

**TEOLOGICZNE
STUDIA
SIEDLECKIE**

THEOLOGICAL STUDIES
OF SIEDLCE



Rok XIV (2017) 14

Siedlce

Komitety redakcyjny

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

ks. dr Jacek Wojda (sekretarz)

ks. dr Marcin Bider

ks. dr Mateusz Czubak

ks. dr Marek Paluszkiewicz

Rada Naukowa

ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, UPH

ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL

ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH

ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, UKSW

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

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

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

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

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

ks. dr hab. Dariusz Kotecki, prof. UMK

Recenzenci

ks. prof. dr hab Ireneusz Celary, UŚ

ks. dr hab. Piotr Duksa, prof. UWM

ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH

ks. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL

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

ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL

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

dr hab. Anna Kuśmirek, prof. UKSW

dr hab. Agnieszka Bender, prof. UKSW

dr hab. Czesław Grajewski, prof. UKSW

Skład komputerowy: MK

Za pozwoleniem władzy kościelnej

ISSN – 1733-7496

Artykuły są drukowane na podstawie recenzji

Adres Redakcji

Wyższe Seminarium Duchowne

im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej

Nowe Opole

ul Seminaryjna 26

08-103 Siedlce 5

Tel. + 48 025 63 157 81

www.tss-siedlce.pl

Wydawca: Wydawnictwo UNITAS, ul. Szkolna 22, 08-110 Siedlce

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI 7

Ks. TOMASZ CABAJ, KUL

HOMILIA ZAKORZENIONA W KERYGMACIE JAKO METODA SKUTECZNEGO GŁOSZENIA ŻYWEGO SŁOWA 9

The homily settled in kerygma as an efficient method of preaching the living Word

Ks. ROMAN KRAWCZYK, UPH SIEDLCE

KULTUROWY, ANTROPOLOGICZNY I TEOLOGICZNY WYMIAR BIBLI 21

Cultural, anthropological and theological dimension of Bible

Ks. KAZIMIERZ MATWIEJUK, WSD SIEDLCE

SAKRAMENTARZ JAKO KSIĘGA LITURGICZNA 37

The Sacramentary as a liturgical book

Ks. GRZEGORZ POTRZEBOWSKI, BIAŁOBRZEGI

ANAMNETYCZNY CHARAKTER OBRZĘDÓW CHRZCIELNYCH 52

Anamnestic character of baptism ceremonies

Ks. LESZEK BORYSIUK, WSD SIEDLCE

KATECHUMENAT DOROŚLYCH DROGĄ KU WSZCZEPIENIU W CHRYSUSA. WYZWANIA PASTORALNE W DIECEZJI SIEDLECKIEJ 76

The Catechumenate of Adults – the way leading to Incorporation into Christ. The Pastoral Challenges in the Diocese of Siedlce

Ks. BARTŁOMIEJ MATCZAK, UWM OLSZTYN

CELEBRACJA EUCHARYSTII W PRZESTRZENIACH NOWEJ EWANGELIZACJI 92

Celebration of the Eucharist in new evangelization spaces

Ks. WALDEMAR BARTOCHA, UKSW

TEOLOGIA EPISKOPATU W PISMACH JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI 104

The theology of the episcopate in the writings of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

Ks. KAMIL DUSZEK, KUL	
SACRAMENTUM – ZNAK I TAJEMNICA	124
<i>Sacramentum - sign and mystery</i>	
Ks. Marek WERESA, UKSW	
MIŁOSIĘRDZIE BOŻE W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA NA PODSTAWIE BULLI PAPIEŻA FRANCISZKA „MISERICORDIAE VULTUS”	139
<i>Divine Mercy in the Life of a Christian in Light on Bull «Misericordiae vultus» of Pope Francis</i>	
Ks. PIOTR MAZUREK, UKSW	
CECHY MARYI JAKO WZORZEC DO NAŚLADOWANIA DLA WSPÓŁCZESNE- GO CZŁOWIEKA	151
<i>Characteristics of Mary as a role model to follow for a modern man.</i>	
Ks. ADAM KULIK, WSD SIEDLCE	
FORMACJA PĄTNIKÓW W RAMACH PIESZEJ PIELGRZYMKI PODLASKIEJ NA JASNĄ GÓRĘ	168
<i>Pilgrims' formation in Walking Pilgrimage to Jasna Góra</i>	
Ks. PIOTR TYMOSIEWICZ, SIEDLCE	
I PROCESSI COMUNICATIVI NEL MATRIMONIO	188
<i>Communication in marriage</i>	
<i>Procesy komunikacyjne zachodzące w relacji małżeńskiej</i>	
Ks. KONRAD BISKUP, UKSW	
KRÓTKA GENEZA MONASTYCZMU	216
<i>Short genesis of monasticism</i>	
ZOFIA ALEKSANDRA MACIOS, UKSW	
RUCH MONASTYCZNY W KAPADOCJI NA PRZYKŁADZIE DZIAŁALNOŚCI BAZYLEGO WIELKIEGO	229
<i>Monastic movement in Cappadocia on the example of the Great Basil</i>	
Ks. MARCIN BIDER, WSD SIEDLCE, UPH	
„UTRUM SEXUS FEMINEUS IMPEDIAT ORDINIS SUSCEPTIONEM”. NIE- ZDOLNOŚĆ KOBIEC DO PRZYJĘCIA ŚWIĘCEŃ DIAKONATU W KOŚCIELE ŁACIŃSKIM W UJĘCIU HISTORYCZNO-PRAWNYM	247

Utrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem. A women's inability to be promoted to the diaconal order in the Latin Church in the historical-legal terms

Ks. ŁUKASZ PAWLUK, KUL

PROCEDURA ROZSTRZYGANIA SPRAW WPADKOWYCH W KANONICZNYM PROCESIE MAŁŻEŃSKIM 275

Resolve of incidental cases in canonical proces of nullity of marriage

Ks. JACEK ROSA, WYŻSZA SZKOŁA IM. BOGDANA JAŃSKIEGO W WARSZAWIE

IL CONCETTO DI FECONDAZIONE ARTIFICIALE DAL PUNTO DI VISTA DI ANGELO FIORI. STUDIO FINO AL ANNO 2012. 296

The concept of artificial fertilization from the point of view of Angelo Fiori. Study up till the year 2012.

Koncepcja sztucznego zapłodnienia z punktu widzenia Angelo Fiori. Studium do roku 2012.

Ks. KRZYSZTOF KAROL PIÓRKOWSKI, WSD SIEDLCE

OPĘTANIE. KRYTERIA DIAGNOSTYCZNE ORAZ REWIZJA WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ. 307

Spirit possession. Diagnostic criteria and review of present-day studies.

Ks. GRZEGORZ STOLARSKI, UPH, WSD SIEDLCE

CZY RELIGIA POTRZEBUJE METAFIZYKI? 318

Does religion need metaphysics?

AUTORZY CYTOWANI 332

OD REDAKCJI

Nasze czasopismo ma profil teologiczny. Nie ogranicza się jednak tylko do problematyki ściśle teologicznej. Jest periodykiem o charakterze interdyscyplinarnym. Problematykę teologiczną wpisuje i wyjaśnia, odwołując się do prawa kanonicznego, historii, etyki, także filozofii i psychologii. Wspólnym przesłaniem prezentowanych artykułów jest służba prawdzie. Jej źródłem jest Bóg. Pełnią Bożego objawienia jest Chrystus, Wcielony Logos.

Aktualny numer naszego czasopisma daje możliwość kilku chętnym doktorantom do zaprezentowania owoców swoich badań naukowych. Jest to dobra okazja do sprawdzenia swoich umiejętności metodologicznych i komunikatywnego przedstawienia tychże owoców.

Ks. Tomasz Cabaj, doktorant homiletyki na KULu, podejmuje problem głoszenia słowa Bożego, zatem prawd objawionych w całej historii zbawienia. Liturgiczną formą proklamacji orędzia zbawienia jest homilia. Ona, zakorzeniona w kerygmacie, stanowi formę i metodę skutecznego głoszenia żywego słowa Bożego. Ks. Roman Krawczyk, biblista, pisze o kulturowym, antropologicznym i teologicznym wymiarze Biblii.

Problematykę liturgiczną podejmuje liturgista, ks. Kazimierz Matwiejuk. Jego refleksja koncentruje się na sakramentarzu jako księdze liturgicznej. Zapis tekstów liturgicznych w licznych sakramentarzach średniowiecznych stanowi nie tylko źródło wiedzy liturgicznej, ale także żywą Tradycję Kościoła, zatem nośnik Bożego objawienia. Natomiast ks. Grzegorz Potrzebowski, dr liturgiki z diecezji radomskiej, skoncentrował się na anamnetycznym charakterze obrzędów chrzcielnych. Te bowiem nie są tylko rytualnymi czynnościami, ale formą wspominania i sakramentalnego uobecniania czynów zbawczych Chrystusa. O funkcjonowaniu katechumenatu dorosłych w diecezji siedleckiej pisze liturgista, ks. Leszek Borysiuk. Ks. Bartło-

miej Matczak, liturgista z UWM w Olsztynie, pisze o celebracji Eucharystii w przestrzeniach nowej ewangelizacji. Teologia episkopatu w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest przedmiotem zainteresowania ks. Waldemara Bartochy, liturgisty i adiunkta na Wydziale Teologicznym UKSW .

Doktorant teologii dogmatycznej na KUL, ks. Kamil Duszek, przekonuje, że sakrament jest znakiem, zawierającym tajemnicę, czyli osobę wcielonego Syna Bożego, i skutecznym znakiem osobowego spotkania człowieka z Nim. Ks. Marek Waresa, student UKSW, ukazał znaczenie miłosierdzia Bożego w życiu chrześcijanina na podstawie bulli papieża Franciszka „*Misericordiae vultus*”. Cechy Maryi jako wzorzec do naśladowania dla współczesnego człowieka przybliżył ks. Piotr Mazurek, doktorant biblistyki na UKSW. Natomiast ks. Adam Kulik, pastoralista z siedleckiego WSD, wykazał, że piesza pielgrzymka podlaska na Jasną Górę jest doniosłą okazją do integralnej formacji pątników. Procesy komunikacyjne zachodzące w relacji małżeńskiej przeanalizował ks. Piotr Tymosiewicz, psycholog z Siedlce.

Ks. Konrad Biskup, doktorant liturgiki na UKSW, podzielił się refleksją nt. genezy monastycyzmu. Natomiast doktorantka biblistyki z tegoż uniwersytetu, Zofia Aleksandra Macios, opisała ruch monastyczny w Kapa-docji na przykładzie działalności Bazylego Wielkiego. Ciekawą refleksję, natury historyczno-prawnej, o niezdolności kobiet do przyjęcia święceń diakonatu w Kościele łacińskim podjął ks. Marcin Bider, wykładowca prawa kanonicznego w WSD diecezji siedleckiej, afiliowanego do PWT w Warszawie. Doktorant prawa kanonicznego na KUL, ks. Łukasz Pawluk, postanowił zapoznać czytelnika z procedurą rozstrzygania spraw wpadkowych w kanonicznym procesie małżeńskim.

Ks. Jacek Rosa, adiunkt w Wyższej Szkole im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, przybliżył problematykę sztucznego zapłodnienia w ujęciu Angelo Fiori. Czyni to w oparciu o jego naukowy dorobek do roku 2012. Natomiast przedmiotem refleksji psychologa, ks. Krzysztofa Karola Piórkowskiego, jest problem opętania, jego kryteria diagnostyczne oraz rewizja współczesnych badań. Numer zamyka filozoficzna refleksja ks. Grzegorza Stolarskiego, filozofa, wykładowcy w WSD i UPH w Siedlcach. Autor szuka odpowiedzi na pytanie Czy religia potrzebuje metafizyki? Nie jest to bowiem pytanie retoryczne.

Zamieszczamy też wykaz autorów cytowanych w publikowanych artykułach.

Życzymy miłej i owocnej lektury.

Ks. TOMASZ CABAJ*

HOMILIA ZAKORZENIONA W KERYGMACIE JAKO METODA SKUTECZNEGO GŁOSZENIA ŻYWEGO SŁOWA

Treść: Wstęp, 1. Podstawowa terminologia zagadnień homiletycznych; 2. Zasady potrzebne do właściwego wydobycia treści kerygmacyjnych; 3. Człowiek drogą Kościoła i adresatem homilii; Zakończenie; Summario; Summary: The homily settled in kerygma as an efficient method of preaching the living Word; Bibliografia.

Słowa kluczowe: homilia, kerygmat, przepowiadanie, aktualizacja, kaznodzieja

Key words: kerygma, preaching, actualization, preacher

Wstęp

Podstawową treścią przepowiadania homilijnego stanowią zbawcze dzieła Pana Boga, które w Jezusie Chrystusie znalazły swoje wypełnienie, a dziś są uobecniane w Jego Kościele¹. W służbie tego uobecniania ważną rolę spełnia homilia. A to się dzieje dzięki kerygmatowi. Nieobecność treści

* Autor, urodzony w 1985 roku, pochodzi z parafii św. Brata Alberta w Łukowie. Wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego diecezji siedleckiej w 2004 roku. Święcenia prezbiteratu przyjął sześć lat później. Jako neoprezbiter pracował w parafii św. Stanisława B.M w Rossoszu. Następnie wyjechał do Italii. Jako wikariusz posługiwał w parafii Corpus Domini w diecezji Carpi. Studiował w Bolonii, gdzie uzyskał tytuł licencjata z teologii na Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna. Jest doktorantem homiletyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

¹ Por. S. Dyk, *Homilia - droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016, s. 14.

kerygmaticznych sprawia, że homilia przeradza się w konferencję czy lekcję tematyczną (EG 138). Brak właściwego przygotowania kaznodziei skutkuje tym, że homilia ociera się o banał i abstrakcję. Przestaje mieć cokolwiek wspólnego z żywym Słowem i z nowym Życiem, które przecież duszpaste-rze są powołani głosić. Celebracja Eucharystii, która jest źródłem i szczytem Kościoła, jest integralnie złączona z homilią. Ta zaś jest pomocą w coraz ściślejszym zjednoczeniu się z Chrystusem (KL 10; DH 6; KKK 1407).

Głoszenie homilii jest niewątpliwie jednym z najtrudniejszych zadań kapłańskich. Fakt ten nie powinien jednak osłabiać gorliwości. Wręcz przeciwnie, powinien dawać właściwą motywację do solidnego przygotowania się, by z ambony umiejętnie podawać wiernym niezbędną pokarm słowa Bożego. Nie brakuje pytań o właściwą strukturę przepowiadania oraz jak głosić, by głosić skutecznie. W końcu, wciąż rodzą się wątpliwości, jakie treści w głoszeniu homilii są najistotniejsze oraz co stanowi swoistą bazę dla całej reszty przepowiadania homilijnego.

Niniejsze opracowanie ma na celu wyjaśnienie terminologii jak też szczegółowych zagadnień związanych z posługą słowa. Celem studium jest pogłębienie wiedzy o przepowiadaniu, aby rozumiejąc pełniej sens głoszenia homilii skutecznie karmić wiernych słowem Bożym i doświadczać radości ze spotkania Pana w Jego słowie. Bazą służącą za źródła wiedzy do tegoż opracowania są dokumenty kościelne dotyczące przepowiadania, jak również naukowe publikacje omawiające współczesną problematykę kerygmaticzną.

W poszczególnych częściach opracowania podejmę próbę precyzyjnego wyjaśnienia terminu *homilia* i *kazanie* oraz ukazę różnice i podobieństwa, jakie zachodzą między nimi. Następnie zostanie przedstawiona charakterystyka *kerygmatu*, jego rodzaje i treści. Dalej nakreślę metody wydobywania treści kerygmaticznych z tekstów świętych, czyli praktyczny sposób pracy homiletycznej w przygotowaniu się do głoszenia słowa Bożego. Uświadomione błędy pomogą unikać ich w formułowaniu treści kerygmaticznych. Zostaną także sformułowane sugestie, jak te treści należy poprawnie wydobywać, ujmować w słowa oraz precyzować. Docelowym adresatem głoszenia homiletycznego jest konkretny człowiek.

Fakt doniosłości treści kerygmaticznych w głoszeniu słowa Bożego jest odkrywany przez naukową refleksję. Niniejszy artykuł jest, w swej strukturze, omówieniem wybranych kwestii tego szerokiego tematu oraz próbą syntezy w wymiarze praktycznym.

1. Podstawowa terminologia zagadnień homiletycznych

W licznych dokumentów Kościoła katolickiego dotyczących homilii² oraz w refleksji wielu wybitnych teologów na ten temat³, na pierwsze miejsce wysuwają się w homilii treści kerygmaticzne. Naturalnie, także inne elementy, jak mistagogia, egzystencja, didaskalia czy aspekty moralne, są istotne, lecz one wszystkie w jakimś sensie wypływają z kerygmatu. Istotną kwestią jest zatem precyzyjne określenie, jak należy rozumieć kerygmat oraz czym jest homilia.

W języku potocznym termin *homilia* i *kazanie* są w zasadzie równoznaczne. Jednak naukowa analiza pozwala powyższe terminy przypisać do konkretnych warunków posługi duszpasterskiej. Wtedy wyraźnie widać różnice między tymi terminami oraz pewne podobieństwa. Homilia ma pokazywać żywego Boga i wprowadzać w Jego misterium zbawcze. Jest *zwiastowaniem przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia, czyli w misterium Chrystusowym, które zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych* (KL 35,2). Kazanie natomiast może być tematyczne i poruszać jakiś aspekt nie związany bezpośrednio z kerygmatem. Homilia, podobnie jak kazanie, swoje treści czerpie z Pisma Świętego. Pierwsza jednak bazuje na lekcjonarzu mszalnym (= LM) oraz na mszale rzymskim (= MR), kazanie natomiast opiera się na Katechizmie Kościoła Katolickiego (OWMR 65; KL 35; DH 11; LM 24). Homilia jest proklamowana zawsze podczas liturgii, tymczasem kazanie głoszone jest poza kontekstem liturgicznym. Homilię w przeciwieństwie do kazania głosi osoba wyświęcona, zatem biskup, prezbiter czy diakon⁴.

Świadomość powyższych różnic pozwala na precyzyjne określenie typów działań duszpasterskich odnoszących się do szeroko rozumianej posługi głoszenia Ewangelii. Nas interesuje jedynie homilia zgodnie z powyższą jej charakterystyką, zatem jako proklamacja słowa Bożego, wprowadzająca w zbawcze ingerencje Boga, osadzona w treściach kerygmaticznych i głoszona w kontekście liturgicznym.

² Takich jak np.: *Konstytucja o liturgii świętej* (= KL) Soboru Watykańskiego II, *Katechizm Kościoła Katolickiego* (= KKK), *Dyrektorium Homiletyczne* (= DH) Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (= EG) papieża Franciszka czy *Sacramentum caritatis* (= SC) i *Verbum Domini* (=VD) papieża Benedykta XVI.

³ Między innymi: Stanisław Dyk, Jan Twardy, Włodzimierz Broński.

⁴ Homilista jako osoba wyświęcona zwiastuje kerygmat. Por. W. Przyczyna, *Kaznodzieja jako herold*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków, 1997, s. 51-63.

Termin *kerygmat* oznacza przepowiadanie, ogłaszanie czy proklamację dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa⁵. Dyrektorium Homiletyczne tłumaczy, iż wyjaśnienie tekstów świętych przez pryzmat śmierci i zmartwychwstania Pana, to właściwy cel homilii (DH 12)⁶. Kerygmat jest fundamentalnym elementem każdej homilii. Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* tak to wyraził: *Centralny charakter kerygmy wymaga niektórych charakterystycznych cech przepowiadania, koniecznych dzisiaj w każdym miejscu: żeby wyrażało ono zbawczą miłość Boga uprzednią w stosunku do moralnych i religijnych zobowiązań*⁷. Teologia rozróżnia kerygmat w sensie szerokim oraz ścisłym. Ten podział pomoże właściwie zrozumieć zasady głoszenia homilii.

Kerygmat w sensie szerokim to orędzie mówiące o zbawczym działaniu Boga. Odniesieniem do tak rozumianego kerygmatu jest Pismo Święte w znaczeniu ogólnym, ale rozumiane jako historia zbawienia, w którą każdy człowiek jest włączony i osobiście przez Chrystusa zaproszony. Kerygmat w sensie szerokim jest zatem wydobywaniem z Biblii tego wszystkiego, co Bóg czyni dla swojego ludu. Należy jednak pamiętać, że interpretacja Słowa jest rzeczą niezwykle delikatną. Homilia jest słowem Bożym i uobecnia Jezusa Chrystusa na tyle, na ile jest wierna Pismu Świętemu i wyjaśnia je tak, jak rozumie i wyjaśnia je Kościół⁸. W powyższym rozumieniu to nie tylko mowa o Bogu, ale bezpośrednio - mowa samego Boga, który oczekuje odpowiedzi od człowieka zasłuchanego w Jego słowo⁹. Kerygmat w sensie szerokim to *przekaz o czynach i faktach dokonanych przez Boga w historii zbawienia i aktualizujących się w obecnym życiu wierzących*¹⁰.

Pierwsze głoszenie Chrystusa i Jego Dobrej Nowiny jest rozumiane jako kerygmat w sensie ścisłym. Głoszenie kerygmatu w takim wymiarze jest fundamentem wszelkiej ewangelizacji misyjnej. Dosłownie w sensie ścisłym, są to dzieła Boga, które uczynił dla ludzi. Te wydarzenia są treścią Pisma Świętego. One wypełniły się, gdy Jezus, wcielony Syn Boży został ukrzyżowany, umarł i powstał z martwych, zesłał Ducha Świętego. Jezus wcześniej to zapowiedział. Kerygmat jest wezwaniem do wiary w Niego,

⁵ Por. T. Jaklewicz, *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371.

⁶ Por. S. Dyk, *Homilia - droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 16.

⁷ EG 165.

⁸ Por. W. Przyczyna, *Kazanie jako słowo Boże*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 48-66; S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013, s. 10.

⁹ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja - konkretne wyzwanie*, Gubin 2015, s. 96; J. Kudasiwicz, A. Zuberbier, *Kerygmat*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice 1988, s. 246-248.

¹⁰ S. Dyk, *Nowa ewangelizacja - konkretne wyzwanie*, Gubin 2015, s. 96.

do nawracania się i do przyjęcia chrztu. Kerygmat w sensie ścisłym staje się orędziem homilii, która sięga do tekstów świętych, czyli czytań biblijnych i modlitw liturgicznych.

2. Zasady potrzebne do właściwego wydobycia treści kerygmatycznych

Zazwyczaj w głoszeniu homilii stosuje się kerygmat w sensie szerokim. Dla jego wydobycia potrzebne są pewne zasady¹¹. Przygotowanie się do głoszenia homilii obejmuje wiele etapów. Niezwykle ważna jest wierność Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła¹². Każdy głoszący słowo Boże powinien pamiętać i czuwać, by głosić zgodnie z nauczaniem Kościoła. Homilista powinien poznawać intencję autorów natchnionych i kierować się nią w interpretacji tekstu biblijnego¹³. Bez tego, zwłaszcza gdy motywem homilii są własne cele, następuje instrumentalizacja tekstów świętych, co definitywnie przekreśla wierność nauce Kościoła i bogatej jego Tradycji (DH 6)¹⁴. Taka manipulacja słowem Bożym zawsze rodzi u wiernych wrażenie banalizacji tego, co naprawdę ważne, oraz instrumentalizacji tego, co święte.

Elementem istotnym jest także właściwe studium tekstów świętych i czas, który homilista poświęca, aby je zgłębić. Cenna jest osobista intuicja duszpasterza, podobnie jak jego modlitwa¹⁵, gdyż jako homilista jest pierwszym słuchaczem słowa Bożego (VD 59; EG 150). Jest tym, który powinien być poddany mocy i działaniu słowa natchnionego w nim samym. Przyzywanie Ducha Świętego przed i podczas przygotowania homilii powinno być czymś naturalnym. Bez światła od Boga jest utrudnione trafne odkrycie kerygmatu i narażone na błędną interpretację.

Konstytucja o Objawieniu Bożym podaje, że Pismo Święte *powinno być czytane i interpretowane w tym samym duchu, w jakim zostało napisane* (KO

¹¹ Por. G. Siwek, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007, s. 61.

¹² Homilia powinna przekazywać ducha tekstów świętych oraz ukazywać zbawcze orędzie. Przeciwnością wierności w przekazie jest biblicyzm. Problem ten pojawia się wówczas, gdy homilista pozostaje wierny jedynie warstwie literalnej tekstów, a nie odsłania kerygmatu, który znajduje się w tekście świętym. Przykładem takiego błędu jest homilia wypełniona cytatami biblijnymi, które zamiast pogłębiać wieź z Chrystusem i wyjaśniać egzystencję słuchaczy, są zwykłym powtarzaniem słów, które uprzednio zostały odczytane. Także parafraza tekstów świętych, bez wydobycia z nich kerygmatu, jest wygłoszeniem czegoś, co nie powinno być nazywane homilią. Por. K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazania*, Kraków 2008, s. 12-13.

¹³ Można to uznać za złotą zasadę hermeneutyczną. Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 95.

¹⁴ Por. S. Dyk, *Współczesne przepowiadanie homilijne misterium publicznego życia Jezusa*, Lublin 2008, s. 295-296.

¹⁵ Por. G. Siwek, *Proces tworzenia kazania*, w: *Fenomen kazania*, Redemptoris missio VI, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 177-213.

12). Modlitwa osobista jest ważną pomocą do właściwego wydobycia kerygmatu z tekstów świętych. Jeżeli homilia prawdziwie jest owocem rozmyślenia i zostaje poprzedzona właściwym przygotowaniem, osiąga większą skuteczność zbawczą (WLM 24).

Następna zasada łączy się z soborową definicją homilii, która ukazuje i przybliża dzieje zbawienia jako misterium Chrystusa (KL 35,2). To misterium staje się poszukiwanym zbawczym orędziem. W homilii zawsze przyjmuje ono bardzo konkretny wyraz. Przybiera formę zawężoną do określonego wymiaru misterium Chrystusa przeżywanego w liturgii. Wydobycie misterium jest elementem koniecznym, by homilia mogła być zgodna z swoją istotą. Jest to logiczne, ponieważ homilia stanowi integralną część liturgii (KL 52; DH 4; OWMR 65)¹⁶. Homilia pomaga przeżywać misterium i właściwie oraz stopniowo je pogłębia. Właściwe wydobycie treści teologicznych i egzystencjalnych pozwala przedstawić wiernym całe bogactwo i głębię słowa Bożego oraz Eucharystii. Dystansuje się od głoszenia ogólników i treści abstrakcyjnych. Papież Franciszek w *Evangelii gaudium* poucza, iż o wiele łatwiej jest wygłosić homilię, w której zechcemy ukazać tylko jedną myśl, jedno uczucie i jeden obraz (EG 157).

Kolejną zasadą jest chrystocentryczna interpretacja tekstów, które są używane podczas celebracji liturgicznej. Każda niedziela, uroczystość czy święto, zawiera konkretny aspekt zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, czyli Jego misterium¹⁷. Ponieważ Chrystus jest podmiotem każdej liturgii oraz wypełnieniem wszystkich zapowiedzi proroków, interpretacja chrystocentryczna pozwala wydobyć z tekstów świętych zbawcze działanie Pana Boga w historii zbawienia (KL 7)¹⁸. Historia ta wciąż trwa w osobie Chrystusa, obecnego w liturgii, także w głoszonym przez homilistę słowie Bożym¹⁹.

Ważną zasadą jest interpretacja tekstów świętych w kluczu paschalnym. Patrzenie przez pryzmat śmierci i zmartwychwstania Chrystusa umożliwia odnalezienie głębi właściwej dla liturgii. Całe bowiem życie Jezusa, zatem wszystkie słowa, gesty oraz czyny, są nierozzerwalnie złączone z Jego paschą. One do tego misterium podprowadzają i w jego świetle nabierają

¹⁶ Por. W. Broński, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, w: *Studia Homiletyczne Katedry Homiletyki KUL*, t. 1, Lublin 1999, s. 23.

¹⁷ Por. S. Dyk, *Paschalne ukierunkowanie homilii*, w: *Roczniki Teologiczne* 62: 2015, z. 12, s. 9-12; M. Dąbrowka, *Homilia doprowadzeniem do spotkania z Chrystusem w Eucharystii*, tamże, s. 38-41; S. Czerwik, *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego*, w: *Przegląd Homiletyczny* 8: 2004, s. 45-57.

¹⁸ Por. K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 78.

¹⁹ Por. K. Müller, *Homiletyka na trudne czasy*, „Redemptoris missio” XXII, red. W. Przyczyzna, Kraków 2003, s. 371.

właściwego znaczenia. Słowa, gesty i czyny Jezusa pozwalają również odnaleźć wskazówki, jak właściwie rozumieć Jego paschę²⁰.

Egzegeza biblijna jest dziedziną nauki, od której kaznodzieja powinien rozpocząć swoje przygotowanie do głoszenia. Początkowym etapem tworzenia homilii jest zaczerpnięcie egzegetycznej wiedzy oraz pogłębione studium oryginalnych kontekstów tekstów biblijnych²¹. Ważne jest, aby na etapie przygotowawczym korzystać z teologicznych zasad interpretacji Biblii, jak np.: analogia wiary czy jedność całej Biblii, oraz Tradycja i interpretacja historiozbowca²². Homilista ma jak najpełniej korzystać z egzegezy w fazie przygotowania homilii. Sama homilia nie jest właściwym momentem do pogłębionej egzegezy biblijnej. Błąd egzegezowania prowadzi do zamiany homilii na uniwersytecki wykład oraz pozbawia ją właściwego dynamizmu zbawczego, który ją charakteryzuje (DH 6).

Z faktu, iż Ewangelia jest centralnym elementem liturgii słowa wynika, iż to właśnie od niej należy rozpocząć analizę czytań biblijnych. Do Ewangelii bowiem zostały dobrane pozostałe czytania i to ona najpełniej ukazuje temat danej celebracji. Zestawienie z nią czytania ze Starego Testamentu pozwala trafnie rozpoznać jego ewangeliczne przesłanie. Czytanie starotestamentowe jest wprowadzeniem, kontekstem oraz pomocą do właściwego zrozumienia przesłania perykopy ewangelicznej²³.

Umiejętna synteza tekstów świętych umożliwia wydobycie kerygmatu i wygłoszenie homilii, która nie będzie tylko mową o Bogu, ale mową samego Boga. Łącząc czytania z tajemnicą paschalną, homilia może wskazać naukę moralną czy doktrynalną zawartą w proklamowanych tekstach biblijnych (DH 12). Zaprzeczeniem takiej syntezy jest tzw. peryferyzm. Polega on na niewłaściwym wydobyciu kerygmatu i głoszeniu treści jedynie pobocznych lub marginalnych, które nie stanowią istoty, a jedynie tło. Peryferyzm charakteryzuje się tym, że kaznodzieja stosuje selektywną metodę w podejściu do tekstów świętych i fragmentarycznie je wybiera. Skutkuje to instrumentalizacją i brakiem wierności w głoszeniu słowa Bożego²⁴.

Kontekst liturgiczny stanowi drugi, równie ważny element przygotowawczy dla kaznodziei. Polega on na ponownym rozważeniu czytań, tym razem w nowym dla nich kontekście - w celebracji liturgicznej.

²⁰ Por. S. Dyk, *Homilia - droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 31-34; S. Dyk, *Hermeneutyka słowa Bożego w liturgii*, w: *Studia Pastoralne* 7: 2011, s. 158-160.

²¹ Por. S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, s. 27-30.

²² Por. S. Dyk, *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, w: *Le-gnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 14: 2009, s. 99-121.

²³ Por. S. Dyk, *Homilia - droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 37.

²⁴ Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, *Przemyśl* 2009, s. 324-334.

Wspomniany kontekst jest kluczem otwierającym drzwi do właściwej interpretacji czytań biblijnych (DH 15).

Z punktu widzenia hermeneutyki także znaki w celebracji, gesty kapłańskie oraz symbole liturgiczne, mogą stać się w głoszonej homilii cenną wskazówką do poprawnej interpretacji czy pogłębionego wyjaśnienia obecności Chrystusa w eucharystycznym zgromadzeniu wiernych (KL 52).

3. Człowiek drogą Kościoła i adresatem homilii

O homilii jako wydarzeniu zbawczym decyduje jej treść. Aby homilia faktycznie prowadziła do zbawienia, powinna bazować na kerygmacie²⁵. Sens przygotowania się do wygłoszenia homilii, poświęcenie czasu na wnikliwą egzegezę, zbadanie kontekstów oraz synteza tekstów świętych, prowadzą do właściwie wydobytego kerygmatu. Kerygmat zaś w głoszeniu homilijnym ma za zadanie dotarcie do konkretnego człowieka, uczestnika zgromadzenia liturgicznego, który jest drogą Kościoła. Słowo Boże, przeniknięte mocą Ducha Świętego, ma przemieniać życie ludzkie, prowadzić do pogłębienia wiary i radości ze spotkanego Pana w Jego słowie.

Skuteczność zbawcza głoszonego słowa wymaga dobrego przygotowania homilii. Wydobycie treści, które Bóg chce przekazać przez autora natchnionego, nie jest zadaniem łatwym. Nie powinno to jednak być przyzwoleniem, by zatrzymać się jedynie na sposobie przedstawienia faktów przez autora tekstu. Jest czymś naturalnym, że autor natchniony przekazał je ludziom tamtych czasów w sposób dla nich zrozumiały. Warunki się zmieniły. One domagają się nowego sposobu ukazywania treści kerygmatacznych. Zadaniem głosicieli słowa Bożego jest przekazywanie współczesnym słuchaczom treści objawionych autorom poszczególnych ksiąg Biblii w nawiązaniu do paschy Chrystusa²⁶.

Kerygmat w ujęciu homilijnym ma motywować do konkretnych decyzji przemiany życia oraz stać się bezpośrednim impulsem, by upodabniać się do Chrystusa. Konsekwencją takiej przemiany jest dar z siebie i bezinteresowna miłość. Tymi wartościami odznaczały się pierwsze wspólnoty wierzących. Świadectwo ich życia zdumiewało i zachęcało innych, by żyć podobnie. Chrześcijanie czerpali siłę z jednego źródła - karmili się Ciałem wcielonego Syna Bożego i Jego Słowem. To źródło wciąż jest dostępne i wystarczy z niego umiejętnie czerpać.

²⁵ Por. H. Simon, *Kaznodziejstwo polskie. Zdobycze i niedociągnięcia*, w: *Ateneum Kapłańskie* 85: 1993, z. -3, s. 249.

²⁶ Por. W. Broński, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999, s. 61.

Zakończenie

Powyższy artykuł miał na celu ukazanie wartości poprawnego głoszenia homilii. Zamysłem autora było, aby przez wyjaśnienie terminu *homilia* i ukazanie roli kerygmatu, nie tylko pogłębić wiedzę duszpasterzy w tych kwestiach, ale zachęcić do głoszenia go z nową mocą. Zaprezentowanie poszczególnych etapów przygotowania homilii oraz osobistego i duchowego zaangażowania kaznodziei mogą stać się szansą i okazją, by przełamać rutynę i na nowo odkryć piękno proklamowania Ewangelii. Ukazanie zaś niektórych błędów w przygotowaniu i głoszeniu Słowa pozwala właściwie rozeznaczyć, na ile posługa jest wierna nauczaniu Kościoła oraz zasadom tworzenia homilii.

Homilia zawsze skierowana jest do konkretnych ludzi. Przychodzą oni do świątyni ze wszystkimi troskami swojego życia. Doświadczenie konfesjonału pokazuje, że często nie potrafią sami ich rozwiązać, ani tym bardziej naświetlić swojej codzienności słowem od Boga, chociaż ono zawsze niesie nadzieję, daje życie i zbawia. To słowo słyszą będąc na Eucharystii. Tak człowiek jest drogą Kościoła. Homilista mu wiernie towarzyszy przez posługę słowa Bożego. Ono bowiem jest odpowiedzią Boga na ludzką codzienność i wezwaniem do duchowego wzrostu.

Radość z bycia sługą Chrystusa i możliwości głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu oraz świadomość wybrania, powinny motywować homilistę. Wtedy przygotowanie homilii, jak również przygotowanie się do jej wygłoszenia stanie się dla niego źródłem szczęścia i spełnienia. Zadowolenie będzie także udziałem wiernych uczestniczących w celebracjach liturgicznych. Przez głoszenie homilii kaznodzieja oddaje chwałę Bogu. Zasłuchanie uczestników liturgii jest także osobistą satysfakcją homilisty. Owocem tego zasłuchania będzie wiara i życie z wiary.

Summario

Questo articolo è stato scritto per presentare un metodo giusto della predicazione. L'idea dell'autore, per la spiegazione del termine *omelia*, voleva mostrare una funzione del kerigma, non solo come approfondimento della conoscenza dei sacerdoti, ma per invitarli alla predicazione con una forza nuova. La presentazione di ogni tappa della preparazione dell'omelia, è impegno personale e spirituale del sacerdote, che potranno concretizzare una possibilità e una occasione per uscire dalla routine e scoprire nuovamente la bellezza della Parola proclamata. La presentazione degli errori nella preparazione e nella proclamazione della Parola consentiranno di capire

al meglio in vero e vivo significato. Il servizio è fedele alla Chiesa e alle regole dell'omelia.

L'Omelia è sempre diretta all'uomo concreto. I fedeli vengono in Chiesa con tutti i problemi della loro vita. L'esperienza avuta nel confessionale dice, che non sempre potranno risolvere tutto da soli, soprattutto se saranno senza la luce che viene dalla Parola di Dio. Questa parola gli porta la speranza, offre la vita e li salva. I fedeli hanno diritto di poter ascoltare la Parola alla Messa. L'uomo è la strada della Chiesa e il sacerdote su questa strada lo accompagna. Nella sua missione di predicazione da una risposta a Dio sulla quotidianità umana e chiama alla crescita spirituale. La gioia di essere un servo di Cristo, la possibilità di predicare e la consapevolezza di essere scelto da Dio, dovrebbe motivare. Così la preparazione dell'omelia e della predicazione saranno un motivo di felicità e di soddisfazione. Anche i fedeli saranno contenti. Predicando, sacerdote da gloria di Dio, però anche lui riceve la gloria - predicando così che i fedeli aspetteranno all'omelia e non penseranno a quando essa finirà.

Streszczenie

Artykuł miał na celu ukazanie wartości poprawnego głoszenia homilii. Zaprezentowano poszczególne etapy przygotowania homilii oraz osobistego zaangażowania kaznodziei. Homilia jest skierowana do konkretnych ludzi. Oni zaś przychodzą do świątyni ze wszystkimi troskami swojego życia. Głoszone słowo Boga jest odpowiedzią na ludzką codzienność i wezwaniem do duchowego wzrostu. Tak homilia jest formą uwielbienia Boga.

Summary

The homily settled in kerygma as an efficient method of preaching the living Word

The aim of this article was to present the value of proper preaching the sermons. Some particular stages of preparing sermons and individual involvement of a preacher are presented. Homilies are directed to particular people. They come to church with all their problems. The announced words of God answer human everydayness and they are a call to spiritual growth. The homily is a form of worship God.

Bibliografia

Benedykt XVI (2007). Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Kraków: Wydawnictwo M.

Benedykt XVI (2010). Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Kraków: Wydawnictwo M.

Broński, W. (1999). Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego. *Studia Homiletyczne Katedry Homiletyki KUL*, 1.

Czerwik, S. (2004). Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego. *Przegląd Homiletyczny*, 8, 45-57.

Dyk, S. (2013). *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Dyk, S. (2011). Hermeneutyka słowa Bożego w liturgii. *Studia Pastoralne*, 7, 158-160.

Dyk, S. (2016). *Homilia - droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce: Jedność.

Dyk, S. (2015). *Nowa ewangelizacja - konkretne wyzwanie*, Gubin: Przystanek Jezus.

Dyk, S. (2015). Paschalne ukierunkowanie homilii. *Roczniki Teologiczne*, 62 (12), 9-12.

Dyk, S. (2008). *Współczesne przepowiadanie homilijne misterium publicznego życia Jezusa*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Dyk, S. (2009). Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej. *Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 14, 99-121.

Dąbrówka, M. (2015). Homilia doprowadzeniem do spotkania z Chrystusem w Eucharystii. *Roczniki Teologiczne*, 62 (12), 38-41.

Franciszek. (2013). Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelii Gaudium*, Kraków: Wydawnictwo M.

Jaklewicz, T. (2006). Kerygmat. *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Katechizm Kościoła Katolickiego. (1994). Poznań: Pallottinum.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. (2015). *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań: Pallottinum.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. (2011). *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Poznań: Pallottinum.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. (2011). *Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego*, Poznań: Pallottinum.

