bitwie Warszawskiej.

Jak dowiadujemy się ze zgromadzonych zasobów archiwalnych, okoliczności nazwania parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białej Podlaskiej czyli Cudu nad Wisłą było kilka. W pierwszej kolejności były to zapisy w dekrete ks. bpa Henryka Przeździeckiego z dnia 10 maja 1925 roku, erygującego parafię Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, czyli Cudu nad Wisłą¹. Po raz drugi dowiadujemy się o intencji powstania parafii

* Autor, dr hab. prof. WSPol, wykładowca nauk o bezpieczeństwie w Wyższej Szkole Policji w Szczytnie. W latach 2012-2018 sekretarz podkomisji ds. Opracowania dziejów diecezji, II Synodu diecezji siedleckiej. W art. zachowano pisownię stosowaną w dokumentach historycznych.

¹ ADS, Akta parafii w Białej Podlaskiej Narodzenia N.M.P. dekanatu bialskiego, (dalej ADS, AAWNMP), *Dekret erygujący Parafię Wniebowzięcia N.M.P., czyli Cudu nad Wisłą w Białej Podlaskiej z dnia 10 maja*

podczas ogłoszenia dekretu przez bpa Henryka Przeździeckiego w trakcie wizytacji kanonicznej społeczności bialskiej². Kolejnym świadectwem nadania tak znamienitego wezwania parafii na Woli była treść sprawozdania ks. dziekana dekanatu bialskiego prałata Ludwika Romanowskiego³, który w *Inwentarzu parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białej Podlaskiej na Woli w 1928 r.* podkreślił, *Aby upamiętnić „Cud nad Wisłą” Najdostojniejszy Arcypasterz raczył nadać parafii tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*⁴.

Powyższe fragmenty świadczące o upamiętnieniu zwycięstwa nad zagrożeniem ze Wschodu, które przyczyniły się do powołania nowej parafii w Białej Podlaskiej na Woli, stały się motywacją do podjęcia powyższego tematu pracy. W związku z powyższym celem badawczym poniższej publikacji jest odpowiedź na pytanie w jaki sposób i przy pomocy jakich metod przystąpiono do tworzenia wspólnoty wiernych na Woli w Białej Podlaskiej.

1. Plany utworzenia nowej parafii w Białej Podlaskiej na Woli

Parafia Wniebowzięcia N.M.P. w Białej Podlaskiej została erygowana na podstawie dekretu z dnia 10 maja 1925 r., jednak plany powstania parafii wśród społeczności na Woli były już kilkanaście lat wcześniej. Dowiadujemy się o fakcie chęci powołania nowej parafii z relacji proboszcza parafii Narodzenia N.M.P. i dziekana bialskiego ks. prał. Ludwika Romanowskiego, który w piśmie do biskupa ordynariusza diecezji podlaskiej w Siedlcach z dnia 21 kwietnia 1925 r. charakteryzując społeczność bialską pisze *w rozległej i niezmiennie dużo wymagającej pracy parafii Biała Podlaska już w roku 1910 powstał projekt budowy świątyni na przedmieściu Wola za rzeką Krzna, około stacji kolei żelaznej – Zostały już wówczas w czasach zaboru rosyjskiego wykonane plany i kosztorysy budowy świątyni i przygotowano fundusze na to w sumie 47000 rb., które Rosjanie wywieźli opuszczając ziemię naszą*⁵. Jak relacjonuje ks. dziekan *po wskrzeszeniu Ojczyzny wolna praca i potrzeby*

1925 r., Lit. B, Dział IV, Nr porz. 1, Tom II, lata 1919-1978, k. 22.

² ADS, Akta parafii w Białej Podlaskiej Narodzenia N.M.P. dekanatu bialskiego, (dalej ANMP), *Protokół wizytacyjny ks. bp Henryka Przeździeckiego parafii bialskich z dnia 12 maja 1925 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 1, Tom II, lata 1919-1978, bnk.

³ ks. prał. Ludwik Romanowski, ur. 5 stycznia 1875 r. święcenia 16 lipca 1898 r. Proboszcz parafii Narodzenia N.M.P. i zarazem dziekan dekanatu Bialskiego w okresie od 22 maja 1920 r. do 1928 r., wcześniej był dziekanem dekanatu Włodawskiego i Skórzeckiego. Odznaczony godnością Szambelana tajnego Jego Świątobliwości i kanonikiem Kapituły Kolegiaty Janowskiej. Zmarł 5 stycznia 1932 w Stoczku Łukowskim. ADS, Akta osobowe, ks. *Ludwik Telesfor Romanowski*, Lit. R, Dział I, nr porz. 15, t. I; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 1919, nr, 4, s. 125. (dalej „WDP”); *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1920, nr 5, s. 164; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1924, nr 1, s. 9; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1924, nr 8-10, s. 141.

⁴ ADS, Awnmp, *Inwentarz parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białej Podlaskiej na Woli rok 1928*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, lata 1924-1978, k. 101.

⁵ ADS, Awnmp, *Dziekan dekanatu bialskiego Jego Ekscelencji Biskupa Ordynariusza Diecezji Podlaskiej w Siedlcach z dnia 21 kwietnia 1925 r.*, N 1570, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 18.

*duchowne w Białej nie tylko się nie zmniejszyły, lecz wielokrotnie wzrosły*⁶. W dalszej części dokumentu pojawiają się liczne miejsca pracy na terenie miasta, które realizowane są m.in. w takich instytucjach jak: fabryka samolotów, fabryka kopyt do obuwia i szpilek drewnianych, składy nafty, wielki młyn parowy, dworzec kolei wąskotorowej, biura budowlane. Powstają również na przedmieściu Wola szkoły powszechne, gdzie liczba sięga do dwięciuset osób.

Ks. dziekan bialski Ludwik Romanowski opisuje także trudną sytuację dzieci i młodzieży, jaką mają w drodze do szkoły i parafii św. Anny *zauważyć trzeba, że przedmieście Wola oddzielona od Białej rzeką Krzną i kilometrowej długości, pustą i ciągnącą się przez łąki i moczary groblą, na której przez trzy pory roku buszują wichry utrudnia ludności a szczególniej dzieciom ze szkół uczęszczać do kościoła w Białej – tak, że Dozór Szkolny zmuszony bywa zwalniać dziatwę szkolną od uczęszczania na Msze św. w Białej przez jesień zimę i wczesną wiosnę. Brak ciepłego ubrania i obuwia dzieci biednej robotniczej ludności z Woli, naraza dzieciarnię na przeziębienie i epidemiczne choroby jak szkarlatyna, odra tak było zeszłorocznej zimy*⁷. Podkreśla to również w dalszej części pisma *kościół św. Anny jest daleko od Woli i dzieci też ze swą ogromną szkołą, musiałyby biegać z Woli do Białej, to jest dla dzieci wprost groźne w jesiennej i zimowej porze*⁸.

W związku z tak szczegółowymi uwagami, jakie kieruje do biskupa podlaskiego ks. dziekan, wskazał potrzebę utworzenia na Woli odrębnej parafii i przydzielenia tam kapłana dla dobra moralnego wiernych. Jak proponuje ks. Romanowski do posługi w takiej wspólnocie liczącej około 7000 ludności, należałoby przydzielić trzech kapłanów, którzy musieliby z czasem zamieszkać przy nowej świątyni. Jak podkreślał ks. Ludwik Zanutowicz *to należy ludności robotniczej z przedziałem, że są bardzo ofiarnymi względem kościoła i dla tego spodziewać się należy, że dla dobra dzieci swoich przyczyniliby się do ufundowania świątyni na Woli, co jest konieczne*⁹.

2. Erygowanie parafii Wniebowzięcia N.M.P., czyli Cudu nad Wisłą

Podczas wizytacji biskupiej w Białej Podlaskiej w dniach 10-11 maja 1925 r. w trakcie Mszy św. określaną, jako *pontyfikalna suma*, biskup Henryk Przeździecki, jako główny wizytator, podczas homilii głosił o *potrzebie wytrwałości w wierze, które Bóg nagradza cudami swej łaski i nieskończonej dobroci swojej*¹⁰. Biskup podkreślił, że kwestia budowy parafii

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ ADS, Akta Parafii w Białej Podlaskiej Narodzenia N.M.P. dekanatu bialskiego, (dalej ANMP), *Protokół wizytacyjny ks. bp Henryka Przeździeckiego parafii bialskich z dnia 12 maja 1925 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 1, Tom II, lata 1919-1978, bnk.

Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny na Woli jest symbolicznym wyrazem pamięci o zwycięstwie nad zagrożeniem ze Wschodu jak stwierdził *Na zakończenie, jako w 50 –letnią rocznicę rozpoczętych prześladowań moskiewskich Kościoła, od których Bóg nas uwolnił, ogłosiliśmy Nasz Dekret ustanawiający na przedmieściu Białej –Wola odrębnej parafii p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*¹¹.

Warto w tym miejscu wymienić również okoliczności, które towarzyszyły powyższemu wydarzeniu, co odbiło się piętnem w kolejnej prawie stuletniej tradycji wspólnoty wiernych na bialskiej Woli. Dzień wcześniej komisja wizytująca rozpoczęła wizytację od *kościółka i jego wewnętrznego urzędnika, poczem przesłuchaliśmy dziatwę sprowadzoną pragnącą się przekonać czy umieją i znają zasady wiary świętej poczem teje dziatwie jako też i starszym udzieliliśmy sakramentu bierzmowania wszystkiego 490 osobom*¹². Natomiast po uroczystej Sumie uczestnicy wydarzenia powrócili *na plebańię, gdzie zapoznaliśmy się z przedstawionym Nam przez miejscowego proboszcza przedstawicielami władz państwowych, różnych organizacji społecznych miasta, z którymi spożyliśmy wspólnie obiad*¹³. Następnie od godz. 15 odbyła się wizytacja kościoła p.w. Matki Boskiej Anielskiej i św. Anny, gdzie udzielono sakramentu bierzmowania 6 osobom. W dalszej kolejności jak wspomina protokół wizytacyjny *w lokalu Narodowej Organizacji Kobiet dokonano poświęcenie sztandaru, a w dalszej części wzięto udział w akademii w szkole im. Ks. Brzóska*¹⁴. Jak czytamy dalej *Kolejnego dnia wizytacja 4 klasowej szkoły powszechnej im. Sienkiewicza, 8 klasowego męskiego gimnazjum mającego 240 uczniów*¹⁵, oraz pozostałych ośrodków edukacyjnych zakończyło wizytację biskupią w dniu 12 maja 1925 r.

W celu określenia granic parafii w piśmie do biskupa ordynariusza diecezji podlaskiej w Siedlcach z dnia 21 kwietnia 1925 roku, ks. dziekan proponował terytorium, jakie powinna zawierać. *Do parafii Wola powinny należeć wszystkie wioski po prawej stronie rzeki Krzny położone. A więc Wola 2 wioski, Sidorki, Czosnówka, Wólka Plebańska, Dubów, Dubowska Wola, Janówka, Smolne Piece, Sokule, Porosiuki, Kolonia Aleksandrówka, Dziegorzówka, Grabarka, Folwarki: Helenów, Czosnówka, Wólka Plebańska, Dubów*¹⁶. W kolejnym piśmie z dnia 6 maja 1925 r. ks. dziekan proponuje również przejścia, jakie prowadziłyby do parafii na Woli, mianowicie z posiadłością szpitala św. Karola Boromeusza od strony

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ ADS, AWNMP, *Dziekan dekanatu bialskiego do Jego Ekscelencji Biskupa Ordynariusza Diecezji Podlaskiej w Siedlcach z dnia 21 kwietnia 1925 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 18.

zachodniej i ulicą Artyleryjską od strony północnej¹⁷.

Informacje o stanie granic nowoutworzonej parafii na Woli wikariusz generalny, biskup sufragan podlaski Czesław Sokołowski, wysłał do instytucji państwowych jak: Wojewody Lubelskiego, Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Głównego Urzędu Statystycznego, jak również do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie¹⁸.

3. Proces planowania budowy kaplicy na Woli

Po przebyciu procedur formalnych związanych z zarejestrowaniem parafii, ks. proboszcz parafii św. Anny w Białej Podlaskiej, ks. Szymon Sidewicz¹⁹ został mianowany również proboszczem nowo tworzącej się parafii na Woli. Swoje działania rozpoczyna od powołania podczas zebrania rodzicielskiego *Komitetu budowy kaplicy*, o której powinien wiedzieć i wyrazić zgodę na skład ks. biskup. W piśmie z dnia 6 listopada 1925 r. do biskupa diecezji podlaskiej ks. proboszcz Sidewicz pisze *Niniejszym pokornie proszę Waszą Ekscelencję o łaskawe zatwierdzenie powyższego Komitetu oraz powiadomienia tutejszego Starostwa o zatwierdzeniu, jak również o składzie Komitetu, abyśmy mogli po legalizowaniu go, działać, jako jednostka prawna. Ośmielam się także prosić o łaskawe nadesłanie omawianego powiadomienia do rąk moich w celu prędkiego załatwienia formalności*²⁰. W odpowiedzi ks. proboszcz parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej Podlaskiej otrzymuje informację od biskupa Czesława Sokołowskiego *W odpowiedzi na raport z dnia 6 b.m. Nr 49 zawiadamia, że Władza Diecezjalna ze swej strony zatwierdza Komitet budowy Kaplicy na Woli w osobach Ks. Szymon Sidewicz, przewodniczący, Antoni Wolski skarbnik, Piotr Maziejuk sekretarz, J. Kacprzak, I. Sewajnowicz, J. Komarzeniec – członkowie. O powyższem jednocześnie zawiadamia Starostwo Bialskie*²¹. O fakcie korespondencji biskupa ze starostwem dowiadujemy się z pisma biskupa Czesława Sokołowskiego do starostwa w Białej na Woli z dnia 9 listopada 1925 r. Nr 3969²².

¹⁷ ADS, AWNMP, *Pismo Dziekana dekanatu bialskiego do projektu o parafii Wola w Białej Podlaskiej z dnia 6 maja 1925 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 21.

¹⁸ ADS, AWNMP, *Pismo Wikariusza Generalnego Biskupa Sufragana Podlaskiego Czesława Sokołowskiego do Wojewody Lubelskiego, Ministerstwa Spraw wewnętrznych, Głównego Urzędu Statystycznego z dnia 8 czerwca 1925 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 23.

¹⁹ ks. Szymon Sidewicz, ur. 11 listopada 1890 r. św. 20 czerwca 1914 r. zm. 27 października 1941 r. w Oświęcimiu. ADS, Akta osobowe, ks. Szymon Sidewicz, Lit. S, Dział I, nr porz. 4, t. I; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1925, nr 8-9, s. 228.

²⁰ ADS, AWNMP, *Pismo proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli do Jego Ekscelencji Ks. Biskupa Diecezji Podlaskiej z dnia 6 listopada 1925 r. Nr 49.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, bnk. 45.

²¹ ADS, AWNMP, *Pismo Biskupa Czesława Sokołowskiego do proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli z dnia 9 listopada 1925 r. Nr 3969.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 46.

²² ADS, AWNMP, *Pismo Biskupa Czesława Sokołowskiego do Starostwa w Białej na Woli z dnia 9 listopada 1925 r. Nr 3969.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 46.

Po spełnieniu kwestii formalnych i powołania *Komitetu budowy kaplicy* ks. proboszcz porusza jednak również trudności w organizowaniu prac nad budową świątyni. Pisze o tym bardzo szczegółowo w piśmie do biskupa diecezji podlaskiej z dnia 26 października 1926 r., *Najdostojniejszy Arcypasterzu. Konieczność zmusza mnie, abym bezzwłocznie zwrócił się z pokorną prośbą do Waszej Ekscelencji o łaskawe rozpatrzenie następującej sprawy, mającej związek z budową kaplicy na Woli. Po przyjeździe do Białej zastałem wśród tutejszych parafian bardzo niepomyślne dla budowy kościoła nastroje, gdy większość w parafii zasadniczo nie uznawała potrzeby tej budowy, to prawie wszyscy byli i są przeciwni rozpoczynania budowy w teraźniejszym czasie, gdyż uważają ją za niemożliwą do wykonania wobec ciężkich obecnie warunków ekonomicznych. Rozumiejąc, iż nieodzownym warunkiem do skutecznej w przyszłości akcji budowy jest zmiana przeciwnych jej przekonań, uważałem za rzecz konieczną dążyć do tej zmiany i dla tego nie omieszkałem korzystać z każdej dobrej sposobności, aby zaszczerpić parafianom ideę postawienia nowego kościoła na Woli. Nie rozminę się z prawdą, jeśli stwierdzę znaczny pod tym względem postęp²³. Z czasem do składu Komitetu przyłączają się kolejni członkowie, np. dyrektor wytwórni samolotów, inspektor szkolny oraz inne osoby, co przyczynia się do powiększania kapitału ludzkiego jak i materialnego na budowę kaplicy²⁴. Dowodem tego są kolejne inicjatywy Komitetu budowy kaplicy, który zakupuje plac pod kaplicę, a który znajduje się na przedmieściu Wola przy ulicy Zielonej w pobliżu (60 m odległości) jedyne go na Woli budynku szkolnego rządowego²⁵, następnie dzięki bezinteresowności architekta bialskiego ma na celu wykonanie szkicu budowy kaplicy²⁶.*

O wielkiej gotowości do poświęceń w celu budowania wspólnoty na Woli pisał dziekan dekanatu bialskiego do arcypasterza diecezji podlaskiej w Siedlcach w dniu 16 grudnia 1926 r., *Jak zaś łatwo od ludności robotniczej uzyskać ofiary na budowę, to najlepszym dowodem, że na pierwszy zew proboszcza robotnicy i z warsztatów kolejowych i z fabryki Raabego opodatkowali się obecnie tygodniowe, a robotnicy z fabryki samolotów postanowili pół godziny dłużej pracować na budowę kaplicy²⁷.*

Pojawiają się jednak pewne trudności, dotyczące miejsca usytuowania kaplicy, o których to wątpliwościach w dość licznej korespondencji debatują ks. biskup, ks. dziekan oraz

²³ ADS, AWNMP, *Pismo proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli do Jego Ekscelencji Ks. Biskupa Diecezji Podlaskiej z dnia 26 października 1926 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 68-69.

²⁴ Tamże.

²⁵ ADS, AWNMP, *Pismo proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli do Jego Ekscelencji Ks. Biskupa Diecezji Podlaskiej z dnia 18 listopada 1926 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 71.

²⁶ ADS, AWNMP, *Pismo proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli do Prześwietnej Kurii Diecezjalnej Podlaskiej z dnia 1 grudnia 1926 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 75.

²⁷ ADS, AWNMP, *Pismo Dziekana dekanatu bialskiego do Najdostojniejszego Arcypasterza Diecezji Podlaskiej w Siedlcach z dnia 16 grudnia 1926 r.*, N 412, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 82.

ks. proboszcz parafii W.N.M.P. na Woli. Pierwszą propozycją ks. dziekana była nawet przywiezienie kościoła pounickiego, w celu jak najszybszego rozpoczęcia prac nad budową kościoła²⁸. W związku z powyższym ks. biskup powołuje specjalną komisję, która oceniła poruszaną kwestię i wydała poniższe votum: *Stosownie do decyzji J.E. Najdostojniejszego Arcypasterza wydanej na sesji w d. 13 stycznia r/b/ udaliśmy się wspólnie niżej podpisany i ks. an. Olędzki do Białej Podlaskiej i tam na miejscu skonstatowaliśmy, że: Na przedmieściu Wola znajduje się plac kościelny, należący do parafii Narodzenia N.M.P., przestrzeni około dwóch i pół morga, położony w dzielnicy, która obecnie z nadzwyczajną szybkością rozbudowuje się. Niedaleko od tego placu znajduje się plac należący do właściciela prywatnego (...)²⁹; plac ten położony jest przy szosie Łomaskiej, a właściwie już dzisiaj ulicy gęsto zaludnionej. XX proboszczowie informowali nas, iż (...) chętnie by dał ten plac, na plac zaś kościelny reflektuje sąsiad. Gdyby tytuł własności placu kościelnego był ustalony najwygodniej byłoby go sprzedać i nabyć plac pod budowę kościoła od (...). W jednym czy też drugim wypadku tj. czy kościół będzie budowany na placu obecnie kościelnym, czy też nabytym od (...) należałoby jak najprędzej nabyć grunt pod cmentarz grzebalny, gdyż są takie działki w stronę Dokudowa prowadzące i to jeszcze dzisiaj cena dość przystępnych. Plac nabyty przez ks. Sidewicza od (...) ze względu na swą bliskość od miasta, a przed wszystkim, że zajmuje przestrzeń zbyt małą, pod żadnym pozorem nie nadaje się pod budowę kościoła na Woli. Osobiście stwierdzam, iż budowa kościoła na Woli jest potrzebą gwałtowną, gdyż i sam ks. Sidewicz w rozmowie ze mną zaznaczył, iż przedmieście stanowi podstawę parafii Wniebowzięcia N.M.P. Uważam, iż w krótkim czasie powstanie potrzeba, ze względu na rozbudowę Woli, wzniesienia w przeciwnym punkcie od obecnego placu kościelnego drugiego kościoła³⁰.*

4. Zmiany kadrowe i ostateczne decyzje budowy świątyni

W dniu 13 lipca 1927 r. na polecenie J.E. Biskupa Podlaskiego z dnia 7 lipca b/r/ za N 4330 nastąpiła zmiana na urządzie proboszcza w Białej Podlaskiej. Nowym proboszczem parafii Wniebowzięcia Najświętszej Panny w mieście Biała Podlaska na Woli i jednocześnie parafii św. Anny został ksiądz Stanisław Tuz³¹, który zastąpił dotychczasowego ks. Szymona Sidewicza³². Ponadto wikariuszami byli ks. Józef Andrzejuk³³, ks. Piotr Stachow-

²⁸ ADS, AWNMP, *Dziekan dekanatu bialskiego Jego Ekscelencji Biskupa Ordynariusza Diecezji Podlaskiej w Siedlcach z dnia 21 kwietnia 1925 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 18.

²⁹ Dane w posiadaniu autora.

³⁰ ADS, AWNMP, *Votum ks. J. Rystera z dnia 2 lutego 1927 r.* Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 84.

³¹ Ks. Stanisław Tuz, ur. 23 sierpnia 1867 r. wyświęcony 14 listopada 1890 r., przybył do Białej z Terespolu, wcześniej posługiwał w Kodniu. Zmarł 6 października 1938 r. w Białej Podlaskiej. ADS, Akta osobowe, ks. *Stanisław Tuz*, Lit. T, Dział I, nr porz. 8, t. I; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1927, nr 7, s. 246.

³² ADS, AWNMP, *Protokół przekazania obowiązków proboszczowskich parafii W.N.M.P. i św. Anny w Białej Podlaskiej z dnia 16 lipca 1927 r. Nr 1319.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 94.

³³ ks. Józef Andrzejuk, ur. 5 maja 1905 r., święcenia w 1924 r. kilka miesięcy był wikariuszem w Białej w

ski³⁴, pomagał również przy parafii kapelan wojskowy ks. Antoni Skrzymowski³⁵.

Podczas posiedzenia *Komitetu budowy kaplicy* w dniu 10 grudnia w obecności nowego ks. proboszcza Stanisława Tuza uczestnicy doszli do wniosku, że kwestia budowy w dotychczasowych zamierzeniach kaplicy zostanie wstrzymana aż do czasu zebrania odpowiednich środków³⁶. Jednocześnie *postanowili po naradach zwrócić się do Jego Ekscelencji z prośbą, aby zechciał zatwierdzić kościół św. Anny w Białej Podlaskiej, jako kościół parafialny dla mieszkańców Woli*³⁷.

Kolejna inicjatywa Komitetu miała miejsce w czerwcu 1928 r., kiedy to skierowano plany budowy kaplicy przy ul. Zielonej do Okręgowej Dyrekcji Robót Publicznych w Lublinie z prośbą o zatwierdzenie i zgodę na budowę³⁸. Poruszona kwestię w korespondencji opisywali ks. biskup i ks. dziekan³⁹, a po otrzymaniu *Votum*⁴⁰ stwierdzono w piśmie do ks. proboszcza na Woli, że projektowany rozmiar kaplicy jest za mały na zmieszczenie nawet 400 dzieci⁴¹. W związku z tym przedstawione plany były niewystarczające. Z podobnym uzasadnieniem Kuria przesłała informację do Lublina⁴². W zaistniałej sytuacji *Komitet budowy kaplicy* zebrał się na zebraniu na plebanii przy Kościele św. Anny w dniu 12 października 1928 r., na którym stwierdzono m.in., że *ze względu na wielkość planu przy ulicy*

1926 r., jednocześnie był administratorem parafii w Woskrzenicach. W tym samym roku został mianowany administratorem w Mostowie. Zmarł 11 kwietnia 1976 r. w Mszannie. ADS, Akta osobowe, ks. Józef Andrzejuk, Lit. A, Dział I, nr porz. 2, t. I; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1926, nr 4-5, s. 154; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1926, nr 6-8, s. 242.

³⁴ ks. Piotr Stachowski, ur. 15 kwietnia 1885 r., święcony 18 grudnia 1927 r. Przychodzi do Białej jako wikariusz i prefekt szkół. ADS, Akta osobowe, ks. Piotr Stachowski, Lit. S, Dział I, nr porz. 20, t. I; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1928, nr 9-11, s. 323; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1929, nr 1, s. 20.

³⁵ Ks. Antoni Skrzymowski ur. 4 stycznia 1887 r., święcenia 10 lipca 1917 r. Zmarł 2 lutego 1956 r. Kapelan wojskowy w latach 1919-1935. ADS, AO, *Kapelani Wojskowi*, Lit. K, Dział III, Nr porz. 1, t. I; ADS, Akta osobowe, ks. Antoni Skrzymowski, Lit. S, Dział I, nr porz. 9, t. I; S. Bylina, Ks. Antoni Skrzymowski kapelan garnizonu Biała Podlaska w latach 1919-1935, „Podlaski Kwartalnik Kulturalny”, 4(2019), s. 5-18.

³⁶ ADS, Awnmp, *Protokół z posiedzenia Komitetu Budowy Kaplicy na Woli z dnia 10 grudnia 1927 r.* Nr 7, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 96.

³⁷ ADS, Awnmp, *Pismo Komitetu Budowy Kaplicy w Białej Podlaskiej na Woli do Jego Ekscelencji Ks. Biskupa Podlaskiego w Siedlcach z dnia 10 grudnia 1927 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 95.