- Kudasiewicz, J., Zuberbier, A. (1988). Kerygmat. *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice.
- Müller, K. (2003). *Homiletyka na trudne czasy, Redemptoris missio XXII*, red. W. Przyczyna CSsR, Kraków: Wydawnictwo M.
- Panuś, K. (2008). *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków: Salwator.
- Simon, H. (1993). Kaznodziejstwo polskie. Zdobycze i niedociągnięcia. *Ateneum Kapłańskie*, 85 (3).
- Siwek, G. (2007). *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Siwek, G. (1994). Proces tworzenia kazania. *Fenomen kazania, Redemptoris missio VI*, 177-213.
- Sobór Watykański II. (2002). Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (350-362). Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Poznań: Pallottinum,
- Sobór Watykański II. (2002). Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (40-70). Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Poznań: Pallottinum,
- Twardy, J. (2009). *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej.

Ks. ROMAN KRAWCZYK*

KULTUROWY, ANTROPOLOGICZNY I TEOLOGICZNY WYMIAR BIBLI

Treść: Wstęp; 1. Kulturowy wymiar orędzia biblijnego; 2. Orędzie antropologiczne Biblii; 3. Orędzie teologiczne Biblii, 3.1. *Podstawowe biblijne imiona Boga*, 3.2. *Istnienie Boga i Jego przymioty*, 3.2. 1. *Stwórca*, 3.2.2. *Opatrzność Boża*, 3.2.3 *Bóg jest miłością*; Zakończenie; Summary: Cultural, anthropological and theological dimension of Bible, Bibliografia.

Słowa kluczowe: Biblia, kulturowa inspiracja, antropologiczny wymiar Biblii, teologiczny wymiar Biblii.

Key words: the Bible, cultural inspiration, anthropological dimension of Bible, theological dimension of Bible.

Wstęp

Biblia przetłumaczona na niemal wszystkie języki świata jest dobrem wspólnym ludzkości. Czerpano z niej przez wieki i czerpie nadal nie tylko literackie i artystyczne środki wyrazu, ale przede wszystkim egzystencjalną i religijną moc oddziaływania. Upływały wieki, traciły znaczenia systemy, poglądy, doktryny, a Biblia i jej orędzie wciąż trwa i nie traci na znaczeniu.

W niniejszym artykule, podejmując próbę ukazania niezwykłości Biblii, ograniczę się do przedstawienia trzech wymiarów biblijnego orędzia: kulturowego (1), antropologicznego (2) i teologicznego (3). Jest zrozumiałe, że z racji bogactwa treści mieszczącej się w tak sformułowanym temacie, zarysuję tylko zasadniczy rdzeń biblijnego orędzia. Wyrażam jednak nadzieję, że dla wszystkich zainteresowanych Biblią może on stać się zachętą do pogłębionych studiów.

1. Kulturowy wymiar orędzia biblijnego

Biblia we wszystkich epokach, od starożytności po najnowsze czasy wywierała i wywiera nadal wpływ na wszystkie obszary światowej, europejskiej i polskiej kultury: na twórczość literacką, artystyczną, filmową, muzyczną, ikonograficzną, plastyczną. Księgi biblijne z całą pewnością można uznać za główne źródło inspiracji w literaturze powszechnej i polskiej. Pojawiała się w twórczości najwybitniejszych pisarzy i poetów, którzy czerpali z niej figury, symbole, znaki, obrazy. Biblia jako źródło inspiracji poetyckiej dostarczała twórcom tworzywa tak dla fabuły, tematu, postaci bohatera, jak i dla stylu i języka.

Biblia wywarła także wielki wpływ na wszystkie formy twórczości artystycznej opierającej swoją tematykę na motywach biblijnych. Jak napisał P. J. Achtemeier: *Sztuka i religia są nierozdzielne, nie jest więc rzeczą zaskakującą, że Biblia i sztuka jednoczą się w wyrażaniu rzeczywistości duchowej, zarówno ludzkiej jak i boskiej*¹. Najpiękniejsze kościoły, katedry, pałace oraz ich wyposażenie były inspirowane tematyką biblijną. Wystarczy wymienić Sąd Ostateczny w Kaplicy Sykstyńskiej, posąg Dawida, Ostatnią Wieczerzę Leonarda da Vinci, Pietę z Bazyliki świętego Piotra, uczniów z Emaus Caravaggia, obrazy Marka Chagala, a w Polsce Ołtarz Główny w Kościele Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Krakowie. Wyliczenie chociażby najważniejszych biblijnych motywów, postaci, wydarzeń, przedmiotów, a nawet zwierząt oraz ich wizualnych interpretacji w dziełach sztuki wydaje się niemożliwe. Postaci i zdarzenia zaczerpnięte z Biblii, takie jak zwiastowanie, narodzenie Jezusa, pokłon trzech króli, chrzest w Jordanie, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Chrystusa były wielokrotnie interpretowane przez całe stulecia w malarstwie, literaturze, muzyce. Także w popularnym języku funkcjonują obrazy, symbole, zwroty i przysłowia zaczerpnięte z Biblii: jabłko Adama, Hiobowa wieść, Kainowe znamię, plagi egipskie, arka Noego, Sodoma i Gomora, sąd Salomonowy, syn marnotrawny, Judaszowe srebrniki, od Annasza do Kajfasza itd. Wymienione przykłady stanowią jedynie skromną ilustrację wpływu Biblii jako źródła inspiracji na wytwory kulturowe ludzkości.

Ale Biblia nie jest tylko źródłem poetyckiej i artystycznej inspiracji. Jest także źródłem entuzjazmu, pociechy, oświecenia. Autorzy biblijni wiedzą doskonale, że w życiu jest *czas płaczu i czas śmiechu* (Koh 3,11), ale właśnie dlatego nieustannie wzywają do kierowania się w życiu optymizmem i radością: *Zawsze się radujcie... nigdy ducha nie gości* (1 Tes 5,16.19). Z refleksji nad Biblią któryś z autorów wyprowadził taki wniosek: *Można żyć nawet bardzo długo, a ciągle i coraz mocniej cieszyć się życiem; wiosną - z jej*

¹ P.J. Achtemeier, *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999, s. 121.

bzami i konwaliami, latem - z jego zielenią i ciepłem, jesienią - z jej snopami na polach, jarzębiną i gruszkami obsypanymi owocem, zimą - z jej śniegiem i lodem... Radość istnienia ma w sobie także coś z poczucia jedności ze wszystkim, co istnieje². Człowiek nie tylko powinien żyć radośnie, człowiek może żyć radośnie. Radość i satysfakcja z życia są osiągalne. Źródłem niepowodzeń jest poszukiwanie satysfakcji tam, gdzie znaleźć jej nie można, albo dążenie do jej zdobycia za wszelką cenę. Taki jest właśnie duch myślenia biblijnego.

Duński filozof Søren Kierkegaard w swoim utworze: *Powtórzenie* tak pisał o swoim czytaniu Księgi Hioba: *Ja nie czytam Hioba oczyma tak, jak się czyta jakąś inną książkę, ale kładę go na sercu... Każde jego słowo jest pokarmem, odzieniem i balsamem dla mojej biednej duszy*³. A Fryderyk Nietzsche w *Aurorze* wyznawał: *Dla nas Abraham jest postacią większą od jakiegokolwiek postaci znanej z historii greckiej czy niemieckiej. Pomiędzy tym, co słyszymy przy czytaniu psalmów i Tory, czego doświadczamy przy lekturze Pindara i Petrarcki, istnieje taka sama różnica, jak między ojczyzną a obcą ziemią*⁴. I jeszcze jeden cytat ilustrujący zakochanie w Biblii polskiego pisarza Romana Brandstaetera: *Nie studiowałem zawodowo teologii i biblistyki na żadnym wydziale teologicznym. Jestem człowiekiem, który z duchowej konieczności nieustannie czytając Biblię, posługuje się przy tej lekturze skromną wiedzą, którą niejako «nadobowiązkowo» nabył, pewną znajomością zwyczajów i obrzędów żydowskich, którą odziedziczył po przodkach, i pewnym zasobem zebranych w życiu doświadczeń i wrażeń. Poruszając się po biblijnych przestrzeniach czuję się niejako jak różdżkarz, którego różdżka w jakimś miejscu nagle zaczyna drgać. Przestaję i zaczynam kopać w złożach biblijnych wersetów w poszukiwaniu ożywczej wody*⁵.

Z polskich przykładów uwzględnijmy tylko Adama Mickiewicza⁶. W całej twórczości naszego narodowego wieszcza znajdujemy nawiązania do Biblii jako źródła pociechy i zaufania Bogu i ludziom. Oto dla ilustracji kilka wybranych przykładów. Słowa Księdza Piotra z *Dziadów*: *Lew z pokolenia Judy to Pan - On zwycięża* - odnoszą się do zapowiadanego w Starym Testamencie Mesjasza z Rdz 49,9 i Iz 11,1 oraz do Ap 5,5: *Oto zwyciężył lew z pokolenia Judy*. Kolejne słowa księdza Piotra: *Ja, proch, będę z Panem gada*⁷ - to niemal dosłowne powtórzenie słów Abrahama, który ma odwagę rozmawiać z Bogiem: *Ośmielę się mówić do Ciebie, choć jestem prochem i py-*

² M. Nowak, *Aby pełniej żyć*, Warszawa 1983, s. 6.

³ M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków 2011, s. 18; zob. P. Sellier, *Biblia w kulturze Zachodu*, Warszawa 2012.

⁴ *Encyklopedia chrześcijaństwa*, Kielce 2000, s. 92.

⁵ Cyt. za: W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*. Warszawa 2003, s. 350.

⁶ Zob. R. Krawczyk, *Biblia – źródło kultury*, Siedlce 2014, s. 173-193.

łem (Rdz 18,27). Umierający Jacek w *Panu Tadeuszu* kończy żywot słowami Pisma świętego: *Teraz, rzekł, Panie, służyć Twego puść z pokojem*. Słowa te są oczywistym nawiązaniem do tekstu Ewangelii: *Teraz, Panie, pozwól służyć Twemu odejść w pokoju* (Łk 2,29). *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* nazwano nie bez racji *narodową Ewangelią*, narodową Dobrą Nowiną, która pragnie podtrzymać wiarę w odzyskanie niepodległości. Według niektórych polonistów tytuł utworu: *Księg* to niemal spolszczona nazwa Biblii.

2. Orędzie antropologiczne Biblii

Według Biblii człowiek jest stworzeniem Bożym: A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na nasz obraz (Rdz 1,26). Słowa te wolno rozumieć w ten sposób, że Bóg w jakiś sposób stoi za tajemnicą zaistnienia (poczęcia i narodzenia) człowieka. Autor biblijny doskonale wiedział o niezbędności ludzkich rodziców do zaistnienia człowieka, przyjmował jednak, że w prokreacji sprzęgają się dwie siły: Bóg i człowiek, że człowiek otrzymuje życie nie tyle od rodziców, co przez rodziców, to znaczy od Boga za pośrednictwem rodziców. Sądzę, iż takie odczytanie myśli tekstu biblijnego, iż człowiek z całym swoim duchowym i intelektualnym wyposażeniem nie jest wyłącznie produktem działania „przyczyn biologicznych” - takie odczytanie nie jest tylko irracjonalnym fideizmem.

Mówiąc językiem Biblii, człowiek jest tylko stworzeniem, ale aż stworzeniem Bożym. Ta zaś prawda jest podstawą niepowtarzalności bytu ludzkiego; każdy człowiek przychodząc na świat, otrzymuje swoje własne, jedyne i niepowtarzalne *imię*, niepowtarzalne jestestwo, w którym jest zawarte jego powołanie, jego jedyna i niepowtarzalna droga życiowa.

Racją godności tak pojmowanego człowieka nie jest jego stan, zawód, sprawowana funkcja ani wyznawana religia, lecz samo jego człowieczeństwo. Bóg tak ukształtował człowieka, że nosi on w sobie *piętno* samego Boga. Dlatego biblijny zakaz zabójstwa został tak umotywowany: *Bo człowiek został stworzony na obraz Boga* (Rdz 9,6). Zabicie człowieka jest zamachem na Boga.

Skoro racją godności człowieka jest jego człowieczeństwo, ono też, godność człowieczeństwa, jest ostatecznym motywem czynienia dobra i unikania zła. Trzeba unikać zła dlatego, że jest złem i jako takie sprzeciwia się ludzkiej godności i trzeba czynić dobro dlatego, że jest dobrem. Kto czyni dobro i unika zła tylko dlatego, że tak nakazuje przykazanie Boże, z lęku przed karą lub z myślą o nagrodzie (doczesnej lub pośmiertnej), postępuje w sposób niegodny człowieka - taki człowiek jest niewolnikiem.

Świadomość, że Bóg stoi u początków życia ludzkiego stanowi dla każdego człowieka podstawę jego ufności i nadziei, szczególnie wtedy, gdy dotykają go nieszczęścia. *Ty bowiem, mój Boże, jesteś moją nadzieją. Panie, ufności moja od moich lat najmłodszych. Ty jesteś moją podporą od narodzin, od łona matki moim opiekunem* (Ps 71,5-6). *Pan moim światłem i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać? Pan obroną mojego życia: przed kim mam się trwożyć?* (Ps 27,1). Żaden człowiek nie jest więc istotą przypadkową ani igraszką ślepego losu. Każdy otrzymał jakieś talenty i ma jakiś cel do spełnienia mimo, iż nieraz w życiu może się wydawać, że wszystko jest przypadkowe i absurdalne. Człowiek jest „synem tej ziemi, ale równocześnie przekracza wszystko, co znajduje się na ziemi. Jest w człowieku coś, co wymyka się empirycznym narzędziom badawczym. Stąd człowieczy głód wiedzy i poznania, piękna i trwałego dobra, stąd nasz brak zgody na wszelkie zło na świecie, stąd nasze nienasycenie, nad którym ubolewał biblijny mędrzec: «Nie nasyci się oko patrzeniem ani ucho napelni się słuchaniem» (Koh 1,8)⁷.

Człowiek jest związany tymi wszystkimi pracami, którym podlegają istoty żywe, żyje wewnątrz biosfery, ale nie jest tylko częścią biosfery, nie może być zaliczany formalnie do rzeczy tego świata, nie może być nigdy przedmiotem, środkiem, narzędziem, funkcją. „W świecie pozaludzkim siła ma zawsze rację. Człowiek jest jedynym stworzeniem, które potrafi przyznać słuszność temu co słabe - choćby w imię wartości tak całkowicie nieznaney sferze biologii, jak miłosierdzie. Dlatego człowieka można zniszczyć, zabić, ale nie można pokonać; żadna przemoc nie może zniewolić człowieka”⁸.

Żaden człowiek nie jest *igraszką ślepego losu*. Żaden człowiek - a więc i cała ludzkość! Ludzkie dzieje nie są kierowane determinizmem, fatalizmem, niezależnym od nas przeznaczeniem. Nikt nie dowiódł nieuchronności przeznaczenia. Psychoza nieszczęścia, jeśli się w nie uwierzy i z nim nie walczy, może istotnie sprawić jego nadejście. Kto na los człowieka, ale i świata, patrzy przez okulary czarnowidztwa i zwątpienia, nie jest w stanie znaleźć drogi wyjścia z trudnej sytuacji. Katastrofizm w myśleniu - który coraz częściej zaczyna się pojawiać u wielu współczesnych myślicieli - to filozofia dezertarów, którzy oglądają się za siebie, jak żona biblijnego Lota, skazując się tym samym na klęskę. Biblia przestrzega: *Duch ludzki zniesie chorobę, lecz złamanego ducha któż podźwignie* (Prz 1.8,14) i wzywa: *Zawsze się radujcie, ducha nie gaście* (1 Tes 5,16).

⁷ M. Czajkowski, *Biblia dziś odczytana*, Warszawa 1988, s. 34-35.

⁸ Tamże, s. 35.

3. Orędzie teologiczne Biblii

Byłoby niedopuszczalnym błędem traktować Biblię tylko jako źródło artystycznej i poetyckiej inspiracji oraz jako źródło antropologicznych, życiowych pouczeń - chociaż w Biblii znajdujemy i jedno i drugie. Biblia jest przede wszystkim opartą na Objawieniu księgą myślenia religijnego. Wszystkie kierunki nauk teologicznych opierają się na Biblii jako na swoim ideowym, teologicznym fundamencie. Biblia jest *duszą teologii*.

W orędziu teologicznym Biblii mieści się właściwie cała teologia, wszystkie specjalizacje teologiczne mają swoje istotne źródło w Biblii. Ale istota tego orędzia to przede wszystkim prawda o Bogu.

Nie sposób za pomocą ludzkiego języka i stosowanych w nim pojęć *zdefiniować Boga*. Ale Biblia, która jest Słowem Bożym odsłania nam prawdę o Bogu - odsłania je już Stary Testament, najpełniej rozwinie Nowy Testament. Przeanalizujemy te przekazy, rozpoczynając od terminologii imion Bożych (I) oraz problemu istnienia Boga (II). Następnie podejmiemy próbę analizy tekstów biblijnych o przymiotach Boga (III).

3.1. Podstawowe biblijne imiona Boga

Jahwe⁹. Imię Jahwe, „jestem który jestem” (Wj 3,14) wskazuje na Jego zbawczą obecność w całej historii zbawienia aż do eschatologicznego wypełnienia. W judaizmie zakazano wymawiać imię Jahwe pod groźbą dopuszczenia się bluźnierstwa i sankcją kary śmierci. Refleksja nad przymiotami Boga określanego jako Jahwe pojawia się w Wj 34,6-7, gdzie podkreśla się Jego przymioty: *Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę, przebaczący... nie zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków*.

Elohim. W porównaniu z Jahwe imię *Elohim* wyraża ideę Boga *bardziej abstrakcyjnie, koncentrując się raczej na ogólnych elementach bóstwa jako takiego, stwórczego i transcendentnego do świata*¹⁰. Oba imiona: Jahwe i Elohim ulegały długiej ewolucji w różnych środowiskach, ostatecznie nastąpiło ich utożsamienie. W opisie stworzenia posłużono się imieniem Elohim: *Na początku Bóg (Elohim) stworzył...*(Rdz 1,1). W opisie przymierza użyto w tekście obu imion: *Mojżesz wstąpił wtedy do Boga (Elohim), a Jahwe zawołał do niego* (Wj 19,3). W niektórych tekstach dodawano jedno imię do drugiego (Jahwe Elohim).

⁹S. Łach, *Jahwe*, „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1997, T. VII, s. 681-682; J. Paściak, *Boże imię Jahwe*, w: *Studium Scripturae - animae theologiae*, Kraków 1990, s. 225-235; A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, w: „Communio”14 (1994), z. 1, s. 36-48.

¹⁰L. Stachowiak, *Elohim*, „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1983, T. IV, s. 900.

Adonai (hbr. *Pan mój*). W Biblii termin ten znaczył najpierw tytuł Boga, potem jedno z Jego imion. Szacunek dla imienia Jahwe sprawił, że w głośnym czytaniu Biblii zaczęto zastępować słowo Elohim imieniem Adonai. Termin Adonai zamiast Jahwe zatrzymała Wulgata w tekstach Wj 6,3 i Jdt 16,16¹¹. Świętość Boga wymagała, aby nie wymawiać Jego imienia, stąd posługiwano się nazwami zastępczymi. Tak czynił też Chrystus używając imienia zastępczego: *Wszechmogący*. Przykładem Mt 26,64: *Wtedy ujrzyście Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmogącego*.

3.2. Istnienie Boga i Jego przymioty

Stary Testament nie argumentuje istnienia Boga¹², ale je zakłada jako bezsporny fakt. To co Biblia mówi o istnieniu Boga, pochodzi z Jego objawiania się światu za pośrednictwem wybranych ludzi, z Jego objawień w wizjach i teofaniach, z Jego działania w dziejach i w życiu poszczególnych ludzi. W Nowym Testamencie Bóg przemówił przez jednorodzonego Syna swego (Hbr 1,1-2). Teoretyczny ateizm jest obcy myśli Starego Testamentu i innym starożytnym ludom semickim. Pojawiają się jednak, jak czytamy w niektórych tekstach Starego Testamentu, ludzie występni, którzy mówią, że Boga nie ma, ale Biblia ich określa, że są *głupcami* (Ps 14,1; 53,2). Księga Mądrości stwierdza, że istnienia Boga dowodzą Jego dzieła: *Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga; z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest; patrząc na dzieła, nie poznali Twórcy* (Mdr 13,1).

3.2.1. Stwórca

Liczne teksty biblijne nazywają Boga Stwórcą (Rdz 14,19.22; Pwt 32,15; Prz 14,31), ale Izraelici widzieli w Bogu najpierw wszechmogącego Pana i wybawcę związanego z nimi przymierzem, a dopiero potem, na drugim miejscu – Stworzyciela świata¹³. Biblijna idea Boga Stwórcy zdecydowanie różni się od źródeł pozabiblijnych, w których wiele bóstw powoływało do istnienia kolejne części wszechświata. W Biblii Bóg jest jedynym stwórcą wszystkiego co istnieje; powołuje wszystko do istnienia swoim wszechmocnym słowem: *Niechaj się stanie, Niech powstanie* (Rdz 1). Boga jako Stwórcę ukazują dwa biblijne opisy dzieła stworzenia: Rdz 1,1-2,25 oraz 2,4b-25. Każde dzieło Bożego aktu stwórczego otrzymuje od Boga swoje *powołanie* - status i miejsce w kosmosie. Koroną stworzenia jest człowiek, dla którego wszystko zostało stworzone: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili*

¹¹ S. Styś, *Adonai*, „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1973, T. I, s. 92.

¹² E. Lipiński, *Istnienie Boga według ksiąg Starego Testamentu*, RBL 13 (1960), s. 193-198; S. Grzybek, *Rozwój idei Boga w Starym Testamencie*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, nr 1 (1973), s. 51-62.

¹³ K. Góźdz, *Stwórca i stworzenie*, w: *Być chrześcijaninem*, Lublin 1992 (2006³), s. 138-145.

ją sobie poddaną (Rdz 1,28). Świat jest Bożym darem dla człowieka, ale darem uwarunkowanym od posłuszeństwa Stwórcy (Rdz 2,16-17).

Do koncepcji stworzenia odwołuje się wielu proroków, którzy wielbią Boga za dokonanie stworzenia (Iz 40,19-26; Jr 10,1-16; Am 4,13). Koncepcję stworzenia rozwijają też autorzy ksiąg mądrościowych. *Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych rąk, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził: czymże jest człowiek, że o nim pamiętasz?* (Ps 8,4). *Przez słowo Jahwe powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy* (Ps 33,6; 104,1-35). Boga jako stwórcę przywołują też teksty Nowego Testamentu wielbiąc Boga za to, że swoim wszechmocnym słowem powołał świat do istnienia (Rz 4,17; Hbr 11,3) i że jest źródłem wszelkiego życia (Dz 14,5; 1 Kor 8,6; Hbr 2,10)¹⁴.

1. Jak rozumieć biblijną ideę stworzenia? Termin „*stworzy*” można bowiem interpretować jako: uczynić coś z czegoś, albo uczynić coś z niczego (właśnie stworzyć). Biblijna idea stworzenia¹⁵ wyraża myśl, że Bóg zwyciężył pierwotny chaos - w Biblii symbol nieistnienia i wprowadza światłość, ład i uporządkowanie. Dopiero z tą chwilą świat zaczął istnieć i stało się na nim możliwe życie. Do tego momentu świat nie istniał, nie miał w sobie *siły życia*, inaczej mówiąc: jeszcze nie istniał. Bóg sprawił, że zaczęła się toczyć historia świata i historia ludzkości. Tak więc, biblijne stworzenie to *przejście*, a cechą charakterystyczną tego przejścia jest kontynuacja. Działanie stwórcze Boga *na początku* (Rdz 1,1) nie było aktem jednorazowym, lecz dokonuje się nieustannie jak powie autor *Dziejów Apostolskich*, Bóg jest kimś, przez którego i w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (Dz 17,28). Przejście od chaosu do kosmosu jest procesem, który trwa, jest więc przechodzeniem. Bóg stwarza świat w rozwoju, stwarza go ustawicznie, od pierwszego stworzenia w przeszłości, poprzez utrzymywanie go w istnieniu, do jego losów ostatecznych, gdy nastaną *nowe niebiosa i nowa ziemia* (Iz 65,17; 66,22)¹⁶.

Jak rozumieć fakt, że Biblia przypisuje Bogu także to, co w relacji samej Biblii jest ukazane jako dzieło człowieka? Jak pogodzić te dwa działania w tym samym zdarzeniu i w tym samym działaniu? Należy odróżnić dwa rodzaje przyczyn: przyczyny kategoriałne, którymi są działania człowieka i przyczynę transcendentalną, którą jest Bóg. Przyczyna transcendentalna działa we wszystkich innych przyczynach; ona to sprawia, że wszystkie inne przyczyny mogą być w ogóle przyczynami - ona jest w ich działaniu. *W takim rozumieniu każdy skutek jest wyłącznie dziełem przyczyn kategoriałnych,*

¹⁴ D. Dziadosz, *Stworzenie w Biblii*, w: „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 2013, s. 1099-1102, T. XVIII.

¹⁵ O.H. Pesch, *Teologiczne odczytywanie stworzenia*, Poznań 2008.

¹⁶ M. Czajkowski, dz. cyt., s. 9-12.

ale jest również wyłącznie dziełem przyczyny transcendentalnej. Gdyby nie ta Przyczyna, inne przyczyny w ogóle by nie działały¹⁷. Bóg działa w każdej pracy człowieka. „*Beze mnie nic uczynić nie możeci*” (J 15,5). *Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia i działania zgodnie z Jego wolą* (Flp 2,13). Nasze sukcesy są istotnie naszymi sukcesami, są efektem wysiłku naszych rąk i naszych umysłów, choć byłyby niemożliwe, gdyby nie działał w nas Bóg. *Dziękując Bogu za chleb, nie wolno zapominać o wdzięczności należnej także piekarzowi*¹⁸.

2. Najbardziej charakterystyczną cechą nauki Starego Testamentu o Bogu jest **monoteizm**¹⁹, zjawisko wyjątkowe na tle politeistycznych kultur starożytnego świata. Monoteizm kształtował się poprzez negację politeizmu, oraz w kulcie poprzez henoteizm, to jest wyznawanie wiary w jednego Boga i oddawanie Mu czci z równoczesnym wykluczeniem czci innych bóstw. Monolatria nie wykluczała więc istnienia innych bóstw - wykluczała ich z kultu. *Któż jest pośród bogów równy Tobie, Jahwe?* (Wj 15,11). Monolatria była więc drogą do monoteizmu. Najpełniejsze wyznawanie absolutnego monoteizmu pochodzi z okresu niewoli babilońskiej (Iz 41,29; 45,5-6.21-22).

Monoteizm, jak wyżej zaznaczyłem, kształtował się w historii starożytnego Izraela w zmaganiach z politeizmem. Wśród pokoleń izraelskich pojawiały się bowiem dość często skłonności do synkretyzmu z wierzeniami Kananejczyków i innych ludów. Z tymi przejawami walczyli prorocy, kapłani, autorzy ksiąg biblijnych odmawiając obcym bóstwom jakichkolwiek wartości, były bowiem wymysłem samych ludzi. *Oni wielbią dzieło swoich rąk, które wykonały ich palce* (Iz 2,8). *Wasi przodkowie poszli za nicością* (Jr 2,5). *Czyż są wśród bożków pogańskiej tacy którzy by zesłali deszcz? Czy może niebo zsyła krople deszczu?* (Jr 14,22). *Jeżeli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to Jemu służcie* (1 Krl 18,21).

Wśród ludów starożytnych pojawiały się monoteistyczne tendencje, ale na ich tle monoteizm izraelski ma cechy wyjątkowe. Monoteizm wprowadzał w Egipcie faraon Amenofis IV Echnaton nakazując czcić Atona, ubóstwione słońce, a więc część świata. Jahwe zaś jest Bogiem transcendentnym.

3. Monoteizm izraelski ma wymiar transcendentny²⁰ przewyższający wszystko co ziemskie, całą rzeczywistość wszechświata. Władza Jahwe rozciąga się na cały wszechświat obejmując niebo (Jr 23,24), szeol (Am 9,3-4; Ps 139,7-12), cały świat z wszystkimi narodami (Jr 18,7-10). Istnienie

¹⁷ Tamże, s. 21-23.

¹⁸ Tamże, s. 24.

¹⁹ T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów*, Poznań 2002. A. Tronina, *Monoteizm*, w: „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 2009, T. XIII, s. 175-176.

²⁰ K. Kałuża, *Transcendencja*, „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 2013, T. XIX, s. 276-278.

Boga przekracza wszelkie ludzkie kategorie czasu. Dlatego jest *Pierwszym i Ostatnim* (Iz 44,6; 48,12), jest Bogiem wiecznym (Pwt 33,27; Iz 26,4; 40,28; Jr 10,10), stwórcą wszechrzeczy (Iz 40,26; 48,13; Hi 38,4-39,30). Transcendencja Boga przejawia się w niemożliwości zmysłowego poznania Boga przez człowieka (Wj 33,20; J 1,18), dlatego takie poznanie Boga byłoby wedle Biblii równoznaczne ze zniszczeniem człowieka: Żaden człowiek nie może oglądać Mojego oblicza i pozostać przy życiu (Wj 33,20). Znikomość i grzeszność człowieka sprawiają, że Biblia jak już wspomniałem, zakazuje wymawiać imię Boga pod groźbą kary śmierci (Kpł 24,16 według LXX).

Transcendencja Boga ma ten wyjątkowy charakter, że wyraża się zarówno w dystansie, jak i w bliskim obcowaniu z człowiekiem. Ewangelista Mateusz pisze, że niebo jest tronem Boga, ziemia podnóżkiem Jego stóp, a Jerozolima miastem Boga, wielkiego króla (Mt 5,34-35). Tę bliskość Boga podkreślają często teksty Starego Testamentu. Bóg widzi dokładnie wszystkie poczynania człowieka (Jr 23,23-24) i kieruje nimi. Boże kierowanie losami człowieka ma charakter zbawczy. Wyrazem zbawczej wspólnoty Boga z człowiekiem było już w Starym Testamencie przymierze na Synaju. Treść przymierza wyraża właśnie tę bliskość Boga z człowiekiem; wyraża to formuła: *I wezmę sobie was za lud i będę wam Bogiem* (Wj 6,7; Kpł 26,12; Pwt 26,17-18; Jr 7,23; Ez 14,11). Przymierze starotestamentalne stało się podstawą zawarcia Nowego Przymierza przez Jezusa Chrystusa.

3.2.2. Opatrzność Boża

U podstaw istnienia i funkcjonowania świata znajduje się transcendentny i opiekuńczy Bóg - Opatrzność Boża kieruje światem²¹. Według Biblii Bóg działa w świecie fizycznym i w świecie ludzkim i to działa w ten sposób, że wszystko dzieje się za Jego sprawą: w przyrodzie, historii, życiu ludzkim. Bóg, jak mówi Biblia *Sprowadza chmury z krańców ziemi, wywołuje deszcze błyskawicami i dobywa wiatr ze swoich komór* (Ps 135,7). *On daje śnieg niby wełnę, a szron jak popiół rozsiewa, ciska swój grad jak okruchy chleba* (Ps 147,16-18). *Oczy wszystkich oczekują Ciebie, Ty zaś dajesz im pokarm we właściwym czasie. Ty otwierasz swą rękę i wszystko co żyje, nasycasz do woli* (Ps 145,15-16). *Bóg daje prawo uciśnionym i daje chleb głodnym. Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym* (Ps 146,7-9). *Pan podnosi*

²¹ Opatrzność (providentia) to „zrządzenia, przez które Bóg prowadzi wszystkie stworzenia począwszy od aktu stwórczego do wyznaczonego im ostatecznego celu. Świat materialny i ludzkość nie są dziełem przypadku ani wynikiem sił działających jedynie z konieczności, lecz mają swój cel i sens”. Zob. H. Szmulewicz, *Boża Opatrzność jako tajemnica miłości*, Tarnów 2008, Jan Paweł II, *Opatrzność Boża*, w: *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków 1999, s. 158-192.

nędzarza z prochu, dźwiga z gnoju ubogiego, by go posadzić wśród książąt (Ps 113,7-8). *Wszystkim kieruje Opatrzność Twa, Ojcze* (Mdr 14,3).

Przypisywanie wszystkiego Bogu wpłynęło też na to, że w niektórych tekstach Starego Testamentu przypisuje się Bogu pobudzanie do czynów złych. Zabicie przez Eliasza proroków pogańskich kończy się zdaniem: *Ręka Jahwe wspomagała Eliasza* (1 Krl 18,46). Bóg pobudza Saula do zamachu na Dawida (1 Sm 16,14). W Psalmie 94,1-3 Bóg jest określony jako *Bóg mściciel*. Dla nas słowo *mściciel* kojarzy się z prywatnym, niezgodnym z prawem dochodzeniem sprawiedliwości. Zupełnie inną wymowę miała idea zemsty w Starym Testamencie w okresie, gdy nie było jeszcze zorganizowanego sądownictwa, które by chroniło skutecznie każdego obywatela. W Biblii *Bóg mściciel* oznacza Boga jako sprawiedliwego sędziego wymierzającego sprawiedliwość²². Prośba do Boga jako sędziego jest błaganiem o to, by wkroczył w ludzkie dzieje i ludzkie sprawy jako najwyższy i sprawiedliwy stróż sprawiedliwości (por. Pwt 32,34-42; Jr 51,56). Biblia uważa, że człowiek sprawiedliwy Bogu zostawia troskę o wymierzenie sprawiedliwości: *Do mnie należy pomsta, ja wymierzam zapłatę* (Rz 12,19; por. Kpł 19,18; Pwt 32,35). Człowiek biblijny wiedział, że sprawiedliwość może przywrócić jedynie Bóg, dlatego w ręce Boga składa swoją sprawę (Jr 20,12). W miarę rozwoju objawienia coraz wyraźniej teksty biblijne ukazują Boga jako przebaczącego człowiekowi wszystkie przewinienia. *Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śniegi wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna* (Iz 1,18). Każdy człowiek, każdy grzesznik, dzięki działaniu łaski Bożej może otrzymać nowe serce (Jr 31,33; Sz 36,26). Jak powie psalmista, Bóg jest Ojcem (Ps 103,13), który przebacza wszystko swoim dzieciom: *To On odpuszcza wszystkie twoje przewinienia i leczy wszystkie twoje niemoce... jak daleki jest wschód. od zachodu, tak On oddala od nas nasze przewinienia* (Ps 103,3-12). *Jahwe jest Bogiem przebaczenia* (Ps 99,8), *Miłośnikiem życia* (Mdr 11,26), cały świat jest pełen dobroci Boga (Ps 33,5; 119,64)²³.

Starotestamentalne nauczanie o Bożej Opatrzności kontynuuje Nowy Testament. Bóg stworzył człowieka i cały świat (Mk 10,6-9; 13,19) i nadal kieruje ich losami. Bez Jego woli nie spadnie na ziemię wróbel ani nawet włos z głowy (Mt 6,25-34; 10,19). Bez Jego woli człowiek nie może ani jednej chwili dodać do swego życia ani na swej głowie jednego włosa uczynić białym lub czarnym (Mt 5,36; 6,27). Bóg kieruje losami człowieka, ale jest też panem dziejów ludzkich i panem historii. Dowodzi tego Biblia na przy-

²² M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1983, s. 138.

²³ Tamże, s. 136-146; Tenże, *Jahwe Starego Testamentu - Bóg zemsty czy Bóg przebaczenia?*, „Znak” 28/1976/, s. 198-206.

kładzie patriarchów izraelskich. *Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba* (Mk 12,26).

Opatrzności Bożej należy całkowicie zaufać: „Każdy kto prosi, otrzymuje, kto szuka, znajdzie, a kołaczącemu otworzą” (Mt 7,7). Bóg jest tak blisko człowieka, że wysłuchuje jego próśb tak, jak ojciec ziemski próśb swoich dzieci: *Gdy którego z was syn poprosi o chleb, czy jest taki, który poda mu kamień? Albo gdy prosi o rybę, czy poda mu węża? Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre tym, którzy Go proszą* (Mt 7,9-11). Rozwija to Łukasz: *Jeśli syn poprosi ojca o jajko, czy poda mu skorpioną?* (Łk 11,12). Opatrzność Boża objawia się nawet w przyrodzie: *On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i na niesprawiedliwych* (Mt 5,4-5).

Opatrzności Bożej powinna odpowiadać odpowiednia postawa człowieka: miłość Boga z całego serca i z całej duszy (Mk 12,29-30) oraz służba Bogu niepodzielna, ponieważ *nikt nie może dwom panom służyć* (Mt 6,24). W stosunku do Boga stwórcy człowiek jest bowiem tylko sługą (Łk 17,10).

Najpełniej dobroć Boga i Jego opatrzność ukazuje termin Abba²⁴, który wyraża serdeczny stosunek, z jakim małe dziecko zwraca się do swego ojca. *Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca?* - pytał prorok Malachiasz (Ml 2,10). *Jahwe, Tyś naszym Ojcem* (Iz 64,7). *Panie, Ojczy, i władco mojego życia* (Syr 23,1).

Ale ukazując taki obraz dobroci i opatrzności Bożej, Biblia równocześnie napomina: *Nie każdy, który Mi mówi: Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę Ojca, który jest w niebie* (Mt 7,21). Napomina i nakazuje: *Jeśli przebaczyście ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski* (6,14). W dniu sądu ostatecznego człowiek zda sprawę ze swego życia - szczególnie jednak ze swego stosunku do bliźnich: *Cokolwiek uczyniliście braciom moim najmniejszym, Cokolwiek nie uczyniliście braciom moim najmniejszym*.

3.2.3 Bóg jest miłością

Jest to prawda - ze względu na ludzką grzeszność najbardziej istotna²⁵. Prawda o Bogu w różnych religiach była niejednokrotnie zafałszowana;

²⁴ S. Wojtowicz, *Abba*, „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1973, T. I, s. 5; J.D. Szczurek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii*, Kraków 2000.

²⁵ Miłość określa postawę etycznego zaangażowania człowieka w stosunku do Boga i do drugiego człowieka. W stosunku do Boga ma charakter zobowiązania (Pwt 10,12; 11,1.13.22), które prowadzi do żywej więzi z Bogiem (Pwt 10,20). W stosunku do człowieka oznacza postawę stałej życzliwości, bezinteresownej ofiarności i miłosierdzia. Postawa miłości bliźniego nakazana jest Bożym przykazaniem miłości bliźniego (Kpł 19,18.34; Pwt 10,19).

w imię Boga nadużywano władzy i zadawano śmierć, prowadzono wojny i torturowano ludzi, usprawiedliwiano niewolnictwo i legalizowano wyzysk. Także chrześcijaństwo ma na sumieniu inkwizycję, stosy, krucjaty. Ale właśnie chrześcijaństwo przywróciło światu prawdziwy obraz Boga. Już w Starym Testamencie autor biblijny prostując fałszywe wyobrażenia o Bogu ustami proroka nauczał: *Bogiem jestem, nie człowiekiem* (Oz 11,8-9) - Bogiem łaskawości, dobroci, przebaczenia, miłości. Powtórzy to wielokrotnie Nowy Testament: *Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (1 J 4,16). Ta właściwość Boga, który jest miłością, uwidoczniła się w Dekalogu. Jego pierwsze zdanie, to przedstawienie się Boga jako Boga wybawiciela: Jam jest Jahwe, który człowieka wyprowadza z niewoli do wolności. W wielu tekstach biblijnych dobra nowina o wybawieniu - nowina jako dary jest na pierwszym miejscu, dopiero potem występuje wezwanie. Kobiecie cudzołożnej Pan Jezus najpierw okazał łaskawość *Ja ciebie nie potępiam*, a dopiero potem nauka: *Idź, ale od tej chwili już nie grzesz* (J 8,11). Faryzeusze, którzy kobietę przyprowadzili do Jezusa (sądząc, że ją potępi), byli zdumieni słowami Jezusa. Podobnie w innych tekstach biblijnych, na pierwszym miejscu rozlegają się słowa Jezusa: *Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy* (Mk 2,5). Biblia przede wszystkim wzywa do czynienia dobra, a dopiero potem wskazuje zło, jakie wynika ze złego postępowania: *Czyńcie dobro, a zło was nie spotka* (Tb 12,7). Moc dobra pokonuje i przewycięża zło²⁶.

Często wzywa się nas, byśmy kochali Pana Boga. To prawda - Boga trzeba kochać. Dużo większe znaczenie ma jednak to, że Bóg nas kocha. Nasza miłość do Boga w religiach różnie wyznawana (bywało, że wyznawano ją zabijając inaczej wierzących) jest ważna, ale ma znaczenie drugorzędne, drugorzędne w tym znaczeniu, że miłość Boga do nas jest pierwsza: *W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy - Boga, ale że On sam nas umiłował* (1 J 4,10).

Podstawą naszej wiary jest świadomość, że Bóg nas kocha: *Uwierzyliśmy miłości, jaką Bóg ma ku nam* (1 J 4,16). Oto sedno naszej wiary - miłość Boga skierowana ku ludziom. My, ludzie, jesteśmy podzieleni na wiele różnych sposobów (w czasie, przestrzeni, myśleniu, miłości, w ocenach), Bóg, który jest jednością, nie jest podzielony w swej miłości ku nam; Bóg kocha

²⁶ Dobro-„wszystko, co uważa się za wartościowe, pomyślne, pożyteczne dla osiągnięcia wyznaczonego celu; w aspekcie bytowym – wartość, doskonałość bytu, w aspekcie moralnym – działanie zgodne z normą moralności; w aspekcie gospodarczym – podstawa bytowa zaspokajająca materialne potrzeby człowieka; w aspekcie społecznym – wartości służące jednostce oraz społeczeństwu (dobro publiczne i prywatne, dobro wspólne)”. Cyt. za: S. Kowalczyk, *Dobro*, „Encyklopedia Katolicka”, Lublin 1979, T. III, s. 1373-1374.

nas w sposób całkowity, po ludzku powiedzielibyśmy: w stu procentach, bo Bóg jest miłością. Ludzie mają miłość, przeżywają miłość, Bóg jest miłością. Miłość Boga jest Jego istotą.

Aby wyrazić niezwykłość miłości Boga do człowieka, Biblia stwierdza, że Bóg kocha człowieka już wtedy, kiedy jeszcze nie było go na świecie. *Zanim ukształtowałem cię w łonie matki (już wtedy) znałem cię* (Jr 1,5). Mówił święty Augustyn: *Stworzyłeś mnie, ponieważ mnie kochałeś*. Bóg kocha mnie nie za to, kim i jakim jestem, lecz dlatego jestem, dlatego istnieję, że Bóg mnie kocha. Miłości Boga nie mogę utracić, ponieważ nie zawdzięczam jej żadnym własnym osiągnięciom i zasługom. *W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował* (1 J 4,10).

Zakończenie

Bywało w historii, że chrześcijanie w swej religijnej gorliwości chcieli ratować inaczej niż oni wierzących lub niewierzących przed wiecznym piekłem. I tak ginęli „kacerze”, Żydzi, czarownice, wszyscy, których podejrzewano o paktowanie z diabłem, tak toczyły się wojny religijne, palenie heretyków, a wszystko w imię obrony Pana Boga. Zapomniano o Dobrej Nowinie, o Bogu miłości, o Chrystusie, który szuka zaginionych *aż znajdzie* (Łk 15,4), który pragnie, aby nie zaginął nawet *jeden z tych najmniejszych* (Mt 18,14). Zapomniano o słowach Chrystusa: *A Ja, gdy zostanę wywyższony nad ziemią, pociągnę wszystkich do siebie* (J 12,32). I jeszcze jeden niezwykły tekst: *Bóg nie posłał Syna swego na świat, aby świat sądził, lecz aby świat został przez Niego zbawiony* (J 3,17). Słowa tego tekstu niektórzy teologowie katoliccy tłumaczą jako zapowiedź nadziei, że wszyscy ludzie będą zbawieni. Oto cytat z pracy ks. prof. Wacława Hryniewicza, profesora teologii KUL: „*Bóg uczący miłości nawet nieprzyjaciół, sam miałby nieprzejednanie mścić się przez całą wieczność na swoich przeciwnikach? ... Ten, który głosi Ewangelię, nadziei, zaprosi kiedyś osobiście wszystkich: «Przyjdźcie do Mnie wszyscy utrudzeni i obciążeni»* (Mt 11,28). *Co znaczą te słowa? Znaczą: przyjdźcie także wszyscy utrudzeni zmaganiem myśli i poszukujący. Wszyscy, którym wiara w sens życia i losów, świata przychodzi z największą trudnością. Wszyscy, którzy nie potrafią uwierzyć*²⁷.

Uniwersalizm nadziei w Boga, który *jest miłością* pozwala nam wierzyć w uniwersalizm zbawienia - szczęście wieczne wszystkich istot ludzkich.

²⁷ W. Hryniewicz, K. Karski, M. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, s. 302 i 308.

Summary

Cultural, anthropological and theological dimension of Bible

Making an attempt to depict the Bible's address, the Author limits his efforts to presenting it from three points of view: cultural, anthropological and theological. The cultural aspect of the Bible has made it impact all fields of the world culture, i.e. literary, artistic, film, music and iconographic work, plastic art, etc. The richness of anthropological expression found in the Bible is narrowed by the Author to the statement that the humankind is created by God (Genesis 1,26). In that statement the Author sees the essence of dignity of every human being. The theological aspect is discussed at length as the Bible is a religious book – ideological foundation on which all theological directions are based. In that sense the Author perceives the Bible to be “the soul of theology”.

Bibliografia

- Bartoszek, A. (1994). *Imię Jahwe w Izraelu*. Communio, t. XIV, z. 1, s. 36-48.
- Chrostowski, W. (2003). *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”
- Czajkowski, M. (1988). *Biblia dziś odczytana*. Warszawa: Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum”
- Dziadosz, D. (2013). *Stworzenie w Biblii*. Encyklopedia Katolicka, t. XVIII, s.1099-1102.
- Filipiak, M. (1976). *Jahwe Starego Testamentu – Bóg zemsty czy Bóg przebaczenia?*. Znak, nr 28, s. 198-206
- Filipiak, M. (1983). *Człowiek współczesny a Stary Testament*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL
- Grzybek, S. (1973). *Rozwój idei Boga w Starym Testamencie*. Częstochowskie Studia Teologiczne, nr 1, s.51-62.
- Hryniewicz, W. Karski, K. Paprocki, H. (2009). *Credo. Symbol naszej wiary*. Kraków: Wydawnictwo Znak
- Kałuża, K. (2013). *Transcendencja*. „Encyklopedia Katolicka”, t. XIX, s. 276-278.
- Kowalczyk, S. (1979). *Dobro*. „Encyklopedia Katolicka”, t. III, s. 1373-1374.
- Krawczyk, R. (2014). *Biblia – źródło kultury*. Siedlce: Wyd. Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
- Lipiński, E. (1960). *Istnienie Boga według ksiąg Starego Testamentu*. RBL 13, s.193-198.
- Łach, S. (1997). *Jahwe*. „Encyklopedia Katolicka”, t. VII, s.681-682.

- Nowak, M. (1983). *Aby pełniej żyć*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax
- Paściak, J.(1990). *Boże imię Jahwe*. W: J. Chmiel, T. Matras (red.) *Studium Scripturae anima theologiae*, s. 28-224, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne
- Pesch, O.H. (2008). *Teologiczne odczytywanie stworzenia*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny
- Sellier, P. (2012). *Biblia w kulturze Zachodu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax
- Stachowiak, L. (1983). *Elohim*. „Encyklopedia Katolicka”, t. IV, s.900.
- Stanek, T. (2002). *Jahwe a bogowie ludów*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny
- Starowieyski, M. (2011). *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*. Kraków: Wydawnictwo Petrus
- Styś, S. (1973). *Adonai*. „Encyklopedia Katolicka”, t. I, s.92.
- Szczurek, J.D. (2000). *Bóg Ojciec w źródłach teologii*. Kraków: Wyd. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
- Szmulewicz, H. (2008). *Boża Opatrzność jako tajemnica miłości*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos
- Tronina, A. (2009). *Monoteizm*. „Encyklopedia Katolicka”, t. XIII, s.175-176.
- Wojtowicz, S. (1973). *Abba*. „Encyklopedia Katolicka”, t. I, s.5.

Ks. KAZIMIERZ MATWIEJUK*

SAKRAMENTARZ JAKO KSIĘGA LITURGICZNA

Treść: Wstęp, 1. Kodeks z Werony; 2. Sakramentarz gelezjański, 2.1. *Sakramentarze gelazjańskie starsze*, 2.2. *Sakramentarze gelazjańskie młodsze*; 3. Sakramentarz gregoriański, 3.1. *Sakramentarz Hadriana*, 3.2. *Redakcja sakramentarza przez Alkuina*; Zakończenie; Summary: The Sacramentary as a liturgical book; Bibliografia.

Słowa kluczowe: aklamacja, celebracja, kanon, liturgia, obrzęd, sakramentarz.

Key words: acclamation, celebration, canon, liturgy, rite, sacramentary

Wstęp

Od wczesnego średniowiecza powstawały coraz liczniejsze teksty i opisy obrzędów liturgicznych, którym przewodniczył papież. Te zbiory, powstałe pomiędzy VII i XV wiekiem, noszą nazwę *Ordines romani*¹. Obrzędy mszalne zawierają *Ordines I, VII, IX-X, XV-XVII*. Obrzędy chrztu są w *Ordines XI, XXII-XXIV i XXV*, święceń zaś w *XXXIV-XXXV* oraz *XXXIX*, obrzędy pogrzebowe w *Ordo XLIV* a poświęcenia kościoła w *Ordo XLI-XLIII*. Te księgi zawierały teksty i wskazania rubrycystyczne dotyczące sprawowania konkretnych czynności liturgicznych².

* Autor, em. prof. UKSW, jest wykładowcą liturgiki w WSD diecezji siedleckiej.

¹ Krytyczne wydanie: M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, t. 1-5, Louvain 1931-1961; W. Pałęcki, *Ordo romanus*, EK XIV, kol. 734.

² H.J. Sobeczko, *Dzieje Mszału rzymskiego i jego adaptacje diecezjalne i zakonne*, w: *Mszał Jagiellonów z Jasnej Góry*, R. Pośpiech (red.), Wydaw. Wydział Teologiczny UO, Paulinianum, Opole-Częstochowa 2013, s. XI.

W Kościele rzymskim, od VII do XIII wieku, kształtowały się sakramentarze. Były to księgi liturgiczne, powstałe z libelli missarum. Zawierały formularze mszalne oraz prefacje i kanon mszalny. Były w nich również teksty do sprawowania sakramentów świętych oraz formuły błogosławieństw. Sakramentarz był księgą przeznaczoną dla przewodniczącego celebracji.

W liturgii były używane również inne księgi. Księga, zwana Apostołem, zawierała teksty biblijne, epistolarz był księgą z czytaniem dla lektora, ewangeliarz był księgą diakona. Śpiewy były zebrane w antyfonarzu. Była to księga psalterzysty³.

Manuskrypty sakramentarzy szczęśliwie zachowały się w klasztorach, zwłaszcza benedyktyńskich na Monte Cassino, czy Saint Gallen, także w bibliotekach kapitulnych⁴. W naszej refleksji poznamy sakramentarze, których liczne kopie kształtowały obrzędowość liturgiczną we wczesnym średniowieczu, w Kościołach lokalnych w całej Europie.

1. Kodeks z Werony

Najstarszym zbiorem libelli missarum jest kodeks z biblioteki kapitulnej w Weronie. Został odnaleziony w tym mieście w 1713 roku przez dziennikarza i archeologa markiza Scypiona Maffei. Kodeks z Werony został po raz pierwszy opublikowany w 1735 roku przez Józefa Bianchiniego⁵. Ten nazwał go sakramentarzem leoniańskim⁶.

Sacramentarium Veronense zawiera libelli odnalezione na Lateranie w Rzymie. Te kartki mszalne, w licznych odpisach, funkcjonowały w VI

³ J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, s. 71.

⁴ Zob. J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1956, s. 55; M. Zachara, *Msza święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa 2006, s. 32.

⁵ *Codex Sacramentorum vetus Romanae Ecclesiae a S. Leone Papa I confectus, primum prodit ex manuscripto libro numeralis notae XLI. ante mille annos conscripto, qui extat in Bibliotheca ejusdem amplissimi Capituli Veronensis*, w: G. Bianchini, *Anastasio Bibliothecarii de vitis Romanorum Pontificum*, Rzym 1735, t. 4., s. 12-57; A. J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. 3., Płock 1905, s. 13.

⁶ Kolejne wydania tego Kodeksu to m.in.: A. Muratori, *Sacramentarium Leonianum sive Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae a sancto Leone papa I, ut videtur confectus*, w: tenże, *Liturgia Romana Vetus*, t. 1., Wenecja 1748, s. 289-484; J. A. Assemani, *Sacramentarium Veronense, vulgo Leonianum*, w: tenże, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, t. 6., Rzym 1754, s. 1-180; P. i G. Ballerini, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae omnium vetustissimus, a millenario codice Capituli Veronensis editus, et Leoni Magno in vulgates adscriptus, non pauca continens, quae eundem Pontificem habent auctorem*, t. 2., Wenecja 1756; C. L. Feltoe, *Sacramentum Leonianum, with introduction, notes, and three photographs*, Cambridge 1896; L. C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, P. Siffrin, *Sacramentarium Veronense (Cod. Od. Bibl. Cap. Veron. LXXXV [80], (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, series maior 1)*, Rzym 1956.

wieku w Wiecznym Mieście jako pomoc dla miejscowych duszpasterzy. Nie stanowiły jednak zwartego zbioru. Redakcja kodeksu z Werony dokonana się w tym mieście w latach między rokiem 555, kiedy zmarł papież Wigiliusz, a rokiem 560, w którym Grzegorz Wielki rozpoczął swój pontyfikat. Ale ta redakcja była luźną kompilacją tekstów.

Układ treści i apologetyczne wstawki w prefacjach, zawierające wyrażenia czasem dalekie od chrześcijańskiego miłosierdzia, wskazują na kompilatora, który nie dokonał krytycznej oceny posiadanego materiału, ale połączył libelli, tworząc księgę. Kompilatorem, na podstawie analizy kryptograficznej kodeksu, mógł być Ursycyn z Werony (+ po 517), lektor tamtejszego Kościoła. Obecność kodeksu w Weronie potwierdził diakon Pacyfik, żyjący w pierwszej poł. IX wieku⁷.

Kodeks z Werony zawiera 30 formularzy mszalnych, zapisanych na 138 kartach pismem uncjalnym, czyli okrągłym, składającym się z samych tylko wielkich liter. Formularz mszalny stanowiła kolekta, modlitwa nad darami, prefacja, modlitwa po Komunii oraz modlitwa nad ludem; brak w nim modlitwy eucharystycznej. Przy pojedynczych modlitwach znajdują się dopisane na marginesie tzw. notae Tironianae, których obecność wskazuje, że rozproszone teksty oznaczone tą samą literą, stanowiły nowe formularze mszalne. Poszczególne litery pisma stenograficznego, systemu B, były stosowane przez mnichów irlandzkich osiadłych w północnej Italii, zwłaszcza w Bobbio, także w Weronie⁸.

Kodeks z Werony nie miał charakteru oficjalnego. Porządek świąt nie był w nim usystematyzowany. Brakuje w nim mszy ku czci świętych czczonych w Rzymie. Natomiast msza na uroczystość Zielonych Świąt została umieszczona pomiędzy formularzami mszy suchych dni letnich. Pod rubryką mszy ku czci św. Stefana, czczonego 3 sierpnia, znajdują się teksty na święto św. Szczepana, pierwszego męczennika, czczonego w okresie Bożego Narodzenia. Teksty wspólne i w różnych potrzebach zostały dość przypadkowo umieszczone w różnych miejscach. Niektóre formularze mszalne w lipcu mają wyraźnie charakter paschalny. Niekiedy msze wigilii zostały umieszczone po formularzu uroczystości, zamiast je poprzedzać. Kodeks zawiera nagłówki mszy, których formularzy brakuje⁹.

Analiza kodeksologiczna wykazała, że styl modlitw i prefacji tego zbioru odpowiada językowi papieża Leona I (440-461). Teksty mają wyraźny rys apologetyczny. Są wyrazem obrony ortodoksji wobec heretyckich tez patriarchy konstantynopolitańskiego Nestoriusza (+451), który głosił,

⁷ Zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Pallottinum, Poznań 2006, s. 1435-1436.

⁸ A. J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. 3, Płock 1905, s. 13.

⁹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Pallottinum, Poznań 1989, s. 69.

że w Chrystusie są dwie różne osoby, boska i ludzka, które są odrębnymi podmiotami połączonymi w jedność miłością, także Eutychesa (+454), archimandryty klasztoru w Konstantynopolu, twórcy monofizytyzmu, który uczył, że Chrystus ma naturę ludzką i boską, jednak nie istnieje w dwóch naturach. Natura boska Chrystusa wchłonęła jego naturę ludzką. Teksty zwalczają także błędy pelagiańskie o grzechu pierwotnym i łasce. Pelagiusz (+435), mnich z Brytanii, przekonywał, że natura ludzka jako stworzona przez Boga jest zdolna przezwyciężyć grzech i osiągnąć świętość¹⁰.

W tekstach kodeksu są obecne wzmianki o niektórych wydarzeniach historycznych, jak nawrócenie bądź wypędzenie z Rzymu manichejczyków, co miało miejsce w czasie pontyfikatu Leona, także najazd i spustoszenie Rzymu przez Hunów i Wandalów. Sekreta jednej z mszy lipcowych (nr 28) wspomina o możliwości przyjęcia Komunii wielkanocnej przez Rzymian wyzwolonych spod niewoli Ostrogotów. Cały kodeks nie jest jednak autorstwa papieża Leona. Korzeniami sięga czasów jego pontyfikatu, ale zawiera teksty wcześniejsze oraz kształtował się przez kolejne dziesięciolecia, zatem za papieża Gelazego I (492-496) oraz Wigiliusza (537-555), by osiągnąć ostateczny kształt w VII wieku¹¹.

Zbiór z Werony posiada pewne elementy ambrożyjańskie, rawenniańskie, akwilijskie a nawet galijskie. Te ostatnie występują zwłaszcza w prefacji (nr 1250) z bożonarodzeniową klauzulą *hodie natus*. Natomiast formularze kilku mszy pro defunctis, które były wykorzystane w bazylice św. Wawrzyńca za Murami, powstały w związku z pogrzebem pochowanych tam papieży: Zozyma (+418), Sykstusa III (432-440), także Hilarego I (461-468). Kodeks zawiera również formularze mszalne na konsekrację biskupów rzymskich. Wiele modlitw zawiera sformułowania nawiązujące do znaczenia cesarstwa rzymskiego, a dołączone rubryki zostały ubogacone nawet pewnymi wskazówkami topograficznymi¹².

Wbrew logice Temporale modlitwa z lipca została umieszczona w dziale dotyczącym okresu wielkanocnego. Historia opisana w tej modlitwie nawiązuje do długotrwałego oblężenia Rzymu przez Ostrogotów za panowania Witigesy (+ 540). Zostało ono odparte w marcu roku 538. Wtedy Wielkanoc przypadała 4 kwietnia. Natomiast prefacja 6. mszy lipcowej

¹⁰ H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 208, 213; K. Obrycki, *Koncepcja grzechu pierwotnego u Pelagiusza na podstawie jego komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian 5,12-21 w: Grzech pierwotny*, H. Pietras (red.), Kraków 1999 WAM, s. 177-185.

¹¹ B. Nadolski, dz. cyt. s. 69.

¹² Np. *in cimiterio Pryscillae; in cimiterio Jordanorum; in cimiterio Maximi, via Salaria; in cimiterio Praetextati, via Appia; in cimiterio Callisti, via Appia*, zob. J. W. Bogunowski, dz. cyt., s. 60.

(nr 446) podaje inne szczegóły tego obłożenia, mianowicie, że Rzymianie obserwowali z murów miast, jak grabieżcy żęli zboże z ich pól¹³.

Pod względem treści Veronensis zawiera formularze mszalne, składające się z oratio, secreta, praefatio i oratio super populum, na większość świąt roku. Temporale i Sanctorale są w nim ułożone chronologicznie według porządku miesięcy roku cywilnego przyjętego w kalendarzu juliańskim. Kodeks nie zachował się w całości. Zachowały się formularze począwszy od mszy ku czci św. Tyburcjusza i Waleriana, czczonych 14 kwietnia, aż do końca grudnia. Całość zbioru kończą formularze pięciu mszy *in jejunio mensis decimi* i błogosławieństwo wody chrzcielnej *Incipit benedictio fontes*. Dzieło obejmuje łącznie 30 formularzy, podzielonych na 43 sekcje. Niektóre z nich przeznaczone były na tę samą okoliczność. Jest 28 formularzy na uroczystość św. Piotra i Pawła, 25 na mszę z okazji rocznicy święceń biskupich, 14 formularzy na obchód św. Wawrzyńca, także 8 formularzy bożonarodzeniowych. Modlitwy kanonu mszalnego np. *Hanc igitur*, występują przygodnie w różnych wersjach i w różnych formularzach¹⁴.

2. Sakramentarz gelazjański

Sakramentarz gelazjański jest jednym z najstarszych znanych sakramentarzy Kościoła rzymskiego. Został zredagowany do codziennego użytku parafialnego. Nazwa gelazjański nawiązuje do osoby papieża Gelazego I (492-496). Jego patronat służył ochronie ortodoksyjności celebracji liturgicznych. Sakramentarz był formą wczesnośredniowiecznej apologetyki. Papież Gelazy jednak nie był autorem sakramentarza, chociaż niektóre modlitwy i prefacje pochodzą bezpośrednio od niego. Papież używał sakramentarza i go rozpropagował. Ale jego sakramentarz zawierał także teksty modlitewne jego poprzedników. Ich akceptacja do użytku liturgicznego była realizacją postanowień synodów, zwłaszcza afrykańskich z Kartaginy i Milew¹⁵.

Powstawały liczne odpisy tego sakramentarza, zarówno frankońskie. Był on bardzo popularny i powszechnie używany w Rzymie i całej Italii. Odpisy, pochodzące zwłaszcza z VIII i IX wieku, zawierają pewne elementy liturgii galijskiej, także późniejsze, zwłaszcza gregoriańskie, np. sakramen-

¹³ Por. A. J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 16-17.

¹⁴ Zob. B. Nadolski, dz. cyt. s. 69.

¹⁵ Potwierdza to świadectwo Gennadiusza z Marsylii (zm. ok. 496): *fecit (Geladius) etiam tractatus diversos sacrarum scripturarum et sacramentorum* oraz J. Bianchiniego: *fecit et sacramentorum praefationes canto sermone*, także *Liber pontificalis: fecit etiam (Geladius) sacramentorum praefationes et orationes canto sermones*, również: *Gelasius Papa tam a se quam ab aliis compositas preces dicitur ordinasse*, zob. A. J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 24.

tarz z Gellone. Większość formularzy stanowiących Gelasianum, pochodzi z Rzymu. Kopie sakramentarzy powstawały w Rawennie. Stare odpisy sakramentarzy gelazjańskich, zatem rękopisy z przełomu VII i VIII wieku, są określane jako *vetus*. Kopie młodsze zostały wykonane w VIII wieku¹⁶.

2.1. Sakramentarze gelazjańskie starsze

Najstarsze odpisy sakramentarza gelazjańskiego pochodzą z przełomu VII i VIII wieku. Zawierają jednak teksty liturgiczne znacznie wcześniejsze, bo z pięciu pierwszych wieków Kościoła¹⁷. Zbiór tekstów sporządził ok. 750 roku kopista żyjący w epoce Merowingów, a pochodzący z opactwa św. Dionizego pod Paryżem. Zbiór był pierwotnie własnością Potawiusza, senatora państwa frankońskiego. W XVII wieku został przekazany bibliotece królowej Krystyny Szwedzkiej (1626-1689). Ta zaś ofiarowała go Bibliotece Watykańskiej. Tam zbiór otrzymał sygnaturę Cod. Vat. Reg. Lat. 316. Tytuł oryginalny zbioru brzmi: *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*. Natomiast funkcjonujący od IX wieku tytuł *Sacramentarium gelasianum vetus* został nadany zbiorowi przez Walahfrida Strabo (808/809-849), opata klasztoru Reichenau, potwierdzony przez Jana Diakona z Rzymu (+ ok. 880)¹⁸.

Pierwsze wydanie Sakramentarza gelazjańskiego zostało przygotowane przez G.M. Tommasiego i ukazało się w 1680 roku. W końcu XIX wieku H.A. Wilson opracował wydanie poprawione i uwspółcześnione. Tę podręczną księgę, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae, ordinis anni circuli*, służącą celebransowi, zatem biskupowi lub prezbiterowi, do sprawowania *sacramenta* w ciągu roku kalendarzowego, w latach sześćdziesiątych XX stulecia opracował i wydał L.C. Mohlberg przy współpracy L. Eizenhoefera i P. Siffrina. Określenie sakramentarz nie oznacza *mszału* w rozumieniu księgi potrydenckiej. Zawiera bowiem tylko teksty dla celebransa - przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego, zwłaszcza eucharystycznego¹⁹.

Kodeks liczy 245 kart. Jest podzielony na trzy księgi. Pierwsza posiada incipit: A + Ω, *In nomine Domini Jesu Christi Salvatoris. Incipit liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis circuli* (fol. 4). Księga pierwsza liczy 107 podtytułów i zawiera teksty formularzy mszalnych na poszczególne okresy roku liturgicznego. Mszał rzymski z 1970 roku nazywa tę część *Proprium de tempore*. Na początku księgi znajduje się formularz mszalny na wigilię Narodzenia Pańskiego, nie wspominając o adwencie, następnie

¹⁶ Por. J. Wierusz-Kowalski, dz. cyt., s. 56.

¹⁷ Zob. A. J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 21-22.

¹⁸ PL 74, 1049-1242.

¹⁹ J. J. Janicki, *Sakramentarz gelazjański (Reginensis latinus 316) - zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła*, Folia Historica Cracoviensia, Vol. 4-5, 1997-1998, s. 141.

jest msza w dzień Bożego Narodzenia - *In natale Domini in die* oraz święta oktawy tej uroczystości, mianowicie: święto św. Szczepana, św. Jana Apostoła i Świętych Młodzianków. Potem jest uroczystość o nazwie Theophania i niedziele Sedemdziesiąticy - Septuagesima, Sześćdziesiąticy - Sexagesima, oraz Pięćdziesiąticy - Quinquagesima, również niedziele i dni zwykłe Wielkiego Postu - Quadragesima.

Pośród tekstów na niedziele znajduje się obrzęd pokuty publicznej i pojednania penitentów - *Orationes et praeces super paenitentes. Ordo agentibus publicam paenitentiam* (nr 349-374). Są też teksty obrzędów święceń prezbiterów, diakonów i subdiakonów (nr 140-162), także skrutynia i obrzędy katechumenatu. Księga ma teksty liturgiczne na Triduum Sacrum i obrzędy chrztu w Wigilię Paschalną i w Wigilię Zesłania Ducha Świętego - *Sabbato Pentecosten celebrabis baptismum sicut in nocte Sanctae Paschae*, również teksty na uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego i Zesłania Ducha Świętego. W dalszej części pierwszej księgi Sakramentarza gelazjańskiego znajdują się teksty na tzw. Suche dni kwartalne: wiosenne - kwiecień, jesienne - wrzesień i zimowe - październik - *Denuntiatio ieiuniorum quarti, septimi et decimi mensis* (nr 652-682), obrzęd błogosławienia heretyków powracających do jedności Kościoła, teksty obrzędu poświęcenia kościoła, obrzędy święceń niższych: ostiariusza, akolity, lektora, egzorcysty, oraz modlitwy na konsekrację biskupa. Teksty konsekracji dziewic - *consecratio sacrae virginis* kończą pierwszą księgę Sakramentarza²⁰.

Druga księga rozpoczynała się: A + Ω, *Incipit Liber secundus orationes et praeces de nataliciis Sanctorum* i obejmuje 132 in folio oraz 85 podtytułów. Zawiera teksty modlitw na liturgiczne obchody ku czci Świętych. Obecnie ta część mszału nazywa się *Proprium de sanctis*, a stanowią ją *Msze własne o Świętych*. Sakramentarz podaje w tej księdze formularze głównie o męczennikach. Seria modlitw mszalnych ku czci świętych rozpoczyna się od święta św. Feliksa (+530), papieża męczennika, czczonego wtedy 14 stycznia, a kończy wspomnieniem świętego Tomasza, czczonego 29 grudnia. Są też teksty tzw. *Communia*, czyli *Mszy wspólnych*, o męczennikach (804 n.), o wszystkich Apostołach (nr 939-949), także o wszystkich Świętych (nr 1091-1119). W tej księdze są zamieszczone formularze mszalne na okres adwentu (nr 1120-11560, także teksty modlitw na *Dni kwartalne zimowe* - *Orationes et praeces mensis decimi* (nr 1157-1177). Księga kończy się informacją: *Explicit liber secundus de nataliciis sanctorum martyrum*²¹.

Księga trzecia, fol. 173, nosi tytuł: A + Ω, *Incipit Liber tercius orationes et praeces cum canone per dominicis diebus*. Jest zbiorem zawierającym głów-

²⁰ Tamże, s. 148- 149.

²¹ Tamże, s. 149.

nie teksty modlitw na msze niedzielne. Jest też tekst kanonu - *Incipit Canon actionis* z prefacją, chociaż nie ma embolizmu, konkretyzującego motyw dziękczynienia. Jest aklamacja *Sanctus*. Sakramentarz zamieszcza duży wybór modlitw po komunii - *post communionem* (nr 1261-1272), także modlitw benedykcyjnych, tzw. *benedictiones super populum* (nr 1273-1287), oraz modlitw codziennych mszy świętych (nr 1288-1312), także liczne msze wotywnie, w tym związane ze życiem zakonnym - *Missa in monasterio* (nr 1429-1442), czy zawarciem małżeństwa - *Actio nuptialis* (nr 1443). Są też teksty błogosławieństwa wdowy (nr 1471), błogosławieństwa wody do użytku w domu (nr 1535-1543), również modlitwy liturgii uświęcenia czasu, poranne i wieczorne - *orationes ad matutinas* i *orationes ad vesperum* (nr 1576-1594). Są też modlitwy przed i po jedzeniu - *orationes ante cibum*, *orationes post cibum* (nr 1595-1602). Trzecia księga sakramentarza zawiera również modlitwy za zmarłych i w czasie pogrzebu oraz formularze mszy za zmarłych celebrowanych w trzeci, siódmy i trzydziesty dzień po śmierci, również w rocznicę śmierci: *Missa in depositione defuncti tertii, septimi, XXXmi dierum vel annuaem* (nr 1607-1695). Jest formularz mszy wotywniej o zdrowie: *orationes ad missam pro salute vivorum* (nr 1696-1700) i modlitwy rozgrzeszenia: *Incipit ad paenitentiam dandam* (nr 1701-1704)²².

Sakramentarze gelazjańskie starsze były używane przez prezbiterów w kościołach tytularnych Rzymu. Z czasem do nich włączano elementy liturgii galijskiej. W liturgii wielkopiątkowej wybrzmiewała modlitwa za państwo: *Respice propitius ad Romanum sive Francorum imperium*, nr 407. Do *Communicantes* kanonu dołączono świętych, których kult nie był znany w Rzymie, mianowicie: Dionizego, Rustyka i Eleuteriusza. Ci byli czczeni w galijskim opactwie św. Dionizego.

2.2. Sakramentarze gelazjańskie młodsze

W połowie VIII wieku zadecydowano na dworze dynastii Merowingów, że w Galii będzie sprawowana liturgia na wzór liturgii rzymskiej. Ok. 750 roku w opactwie Flavigny w Burgundii, na polecenie Pepina Małego (714-768), do sakramentarzy używanych przez duchowieństwo frankońskie włączano pewne elementy liturgii rzymskiej. W Galii były już znane sakramentarze przywożone z Rzymu przez urzędników państwowych i pielgrzymów galijskich. W ten sposób powstał sakramentarz nazwany *Gelasianum saeculi VIII*. Był on też nazywany *Sacramentarium Romanum regis Pepini*, *Gelasianum Recentius* albo sakramentarz frankoński. Król Franków zaczął

²² Tamże, s. 150.

go upowszechniać na terenie całego swego królestwa. Jego dzieło kontynuował Karol Wielki²³.

Sakramentarz Pepina łączył w sobie treści gelazjańskie z poetyką typowo gregoriańską. W tym zbiorze były oracje mszalne: oratio, secreta, post-communio, także dwie oracje nad darami. Powstawały liczne jego rękopisy. Jednym z nich był kodeks Gellone z Meaux (790-800), używany w katedrze w Camrai, także sakramentarze z Angouême i Noyon. Pochodząca z VIII wieku kopia sakramentarza używana w opactwie Reichenau, a znajdującą się w bibliotece kantonu zurichskiego, obejmowała 337 stronic pergaminu, co stanowiło 198 stron rękopisu. Kodeks rozpoczynał się od rubryki *In vigilia in natali Domini ad horam nonam*, a kończył uwagę *Expliciunt benedictiones anni circuli, est numerus LXXII. Incipit liber secundus de extrema parte. Orationes ad matutinas*²⁴.

W Chur używano Codex Sangallensis, który jest przechowywany w bibliotece Saint Gallen pod numerem 348. Został spisany w VIII wieku jako 376-stronicowa książeczka niewielkiego formatu. Początek dokumentu stanowią dodatki, zawarte na stronach od 9 do 30. Tytuł odpisu brzmiał: *In nomine Sancte Trinitatis. Incipit Liber Sacramentorum (per) anni circulum Romane Ecclesie*. Na okładce tego zbioru dopisano w XV wieku tytuł *Collectarium vetustum*. Kodeks ten służył miejscowemu biskupowi Remigiuszowi. Jego imię zostało umieszczone w memento pro vivis (s. 386). Rękopis posiadał pięć modlitw, mianowicie: ad collectam, ad missa, super oblata, post communionem i super populum. Kodeks ten wszedł później w skład tzw. *amalgranu sacramentarium triplex*, czyli *mieszaniny* tekstów z sakramentarzy gelazjańskiego, gregoriańskiego i ambrozjańskiego. Jego rękopis, pochodzący z X wieku, jest przechowywany w Bibliotece Miejskiej w Zurychu jako Codex nr 43. W Italii na przełomie IX i X wieku korzystano z sakramentarza z Monza, natomiast ostatnim frankońskim sakramentarem gelazjańskim, powstałym ok. 975 roku, był Sacramentarium Fuldense saeculi X²⁵.

3. Sakramentarz gregoriański

Papież Grzegorz Wielki (590-604) korzystał z sakramentarza. Sakramentarz sygnowany jego imieniem stanowiły teksty wcześniej istniejące, które służyły podczas celebracji papieskich²⁶. Zawierał on formularze mszy stacyjnych sprawowanych przez papieża i został przygotowany na jego oso-

²³ Zob. P. Milcarek, *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*, b. r. m. w., s. 43.

²⁴ A. J. Nowowiejski, dz. cyt., s. 22.

²⁵ J. W. Boguniowski, dz. cyt., s. 76.

²⁶ Tamże, s. 77.

bisty użytek ok. 595 roku. Następnie był ubogaczony nowymi tekstami, a ok. 680 roku uzupełnił go anonimowy mnich związany z bazyliką św. Piotra. Uzupełnił o niedziele niestacyjne, zapożyczając teksty z Gelasianum vetus²⁷. Sakramentarz gregoriański miał wiele odpisów, m.in.: *Sacramentaria prae-Hadriana*, *Hadriana* i *redactionis Alcuini*²⁸.

3.1. Sakramentarz Hadriana

Do pierwszej grupy należy pochodzący z Monte Cassino palimpsest Codex 271 (348), także sakramentarz - Codex Paduense (47), skomponowany pod koniec VIII wieku, i Sacramentarium Rossianum (204), na którego marginesie zapisano modlitwy gregoriańskie²⁹.

Sakramentarz hadriański, darowany Karolowi Wielkiemu (768-814) przez papieża Hadriana I (772-795), posłużył do upowszechnienia w Galii liturgii rzymskiej. Sakramentarz *Hadrianum* różnił się od oryginału Grzegorza Wielkiego. Zawierał bowiem teksty wprowadzone za pontyfikatu papieża Hadriana. Sakramentarz rzymski, gregoriański, stanowił wzorzec liturgii, której obrzędy odznaczały się prostotą i jasnością, a formuły modlitewne zwięzłością, głębią teologiczną i wysokim poziomem literackim³⁰. Papież posłał Karolowi Wielkiemu odpis sakramentarza stacyjnego na przełomie roku 785 i 786. Uczynił to za pośrednictwem opata Jana z Rawenny, spełniając prośbę władcy. Księga została umieszczona w bibliotece królewskiej w Akwizgranie i służyła jako wzorzec dla sakramentarzy frankońskich.

Najstarszą kopią *Hadrianum* jest północnofrancuski Sakramentarz z Cambrai (159/164), sporządzony w 812 roku z polecenia biskupa Hildoarda (+ ok. 816)³¹. Odpis ten nosił tytuł: *In Nomine Domini, Incipit sacramentarium de circulo anni expositum a sancto Gregorio Papa Romano editum*. Składał się z 226 tytułów i numerów. Zawierał *Ordo Missae: qualiter missa Romana celebratur* (nr 1). Porządek celebracji eucharystycznej posiadał *Introit*, którego tekst uwzględniał charakter obchodu liturgicznego, także *Kyrie eleison* i hymn *Gloria*. Ten hymn mogli wykonywać biskupi w każdą niedzielę, prezbiterzy zaś jedynie na Wielkanoc. Opuszczano go we mszach poprzedzonych procesją pokutną ze śpiewem litanii. Ten sakramentarz zachował gregoriański schemat formularzy. Obejmował kolektę, czyli oratio, także oratio super oblata, w gelasianum zwaną sekreta, oraz ad complendum, w sakramentarzu gelazjańskim zwaną post communionem. Dni powszednie Wielkiego Postu

²⁷ Zob. P. Milcarek, dz. cyt., s. 42.

²⁸ B. Nadolski, dz. cyt., s. 70.

²⁹ J. Brinktrine, dz. cyt., s. 31.

³⁰ Zob. M. Zachara, dz. cyt., s. 39.

³¹ J. Wierusz-Kowalski, dz. cyt., s. 56.

posiadały ponadto *oratio super populum*, a w niektóre środy *oratio ad collectam*³².

Liturgia słowa rozpoczynała się czytaniem Listów Apostolskich, po których wykonywano graduał lub Alleluja, z wyjątkiem dni z procesją pokutną, i była proklamowana Ewangelia. Obrzęd przygotowania darów, zwany offertorium, kończył się *oratio super oblata*. Konkluzja modlitwy nad darami, wymawiana głośno, brzmiała: *Per omnia saecula saeculorum*. Następowala praefatio communis. Sakramentarz gregoriański miał 9 prefacji: trzy na Boże Narodzenie i po jednej na Objawienie Pańskie, Wielkanoc, Wniebowstąpienie Pańskie, uroczystość Zesłania Ducha Świętego, święto ku czci świętych Piotra i Pawła i świętego Andrzeja. Kanon w sakramentarzu hadrianum miał brzmienie gregoriańskie i rozpoczynał się od słów *Te igitur, clementissime Pater*. Brakowało w nim apologetycznego wyrażenia *et omnibus orthodoxis, atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*, które stało się dodatkiem późniejszym. Ze względów praktycznych tekst kanonu był umieszczany na bogato zdobionej tablicy, co przekształciło się w zwyczaj używania tablic ołtarzowych. Po anaforze następowała modlitwa *Pater noster* z embolizmem *Libera nos* i życzenie pokoju *Pax Domini*. Ordo kończyło się śpiewem *Agnus Dei* z zakończeniem *miserere nobis*³³.

Sakramentarz z Cambrai zawierał formularze mszalne święceń biskupich, prezbiteratu i diakonatu (II-IV). Temporale było ułożone według miesięcy, począwszy od grudnia, od wigilii Bożego Narodzenia i świąt tego okresu. Zostało uzupełnione *Sanctorale*, co wskazuje, że sakramentarz był ułożony na konkretny rok kalendarzowy. Wielki Czwartek posiadał formularz błogosławieństwa oleju katechumenów, zwanego olejem egzorcyzmu (LXXVIII). Wielki Piątek miał uroczystą modlitwę wiernych (LXXIX), a Wigilia Paschalna błogosławieństwo wody chrzcielnej (LXXXV).

W sakramentarzu znajdowały się także teksty mszalne na oktawę wielkanocną i niedziele okresu paschalnego (LXXXVIII), obrzędy *Litania maior* (25 IV, XCIX-C), również na uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego (CVIII), oraz Zesłania Ducha Świętego z wigilią i oktawą (CX-CXVIII). Były też formularze na różne święta maryjne i świętych: wigilię i święto Wniebowzięcia NMP (CXLVIII-CXLIX), święto Narodzenia NMP (8 IX, CLV), też na wigilię i święto św. Andrzeja (29-30 XI, CLXXXIIIⁿ), oraz święto św. Łucji (13 XII, CLXXXVII) i formularze na niedziele adwentu, także formularz mszy poświęcenia kościoła (CXCIV).

Sakramentarz zawierał też modlitwy codzienne (CCII) oraz obrzęd błogosławienia wody chrzcielnej (CCVI), błogosławieństwa wody do po-

³²J. W. Boguniowski, dz. cyt., s. 78.

³³Tamże, s. 79.

kropienia (CCVII), przyjęcie kandydata do stanu duchownego (CCXII) a także błogosławieństwo diakonis (CCXIV). Sakramentarz kończył się modlitwą konsekuracyjną biskupa (CCXXVI)³⁴.