³⁸ ADS, Awnmp, *Pismo Komitetu Budowy Kaplicy w Białej Podlaskiej na Woli do Okręgowej Dyrekcji Robót Publicznych w Lublinie przez Starostwo w Białej Podlaskiej z dnia 9 czerwca 1928 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 112.

³⁹ ADS, Awnmp, *Pismo Biskupa Czesława Sokółowskiego do ks. Dziekana dekanatu bialskiego z dnia 30 lipca 1928 r.* Nr 4340., Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 113; ADS, Awnmp, *Pismo Dziekana dekanatu bialskiego do Prześwietniej Kurii Diecezjalnej Diecezji Podlaskiej w Siedlcach z dnia 1 września 1928 r.*, N 270, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 114.

⁴⁰ ADS, Awnmp, *Votum z dnia 11 września 1928 r.* N 4916, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 115.

⁴¹ ADS, Awnmp, *Pismo Kanclerza Kurii Biskupiej Podlaskiej do proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli z dnia 12 września 1928 r.* Nr 4913, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 116.

⁴² ADS, Awnmp, *Pismo Kurii Diecezjalnej Podlaskiej do Okręgowej Dyrekcji Robót Publicznych w Lublinie przez Starostwo w Białej Podlaskiej z dnia 12 września 1928 r.*, N 4913, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 117.

*Zielonej i potrzeby pozostawienia pewnej przestrzeni wolnej przy kaplicy dla ładniejszego wyglądu całości i procesji w dni uroczyste, wymiarów kaplicy podobnej w planie nie należy powiększać*⁴³. Komitet uznał również, że budowa kaplicy przy ulicy Dokudowskiej również ze względów formalnych (odległości 500 metrów od lotniska) i odległości od szkół nie może się odbyć. Dlatego poproszono o wyznaczenie wymiarów kaplicy, jaka miałyby powstać przy ul. Zielonej⁴⁴.

Jak dowiadujemy się z korespondencji pomiędzy kanclerzem kurii diecezjalnej podlaskiej a proboszczem parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli, do parafii miał przyjść nowy kapłan, który pełniłby funkcję wikariusza i prefekta szkół. Jednocześnie Kuria prosiła proboszcza o znalezienie mu lokum przy szkole⁴⁵. W związku z powyższym nowym pomocnikiem proboszcza św. Anny zostaje mianowany ks. Walenty Jankowski⁴⁶, który w korespondencji do biskupa ordynariusza pisze z adresu ul. Łomaska 9 i już w lutym 1929 r. melduje o poczynaniach w poszukiwaniu nowego miejsca lokalizacji kaplicy na Woli. *Wasza Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu, w myśl polecenia danego mi przed paru dniami, aby kwestia budowy kaplicy na Woli była doprowadzona do skutku w najbliższym możliwie czasie starałem się przez te parę dni zadośćuczynić życzeniom Jego Ekscelencji. Mam kilka miejsc z tych według mojej myśli jest najodpowiedniejsza najpiękniej położona w centrum Woli, biorąc pod uwagę rozbudowę Woli*⁴⁷. W kolejnym piśmie z dnia 21 marca kieruje prośbę do biskupa o pożyczkę na cele zakupu działki pod budowę kaplicy⁴⁸.

W dokumentacji archiwalnej znajdują się szczegółowe zapisy prawne dotyczące przepisania działki na Woli oraz m.in. odpis rejenta w celu dopełnienia praw własności gruntów pod budowę świątyni na Woli⁴⁹. Zaangażowanie i zapał do postawienia kaplicy przez ks. Jankowskiego dostrzega również ks. dziekan w corocznych sprawozdaniach dziekańskich⁵⁰. Ks. Jankowski w 1929 r. przewozi *kaplicę z cmentarza po unickiego przy ulicy Sitnic-*

⁴³ ADS, AWNMP, *Protokół posiedzenia Komitetu budowy Kaplicy na Woli dla dzieci odbytego na plebanii przy Kościele św. Anny w dniu 12 października 1928 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 119.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ ADS, AWNMP, *Pismo Kanclerza Kurii Biskupiej Podlaskiej do proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli z dnia 12 września 1928 r. Nr 5066*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 123.

⁴⁶ Ks. Walenty Jankowski, ur. 14 luty 1901 r. św. 1926 r. przyszedł do Białej z Sokołowa Podlaskiego, jako wikariusz i prefekt szkół. Zmarł 15 października 1942 r. w Dachau. ADS, Akta osobowe, *ks. Walenty Jankowski*, Lit. J, Dział I, nr porz. 8, t. I; *Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa*, „WDP” 1929, nr 1, s. 20.

⁴⁷ ADS, AWNMP, *Pismo proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli do Prześwietnej Kurii Diecezjalnej Podlaskiej z dnia 5 lutego 1929 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 145.

⁴⁸ ADS, AWNMP, *Pismo proboszcza parafii Wniebowzięcia N.M.P. w Białej na Woli do Prześwietnej Kurii Diecezjalnej Podlaskiej z dnia 21 marca 1929 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 144.

⁴⁹ ADS, AWNMP, *Repertorium działki na Woli, z dnia 6 marca 1929 r.*, N 172, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 150.

⁵⁰ ADS, Akta Ogólne, *Sprawozdania Dziekańskie za 1928 r.*, *Sprawozdanie o stanie moralnym dekanatu*

kiej w Białej Podlaskiej na nowo zakupiony plac na Woli w dzielnicy zwanej Łuzki⁵¹. Kaplica miała wymiary 11 m. długości, 5 m. szerokości i 4. wysokości. W 1931 r. rozpoczęto budowę kościoła, w ramach kaplicy, którą rozebrano w dniu 1 maja 1932 r.⁵².

Pozostała jeszcze kwestia podziału terytorialnego parafii na Woli. Zgodnie z dekretem erygującym parafię Wniebowzięcia N.M.P., czyli Cudu nad Wisłą, z dnia 10 maja 1925 r. do parafii miały należeć wszystkie wioski po prawej stronie rzeki Krzny⁵³. W kolejnym dekrete z dnia 21 czerwca 1929 r. stworzono nowy podział terytorialny parafii bialskich z uwzględnieniem dekretu z dnia 10 maja 1925 r.⁵⁴ Ostatecznie parafia Wola graniczyła w następujący sposób z pozostałymi parafiami bialskimi, o czym dowiadujemy się z dekretu z dnia 24 marca 1931 r., który wszedł w życie z dniem 12 kwietnia 1931 r. *Parafia przyjmuje następujące terytorium miasta Biała Podlaska w granicach południową stronę ulicy Sidorskiej, od ulicy Sidorskiej Kolejową do Łomaskiej, południową stronę ulicy Zielonej, wschodnią stronę ulicy Rolniczej do plantu kolejowego, plantem kolejowym do ulicy Witoroskiej*⁵⁵.

Zakończenie

Z powyższej dokumentacji źródłowej wynika, że proces tworzenia niezależnej parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, czyli Cudu nad Wisłą w Białej Podlaskiej na Woli trwał niemalże 6 lat. Od chwili ogłoszenia dekretu biskupa Henryka Przeździeckiego podczas *sumy pontyfikalnej* w kościele Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Białej Podlaskiej w dniu 10 maja 1925 r., aż do momentu ogłoszenia granic terytorialnych nowej parafii na Woli w dniu 24 marca 1931 r. wydarzyło się wiele sytuacji, które tworzyły zapis dziejów powstawania wspólnoty. Jak można było dostrzec z powyższej publikacji, procedura powstawania nowej wspólnoty parafialnej nie była taka prosta i wymagała od wielu stron zainteresowanych wiele determinacji. Zarówno władze diecezjalne na czele z biskupami i przedstawicielami kurii biskupiej poprzez działalność dziekana dekanatu

Bialskiego za rok 1928 z dnia 20 stycznia 1929 r., Lit. S, Dział III, Nr porz. 9a, Tom VI, k. 18; ADS, Akta Ogólne, Sprawozdania Dziekańskie za 1929 r., *Sprawozdanie o stanie moralnym dekanatu Bialskiego za rok 1929 z dnia 8 lutego 1930 r.*, Lit. S, Dział III, Nr porz. 9a, Tom VII, k. 21; ADS, Akta Ogólne, Sprawozdania Dziekańskie za 1931 r., *Sprawozdanie o stanie moralnym dekanatu Bialskiego za rok 1931 z dnia 19 stycznia 1932 r.*, Lit. S, Dział III, Nr porz. 9a, Tom XI, k. 4; S. Bylina, D. Bylina, *Duszpasterstwo dekanatu bialskiego w latach 1926-1928 w świetle sprawozdań dziekańskich* „Rocznik Białskopodlaski”, XXII (2014), s. 43-58.

⁵¹ ADS, AWNMP, *Inwentarz fundi instructi parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białej Podlaskiej na Woli z 1934 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 3.

⁵² Tamże.

⁵³ ADS, AWNMP, *Dziekan dekanatu bialskiego Jego Eksceleencji Biskupa Ordynariusza Diecezji Podlaskiej w Siedlcach z dnia 21 kwietnia 1925 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 18.

⁵⁴ ADS, AWNMP, *Dekret parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny na Woli, czyli Cudu nad Wisłą, z dnia 21 czerwca 1929 r.*, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 168.

⁵⁵ ADS, AWNMP, *Dekret parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny na Woli, czyli Cudu nad Wisłą, z dnia 24 marca 1931 r.*, N 1692, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, k. 197.

białskiego, aż po kolejnych księży proboszczów, zabiegały od strony duchownej o właściwy kształt nowej parafii. Istotnym czynnikiem tworzenia się wspólnoty byli wierni, którzy zrzeszeni wokół *Komitetu budowy kaplicy* poprzez współdziałanie z duchowieństwem i reprezentowanie spraw parafii pośród społeczności oraz instytucji państwowych, finalizowali ustalone zamierzenia.

Mniemam, że przedstawione wyniki kwerendy źródeł mające na celu ukazanie procesu tworzenia planów, realizacji oraz uwieńczenia starań przy powstawaniu parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, czyli Cudu nad Wisłą w Białej Podlaskiej na Woli, przyczyni się do badań na większą skalę dziejów diecezji siedleckiej, szczególnie w obliczu 95 rocznicy powołania parafii na Woli, jak również w setną rocznicę zwycięstwa nad armią bolszewicką pod Warszawą w 1920 r.

Streszczenie

Proces powstawania nowej wspólnoty wiernych na terenie miasta Biała Podlaska to interesujące i ważne wyzwanie dla badacza. Szczególnie istotnym faktem jest okoliczność nadania wezwania parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny czyli Cudu nad Wisłą, jako wotum zwycięstwa nad armią bolszewickiej Rosji w 1920 r. W treści artykułu zawarte są wyniki kwerendy źródeł dotyczących procesu powstawania, erygowania, jak również tworzenia wspólnoty wiernych określanych potocznie mieszkańców na Woli w Białej Podlaskiej. Dzięki sprawozdaniom dziekańskim dekanatu białskiego, jak również korespondencji pomiędzy przedstawicielami władzy diecezjalnej a parafią Wniebowzięcia N.M.P., dowiadujemy się o metodach tworzenia parafii w okresie międzywojennym.

Summary

The origin of the parish Assumption of the Blessed Virgin Mary which is a miracle on the Vistula in Biała Podlaska in Wola

The process of creating a new community of believers in the city of Biała Podlaska this is an interesting and important challenge for the researcher. A particularly important fact there is a circumstance to make a call of the parish Assumption of the Blessed Virgin Mary which is a miracle on the Vistula, as a vote of victory over the army of Bolshevik Russia in 1920. The content of the article includes the results of the source query regarding the process of formation, erection, as well as creating a community of believers commonly defined inhabitants in Wola in Biała Podlaska. Thanks to dean reports of the Bialski deanery as well as correspondence between diocesan authorities and the parish Assumption of the Blessed Virgin Mary we learn about the methods of creating a parish in the interwar period.

Bibliografia

ADS, Akta Ogólne, Sprawozdania dziekańskie za 1928 r., *Sprawozdanie o stanie moralnym dekanatu bialskiego za rok 1928 z dnia 20 stycznia 1929 r.*, Lit. S, Dział III, Nr porz. 9a, Tom VI.

ADS, Akta Ogólne, Sprawozdania dziekańskie za 1929 r., *Sprawozdanie o stanie moralnym dekanatu bialskiego za rok 1929 z dnia 8 lutego 1930 r.*, Lit. S, Dział III, Nr porz. 9a, Tom VII.

ADS, Akta Ogólne, Sprawozdania dziekańskie za 1931 r., *Sprawozdanie o stanie moralnym dekanatu bialskiego za rok 1931 z dnia 19 stycznia 1932 r.*, Lit. S, Dział III, Nr porz. 9a, Tom XI.

ADS, Akta ogólne, *Kapelani Wojskowi*, Lit. K, Dział III, Nr porz. 1, t. I.

ADS, Akta osobowe, *ks. Antoni Skrzymowski*, Lit. S, Dział I, nr porz. 9, t. I.

ADS, Akta osobowe, *ks. Józef Andrzejuk*, Lit. A, Dział I, nr porz. , t. I.

ADS, Akta osobowe, *ks. Ludwik Telesfor Romanowski*, Lit. R, Dział I, nr porz. 15, t. I.

ADS, Akta osobowe, *ks. Piotr Stachowski*, Lit. S, Dział I, nr porz. 20, t. I.

ADS, Akta osobowe, *ks. Stanisław Tuz*, Lit. T, Dział I, nr porz. 8, t. I.

ADS, Akta osobowe, *ks. Szymon Sidewicz*, Lit. S, Dział I, nr porz. 4, t. I.

ADS, Akta osobowe, *ks. Walenty Jankowski*, Lit. J, Dział I, nr porz. 8, t. I.

ADS, Akta parafii w Białej Podlaskiej Narodzenia N.M.P. dekanatu bialskiego, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 1, Tom II, lata 1919-1978.

ADS, Akta parafii w Białej Podlaskiej Wola dekanatu bialskiego, Lit. B, Dział IV, Nr porz. 3, Tom I, lata 1924-1978.

Bylina, S. Bylina, D. (2014). Duszpasterstwo dekanatu bialskiego w latach 1926-1928 w świetle sprawozdań dziekańskich *Rocznik Bialskopodlaski*, XXII, 43-58.

Bylina, S. (2019). Ks. Antoni Skrzymowski kapelan garnizonu Biała Podlaska w latach 1919-1935, *Podlaski Kwartalnik Kulturalny*, 4, 5-18.

Zmiany w składzie osobowym duchowieństwa, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1919, nr 4, s. 125; 1920, nr 5, s. 164; 1924, nr 1, s. 9; 1924, nr 8-10, s. 141; 1925, nr 8-9, s. 228; 1926, nr 4-5, s. 154; 1927, nr 7, s. 246; 1927, nr 7, s. 246; 1928, nr 9-11, s. 323; 1929, nr 1, s. 20.

Recenzja

Ireneusz Celary, *Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878-1951), Pfarrer von Radzionkau*, Aschendorff Verlag, Münster 2015, ss. 144 [Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte in Regensburg – Vol. 24. in Serie: „Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte”].

Recenzowana książka *Wojna i czas powojenny w pamiętnikach Józefa Knosały*, autorstwa pastoralisty z Uniwersytetu Śląskiego, ks. prof. dra hab. Ireneusza Celarego, weszła do obiegu w polskiej i niemieckiej historiografii w 2015 roku. Jest to monografia poświęcona przeżyciom wojennym i powojennym ks. Józefa Knosały (ks. Józefa Knossally), proboszcza w Radzionkowie na Górnym Śląsku.

Jego działalność została wpisana w realia okresu przed II wojną światową, podczas jej trwania i po jej zakończeniu do 1946 roku. Był to czas naznaczony terrorem. Władze okupacyjne domagały się, aby ludność Radzionkowa zapisywała się na listy narodowościowe niemieckie. Okupacja niemiecka spowodowała tam duże straty osobowe i materialne. Po zakończeniu wojny z Niemcami nastąpiły czasy panowania władz komunistycznych.

Naziści niemieccy prześladowali Kościół. Słusznie go uważali za jeden z filarów polskości tych ziem i tożsamości narodowej Polaków. Próbowali uczynić z Kościoła skuteczne narzędzie służące germanizacji Polaków. Władze okupacyjne dokonywały na Górnym Śląsku eksterminacji duchowieństwa śląskiego poprzez aresztowania i osadzanie księży diecezjalnych oraz osób zakonnych w więzieniach i obozach koncentracyjnych. Konfiskowano majątek należący do diecezji katowickiej oraz do instytucji z nią związanych, jak szpitale, przytułki, szkoły, domy opieki społecznej. Z przestrzeni publicznej usuwano polskie napisy oraz krzyże. Dnia 28 lutego 1941 roku władze okupacyjne wydalili z diecezji biskupa Stanisława Adamskiego.

W takim kontekście społeczno – politycznym działał autor *Tagebüchern* z lat 1939-1946. Ks. Józef Knosała był księdzem katolickim, doktorem historii, autorem prac poświęconych Śląskowi oraz monografi śląskich miejscowości. Urodził się 13 marca 1878 roku we wsi Żelazna koło Opola. Pochodził z rodziny chłopskiej. Swoją edukację rozpoczął w rodzinnym domu, gdzie panował zwyczaj czytania żywotów świętych oraz świeckiej literatury. Śpiewano tam stare pieśni i opowiadano śląskie legendy. Szkolną edukację kontynuował w szkole elementarnej w rodzinnej miejscowości. Szkoła była na usługach państwa pruskiego. Nauczano w niej tylko w języku niemieckim. Na terenie szkoły zakazano używania języka polskiego. Stosowano surowe kary za złamanie tego nakazu. Do gimna-

zjum katolickiego uczęszczał w Opolu. W 1900 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, co wiązało się ze studiami na Uniwersytecie Wrocławskim. W trakcie formacji duchowej i intelektualnej nie utracił tożsamości narodowej. Więcej, wstąpił do Koła Polskiego, aby doskonalić się w języku polskim. Zainteresował się historią. Świecenia prezbiteratu przyjął przez posługę kard. Jerzego Koppa, 21 czerwca 1904 roku.

Ksiądz Knosała swoją posługę duszpasterską rozpoczął jako wikariusz w parafii św. Wojciecha w Radzionkowie. Tam pracował przez siedem lat. W 1911 roku został przeniesiony do parafii w Królewskiej Hucie, a w roku następnym został ustanowiony administratorem w Mokrem. Był też proboszczem w Kończycach. W 1922 roku został mianowany proboszczem w Radzionkowie. W tym czasie parafia liczyła ponad 18 tysięcy wiernych. Parafia była jednorodna pod względem wyznania. Pod względem narodowości w 1933 roku na 21 294 mieszkańców było 2 300 Niemców. Ks. Knosała był duszpasterzem także dla tej mniejszości niemieckiej. Celebrował z nimi jedną Mszę św. niedzielną i świąteczną, dwa razy w miesiącu wygłaszał kazania po niemiecku, dwa razy w tygodniu sprawował w języku niemieckim nabożeństwa majowe i czerwcowe, a w czasie wielkiego postu Drogę krzyżową. Niemieckojęzycznych parafian nie zaniedbywał też podczas rekolekcji i misji.

Pasją ks. Knosały była historia Śląska. Swoje artykuły publikował pod pseudonimem J. Żelejski. W ramach badań historycznych sprowadzał literaturę z Niemiec. W 1925 roku został posądzony o gromadzenie na probostwie w Radzionkowie druków antypolskich. W tę sprawę zaangażował się wojewoda śląski. Kuria Biskupia w Katowicach, indagowana przez niego, odpowiadała, że ks. Knosała jest przekonanych polskich. Zarzuty antypolskości wobec proboszcza radzionkowskiego formułowali także nauczyciele. Ks. Knosała w 1935 roku wytoczył proces 2 kierownikom i 32 nauczycielom szkół powszechnych w Radzionkowie i Tarnowskich Górach. Zarzucił im zniewagę, jakiej doznał z ich strony przez posądzenie go o branie udziału w wycieczkach szkół mniejszościowych, utrzymywanie kontaktów z kierownictwem organizacji niemieckich o nastawieniu antypolskim, zwiększenie liczby Mszy św. sprawowanych w języku niemieckim. Wyrok sądu nie był pomyślny dla proboszcza radzionkowskiego. Także rewizja, wniesiona przez niego, nie zmieniła tego wyroku. Sprawa nabrała rozgłosu. Pisały o niej gazety. Te fakty i związane z nimi pomówienia i podejrzenia pomniejszyły jego autorytet a także zadecydowały o losach ks. Knosały po 1945 roku.

Do 1939 roku władze diecezjalne katowickie zabraniały używania języka niemieckiego w duszpasterstwie na terenie całej diecezji. Ten język powrócił 7 września 1939 roku. Wtedy wprowadzono zakaz używania języka polskiego. Zapanowała nerwowa atmosfera. W parafii dochodziło do sporów narodowościowych. Napięcia narodowościowe pogłębia-

ły się, gdy 8 października 1939 roku Radzionków wraz z całym województwem śląskim został przyłączony do Rzeszy Niemieckiej. Władze niemieckie nakazały nie tylko zniesienie wszystkich posług liturgicznych w języku polskim, ale nawet usunięcie wszystkich napisów w języku polskim z kościoła oraz z nagrobków. Zakazano procesji Bożego Ciała, rozwiązano organizacje parafialne, ograniczono naukę religii w szkole, zakazano modlitwy w szkole i usunięto z niej krzyże. Z kościoła w Radzionkowie zabrano dzieła sztuki i skonfiskowano dzwony.

W Radzionkowie nabożeństwa w języku polskim były sprawowane do 5 maja 1940 roku. Język polski pozostał dalej w prywatnej modlitwie i konfesjonale. Proboszcz radzionkowski, pomimo wprowadzenia przez nazistów obowiązku głoszenia kazań i śpiewów w języku niemieckim, cieszył się nie malejącą liczbą parafian, przystępujących do sakramentów świętych. Z czasem uczestnictwo w celebracji Eucharystii było mniej liczne, ze względu na przymus władz lokalnych do obowiązkowej pracy ludzi w kopalniach w niedziele. W tym dniu organizowano też różne masówki i manifestacje.

Niemcy domagali się, by mieszkańcy Radzionkowa wpisywali się na listę narodowości niemieckiej - *Volksliste*. Tak, oprócz masowych łapanek, aresztowań i egzekucji, była od wiosny 1941 roku realizowana akcja przymusowego zniemczania ludności Górnego Śląska. Jego mieszkańcy, podobnie jak innych terenów wcielonych do Niemiec, mogli się ubiegać o wpis do jednej z czterech grup *volkslisty*, w zależności od stopnia świadomości oraz aktywności narodowej. Ślązaków, uznawanych za ludzi pochodzenia niemieckiego częściowo spolonizowanych w okresie międzywojennym, nakłaniano, a często nawet zmuszono do składania wniosków o wpis na *Deutsche Volksliste*. Ks. Knosała stał się ofiarą polityki antyniemieckiej i antypolskiej. Niektórzy Polacy zarzucali mu działania germanizacyjne, Niemcy zaś, że jako ksiądz jest ukrytym polakofilem.

Ks. Knosała, pod datą 6 stycznia 1942 roku, zapisał w swoim *Pamiętniku*, że w ostatnich dniach grudnia ubiegłego roku otrzymał dowód wpisania go na niemiecką listę narodowościową. Zielony kolor dokumentu świadczył, że został przydzielony do grupy III, czyli do osób uważanych przez Niemców za częściowo spolonizowanych. Przyjął tę decyzję, jak to określił, *nie we własnym interesie ale w interesie Kościoła*, będąc do tego zmuszony przez trzy urzędowe osoby. Badacze działalności proboszcza radzionkowskiego, uważają, że ks. Knosała podjął taką decyzję, gdyż zajmował się w konspiracji różnymi sprawami. Już pod koniec 1939 roku wspólnie z pewną grupą osób nakreślił program nielegalnej *Polskiej Organizacji Partyzanckiej* mającej przypuszczalnie wspomagać *Związek Walki Zbrojnej*. Podpisanie deklaracji przynależności do III grupy *Deutsche Volksliste* umożliwiła mu po-

dejmowanie różnych form *działalności*. Jego obecność na tej liście miała w przyszłości daleko idące konsekwencje.

Wpis Ślązaków na volksliście jako III grupy oznaczało zwolnienie ich ze służby wojskowej w Wehrmachcie. Odmawiający wpisu zostali uznani za Polaków z obywatelstwem polskim o gorszym statusie zarówno prawnym, jak i ekonomicznym. Niektórych Polaków uznano za zdrajców Rzeszy i powieszono albo rozstrzelano.

Dnia 18 stycznia 1945 roku w Radzionkowie lokalne władze hitlerowskie zarządziły ewakuację osób z listy narodowościowej, które zadeklarowały niemiecką przynależność narodową lub wykazywały się aktywnością w niemieckich organizacjach. Nie wszyscy zdążyli uciec przed zbliżającą się Armią Czerwoną. Niektórzy zdecydowali o pozostaniu na miejscu bo była sroga zima. A jako ludność cywilna uważali, że nie muszą się niczego obawiać, gdyż nikomu nie wyrządzili w czasie wojny krzywdy. Informacje o wojennych zbrodniach Sowietów traktowali jako goebelsowską propagandę. Ks. Knosały odnotował, że nie bez znaczenia były informacje z ulotek, które w początkach stycznia 1945 roku były zrzucone z samolotów radzieckich, nawołujące miejscową ludność do obalenia niemieckiej władzy nazistowskiej i zachęcające ją do spokojnego przyjęcia wojsk radzieckich.

Szturm wojsk radzieckich na Radzionków miał miejsce 25 stycznia 1945 roku. Rozpoczął się o godz. 15.30 a zakończył po 15 godzinach ciężkich walk z wojskami niemieckimi. Wejście Armii Czerwonej do Radzionkowa i okolic okazało się tragiczne dla pozostałej tu ludności niemieckiej. Doszło do egzekucji, gwałtów i rabunków. Wielu Niemców aresztowano i po przesłuchaniu wysłano ich do aresztu tarnogórskiego, a niektórych do więzienia. W marcu 1945 roku nastąpiły w parafii także aresztowania zwolenników przedwojennej *sanacji*.