3.2. Redakcja sakramentarza przez Alkuina

Sakramentarze gregoriańskie przepracował mnich benedyktyński Alkuin (730-804), a uzupełnił Benedykt z Aniane (747-821). Alkuin, nadworny liturgista Karola Wielkiego, poddał krytycznej analizie sakramentarz papieża Hadriana. Poprawił go także pod względem stylistycznym. Alkuin jest autorem *sformułowań et omnibus orthodoxis [...] oraz pro quibus tibi offerimus* w kanonie i formuły błogosławieństwa paschału. To on dodał czytania w Wigilię Wielkanocną. Dołączył dwa suplementy ze względu na potrzeby frankońskich liturgii parafialnych. Pierwszy z nich rozpoczynał się od słów *Hucusque praecedens sacramentorum libellus* i zawierał formularze niedzielne i wotywny z sakramentarzy galijskich i gelazjańskich. Drugi suplement, poprzedzony wstępem *Haec studiose prescripta* zawierał prefacje ad libitum, niektóre benedykcje oraz nieznane dotychczas w Gregorianum obrzędy święceń niższych. Sakramentarz w tej wersji to przede wszystkim *Codex Ottobonianus* (313), pochodzący z poł. IX wieku, a sporządzony w skrytorium kapituły katedralnej w Paryżu³⁵.

Proces akomodacji obrzędowości rzymskiej z obchodami miejscowymi zaowocował wprowadzeniem do wspólnego sakramentarza wspomnień świętych frankijskich, jak: Dionizego paryskiego, Ireneusza z Lyonu, Leonarda z Limoges, Legeza z Autun, a także nieznane dotąd w Rzymie święta: Ofiarowania Pańskiego, Środy Popielcowej, Niedzieli Palmowej i Dni Krzyżowych. Tak zmodyfikowany sakramentarz dotarł do Wiecznego Miasta w X wieku. Powoli zastępował dotychczasowe księgi miejscowe, używane od czasów Hadriana. Zmiany zaś dotyczyły obrzędów we mszy katechumenów, oraz ofertorium i obrzędów komunijnych wiernych, także gestów i śpiewów. Kanon pozostał bez zmian³⁶. Liturgia sakramentarza pod redak-

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 80.

³⁶ W VII wieku, wg *Ordo Romanus I i Sakramentarza gregoriańskiego*, celebrację mszalną poprzedzało wyjście procesyjne do ołtarza z towarzyszącym śpiewem psalmu z antyfoną, dostosowaną do obchodu liturgicznego. Następnie wybrzmiewały: *Kyrie eleison*, *Gloria in excelsis Deo*, gdy mszy przewodniczył biskup, oracja dnia, dwa czytania: lekcja i Ewangelia, śpiew graduálu i „Alleluja”, które wykonywał kantor, homilia, przygotowanie darów ofiarnych, której towarzyszył śpiew antyfony i psalmu, modlitwa nad darami; dialog prefacyjny, prefacja, Święty, Kanon Rzymski, *Pater noster* ze wstępem i embolizm, łamanie postaci chleba, z towarzyszącym śpiewem *Angus Dei*, procesja komunijna, ze śpiewem psalmu (np. 33), zob. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 2006, s. 185-186.

cją Alkuina zawierała elementy rzymskie, ale też elementy obrzędowości galijskiej, frankońskiej a nawet germańskiej. Ten typ mszy został w stosunkowo krótkim czasie, bo już do roku 1000, rozpropagowany niemal w całej Europie. Kolejne fazy jego ewolucji zmierzały do powstania mszału, chociaż niektórzy badacze nazywają sakramentarz gelazjański najstarszym mszałem Kościoła Rzymu³⁷.

Zewnętrznym wyrazem szacunku dla sakramentarzy było ich ilustrowanie. Ta praktyka kształtowała się od IX do XIV wieku. Szczególnie dbano o ilustrację strony oddzielającej aklamację Święty od tekstu wielkiej modlitwy eucharystycznej – kanonu, rozpoczynającego się słowami: *Te igitur*. Ilustracja tej strony często przedstawiała Chrystusa z mandorłą, tronującego na kuli ziemskiej. Otaczali Go czterej ewangeliści, oznaczeni symbolami, i 24 starców z Apokalipsy. Chrystus trzymał w rękach dwie zasady życia Nowego Przymierza, mianowicie w prawej ręce miał Hostię, a w lewej Ewangelię. Było to wskazanie, że Chrystus jest realnie obecny w Kościele w swoim słowie i sakramencie³⁸.

Zakończenie

Rozwój obrzędowości liturgicznej, zwłaszcza eucharystycznej, miał na celu przybliżanie kolejnym pokoleniom wyznawców Chrystusa istoty Jego misterium paschalnego. Obrzędy stanowiły także pomoc dla uczestników liturgii do wchodzenia przez wiarę w to misterium. Jego szczytem było osobiste i osobowe spotkanie ze zmartwychwstałym Chrystusem w komunii sakramentalnej. Bardzo ważną rolę w tym procesie odgrywały teksty liturgiczne. Od wczesnego średniowiecza powstawały sakramentarze. Były to zbiory modlitw do użytku celebransów Eucharystii oraz innych czynności liturgicznych. Stanowią one bardzo ważne źródło wiedzy liturgicznej. Są też wymownym świadectwem wiary uczestników celebracji liturgicznych w rzeczywistą obecność Chrystusa w tychże świętych czynnościach. Kościół bowiem wyraża swoją wiarę w liturgicznych celebracjach.

Summary

The Sacramentary as a liturgical book

The development of liturgical, especially Eucharistic rites, was supposed to explain to the believers of Christ the essence of His Paschal Mystery. The rites were also helpful to the participants of the liturgy in entering

³⁷ Por. J. J. Janicki, dz. cyt., s. 151.

³⁸ E. Kapellari, *Święte znaki w liturgii i codzienności*, Kraków 2002, s. 84; por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 349-350.

through their faith into the mystery. Its most important point was a private and personal meeting with resurrected Christ in a sacramental communion. Liturgical texts were of great importance in this process. Sacramentaries were created from the early Middle Ages. They were collections of prayers for celebrants of Eucharist and other liturgical rites. They are a very important source of liturgical knowledge. They are also a significant testimony of faith of participants of liturgical rites in a real presence of Christ in these rites. The Church expresses Its faith in liturgical rites.

Bibliografia

Assemani, J. A. (1754). *Sacramentarium Veronense, vulgo Leonianum* (1754). W: J. Assemani (red.), *Codex liturgicus ecclesiae universae*. (1-180). Rzym.

Ballerini, P.G. (1756). *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae omnium vetustissimus, a millenario codice Capituli Veronensis editus, et Leoni Magno in vulgates adscriptus, non pauca continens, quae eundem Pontificem habent auctorem*. T. 2. Wenecja.

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

Feltoe, C. L. (1896). *Sacramentum Leonianum, with introduction, notes, and three photographs*, Cambridge.

Janicki, J. J. (1997-1998). *Sakramentarz gelazjański (Reginensis latinus 316) - zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła*. „Folia Historica Cracoviensia”, Vol. 4-5, 139 -151.

Kapellari, E. (2002). *Święte znaki w liturgii i codzienności*. Kraków.

Mohlberg, L. C, Eizenhöfer, Siffrin, L.P. (1956). *Sacramentarium Veronense (Cod. Od. Bibl. Cap. Veron. LXXXV [80], (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, series maior 1)*, Rzym.

Murator, A. (1748). *Sacramentarium Leonianum sive Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae a sancto Leone papa I, ut videtur confectus*. W: A. Muratori (red.), *Liturgia Romana Vetus* (289-484). Wenecja.

Nadolski, B. (1989). *Liturgika, t. 1, Liturgika fundamentalna*. Poznań: Pallottinum.

Nadolski, B. (2004). *Wprowadzenie do liturgii*. Kraków: WAM.

Nadolski, B. (2006). *Leksykon liturgii*. Poznań: Pallottinum.

Nowowiejski, A. J. (1905). *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*. Płock.

Obrycki, K. (1999). *Koncepcja grzechu pierworodnego u Pelagiusza na podstawie jego komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian 5,12-2*. W: H. Pietras (red.), *Grzech pierworodny*. Kraków: WAM.

Pietras, H. (1991). *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*. Kraków: Maszachaba.

Sinka, T. (2006). *Zarys liturgiki*. Kraków: Instytut Wydawniczy Księży Misionarzy.

Sobeczko, H.J. (2013). *Dzieje Mszału rzymskiego i jego adaptacje diecezjalne i zakonne. (I-XI)*. W: R. Pośpiech (red.), *Mszał Jagiellonów z Jasnej Góry*. Opole-Częstochowa: Wydaw. Wydział Teologiczny UO, Paulinianum.

Wierusz-Kowalski, J. (1956). *Liturgika*, Warszawa: Pax.

Zachara, M. *Msza święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa; Wydawnictwo Księży Marianów.

Ks. GRZEGORZ POTRZEBOWSKI*

ANAMNETYCZNY CHARAKTER OBRZĘDÓW CHRZCIELNYCH

Treść: Wstęp, 1. Chrzest jako owoc paschy Chrystusa; 2. Obrzędy chrzcielne jako wspomnienie uobecniające paschę Chrystusa, 2.1. *Znak krzyża jako forma anamnezy*, 2.2. *Procesja chrzcielna jako kroczenie drogą paschy Chrystusa*, 2.3. *Chrzcielna skuteczność słowa Bożego*, 2.4. *Sakramentalna skuteczność znaku wody chrzcielnej*, 2.5. *Synostwo w Synu Bożym*; 3. Anamnetyczny charakter obrzędów wyjaśniających, 3. 1. *Namaszczony w Namaszczonym*, 3. 2. *Obleczony w Chrystusa*, 3. 3. *Świeca chrzcielna jako znak uczestnictwa w Światłości świata*; Zakończenie; Summary; Bibliografia

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

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

Wstęp

Anamneza liturgiczna jest kategorią czynności, które są związane z wspominaniem zbawczych ingerencji Boga, dokonanych w historii zbawienia¹. Nie jest to jednak tylko ich mentalne przypominanie, ale również uobecnianie za pomocą określonych czynności liturgicznych. Określił je Chrystus, albo z Jego woli uczynił to Kościół. Do tych czynności należą

* Autor, dr liturgiki, jest prezbiterem diecezji radomskiej. Pracuje w duszpasterstwie parafialnym. 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. S. Kowalczyk, *Anamneza*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Marynarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 220.

sakramenty, sakramentalia, liturgia godzin i celebracje roku liturgicznego. W naszej refleksji ukażemy rolę anamnezy w liturgicznej strukturze sakramentu chrztu.

1. Chrzest jako owoc paschy Chrystusa

Jezus Chrystus przed wniebowstąpieniem skierował do swoich uczniów polecenie: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,15). Tak określił istotę misji swego Kościoła wobec świata.

Kościół od początku swego istnienia głosił Ewangelię o zbawieniu wszystkich ludzi. Odpowiedzią słuchaczy Dobrej Nowiny była wiara, bo ta rodzi się ze słuchania słowa Bożego (). Wiara wyznawców Chrystusa nie ograniczała się jednak do przyjęcia prawd przez Niego objawionych, ale była egzystencjalnym przyłgnięciem do Jezusa. To przyłgnięcie dokonywało się mocą sakramentów świętych, zwłaszcza chrztu.

Chrzest jest świętowaniem zbawczej ingerencji Słowa Wcielonego, której skutkiem są powtórne narodziny człowieka (J 3,7). Chrystus w znaku wody i mocą Ducha Świętego zanurza go w tajemnicy swej śmierci i zmartwychwstania. Tak dokonuje się afirmacja osoby ludzkiej przez Zbawiciela. Ochrzczony otrzymuje godność dziecka Bożego, więc godności królewską. Ta godność nie jest naturalną jakością, ale eschatycznym darem Boga.

Istotą sakramentu chrztu stanowi zanurzenie w śmierci Chrystusa i w Jego zmartwychwstaniu. Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali *chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca* (Rz 6, 3-4).

Doświadczenie wydarzenia chrztu wyraża się w szokującej rzeczywistości, wyrażonej pojęciami współumierania i współzmartwychpowstania z Chrystusem. W sakramencie chrztu dokonuje się rzeczywiście zmiana transcendentalna. Ochrzczony otrzymuje nowy wymiar istnienia. Jego ontologia uzyskuje właściwy wymiar. On, istota cielesno-duchowa, otrzymuje dar życia nadprzyrodzonego. Odtąd człowiek może się realizować w pełni. Został bowiem uzdolniony do życia dla drugich przez bycie bezinteresownym darem dla nich. Człowiek bowiem *nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego* (KDK 24). Ochrzczony, doświadczając w liturgii chrzcielnej zbawczej mocy Chrystusa, został wprowadzony w Jego proegzystencję. Mocą paschy Wcielonego Logosu potrafi on wydawać swoje ciało i przelewać swoją krew nie tylko przez spalanie się

w czynieniu dobra, ale także przez heroiczne świadectwo wiary w męczeństwie. Chrześcijanin jest człowiekiem paschy².

Jednym z istotnych skutków zanurzenia katechumena w misterium paschy Chrystusa jest jego duchowe odrodzenie. Stary człowiek umiera, rodzi się człowiek nowy. Grzesznik staje się dzieckiem Bożym³. Jezus mówił bardzo wyraźnie o konieczności takiego odrodzenia. *Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego* (J 3, 5). Znamienne, że te słowa Jezusa są paralelne do Jego słów, dotyczących Eucharystii. Jezus powiedział przecież: *Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego, nie będziecie mieli życia w sobie* (J 6, 53). Tak On wskazał na nierozłączną więź pomiędzy chrztem a Eucharystią. Przez sakramenty dokonuje się przeobstwienie człowieczeństwa neofity⁴.

Sakramentalny chrzest jest obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo Boże i moc Ducha Świętego (Ef 5, 26). Słowo Boże i moc Parakleta, który jest Darem i Uświęcicielem, posłanym Kościołowi przez zmartwychwstałego Chrystusa, stanowią skuteczną przyczynę uobecnienia misterium paschalnego wcielonego Syna Bożego w ochrzczonego. Tajemnica paschalna Chrystusa jest dla niego źródłem do przejścia ze śmierci grzechu do życia łaski. Poprzez misterium paschalne droga chrześcijanina krzyżuje się z drogą Zbawiciela, który przeszedł przez krzyż ku zmartwychwstaniu. Cała ta ekonomia zbawienia, rozpoczęta w Starym Testamencie, zmierzała do tego wydarzenia.

W klimacie starotestamentalnych przymierzy Boga z poszczególnymi ludźmi i z narodem wybranym dojrzewała świadomość tego narodu, że zaistnieje Nowe Przymierze. Ono wypełni dotychczasowe przymierza, zawierane z Noem, Abrahamem czy z Izraelitami pod Synajem, po ich wyprowadzeniu z niewoli egipskiej (Wj 24, 1-8). Te przymierza pieczętowane krwią zwierząt były figurą przymierza, które zostało zawarte we krwi Nieśkalanego Baranka, Chrystusa. On wylał swoją krew na krzyżu, aby nią obmyć ludzkość z grzechów (por. Ef 5, 25-27). Przez Kościół, zrodzony z Jego przebitego boku, dokonuje On uświęcenia ludzi w kolejnych pokoleniach w historii świata⁵.

W sakramencie chrztu są wspomniane czyny zbawcze Chrystusa, które są jednocześnie sakramentalnie uobecnianie. Znakami tego uobecnienia są nade wszystko słowo Boże i woda do sakramentalnego obmycia. A owocem

² Zob. B. Nadolski, *Teologiczne znaczenie wyrażenia: «wspomnienie chrztu»*, „Anamnesis” 53 (2008), s. 51-60.

³ W. Świerzawski, *Chrzest*, Wrocław 1984, s. 22.

⁴ Tenże, *Ósma pieczęć*, Sandomierz 1994, s. 13-14.

⁵ Tenże, *Mysterium Christi*, Kraków 1975, s. 428-429.

chrzcielnej kąpieli jest nowy człowiek. On, jako grzesznik umiera w wodach chrzcielnych i rodzi się dla Boga jako Jego przybrane dziecko⁶. Liturgia chrzcielna jest odradzającym *przejściem Pana*, Jego paschą. To jedyne i niepowtarzalne wydarzenie w historii aktualizuje się w człowieku mocą chrztu i pozostałych sakramentów. W ten sposób trwa ono jako *dziś* Chrystusa Zbawiciela⁷. Dzieło odkupienia dokonało się w historii definitywnie. Jego zbawcza moc dokonuje uświęcenie ludzi nieustannie⁸. Pełnia zbawienia, które Chrystus zainicjował w duszy ochrzczonego, dokona się w jego przejściu z doczesności do wieczności, zatem w chwili jego śmierci⁹.

W obrzędzie chrztu dokonuje się anamneza Boskiego początku¹⁰. Polega ona na tym, że wszyscy ochrzczeni poprzez inicjację chrzcielną otrzymują świadectwo wiary poprzednich pokoleń. Dzięki temu to świadectwo wiary trwa. Anamnetyczny wymiar sakramentu chrztu uwidacznia się właśnie w przekazywaniu wiary z pokolenia na pokolenie. W specjalny sposób ten wymiar komunikuje symbolika poszczególnych elementów liturgii chrzcielnej.

2. Obrzędy chrzcielne jako wspomnienie uobecniające paschę Chrystusa

2.1 Znak krzyża jako forma anamnezy

W obrzędach chrzcielnych, począwszy od IV wieku, był kreślony znak krzyża na czole katechumena. On wskazywał na przyłączenie kandydata do chrztu do Chrystusa. Jest także znakiem włączenia go do wspólnoty Kościoła¹¹. Chrzcielny znak krzyża jest pieczęcią Boga, czynioną na czole (Ap 7, 1-4), i znakiem łaski odkupienia, jaką Chrystus nabył nas przez swój Krzyż (KKK 1235)¹². Zawiera on także anamnetyczne przesłanie o tajemnicy zbawienia, które dokonało się na krzyżu i zostało dopełnione tajemnicą rezurekcji Ukrzyżowanego. Przypomina nieogarnioną miłość Boga do człowieka. Krzyż czyniony podczas chrztu wprowadza katechumena w dramat odkupienia, który został rozjaśniony zmartwychwstaniem Chrystusa¹³.

⁶ Por. I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, s. 185.

⁷ W. Świerzawski, dz. cyt., s. 429-430.

⁸ Zob. F. Varillon, *Zarys doktryny katolickiej*, Warszawa 1972, s. 363.

⁹ W. Świerzawski, *Wierność rubrykom a osobista inicjatywa liturgiczna*, RBL 5-6 (1963), s. 272.

¹⁰ Tenże, *Wprowadzać katechumenat*, „Anamnesis” 2 (1996/97), s. 24-29

¹¹ OCD, nr 41.

¹² Por. G. Bereszyński, *Symbolika chrzcielna*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, s. 107.

¹³ Zob. B. Nadolski, *Poetyka znaku krzyża*, Poznań 2012, s.37.

Wtajemniczenie chrześcijańskie jest dziełem Trójcy Świętej. Znak krzyża, czyniony podczas chrztu, przypomina tę prawdę. Jest wyznaniem wiary w Boga, który w osobie wcielonego Syna Bożego jest sprawcą zbawienia wiecznego wszystkich ludzi¹⁴. Począwszy od znaku krzyża z obrzędów chrzcielnych, każde jego kreślenie od czoła do serca i na obu ramionach, jest swoistą anamnezą chrztu. Stanowi formę wspomnienia uobecniającego zbawczą ingerencję zmartwychwstałego Pana, który zechciał wprowadzić ochrzczonego w misterium swej śmierci i zmartwychwstania. Każdy znak krzyża kreślony przez ochrzczonego jest komemoracją chrztu i znakiem intensyfikującym przynależność do Chrystusa, który umarł dla zbawienia ludzkości i powstał z grobu, by odkupionym dać zadatek życia wiecznego, łaskę uświęcającą¹⁵. Przez krzyż Chrystus pokonał zwichoczość i moce zła. Każdorazowe czynienie znaku krzyża jest przypomnieniem o udziale ochrzczonego w tym zwycięstwie Kyriosa¹⁶.

2.2. Procesja chrzcielna jako kroczenie drogą paschy Chrystusa

Procesja chrzcielna, chociaż bardzo prosta w formie, jest w swej istocie symbolem paschalnego przejścia człowieka od grzechu do świętości. Nawiązuje ona do każdej drogi, jaką człowiek musi podjąć, by wyjść z ziemi grzechu. Procesja ta nawiązuje także do kroczenia Izraelitów przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Na tej drodze otrzymali oni mannę, która przez Chrystusa została przywołana jako figura Eucharystii (J 6, 58). Wyprowadzeni z Egiptu mocną ręką Boga, Izraelici przeszli suchą nogą przez Morze Czerwone. To przejście było decydującym doświadczeniem, które otwierało realną możliwość osiągnięcia ziemi wolności, obiecanej przez Tego, który jest.

Procesja w obrzędzie chrztu rozpoczyna się od drzwi kościoła. One stanowią swoisty styk świata i świątyni. Świat, w rozumieniu biblijnym, jest znakiem tego, co doczesne, przemijające, nawet czasem wrogie Bogu. Świątynia zaś jest miejscem doświadczenia Jego zbawczej obecności. Obecność Boga jest źródłem radości, stąd procesji może towarzyszyć śpiew. Księga liturgiczna chrztu dzieci proponuje, aby wykorzystać Ps. 113, w wersji ludowej: *Chwalcie, o dziatki najwyższego Pana*. Ten śpiew jest swoistą katechezą. Wybrzmiewa w niej świadomość Kościoła, że tylko Bogu należy się chwała. On jest Panem nad narodami. Jego chwałę głosi cały wszechświat. On realizuje w historii ludzkości swoje plany. Są one inne, niż potrafi wymyśleć człowiek. *Bóg ubogiego z nędzy wyprowadzi, i z książętami na krzesła po-*

¹⁴ W. Świerzawski, *Chrzest*, dz. cyt., s. 103.

¹⁵ Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 229.

¹⁶ Por. J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, Kraków 1996, s. 73.

sadzi. *On niesie radość dla niepełnej matki, miłe w jej domu rozmnażając dziatki*¹⁷.

Procesja chrzcielna jest także symbolem pielgrzymowania ochrzczonego, wraz z całym Kościołem, ku eschatologicznemu wypełnieniu. Chrzestujani zanurzeni w misterium Chrystusa są napełnieni egzystencjalnym niepokojem pełni w zmartwychwstałym Panu. Ich kroczenie drogami doczesności będzie realizowane z nadzieją osiągnięcia ostatecznego celu, o którym Jezus mówił tak: *w domu Ojca mego jest mieszkań wiele* (J 14,2). Procesja podczas celebracji chrzcielnej jest nade wszystko częścią sprawowanego misterium paschalnego. Posiada wymiar anamnetyczny, ponieważ na swój sposób wskazuje i aktualizuje w znaku kroczenia udział ochrzczonego w wydarzeniach zbawczych zmartwychwstałego Pana¹⁸.

2.3. Chrzcielna skuteczność słowa Bożego

Liturgia słowa podczas udzielania sakramentu chrztu jest szczególną formą anamnezy. Wybrzmiewające słowo Boże w czytaniach biblijnych jest oznajmieniem uczestnikom tej świętej akcji życia wiecznego, *które było w Ojcu, a nam zostało objawione - cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem* (1 J 1,2-3). Uczestniczenie w życiu Boga, Trójcy Miłości, daje *pełną radość* (por. 1 J 1,4). W sakramencie chrztu, życie Boże staje się udziałem ochrzczonego. Słowo Boże bowiem aktualizuje to, co oznajmia.

Czytania biblijne stanowią formę dialogu, jaki Bóg ustawicznie prowadzi z ludźmi. *On w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół (...) i przestaje z nimi (...), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą* (DV 2). Te czytania, zaczerpnięta zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu, wskazują na Wcielone Słowo. Bóg bowiem *wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1,1). Stary Testament, wybrzmiewający w liturgii chrzcielnej, jawi się jako historia, w której Bóg przekazuje swoje słowo. Odwieczne Słowo Boga stało się w Chrystusie człowiekiem, *zrodzonym z Niewiasty* (por. Ga 4,4). W czytaniach biblijnych Słowo Boże wyraża się ludzkimi słowami¹⁹.

Czytania biblijne ze Starego Testamentu przybliżają figury chrzcielne. Czytanie z Księgi Wyjścia (17,3-7) ukazuje troskę Boga o spragnionych Hebrajczyków. On zaspokoił ich pragnienie, wyprowadzając wodę

¹⁷ OCD, nr 42.

¹⁸ Por. D. Brzeziński, *Procesje w liturgii chrześcijańskiej*, „Anamnesis” 48 (2007), s. 69-70.

¹⁹ Benedykt XVI, dz. cyt. nr 11.

ze skały i ocalając ich przed śmiercią z powodu pragnienia. Chrystus daje przez wodę chrzcielną życie nadprzyrodzone²⁰. Czytania z Księgi proroaka Ezechiela (36,24-28; 47,1-9.12) zapowiadają, że woda chrztu oczyszcza ze wszelkiej zmyły grzechu. Daje nowe serce, zdolne do miłowania Boga. Woda wypływająca ze świątyni jest symbolem Kościoła, który otrzymał od Chrystusa cudowną wodę, która daje życie wieczne²¹.

Sześć czytań z listów apostoelskich i dwanaście perykop ewangelijnych stanowią wypełnienie w Jezusie Chrystusie starotestamentalnych figur chrzcielnych. Chrzest stanowi pogrzebanie razem z Chrystusem, aby wkroczyć w nowe życie (Rz 6, 3-5). Ochrzczony staje się dzieckiem Bożym i bratem Chrystusa. Powołani do wiary chrześcijańskiej są znakiem wybrania przez Boga (Rz 8, 28-32). Przez chrzest człowiek staje się członkiem Kościoła, który jest duchowym, mistycznym, Ciałem Chrystusa ożywianym przez Ducha Świętego. Zobowiązaniem chrzcielnym jest utwierdzać i pogłębiać oraz ożywiać jedność z braćmi w wierze (1 Kor 12, 12-13; Ga 3, 26-28; Ef 4, 1-6). Ochrzczeni stanowią lud wybrany Nowego Przymierza. Są uzdolnieni do składania ofiary Chrystusa, celebrując Jego paschę, oraz stawania się miłym Bogu darem przez współofiary z Chrystusem (1 P, 2,4-5, 9-10).

Proklamowana Ewangelia podkreśla różne wymiary chrztu oraz jego skutki, zarówno osobiste, jak też w wymiarze eklezjalnym. Chrzest winien być poprzedzony ewangelizacją (Mt 28,18-20). Wiara jest koniecznym warunkiem do przyjęcia tego sakramentu. U przyjmującego jest ona załączkowa. Taką wiarę mają dorośli katechumeni. Natomiast dzieci przyjmują chrzest powtórnych narodzin w wierze Kościoła, którą dzielają rodzice naturalni i chrzestni, proszący o chrzest, a także miejscowa wspólnota chrześcijańska. To rodzice będą się troszczyć i pomagać, aby ich dziecko ochrzczone z czasem nauczyło się słuchać słowa Bożego i w oparciu o ich przykład wzrastało w wierze (J, 6, 44-47).

Chrzest, jako sakrament oświecenia, daje światło łaski, która leczy z duchowego zaślepienia i pomaga znaleźć drogę do Boga wśród ciemności świata (J 9,1-7). Potwierdzeniem chrztu jest życie wg przykazań miłości Boga całym sercem, całą duszą i całym umysłem, a bliźniego jak siebie samego (Mt 22, 35-40). Bliskość dzieci przy Jezusie (Mk 10, 13-16) i błogosławienie ich stanowi podstawę do praktykowania chrztu *całego domu* (Dz 16, 15). Odrodzenie z wody i Ducha Świętego jest warunkiem przynależności do Kościoła, ponieważ ochrzczony jest rzeczywiście uczestnikiem królestwa Bożego (J 13, 1-6; Mk 12, 28b-34).

²⁰ OCD, nr 207.

²¹ Tamże, nr 208, 209.

Ochrzczony jest wszczepiony w Chrystusa na wzór latorośli w winny krzew. Jego osobę ożywia życie łaski, które otrzymał od Chrystusa. Trwanie w Nim jest gwarancją na przynoszenie dobrych owoców. Ta owocność ma wymiar zasługujący. Jest wyrazem współpracy z łaską chrztu św. (J 15, 1-11).

Teksty chrzcielnej liturgii słowa prowadzą pod krzyż Chrystusa. Jego posłannictwo spełniło się w misterium paschalnym. Jest to *słowo krzyża* (1 Kor 1, 18). Na Golgocie ucichło Jego słowo fizyczne. Zapanowała śmiertelna cisza. W tej ciszy z przebitego boku Chrystusa narodził się Kościół. On rodzi swoje nowe dzieci w wodzie chrztu, a żywi je Ciałem i Krwią swego Założyciela w Eucharystii (J 19,31-35).

Czytania biblijne z liturgii chrzcielnej ukazują sedno *chrystologii Słowa*. Jego anamnetyczny charakter podkreśla powtarzający się w pismach Nowego Testamentu zwrot: *zgodnie z Pismem*. Nowy Testament ukazuje, że zbawcze misterium paschalne Wcielonego Słowa wypełniło się, i to w sposób zapowiedziany w starotestamentalnych obietnicach. Jezus Chrystus umarł za nasze grzechy *zgodnie z Pismem* i zmartwychwstał trzeciego dnia *zgodnie z Pismem* (15, 3- 4). Tak powiązane wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Pana z historią Starego Przymierza podkreślają, że zawierają one nie ludzką logikę, ale logikę Boga. Ta zaś ma wymiar ponadczasowy. To właśnie w wydarzeniu Paschy Jezusa Bóg objawił najpełniej siebie. Okazał też najwyraźniej moc trynitarnej miłości, która unicestwia niszczycielskie siły zła i śmierci²².

Liturgiczny dialog Boga z człowiekiem podczas chrztu domaga się odpowiedzi. W klimacie tego dialogu z Bogiem człowiek uważnie słuchający Jego słów zaczyna lepiej rozumieć siebie i znajduje odpowiedź na pytania kryjące się w jego sercu. Słowo Boże nie niszczy jego autentycznych pragnień. Ono je oświeca i oczyszcza. Tylko Bóg wyczerpująco i ostatecznie udziela odpowiedzi na pragnienia ludzkiego serca. Te odpowiedzi stają się własnością słuchacza słowa Bożego dzięki wierze. A ta koncentruje się na wcielonym Synu Bożym, który przyszedł, abyśmy mieli życie w obfitości (por. J 10, 10). Pismo Święte utrwaliło Jego czyny i słowa, które budzą wiarę i wierzących wprowadzają w misteria zbawienia, które już na ziemi dają udział w wiecznym życiu Boga²³.

2.4. Sakramentalna skuteczność znaku wody chrzcielnej

Sakrament chrztu jest miejscem i sposobem doświadczenia obecności Chrystusa. Gdy ktoś chrzci, Chrystus chrzci (KL 7). Sakramen-

²² Benedykt XVI, dz. cyt., nr 12.

²³ Tamże, nr 23.

talny obrzęd chrzcielny, czyli moment wylania wody chrzcielnej na głowę katechumena wraz z wypowiedzeniem jej imienia i trynitarnej formuły chrzcielnej, sytuuje go w klimacie słów Jezusa, który powiedział: *Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie - niech przyjdzie do Mnie i pije* (J 7, 37). Słowa te wybrzmiały w ostatnim dniu święta Namiotów, połączonego z rytym wody. Św. Jan dołączył następujące wyjaśnienie, swoisty komentarz: *Jak rzekło Pismo: «Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był «dany», ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony* (J 7, 38-39). Tę myśl o wodzie żywej wypowiedział Jezus podczas rozmowy z Samarytanką. Powiedział do niej, że woda, którą ona czerpie ze studni gasi na jakiś czas fizyczne pragnienia. *Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu* (J 4, 14). Człowiek przez chrzest otrzymuje od Chrystusa wodę prawdy i łaski, które gaszą ludzkie egzystencjalne pragnienia. On sam jest niewyczerpalnym ich źródłem. On jest drogą, prawdą i życiem. Zbawienie bierze początek od Żydów (J 4, 22).

Przygotowanie wody do chrzcielnego obmycia aktualizuje różne przeznaczenia tego daru Stwórcy. Celebrans wprowadzając do tego obrzędu przypomina zgromadzonym Boży zamysł zbawczy, w którym woda służy za widzialny znak uświęcenia całego człowieka. Przypomnienie to ma charakter zachęty do modlitwy, aby materialne obmycie chrzcielne przyniosło duchowe skutki. Celebrans ma do dyspozycji dwie formy modlitewnego wprowadzenia. Może to również uczynić własnymi słowami²⁴.

Kościół przyzywa Boga, by pobłogosławił wodę i dał jej moc uświęcenia. Wodę przeznaczoną do chrztu błogosławi się poza okresem wielkanocnym. W okresie paschalnym używa się wody pobłogosławionej w czasie liturgii Wigilii Paschalnej. Obrzędy błogosławieństwa wody zawierają trzy formuły. Pierwsza z nich jest najbardziej rozwinięta. Została zaczerpnięta z liturgii Wigilii Paschalnej. Modlitewna formuła przypomina biblijne wody, przez które Bóg dokonywał dzieła zbawcze. Wspomina pierwotne wody świata, gdy *Twój Duch unosił się nad wodami*, także potop, przejście przez Morze Czerwone, chrzest Jezusa w wodach Jordanu, oraz krew i wodę wypływające z boku Chrystusa na krzyżu. Nawiązuje również do misyjnego nakazu zmartwychwstałego Pana oraz prosi o obmycie katechumenów z wszelkich grzechów i odrodzenie ich przez wodę i Ducha Świętego. Zakończenie zawiera prośbę o *zstąpienie Ducha Świętego*. Jest też wykonywany gest dotknięcia wody prawą ręką przez celebransa. Ten gest wraz z modli-

²⁴ OCD, nr 90.

twą o zstąpienie Parakleta stanowi istotę obrzędu błogosławieństwa wody. Forma ta może być stosowana poza okresem wielkanocnym.

Druga formuła błogosławieństwa wody uwydatnia działalność Osób Bożych w dziele zbawienia. Przeznaczona jest do użycia we wszystkie okresy roku liturgicznego. Ma ona dialogiczną strukturę. Przez krótkie aklamacje wierni biorą czynny udział w tym obrzędzie. Składa się ona z trzech części. W pierwszej każde wspomnienie Osób Trójcy Przenajświętszej zakończone jest aklamacją wiernych: *Błogosławiony jesteś, Boże, teraz i na wieki*. Wielbiony jest Ojciec za stworzenie wody, która oczyszcza i podtrzymuje życie. Synowi składane są dzięki za krew i wodę, które wypłynęły z Jego przebitego boku. Duchowi Świętemu zostaje wyrażone uwielbienie jako Temu, który namaścił Chrystusa. Zawarta jest też prośba, aby obmycie chrzcielne było odrodzeniem z Ducha Świętego i znakiem przynależności do Ludu Bożego.

Druga część ma podobną strukturę. Każde wezwanie zawiera prośbę o uświęcenie wody, kończące się aklamacją: *Boże, uświęć tę wodę*. Zostaje ona pominięta, gdy woda jest już pobłogosławiona. Wówczas celebrans modli się tekstem oracji dziękczynnej. Wychwala Trójcę Świętą za dar wody i prosi: *Przez tajemnicę tej poświęconej wody racz udzielić duchowego odrodzenia Twojemu słudze N., którego (Twojej służebnicy N., którą) w wierze Kościoła wezwałeś do chrztu, aby otrzymał (a) życie wieczne. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen*.

Trzecia formuła błogosławieństwa wody to modlitwa dziękczynna za działalność zbawczą trzech Osób Boskich. Ojcu składane są dzięki za to, że woda chrztu staje się źródłem życia, także za Jezusa Chrystusa, w którym wszyscy ochrzczeni za sprawą Ducha Świętego stają się jednym Ludem Bożym. Ducha miłości uwielbia się za dary, którymi obdarza ochrzczone. W tej modlitwie Kościół składa dzięki za życie Boże, które jest jednocześnie wyrazem Jego dobroci i miłości. Poszczególne modlitwy oddzielone są aklamacją uwielbienia: *Tobie chwała na wieki*. Te radosne i eucharystyczne sformułowania modlitw błogosławienia wody ukazują wiarę Kościoła w dynamiczną działalność Trójcy Świętej, przejawiającą się w historii zbawienia. Dzięki niej owocuje działanie Kościoła. Końcowa prośba jest identyczna jak w drugiej formule. Trzecią wersję błogosławieństwa można używać we wszystkie okresy roku liturgicznego²⁵.

Teksty modlitw błogosławieństwa wody chrzcielnej, zwłaszcza pierwszej, przywołują różne wydarzenia z historii zbawienia. Nie jest to jednak zwykle ich przypomnienie, ale stanowią one żywą pamiątkę uczestnictwa

²⁵OCD, nr 91.

ochrzczonego w przejściu Chrystusa ze śmierci do życia²⁶. Ochrzczony został wszczepiony w to misterium paschalne Chrystusa²⁷.

Znak wody chrzcielnej wskazuje na obmycie, które jest pogrzebaniem starego człowieka i zaistnieniem nowego. Woda bowiem niszczy, ale także ożywia. Woda chrztu niszczy to, co stare, rodzi nowe. Umiera więc *stary człowiek* a rodzi się nowy, zanurzony w ożywczej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa²⁸. Chrzest przez zanurzenie w passze Wcielonego Słowa sprawia obmycie z grzechów a życie ochrzczonego naznacza nowym, bo nadprzyrodzonym, wymiarem egzystowania. Zrodzone nowe życie nosi na sobie nieusuwalną pieczęć zbawczej miłości Boga, objawionej w misterium śmierci i zmartwychwstaniu Jego wcielonego Syna²⁹.

Ten wymiar staje się bardziej wyraźny, gdy sakrament chrztu jest udzielany w Wigilię Paschalną. Ta starożytna praktyka jest kontynuowana współcześnie, chociaż nie w formie obligatoryjnej³⁰. Powiązanie chrztu z misterium wielkanocnym, także głęboka symbolika poszczególnych elementów liturgii zmartwychwstania, pozwala łatwiej wchodzić ochrzczoneym i katechumenom w historię zbawienia, która wciąż trwa. Zapalany tej nocy paschał jest wymownym symbolem obecności zmartwychwstałego Pana wśród swojego ludu. To *wielkanocne światło* zmartwychwstania trwa w ciągu całego roku liturgicznego. Towarzyszy kolejnym celebracjom chrzcielny. Wybrzmiewająca w Noc paschalną pochwała paschału *Exultet* jest także swoistym światłem, które rozświetla ciemności ludzkich serc. Ochrzczony jest włączony w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, ale także w Jego Kościół. Ten zaś jest zgromadzeniem świętych w Chrystusie. Tę rzeczywistość ukazuje śpiew litanii do Wszystkich Świętych. Uczestnicy Wigilii Paschalnej doświadczają prawdy o świętych obcowaniu, czyli duchowej łączności z tymi, którzy świętujących paschę Zbawiciela już wyprzedzili ze znakiem wiary i radują się chwałą zbawionych³¹.

2.5. Synostwo w Synu Bożym

Ochrzczeni otrzymują godność dzieci Bożych. Mają prawo nie tylko nazywać się chrześcijanami i członkami Kościoła, ale są uczestnikami Bożkiej natury, gdyż zostali wyrwani z zepsucia panującego na świecie (2 P 1,4). Po chrzcie pokuty w Jordanie Jezus został nazwany przez Ojca niebie-

²⁶ W. Świerzawski, *Chrzest*, dz. cyt., s. 80-81.

²⁷ Por. L. Bouyer, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, s. 271-272.

²⁸ Por. E. Bulanda, *Spotkanie z trójosobowym Bogiem*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 124.

²⁹ Zob. H. Sobeczko, *Zgromadzeni w imię Pana*, Opole 1999, s. 58.

³⁰ OCD, nr 9.

³¹ W. Świerzawski, *Chrzest*, dz. cyt., s. 89-90.

skiego Synem umiłowanym: *Tys jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie* (Mk 1, 11). To nie był znak usynowienia, ale objawienia prawdy o Jezusie z Nazaretu. Jezus jest bowiem osobą Syna Bożego, który dla zbawienia ludzkości przyjął naturę ludzką. On jest współistotny Ojcu. Stał się prawdziwym człowiekiem w tajemnicy wcielenia. Wtedy pod sercem Maryi zaczęło pulsować serce Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa.