Obecność ks. Knosała na volksliście III grupy, po zakończeniu okupacji hitlerowskiej umożliwiło mu złożenie deklaracji wierności wobec państwa polskiego. Rehabilitacja nie zmieniła jednak jego sytuacji. Wpis na volksliście spotkał się z powszechną dezaprobatą społeczną. Państwowy Urząd Repatriacyjny w Tarnowskich Górach, na wyraźne polecenie wojewody śląskiego Aleksandra Zawadzkiego, 11 stycznia 1946 zwrócił się do Kurii Diecezjalnej w Katowicach z wnioskiem o usunięcie ks. Knosały z probostwa w Radzionkowie. Zarzucano mu proniemieckie nastawienie. Proponowano, aby na proboszcza wybrać księdza spośród repatriantów. Wkrótce władze repatriacyjne podjęły decyzję o wysiedleniu proboszcza radzionkowskiego do Niemiec. Ksiądz Knosała opuścił parafię 18 stycznia 1946 roku. Wielu mieszkańców Radzionkowa żałowało jego odejścia. Dali temu wyraz w licznych petycjach do władz polskich.

Ksiądz Knosała zamieszkał w Altenie w Nadrenii Północnej - Westfalii, gdzie pełnił obowiązki duszpasterza szpitalnego. Tam zmarł po ciężkiej chorobie 8 stycznia 1951 roku. Został pochowany na cmentarzu katolickim w Altenie. Do końca życia tęsknił za Śląskiem. W jednym z listów, tak pisał: *Kochany Górny Śląsku, me strony rodzinne! Czy cię jeszcze kiedyś zobaczę? W gorzkim cierpieniu niejednej bezsennej nocy myślałem o Tobie. Moje strony rodzinne, mój Ty Górny Śląsku z Twymi szybami i kominami, Kto tam mieszkał, nie zapomni cię nigdy.*

Ks. Celary słusznie zauważył, że ks. Knosała, który w oczach wielu Polaków, był Niemcem, w oczach wielu Niemców – Polakiem, był wielkim duszpasterzem. On aż pięć razy w swoim życiu zmieniał obywatelstwo. Ten duszpasterz akceptował i popierał więź regionalną łączącą Polaków i Niemców. Wspierał trudną, ale wolną od jakiegokolwiek ideologii, więź między swymi parafianami. Jego działalność była oparta na katolickim wzorcu i wartościach. To pozwoliło, chociaż nie bez trudności, zachować proboszczowi radzionkowskiemu autorytet i popularność wśród wielu swoich parafian. On nie chciał opowiadać się za żadną z grup narodowościowych. Chętnie wspierał ideał Ślązaka jako „homo religiosus”.

Recenzowana monografia, poprawna merytorycznie i naznaczona poprawnym aparatem metodologicznym, stanowi poważny głos w dyskursie dotyczącym losu ludzi, którzy na skutek II wojny światowej musieli, często wbrew woli i faktom, zostawić swoją ojczyznę i udać się na tułaczkę.

Ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, em prof. UKSW

Autorzy cytowani – zapis APA

Abramowiczówna, Z. (1962). *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Adamczyk, D. (2008) Rozpoznawanie znaków czasu w perspektywie wezwania Jezusa do ewangelizacji, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 61 (4), 279-296.

Alarcón, M.L. (2011). Dobra doczesne Kościoła. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (929-982). Kraków: Wolters Kluwer.

Allert, T. (2018). Familie – ein dynamisches Format menschlicher Kommunikation. W: K-H.B. van Lier (red.). *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken* (23-34), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Arrieta, J.I., (2011). Utrata urzędu kościelnego. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (187-195). Kraków: Wolters Kluwer.

Augustinus, (1844–1855; 1862–1865), *Epistolae*, W: Jacques Paul Migne (red.), *Patrologia Latina* 33, k. 61-1094. Paryż.

Balicki, J. (1999). Kościół wobec wyzwań kryzysu demograficznego okresu transformacji ustrojowej w Polsce, *Symposium*, 2 (5), 103-125.

Baloban, J. (2015). Papst Franziskus und die müden europäischen Verkündiger und Christen. W: M. Polak, T. Kowalczyk, P. Slouk (red.). „*Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel- und Osteuropa*” (22-34), Gniezno–Wien.

Baranowska, A. (2017). Starzenie się społeczeństwa europejskiego jako wyzwanie XXI wieku. Casus Polski, *Opuscula Sociologica*, 4, 56-57.

Barbasiewicz, E. (1962). Uroczystość oddania się Najświętszej Maryi Pannie w Seminarium Duchownym w Siedlcach, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-9, 222-228.

Barbasiewicz, E. (1964). Koronacja łaskami słynącego obrazu Matki Bożej z Leśnej Podl., *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-8, 169-177.

Barbasiewicz, E. (1968). *Śmierć i pogrzeb śp. J. E. Biskupa Podlaskiego dr. Ignacego Świrskiego*, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 11, 234-238.

Barbasiewicz, E. (1968). *Życiorys śp. biskupa Ignacego Świrskiego, ordynariusza podlaskiego*, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 11, 239-241.

Bartnik, Cz. (2003), *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo KUL

Baumgartner, K. (2000). Alte Menschen, W: H. Haslinger (red.). *Handbuch praktische Theologie*, t. II, (61-71), Mainz: Grünewald.

Baumstark, A. (³1953). *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes* (Collection Irénikon). Chevetogne: Éditions de Chevetogne

Berger, R. (2011). *Eucharystia – Święto Wspólnoty. Wprowadzenie do Mszy Świętej*, Kraków: Homo Dei.

Bernardes, J. (1993). Responsibilities in studying postmodern families, *Journal of Family Issues*, 1, 35-49.

Bielecki, S. (1999), *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła*, Lublin: KUL.

Bieleń, R. (2006). Duszpasterstwo rodzin. W: J. Stala, E. Osewska (red.). *Rodzina bez-*

- cenny dar i zadani* (268-269), Radom: Polwen – Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Boguniowski, J.W. (2001). *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Bosak, P.Cz. (2001), *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Pelplin: Bernardinum.
- Bouyer, L. (1973). *Misterium paschalne*, Kraków: Znak.
- Braaten, C.E. (1969), *The future of God. The revolutionary dynamics of hope*, New York: Harper & Row.
- Broński, W. (2006). Kierunki przemian w formacji homiletycznej. W: W. Broński (red.). *Integralne kształcenie kaznodziei*, (75-85). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Brudek, P. Ochman, A. Rehliś, T. Sadlak, R. (2015). Duszpasterstwo osób starszych w aspekcie psychospołecznym. W: M. Guzewicz, S. Steuden, P. Brudek (red.). *Oblicza starości we współczesnym świecie. Perspektywa społeczno-kulturowa*, t. II, (307-324), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bucher, R. (2016). Mehr als Stellschrauben. „Amoris laetitia“ als Ausdruck eines pastoralen Lehramtes, *Herder Korrespondenz*, 70 (6), 15-16.
- Burczak, K. (2006). Stanisław Płodzień (1913-1962). W: A. Dębiński, W. Sz. Staszewski, M. Wójcik (red.). *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, s. 381-386. Lublin: Wyd. KUL.
- Burczak, K. (2008). Stanisław Płodzień (1913-1962). W: A. Dębiński, W. Sz. Staszewski, M. Wójcik (red.). *Dziekani Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, s. 169-176. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Burczak, K. (2018). *Płodzień Stanisław*. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, tom II, s. 191. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Burczak, K. i in. (2007). Łacińskie sentencje i powiedzenia prawnicze. Warszawa: C.H. Beck.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- Bylina, S. (2019). Ks. Antoni Skrzymowski kapelan garnizonu Biała Podlaska w latach 1919-1935, *Podlaski Kwartalnik Kulturalny*, 4, 5-18.
- Bylina, S. Bylina, D. (2014). Duszpasterstwo dekanatu bialskiego w latach 1926-1928 w świetle sprawozdań dziekańskich *Rocznik Bialskopodlaski*, XXII, 43-58.
- Calivas, A. (1999), *Życie sakramentalne, Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, W: K. Leśniewski K., Leśniewska J. (red.), 184-185, Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska
- Celary, I. (2010). Die christliche Familie als Ort des Evangelisationswerkes der Übermittlung des Glaubens an die junge Generation, *Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne*, 30 (1), 247-261.
- Celary, I. (2014). Der Umgang mit dem Alter. Praktisch-Theologische Impulse, *Perspectiva*, 13 (1), 5-14.
- Celary, I. (2014). Ludzie starsi w Kościele. W: A. Fabiś (red.). *Seniorzy w rodzinie, instytucji i społeczeństwie. Wybrane zagadnienia współczesnej gerontologii* (109-121), Sosnowiec: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania i Marketingu.
- Celary, I. (2016). Alter und Krankheit in der postmodernen Gesellschaft in der Lehre

des Papstes Franziskus, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 49 (1), 97-112.

Celary, I. (2016). Die Hilfe für kranke und alte Menschen in der postmodernen Gesellschaft nach Papst Franziskus, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 30, 159-161.

Celary, I. (2017). Altwerden in Polen – Tatsachen und Herausforderungen. W: G. Polok, I. Celary (red.). *Osoba starsza w perspektywie społeczno-pastoralnej* (84-104), Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.

Charbonnier, L. (2014). *Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation*, Berlin-New York: De Gruyter.

Czechelski, D. (2011). Kościół katolicki wobec problematyki starości. W: Z. Szarota (red.). *Aktywizacja, rozwój integracja – ku niezależnej starości* (11-22), Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.

Chmielewski, M. (2012). Eklezjalny charakter współczesnych zrzeczeń katolickich. *Duchowość w Polsce* 4, 46-56.

Conradie, E.M. (2016), «John Haught on original sign: A conversation», *HTS Theological Studies*, 72 (4), s. 1–10.

Coriden, J.A. (1991). *An introduction to canon law*. London: Geoffrey Chapman.

Crouzel, H. (2004), *Orygenes*, J. Margański (tłum.), Kraków: Homini.

Czaczkowska, E. (2020). Zdradzony Prymas, Pobrano z: <http://stefwysz.blogspot.com/2013/09/ewa-k-czaczkowska-zdradzony-prymas.html>. 20.02.2020).

Czerwik, S. (1984). *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszale rzymskim Pawła VI, Genеза i teologia*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.

Czerwik, S. (1989). Prefacje okresowe w Mszale Pawła VI, W: B. Nadolski. (red.), *Mszal księżą życia chrześcijańskiego*, s. 71-99, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

Czerwik, S. (1993). Modlitwa eucharystyczna, W: W. Świerżawski (red.), *Mysterium Christi – Msza Święta*, s. 231-253, Kraków: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Czuchraniuk, M. (1996). *Egzystencjalny wymiar wiary w pasterskim nauczaniu biskupa Ignacego Świrskiego*, Siedlce: mps Biblioteka WSD.

Danieluk, T. (2000). Miłosierdzie Boże w listach i przemówieniach biskupa Ignacego Świrskiego, *Studia Podlaskie*, nr 1 (15), 41-96.

de Piccolominibus, A.P., Burchardus, I. (1982). *De caeremoniis Curiae Romanae libri tres*. W: M. Dykmans (red.), *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance t. 2: Livres 2 et 3. Index* (Studi e Testi 294). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana

de Rivo, R. (1915). *De canonum observantia*, C. Mohlberg (red.), 34-156. Münster in Westf.

Dębiński, A. (1999). Prawo rzymskie. W: A. Dębiński (red.). *Prawo, kultura, uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, s. 236-238. Lublin: RW KUL.

Dębiński, A. (2011). Płodzień Stanisław. W: *Encyklopedia Katolicka*, tom 15, k. 863-864. Lublin: TN KUL.

Deręgowska, J. (2008). Postrzeganie starości i odchodzenia we współczesnym świecie. W: R. Konieczna - Woźniak (red.). *Dorosłość wobec starości. Oczekiwania – Radości – Dylematy* (187-194), Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

Domaszek, A. (2010). Stowarzyszenia wiernych a nauka. W: J. Wroceński, H. Pietrzak (red.), *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin (175-186)*. Warszawa: UKSW 2010.

Duda, J. (2014), Prawo wiary czy uczynki prawa? Dylemat pierwszych chrześcijan w *Commentarium in Epistulam ad Romanos Orygeneses*, *Vox Patrum* 34, t. 61, 289-296.

Duda, M. (2012). Wartość ludzkiej starości. W: J. Stala (red.). *Życie i śmierć. Wyzwania działalności charytatywnej* (129-139), Tarnów: Biblos.

Dudziak, J. (1994). Stowarzyszenia wiernych. Normy prawne i ich aplikacja do aktualnych potrzeb Kościoła. *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich* 2, 12-27.

Durak, A. (1989). Nowe modlitwy eucharystyczne, W: B. Nadolski (red.), *Mszał księgi życia chrześcijańskiego*, (101-117), Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

Duszek, K.E. (2019), «Theological insight into the phenomenon of life: The bios as a vestigium Dei», *Teologia w Polsce*, 13 (1), 59-72.

Dyduch, J. (1985). *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Dykmans, M. (1972). Le Missel de Clément V (1305-1314). *Ephemerides Liturgicae* 86, 449-473

Dziedzic, J. (2011). Das Alter – Ein Problem oder eine Chance? Versuch einer multiperspektivischen pastoralen Reflexion, *Analecta Cracoviensia*, 43, 26–28.

Dziedzic, J. (2015). Kościół wobec starości. Perspektywa pastoralnoteologiczne, *Polo-
nia Sacra*, 19 (1), 95-113.

Faber, E-M. (2016). Geerdete Visionen für Partnerschaft, Ehe und Familie. Zum Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Amoris Laetitia“, *Schweizerische Kirchenzeitung*, 184 (16), 188-191.

Falkowska, E., Telusiewicz-Pacak, A. (2013). *Dzieci w Polsce. Dane, liczby, statystyki*, Warszawa: Polski Komitet Narodowy UNICEF.

Fiałkowski, M. (2016). Inspiracje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu, *Roczniki Teologiczne*, 63 (6), 27-34.

Folsom, C. (1999). I libri liturgici romani. W: A.J. Chupungco (red.), *Introduzione alla liturgia*, t. 1 (Scientia Liturgica. Manuale di liturgia 1), 263-330. Casale Monferrato: Piemme

Franciszek. (2019). Katecheza Potrzebujemy osób starszych, którzy się modlą (11 III 2015); <https://papiez.wiara.pl/doc/2387276.Potrzebujemy-osob-starszych-ktore-sie-mod-la> [28 XII 2019].

Franziskus. (2013). *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christ-gläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Franziskus. (2016). *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris laetitia des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Franziskus. (2019). *Umarmung zwischen jungen und alten Menschen (Generalaudienz am 11. März)*. Pobrano z: http://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2015/documents/papafrancesco_20150311_udienza-generale.html (12.30).

Frutaz, A.P. (1952). Messale. W: *Enciclopedia Cattolica*, t. 8: *Mara-Nz*, 831-840. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico

Gącik, D. (2009). Prawo wiernych do stowarzyszenia się. *Kieleckie Studia Teologiczne* 8, 31-44.

Gaebel, W., Zielasek, J. i Reed, G. M. (2017). Zaburzenia psychiczne i behawioralne w ICD 11: koncepcje, metodologie oraz obecny status. *Psychiatria Polska* 51 (2), 169-195

Gawrońska-Garstka, M. (2009). Rys historii Uniwersytetu Wileńskiego, *Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa* nr 3, 71-78.

Gembicki, P. (2011). Konsekwencje zmian demograficznych dla polskiej gospodarki i budżetu państwa. W: *Raport. Starzejące się społeczeństwo jako wyzwanie ekonomiczne dla europejskich gospodarek* (6-13), Warszawa: Pracodawcy Rzeczypospolitej Polskiej, American Chamber of Commerce in Poland.

Góralczyk, P. (2005). Rozwód. W: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.). *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego* (471), Radom: Polwen – Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.

Góralski, W. (2006). *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*. Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli”

Górecki E. (1988). Prawo zrzeszania się w Kościele. *Colloquium Salutis* 20, 255-269.

Gózdź, K. (2011), «Bóg jako istnienie osobowe», *Teologia w Polsce*, 5 (1), s. 23–29.

Granat, W. (1966), *Sakramenty święte, cz. II, Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Griffin, B.F. (2000). Rectors of Church and chaplains. W: J.P. Beal i in. (red.), *New commentary on The Code of Canon Law* (733-740). New York, N.Y./Mahwah, N.J.: Paulist Press.

Gutiérrez, J.L., (2011). Stowarzyszenia wiernych. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (279-301). Kraków: Wolters Kluwer.

Gy, P.-M. (1976). L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine. W: *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 7), 155-167. Roma: Edizioni liturgiche

Hajduk, R. (2016). Die Alterung der Gesellschaften als Zeichen der Zeit (Starzejące się społeczeństwa jako znaki czasu), *Forum Teologiczne*, 17, 7-23.

Haught, J.F. (1986), *What is God. How to think about the divine*, New Jersey: Paulist Press.

Haught, J.F. (2003), *Deeper than Darwin. The prospect for religion in the age of evolution*, Boulder: Westview Press, s. 170.

Haught, J.F. (2007), *Christianity and science. Toward a theology of nature*, New York: Orbis Books.

Haught, J.F. (2008), *God after Darwin. A theology of evolution*, Boulder: Westview Press.

Haught, J.F. (2010), *Making sense of evolution. Darwin, God and the drama of life*, Louisville: Westminster John Knox Press.

Haught, J.F. (2015), *Resting on the future. Catholic theology for an unfinished universe*,

New York – London: Bloomsbury.

Haught, J.F. (2017), *The new cosmic story. Inside our awakening universe*, New Heaven: Yale University Press.

Haught, J.F., Yeager, D.M. (1997), «Polanyi's finalism», *Zygon*, 32 (4), s. 543–566.

Hildemann, K. (1978). *Altenarbeit in der Kirchengemeinde*, Heidelberg: Quelle und Meyer.

Hipolit Rzymiski, (1975), Tradycja Apostolska, W: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, s. 306-311, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Jaklewicz, T. (2006), Święty grzesznik. Formuła Marcina Lutra „simul iustus et peccator” w kontekście ekumenicznym (86-108), Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.

James, M.R. (1912). *A Descriptive Catalogue of the McClean Collection of Manuscripts in the Fitzwilliam Museum*. Cambridge: University Press

Jan Paweł II, (1986), Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym.

Jan Paweł II, (1988), Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Rzym.

Jan Paweł II, (1988), List apostolski *Vicesimus quintus annus*, Rzym.

Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr - ludzi w podeszłym wieku* (1.10.1999), pobrano: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_starszych_01101999.html (20.06.2020).

Janicki, J.A. (1985). Rectors of Churches and chaplains. W: J.A. Coriden i in. (red.), *The Code of Canon Law: A text and commentary* (443-449). London: Geoffrey Chapman.

Jankowski, A. (2003), *Duch Święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków: WAM

Janowski, L. (1921). *Wszechnica Wileńska 1578-1842*, Wilno.

Johannes Paul II. (1979). *Enzyklika Redemptor hominis Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Johannes Paul II. (1982). *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Familiaris consortio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, die Priester und die Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Johannes Paul II. (1995). *Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Jońca, M. (2008). Katedra Prawa Rzymskiego. W: A. Dębiński, M. Ganczar, S. Józwiak, A. Kawalko, M. Kruszewska-Gagoś, H. Witczak (red.). *Księga Jubileuszowa z okazji 90-lecia Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, s. 77-100. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Jopek, D. (2018). Procesy transformacji współczesnych miast na wybranych przykładach miast, *Budownictwo i Architektura*, 18 (2), 183-192.

Jougan, A. (1958). *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd. III, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha.

Jougan, A. (2013), *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz: Wydawnictwo Die-

cezjalne i Drukarnia.

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

Kamiński, J. (2010). Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie w nauczaniu Kościoła katolickiego, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 2 (2), 115-117.

Kamiński, R. (2010). Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 2 (2), 5-24.

Kamiński, S. (1962). Śp. ks. doc. dr Stanisław Płodzień. Wspomnienia pośmiertne. *Zeszyty Naukowe KUL* 5, z. 3, s. 141-145.

Kamiński, S. (2007). *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Kleiner, P. (2007). Altengerechte versus altenfeindliche Lebensräume – Soziale Orte im Alter. W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.). *Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christliche Altenarbeit* (234-240), München: Kösel.

Kluza, S. (2007). Makroekonomiczne konsekwencje procesów demograficznych. W: Tenże (red.). *Procesy demograficzne a kapitał społeczny* (29-41), Warszawa: Uczelnia Warszawska im. Marii Skłodowskiej- Curie.

Kluza, S. (2013). *Czy Polska stanie się domem starców*, *Rzeczy Wspólne*, 4, 18-29.

Knop, J. (red.). (2016). *Ganz familiär: Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Kobyliński, W. (2014). Świadectwo, Pobrano z: <http://echokatolickie.pl/index.php?str=100&id=7809&idd=8> (25.06.2014).

Konieczna-Woźniak, R. (2012). „Odmłodzona” starość – implikacje podmiotowe i społeczne, *Studia Edukacyjne*, 21, 249-62.

Kowalska, I. (2002). Zewnętrzne zagrożenia życia rodzinnego, *Studia nad Rodziną UKSW*, 6 (1), 67-89.

Krajczyński, J. (2007). *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*, Ząbki: Wydawnictwo „Apostolicum”.

Krakowiak, Cz. (1989). Liturgia mszy świętej z udziałem dzieci, W: B. Nadolski (red.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, s. 435-449, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

Krakowiak, Cz. (2013). *Msze święte z udziałem dzieci*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.

Krąpiec, M. A. (2001). Ciało ludzkie. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (176-186). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Krasuski, P. (1996). *Obraz życia wiecznego w pasterskim nauczaniu księdza biskupa Ignacego Świrskiego*, Siedlce: mps, Biblioteka WSD.

Krawczyk, R. (2002). Biskup Waclaw Skomorucha (1915-2001), *Szkice Podlaskie*, 10, 254-260.

Kroczyk, P. (2008). Prywatne stowarzyszenia wiernych. Charakterystyka i etapy powstania. *Analecta Cracoviensia* 40, 452-464.

Krup, G. (2007). Gerechtigkeit zwischen den Generationen. W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.). *Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christliche Altenarbeit* (52-62), München: Kösel.

- Krukowski, J. (1991). Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwość jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim. *Kościół i Prawo* 9, 190-210.
- Krukowski, J. (2005). Rektorzy kościołów i kapelani. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży* (467-478). Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, J. (2005). Biskupi. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży* (229-272). Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, J. (2005). Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży* (22-42). Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, J. (2005). Stowarzyszenia wiernych chrześcijan. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży* (123-155). Poznań: Pallottinum.
- Kruse, A. (2018). Die Pflege alter Menschen – eine der großen Herausforderungen unseres Landes. W: K-H.B. van Lier (red.). *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken* (468-482), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Krzywkowska, J. (2018). *Współdziałanie państwa i Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w zakresie opieki i wychowania dzieci zgodnie z przekonaniem rodziców*, Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Küberl, F. (1999). Provokation Caritas. W: W. Krieger, B. Sieberer (red.). *Caritas – Dienst an Mensch und Gesellschaft* (40-55), Würzburg: Echter Verlag.
- Kucała, B. (1994). Prawo wizytacji wiernych i obowiązek posłuszeństwa w świetle kan. 199, 7°. *Prawo Kanoniczne* 37 (1-2), 19-46.
- Kupiszewski, H. (1962). *In memoriam Stanisław Płodzień (1913-1962)*. „The Journal of Juristic Papyrology” 15, s. 7-9.
- Kuratowski, R. K. (1962). *Stanisław Płodzień, Lex Rhodia de iactu. Studium z zakresu prawa handlowo-morskiego*. „The International and Comparative Law Quarterly” 11, s. 1253-1255.
- Kwak, A. (2003). Dziecko i rodzina we współczesnym świecie, *Studia nad Rodziną* 1, 82-84.
- Kwak, A. (2015). Współczesna rodzina – czy tylko problem struktury zewnętrznej? W: I. Taranowicz, S. Grotowska (red.). *Rodzina wobec wyzwań współczesności Wybrane problemy* (27-56), Wrocław: Arboretum.
- Lekka-Kowalik, A. i Sareło, Z. (2002). Feminizm. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (386-391). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu
- Lempa, F. (2013). *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*. Białystok: Termida 2.
- Leon-Dufour, X. (1994). *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum.
- Lewicka, J. (2019). Wartość doświadczenia osób starszych dla rozwoju młodych ludzi w nauczaniu papieża Franciszka, *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1 (1), 99-113.
- Lipiec, D. Sławatyniec, A. (2008). Biskup Ignacy Świrski jako pasterz Diecezji Siedleckiej, W: B. Błoński (red.), *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968. Osoba i dzieło*, (93-113). Siedlce: Unitas.
- Lipniak, J. M. (2006). *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*. Re-

cepcja „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w teologii katolickiej, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia.

Lonergan, B.J.F. (1976). *Metoda w teologii*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Lutosławski, W. (1925). W sprawie palingenezy, *Kwartalnik Teologiczny Wileński* 3, z. 1, 191-192.

Luykx, B. (1961). Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe. *Liturgie und Mönchtum* 29, 72-119

Majer, P. (2014). Zakres uprawnień wiernych świeckich w Kościele - stan obecny i perspektywy. W: K. Burczak (red.), *Hodie et cras. Dziś i jutro Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. 30 lat od promulgacji*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Małaczyński, F. (1989). *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, W: B. Nadolski (red.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, s. 235-244, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

Marchetto, A. (2014). Migration als Zeichen der Zeit und als Sorge der Kirche, *Pastoraltheologische Informationen*, 2, 237-256.

Marczuk, B. (2013). Demograficzne tsunami już tu jest, *Rzeczy Wspólne*, 4, 6-17.

Margasiński, A. (2016). Antropologia Judith Butler a jej konsekwencje edukacyjno-wychowawcze. *Pedagogika* 25 (1), 407-421.

Masior, M. (2015). Population policies in Europe. W: M. Wolański (red.). *Badania młodych naukowców w dziedzinie nauk ekonomicznych a praktyka gospodarcza* (57-68), Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH – Szkoła Główna Handlowa w Warszawie.

Matyjas, B. (2018). Ruchy kościelne działające w duchu Społecznej Nauki Kościoła na rzecz budowy dobrostanu młodzieży i dorosłych, *Pedagogika Społeczna*, 4, 266-271.

Maziarczuk, S. (2014). Autonomia wiernych chrześcijan w stowarzyszeniach prywatnych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Pobrano z: www.docplayer.pl/24798727-Autonomia-wiernych-chrzescijan-w-stowarzyszeniach-prywatnych-wedlu-g-kodeks-u-prawa-kanonicznego-z-1983-roku.html, Dnia (2018, 02. 02).