Obmycie chrzcielne nie jest czynnością czysto rytualną. Ryt chrzcielny jest nośnikiem treści zbawczych. On jest skutecznym znakiem Boskiego usynowienia każdego, kto przyjął chrzcielne obmycie. Ten znak jest początkiem życia dziecka Bożego³². Dar dziecięstwa Bożego jest skutkiem zbawczej woli Chrystusa. On bowiem wysłużył ludziom dar życia wiecznego, który mocą Parakleta przekazuje ochrzczonej. Dokonuje się to we wspólnocie Kościoła³³.

Ochrzczonej, podobnie jak Jezus nad Jordanem, doświadcza podczas chrztu perspektywy otwartego nieba. Przez ten sakrament wchodzi w szczególną formę jedności z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Każdy człowiek ochrzczonej otrzymuje od Boga zapewnienie jedności z Nim. Staje się umiłowanym dzieckiem Bożym. Dlatego Pana Boga nazywa Ojcem. Godność dziecka Bożego staje się rzeczywistością w paschalnym akcie chrztu. To w Chrystusie, wcielonym Synu Bożym, ochrzczeni są usynowienie przez Boga³⁴. Są oni uczestnikami życia właściwego Ojcu, Synowi Bożemu i Duchowi Świętemu³⁵. Intymną zażyłości z Bogiem, zapoczątkowaną przez chrzest, ochrzczonej traktuje nie tylko jako dar, ale jako zadanie, by z radością pełnić wolę Ojca³⁶. Kolekta ze Mszy obrzędowej przy udzielaniu chrztu tak to wyraża: *Wszechmogący Boże, Ty nam dajesz udział w misterium śmierci i zmartwychwstania Twojego Syna, spraw, abyśmy umocnieni przez Ducha, który czyni z nas Twoje dzieci, prowadzili nowe życie*³⁷. Ta myśl jest również zawarta w zachęcie, która wybrzmiewa przed Modlitwą Pańską we mszy chrzcielnej: *Nowo ochrzczone dzieci będą Pana Boga nazywać Ojcem. W ich imieniu módlmy się tak, jak nas nauczył Pan Jezus*³⁸.

³² Zob. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, Kraków 2007, s. 27.

³³ B. Nadolski, *Teologiczne znaczenie wyrażenia: «wspomnienie chrztu»*, „Anamnesis” 53 (2008), s. 51-60.

³⁴ W. Świerżawski, *Niech zstąpi Duch Twój i odnowi ziemię – tę ziemię. Instrukcja dla duchowieństwa i wiernych diecezji sandomierskiej dotycząca sakramentu bierzmowania*, w: *To jest Pan*, dz. cyt., s. 29.

³⁵ Tenże, *Misterium Chrystusa i Kościoła*, Sandomierz 2007, s. 199-200.

³⁶ Por. J. Hadalski, *Parresia – zapomniany dar sakramentu chrztu świętego*, „Anamnesis” 43 (2005), s. 67.

³⁷ MR, s. 68”.

³⁸ Tamże, s. 370*.

Chrzest gładzi grzech pierworodny i obdarza ochrzczonego łaską uświęcającą. Uczestnicy Boskiej natury, dzieci Boże, to ludzie narodzeni z Boga, a więc nie z *krwi, ani z żądzzy ciała, ani z woli męża* (J 1, 13). To synostwo nie jest symboliczne. Nie jest ono też podobne do prawnej adopcji. Jest nową formą istnienia. *Popatrzcie, jaką miłością obdarzył na Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy* (1 J 3, 1). Podobnie rozumiał tę godność św. Paweł: *Wszyscy bowiem przez wiarę jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie*. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś *jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 26-28).

3. Anamnetyczny charakter obrzędów wyjaśniających

3. 1. Namaszczony w Namaszczonym

Liturgii chrzcielnej towarzyszą obrzędy wyjaśniające. Na znak uwolnienia od grzechu i jedności z Chrystusem, szafarz namaszcza nowo ochrzczonego krzyżmem świętym³⁹. Sens tego gestu wyjaśnia formuła, towarzysząca tej czynności. *Bóg wszechmogący, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu i odrodził z wody i z Ducha Świętego, On sam namaszcza ciebie krzyżmem zbawienia, abyś włączony do ludu Bożego, wytrwał w jedności z Chrystusem kapłanem, prorokiem i królem na życie wieczne*. Na co wszyscy odpowiadają *Amen*.

Olej krzyżma jest przygotowywany przez biskupa podczas wielkoczwartkowej mszy krzyżma, celebrowanej przed południem w katedrze. Biskup w jednej z dwóch modlitw, którą może wybrać, modli się, aby olej zmieszany z wonnościami, z woli Bożej i Jego mocą, stał się dla ludzi sakramentem przynoszącym Boże błogosławieństwo. Prosi Boga *ześlij hojnie dary Ducha Świętego na braci naszych, którzy zostaną nim namaszczeni. Miejsca i rzeczy namaszczone świętym olejem napełnij blaskiem świętości. Przede wszystkim jednak spraw, aby przez sakramenty, w których będzie użyty ten olej, wzrastał Twój Kościół, aż dojdzie do tej pełni, w której Ty, jaśniejący światłem wiekuistym, będziesz wszystkim dla wszystkich z Chrystusem w Duchu Świętym, przez wszystkie wieki wieków*. Wierni czynią akłamację: *Amen*⁴⁰. Z tej celebracji mszalnej krzyżmo jest zabierane i trafia do każdego kościoła parafialnego. Szafarze chrztu na-

³⁹ Por. P. Goyret, *Namaszczenie Duchem. Chrzest i bierzmowanie*, Warszawa 2006, s. 54-56.

⁴⁰ MR, s. 125.

maszczają tym olejem ochrzczonego. Jest to znak łaski i zobowiązanie do życia miłością Boga⁴¹. Namaszczenia dokonują na szczycie głowy neofity.

Ten gest ma swoje zakotwiczenie w biblijnych namaszczeniach starotestamentalnych kapłanów Boga żywego. Mojżesz wylał [trochę] oliwy namaszczenia na głowę Aarona i namaścił go, aby go poświęcić. Tak Aaron stał się arcykapłanem w kulcie Tego, który jest. Jego synowie mieli udział w posłudze w przybytku. Dlatego Mojżesz ubrał ich w tuniki, przepasał ich ozdobnymi pasami i okrył ich głowy mitrami (Kpł 8,12-13). Tak oni zostali ustanowieni pośrednikami między Bogiem i ludźmi oraz przewodnikami ludu. Kapłan przez namaszczenie stawał się także duchowym przewodnikiem ludu. Olejem namaszczano również przybytek oraz przedmioty liturgiczne. *Potem Mojżesz wziął oliwę namaszczenia, namaścił przybytek wraz ze wszystkim, co w nim było, i poświęcił te rzeczy. Także pokropił nią siedem razy ołtarz razem z całym jego sprzętem* (Kpł 8,10- 11).

Namaszczano również proroków. Prorok wraz z namaszceniem, które jest dziełem samego Boga, był jednocześnie oświecony Duchem (1 Krl 19,16; 1 Sm 16,13)⁴². Namaszczano też królów. Ci stawali się pomazańcami Bożymi. Prorok Samuel oliwą namaścił Dawida pośrodku jego braci. *Od tego dnia duch Pański opanował Dawida* (1 Sm 16, 13). Namaszczenie królewskie oznaczało, że namaszczony otrzymał władzę od Boga i cieszył się szczególną Jego opieką, błogosławieństwem i wsparciem.

W Nowym Testamencie olej jest symbolem rzeczywistość nadprzyrodzonej, znakiem obecności zbawiającego Boga. Namaszczenie olejem oznacza obecność dynamicznej mocy Bożej i Jego łaski. Namaszczenie chrzcielne wskazuje zwłaszcza na uświęcające działanie Ducha Świętego. Ochrzczony staje się Jego mieszkaniem⁴³.

Człowiek ochrzczonego stając się wyznawcą Chrystusa ma udział w Jego namaszczeniu Duchem Świętym. Chrystus, Mesjasz, Zbawiciel, został namaszczony w tajemnicy wcielenia. Jego misja zbawcza została zainaugurowana po chrzcie w Jordanie przy asystencji Parakleta. W Jego mocy Jezus jako Namaszczony rozpoczął swą misję mesjańską, zbawczą. Rozpoczął drogę paschalną ku Kalwarii i ku zmartwychwstaniu. Chrystus miał pełną świadomość zbawczego posłannictwa. Do siebie odniósł proroctwo Izajasza, które przeczytał i skomentował podczas nabożeństwa synagogałnego w Nazarecie. Po odczytaniu ze zwoju Biblii słów: *Duch Pański spoczywa na*

⁴¹ W. Świerzawski, *Triduum Paschalne. Homilie*, Sandomierz 2000, s. 50.

⁴² M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 156-157.

⁴³ Por. Poncján z Barcelony, *De baptismo*, 6 PL 13,1089, za: S. Czerwik, *Liturgia chrztu dzieci*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz i inni, Warszawa 1981, s. 64.

mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim głosił dobrą nowinę, powiedział: Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli (Łk 4, 18-21).

Ta prawda była treścią pierwszego publicznego przemówienia św. Piotra. On w kerygmacie, wygłoszonym w dniu Pięćdziesiątnicy, mówił do słuchaczy o Jezusie z Nazaretu, *którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego, że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy pod władzą diabła (Dz 10, 37- 38).*

Wyzwolenie człowieka pozostającego pod władzą diabła dokonuje się nade wszystko w sakramencie chrztu. W nim Chrystus zanurza katechumena w misterium swej śmierci i zmartwychwstania. Dzięki temu umiera stary człowiek, człowiek grzechu, a rodzi się człowiek nowy, z wrażliwością właściwą sercu Jezusa⁴⁴.

Namaszczenie chrzcielne daje udział w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Jezusa Chrystusa. Święty Piotr tę prawdę uczynił jedną z najważniejszych w swej działalności ewangelizacyjnej. Zachęcał neofitów, aby wzrastali ku zbawieniu. Oni przecież zasmakowali, że Pan jest słodki. To ze względu na Niego odrzucili wszelkie zło, podstęp i udawanie, także zazdrość i jakiegokolwiek złe mowy. Jako niedawno ochrzczeni, więc jeszcze duchowe niemowlęta, budują swoje życie opierając je na Chrystusie, żywym kamieniu. On został odrzucony przez wielu ludzi, ale nie przestał być ich Odkupicielem. To dzięki Jego paszce ochrzczeni są żywymi kamieniami w Jego Kościele. Stanowią święte kapłaństwo, ponieważ przez chrzest są uzdolnieni do składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa.

Św. Piotr pochwała tych, którzy uwierzyli w Chrystusa. Ci, chociaż z Jego powodu mogą doświadczać wielu przykrości i prześladowań, to przecież na pewno nie zostaną zawiedzeni. Ci co nie wierzą będą potykać się o prawdę Chrystusa. Będą trwali w niepewności swego istnienia. Ale dla nich nadzieja jest w tych, którzy trwają mocno przy Chrystusie. Oni bowiem, jako wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, naród święty i lud Bogu na własność przeznaczony, potrafią z radością ogłaszać dzieła potęgi Tego, który ich już przeniósł z ciemności do przedziwnego swojego światła. Oni, którzy jeszcze nie tak dawno byli nie-ludem, teraz jako lud Boży, korzystając z Bożego miłosierdzia, tym darem będą obdarzać tych, którzy Chrystusa jeszcze nie przyjęli wiarą jako Kapłana Nowego Przymierza, Prooka Dobrej Nowiny o zbawieniu wszystkich ludzi i Króla, zatroskanego o to, aby wszyscy ludzie mieli życie w obfitości (1 P, 2, 1-10).

⁴⁴ W. Świerzawski, *Pierwszy umiłował. Mystagogia św. Jana Ewangelisty*, wyd. II, San-
domierz 2003, s. 141.

Ochrzczeni uczestniczą w posłudze kapłańskiej Chrystusa. Wchodzą w sferę Boga i są uzdolnieni do życia według obyczajów Bożych. Ta niesłychanie ważna, bo podstawowa prawda chrześcijańska, wskazuje na chrzest jako fundament nowego etosu, nowej moralności. Chrześcijanin jest więc związany nie tylko przykazaniami. Chrystus bowiem w kazaniu na Górze znacznie je rozszerzył: *powiedziano przodkom... a Ja wam powiadam...* (Mt 5, 21). On do starotestamentalnego Dekalogu dodał Nowe Przykazanie o wzajemnej miłości (J 15, 12). Ochrzczony nie jest już niewolnikiem litery paragrafu, wypełniającym jedynie kodeks Dekalogu, ale da z siebie więcej. Da *więcej* z radością i wdzięcznością za to, że Bóg go wyzwolił od grzechu i śmierci, że wciągnął w sferę swego życia, że podzielił się swoim dziedzictwem. Podstawą chrześcijańskiego etosu nie jest więc niewolnicze przywiązanie do litery prawa, ale życie moralne podjęte w duchu wolności i wdzięczności, zrozumiane jako odpłata Bogu za dar otrzymany dzięki śmierci krzyżowej Chrystusa i Jego zmartwychwstania⁴⁵.

Chrześcijan zdecydowanie przekracza progu legalizmu. Nie próbuje wymierzać czy jest to już grzech, czy jeszcze go nie ma, ale wie, że Bóg jest wart więcej, niż wszystkie paragrafy i ma Mu dać całe swoje serce. Nie wolno bowiem dwom panom służyć (Mt 6, 24). Chrzest przypomina o konieczności służenia Bogu niepodzielonym sercem i danie Mu wszystkiego, bo człowiek wszystko Jemu zawdzięcza. Tylko Bóg jeden jest wart tego, aby Mu oddać siebie.

Ochrzczeni są ściśle złączeni ze zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem. W nich żyje Jego Duch. Duch zmartwychwstałego Pana różni się od ducha tego świata, który jest przeniknięty grzechem i podstępny oszustwem szatana. Ochrzczony jest świątynią Boga i Duch Boży mieszka w nim. A jeżeli ktoś odważyłby się zniszczyć świątynię Boga, to przez ten fakt sam zostanie zniszczony (1 Kor 3, 16-17). Chrzest dokonał swoistej sakralizacji człowieka. Jego ciało stało się świątynią Boga i członkiem Chrystusa. Nie może więc być w służbie grzechu (1 Kor 6, 15)⁴⁶.

Bóg udzielił ochrzczoneму wszystkiego, co się odnosi do ich życia i pobożności. Pozwolił się poznać, a czyniąc ochrzczonego uczestnikami swojej natury wyrwał z zepsucia wywołanego żądzą na świecie (2 P 1, 3-4). Dlatego ochrzczony swój chrześcijański etos realizuje z całą gorliwością. Do ofiarowanej łaski wiary dodaje wypracowane cnoty moralne. To tych duchowych sprawności dodaje pogłębioną znajomość prawd objawionych. Ta znajomość owocuje roztropną powściągliwością w działaniu i cierpliwością oraz pobożnością. Praktyczną manifestacją tych wartości jest przyjaźń braterska

⁴⁵Tenże, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 157.

⁴⁶Tamże, s. 158.

i braterska miłość. To są wartości, których źródłem jest Zmartwychwstały (2 P 1, 5-8).

Obrzęd namaszczenia przy chrzcie przypomina, że ochrzczony został wszczepiony w Jezusa Chrystusa, że razem z Nim umarł i już zmartwychwstał. Ma więc obowiązek ogłaszać dzieła Jego potęgi i ma to czynić tak, *by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża* (1 Kor 1, 17)⁴⁷.

Namaszczenie na szczycie głowy neofity ma charakter pieczęci, niezatartego znamienia, które jest właściwe sakramentowi chrztu. Jest to bowiem sakrament niepowtarzalny. Raz przyjęty, kształtuje całe doczesne życie ochrzczonego. To sakramentalne znamię jest znamieniem Ducha Świętego, który w sobie właściwy sposób przypomina ochrzczonym, że należą do zmartwychwstałego Kyriosa⁴⁸.

3. 2. *Obleczony w Chrystusa*

Nałożenie białej szaty jest gestem w obrzędzie chrzcielny, który ma swoje zakotwiczenie w Piśmie Świętym. Św. Jan, autor Apokalipsy, mówiąc o szatach przywiązuje wagę do ich białego koloru. Aniołowi Kościoła w Sardes mówi, że w tej wspólnocie eklezjalnej jest kilka osób, co swoich szat nie splamiły. Dochowały wierności Bogu podczas prześladowań. Dlatego one będą chodzić z Jezusem w bieli, bo zostały uznani za godne tego. Ich białe szaty są nie tylko symbolem niewinności, ale także triumfu. Podobne szaty noszą także ci, których imiona są już na stałe zapisane w księdze życia i są wygłaszane przed Bogiem i Jego aniołami (Ap 3, 5). Apokalipsa mówi też o odzianych w białe szaty, którzy mają w ręku palmy. *To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i oplukali swe szaty, i we krwi Baranka je wybielili. Dlatego są przed tronem Boga i w Jego świątyni cześć Mu oddają we dnie i w nocy. A zasiadający na tronie rozciągnie namiot nad nimi. Nie będą już łaknąć, ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo paść ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu* (Ap 7, 9.13-17)⁴⁹.

Biała szata chrzcielne była w pierwotnym Kościele obrazem człowieka, który przez chrzest został obleczony w Chrystusa. Życie ochrzczonego zostało naznaczone triumfem Jego zmartwychwstania⁵⁰. Ochrzczony stał się nowym stworzeniem. *N., stałeś się nowym stworzeniem i przyoblekłeś się w Chrystusa, dlatego otrzymujesz białą szatę. Niech twoi bliscy słowem*

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ W. Świerzawski, *Chrzest*, dz. cyt., s. 112-117.

⁴⁹ E. A. Kuckerlkorn, M. D. Mateos, T. Kraft, *Apokalipsa św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, wyd. II, red. wyd. oryg. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1679.

⁵⁰ W. Świerzawski, dz. cyt., s. 119-121.

*i przykładem pomagają ci zachować godność dziecka Bożego nieskalaną aż po życie wieczne*⁵¹. Podobne pouczenie wybrzmiewa w obrzędzie wtajemniczenia dorosłych: *N. N., staliście się nowym stworzeniem i przyoblekliście się w Chrystusa. Przyjmijcie zatem białą szatę i zachowajcie ją nieskalaną aż na sąd naszego Pana, Jezusa Chrystusa, aby otrzymać życie wieczne*⁵². Ta nowość stworzenia jest darem, ale też zobowiązaniem do rozwijania łaski chrztu, aż się osiągnie życie wieczne.

Biała szata oznacza także przyobleczenie się w świętość Chrystusa. Ta rzeczywistość dokonała się w ochrzczonej mocą paschalnego Zbawiciela. To obdarowanie ma charakter egzystencjalnego zobowiązania. Tak je sformułował św. Paweł: *Zaklinam was w Panu, abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie z ich próżnym myśleniem. Wy zaś nie tak nauczyliście się od Chrystusa. Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście nauczeni w Nim, zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie, że co się tyczy poprzedniego sposobu życia, trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości* (Ef 4, 17-24).

Biel szaty jako symbol nowego życia, które neofita otrzymał od Chrystusa, przypomina ochrzczonego, aby swoje życie orientował zawsze na niebo. *Jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu Boga* (Kol 3, 1.3.9-10).

Symbolikę białej szaty można także interpretować w świetle wydarzenia przemienienia Jezusa na Taborze. Wtedy Chrystus ukazuje swą chwałę a szaty Jego *stały się białe jak światło* (Mt 17, 2). Ochrzczony jest przemieniony mocą Bożą. Przyjmując dar Bożego życia został wprowadzony przez Zbawiciela w blask Jego chwały zmartwychwstania. Jego codzienność jest kroczeniem w blasku Bożej światłości⁵³.

3. 3. Świeca chrzcielna jako znak uczestnictwa w Światłości świata

Do blasku Bożej światłości nawiązuje chrzcielny obrzęd wręczenie świecy chrzcielnej zapalanej od paschału. Paschał odpowiednio przygotowany po błogosławieństwie ognia podczas Wigilii Paschalnej jest sym-

⁵¹ OCD, nr 99

⁵² OCWD, s. 106.

⁵³ W. Świerzawski, dz. cyt., s. 123.

bolem obecności Chrystusa zmartwychwstałego⁵⁴. Obrzęd przygotowania obejmuje kilka symbolicznych działań, mianowicie: żłobienie na paschale rylcem krzyża i nad nim greckiej litery Alfa, a pod nim litery Omega, wpisanie na czterech polach między ramionami krzyża cyfr bieżącego roku, oraz umieszczenie pięciu symbolicznych gwoździ czy ziaren kadzidła w formie krzyża.

Żłobienie rylcem krzyża jest nawiązaniem do liturgii wielkopiątkowej, w której wybrzmiała antyfona: *Oto drzewo krzyża, na którym zawisło Zbawienie świata. Pójdźmy z pokłonem*⁵⁵. W czasie żłobienia pionowego ramienia krzyża przewodniczący liturgii wypowiada słowa: *Chrystus wczoraj i dziś*. Pionowe ramię krzyża wskazuje na wieczność, niebo, Boga. Ta linia wertykalna wskazuje na łączność nieba z ziemią. Słowa zaś wskazują, że Chrystus był zapowiedziany w Starym Testamencie jako Mesjasz. Dziś jest jedynym Zbawicielem świata. Żłobiąc ramię poziome mówi: *Początek i koniec*. Horyzontalna linia krzyża symbolizuje doczesność, która ma swój początek i koniec. Mówi także o Chrystusowej miłości, która objęła cały świat⁵⁶. Znak krzyża kreślony w Świętą Noc wskazuje, że jest on już zwiastunem zmartwychwstania Ukrzyżowanego. Nie tylko przypomina o dokonanym zbawieniu, ale je uobecnia⁵⁷.

Kreśląc literę Alfa nad ramieniem pionowym krzyża kapłan wypowiada ją głośno, podobnie czyni kreśląc literę Omega pod ramieniem pionowym. Tym słowami nazwał siebie Chrystus. On bowiem jest obecny w całej historii świata, od jej początku, On także jest jej ostatecznym wypełnieniem. Żłobiąc pierwszą cyfrę bieżącego roku na lewym górnym polu między ramionami krzyża mówi: *Do Niego należy czas*, drugą cyfrę wpisuje na prawym górnym polu ze słowami: *i wieczność*, natomiast pisząc kolejną cyfrę na dolnym lewym polu mówi: *Jemu chwała i panowanie, a ostatnią cyfrę kreśli ze słowami: przez wszystkie wieki wieków. Amen*. Wpisuje ją na dolnym prawym polu. Umieszczenie na paschale cyfr oznaczających bieżący rok ma podstawy biblijne. Wiele wydarzeń łączy się z określonymi datami. Do najważniejszych wydarzeń w historii zbawienia należą: inkarnacja Syna Bożego, Jego narodzenie, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie. Dlatego na paschale, świecy zmartwychwstania, umieszcza się datę liczoną od narodzenia Jezusa.

⁵⁴ K. Lijka, *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*, Poznań 2007, s. 65.

⁵⁵ MR, s. 141.

⁵⁶ K. Lijka, dz. cyt., s. 67.

⁵⁷ MR, 152.

Na paschale umieszcza się także pięć symbolicznych gwoździ lub ziaren kadzidła. Ta praktyka, sięgająca X w., jest natychmiast tłumaczona tekstami, towarzyszącymi tej czynności. Kapłan umieszczając na paschale gwoździe w formie krzyża mówi: *Przez swoje święte rany jaśniejące chwałą, niech nas strzeże i zachowuje Chrystus Pan. Amen.* Czynność ta ma wymiar zbawczy i eschatyczny. Chrystus jest Synem Bożym, który przez tajemnicę wcielenia stał się ofiarą przebłagalną za grzechy świata. W Jego ranach jest zbawienie wszystkich ludzi. Zostanie ono zakończone przez paruzję Chrystusa jako Sędziego⁵⁸.

Od paschału zostaje zapalona świeca, którą szafarz chrztu przekazuje jednemu z rodziców. Słowa, które wówczas wypowiada: *Przyjmijcie światło Chrystusa* są wskazaniem, że ten znak widzialny zawiera rzeczywistość niewidzialną. Wskazuje na Zmartwychwstałego i wszystkie Jego atrybuty, zawarte w obrzędzie błogosławieństwa paschału⁵⁹. Człowiek ochrzczony zostaje postawiony w światłości Chrystusa. Zapalenie świecy od paschału, symbolu Chrystusa zmartwychwstałego, unaocznia trwający proces przekazywania całemu światu światła, którym jest Chrystus. Wszyscy ochrzczeni są *synami światła* (J 12, 36)⁶⁰. Chrystus nazywa siebie światłem: *Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia* (J 8, 12).

Obrzęd przekazania świecy jest przekazaniem światła samego Chrystusa, który oświeca człowieka ochrzczonego. W praktyce życiowej ochrzczonego oznacza to, że on stara się kroczyć drogą prawości, sprawiedliwości i prawdy. Te wartości są owocem światłości Chrystusowej. Św. Paweł przestrzega ochrzczonego, aby nie mieli udziału w bezowocnych czynach ciemności, które są często udziałem ich bliskich. Zachęca: *nawracajcie tamtych! O tym bowiem, co u nich się dzieje po kryjomu, wstyd nawet mówić. Natomiast wszystkie te rzeczy piętnowane stają się jawne dzięki światłu, bo wszystko, co staje się jawne, jest światłem. Dlatego się mówi: Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus* (Ef 5, 8-14).

W pierwszych wiekach, a obecnie także w liturgicznej tradycji bizantyjskiej, ludzi ochrzczonego nazywa się *oświeconymi* a sam chrzest *oświeceniem*⁶¹. Oświecenie jest synonimem nawrócenia. Ono polega na odwróceniu się od ciemności grzechu, egoizmu, pyszałkowatej samowystarczalności, a skierowaniu się ku światłu, które jest wezwaniem do radykalizmu

⁵⁸ Tamże, s. 153.

⁵⁹ OCD, nr 65.

⁶⁰ Por. B. Mokrzycki, *Nowe narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa 1987, s. 22.

⁶¹ W. Świerżawski, *Chrzest*, dz. cyt. s. 126.

ewangelicznemu i wierności Chrystusowi. Świeca chrzcielna przypomina o tym kierunku ludzkiej egzystencji.

Świeca się spala. Spalanie nie tylko jest *ubywaniem* świecy, ale wizualizacją postawy, jaką prezentował zwłaszcza Jan Chrzciciel. On się umniejszał, aby Chrystus wzrastał i jaśniał⁶². Chrzest, który oznacza śmierć grzechu i nowe stworzenie mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, *określa* człowieka w jego wnętrzu. To wnętrze otrzymuje nowy kształt i uzdolnienie do służebnego umniejszania się i bycia bezinteresownym darem dla innych. Przez bezinteresowność w czynieniu dobra ochrzczony zostaje *określony* także na zewnątrz⁶³.

Kroczenie drogą Chrystusowego światła jest naznaczone treścią Jego *kielicha zbawienia* (Mk 10, 39), czyli *paschalnej próby*⁶⁴. Ochrzczony został wprowadzony w *przepaść męki Chrystusa*. Ta męka, która dopełniła się Jego śmiercią, nie jest beznadziejnością. Stanowi skuteczne *antidotum na śmierć*. Ukrzyżowany zmartwychwstał i żyje. Ochrzczony wchodząc sakramentalnie w śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie ma pewność płynącą z wiary, że to, co mu się wcześniej wydawało bezsensowne, ma głęboki sens. Ma sens umieranie, aby żyć. To chrześcijańskie umieranie dokonuje się każdego dnia, przeżywanego ze świadomością kroczenia za Jezusem z krzyżem swojej codzienności. To jest chrześcijańska droga krzyżowa. Na niej ochrzczony uczy się swoje życie łączyć z ofiarą Chrystusa. On dorasta do tego, aby w Chrystusie być miłym darem Ojcu niebieskiemu. W takiej postawie uwidacznia się najgłębszy sens inicjacji chrześcijańskiej, która jest zanurzeniem w Chrystusa i Jego Kościół⁶⁵.

Zakończenie

Świadomość chrzcielną ożywia niedzielny obrzęd aspersioni. Jest on anamnezą chrztu. A to oznacza, że jest nie tylko psychologiczną pamiątką kiedyś przyjętego sakramentu, ale żywą pamiątką włączenia i trwania w misterium Chrystusa⁶⁶. Obrzęd pokropienia wodą pobłogosławioną jest jednak czymś więcej niż symbolicznym rytmem obmycia. On skutecznie

⁶² Tenże, *Przekazywanie światła od świec palących się na ołtarzu. Słowo do kapłanów na temat celebracji eucharystycznych połączonych z zapalaniem świec przez wiernych*, w: *To jest Pan*, dz. cyt., s. 319.

⁶³ Tenże, *Chrzest*, dz. cyt., s. 123.

⁶⁴ Tenże, *Gloria passionis. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Częstochowa 1987, s. 82-83.

⁶⁵ Tamże, s. 80-81.

⁶⁶ B. Nadolski, *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków 2010, s. 70; por. A. Sielepin, *Chrzest sakramentem wiary*, w: *Czyń, co widzisz. W nurcie duchowości św. Jadwigi Andegawęńskiej*, red. A. Sielepin, Kraków 2012, s. 67-68.

przypomina, że chrzest jest ciągle trwającym przymierzem z Chrystusem. Aspersja aktualizuje żywotności tego sakramentu. Ta żywotność mobilizuje do przyjęcia Bożego miłosierdzia, ale także dynamizowania współpracy z łaską chrztu. Ochrzczony ma wzrastać na wzór Jezusa w posłuszeństwie woli Ojca i bezinteresownej miłości wobec bliźnich, aż do miłości nieprzyjaciół. Realizacja tego programu jest możliwa, ponieważ ochrzczony pozostaje w sakramentalnej łączności z Chrystusem⁶⁷. Wtajemniczenie chrzcielne jest ukierunkowane na inicjację eucharystyczną. Ochrzczony ustawicznie zdąża w stronę Chrystusa, który na ołtarzu uobecnia tajemnicę swej śmierci i zmartwychwstania. Chrzest swą moc czerpie z tej właśnie tajemnicy. Prowadzi zaś do ołtarza, gdzie misterium paschalne Chrystusa uobecnia się najpełniej. Dlatego Kościół zaleca, aby sakrament chrztu sprawowano podczas Mszy Świętej.

Streszczenie

Chrzest jest jednym z siedmiu sakramentów świętych. A te święte czynności, ustanowione przez Chrystusa, są skutecznymi znakami łaski uświęcającej lub uczynkowej. Chrzest swoją moc czerpie z paschy Chrystusa. Tę tajemnicę zbawienia przypominają i aktualizują obrzędy chrzcielne. Już formą anamnezy jest znak krzyża, czyniony na czole katechumena. Procesja chrzcielna jest wyrazem pragnienia kroczenia drogą paschy Chrystusa. W tajemnicę paschalną Wcielonego Słowa wprowadza skutecznie słowo Boże, proklamowane podczas obrzędów chrzcielnych. W tych obrzędach sakramentalną skuteczność ujawnia woda chrzcielna, znak zanurzenia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. A to zanurzenie daje udział w synostwie Bożym. Anamnetyczny charakter posiadają także obrzędy wyjaśniające. Namaszczenie olejem krzyżma wprowadza w misję Chrystusa, Namaszczonego Duchem Świętym. Biała szata i świeca chrzcielna są znakiem obleczenia się w Chrystusa i uczestnictwa w Jego światłości.

Summary

Anamnestic character of baptism ceremonies

Baptism is one of the seven sacraments of the Catholic Church. It is an effective sign of sanctifying grace. It introduces into the mystery of death and Resurrection of Jesus Christ. Baptism ceremonies have mistagogical character. The sign of cross made on the foreheads of neophytes, proces-

⁶⁷ Por. S. Sosnowski, *Akty pokutne w ramach Eucharystii*, „Anamnesis” 49 (2007), s. 56.

sions, as well as words of God and baptism ceremonies which explain sacramental ablution help to understand that the baptism allows us to participate in God's sonship and in the priestly, prophetic and pastoral mission of incarnated Son of God.

Bibliografia

- Benedykt XVI. (2007). *Jezus z Nazaretu*, cz. 1. Kraków: Wydawnictwo M.
- Bereszyński, G. (2001). *Symbolika chrzcielna*. W. J. Decyk (red.), *Chrzest na nowo odczytany*, (103-116). Warszawa.
- Bouyer, L. (1973). *Misterium paschalne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Brzeziński, D. (2007). Procesje w liturgii chrześcijańskiej. *Anamnesis* 48, 62-72.
- Bulanda, E. (1970). Spotkanie z trójosobowym Bogiem, (117-181), W: H. Bogacki (red.), *Sakramenty Kościoła posoborowego* (117-181). Kraków.
- Czerwik, S. (1981). *Liturgia chrztu dzieci*, W: . J. Kudasiewicz (red.), *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego* (44-92). Warszawa: ATK.
- Daniélou, J. (1996). *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*. Kraków: Cerf - Kairos - M - Znak.
- Goyret, P. (2006). *Namaszczenie Duchem. Chrzest i bierzmowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Promic.
- Hadalski, J. (2005). Parresia – zapomniany dar sakramentu chrztu świętego, *Anamnesis* 43, 64- 67.
- Kowalczyk, S. (2000). Anamneza. W: A. Marynarczyk (red.), t. 1, *Powszechna encyklopedia filozofii* (220). Lublin: KUL.
- Kuckerlorn, E. A., Mateos, M. D., Kraft, T. (2001). Apokalipsa św. Jana. W: W.R. Farmer, (red. wyd. Oryg), W. Chrostowski (. red. wyd. pol), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (1665-1693). Warszawa: Vocatio.
- Lijka, K. (2007). *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*, Poznań: Wydawnictwo WT UAM.
- Lurker, M. (1989). *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań: Pallottinum.
- Mokrzycki, B. (1983). *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa: ATK.
- Mokrzycki, B. (1987). *Nowe narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa: ATK.
- Nadolski, B. (2010). *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków: Wydawnictwo Salvator.
- Nadolski, B. (2008). Teologiczne znaczenie wyrażenia: «wspomnienie chrztu», *Anamnesis* 53, 51-60.

- Nadolski, B. (2012). *Poetyka znaku krzyża*. Poznań: Pallottinum .
- Różycki, I. (1970). *Podstawy sakramentologii*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Sielepin, A. (2012). Chrzest sakramentem wiary. W: A. Sielepin (red.), *Czyń, co widzisz. W nurcie duchowości św. Jadwigi Andegaweńskiej* (67-72). Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe.
- Sobeczko, H. (1999). *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*. Opole: WT UO.
- Sosnowski, S. (2007). Akty pokutne w ramach Eucharystii, *Anamnesis* 49, 55-68.
- Świerzawski, W. (1963). Wierność rubrykom a osobista inicjatywa liturgiczna, *RBL* 5-6, 272-275.
- Świerzawski, W. (1975). *Mysterium Christi*,. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy .
- Świerzawski, W. (1982). *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*. Kraków: WAM.
- Świerzawski, W. (1984). *Sakrament Eucharystii*. Wrocław.
- Świerzawski, W. (1987). *Gloria passionis. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Częstochowa.
- Świerzawski, W. (1994). Ósma pieczęć. Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji *Sandomierskiej*.
- Świerzawski, W. (1996/97). Wprowadzać katechumenat, *Anamnesis* 2, 24-29
- Świerzawski, W. (2000). *Triduum Paschalne. Homilie*. Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji *Sandomierskiej*.
- Świerzawski, W. (2003). Niech zstąpi Duch Twój i odnowi ziemię – tę ziemię. Instrukcja dla duchowieństwa i wiernych diecezji sandomierskiej dotycząca sakramentu bierzmowania, W: M. Mierzwa (red.). *To jest Pan. Listy pasterskie 1992-2002* (28-34). Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji *Sandomierskiej*.
- Świerzawski, W. (2003). *Pierwszy umiłował. Mystagogia św. Jana Ewangelisty*. Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji *Sandomierskiej*.
- Świerzawski, W. (2007). *Misterium Chrystusa i Kościoła*, Sandomierz: : Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji *Sandomierskiej*.
- Varillon, F. (1972). *Zarys doktryny katolickiej*. Warszawa: PIW.

Ks. LESZEK BORYSIUK*

KATECHUMENAT DOROSŁYCH DROGĄ KU WSZCZEPIENIU W CHRYSZTUSA WYZWANIA PASTORALNE W DIECEZJI SIEDLECKIEJ

Treść: Wstęp; 1. Katechumenat dorosłych w diecezjalnej praktyce pastoralnej; 1.1. *Okres prekatechumenatu*, 1.2. *Katechumenat jako wkroczenie na drogę paschy Chrystusa*; 2. Wzrastanie w wierze w okresie oczyszczenia i oświecenia; 3. Paschalny charakter sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego: 3.1. *Chrzest – obmycie wodą w mocy Parakleta*; 3.2. *Bierzmowanie – darem Ducha Świętego*, 3.3 *Eucharystia – liturgiczny szczyt inicjacji chrześcijańskiej*; 4. Okres mistagogii – pogłębieniem wtajemniczenia chrześcijańskiego; Zakończenie; Summary: The Catechumenate of Adults – the way leading to Incorporation into Christ. The Pastoral Challenges in the Diocese of Siedlce.

Słowa klucze: katechumenat dorosłych, inicjacja chrześcijańska, wtajemniczenie chrześcijańskie, mistagogia.

Key words: adult catechumenate, christian initiation, mystagogue.

Wstęp

Drugi Sobór Watykański przywrócił katechumenat jako instytucję pomocną w przygotowaniu ludzi dorosłych do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej¹. W chrześcijaństwie inicjacja oznacza wtajemniczenie

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

w misterium Chrystusa i Jego Kościoła przez sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii². Wierni przez chrzest są zanurzeni w misterium Paschy wcielonego Syna Bożego. Są też wprowadzeni do Kościoła. Dzięki temu są uzdolnieni do uczestnictwa w kulcie chrześcijańskim. To co się dokonało w sakramencie powtórnych narodzin udoskonala sakrament bierzmowanie. Ten sakrament pogłębia inicjację chrzcielną. Dokona tego Duch Święty. On umacnia swymi darami wiarę i jeszcze ściślej wiąże ochrzczonego z Kościołem (por. KK 11). Eucharystia jest liturgiczną pełnią inicjacji. Ochrzczeni posilani w sakramentalnej komunii Ciałem i Krwią paschalnego Pana przyczyniają się do budowania jedności Ludu Bożego.

Proces wtajemniczenia chrześcijańskiego, rozpoczęty obrzędem przyjęcia człowieka dorosłego do grona katechumenów, jest wprowadzaniem go w tajemnice zbawienia, którego dokonał Jezus Chrystus. Obrzędy katechumenalne, na różne sposoby, zbliżają katechumena do misterium zbawienia oraz wtajemniczają go *w życie wiary, liturgii i miłości Ludu Bożego* (DM 14). To wtajemniczenie w sakramenty, które są skutecznymi znakami Bożej łaski, niosą dla katechumena przesłanie, że on zostanie mocą świętych znaków wybawiony z mocy ciemności, współumrze z Chrystusem, zostanie wraz z Nim duchowo współpogrzebany i współmartwychwstanie, by otrzymać przez Ducha synostwo Boże i móc często w liturgii świętować z całym Ludem Bożym pamiątkę śmierci i zmartwychwstania wcielonego Syna Bożego (zob. DM 14). Te skutki Chrystus sprawia mocą sakramentu chrztu, bierzmowania i Eucharystii.

Tu przybliżymy formy realizacji procesu chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych w diecezji siedleckiej. Przeanalizujemy sposoby przygotowania dorosłych katechumenów do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Uczynimy to w oparciu o zasady zawarte w dokumentach soborowych i księgach liturgicznych.

1. Katechumenat dorosłych w diecezjalnej praktyce pastoralnej

Po Soborze Watykańskim II, w diecezji siedleckiej, w czasie posługi pasterskiej biskupa Jana Mazura (1968 – 1996) i biskupa Jana Wiktora Nowaka (1996 – 2002) przygotowanie do chrztu osób dorosłych odbywało się indywidualnie. Nieochrzczony zgłaszał się do duszpasterza parafialnego z prośbą o chrzest. Ten prośbę kandydata kierował do biskupa diecezjalnego.

¹ Cz. Krakowiak, *Reforma liturgii chrztu z 1962 roku*, w: A. Durak (red.), *Liturgia Domus Carissima, Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, s. 257-258.

² Tenże, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 201.

go, który określał sposób przygotowania do chrztu³. Wprowadzenie kandydata w chrześcijaństwo polegało na indywidualnych spotkaniach z duszpasterzem i osobistym studium prawd wiary. Kilka spotkań katechetycznych w ciągu roku służyły poznawaniu i zgłębianiu tych prawd. Studium dokonywało się w oparciu o katechizmy, używanych w katechizacji dzieci i młodzieży. Kolejne spotkania z księdzem były okazją do sprawdzenia na ile kandydat rozumie zagadnienia doktrynalne i moralne.

Osoby przygotowane przyjmowały chrzest i Komunię Świętą w parafii w celebracji z udziałem rodziny. Starano się udzielać tych sakramentów w okresie wielkanocnym, chociaż nie było to ściśle przestrzegane. Natomiast bierzmowania udzielał biskup przy najbliższej sposobności.

Od 1987 roku duszpasterze mieli do dyspozycji *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*. Czas pasterzowania w diecezji biskupa Zbigniewa Kiernikowskiego (2002-2014) zaowocował instytucją katechumenatu dorosłych⁴. Ośrodkiem przygotowania katechumenów stała się parafia katedralna i dom biskupi w Siedlcach.

Formacja dorosłych rozpoczynała się we wrześniu. Od 2008 roku, w przygotowanie katechumenów włączano rodziców naturalnych i chrzestnych. Także wspólnota parafialna towarzyszyła katechumenowi w jego drodze ku inicjacji. Biskup był główną osobą odpowiedzialną za przygotowanie katechumenów. Wspomagały go małżeństwa z Domowego Kościoła i Drogi Neokatechumenalnej, które przeżyły katechumenalną formację. Biskup Kiernikowski uważał, że *niezmiernie ważne jest na tym etapie świadectwo osób, które są ochrzczone i prowadzą dojrzałe życie chrześcijańskie*⁵.

W procesie wprowadzania kandydatów w chrześcijaństwo istotną rolę odgrywała katecheza, także liturgia sakramentów oraz wspólnota⁶. Biskup Kiernikowski akcentował, że istotne jest głoszenie katechez chrzcielnych. One mają na celu wprowadzenie w mentalność życia chrześcijańskiego i doprowadzenie nieochrzczonych do wiary. Biskup głosząc katechezy chrzcielne wprowadzał kandydatów w klimat wiary⁷. Po wysłuchanej katechezie

³ Ks. Józef Kuzawiński, wikariusz w parafii pw. MBNP w Radzynie Podlaskim w latach 90 XX wieku, przygotował do chrztu 7 osób, Relacja z dnia 10. 03. 2014 r.

⁴ Por. W. Świerzawski, *Katechumenat znowu aktualny. Słowo wprowadzające*, „Anamnesis” 8 (1996), s. 13-33; Tenże, *Dlaczego i jak wprowadzać katechumenat w diecezjach i parafiach?*, „Anamnesis”, dz. cyt., s. 34-51; A. Sielepin, *Praktyczne zasady wprowadzania katechumenatu*, „Anamnesis”, dz. cyt., s. 51-66.

⁵ Z. Kiernikowski, *Katechezy chrzcielne, cz. I, Katechezy wprowadzające*, Siedlce, mps, s. 3.

⁶ Por. Cz. Murawski, *Inicjacyjne aspekty liturgii Wielkiego Postu w starożytnym katechumenacie*, s. 15.

⁷ Por. Z. Kiernikowski, *Katechezy chrzcielne, cz. II, Katechezy pogłębiające*, Siedlce (mps); W. Świerzawski, *Katechezy katechumenalne i mistagogiczne*, Sandomierz 2005.

słuchacze dzielili się w grupie formacyjnej przeżyтыми treściami i tym, jak one wpływają na ich myślenie i życie. Przyglądali się życiu rodzin z Domo-
wego Kościoła czy Drogi Neokatechumenalnej. Bywali w ich domach. Była to forma egzystencjalnego doświadczenia, jak żyją rodziny chrześcijańskie w codzienności.

Ważnym elementem formacji katechumenalnej było poznawanie podstawowych prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego. Pomocą w tym był Katechizm Kościoła Katolickiego⁸. W tę formację był włączony duszpasterz kandydata. Rozmowy z duszpasterzem jako kierownikiem na drodze inicjacji, pomagały rozwiązywać ewentualne wątpliwości w poznawaniu wiary. Takie przygotowanie dorosłych do chrztu przybrało formę stopni wtajemniczenia chrześcijańskiego. Kandydaci stawali się sympatykami chrześcijaństwa⁹.

1.1. Okres prekatechumenatu

Ich prekatechumenat miał charakter katechizacji biblijno – kerygmatycznej, która wprowadzała kandydatów w różne etapy historii zbawienia. Pasterz diecezji uczył, że katechumenat jest procesem między kerygmatem, jego usłyszeniem, a świadomą decyzją przyjęcia chrztu, by zanurzyć się w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa¹⁰. *Kerygmat to obwieszczenie w sposób prosty i skuteczny wiadomości płynącej z faktu, że Jezus, Wcielone Słowo, jako człowiek sprawiedliwy został niesłusznie skazany, umarł na krzyżu, lecz Bóg Go wskrzesił i ustanowił Panem i Chrystusem* (Dz 2,22-36).

Biskup głosił sympatykom chrześcijaństwa katechezę o eunuchu. Historia ta zawarta w Dz 8, 25-40 ukazuje go jako cierpiącego z powodu braku możliwości dawania życia. On nie ma możliwości przekazywania życia potomstwu. Jest nieszczęśliwy. Nie odczuwa w sobie pełni życia. Eunuch to człowiek, któremu brak tożsamości, sensu życia. Eunuchowi z Biblii zostaje obwieszczony kerygmat przez diakona Filipa. Diakon obwieszcza mu, że był Ktoś, kogo skreślono z listy żyjących, kto został zepchnięty w logikę eunucha. Jezus przeszedł przez krzyż i śmierć, i w zmartwychwstaniu został ustanowiony Panem wszystkiego, Panem życia i śmierci. Eunuchowi została ogłoszona Dobra Nowina, że Jezus Chrystus wziął na siebie los każdego człowieka, po to, by w kontekście Jego życia, każdy mógł rozumieć i odczytywać swoje życie. Dlatego eunuch – dworzanin, rozumiejąc naukę

⁸ Zob. Z. Kiernikowski, *Katechumenat przed- i pochrzcielny w dzisiejszych warunkach*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 110.

⁹ *Instrukcja dla duchowieństwa w związku z wprowadzeniem Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (9 V 1989), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski* (1966-1998), opr. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 28-30.

¹⁰ Z. Kiernikowski, art. cyt., s. 110.

głoszoną przez Filipa zapytał go: *Oto woda, cóż przeszkadza, abym został ochrzczony? Filip odpowiedział: Można, jeśli wierzysz z całego serca. Ten odparł: Wierzę, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym* (Dz 8, 36). Z kerygmatu rodzi się wiara. Ona zrodziła się w sercu eunucha. Powstało też pragnienie wejścia w model życia i śmierci Jezusa¹¹.

Chrzest to umiejętność wchodzenia w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Oznacza on i urzeczywistnia misterium paschalne Chrystusa¹². Życ logiką Jezusa to znaczy *przeżyć nasze śmiertelne życie jako doświadczenie umierania dla siebie i życia z Chrystusem dla Niego, a w konsekwencji także dla bliźnich. (...) Chrzest nie ma na celu pomyślności życiowej rozumianej na sposób ludzki, lecz włącza w moc Chrystusa, by żyć jako zbawiony Jego świadek*¹³. Na drodze inicjacji chrześcijańskiej człowiek otrzymuje moc życia tam, gdzie sam z siebie jej nie ma. Jest to moc, która pochodzi od Jezusa Chrystusa.

Biskup Kiernikowski, głosząc katechezę o Jakubie (por. Rdz 25, 21-33; 27, 1-35, 29), wskazywał perspektywę przemiany katechumena. Jakub to człowiek, który zmagają się z kompleksem bycia drugim. Podstępem wymusza błogosławieństwa od ojca. Walczy z aniołem. Ten wywichnął mu biodro. Na pytanie anioła o imię, odpowiedział, że jest Jakubem, zatem człowiekiem, który potrafi wszystkich przechytrzyć, z każdym wygrać, człowiekiem, który wie, o co w życiu chodzi, który potrafi się znaleźć w każdej sytuacji. Anioł powiedział do niego: *Odtąd nie będziesz zwał się Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i ludźmi, i zwyciężyłeś* (Rdz 32,29). Wydarzenie to przez zmianę imienia pokazuje wejście w nową rzeczywistość, w nowe życie (por. J 1, 13; J 3,3-7; Mt 19,28; 1 P 1,23).

Biskup tłumaczył, iż nowe życie niesie ze sobą także zmianę imienia. Moment zmiany imienia oznacza, że człowiek wchodząc w rzeczywistość chrztu wyzwala się z lęku o siebie. Relacja z Jezusem *daje moc do stawania przed drugim człowiekiem bez lęku. Możesz zrzucić skórę Jakuba i zatopić ją w wodach chrztu, możesz być po ludzku przetrąconym, ale żyć w sposób wolny*. Biskup Kiernikowski nawiązał do obrzędu liturgicznego, gdzie wybrzmiewają słowa: *Ja, jako przedstawiciel Kościoła, pytam cię: «Kim ty jesteś? Jakie jest twoje imię?»*. *Chodzi o to, byś wobec Kościoła odkrył – kim ty jesteś? Mówisz, że jesteś Jakubem, człowiekiem, który wypróbował wszystkiego i któremu w dodatku wiele rzeczy się udało. Ale czujesz, że potrzebujesz jeszcze innej mocy. I Kościół ci zmienia imię, to znaczy zmienia twoją orientację, twoje*

¹¹ Tenże, *Katechezy chrzcielne. cz. I. Katechezy wprowadzające*, s. 10.

¹² Por. K. Matwiejuk, *Pastoralna troska II Polskiego Synodu o sprawowanie sakramentów świętych*, RT 50 (2003) z. 6, s. 211.

¹³ Z. Kiernikowski, *Katechezy chrzcielne. cz. I. Katechezy wprowadzające*, s. 10.

jestestwo; mówiąc: «Odtąd nie będziesz się nazywał tak, tylko tak». I naznacza cię znakiem krzyża, wyposaża cię w jego moc¹⁴.

Jakub jest figurą chrześcijanina. Chrzest to nic innego jak wprowadzenie człowieka w historię Jakuba, w to przegranie, w to zmaganie się z Bogiem, w to, żebyś ty, żyjąc w świecie, potrafił być człowiekiem, który umie przegrać, który potrafi skorzystać z tego, że zostanie przez kogoś dotknięty, choć wcześniej tak wiele wygrałeś swoją chytryością. Teraz jednak, poznając Jezusa Chrystusa, zrozumiałeś, że to nie była właściwa droga. (...) Wchodząc na drogę Jezusa wiąże się to ze całkowitą zmianą życia, wkroczenie w nowe życie. Nie obawiaj się tego, co z tobą będzie. O tym będzie myślał Ktoś inny¹⁵.

Katechezy wprowadzające w wydarzenia historii zbawienia wskazują na możliwość przemiany człowieka przez Boga. Dlatego ważne jest właściwe słuchanie słowa Bożego i odnajdywanie siebie w tych biblijnych wydarzeniach. Pomocą w tym jest modlitwa z egzorcyzmem i wyrzeczenie się idoli¹⁶. Biskup Kiernikowski tłumaczył, że Bóg wprowadzając Izraelitów do Ziemi Obiecanej zażądał od nich zniszczenia wszystkich przejawów obcego kultu. Kontynuował: *wszyscy jesteśmy zniewoleni przez systemy władzy, pożądanie pieniędzy, potrzebę akceptacji, bycia kochanym*. Szczególnie w tych dziedzinach zagraża nam czynienie sobie idoli. A chrześcijanie mają być ludźmi wolnymi od idoli. Od katechumenów Bóg żąda wyrzeczenia się idoli tego świata, gdyż one mogą nimi zawładnąć. Trzy główne idole to: pieniądz, władza i potrzeba akceptacji ze strony innych. Dopóki człowiek nie przeżyje tego, że może być wyzwolony z zależności od nich, nie będzie mógł korzystać z dóbr Ziemi Obiecanej. Człowiek, będący na drodze do chrzcielnego zanurzenia, musi wyzbyć się wszystkiego co go zniewala, co nie pozwoli mu całkowicie poznać Chrystusa i pójść za Zbawicielem¹⁷.

1.2. Katechumenat jako wkroczenie na drogę paschy Chrystusa

W diecezji siedleckiej przyjęcie kandydatów do katechumenatu miało miejsce w pierwszą niedzielę adwentu. Obrzędy były sprawowane w siedleckiej katedrze wobec zgromadzonej wspólnoty. Obrzęd rozpoczyna się w przedsionku katedry od dialogu biskupa z kandydatem. Biskup pytał: *O co prosisz Kościół Boży?* Kandydat odpowiadał: *O wiarę* i otrzymywał znak krzyża na czole oraz krycyfiks, znak miłości Chrystusa i Jego zwycięstwa nad grzechem, śmiercią i szatanem.

¹⁴ Tamże, s. 20.

¹⁵ Zob. Z. Kiernikowski, *Katechumenat przed- i pochrzcielny*, dz. cyt., s. 111.

¹⁶ Tenże, *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, cz. 3. *Ziemia obiecana – obietnica i sprzeniewierzenie się*, Siedlce 2008, s. 14.

¹⁷ Tenże, *Katechezy chrzcielne*, cz. II/2, s. 5-6.

W czasie tego obrzędu wybrzmiewało czytanie o powołaniu Abrahama, który usłyszał wezwanie Boga do wyjścia z ziemi rodzinnej i pójścia do kraju, który On wskaże (por. Rdz 12, 1-4a). Biskup tłumaczył, że wejście w katechumenat to zostawienie swego dotychczasowego życia, w którym człowiek wprawdzie coś posiada, ale wie, że nie wszystko potrafi zrealizować. Katechumen wychodzi ze swego dotychczasowego życia, by uczyć się słuchania, uczyć się wiary. Wie co zostawia, ale nie wie co otrzyma¹⁸. Katechumen otrzymywał Pismo Święte Nowego Testamentu. To słowo Boże ma go prowadzić w poznawaniu i naśladowaniu Chrystusa. Krzyż i Pismo Święte to znaki zachęcające do głębszego poznawania Jezusa, który umarł na krzyżu i powstał, by obdarzyć człowieka nowym życiem. Temu służyły także katechezy na temat sakramentów bierzmowania i Eucharystii. Były głoszone do Wielkiego Postu.

2. Wzrastanie w wierze w okresie oczyszczenia i oświecenia

Okres Wielkiego Postu był czasem intensywnej formacji. W pierwszą niedzielę tego okresu odbywał się obrzęd wybrania i wpisania imienia do księgi Kościoła. Tak kończył się właściwy katechumenat a rozpoczynał się okres oczyszczenia i oświecenia. Był to czas bezpośredniego i bardziej intensywnego przygotowania ducha i serca do sakramentów wielkanocnych¹⁹. Wybrani oczyszczali serca i myśli przez badanie sumienia i pokutę oraz głębsze poznawanie Chrystusa Zbawiciela. Dokonywało się to przez skruytynia i przekazanie katechumenom Symbolu wiary oraz Modlitwy Pańskiej.

Na etapie oczyszczenia i oświecenia Kościół wymaga od wybranego dojrzałej wiary i świadomej decyzji na przyjęcie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Swoje świadectwo o kandydatach dawali poręczyciele. Biskup Kiernikowski wyjaśniał, że wprowadzenie wybranych w poznanie tajemnicy Jezusa Chrystus pomaga im otwierać się na działanie Ducha Bożego i aniołów Bożych, by objawiła się w nich moc Boga. *Warto się poddać tej mocy i służyć Bogu, który przez krzyż zwyciężył śmierć i panowanie diabła.* Biskup zachęcał: *oczekujac na chrzest, zostaniecie oświeceni i zobaczycie, że krzyż w waszym życiu ma sens. Idźcie ku Chrystusowi, pamiętajac, że On jest jedynym Bogiem i może nadać sens waszemu życiu. Niech obrzęd wpisania imion będzie waszym przyłgnięciem do Chrystusa na zawsze*²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 2.

¹⁹ Por. Cz. Krakowiak, *Okres oczyszczenia i oświecenia w Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Obrzęd wybrania*, w: I. Chłopkowska (red.), *Chrzest w życiu i misji Kościoła (IV) Materiały z szóstego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej* (Siedlce, 15.11.2008), Warszawa – Siedlce 2009, s.9.

²⁰ Z. Kiernikowski, *Katechezy chrzcielne*, cz. II/2, s. 2.

W okresie wybrania były sprawowane trzy skrutynia w trzecią, czwartą i piątą niedzielę Wielkiego Postu. Odbywały się one w klimacie perykop ewangelijnych, przybliżających naturę i skutki chrztu. Katecheza biblijna na temat wody żywej była oparta o Ewangelię spotkania Jezusa z Samarytanką przy studni (J 4, 6-42), o świątłych oczach – uzdrowienie niewidomego od urodzenia (J 9, 1-38), i zmartwychwstania – wskrzeszenie Łazarza (J 11, 1-45).

Skrutynia miały uświadomić wybranym, że to, co jest w ich sercach ułomne, słabe i złe, powinno zostać uzdrowione, zaś umocnione to, co prawe, wartościowe i święte (por. OCWD 25.1). Katechumen poddając się skrutynium był poddany weryfikacji przez poręczycieli, wspólnotę i duszpasterza czy zaczął przyjmować taką logikę życia, w której zgadza się na to, żeby Bóg był jego Skrutatorem, czyli Tym, który ma wgląd w jego życie²¹.

Uczestnicy pierwszego skrutynium utwierdzali się w przekonaniu, że tylko Jezus uwalnia od grzechu i może doprowadzić do prawdziwego nawrócenia, tak jak Samarytankę. Skrutynium drugie, z Ewangelią o niewidomym, który obmył się w sadzawce Siloe, ukazywano kandydatom drogę, która prowadzi do *uznania siebie za grzesznika i skorzystania z obmycia, które jest obrazem chrztu, na polecenie Jezusa. To wiara w Jezusa jest ostatecznie światłem życia*²². Chrystus pozwoli w Noc Paschalną zanurzyć się w Jego śmierci, by wyjść widzącym. Trzecie skrutynium z Ewangelią o Łazarzu wskazywało na Jezusa, który wskrzesił Łazarza. Jezus daje okazję do tego, by katechumen mógł przeżyć duchowe wskrzeszenie, które dokona się mocą sakramentów²³.

W katechezach pogłębiających przywoływano wydarzenia i postacie biblijne, poczynawszy od stworzenia człowieka i jego grzechu (zob. Rdz 3, 1-24), poprzez niewolę wyzwolenie Izraelitów z Egiptu (zob. Wj 11, 1-15, 21), aż do paschalnych wydarzeniach, których dokonał Jezus Chrystus (zob. J 13, 1-15; J 18, 1 – 19, 42; Mt 28, 1-10). Te katechezy miały na celu ukazanie, że Bóg prowadził katechumena po tej drodze zdzierania z siebie *starego człowieka*, by mógł się narodzić *nowy człowiek*.

Kandydaci na etapie oczyszczenia i oświecenia byli wspierani przez wspólnotę Kościoła. Sprawowano nad nimi egzorcyzmy. Przeżywali także obrzęd przekazania Symbolu wiary i Modlitwy Pańskiej. W diecezjalnej

²¹ Z. Kiernikowski, *Teologiczny wymiar skrutyniów* (2), „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 3(2005), s. 219-239.

²² Tenże, *Oto idziemy do Jerozolimy, Oto idziemy do Jerozolimy. Rozważania do Ewangelii Wielkiego Postu*, Siedlce 2012, s. 121.

²³ *Potrzebujemy uzdrowienia. Trzecie skrutynium katechumenów*, „Echo Katolickie” 13 (2012), s. 8.

praktyce od 2008 roku wybrani wsłuchiwali się w wyznanie wiary. Obrzęd był sprawowany w Wielką Środę podczas celebracji Nieszporów. Katechumeni rozważali prawdy zawarte w Credo oraz zastanawiali się, jak one odnoszą się do ich życia. W Wielką Sobotę rano sprawowano obrzęd oddania Symbolu wiary, *redditio Symboli*. Wybrani recytowali wyznanie wiary oraz dawali świadectwo o wydarzeniach ze swojego życia, które doprowadziły ich do wiary w Boga Ojca, w Jezusa Chrystusa, i w Ducha Świętego. Oddanie symbolu wiary było połączone z obrzędem «Effatha». Ten obrzęd odbywał się w mniejszej wspólnotce, najczęściej w kaplicy seminaryjnej lub w kaplicy bursy św. Stanisława w Siedlcach. Wtedy była wygłaszana ostatnia katecheza. Obrzęd przekazania Modlitwy Pańskiej był sprawowany w piątą niedzielę wielkopostną, a jej zwrot następował podczas mszy wigilijnej.

3. Paschalny charakter sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego

Zakończenie przygotowania katechumenalnego stanowiła liturgia wigilii wielkanocnej. Jest to najstosowniejszy czas na celebrację sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. One są ściśle związane z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa.

Katechumeni uczestniczyli w obrzędzie błogosławieństwa ognia i paschału, także w liturgii słowa²⁴. Paschał to symbol słupa ognia, światła, czyli Chrystusa, który jako zmartwychwstały idzie przed swoim ludem i prowadzi go pośród ciemności. On w ciemnościach jest światłem. Ten obrzęd ma sens i zaczyna się go pojmować wtedy, kiedy człowiek rozumie, co to znaczy *chodzić w ciemności*. Liturgia wielkanocna rozprasza ciemności ludzkich serc. Zmartwychwstały Pan wyprowadza człowieka z ciemności grzechu i śmierci²⁵.

W liturgii słowa wybrzmiewają czytania biblijne, odnoszące się do wielkich wydarzeń zbawczych, dokonujących się w nocy. Pierwszą nocą była noc stworzenia świata, drugą noc Abrahama, czyli ofiara Izaaka i trzecią nocą, wieńczącą etap nocy historycznych, była noc wyjścia Izraelitów z Egiptu z cudownym przejściem przez Morze Czerwone (Wj 14, 15 -15,1). Czytania z ksiąg prorockich przywoływały figury i zapowiedzi chrztu²⁶. Spełniły się one w Jezusie Chrystusie zmartwychwstałym.

²⁴ W. Pałęcki, *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886 -1948)*, Sandomierz 2006, s. 180-183; R. Pierskała, *Misterium paschalne w znakach liturgii Wielkiej Nocy*, „Liturgia Sacra” 1-2 (1995), s. 68-69.

²⁵ Por. W. Świerżawski, *Wigilia Paschalna w Wielką Noc Zmartwychwstania (Noc Paschalna)*, „Anamnesis” 25 (2001), s. 36.

²⁶ Por. A. Grzelak, *Wigilia Paschalna sercem roku liturgicznego*, w: J. Stefański, L. Balicki, A. Grzelak (red.), *Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła*, Gniezno 1993, s. 69.

3.1. Chrzest – obmycie wodą w mocy Parakleta

Liturgia chrzcielna celebryje Paschę Kościoła. Rozpoczyna się ona od błogosławieństwa wody chrzcielnej. W katedrze siedleckiej błogosławiono wodę w dużym zbiorniku, ponieważ biskup Kiernikowski chrzczył niemowlęta przez zanurzenie. Katechumenom dorosłym udzielał chrztu przez polanie. Tłumaczył im, że *chrzest to nic innego jak wejście w wody śmierci, by wyjść jako «nowy człowiek» i mieć życie wieczne. (...) To nie jest magia. To jest długi proces, którego trzeba się uczyć. Chrzest jest bowiem zgodą na uczenie umierania – samego siebie lub/i swojego dziecka*²⁷.

Wyrzeczenie się szatana i wyznanie wiary to deklaracja woli trwania przy Chrystusie. Katechumeni wyrzekają się szatana i grzechu oraz wyznają wiarę, by nastąpiło w nich i dokonało się nowe narodzenie, narodziny z wody i Ducha Świętego. Biskup Kiernikowski tłumaczył: *gdy wyznajesz, że wierzysz w Jezusa Chrystusa, On staje się dla ciebie bratem, Kimś kto prowadzi cię do Ojca – przez śmierć do życia. Nikt sam nie wejdzie w wody chrztu, w śmierć. Odpowiadając: «wierzę», mówisz, że chcesz iść z Kimś, kto ma moc nie: omijania śmierci, ale: przechodzenia przez śmierć*²⁸. Ta wiara ma stawać się coraz bardziej dojrzała. Teraz jest jeszcze niedojrzała, ale wystarczająca do przyjęcia sakramentów inicjacyjnych²⁹.

Trzykrotne obmycie wodą przypominało trzy dni pobytu ciała Chrystusa w grobie, także wyznanie wiary Piotra po wcześniejszym zaparciu się Jezusa. Chrzest to udział w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. Neofita powstaje do nowego życia, życia w jedności z Trójcą Świętą³⁰.

Nałożenie białej szaty po obmyciu wodą chrzcielną, w formie białej peleryny lub alby, tak wyjaśniał biskup Kiernikowski: *biała szata to znak zmartwychwstania. Można ją interpretować jako czystość, niewinność itp. Główny motyw białej szaty to jest moc zmartwychwstania. To co mamy śpiewane w Apokalipsie, kim są ci, którzy przychodzą z wielkiego udręczenia, wielkiego ucisku. [...] Oni spotkali Baranka, obmyli się we Krwi Baranka. We Krwi Baranka wyplukali, wybielili swe szaty. Kontrasty: krew jest czerwona. Kto przyjmie logikę Baranka, śmierci, przelani krwi, czyli wchodzi w logikę oddania życia czyli miłości, ma w sobie początek zmartwychwstania, jaśniejącą szatę. On jaśnieje, nie jest ciemnością. [...] Jestem człowiekiem, który umarł i żyje, dlatego świeci, jest blaskiem. Nieście tą szatę nieskalana aż po*

²⁷ Z. Kiernikowski, *Katechezy chrzcielne*, s. 124.

²⁸ Tamże, s. 126.

²⁹ Por. Z. Głowacki, *Dlaczego sakramenty potrzebują wiary?*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 58 (2011), s. 50.

³⁰ Por. M. Kluz, *Dynamizm sakramentów chrztu i bierzmowania w służbie budowania Kościoła jako domu*, „Liturgia Sacra” 18 (2012) nr 1, s. 71-72.

dzień ostatni. Szata chrzcielna musi być koloru białego. Ochrzczony odziany w nią jest człowiekiem czystym i niewinnym. Trwa w blasku szat zmartwychwstałego Chrystusa³¹.

Neofita otrzymuje także świecę zapaloną od paschału. Jest to *znak, który ma pozwalać nie zbłądzić, w tym świetle mam postępować. Staliście się światłem w Chrystusie, postępujcie nieustannie jak dzieci światłości*. Ta świeca nawiązuje do Światła, którym jest Jezus Chrystus. Jest zachętą dla neofity, by wchodził w logikę miłości drugiego człowieka nawet wtedy, gdy ten jest jego nieprzyjacielem³².

3.2. Bierzmowanie – darem Ducha Świętego

Dorośli neofici otrzymują sakrament bierzmowania. Tak doświadczą wylania Ducha Świętego, na wzór Jego wylania na Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Celebrans wprowadza ochrzczonego w celebrację tego sakramentu, przypominając: *odrodziliście się w Chrystusie, staliście się członkami Ciała Chrystusa i Jego kapłańskiego ludu [...] otrzymacie obiecaną moc Ducha Świętego, dzięki której doskonalej upodobnicie się do Chrystusa, będzie dawać świadectwo o męce i zmartwychwstaniu Pana*³³. Znakiem liturgicznym przekazania darów Ducha Świętego jest gest włożenia rąk na ochrzczonego oraz namaszczenie czoła neofitów olejem krzyżma w formie krzyża. Szafarz mówi przy tym: *Przyjmij znamię daru Ducha Świętego*. Chrzestny jako świadek kładzie prawą rękę na ramieniu bierzmowanego³⁴.

3.3 Eucharystia – liturgiczny szczyt inicjacji chrześcijańskiej

Celebracja Eucharystii jest ukoronowaniem Nocy Paschalnej. Drogę do tej celebracji otworzył chrzest. Eucharystia jest wspomnieniem uobecniającym wydarzenia paschalne Słowa Wcielonego. W czasie celebracji całego Triduum Paschalnego było obecna prawda, że Wigilia Paschalna jest *prawdziwą Eucharystią Paschy. Noc paschalna, noc oświecona, noc pokonana przez dzień* jest świadkiem chrześcijańskiego wtajemniczenia. Wtedy rodzą się nowe dzieci Boże i dzieci Kościoła³⁵.

W tę Noc dorośli neofici po raz pierwszy uczestniczyli w pełny sposób w celebracji Wielkiej Tajemnicy Wiary. W Komunii sakramentalnej przyjmowali paschalnego Chrystusa. Celebracja mszalna to owoc tajemnicy pas-

³¹ Kiernikowski, *Liturgia chrzcielna, Katecheza paschalna* (23.04.2011), w: <http://archiwum.radiopodlasie.pl/?p=9985> (23.05.2014).

³² Tamże.

³³ OCWD, nr 229.

³⁴ Tamże, s. 397.

³⁵ Por. W. Pałęcki, dz. cyt., s. 185.

chalnej Jezusa Chrystusa. Eucharystia buduje Kościół i jest źródłem mocy jego członków.

Biskup Kiernikowski pouczał neofitów, że *liturgia Wigilii Paschalnej osiąga swoją pełnię w Eucharystii. Jako sakrament paschalny jest ona uobecnieniem osoby Chrystusa zmartwychwstałego. Jest upamiętnieniem Ofiary krzyża i obecności zmartwychwstałego Pana, który daje siebie na pokarm. Jest to więc jednocześnie Uczta Paschalna stanowiąca przedsmak wieczystej Paschy*. Tłumaczył, że przyjmując paschalnego Chrystusa pod postaciami konsekrowanego chleba i wina, wypowiadając *Amen*, wyraża zgodę, by w nim dokonało się to samo wyzwolenie z niewoli naszego zamknięcia się w sobie dla siebie i naszej niemożności prawdziwego komunikowania się z drugim. Wchodząc w komunię z Bogiem, neofita wchodzi we wspólnotę z drugim człowiekiem. Wtajemniczeni w chrześcijaństwo zostają odmienieni, odrodzeni. Branie kielicha Krwi Pańskiej w ręce oznacza branie swego losu na wzór Chrystusa, z poddaniem się woli Ojca niebieskiego³⁶.

Przyjmując Komunię zostają przemieni przez Jezusa. Człowiek przyjmując często Ciało i Krew Chrystusa przyjmuje logikę tracenia siebie, dzielenia siebie pomiędzy innych przez cierpliwość, wyrozumiałość, także umiejętność przebaczenia. Komunia święta jest *pokarmem, który pozwala nam trwać w rzeczywistości Paschy, czyli odkrywać nasze zniewolenia i przeżywać wyzwolenie*. Eucharystia jest pełnią Paschy Nowego Testamentu. Z Chrystusowego krzyża płynie moc do duchowego odrodzenia. Udział w tym pokarmie gwarantuje zmartwychwstanie ciała³⁷.

4. Okres mistagogii – pogłębieniem wtajemniczenia chrześcijańskiego

Neofici zanurzeni w Jezusa Chrystusa w Noc Paschy przeżywali okres wtajemniczenia, czas mistagogii. Mieli świadomość, że są już we wnętrzu Kościoła. Ten czas służył na odkrywanie głębi znaków sakramentalnych. To odkrywanie dokonywało się w klimacie modlitwy, słuchaniu słowa Bożego, także doświadczeniu wspólnoty eklezjalnej. Neofici włączając się we wspólnotę Kościoła, utożsamiali się z nią (por. OCWD 235).

W diecezji siedleckiej pierwszym spotkaniem neofitów po nocy chrztów były nieszpory w dzień Zmartwychwstania, kończące Triduum Paschalne. W czasie modlitwy psalmami odbywała się procesja do chrzcielnicy³⁸. Obecność wody chrzcielnej przed ołtarzem, w centrum siedleckiej katedry,

³⁶ Z. Kiernikowski, *List pasterski o przeżywaniu Tajemnicy Paschalnej na Triduum Paschalne*, s. 15.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych* (16.01.1988), „Anamnesis” 7(2001), nr 98.

przez całą oktawę wielkanocną wskazywała na źródło, z którego wypłynęły sakramenty, zwłaszcza chrzest i Eucharystia.

Na celebrację niesporów neofici przychodzili w chrzcielnych szatach, tak jak to czynili neofici w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Białe szaty nosili do tzw. *Białej Niedzieli*. Neofici w diecezji siedleckiej zdejmowali białe szaty po Eucharystii w drugą niedzielę wielkanocną. Uczestniczyli w katechezach mistagogicznych. Poznawali znaczenie i wartość sakramentu pokuty i pojednania. Od pierwszych tygodni neofita dorasta do tego, aby w spowiedniku lub kierowniku duchowym odkryć pomocnika w duchowym wzrastaniu. Wspólnota parafialna stanie się wspólnotą formacyjną.

Oktawa wielkanocna zamknęła proces chrześcijańskiego wtajemniczenia a otworzyła neofitom szansę wchodzenia w pełne życie chrześcijańskie. Pomocą w tym wchodzeniu są kolejne niedziele wielkanocne. One nawiązują do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Liturgiczne teksty paschalnego okresu są prawdziwą mistagogią. Treści wtajemniczenia sakramentalnego wybrzmiewają w kolektach mszalnych. Kolekta drugiej niedzieli wielkanocnej ma wyraźne przesłanie mistagogiczne: *Boże, zawsze miłosierny, Ty przez doroczną uroczystość wielkanocną umacniasz wiarę Twojego ludu, pomóż łaskę, której udzieliłeś, abyśmy wszyscy głębiej pojęli, jak wielki jest chrzest, przez który zostaliśmy oczyszczeni, jak potężny jest Duch, przez którego zostaliśmy odrodzeni, i jak cenna jest Krew, przez którą zostaliśmy odkupieni* (MR 192). Także czytania biblijne poszczególnych niedziel wielkanocnych przygotowują i prowadzą na spotkanie ze Zmartwychwstałym. On wyjaśnia Pisma i daje się wierzącym poznać przy łamaniu chleba eucharystycznego (por. Łk 24,35). Jezus jest Pasterzem i Bramą do Królestwa Bożego. Jako Dobry Pasterz przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie rozproszone dzieci Boże zgromadził w jedno. Problematyka mistagogicznego charakteru okresu wielkanocnego była przedmiotem ósmego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej w 2010 roku. Jej tytuł brzmiał: *Mistagogia – pogłębione wtajemniczenie*³⁹.

Zamknięcie okresu mistagogii dokonuje się na zakończenie okresu wielkanocnego. W diecezjalnej praktyce miało to miejsce w wigilii uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Biskup Kiernikowski podkreślał, że *cały okres wielkanocny jest Wielkim Wydarzeniem, bo to jest cały okres trwania i specjalnego przeżywania Kościoła, pod wpływem Ducha Świętego*. Przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego neofici i osoby im towarzyszące

³⁹ Zob. *Chrzest w życiu i misji Kościoła (VI). Mistagogia – pogłębione wtajemniczenie. Materiały z ósmego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej* (Siedlce, 23.10.2010), I. Chłopkowska (red.), Warszawa – Siedlce 2011.

przeżywali wspólnotową celebrację pojednania z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem⁴⁰.

Zakończenie

Inicjatywę biskupa Kiernikowskiego kontynuuje jego następca na stolicy biskupiej w Siedlcach, biskup Kazimierz Gurdy. On powołał Centrum Formacji Katechumenalnej i Zespół Odpowiedzialnych⁴¹. To Centrum znajduje się w parafii katedralnej w Siedlcach. Tam odpowiedzialni, wraz z duszpasterzami kandydatów do chrztu towarzyszą im na drodze do przyjęcia w noc paschalną sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

Formacja katechumenalna stanowi proces i drogę poszukiwań i dojrzewania w wierze. Poszczególne okresy i stopnie, określone przez Kościół, pozwalają katechumenom wchodzić stopniowo w rozumienie misterium Chrystusa i Kościoła. Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia są znakiem uczestnictwa w tym misterium.

W okresie pasterskiej posługi w diecezji siedleckiej biskup Kiernikowski udzielił 19 dorosłym katechumenom sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, zaś biskup Kazimierz Gurda włączył do wspólnoty Kościoła już 10 dorosłych neofitów. Troska o dobre przygotowanie dorosłych do chrztu jest ciągle aktualnym wyzwaniem pastoralnym w diecezji siedleckiej.

Summary

The Catechumenate of Adults – the way leading to Incorporation into Christ. The Pastoral Challenges in the Diocese of Siedlce

This article shows the teaching and evolution of the practice of the sacraments of Christian Initiation in the Church of Siedlce. Through this article was shown the development of this practice, which in the diocese evolved over many years, so it could reach the current shape of the entire process of Christian Initiation. Under the pastoral care of Bishop Zbigniew Kiernikowski, the attempt was made to create a program of preparation for the catechumenate of adults and unbaptized children of catechetical age. Candidate for initiation walked the path towards initiation by different degrees and stages. The climax point of the preparation process was the celebration of the sacraments of initiation at the Easter Vigil at the Cathedral of Siedlce.

⁴⁰ Z. Kiernikowski, *Katechumenat przed - i pochrzcielny*, dz. cyt., s. 116.

⁴¹ K. Gurda, *Dekret powołujący Centrum Formacji Katechumenalnej przy parafii katedralnej w Siedlcach (L.dz 1240/2016)*.

The reflection on the sacraments of Christian Initiation exposes a gradual but deeper entering into the paschal mystery of Christ. It was emphasized that it is not enough to receive the sacraments of Christian Initiation, but to enter into the Christian way of life. It is therefore necessary to carry out the formation of adults in the form of pre-baptismal and post-baptismal catechumenate. The development of the practice to administer the sacraments of Christian Initiation indicates that the theology of the sacraments and subsequent recommendations were read correctly in order to bring people to a mature faith in the modern world.

Bibliografia

Auge, M. (2013). *Rok liturgiczny, to sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.

Głowacki, Z. (2011). Dlaczego sakramenty potrzebują wiary?, *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 2 [58], 43-54.

Grzelak, A. (1993). *Wigilia Paschalna sercem roku liturgicznego*, w: J. Stefański, L. Balicki, A. Grzelak (red.), *Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła*, Gniezno, s. 66-71.

Kiernikowski, Z. (2008). *Chrzest w życiu i misji Kościoła, cz. 3. Ziemia obiecana – obietnica i sprzeniewierzenie się*, Siedlce.

Kiernikowski, Z. (2012). Katechumenat przed- i pochrzcielny w dzisiejszych warunkach, *Przegląd Homiletyczny* 16, 105-118.

Kiernikowski, Z. (2005). Teologiczny wymiar skrutyniów (2), *Kwartalnik Pasterski Diecezji Siedleckiej* 3, 219-239.

Krakowiak, Cz. (1998). *Reforma liturgii chrztu z 1962 roku*, (257-258). W: A. Durak (red.), *Liturgia Domus Carissima, Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, Warszawa,

Krakowiak Cz. (2009). *Okres oczyszczenia i oświecenia w Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Obrzęd wybrania*, (24-50). w: I. Chłopkowska (red.), *Chrzest w życiu i w misji Kościoła (IV) Materiały z szóstego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej* (Siedlce, 15.11.2008), Warszawa – Siedlce.

Krakowiak, Cz. (2003). *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: KUL.

Kluz, M. (2012). Dynamizm sakramentów chrztu i bierzmowania w służbie budowania Kościoła jako domu, *Liturgia Sacra* 18 (1), 71-84.

Matwiejuk, K. (2003). Pastoralna troska II Polskiego Synodu Plenarnego o sprawowanie sakramentów świętych, *Roczniki Teologiczne* 50 z. 6, 205-230.

Murawski, R. (2009). *Inicjacyjne aspekty liturgii Wielkiego Postu w starożytnym katechumenacie*, (10-23). w: I. Chłopkowska (red.), *Chrzest w życiu i misji Kościoła (IV) Materiały z szóstego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej* (Siedlce, 15.11.2008), Warszawa – Siedlce.

Pałęcki, W. (2006). *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886 -1948)*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.

Sielepin, A. (1996). Praktyczne zasady wprowadzania katechumenatu, *Anamnesis* 8, 51- 66.

Świerzawski, W. (2005). *Katechezy katechumenalne i mistagogiczne*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.

Świerzawski, W. (1996). Dlaczego i jak wprowadzać katechumenat w diecezjach i parafiach?, *Anamnesis* 8, 34-51.

Świerzawski, W. (1996). Katechumenat znowu aktualny. Słowo wprowadzające, *Anamnesis* 8, 13-33;

Świerzawski, W. (2001). Wigilia Paschalna w Wielką Noc Zmartwychwstania (Noc Paschalna), *Anamnesis* 25, 33-42.

Ks. BARTŁOMIEJ MATCZAK*

CELEBRACJA EUCHARYSTII W PRZESTRZENIACH NOWEJ EWANGELIZACJI

Treść: Wstęp; 1. Liturgia miejscem ewangelizacji; 2. Miejsca kultu w Biblii i praktyce pierwszych chrześcijan; 3. Miejsce celebracji Eucharystii w świetle dokumentów posoborowych; Zakończenie; Riassunto; Summary: Celebration of the Eucharist in new evangelization spaces; Bibliografia.