Menke, A. (2015). *The Development from Sacramentary to Missal in Thirteenth Century Rome, Lectio coram*. Romae: Pontificium Athaeneum S. Anselmi de Urbe-Pontificium Institutum Liturgicum [ex secretaria Athenaei]

Mierzwiński, B. (1998). Działalność duszpasterska. Współpraca Kościoła i rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie, *Studia nad Rodziną UKSW*, 2 (1), 79-91.

Mirek, A. (2019). *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918-2018*, tom II (1944-1989). Lublin-Warszawa: KUL-IPN.

Młynarski, Z. (1969). Ks. bp Ignacy Świrski, *Gość Niedzielny*, 38, nr 17, 100-101.

Mokrzycki, B. (1983). *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Mokrzycki, B. (1987). *Nowa Pascha*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Molano, E. (2011). Osoby prawne. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (137-146). Kraków: Wolters Kluwer.

Molano, E. (2011). Przedawnienie. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (195-197). Kraków: Wolters Kluwer.

Moltmann, J. (1969). *Religion, revolution and the future*, New York: Scribner.

Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*, Philadelphia: Fortress Press.

Moltmann, J. (1995). *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków: Znak.

Moore, H. (2004). Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (402-419). Warszawa: PWN

Mróz, M. (2008). Bp prof. Ignacy Świrski (1885-1968) jako moralista. W: B. Błoński (red.), *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968. Osoba i dzieło* (51-68). Siedlce: Unitas.

Mynarska, M. (2011). Kiedy mieć dziecko? Jakościowe badania procesu odraczania decyzji o macierzyństwie, *Psychologia Społeczna* 3, 227-229.

Nadolski, B. (1989). *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań: Pallottinum.

Nadolski, B. (1989). Teologiczne i pastoralne założenia Mszału Pawła VI, W: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, B. Nadolski (red.), 11-19, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

Nadolski, B. (1992). *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Poznań: Pallottinum.

Nadolski, B. (2006). *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum.

Nocke, F. J. (2007). Theologische Impulse zum Umgang mit dem Alter. W: M. Blasberg-Kuhnke, A. Wittrahm (red.). *Altern in Freiheit und Würde* (63-76), München: Kösel.

Orbe, A. (1955). *La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distinction κατ' ἐπίνοιαν* (En tomo a la Filosofia de Lentio Bizantino) (17-18), Romae, Pontifica Universitas Gregoriana.

Origenes, (1981). Fragmenta in Ioannem, ed. E. Preuschen, *Griechischen Christlichen Schrieffsteller* 4, Leipzig 1903, s. 483-574; W: S. Kalinkowski (tłum.), Fragmenty o Ewangelii św. Jana, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 28/ 2 (179-247), Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1985). Homiliae in Leviticum, ed. M. Borret, *Sources chretiennes* 286-287, Paris 1981; W: S. Kalinkowski (tłum.), Homilie o Księdze Kapłańskiej, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 31/2, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1986). Contra Celsum, ed. M. Borret, *Sources chretiennes* 132, Paris 1967; *Sources chrétiennes* 136, Paris 1968; *Sources chrétiennes* 147, Paris 1969; *Sources chrétiennes* 150, Paris 1969; wstęp i indeks, *Sources chrétiennes* 227, Paris 1976; *Przeciw Celsusowi*, W: S. Kalinkowski (tłum.), Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1986). Homiliae in Numeros, ed. W. A. Baehrens, *Griechischen Christlichen Schrieffsteller* 7 (3-285), W: S. Kalinkowski (tłum.), Homilie o Księdze Liczb, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 34/1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1994). Commentarium in Epistulam ad Romanos, w: Jacques Paul Migne (red.), *Patrologia Graeca* 14, k. 833-1292; W: S. Kalinkowski (tłum.), Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 57, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Origenes, (1998). Commentarium in Evangelium Matthaei, księgi X-XI, ed. R. Girard, *Sources chretiennes* 162, Paris 1970; Księgi XII-XVII, ed. E. Klostermann, E. Benz, *Griechischen Christlichen Schrieffsteller* 10, Leipzig 1935; W: K. Augustyniak (tłum.), Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza, *Źródła Myśli Teologicznej* 10, Kraków WAM.

Origenes, (2003). *Commentarium in Evangelium Ioannis*, ed. C. Blanc, *Sources chretiennes* 120, Paris 1992, W: S. Kalinkowski (tłum.), *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, *Źródła Myśli Teologicznej* 27, Kraków: WAM.

Osuchowski, W. (1963). Przemówienie na pogrzebie ks. doc. dra Stanisława Płodzień. Lublin 28.06.1962 r. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10, nr 4, 13-14.

Ozorowski, M. (1997). Błędne koncepcje dotyczące ciała i płciowości człowieka, *Studia nad Rodziną*, 1 (1), 63-72.

Pantel, S. (2018). *Starke Familie sind das Fundament unserer Gesellschaft*. W: K-H.B. van Lier (red.). *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken* (123-140), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Parenti, S. (1998). Lo studio e la storia della messa romana nella prospettiva della liturgia comparata: alcuni esempi. *Ecclesia Orans* 25, 193-226

Paszkowski, S. (2000). *Rodzina bogatą wspólnotą życia i miłości Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny.

Paweł VI, (1971). Konstytucja apostolska «Divinae consortium naturae», W: *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 9-16.

Pawluk, T. (2002). *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. I, *Zagadnienie wstępne i normy ogólne*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.

Pawluk, T. (2002). *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.

Peters, T. (2010). «Constructing a theology of evolution: building on John Haught», *Zygon*, 45 (4), 921-937.

Petrani, A. (1963). Ks. Stanisław Płodzień. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10, nr 4, 9-11.

Petrani, A. (1965). Wydział Prawa Kanonicznego KUL i jego działalność dydaktyczno-naukowa w czasie ostatniego dwudziestolecia. *Zeszyty Naukowe KUL* 8, z. 3, 27-32.

Petrani, A. (1968). Wydział Prawa Kanonicznego KUL i jego działalność dydaktyczno-naukowa w ciągu ubiegłego pięćdziesięciolecia. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 15, z. 5, 5-63.

Piechnik, L. (1873). Geneza Akademii Wileńskiej, *Nasza Przeszłość* 40, 5-173.

Pierskała, R. (1994). Msza święta z udziałem dzieci w dzień Pański czy powszedni?, W: *Studia liturgiczno-pastoralne*, nr 2, 177-186, Opole.

Pietras, H. (2007). *Początki teologii Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Piotrowska, M. (2012). Rodzina – jej wartość i znaczenie z perspektywy życia Dorosłych Dzieci Rozwiedzionych Rodziców, *Wychowanie w Rodzinie*, 6, 43-61.

Płodzień, S. (1951). *The origins and competence of praktor xenikon*. „Journal of Juristic Papyrology” 5, 217-227.

Płodzień, S. (1958). *Dowód z opinii biegłych w procesie kanonicznym*. Lublin: TN KUL.

Płodzień, S. (1958). *Geneza i zakres pomocy prawnej w stadium procesowym sędziowskiego orzekania*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1, z. 1, 53-71.

Płodzień, S. (1959). *Querella Nullitatis jako środek odwoławczy od wyroków w prawie kanonicznym*. Lublin: TN KUL.

- Płodzień, S. (1961). *Lex Rhodia de iactu. Studium z zakresu prawa handlowo-morskiego*. Lublin: TN KUL.
- Podoski, K. Turnowiecki W. (2003). *Polityka społeczna*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Podsiad, A. i Więckowski, Z. (1983). Właściwość. W: A. Podsiad, Z. Więckowski (red.), *Mały słownik pojęć i terminów filozoficznych* (424). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pryba, A. (1999). Rodzinie trzeba pomóc - zadania duszpasterskie, *Studia nad Rodziną UKSW*, 1, 129-131.
- Przczewski, M. (2003). Introdutione. W: M. Przczewski (red.), *Missale Franciscanum Regulae codicis VI.G.38 Bibliothecae Nationalis Neapolinensis* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 31), VII-XCIII. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- Przybecki, A. (2001). *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Przybyłka, A. (2017). Starzenie się ludności w Polsce jako wyzwanie dla systemu ochrony zdrowia, *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 307, 181-183.
- Przygoda, W. (2009). Rodzina miejscem apostołatu ludzi w podeszłym wieku. W: J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz (red.). *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych* (203-212), Lublin 2009: Wydawnictwo KUL.
- Przygoda, W. (2012). *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologicznopastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin: Wydawnictwo TNKUL.
- Przygoda, W. (2013). Starych duszpasterstwo. W: E. Gigilewicz (red.). *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII (868-870), Lublin: Wydawnictwo TNKUL.
- Przygoda, W. (2015). Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku, *Polonia Sacra*, 19 (1), 71-94.
- Ptaszek, R.T. (2013). Teologia katolicka wobec zjawiska sekt i nowych ruchów religijnych. W: R. Rosa - T. Zacharuk (red.), *Wiara, Nadzieja i Miłość. Księga jubileuszowa ks. profesora Edwarda Jarmocha w 60. rocznicę urodzin i 35. rocznicę pracy duszpasterskiej i naukowej*, t. I (325-333). Siedlce-Drohiczyń: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.
- Ptaszek, R.T. (2017). *Zmierzch Europy? Perspektywa przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa-Radzymin: Wydawnictwo von borowiecky.
- Pyżlak, G. (2013). *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pyżlak, G. (2015). Pracownicy duszpasterstwa rodzin i ich zadania, *Studia nad Rodziną UKSW*, 2, 78-80.
- Rahner, K. (1969). *Theological investigation*, vol. 6, Baltimore: Helicon Press.
- Rakoczy, T. (2011). *Publiczne stowarzyszenia wiernych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*. Gniezno: Gaudentinum.
- Romaniuk, K. (1992). *O siedmiu darach Ducha Świętego*, Warszawa: Wydawnic-

two Salezjańskie.

Rosiak, M. (2016). Gender w oczach (fal)logocentryka. *Lectiones & Acroases Philosophicae* 9 (1), 335-355

Ryster, J. Miszczak, K. (1946). Ingres J. E. Arcypasterza Podlaskiego, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-9, 29-37.

Salmon, P. (1969). *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, t. 2: *Sacramentaires, épistoliers, graduels, missels* (Studi e Testi 253). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana

Saxer, V. (2001). *Sainte-Marie-Majeur. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (V^e-XIII^e siècle)* (Collection de l'École française de Rome 283). Rome: École française de Rome

Schaab, G.L. (2010). «An evolving vision of God», *Zygon*, 45 (4), 897-904.

Schaab, G.L., Michaud, A.M., Peters, T., Ulanowicz, R.E. (2010), «John F. Haught's theological contributions», *Zygon*, 45 (4), 897-956.

Schenk, W. (1962). *Liturgia sakramentów świętych, cz. I. Initiatio christiana. Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Schockenhoff, E. (2016). Papst Franziskus: Perspektivenwechsel und neue Spielräume, *Neue Caritas*, 7, 24-27.

Schöppner, K-P. (2018). Familienpolitik: Auch für die Sandwichgeneration?. W: K-H.B. van Lier (red.). *Ohne Familie ist kein Staat zu machen. Zeit zum Umdenken* (35-41), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2018.

Seidl, E. (1952). Juristische Papyrusurkunde, 11. Bericht (Neuerscheinungen von September 1949 bis September 1952). *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 18, 348-361.

Sistach, L.M. (2012). *Stowarzyszenia wiernych*. Warszawa: Adam.

Skarga, B. (2002), *Ślad i obecność*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Skieterska, A. (2019). *Europa się kurczy*. Pobrano z: [https://wyborcza.pl/1,75399,5635004, Europa_sie_kurczy.html](https://wyborcza.pl/1,75399,5635004,Europa_sie_kurczy.html). (2019, 12, 13).

Skorodiuk, J. (1975). Życie wewnętrzne biskupa Ignacego Świrskiego w aspekcie psychologicznym i teologicznym, Warszawa, mps.: Archiwum Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego.

Skorodiuk, J. (1985). Główne rysy osobowości biskupa Ignacego Świrskiego – jako uwarunkowanie jego życia wewnętrznego, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1, 33-49.

Skorodiuk, J. (2008). Osobowość i sylwetka duchowa biskupa Ignacego Świrskiego, W: B. Błoński (red.), *Biskup Ignacy Świrski (1885-1968). Osoba i dzieło*, (69-92). Siedlce: Unitas.

Skorodiuk, J. (2009). Cechy osobowe biskupa Ignacego Świrskiego, *Studia Włocławskie* 12, 92-105.

Skreczko, A. (1995). Działalność naukowo-dydaktyczna Ks. Ignacego Świrskiego w latach 1921-1946, *Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża* 13, 199-238.

Skreczko, A. (2008). Ks. Ignacy Świrski – wychowawca i profesor (okres wileński i białostocki), W: B. Błoński (red.), *Biskup Ignacy Świrski 1885-1968. Osoba i dzieło*, (25-49). Siedlce: Unitas.