Słowa kluczowe: nowa ewangelizacja, Eucharystia, homilia, przestrzeń liturgiczna, modlitwa wspólnotowa, śpiew liturgiczny

Key words: new evangelization, Eucharist, homily, liturgical space, congregational prayer, liturgical song

Wstęp

Katolicy wiedzą, że w centrum ich życia chrześcijańskiego i chrześcijańskiej duchowości stoi liturgia. Ona jest źródłem i szczytem wszelkich działań Kościoła, zwłaszcza misji ewangelizacyjnej. To stwierdzenie, zaczerpnięte z Konstytucji o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II, tak zapisano w dokumencie z 2012 roku, pt. *Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej – Instrumentum laboris: Najlepszym miejscem przekazu wiary jest wspólnota, która karmi się i została przemieniona życiem liturgicznym i modlitwą. Istnieje istotny związek między wiarą i liturgią: «lex orandi lex credendi». Bez liturgii i sakramentów, wyznawanie wiary nie byłoby skuteczne, ponieważ brakowałoby łaski, która wspiera świadectwo chrześcijan¹.*

* Autor, liturgista, jest prezbiterem archidiecezji warmińskiej. Studiował w Rzymie w Instytucie św. Anzelma, gdzie w roku 2009 uzyskał licencjat z liturgiki; w 2012 doktory-

Instrumentum laboris, cytując soborowy dokument o liturgii, przypominał także, że w liturgii, zwłaszcza w Boskiej Ofierze eucharystycznej, dokonuje się dzieło naszego Odkupienia; w najwyższym stopniu przyczynia się ona do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali innym ludziom misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. [...] Jak Ojciec posłał Chrystusa, tak On posłał Apostołów, których napełnił Duchem Świętym, nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu, zwiastowali, że Syn Boży przez swoją śmierć i zmartwychwstanie uwolnił nas spod władzy szatana i śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca, lecz również po to, aby to dzieło zbawienia, które głosili, również sprawowali przez Ofiarę i sakramenty, wokół których skupia się całe życie liturgiczne².

1. Liturgia miejscem ewangelizacji

Dla zgromadzenia XIII Synodu Biskupów było oczywiste, że nowa ewangelizacja ma znaczącą rolę w życiu i działalności Kościoła. To przekonanie potwierdziły liczne odpowiedzi na *Lineamenta*, przesłane z różnych stron świata i z bardzo różnych wspólnot eklezjalnych. Te odpowiedzi podkreślały, że tylko wiara umożliwia głębokie przeżywanie liturgii, celebrowanej przez wspólnoty chrześcijańskie. Tę wiarę budzi proklamacja słowa Bożego. W wierze w Chrystusa, jedyne Zbawiciela świata, Jego wyznawcy mogą owocnie celebrować Jego misterium paschalne. A owocem uczestnictwa w tej celebracji jest wspólnota ze Zmartwychwstałym przez Komunię sakramentalną. To sakramentalne spotkanie wiernych z Chrystusem utrwala i ożywia w ich codzienności ich życie modlitewne. Wspólnota zewangelizowana celebrowuje w liturgii misterium Chrystusa Zbawiciela, także swoją wiarę w Boga w Trójcy Świętej Jedyne. Przez to jest uzdolniona do przekazywania wiary trynitarnej w Boga Ojca i Syna, i Ducha Świętego przez jej odważne wyznawanie³.

Liturgia jest, a na pewno powinna być, ważnym doświadczeniem dla nowej ewangelizacji. W czynnościach liturgicznych wybrzmiewa słowo Boże. Uczestnicy tych czynności są obdarowywani Ewangelią. Ta zaś ma moc przemieniania ludzkiego serca z kamiennego, zamkniętego na miłość, na serce z ciała, więc otwarte na Boga i ludzi (Ez 36,26).

zował się na UKSW w Warszawie. Jest adiunktem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko - Mazurskiego w Olsztynie.

¹ Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej – Instrumentum laboris*, 97, http://www.vatican.va/roman-curia/synod/documents/r_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_pl.pdf, (08.05.2017).

² Tamże.

³ Tamże.

Kościół ewangelizuje, kiedy głosi orędzie zbawienia. Czyniąc to podczas liturgii, ożywia wiarę wiernych i przygotowuje ich na wejście coraz głębiej w misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Ta tajemnica bowiem jest celebrowana w liturgii, zwłaszcza w celebracji Eucharystii. Uczestnicy celebracji mszalnej, zanurzeni w nowość życia przez chrztu, dzięki liturgii słowa ożywają swoją relację z Ojcem przez Jego wcielonego Syna, doświadczając mocy Ducha Świętego.

Celem ewangelizacji jest przekaz wiary. A to oznacza doprowadzenia człowieka do Ojca przez Chrystusa w Duchu (zob. Ef 2, 18). Doświadczenie przez wiernych nowości Ewangelii, dzięki jej systematycznej proklamacji podczas celebracji liturgicznych, nie tylko przemienia człowieka, ale uzdalnia do głoszenia jej z mocą.

Ewangelizacja, dokonująca się podczas liturgii, uświadamia wiernym, że są uczestnikami historii zbawiania, która ciągle trwa, bo Chrystus jest ten sam wczoraj, dziś i na wieki (Hbr 13,8). On ciągle zbawia. Ta ewangelizacja pogłębia także eklezjalną świadomość wiernych. Dzięki temu oni jako Kościół partykularny mogą własnym świadectwem wnosić nowy zapal i moc w dzieło ewangelizacji bliźnich⁴.

W tym kontekście pojawiają się pewne zagrożenia, które niezdiagnozowane i nienazwane mogą wprowadzać wiele zamieszania, nawet sprowadzać ludzi na drogi odwodzące od Kościoła. Zagrożenia te są dwojakie. Pierwsze z nich to swoisty indyferentyzm liturgiczny. Jest to podejście, w którym głoszenie kerygmatu dokonuje się bez odniesienia do liturgii Kościoła. Ta jest często widziana jako sztywna zbroja nałożona na spontaniczne doświadczenie wiary. Skoro jest ona przeszkodą to znaczy, że należy ją traktować jako miejsce prób i spontanicznej twórczości, która ignoruje a nawet lekceważy prawo liturgiczne.

Druga postawa polega na praktycznym odrzuceniu liturgii Kościoła na rzecz własnej twórczości zastępczej. Może on przybierać formę wieczorów chwały, modlitw o uzdrowienie, wieczorów uwielbienia itp. Oczywiście trudno odmówić organizatorom dobrych intencji, ale brak roztropności czasami powoduje, że tego typu wydarzenia dla ich uczestników stają się ważniejsze niż udział w Mszy Świętej i wiara w uzdrawiającą moc sakramentów. W taki sposób może czasem dobre dzieło stać się okazją do osłabienia wiary i trwania w jedności z Kościołem.

Ważne jest dla nowej ewangelizacji miejsce celebracji liturgii, szczególnie Eucharystii i sakramentu pokuty i pojednania. Wydaje się, że pozostanie w samej przestrzeni sakralnej już nie wystarcza. Potrzeba wyjść do

⁴Tamże, 30.

świata, by nadać mu nowy kierunek. Trzeba człowieka szukać, by ostatecznie doprowadzić go do Chrystusa. Mówi się o kontekstach nowej ewangelizacji. Te konteksty to miejsca, które nie mieszczą się w pojęciu *miejsca świętych* określonych przez prawo kościelne.

Kodeks Prawa Kanonicznego (kan 1025) określa, iż miejsca święte to są miejsca poświęcone lub pobłogosławione według ksiąg liturgicznych i przeznaczone do kultu Bożego lub grzebania wiernych. Prawo kościelne podkreśla trzy podstawowe elementy dla miejsc świętych, mianowicie: są to miejsca, które przez czynność liturgiczną, poświęcenie bądź błogosławieństwo, zostały wyłączone i przeznaczone do celów sakralnych; aktu ich wyłączenia dokonuje biskup diecezjalny, lub ci, którzy są z nim zrównani przez prawo (KPK 1206); oraz takie miejsce ma ściśle określony cel, mianowicie ma służyć sprawowaniu kultu⁵.

Takie kryteria spełnia kościół bądź kaplica. Te obiekty jako poświęcone lub pobłogosławione są pierwszym i właściwym miejscem dla sprawowania liturgii. Wszystkie inne miejsca muszą być traktowane jako nadzwyczajne i wymagające pewnych nowych dookreśleni.

2. Miejsca kultu w Biblii i praktyce pierwszych chrześcijan

Pism Święte podaje wiele ważnych informacji z punktu widzenia kultycznego. Izraelici od zawsze szczególną wagę przywiązywali do miejsc kultu. Pierwszym z nich był namiot przymierze jako ośrodek kultu podczas drogi z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Następnie była świątynia jerozolimska, której budowę rozpoczął w 480 roku przed Chr. Salomon na górze Moria. Uroczystość poświęcenia odbyła się siedem lat później (1Kr 6, 31). Ta świątynia została zniszczona w 586 roku przez Babilończyków. Odbudował ją w 536 roku przed Chr. Zorobabel, zachęcany to tego przez proroków Ezdrasza, Aggeusza i Zachariasza. Odbudowana świątynia została poświęcona w 515 roku przed Chr. Tę świątynię sprofanował w 167 roku przed Chr. Antioch IV Epifanes, propagator zwyczajów greckich. Oczyszczył ją Juda Machabeusz (1 Mch 4,36-61). Ta świątynia coraz bardziej chyliła się ku upadkowi. Podjęto prace nad jej restauracją w 20 roku przed Chr. Prace zakończono dopiero w 64 roku za rządów Heroda Agryppy. Tę wielką i piękną świątynię, którą nawiedzał Jezus, w 70 roku zrównał z ziemią Tytus, dowódca wojsk rzymskich. Nigdy jej nie odbudowano⁶.

⁵Z. Wit, *Podstawy liturgiczno-prawne – miejsca celebracji odnowionej liturgii*, w: W. Świerzawski (red.) *Mysterium Christi. Sztuka w liturgii*, Zawichost – Sandomierz 2013, s. 346.

⁶Za: S. Araszczuk *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza w odnowionej liturgii Soboru Watykańskiego II*, WT UO, Opole 2007, s. 20.

Odtąd miejscem sprawowania liturgii stała się synagoga. Kult świątynny na cześć Jahwe polegał na składaniu ofiar, także krwawych. Liturgia synagogalna miała charakter celebracji słowa Bożego. Czytano i komentowano Torę i Proroków. Te miejsca Izraelici traktowali jako uprzywilejowane miejsca spotkania z Bogiem, mieszkanie Wszechmocnego, oraz dom modlitwy.

Jezus okazywał głęboki szacunek dla świątyni jerozolimskiej. Nawiedzał ją często, gdy przebywał do Jerozolimy. Św. Marek świadczy: *Tak przybył do Jerozolimy i wszedł do świątyni. Obejrzał wszystko, a że pora była już późna, wyszedł razem z Dwunastoma do Betanii* (11,11). Ten tekst stanowi akt milczącego zerwania z kultem Starego Testamentu. Nowy rozpocznie się podczas wydarzenia wieczernikowego⁷. Jezus o nim mówił już w rozmowie z Samarytanką. Wskazał wtedy na różnice pomiędzy kultem Starego a Nowego Przymierza. *Ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca.... Prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie* (J 4, 21.24).

Kult Nowego Przymierza nie więc jest związany z jakimś ściśle określonym miejscem na zasadzie wyłączności. *Cała ziemia jest święta i powierzona ludziom. Gdy wierni gromadzą się w jakimś miejscu, są «żywymi kamieniami» zebranych w celu «budowania duchowej świątyni»* (1 P 2,4-5). *Ciało Chrystusa zmartwychwstałego jest duchową świątynią; z której tryska źródło wody żywej. Wszczepienie w Chrystusa przez Ducha Świętego «jesteśmy świątynią Boga żywego»* (KKK 1179).

Dla pierwszych wspólnot chrześcijańskich najważniejszą sprawą była wspólnota wierzących czyli ecclesia, która gromadziła się w domach na łamaniu chleba (Dz 2, 42). Najważniejsza była celebracja liturgii. Ona wyłączała miejsce z użytku codziennego. Przeznaczała je dla Boga przez czynność liturgiczną, przede wszystkim przez celebrację Eucharystii. Tak ta przestrzeń była nie tylko wyłączana, ale także uświęcana. Był to dom Kościoła - *domus Ecclesiae*⁸. Zwiększanie się liczby wyznawców Chrystusa zaowocowało budowlami, które mogły pomieścić wzrastające liczbowo wspólnoty. Jest to widoczne po edykcie mediolańskim z 313 roku. Wtedy dynamicznie rozwija się obrzędowość liturgiczna i architektura kościelna.

3. Miejsce celebracji Eucharystii w świetle dokumentów posoborowych

Lud Boży gromadzi się zwykle na sprawowanie Eucharystii w kościele lub w innym odpowiednim miejscu, godnym tak wielkiego misterium (OWMR 288). Prawodawca kościelny domaga się, aby miejsca celebracji liturgicznych, zwłaszcza Eucharystii, były odpowiednio przygotowane.

⁷Z. Wit, dz. cyt., s. 347.

⁸Tamże, s. 348.

Winny być przystosowane do sprawowania czynności liturgicznych oraz przystosowanie do czynnego udziału wiernych. Te kwestie normują dokumenty przygotowane przez Stolicę Apostolską. Są to m.in. Instrukcja Kongregacji Kultu Bożego o Mszach dla grup specjalnych *Actio pastoralis*⁹ i Instrukcja *Redemptionis sacramentum*, autorstwa Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów¹⁰. Obydwa teksty ukazały się jako swoiste dopowiedzenie czy też uszczegółowienie istniejących już wcześniejszych dokumentów. Pierwszy dokument posiada formę porządkującą. Drugi jest dokumentem *naprawczym*. Jest reakcją na nadużycia, które pojawiły się w obszarze praktyki liturgicznej.

W pierwszym dokumencie znajduje się znamienne stwierdzenie, że godne pochwały jest wychodzenie do wiernych i celebrowanie Eucharystii w miejscach, które nie koniecznie wiążą się z miejscami kultu. Jednocześnie dokument podaje konkretne zasady dotyczące tej możliwości. Pierwsza z nich domaga się uwzględnienia wszystkich okoliczności i dogłębnego rozważenia czy celebrowanie Eucharystii poza świątynią jest rzeczą pożyteczną z punktu widzenia duszpasterskiego. W przypadku wątpliwości proponuje urządzenie nabożeństwa o charakterze religijnym¹¹.

Chodzi zatem o roztropność, której w niektórych wypadkach zdaje się brakować. W obliczu tego stwierdzenia rodzą się pytania czy celebrowanie mszy świętej w sali gimnastycznej w szkole podczas rekolekcji szkolnych jest rzeczą właściwą? Czy sprawowanie mszy świętej dla niewielkiej grupy wiernych na biwaku, nad jeziorem czy w górach, dla osiągnięcia ciekawego efektu jest roztropne? Na te pytania nie ma prostej odpowiedzi. Jednak czasem wydaje się, że w tych przypadkach ważniejszym od przeżycia misterium i sacrum staje się efekt zewnętrzny, często czysto emocjonalny.

Wspomniany dokument uwzględnia możliwość celebrowania liturgicznych poza miejscem świętym. Podaje konkretne kategorie grup, które z takiej możliwości mogłyby skorzystać. Są to uczestnicy *ćwiczeń duchowych, jednodniowych lub kilkudniowych, by rozważać* tematy religijne lub duszpasterskie, także zebrania apostołstwa świeckich, ewentualnie innych tego rodzaju stowarzyszeń. To również spotkania pewnej grupy parafian, podejmowane w celach duszpasterskich. Również zebrania wiernych mieszkają-

⁹ Kongregacji Kultu Bożego, *Actio pastoralis. Instrukcja dotycząca odprawiania Mszy świętej dla grup specjalnych 15 maja 1969*, w: J. Miazek (opr.) *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1987, s. 213-218.

¹⁰ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Redemptionis Sacramentum. O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią*, Pallottinum, Poznań 2004.

¹¹ *Actio pastoralis* 1.

cych daleko od kościoła parafialnego, odbywane w określonych terminach z troską o własną religijną formację. Oraz spotkania wiernych jednego stanu, którzy zbierają się, aby otrzymać pouczenie lub formację religijną bardziej do nich dostosowaną, także spotkania rodzinne przy chorych lub starszych osobach, które nie wychodzą z domu i dlatego nigdy nie mogą uczestniczyć we Mszy św. w kościele. W takich wypadkach dołączają się krewni i inni opiekujący się danymi osobami, wreszcie zebrania rodzinne z okazji modłów przy zmarłym lub z innej okazji o charakterze religijnym¹².

Wspomniane wspólnoty, stanowiące grupy specjalne, w pierwszym rzędzie winny celebrować liturgię w miejscu świętym¹³. W przypadkach wymagających celebracji poza tym miejscem winny pamiętać, że władza zezwalania za sprawowanie Eucharystii dla grup specjalnych poza miejscem świętym jest zarezerwowana ordynariuszowi miejsca, ewentualnie ordynariuszowi zakonnemu, gdy chodzi o podległe mu domy. Miejscami uprzywilejowanymi w rozumieniu dokumentu będą zawsze domy osób chorych¹⁴.

Dokument zachęta, by władza kościelna rozważnie udzielała takiego pozwolenia, mając pewność, że miejsce takie jest godne i odpowiednie. Ustawodawca podaje szereg przepisów, które należy uwzględnić przy organizacji takiej celebracji. Należy pamiętać, że *Ofiara eucharystyczna i święta Uczta w ten sposób tworzą jedno misterium, że są wzajemnie związane bardzo ścisłym węzłem teologicznym i sakramentalnym. Natomiast żadnej Mszy św. nie można uważać w sposób ekskluzywny za czynność własną zebrania partykularnego, lecz trzeba ją uważać za czynność Kościoła, w której kapłan wypełniając swoją funkcję przewodniczy całej akcji liturgicznej jako sługa Kościoła. O wszystko należy zatroszczyć się w ten sposób, by odpowiednio przygotowane miejsce, wygląd osób i rzeczy, wyrażały najwyższy kult, który należy się prawdziwemu Bogu, czczonemu w Najświętszym Sakramencie Eucharystii*¹⁵.

Charakter teologiczny i sakramentalny celebrowanego misterium, unikanie wyłączności i wreszcie dbałość o miejsce i to wszystko co wiąże się z zewnętrzną oprawą stanowią fundament do czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii. Takie uczestnictwo nie jest jakąś formą nadzwyczajnej aktywizacji, ale wchodzenie w wierze w doświadczenie celebrowanego misterium. W osiągnięciu tego celu pomocne są katecheza mistagogiczna oraz

¹² *Actio pastoralis* 2.

¹³ Tamże, 3.

¹⁴ Tamże, 4.

¹⁵ Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum Misterium*, 3, <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=93#id=95> (12.09.2017).

medytacja słowa Bożego¹⁶. Pomocne mogą być komentarze, przewidziane w konkretnych momentach celebracji. Są to wprowadzenie do liturgii jako komentarz inicjacyjny i do liturgii słowa. Możliwy jest komentarz do liturgii eucharystycznej, wygłaszany przed prefacją oraz komentarz przed rozesłaniem. Respektowanie prawa liturgicznego w tym zakresie gwarantuje strukturalną i teologiczną integralność celebracji. Nie rozbija jej¹⁷.

Kościół przypomina o konieczności mistagogii. Jej konsekwencją jest głębsze zrozumienie znaków liturgicznych i otwarcie się wchodzenie w klimat sprawowanego misterium zbawienia¹⁸. Mistagogia jest konsekwencją ewangelizacji. Ta zaś dotyczy nie tylko ludzi, którzy nigdy nie słyszeli o Chrystusie, lub odeszli od Kościoła, ale także tych, którzy trwają we wspólnocie Kościoła, by byli coraz bardziej czytelnymi znakami Chrystusa Zbawiciela wobec świata.

W procesie mistagogii liturgicznej szczególne miejsce zajmuje homilia. Mogą ją głosić tylko szafarze wyświęceni, zatem biskup, prezbiter i diakon. Nie mogą liturgicznej posługi słowa wykonywać wierni świeccy¹⁹. Homilia jest jedną z podstawowych form nowej ewangelizacji. Kapłan ją głoszący jest zobowiązany do ukazywania historii zbawienia człowieka w kontekście jego uczestnictwa w celebracji liturgicznej. Uczestnicy celebracji mają otrzymać pogłębienie swej eklezjalnej świadomości, zwłaszcza że celebracja w Kościele lokalnym pozostaje w teologicznym ścisłym związku z Kościołem powszechnym²⁰.

Wierni świeccy mogą pełnić funkcję lektorów słowa Bożego. Ta posługa wymaga odpowiedniego przygotowania. Lektor proklamuje orędzie zbawienia. Ambona nie jest sceną teatralną. Czytania Pisma Świętego w liturgii nie mogą zastąpić żadne prezentacje. Ich obecność jest wyrazem samowoli oraz skutecznym sposobem deformacji liturgicznej. Doboru czytań można

¹⁶ *Actio pastoralis* 6.

¹⁷ Tamże, 2.

¹⁸ W. Kazimieruk, *Istotne aspekty przygotowania i celebracji Eucharystii ważne dla doświadczenia ewangelizacyjnego*, w: W. Kazimieruka (red.), *Liturgia u ewangelizacja. Materiały z pierwszego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej*, Warszawa-Siedlce 2015, s. 96.

¹⁹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Pallottinum, Poznań 2015, s. 14; *Redemptionis Sacramentum* 64-66.

²⁰ *Actio pastoralis* 6. Konferencja Episkopatu Polski, *Małe grupy powinny służyć jednoczeniu całej wspólnoty. Wskazania Episkopatu Polski dotyczące liturgii mszy św. sprawowanych w małych grupach i wspólnotach (8.10.2014)*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 2014 nr 2 (26) s. 80.

dokonywać tylko w myśl prawa liturgicznego. Czytania mszalne należy brać zawsze z lekcjonarza²¹.

Ważnym elementem celebracji jest modlitwa wiernych. Ta modlitwa musi być dobrze przygotowana. Rozpoczyna ją przewodniczący celebracji z miejsca przewodniczenia. Odczytywanie wezwań tej modlitwy nie należy do niego. Wezwania wygłasza diakon lub kantor, lub lektor, lub inny wierny świecki. Może to czynić z ambony lub z innego odpowiedniego miejsca. Wezwania te winny być nieliczne, ułożone w duchu mądrej wolności, związane i wyrażające błagania całej wspólnoty. Ma ich być przynajmniej cztery, a najwyżej sześć. W modlitwie powszechnej należy uwzględnić następujące intencje: za Kościół, za rządzących i o zbawienie całego świata, za doświadczonych trudnościami i za miejscową wspólnotę (zob. OWMR 70). Czasem modlitwa wiernych staje się miejscem wymiany intencji, myśli czy też pragnień układanych w sposób spontaniczny. Konsekwencją tego jest swoiste *gadulstwo* i zacieranie sensu i znaczenia tej części celebracji. Ta modlitwa nie ma na celu wywołanie efektu emocjonalnego ale pogłębienie eklezjalnej świadomości uczestników liturgii.

Szczególnie ważny jest obrzęd komunijny. Pełne uczestnictwo wiernych w celebracji mszalnej dokonuje się przez Komunię św. sakramentalną. Wierni winni ją przyjąć w czasie samej Mszy św. i w momencie przepisany przez rytuał obrzędu, tzn. bezpośrednio po Komunii kapłana. Należy zadbać, by wierni mogli ją przyjąć w komunikantach konsekrowanych w czasie Mszy świętej⁸¹.

Kościół po Vaticanum II potwierdził praktykę Komunii św. pod obiema postaciami. Jest to pełny znak uczyty ofiarnej. Jest to także jaśniejszy wyraz nowego i wiecznego Testamentu, zawartego we krwi Chrystusa. Ujawnia się również związek uczyty eucharystycznej z ucztą eschatologiczną w królestwie Ojca (Mt 26, 27-29). Komunia kielicha wymaga uprzedniej stosownej katechezy²².

Ważnym elementem liturgii jest śpiew liturgiczny. Kontekst nowej ewangelizacji związany często z ruchami religijnymi sprawia, że mamy do czynienia z różnego rodzaju przerysowaniami w tej materii. Śpiew nigdy nie jest dominantą. On jest integralnym elementem liturgii. Jego zadaniem jest budowanie wspólnoty i towarzyszenie czynnościom sakralnym a nie burzenie świętości i tworzenie klimatu festiwalu. Liturgii, nawet tej sprawowanej w grupach specjalnych i poza miejscami świętymi ma towarzyszyć

²¹ *Lekcjonarz mszalny. Wprowadzenie* nr 78, t. I, Pallottinum, Poznań 2015, s. 38.

²² *Redemptionis Sacramentum* 31-32.

śpiew sakralny, zatem zgodny z naturą świętych czynności i przepisami kościelnymi²³.

Zakończenie

Ewangelizacja jest obdarowaniem Dobrą Nowiną Chrystusa. Jego Ewangelia przemienia człowieka, jego historię i świat. Kościół ewangelizuje, by ludzie mogli mocą głoszonej Ewangelii osobiście i osobowo doświadczyć ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Taką możliwość On dał ludziom w liturgii, zwłaszcza Eucharystii²⁴.

Uprzywilejowanym miejscem jej celebracji przez lokalną wspólnotę jest kościół parafialny. Duszpasterstwo parafialne liturgiczne jest ukierunkowane na formację wiernych do świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa w celebracji mszalnej. Przyjęcie Pana Jezusa w Eucharystii domaga się zachowania postu eucharystycznego przez godzinę. Ważne są odpowiednie szaty liturgiczne, naczynia święte oraz właściwe zorganizowanie przestrzeni celebracyjnej.

Ważna i ciągle aktualna jest przestroga Kościoła dotycząca celebracji Eucharystii. *Chociaż obecnie nie brak takich, którzy odnowę upatrują w nowinkach, czasem niezdrowych, ale sensacyjnych i w nowych dowolnych formach odprawiania liturgii, które wymyślają, to jednak kapłani, zarówno diecezjalni jak i zakonni, rzeczywiście zatroskani o dobro wiernych, powinni zdawać sobie sprawę z tego, że droga trwałego i uświęcającego duszpasterstwa polega na stałej i wielkodusznej wierności względem woli Kościoła wyrażonej w Jego nakazach, normach i strukturach. Co zaś oddala od wspomnianej zasady, to chociażby wabiło pozorami, wprowadza zamieszanie w umysłach wiernych, pozbawia posługę kapłańską namaszczenia i czyni ją bezowocną²⁵.*

Riassunto

Ultimi tempi della vita della Chiesa creano nuove sfide che bisogna affrontare e leggere nella chiave della fede. La nuova evangelizzazione è una di quelli segni del nostro tempo che i pastori ed anche il popolo di Dio devono capire bene. Nel contesto di questa occorre anche vedere la nuova situazione liturgica. Oggi tante volte la celebrazione eucaristica si svolge nei nuovi contesti, che chiamiamo – contesti di nuova evangelizzazione: la palestra,

²³ *Actio pastoralis* 8.

²⁴ *Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, dz. cyt., 30.

²⁵ *Actio pastoralis* 11.

lo stadio, le aule delle scuole ed altri. La Chiesa con il suo diritto conferma la possibilità di queste celebrazioni ma nello stesso tempo ha dato diversi documenti che stabiliscono le regole che devono essere viste come un aiuto. In questo articolo, l'autore fa un'analisi dei documenti: *Actio pastoralis, Redemptionis sacramentum, Eucharisticum misterium* e le prenotande dei libri liturgici per dimostrare come e dove si può celebrare la Eucaristia nel nuovo contesto di evangelizzazione.

Summary

Celebration of the Eucharist in new evangelization spaces

New evangelisation has recently become a great challenge in the life of the Church. This phenomenon has led to the creation of new spaces and contexts in which the Gospel is now proclaimed. Among them are stadia, gymnasia, assembly halls, and other similar venues. In following this path, the place of the liturgy and its organization in such spaces also needs to be discussed. Of course canon law allows celebration outside a place of worship, but at the same time makes it clear that it is necessary to take great care to maintain the *sacrum*. The author analyses Church documents which indicate the need for correct and appropriate preparation of celebration sites elsewhere than on consecrated premises. In this context the documents *Actio pastoralis, Redemptionis sacramentum, and Eucharisticum mysterium*, as well as the introductions to liturgical books, are becoming important.

Bibliografia

Araszczyk, S. (2007). *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza w odnowionej liturgii Soboru Watykańskiego II*, Opole: WT UO.

Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum Mysterium*, (1967). Pobrano z: <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=93#id=95>, Dnia (12,09,2017).

Kongregacji Kultu Bożego (1987). *Actio pastoralis. Instrukcja dotycząca odprawiania Mszy świętej dla grup specjalnych 15 maja 1969*, w: J. Miazek (opr.) *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła* (s. 213-218), Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (2004). *Instrukcja Redemptionis Sacramentum. O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią*, Poznań: Pallottinum.

Konferencja Episkopatu Polski, *Małe grupy powinny służyć jednoczeniu całej wspólnoty. Wskazania Episkopatu Polski dotyczące liturgii mszy św. spra-*

wowanych w małych grupach i wspólnotach (8.10.2014) (s. 78-84). w: Akta Konferencji Episkopatu Polski 2014 nr 2 (26), Warszawa: Biuro Prasowe Konferencji Episkopatu Polski.

Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej – Instrumentum laboris* (2012). Pobrano z: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_pl.pdf, Dnia (2017,05,08)

Wit, Z. (2013). *Podstawy liturgiczno-prawne – miejsca celebracji odnowionej liturgii*, w: W. Świerzawski (red.), *Mysterium Christi. Sztuka w liturgii* (s. 245-375), Zawichost – Sandomierz: Ośrodek Formacji Liturgicznej w Zawichoście.

Kazimieruk, W. (2005). *Istotne aspekty przygotowania i celebracji Eucharystii ważne dla doświadczenia ewangelizacyjnego*, w: W. Kazimieruk (red.), *Liturgia u ewangelizacja. Materiały z pierwszego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej* (s. 95-108), Warszawa-Siedlce: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.

Ks. WALDEMAR BARTOCHA*

TEOLOGIA EPISKOPATU W PISMACH JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

Treść: Wstęp: 1. Soborowa eklezjologia episkopatu w refleksji kard. Ratzingera; 2. Urząd biskupa na tle eklezjologii liturgii J. Ratzingera/Benedykta XVI; 3. Kolegialność biskupów w perspektywie eklezjologii eucharystycznej; 4. Tożsamość eklezjalna i duchowa biskupa; Podsumowanie; Streszczenie; Summary: The theology of the episcopate in the writings of Joseph Ratzinger/Benedict XVI; Bibliografia.

Słowa kluczowe: biskup, liturgia, kolegium biskupów, eklezjologia komunii, święcenia biskupie.

Key words: bishop, liturgy, collegiality of bishops, ecclesiology of the communion, bishop ordination

Wstęp

Sobór Watykański II przez określenie równowagi pomiędzy posługą Biskupa Rzymu a episkopatem, dwoma formami władzy, które w ciągu wieków często pozostawały w napięciu między sobą, wniósł znaczący wkład do rozwoju teologii episkopatu, potwierdzając i uzupełniając w Konstytucji *Lumen gentium* doktrynę na temat prymatu papieskiego, zdefiniowaną na Soborze Watykańskim I¹. Znaczący jest wkład kard. J. Ratzingera w tę dyskusję. Według niego kwestia wzajemnych relacji pomiędzy biskupami

* Autor, prezbiter archidiecezji łódzkiej, dr liturgiki, adiunkt w katedrze teologii liturgii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, notariusz kurii metropolitalnej łódzkiej, wizytator katechetyczny i członek archidiecezjalnej komisji liturgicznej, laureat Nagrody im. ks. prof. Adama Duraka SDB z zakresu

a papieżem należy do głównego rdzenia Boskiego porządku Kościoła. Ten zaś jest tworzony w pierwszym rzędzie przez sakrament i komunie z Ciałem Chrystusa². Zwrot w kierunku urzędu biskupa jako podstawowej formy sakramentu święceń oraz wynikające z tego połączenie idei sukcesji apostołskiej i przyporządkowanie do pojęcia Tradycji to – zdaniem kard. J. Ratzingera – dwa istotne aspekty rozwiniętej na Soborze Watykańskim II doktryny o *sacramentum ordinis*³.

1. Soborowa eklezjologia episkopatu w refleksji kard. Ratzingera

Sakramentalność episkopatu i jego charakter kolegialny, chrystyczna struktura i apostołskie pochodzenie stanowią zasadnicze filary soborowej teologii episkopatu. One leżą u podstaw rewaloryzacji pierwotnej funkcji biskupa w jej wymiarze powszechnym i partykularnym. Biskup na mocy święceń zostaje włączony ontycznie w misterium Paschy i Pięćdziesiątnicy. Jako uczestnik troistego urzędu posługi wcielonego Syna Bożego wypełnia swoją misję w owczarni powierzonej jego pasterskiej pieczy w trzech zasadniczych pasmach: nauczaniu, uświęcaniu i rządzeniu. Te zaś pozostają w ścisłej relacji ze sobą i wzajemnie się przenikają. Syntezę trzech odsłon urzędu biskupa stanowi liturgia. W tej optyce biskup jako ekonom łaski najwyższego kapłaństwa staje się ogniwem łączności z innymi Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Będąc dla Chrystusa i wychodząc od Niego niesie Boga ludziom, aby tworzyć z nich *kahal*, czyli zgromadzenie Boże⁴.

Soborowa eklezjologia episkopatu, w którą wniósł swój twórczy wkład kard. J. Ratzinger jako teolog, będący w samym centrum soborowych

teologii (2010). Przedmiotem badań są: historia i teologia sakramentu święceń, inicjacja chrześcijańska oraz teologia roku liturgicznego.

¹ Podczas opracowywania soborowej Konstytucji *Lumen gentium* doszło do konfrontacji dwóch opozycyjnych tendencji. Z jednej strony były obawy przed uszczupleniem prerogatyw papieskich, a z drugiej było mocne dążenie do dowartościowania episkopatu w strukturze hierarchicznej Kościoła. Vaticanum II ustalił równowagę eklezjologiczną pomiędzy prymatem i episkopatem w Kościele. Ta problematyka była obecna już na Soborze Watykańskim I, zob. G. Canobbio, *Il vescovo visibile principio e fondamento dell'unità nelle Chiesa particolare*, w: *Il vescovo e la sua Chiesa*, Quaderni teologici del Seminario di Brescia, red.: G. Canobbio, F. Dalla Vecchia e G. P. Montini, Brescia 1996, s. 51-52.

² Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 84-85.

³ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 70-71.

⁴ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt. s. 87.

dyskusji teologicznych i zaangażowany w przygotowanie doktrynalne dokumentów, została później przez niego teologicznie rozwinięta. Jej pogłębienie nastąpiło, gdy przyszło mu doświadczyć bólu związanego z reformami i realizacją postulatów soborowych w wykonywaniu posługi biskupiej w jednej z najbardziej znaczących stolic biskupich w Kościele, w Monachium i Fryzyngii, a potem gdy jako prefekt Kongregacji Doktryny Wiary znalazł się w epicentrum intensywnej debaty teologicznej, zapoczątkowanej przez Vaticanum II⁵.

Szczególne doświadczenie sakramentalne kolegalności biskupiej stało się udziałem kard. J. Ratzingera po wyborze na urząd następcy św. Piotra, gdy już jako papież Benedykt XVI, wypełniając urząd prymatu, urzeczywistniał trzy funkcje biskupie: nauczanie, uświęcanie i rządzenie, złączone w życiowej syntezie, zwłaszcza wtedy, gdy przez udzielanie sakry biskupiej włączał nowych członków do Kolegium Biskupów.

Trafnie zauważył G. Ferraro, że w liturgii święceń biskupich, której przewodniczy Biskup Rzymu nie ma potrzeby odczytania na głos nominacji Stolicy Apostolskiej, która upoważnia do udzielenia święceń elektowi, ponieważ źródłem jej pochodzenia jest w tym przypadku sam szafarz święceń. Wtedy też z całą siłą wyrazu urzeczywistnia się misja kanonicza i komunია z nim oraz z pozostałymi członkami Kolegium. W akcie święceń dokonuje się pełna aktualizacja potrójnej władzy biskupiej w jej wymiarze sakramentalno-ontologicznym i kanoniczno-prawnym⁶.

W bogatym nauczaniu Benedykta XVI znajdują się przemówienia skierowane do biskupów oraz na temat posługi biskupów, wygłaszane podczas podróży apostolskich do różnych krajów z okazji spotkania z narodowymi konferencjami episkopatów, jak i te wygłaszane do grup biskupów przybywających z wizytą «*ad limina*». Na szczególną uwagę zasługują jego homilie wygłoszone podczas udzielania święceń biskupich. Ich treść może stać się punktem wyjścia w kreacji *biskupiego modelu nowych czasów*. W celu właściwego uchwycenia relacji pomiędzy urzędem biskupa a liturgią, która staje się żywą syntezą trylogii charakterystycznej dla posługi episkopatu rozwijającej się w trzech przenikających się pasmach: nauczaniu – uświęcaniu i rządzeniu, należy odnieść się do pojęcia eklezjologii komunijnej, które

⁵ Kard. J. Ratzinger nie ograniczył się tylko do analizy praktycznej kwestii najbardziej dyskutowanych w eklezjologii współczesnej, takich jak relacja pomiędzy prymatem a episkopatem, ale stworzył solidną bazę biblijną i dogmatyczną, nieodzowną do całościowego opisu tożsamości eklezjalnej i duchowej biskupa, por. W. Wójtowicz, *La Chiesa come communio nell'ecclesiologia di Joseph Ratzinger*, Roma-Koszalin 2010, s. 181.

⁶ Por. G. Ferraro, *L'esperienza sacramentale della collegialità episcopale nel ministero di Benedetto XVI*, „Ephemerides Liturgicae” 121(2007), s. 391-393.

według kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI skupia w sobie jak w soczewce istotne elementy soborowej eklezjologii⁷. Natomiast eklezjologia komunijna jest ze swej istoty eklezjologią eucharystyczną, w której różne zadania papieża, biskupa, prezbitera i świeckich postrzegane są słusznie w jednej, obejmującej je wszystkie razem, perspektywie, mając za punkt wyjścia sakrament Ciała Pańskiego⁸.

2. Urząd biskupa na tle eklezjologii liturgii J. Ratzingera/Benedykta XVI

Sobór Watykański II określając istotę liturgii w Konstytucji *Sacrosanctum concilium* oparł się na dwóch przesłankach: na wizji misteryjno-sakramentalnej Kościoła oraz wewnętrznej immanencji pomiędzy liturgią i Kościołem. Liturgia prowadzi w konsekwencji do utożsamienia tych dwóch rzeczywistości ze sobą tak, iż liturgia staje się najbardziej widoczną i pełną ekspresją misterium Kościoła⁹. W celu opisanego natury liturgii Sobór odwołuje się zatem do pojęcia sakramentalności, będącego zasadą hermeneutyczną soborowej eklezjologii¹⁰. Według kard. Ratzingera pierwszeństwo chronologiczne Konstytucji o liturgii świętej w architekturze Soboru posiada z perspektywy czasu swoją głęboką wymowę. Jej ogłoszenie jako pierwszego dokumentu soborowego oznaczało uwypuklenie prymatu kultu Bożego. W tej optyce logicznym wydaje się umiejscowienie na drugim miejscu w kluczu edycji dokumentów soborowych Konstytucji *Lumen gentium*, ponieważ eklezjologia jest powiązana z liturgią z samej swej istoty. W takim kontekście można zatem mówić o istnieniu relacji genetycznej pomiędzy liturgią a Kościołem, gdyż Kościół rodzi się z wielbienia Boga, z polecenia oddawania Mu chwały¹¹.

Rozwój i życie wspólnoty eklezjalnej pozostaje w wewnętrznej i głębokiej zależności od paschalnego misterium Chrystusa (KL 6). Liturgia jest bowiem – jak zauważa Ratzinger – uczestnictwem w (...) *Passze Chrystusa*,

⁷ Pojęcie « communio » jako słowo – klucz w pojmowaniu misterium Kościoła zyskało wymiar publiczny dzięki Synodowi Biskupów w 1985 roku. Zdaniem kard. J. Ratzingera termin « communio » odsyła przede wszystkim do eucharystycznego rdzenia Kościoła, zakorzeniając jego rozumienie w intymnej relacji Jezusa z ludźmi, w akcie Jego kenozy, por. J. Ratzinger, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011, s. 119-120.

⁸ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt., s. 74.

⁹ Por. P.D. Scardilii, *Nella liturgia manifestazione della Chiesa, I nuclei ecclesiologicali in „Sacrosanctum concilium”*, Assisi 2015, s. 233.