- Skrok, D. (2003). *Bierzmowanie w życiu chrześcijanina*, Radom: Promocyjna Seria Wydawnicza „MiGG” przy Związku Literatów Polskich. Oddział w Radomiu
- Śmigiel, W. (2014). Rodzina wspólnotą ewangelizowaną i podmiotem ewangelizacji, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 23 (3), 53-63.
- Śmigiel, W. (2015). *Eklezjalność zrzeczeń religijnych*. Pelplin: Bernardinum.
- Sobański, R. (1988). Władza moderatorów stowarzyszeń kościelnych. *Prawo Kanoniczne* 31 (3-4), 3-19.
- Sobański, R. (2003). Powierzenie urzędu kościelnego. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne* (235-274). Poznań: Pallottinum.
- Sobański, R. (2003). Przedawnienie. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne* (286-291). Poznań: Pallottinum.
- Sobański, R. (2003). Utrata urzędu kościelnego. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, *Księga I. Normy Ogólne* (274-286). Poznań: Pallottinum.
- Sodi M., Triacca A.M. (1998). Introdutione. W: M. Sodi, A.M. Triacca (red.), *Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, Introdutione e Appendice* (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 2). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- Sodi, M. (2008). Il Missale Romanum tra l'edizione del 1474 e quella del 1962. La novitas nella traditio. *Rivista Liturgica* 95/1, 55-77
- Stanula, E. (1994). Człowiek wewnętrzny (wstęp), W: Orygenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian* (19-23), *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 57/1, Warszawa 1994, s.
- Stefański, J. (1988). Modlitwy eucharystyczne z udziałem dzieci - nowa szansa pastoralna, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, nr 5, 435-437, Kraków.
- Stefański, J. (2002). *Modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno: Wydawnictwo Gaudentinum.
- Strzelecki, Z. (2004). Zmiany modelu rodziny w Polsce i jego demograficzne uwarunkowania. W: P. Błędowski (red.). *Między transformacją a integracją. Polityka społeczna wobec problemów współczesności* (39-50), Warszawa: Szkoła Główna Handlowa.
- Św. Augustyn (1994). *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak.
- Świerzawski, W. (1982). *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy
- Świerzawski, W. (1984). *Sakrament bierzmowania i obrzęd wtajemniczenia dorosłych*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
- Świerzawski, W. (1997/1998). *Instrukcja dla duchowieństwa i wiernych diecezji sandomierskiej dotycząca sakramentu bierzmowania dorosłych*, „Anamnesis” 14, 33-36
- Świerzawski, W. (1997/1998). *Przyjmij znamię daru Ducha Świętego - bądź apostołem Chrystusa*, „Anamnesis” 14, 29-32
- Świerzawski, W. (2000). «Pieśń nad pieśniami» modlitwą kapłana, Sandomierz: Hodie Wydawnictwo Diecezjalne
- Świrski, I. (1931). Kościół a polityka, *Pro Christo* 7, 211-218.

Świrski, I. (1935). Procuratio abortus z punktu lekarskiego, *Ateneum Kapłańskie* 36, 225-237; 355-372.

Świrski, I. (1954). List pasterski do duchowieństwa na zakończenie Roku Maryjnego (11.11.1954), *AKDS, mps.* 1-4.

Świrski, I. (1959). Orędzie pasterskie na Tydzień Miłosierdzia: Stajemy w obronie życia ludzkiego, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 9-10, 144-147.

Świrski, I. (1963). Przemówienie podczas uroczystości w Leśnej, 18.08.1963 r., *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach*, (1963), mps. 3.

Świrski, I. (1964). List pasterski z okazji koronacji Obrazu Matki Bożej Leśniańskiej (5.08.1963), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-8, 152-154.

Świrski, I. (1964). *Zagadnienie sterylizacji*, Włocławek 1934

Świrski, I. (1925). O palingenezie słów kilka, *Kwartalnik Teologiczny Wileński* 3, z. 1, 121-142.

Świrski, I. (1933). Eugenika a moralność, *Ateneum Kapłańskie* 32, 433-450.

Świrski, I. (1933). Sakrament pokuty w rosyjskim Kościele prawosławnym, W: *Pamiętnik III Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku (30-31.08-01.09.1932)*, (43-57). Pińsk.

Świrski, I. (1934). Nauka prawosławnego Kościoła o obowiązkach penitentów, W: *Pamiętnik IV Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, (31-43), Pińsk.

Świrski, I. (1935). Poglądy teologów rosyjskich na ascezę, W: *Pamiętnik V Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, (92-110). Pińsk.

Świrski, I. (1946). List pasterski w sprawie procesu beatyfikacyjnego męczenników podlaskich (4.07.1946), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-9, 43-50.

Świrski, I. (1946). List z okazji ingresu, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-9, s. 50.

Świrski, I. (1948). List pasterski o potrzebie trzeźwości wraz z instrukcją (8.09.1948), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 9, 135-137.

Świrski, I. (1948). List pasterski w sprawie poświęcenia się kapłanów Sercu Jezusowemu (3.05.1948), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 8-10, 66-70.

Świrski, I. (1949). List pasterski na Tydzień Miłosierdzia (8.09.1949), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 9, 80-84.

Świrski, I. (1949). *W obronie godności wesela*, Poznań,

Świrski, I. (1953). Orędzie z okazji Roku Maryjnego (21.11.1953) *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach*, mps. 3-4.

Świrski, I. (1957). List pasterski do wiernych w sprawie budowy gmachu Seminarium Duchownego w Siedlcach, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1-8, 9-12.

Świrski, I. (1959). List pasterski na wprowadzenie w III rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski (20.03.1959), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-5, 80-82.

Świrski, I. (1959). Przemówienie na zakończenie „Nawiedzenia” diecezji siedleckiej przez Matkę Bożą Częstochowską w Jej obrazie (28.04.1959), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-8, 180-182.

Świrski, I. (1960). List pasterski na wprowadzenie w IV rok Wielkiej Nowenny przed

- Tysiącleciem Chrztu Polski (7. 04.1960), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 5-6, 144-148.
- Świrski, I. (1962). List pasterski na wprowadzenie w VI rok Wielkiej Nowenny (1.04.1962), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 7-8, 184-186.
- Świrski, I. (1963). List pasterski z okazji nominacji nowego Biskupa Sufragana (12.04.1963), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4, 4-6.
- Świrski, I. (1965). List pasterski na Nowy Rok 1966. *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach, Akta ogólne*, 6.
- Świrski, I. (1965). List pasterski na zakończenie Starego Roku (26.12.1964), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1, 39-41.
- Świrski, I. (1966). List pasterski na Wielki Post (15.02.1966), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 5, 108-110.
- Świrski, I. (1967). List do ks. J. K. *Korespondencja prywatna,teczka XII, mps. Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach.*
- Świrski, I. (1967). List pasterski na Zmartwychwstanie Pańskie (7.04.1967), *Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach, Akta ogólne.*
- Świrski, I. (1967). List pasterski z racji dnia modlitw o powołania kapłańskie i zakonne (2.04.1967), *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 4-5, 106-108.
- Świrski, I. (1968). List pasterski na rozpoczęcie 23 Tygodnia Miłosierdzia, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1-2, 28-29.
- Świrski, I. (1968). Testament, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 11, 226-228.
- Szczepaniak-Sienniak, J. (2015). Polityka rodzinna państwa we współczesnej Polsce, *Społeczeństwo i Ekonomia*, 2, 102-109.
- S z r a m, M. (1997). *Chrystus - Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin: KULi.
- Sztafrowski, E. (1985). *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. I. Warszawa: ATK.
- Sztafrowski, E. (1985). *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. II, Warszawa: ATK.
- Taft, R.F. (1999). *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva* (Pubblicazioni del Centro Aletti 21). Roma: Lipa
- Taft, R.F. (2001). Anton Baumstark's comparative liturgy revisited. W: R.F. Taft-G. Winkler (red.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948). Acts of the International Congress Rome, 25-29 September 1998* (Orientalia Christiana Analecta 265), 191-232. Roma: Pontificio Istituto Orientale
- Testa, B. (1998). *Sakramenty Kościoła*, Poznań: Pallotinum.
- Thomas de Aquino, (1973). *Summa theologiae*, q. 113, a. 1-10, W: Tenże, *Suma teologiczna, t. XIV*. W: R. Kosteci (tłum.), *Nowe Prawo łaski (172-200)*, London: Veritas.
- Tichý, R. (2016). *Proclamation de l'Évangile dans la Messe en Occident. Ritualité, histoire, comparaison, théologie* (Studia Anselmiana 168. Analecta liturgica 34). Roma: EOS Verlag
- Tillich, P. (1996). *Prawda jest w głębi*, J.A. Łata (tłum.). Wrocław: Signum.
- Tomasz z Akwinu, (2000). *Traktat o człowieku*, Kęty: De Agostini.
- Tomasz z Akwinu. (1980). *Suma Teologiczna*, London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.

Troeltsch, E. (1984). Kościół a sekta. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii* (104-109). Kraków: WAM.

Twigg, J., Majima Sh. (2014). Consumption and the constitution of age. Expenditure patterns on clothing, hair and cosmetics among post-war 'baby boomers', *J Ageing Studies*, 30, 23-32.

Ulman, P. (2014). Polska rodzina w świetle wybranych badań statystycznych, *Studia Socialia Cracoviensia* 1, 161-162.

Van Dijk, A. (1945-1946). Il carattere della correzione liturgica di fra Aimone da Faversham, O.F.M. (1243-1244). *Ephemerides Liturgicae* 59, 177-223; 60, 309-367.

Van Dijk, S.A. (1952). Three Manuscripts of a Liturgical Reform by John Cajetan Orsini (Nicholas III). *Scriptorium* 6, 234-235

Van Dijk, S.J.P. - Hazelden Walker, J. (1960). *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*. Westminster MD: Newman Press

Van Dijk, S.J.P. - Hazelden Walker, J. (1975). *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related documents* (Spicilegium Friburgense 22), Fribourg (Switzerland): The University Press Fribourg Switzerland

Van Dijk, S.J.P. (1960). The authentic missal of the papal chapel. *Scriptorium* 14, 257-314.

Van Dijk, S.J.P. (1963). *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related documents (1243-1307)*, t. 1: Introduction. Description of Manuscripts (Studia et Documenta Franciscana 1). Leiden: E.J. Brill

Vogel, C. (1960). Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne. W: *Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7.1), t. 1, 185-295. Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo

Wal, J. (1984). Działalność stowarzyszenia w świetle nowej kodyfikacji. *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 72 (12), 262-269.

Więckiewicz, B. (2010). Zmiana wartości dziecka w rodzinie w procesie przemian społeczno-gospodarczych. W: M. E. Ruszel (red.). *Rodzina. Wartości. Przemiana* (15-24), Stalowa Wola-Rzeszów: Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli.

Wilczyński, K., Szałachowski R. (2015). Współczesne aspekty duszpasterskiego wsparcia rodziny na przykładzie wakacyjnych wczasorekolekcji dla rodzin, *Colloquia Theologica Ottoniana*, 2, 223-238.

Wiśniewska, E. (2002). *Wkład Stanisława Płodzienia do nauki prawa rzymskiego w Polsce*. Tomaszów Lubelski (praca magisterska mps w Archiwum KUL).

Wiszowaty, E. (2016). Starości się nie wybiera. Wiek sędziwy w perspektywie teologiczno-pastoralnej, *Forum Teologiczne*, 17, 25-39.

Włodarczyk, J. (1962). *Nekrolog. Śp. Ks. Stanisław Płodeń*. „Wiadomości Diecezji Podlaskiej” 31, nr 10-12, s. 378-379.

Włodarczyk, S. (1989). *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sēmeron w soteriologii Łukasza*, Lublin: KUL.

Wodzianowska, I. (2007). *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu*, Lu-
228

blin: TN KUL.

Wróbel, M. (2006). Stowarzyszenia katolickie działające w Polsce według obowiązującego prawa kościelnego. *Prawo Kanoniczne* 49 (3-4), 121-181.

Wyszyński, S. (1986). Biskup – jako zbiornik ożywczej wody. Przemówienie żałobne w czasie pogrzebu śp. Biskupa Ignacego Świrskiego (28.03.1968), W: B. Bejze (red.). *Chrześcijaństwo*, t. 17, (40-44), Warszawa: ATK.

Yao, A.-P. (2019). *Les "apologies" de l'Ordo Missae de la Liturgie Romaine. Sources – Histoire – Théologie* (Ecclesia Orans. Studi e Ricerche 3). Napoli: Editrice Domenicana Italiana

Żaba, M. (2012). Ludzie starsi w Kościele, *Caritas*, 4, 10-11.

Zabłocka, M. (2002). *Romanistyka polska po II wojnie światowej*. Warszawa: Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego.

Zachara, M. (2014). *Krótką historia mszału rzymskiego*. Warszawa: Promic

Zarembski, Z. (2013). *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Zawadzki, A. (2014). *Obraz i ślad*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Zawadzki, J. (1968). Biskup Ignacy Świrski (1885-1968), *Collectanea Theologica* 38, f. 4, 155-157.

Zdybicka, Z. (2001). Cecha. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii* (67-68). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Ziółkowski, A. (1986). Kwartalnik Teologiczny Wileński 1923-1926. Studium historyczno-teologiczne, *Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyń-Łomża* 4, 147-148.

Żołądowski, C. (2012). Starzenie się ludności – Polska na tle Unii Europejskiej. W: Polska Akademia Nauk. Komitet Nauk o pracy i polityce społecznej (red.). *Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje* 17, (29-44), Warszawa: PAN.

Zubert, B.W. (1990). Instytuty zakonne. W: Tenże (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. 2/III, Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego* (45-246). Lublin: RW KUL.

Zych, T., Dobrowolska, K., Szczypiński, O. (red.). (2015). *Jakiej polityki rodzinnej potrzebuje Polska?*, Warszawa: Instytut na Rzecz Kultury Prawnej ORDO IURIS.