¹⁰ Por. S. Pié-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia 2008, s. 190-191.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 113.

w tym Jego « przejściu » od Boskiego do ludzkiego, od śmierci do życia, do jedności Boga i człowieka¹². Pascha stanowi centralną kategorię soborowej teologii liturgii, ponieważ scala w sobie wszystkie jej aspekty i umożliwia wzajemne przenikanie się liturgii niebiańskiej z ziemską¹³. Posługując się kluczem, jak daje KL 7 liturgię można zdefiniować jako działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła. Te obydwie podmioty pozostają między sobą w relacji nupcjalnej. Rozwijając tę myśl soborową kard. J. Ratzinger stwierdza, iż liturgia jest *doświadczeniem oblubieńczej tajemnicy Chrystusa i Kościoła, jest wydarzeniem nupcjalnym, przyjściem Oblubieńca i drogą prowadzącą do wiekuistego święta miłości Boga do swego stworzenia – do człowieka*¹⁴. W liturgii chrześcijańskiej wcielony Syn Boży włącza człowieka w swoją ofiarę, czyniąc go tym samym chrystokształnym tak, żeby razem z Nim stał się Eucharystią i w ten sposób – ofiarą miłą Bogu¹⁵. W tej dynamice liturgia, a w szczególności sposób celebracja eucharystyczna jest sercem komunii. Ona nie tylko pozwala chrześcijaninowi dostrzegać jedność wewnątrztrynitarną, ale pozwala mu w niej partycypować zarówno jako pojedynczej osobie oraz jako jednemu z członków Kościoła. Jak słusznie zauważa R. Reyes jądrem centralnym teologii liturgicznej J. Ratzingera jest pragnienie jedności, której głównym uczestnikiem staje się człowiek wiedziony pragnieniem spotkania z Prawdą. Aspiracja ludzka jest nakierowywana w stronę Chrystusa. On daje najgłębsze zrozumienie miłości, która nadaje sens chrześcijańskiej egzystencji. Odkrycie liturgii jest w ujęciu Teologa z Ratzynbony odkryciem miejsca, w którym urzeczywistnia się komunია miłości. W niej człowiek znajduje odpowiedź odnośnie do swojej egzystencji. Ma możliwość zbliżyć się do Boga i z Nim się zjednoczyć¹⁶.

W celebracji eucharystycznej, gdzie człowiek doświadcza jedności Boga i jedności z Bogiem otwiera się w miłości na komunię z innym. Kard. J. Ratzinger zauważa, iż sama celebracja eucharystyczna nie jest rytmem wystarczającym samo przez się. Jej prawdziwa istota jest wyrażona terminem *synaxis*, co oznacza zgromadzenie wiernych w Chrystusie¹⁷. Eucharystia

¹² Tenże, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 33.

¹³ Tenże, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, Kraków 2011, s. 139-142.

¹⁴ Tenże, *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 637. J. Ratzinger mówiąc o relacji pomiędzy Chrystusem a Kościołem na płaszczyźnie liturgii Kościoła dochodzi do wniosku, iż „w liturgii chodzi o nasze rozumienie Boga i świata, o nasz stosunek do Chrystusa, do Kościoła i do nas samych”, Tenże, *Cantate al Signore un canto nuovo. Saggi di cristologia e liturgia*, Milano 2005, s. 9.

¹⁵ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. II, Katowice 2012, s. 61-62.

¹⁶ Por. R. Reyes, *La Teologia della Liturgia di Joseph Ratzinger*, „Ecclesia orans” 27 (2010), s. 66-67.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1992, s. 421.

jest zatem miejscem zjednoczenia z Chrystusem, w którym Kościół odnajduje swoją istotę. Tam urzeczywistnia się jedność pomiędzy *lex orandi* i *lex vivendi*, będąca katalizatorem mobilizującym chrześcijanina do głoszenia zwycięstwa wcielonego Syna Bożego nad śmiercią. W adhortacji posynodalnej *Sacramentum Caritatis* Benedykt XVI podkreśla, iż Eucharystia konstytuuje byt i działanie Kościoła i ukazuje się u jego początków jako tajemnica komunii¹⁸. W teologii Ratzingera Eucharystia staje się zatem miejscem nieprzerwanych narodzin Kościoła oraz pozostaje jądrem pojęcia Kościoła i jego definicji¹⁹. Jak trafnie zauważa G. Bachanek Eucharystia jest dla Teologa z Ratzyny punktem wyjścia eklezjologii, ponieważ stanowi ona centrum Kościoła²⁰.

W tym kontekście zgodnie z eklezjologią św. Ignacego Antiocheńskiego urząd biskupa jako centralny element kościelnej struktury jest wyrazem i gwarancją jedności i powszechności Eucharystii, ponieważ *biskup nie tylko zapewnia jedność danej wspólnoty, lecz także jedność wspólnoty z jednym Kościołem Bożym w świecie*²¹. Wizualną manifestacją tej roli biskupa jako zwornika jedności na płaszczyźnie liturgii Kościoła jest wymienianie jego imienia zaraz po imieniu papieża podczas Modlitwy eucharystycznej. To wskazuje na fakt, iż *celebrujemy rzeczywiście jedną Eucharystię Jezusa Chrystusa, Eucharystię, którą możemy przyjąć tylko w jednym Kościele*²². W każdej Mszy św. na terenie diecezji różne wspólnoty partykularne wspominają tego samego biskupa. On stanowi punkt węzłowy « sieci komunii » konstytuującej Kościół i gwarantuje zachowanie więzi komunii z Kościołem powszechnym²³. Oznacza to zatem, że każda Eucharystia nosi w sobie znamiona uniwersalności, katolickości, apostołskości i jedności Kościoła. Kościół polecając podczas każdej Mszy św. wymieniać imiona papieża i biskupa diecezjalnego włącza znaną katolickości w samo serce liturgii eucharystycznej i łączy z tym zarazem pamięć o wszystkich wierzących przed nami i wokół nas²⁴.

¹⁸ Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, Warszawa 2007, nr 15, s. 21.

¹⁹ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt., s. 31-32.

²⁰ Por. G. Bachanek, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005, s. 131.

²¹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości...*, dz. cyt., s. 84.

²² Tenże, *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii...*, dz. cyt., s. 307.

²³ Por. Z. Gaczyński, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, *Dissertatio ad Doctoratum*, Romae 1998, s. 126-127.

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Głosiciele słowa i służby waszej radości...*, dz. cyt., s. s. 247.

3. Kolegialność biskupów w perspektywie eklezjologii eucharystycznej

W teologii ratzingeriańskiej z eklezjologią eucharystyczną ściśle wiąże się pojęcie kolegialności biskupiej, ponieważ *biskupem nie jest się jako jednostka, lecz z racji przynależności do jednego ciała, do kolegium, które ze swej strony wyraża ciągłość «collegium apostolorum»*²⁵. Według Ratzingera doktryna o kolegialnym urządzeniu biskupa opiera się na dwóch historycznych faktach: *kolegialności* apostołów oraz kolegialnym charakterze duchowego urzędu w Kościele starożytnym²⁶. Pierwszy z filarów nauki o kolegialności urzędu biskupa to fakt wyboru Dwunastu – pierwocin i fundamentów nowego ludu, przyszłej wspólnoty Kościoła. Ten fakt umieszczają w swych przekazach wszyscy synoptycy²⁷. Jezus, ustanawiając grupę Dwunastu, ukazuje się jako protoplasta nowego Izraela. Ich pierwszym zadaniem jest tworzenie z Nim wspólnoty oraz towarzyszenie Jezusowi w procesie ewangelizacji, aby później kontynuować *zbieranie* zapoczątkowane przez Pana przez wierne przekazywanie otrzymanego daru, Dobrej Nowiny o Królestwie, które przyszło do ludzi we wcielonym Synu Bożym²⁸. Kard. Ratzinger zwraca uwagę na pierwszeństwo chronologiczne pojęcia *Dwunastu* przed tytułem *Apostołowie*, którym zaczęto posługiwać się dopiero po wydarzeniach Pięćdziesiątnicy²⁹. Określenie Dwunastu posiada wydzźwięk symboliczny

²⁵ Tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 129.

²⁶ Tenże, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości...*, dz. cyt., s. 218-221.

²⁷ Por. E. Szafranski, *Pozycja Biskupa Rzymskiego w Kolegium Biskupów*, „Collectanea Theologica” 50(1980) z. 3, s. 35.

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Tradycja Apostolska (Audiencja generalna, 3 maja 2006 r.)*, w: Ojciec Święty Benedykt XVI, *Apostołowie i pierś uczniowie Jezusa*, Kraków 2008, s. 25. Według Ratzingera „nie można było wyrazić z większą jasnością i oczywistością narodzin ludu, który teraz kształtuje się i rozwija już nie przez fizyczne przekazywanie życia następnym pokoleniom, lecz przez dar bycia z Jezusem, który otrzymało Dwunastu” , Tenże, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt., s. 19. Akt wyboru Dwunastu zakłada pewną antycypację przyszłego uczestnictwa w konsekracji i misji Jezusa. On ich faktycznie wybiera w celu posłania do ewangelizacji, ale także po to, aby z Nim byli. U opisie powołania Dwunastu w redakcji Markowej (Mk 3, 13 – 19) obydwie aspekty są powiązane ze sobą: Dwunastu otrzymuje misję od Jezusa, a bycie z Nim uzdalnia ich do jej spełnienia. W tym można widzieć zapowiedź ich przyszłej konsekracji, która będzie wyrażała się także w pozostawaniu w relacji z Jezusem, ale rozumianej już nie w sensie fizycznym czy jako rezultat zwykłej ludzkiej decyzji, ale w sensie darmowego daru powołania pochodzącego od Chrystusa, pozostającego w ciągłości z Bożą inicjatywą powołania do apostołatu, P. Goyret, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel tempus Ecclesiae*, Roma 2007, s. 62-63.

²⁹ Według Ratzingera obydwie pojęcia nie pokrywały się początkowo ze sobą. Zostały zidentyfikowane w stosunkowo późnej teologii Łukaszej. W ten sposób z tych dwóch terminów, pierwotnie rozdzielonych, chociaż do siebie nawiązujących, powstało równanie « dwunastu apostołów », J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości...*, dz. cyt., s. 218.

i eschatologiczny, ponieważ świadczy o tym, iż wyrastają oni ze świętych korzeni – Izraela, liczącego dwanaście pokoleń, a zarazem uwypukla uniwersalny cel ich posługi, polegający na niesieniu zbawienia aż do najodleglejszych zakątków świata³⁰. Nawiązując do sensu symboliki Dwunastu jako symbolicznej antycypacji Izraela w czasach ostatecznych, Ratzinger formułuje konkluzję, że ci mężczyźni reprezentują nie tylko przyszłych biskupów i osoby piastujące urząd, lecz także, a nawet w pierwszej kolejności, reprezentują «nowy lud», który będzie nazywany « Kościołem »³¹.

Drugi z filarów soborowej doktryny o kolegalności, na który zwraca uwagę Ratzinger, został zdefiniowany przez Vaticanum II, że *biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów jako pasterze Kościoła* (LG 20). W tym stwierdzeniu soborowym dochodzi do głosu fundamentalna prawda, iż aspekt *kolegialny* należy do urzędu biskupa, co w konsekwencji oznacza, że *poszczególne biskup ma swój urząd tylko przez to, że jest członkiem kolegium stanowiącego poapostolską kontynuację kolegium apostołów*³². Ten wniosek – według opinii Ratzingera – można uznać za rodzaj skróconej esencji całości nauczania o kolegalności biskupów, ponieważ zawiera syntezę wykładni historycznego procesu rozwoju duchowego urzędu w Kościele starożytnym. W tym miejscu Ratzinger odwołuje się do eklezjologii św. Ignacego Antiocheńskiego, który już na progu czasów poapostolskich prezentuje w pełni rozwiniętą potrójną strukturę urzędu kościelnego: episkopat – prezbiterat – diakonat, w której osoba biskupa jest gwarantem jedności Kościoła. Św. Ignacy kład duży nacisk zarówno na sukcesję apostołską, jak i na zachowywanie więzi komunii z biskupem, który pozostaje dla swego Kościoła jakby *sakramentem* jedności z Bogiem³³. To trwanie w jedności z biskupem, ikoną Boga Ojca i Chrystusa we wspólnocie wierzących, znajduje w swój szczególny wyraz na płaszczyźnie liturgii. Kościół wyraża bowiem jedność z biskupem w wierze, w miłości i w Eucharystii: jeden Bóg, jeden Chrystus, jeden biskup, jedna Eucharystia, jeden ołtarz. Biskup jako główny liturg Kościoła lokalnego przewodniczy Eucharystii i zleca jej sprawowanie, ponieważ jego autorytet jest gwarancją jedności i ortodoksji³⁴. Jak słusznie zauważa I. Petriglieri aspektem dominującym w ekle-

³⁰ Por. Benedykt XVI, *Tradycja apostołska*, w: Ojciec Święty Benedykt XVI, *Apostołowie i pierwsi uczniowie Jezusa*, dz. cyt., s. 25.

³¹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości...*, dz. cyt., s. 220.

³² Tamże, s. 221-222.

³³ Por. Cz. Krakowiak, *Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku*, „Vox Patrum” 28(2008) t. 52, s. 520.

³⁴ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*, IV, 1, w: Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, opr. M. Starowiejski, Biblioteka Ojców Kościoła, t.10, s. 133; tenże, *Do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 1, w: Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, opr. M. Starowiejski, Biblioteka Ojców Kościoła, t.10, s. 138.

zjologii ignacjańskiej jest jedność Kościoła. Urzeczywistnia się ona tylko wtedy, kiedy wspólnota eklezjalna gromadzi się na modlitwie wokół biskupa, który jest zasadą komunii i znakiem obecności Boga. Biskupi jako następcy Apostołów wykonują swoją posługę, wspierając swoim autorytetem i nauczaniem jedność ludu Bożego. Wierzący zaś rozpoznając w nich głos samego Chrystusa – Dobrego Pasterza otwierają się na wydarzenie jedności, którego nie można zredukować do prostej komunii fizycznej, gdyż jest ono znakiem komunii całej ludzkości z Ojcem, Synem i Duchem Świętym³⁵.

Podczas audiencji generalnej 14 marca 2007 roku Ojciec Święty Benedykt XVI prezentując portret teologiczny św. Ignacego Antiocheńskiego, w następujący sposób zsyntetyzował *sensus Ecclesiae* i wielką miłość do Chrystusa jako zasadę i fundament jego posługi biskupiej: *Ogólnie w listach Ignacego można dostrzec swego rodzaju stałą i owocną dialektykę dwóch charakteryzujących życie chrześcijańskie aspektów: z jednej strony hierarchicznej struktury wspólnoty kościelnej, a z drugiej strony – fundamentalnej jedności, łączącej wszystkich wiernych ze sobą w Chrystusie. W konsekwencji role te nie mogą być sobie przeciwstawne. Przeciwnie przez wymowne obrazy i analogie: cytrę, intonację, koncert i symfonię, nieustannie i wciąż na nowo kładziony jest nacisk na jedność wiernych ze sobą oraz ze swymi pasterzami. Szczególna odpowiedzialność biskupów, prezbiterów i diakonów w budowaniu wspólnoty jest oczywista. Ich przede wszystkim zobowiązuje wezwanie do miłości i jedności*³⁶.

Eklezjologia św. Ignacego Antiocheńskiego zajmuje ważne miejsce w refleksji teologicznej kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI, ponieważ ukazuje ona, że dla wczesnego chrześcijaństwa pierwszym i najbardziej pierwszoplanowym znaczeniem słowa *ecclesia* jest Kościół lokalny, stanowiący żywą komórkę, w której obecna jest cała tajemnica życia jednego ciała Kościoła. W trójczłonowym urzędzie, zwieńczonym biskupem jako łączącym szczytem, odzwierciedla się jak w soczewce struktura Kościołów lokalnych. Ta jest tylko wtedy kompletna, gdy ich biskupi nie występują samodzielnie, lecz zachowują więzi komunii z biskupami innych Kościołów Bożych³⁷. Ojciec Święty Benedykt XVI w swoim nauczaniu uwypukla, iż rozwój historyczny potrójnego urzędu: biskupa, prezbitera i diakona, wyraźnie potwierdzony w listach św. Ignacego Antiocheńskiego na początku II wieku, dokonał się pod natchnieniem Ducha Bożego, który pomaga Kościołowi w rozeznawaniu autentycznych form sukcesji apostołowskiej. W uję-

³⁵ Por. I. Petriglieri, *Autorità come servizio. Figura e ruolo del Vescovo nei Padri della Chiesa*, Città del Vaticano 2009, s. 25-33.

³⁶ Benedykt XVI, Św. Ignacy Antiocheński (Audiencja generalna z 14 marca 2007 r.), w: Ojciec Święty Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 13.

³⁷ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 223.

ciu J. Ratzingera/Benedykta XVI pod pojęciem sukcesji w funkcji biskupiej rozumie się kontynuację posługi apostoelskiej oraz gwarancję trwania w Tradycji apostoelskiej, słowa i życia, powierzonej ludziom przez Pana³⁸. W tej optyce staje się jasne, iż poprzez sukcesję apostoelską, która stanowi w swojej istocie żywą obecność słowa w osobowej formie świadectwa *dociera do nas Chrystus: to On mówi do nas przez słowo apostołów i ich następców; to On działa w sakramentach przez ich ręce; w ich spojrzeniu jest Jego spojrzenie, które nas obejmuje i sprawia, że czujemy się kochani, przyjęci w sercu Boga*³⁹. W teologii Ratzingera figura biskupa pełni rolę ogniwa, łącznika katolickości i zwornika jedności Kościoła, gdyż on pozostając w komunii z Biskupem Rzymu oraz braćmi w episkopacie ponosi zasadniczą odpowiedzialność za ciągłość tożsamości tradycji apostoelskiej. To znajduje swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie liturgii Kościoła, w sposób najbardziej intensywny w celebracji eucharystycznej, ponieważ Kościół tworzony jest w pierwszym rzędzie przez sakrament i komunię z Ciałem Chrystusa.

Kolegialny charakter posługi biskupiej w teologii ratzingeriańskiej wiąże się nieodzownie z kwestią sakramentalności episkopatu. Kard. J. Ratzinger zwraca uwagę na fakt, iż już w starożytnym Kościele istniała świadomość, że biskupem można zostać jedynie w wyniku wyświęcenia przez innych biskupów oraz przez włączenie do istniejącej Tradycji i sukcesji apostoelskiej. Świadomość ta znalazła swoje odzwierciedlenie w liturgii święceń biskupich, podczas której transmisja daru pentekostalnego dokonywała się w obecności minimum trzech biskupów, a nowy biskup otrzymywał *litterae communionis* od swoich współbiskupów. Wymóg obecności przynajmniej trzech biskupów podczas udzielania święceń elektowi wybranemu na biskupa jest wyrazem przekonania, iż biskupem nie jest się w pojedynkę, lecz zostaje się nim we wspólnocie biskupów. W analogiczny sposób święcenia prezbiteratu są przyjęciem do posłannictwa apostołów poprzez wejście do wspólnoty prezbiterium biskupa⁴⁰.

4. Tożsamość eklezjalna i duchowa biskupa

W teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI pozostawanie biskupa w osobistej komunii z Bogiem stanowi fundament jego tożsamości i jest głównym

³⁸ Por. Benedykt XVI, *Sukcesja apostoelska (Audiencja generalna, 10 maja 2006 r.)*, w: *Apostołowie i pierwsi uczniowie Jezusa*, dz. cyt., s. 29.

³⁹ Tamże, s. 31.

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i słudzy waszej radości*, dz. cyt., s. 72 – 73. Komunia, jedność i współpraca biskupa z prezbiterium, stanowi „antidotum na załóżki podziałów” i pomaga we wspólnym słuchaniu Ducha Świętego, Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostoelska „Africae munus”*, Kraków 2011, nr 101, s. 90-91.

warunkiem skuteczności jego misji⁴¹. Skoro biskup ma być świadkiem zmartwychwstania musi trwać w łączności ze zmartwychwstałym Chrystusem, w przeciwnym razie będzie jedynie zwykłym funkcjonariuszem kościelnym, ale nie następcą apostołów⁴². Intymne *bycie z Chrystusem* pociąga za sobą przyjęcie przez biskupa stylu życia, naśladowującego *kénosis* Chrystusa.

Biskup w wypełnianiu swojej posługi pasterskiej powinien pozostawać w bliskości ludu Bożego, aby w ten sposób nieść owo *bycie z Bogiem* ludziom, stając się w ten sposób sługą wszystkich aż po ofiarowanie własnego życia⁴³. Św. Jan Paweł II, charakteryzując w adhortacji posynodalnej *Pastores gregis* życie duchowe biskupa, wiąże owo «przebywanie biskupa z wcielonym Synem Bożym» z przemianą ontologiczną, dokonującą się w akcie święceń biskupich, która czyni biskupa podobnym do Chrystusa⁴⁴.

Głównym zadaniem biskupa jest „dźwiganie ciężaru Boga”, niesienie Jego żywego Słowa – Jezusa Chrystusa. Kard. Ratzinger, wyjaśniając gest nałożenia na głowę elekta księgi Ewangelii podczas święceń biskupich, dochodzi do konkluzji, iż wyświęcony zostaje niejako przykryty księgą, co oznacza zniknięcie jego własnej twarzy pod słowem, które zostaje na niego nałożone. Słowo Boże, które biskup przyjmuje z serca Kościoła, nie tylko go zakrywa, ale również okrywa, stając się dla niego niczym hełm zbawienia⁴⁵.

Ojciec Święty Benedykt XVI w przemówieniu do uczestników kursu dla biskupów z krajów misyjnych uwypuklił jeszcze bardziej tę więź Pastora ze słowem Bożym, formułując tezę, że powołanie biskupa do służby Kościołowi na podobieństwo Boga wyraża się przede wszystkim w byciu sługą i szafarzem słowa Bożego, które stanowi jego prawdziwą siłę⁴⁶. W adhortacji posynodalnej *Pastores gregis* św. Jan Paweł II, wyjaśniając od strony teologicznej znaczenie liturgicznego gestu nałożenia Księgi Ewangelii na głowę elekta, wskazuje na podwójną relację biskupa ze słowem Bożym: z jednej strony ono ogarnia i strzeże posługę biskupa, a z drugiej strony jego życie powinno mu być całkowicie podporządkowane, gdy poświęca się codziennie głoszeniu Ewangelii. Św. Jan Paweł II, przywołując w swoim wywodzie słowa św. Augustyna, stwierdza, że w Kościele, szkole Boga żywe-

⁴¹ Por. W. Wójtowicz, *La Chiesa come communio...*, dz. cyt., s. 181.

⁴² Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt., s. 87.

⁴³ Por. Benedykt XVI, *Biskupstwo jest posługą miłości. Przemówienie do uczestników kursu dla biskupów z krajów misyjnych (11 września 2010 r.)*, „L'Osservatore Romano” 10 (326) 2010, s. 29.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska «Pastores gregis» o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Kraków 2003, nr 11, s. 30-31.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 250

⁴⁶ Por. Benedykt XVI, *Biskupstwo jest posługą miłości...*, dz. cyt., s. 29.

go, zarówno biskupi, jak i wierni są uczniami i wszyscy potrzebują pouczenia Ducha Świętego⁴⁷. Obydwie relacje, jak słusznie zauważa G. Ferraro, są ściśle związane ze sobą⁴⁸, ponieważ biskup będąc podporządkowany słowu Bożemu, karmiąc się nim obficie i cały czas wsłuchując się w nie, czerpie z niego Bożą moc potrzebną do realizacji obowiązku głoszenia Ewangelii, czyli do wypełniania „munus docendi”. W tej perspektywie szczególnej wagi nabiera zalecenie Ojca Świętego Benedykta XVI skierowane do braci w biskupstwie w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*, aby podjęli oni *osobistą lekturę i pilne studium Pisma Świętego na wzór Maryi, „Virgo audiens” i Królowej Apostołów*⁴⁹.

Symbolika nałożonej księgi wiąże się także, w ujęciu kard. Ratzingera, z innym znakiem posługi biskupiej, jakim jest mitra. Odwołując się do symboliki mitry, w której dwóch rogach dopatrywano się nawiązania do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, dostrzega on w niej dach słowa Bożego, który miałby chronić następców apostołów podczas burz tego świata. W ten sposób biskup staje się powiernikiem Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła oraz posłańcem przekazującym orędzie, które jest większe od niego⁵⁰. W ujęciu kard. Ratzingera otwarta księga Ewangelii jest nośnikiem czegoś żywego i symbolizuje słowo Boże, które pochodzi z mocy światła Ducha Świętego, i obejmuje swą mocą człowieka, którego dotknie. W liturgii święceń biskupich nałożenie Ewangeliarza nabiera wymiaru pneumatologicznego, gdyż symbolizuje zstąpienie Ducha Świętego i wskazuje na biskupa jako posiadacza Parakleta⁵¹. Biskup, w wypełnianiu misji nauczania jako głosiciel i stróż wiary, występuje w roli ambasadora Jezusa Chrystusa i herolda diachronicznej większości, będąc głosem Kościoła, jednoczącym czasu⁵².

W optyce ratzingeriańskiej przepowiadanie Ewangelii, które leży w naturze całego Kościoła i każdego z jego członków, jest mocno zakorzenione w żywej liturgii Kościoła. Kard. J. Ratzinger doszukuje się charakterystyki centralnego punktu działania biskupów, jakim jest przepowiadanie, w bliższym opisie podstaw i sensu misji Apostołów. W zakończeniu Listu do

⁴⁷ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska «Pastores gregis»*, nr 28, s. 72-73.

⁴⁸ Por. G. Ferraro, *Presenza della liturgia e sacramentalità dell'ordinazione episcopale nell'esortazione apostolica postsinodale «Pastores gregis»*, „Ephemerides Liturgicae” 118(2004) nr 2, s. 158.

⁴⁹ Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska «Verbum Domini» o Słowie Bożym w życiu i w misji Kościoła*, nr 79, Pallottinum 2010, s. 107.

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 250-251.

⁵¹ Por. J. Nowak, *Święcenia biskupa*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) z. 8, s. 103.

⁵² Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt., s. 90.

Rzymian (15,16), apostoł Paweł określił siebie mianem sługi (liturga) Jezusa Chrystusa, który *sprawuje świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym*.

Posługa kapłańska Ewangelii posiada wiele obszarów. Jej częścią jest to, co nazywamy *liturgią* w węższym tego słowa znaczeniu. Do niej należy głoszenie Radosnej Nowiny i takie przepowiadanie w wierze, które pozwala ludziom stać się *darem ofiarnym* i które wynosi ludzkie życie z jego radościami i smutkami na przestrzeń działania Ducha Świętego⁵³. W ten sposób Ratzinger wskazuje na istnienie perychorezy w posłudze nauczania, uświęcania i rządzenia, należącej do istoty urzędu biskupa. Ta wewnętrzna jedność posługi biskupiej powinna znaleźć swoje odzwierciedlenie w życiu biskupa, który wierzy i żyje tym, co głosi i sprawuje. Według Benedykta XVI przyjęcie oraz owoce głoszenia Dobrej Nowiny są ściśle związane z jakością wiary i modlitwy⁵⁴.

W opisie funkcji nauczania, którą wypełniają biskupi w powierzonych im eklezjalnej owczarni, Ratzinger sięgał również do św. Grzegorza Wielkiego, który słowo biskup tłumaczy jako *speculator*, to znaczy dogłębny. Według tego papieża, który – jak stwierdza Ratzinger – musiał unieść ciężar urzędu następcy św. Piotra w udręczonym Rzymie czasów wędrówki ludów, biskup jako pasterz Chrystusowej Owczarni powinien charakteryzować się zdolnością słuchania oraz mieć *nosa*, czyli zmysł odróżniania tego, co pozytywne od tego, co jest negatywne, występując w obronie prawdy Ewangelii i troszcząc się o obraz Boga w ludziach⁵⁵. W tej optyce biskup, którego posługa należy do życia czynnego, ma być przez współczucie bliski każdemu, a bardziej niż wszyscy zanurzony w kontemplacji⁵⁶. Rozwijając tę myśl św. Grzegorza, Ratzinger formułuje stwierdzenie, że *każdy, kto chce być do dyspozycji ludzi, musi stać na wysokości, musi być obserwatorem; by być zdolnym do działania, potrzebuje zatem kontemplacji, która nie jest pragmatyzmem, w którym ślepi prowadzą ślepców*⁵⁷.

W celu wyjaśnienia ojcowskiej i pasterskiej posługi biskupa pośród wiernych J. Ratzinger/Benedykt XVI odwołuje się do samej etymologii greckiego słowa *episcopos*. Ono przejęte przez chrześcijaństwo zostało powiązane z tradycją biblijnego pasterza. Ratzinger zauważa, iż greckie słowo *episcopos*

⁵³ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 256-257.

⁵⁴ Por. Benedykt XVI, *Biskupstwo jest posługą miłości...*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁵ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt., s. 93; W. Wójtowicz, *La Chiesa come communio...*, dz. cyt., s. 182.

⁵⁶ Por. Św. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Kraków 2008, s. 81.

⁵⁷ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 258-259.

było w świecie hellenistycznym terminem technicznym na określenie różnorodnych zawodów związanych z nadzorem. Posiadało szeroki zakres znaczeniowy. W greckiej tragedii bóstwo pojawia się jako *episcopos*, czyli ten, który czujnie spogląda na dobre i złe uczynki człowieka. To słowo w Biblii, według opinii Ratzingera, nabrało znaczenia sakralnego. Oznaczało troskę Boga prawdziwego o ludzi⁵⁸. Termin ten został zaadoptowany do języka wiary chrześcijańskiej na określenie urzędu pasterskiego. Sam Chrystus jest nazywany *Pasterzem i Stróżem dusz waszych* (1 P 2,25). Słowo to pojawia się w zachęcie św. Piotra skierowanej do prezbiterów (1 P 5,2), aby paśli stado Boże jako prawdziwi zwierzchnicy (biskupi). Obydwa teksty biblijne – zdaniem Ratzingera – są świadectwem tego, że apostoł, grecki *episcopos*, identyfikował się z biblijnym pojęciem *pasterz*⁵⁹. Taki sens podkreśla św. Paweł, gdy wzywa kapłanów z Efezu, aby mieli pieczę nad całym stadem, nad którym Duch Święty ustanowił ich *nadzorcami*, czyli *biskupami* (Dz 20, 17-38).

W pismach nowotestamentalnych słowo *episcopos*, nadzorca nabiera duchowego znaczenia i teologicznej głębi. Powiązane z biblijną tradycją idei pasterskiej oraz z posługą sprawowaną przez *episkopein* określa czułą troskę, jaką pasterz otacza swoje owce. Według Ratzingera pod pojęciem *episkopein* należy rozumieć wewnętrzną odpowiedzialność pasterzy Kościoła za owczarnię powierzoną ich pieczy. Odpowiedzialność ta staje się jednocześnie uczestnictwem w trosce Boga o ludzi, w misterium Jego kenozы. Ratzinger twierdzi, iż *tylko przez zaangażowanie własnego istnienia można stać się pasterzem ludzi, pasterzem w Kościele założonym i opierającym się na cierpieniu Chrystusa*⁶⁰. Dzięki powiązaniu greckiego słowa *episcopos* z ideą pasterską (1 P 2, 25) weszło ono do nazewnictwa posługi biskupa oraz zakorzeniło się w tradycji Kościoła.

Zdaniem Ratzingera w tym kontekście ujawnia się jeszcze jeden ważny aspekt całości: biskup jako pasterz Chrystusowej Owczarni musi być wiążącym, czyli posiadać rozeznanie całości i pojedynczej osoby. Warunkiem nieodzownym tego widzenia jest wiara, ponieważ tylko patrząc z Bożej perspektywy człowiek potrafi dostrzegać całość i odróżniać rzeczy istotne od nieistotnych⁶¹. Św. Jan Paweł II w adhortacji posynodalnej *Pastores gregis* stwierdza, iż *biskup może uważać się za prawdziwego sługę komunii i nadziei dla Ludu Bożego jedynie wówczas, gdy postępuje w obecności Pana*. Biskup,

⁵⁸ Tamże, s. 313.

⁵⁹ Tamże, s. 244-245.

⁶⁰ Tamże, s. 314.

⁶¹ Ratzinger z całą mocą podkreśla, iż „przez biskupa przemawia nie urząd, lecz osoba, człowiek, który wierzy”. W tym kontekście staje się jasne, że biskup powinien być człowiekiem wierzącym, „w którym wiara, jako wyraz tej osoby, na nowo staje się wydarzeniem”, tamże, s. 295.

aby móc iść przodem i prowadzić innych do Jezusa jak gwiazda Mędrców, powinien najpierw stać się *człowiekiem Bożym*, czyli pójść za Tym, który poprzedza wszystkich, a to oznacza codzienne życie adoracją Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Ta adoracja nieustannie na nowo wskazuje właściwą drogę. W homilii wygłoszonej podczas Mszy św. z udzieleniem święceń biskupich, w uroczystość Objawienia Pańskiego 6 stycznia 2012 roku, Benedykt XVI, rozwijając ten temat, wskazał na kilka istotnych cech posługi biskupiej. Biskup jako pasterz ma być człowiekiem o czujnym sercu, pełnym odwagi i pokory, kształtującym swoje kryterium miary na wzór Bożej prawdy i angażującym się dla niej *w porę i nie w porę*⁶². Zdaniem papieża już sama liturgia święceń biskupich, zwłaszcza osiem pytań, skierowanych do elektów, zawiera słowa – klucze, które definiują i charakteryzują istotę tej posługi. Do tych słów kluczy należy głoszenie Ewangelii, poprzedzanie i kierowanie, strzeżenie depozytu wiary oraz nieustanna modlitwa, czyli wszystko to, co się zawiera w triadzie: nauczanie – uświęcanie – rządzienie, a której syntezę stanowi liturgia Kościoła.

Ratzinger, zastanawiając się nad modelem biskupiej posługi we współczesnym świecie, spośród klasycznych *cnót*, jakimi chrześcijańska tradycja stara się wyrazić „solidność” wyodrębnia trzy, które – według jego opinii – wydają się szczególnie ważne dla dzisiejszego biskupa. Obok teologalnej cnoty wiary do ratzingeriańskiego katalogu cnót biskupich należą: mądrość i męstwo. Chociaż te cnoty wydają się, na pierwszy rzut oka, przeciwstawne, w rzeczywistości ściśle wiążą się ze sobą, ponieważ mądrość wymaga odwagi⁶³. W tej konstelacji cnót wiara wydaje się być źródłem mądrości i odwagi. Biskup jako człowiek pozostający w ontycznej tożsamości z wcielonym Synem Bożym i zanurzony w misterium Bożego światła i Jego mocy otrzymuje od Boga rozeznanie całości i wycucie prawidłowego postrzegania rzeczy. To pozwala mu z odwagą ukierunkowywać wszystkie jednostki na jedność obejmującą cały Kościół katolicki, zarówno w jej wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym.

Podsumowanie

W eklezjologii komunijnej J. Ratzingera/Benedykta XVI ważną rolę pełni osoba biskupa. On jako powiernik paschalnego i eschatologicznego świadectwa jest w Kościele zwornikiem jedności. Otwiera Kościół partyku-

⁶² Por. Benedykt XVI, *Mędrcy byli ludźmi o niespokojnym sercu (Homilia podczas Mszy św. w Uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 stycznia 2012 r.)*, „L'Osservatore Romano” 2 (340) 2012, s. 23.

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i służby waszej radości*, dz. cyt., s. 295-301.

larny, powierzony jego pasterskiej pieczy, na Kościół powszechny. Wnosi do niego bogactwo duchowe swojej diecezji i zanurza swój Kościół w komunii Kościołów. Na mocy święceń biskupich, które lokalizują go w sukcesji apostoelskiej i czynią jednym z członków Kolegium Biskupów, *biskup jako główne narzędzie Chrystusa w transmisji orędzia zbawienia staje się heroldem diachronicznej większości, głosem Kościoła jednoczącym czasy*⁶⁴.

Podstawową przesłanką posługi biskupiej, w teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI, jest głęboka wewnętrzna komunია z Jezusem i przebywanie z Nim. One stanowią podstawę budowania Kościoła poprzez realizację potrójnej misji pasterskiej, rozwijającej się w trzech charakterystycznych pasmach: nauczaniu – uświęcaniu – rządzeniu. Klamrą spinającą wszystko w jedną całość staje się teologalna cnota miłości. W tej optyce liturgia Kościoła, a zwłaszcza celebrazja Eucharystii, której przewodniczy biskup, objawia Kościół jako sakrament trynitarnej komunii i ukazuje, jak wszystkie funkcje występujące w trylogii biskupiej posługi pasterskiej pozostają w ścisłej relacji ze sobą i wzajemnie się przenikają. Logiczną konsekwencją uwypuklenia eucharystycznych korzeni komunii kościelnej, w eklezjologii J. Ratzingera/Benedykta XVI, jest wyeksponowanie figury biskupa jako centralnego elementu kościelnej struktury i ogniwa łączności. Biskup, chociaż wychodzi ze środowiska lokalnego, jako *następca Apostołów* staje się odpowiedzialny za to, by obydwie wymiary *communio*, wertykalny i horyzontalny, pozostały nierozłączne⁶⁵.

W pismach J. Ratzingera/Benedykta XVI jest położony szczególny nacisk na ścisłą więź *ars celebrandi* i *actuosa participatio*⁶⁶. Biskup jako liturg i mistagog buduje więzi komunii we wspólnocie eklezjalnej przez zapewnienie jedności w celebracjach w swojej diecezji. Troszczy się o piękno sprawowanej liturgii oraz o formację liturgiczną duchowieństwa i wiernych świeckich. Wzrost liturgicznej świadomości ludu Bożego, dzięki pełniejszemu zrozumieniu sensu obrzędów i tekstów liturgicznych prowadzi do czynnego i owocnego udziału w sprawowaniu Eucharystii. Ciągłe aktualna jest prośba Benedykta XVI, skierowana do biskupów o celebrowanie liturgii w kościołach katedralnych z należyty szacunkiem dla „ars celebrandi”. Ten wzorcowy sposób ma nade wszystko walor eklezjologiczny. Mistagogia liturgiczna służy bowiem jedności i apostoelskiej dynamice Kościoła⁶⁷.

⁶⁴ Zob. W. Bartocha, *Biskup jako liturg diecezji w świetle «Katechizmu Kościoła Katolickiego»*, Poznań 2016, s. 164.

⁶⁵ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁶ Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostoelska «Sacramentum Caritatis»*, dz. cyt., nr 38-39, s. 54-55.

⁶⁷ Por. A. J. Gribbin, *Pope Benedict XVI and the Liturgy: Understanding recent liturgical developments*, Leominster 2011, s. 102-104.

Streszczenie

Teologia episkopatu w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

W eklezjologii komunii J. Ratzingera/Benedykta XVI ważną rolę pełni osoba biskupa. Liturgia Kościoła, a zwłaszcza celebrowanie Eucharystii, której przewodniczy biskup, objawia Kościół jako sakrament komunii trynitarniej. Kardynał J. Ratzinger/Benedykt XVI uwypukla kolegialny charakter urzędu biskupa. Opiera się on na dwóch historycznych faktach, mianowicie na kolegialności Apostołów oraz na kolegialnym charakterze duchowego urzędu w Kościele starożytnym.

Kolegialny charakter posługi biskupiej w teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI wiąże się nieodzownie z kwestią sakramentalności episkopatu i znajduje swoje odbicie w liturgii święceń biskupich, zwłaszcza w wymogu obecności przynajmniej trzech biskupów podczas udzielania święceń elektowi. Pozostawanie biskupa w osobistej komunii z Bogiem stanowi fundament jego tożsamości i zobowiązuje do stylu życia, naśladującego kenozę wcielonego Syna Bożego. Kardynał Ratzinger ukazuje w swoich pismach istotę posługi biskupiej w świetle *lex orandi*. Czyni to w oparciu o teologiczną interpretację poszczególnych czynności, mających miejsce w czasie obrzędu święceń biskupich takich jak np. położenie księgi Ewangelii na głowie święconego podczas modlitwy święceń, bądź odnosząc się do symboliki insygniów biskupich.

Summary

The theology of the episcopate in the writings of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

In the ecclesiology of the Communion by J. Ratzinger/Benedict XVI bishop plays a very important role. The liturgy of Church, especially the celebration of Eucharist, which the bishop presides, reveals Church as a sacrament of Trinitarian Communion. Cardinal J. Ratzinger/Benedict XVI emphasizes collegial character of the bishop's office, which is based on two historic facts; collegiality of Apostles and collegial character of spiritual office in ancient Church.

The collegial character of bishop's attendance in J. Ratzinger's/Benedict's theology is strictly connected with the issue of sacramentality of episcopate and it finds its reflexion in the liturgy of bishop ordination demanding the presence of at least three bishops during the administration of sacred ordinations to the elect chosen for the post of bishop.

According to J. Ratzinger/Benedict XVI, being in personal communion with God makes the basis for the bishop's identity, and it should entail accepting by the bishop the style of life imitating kenosis of the incarnate Son of God. In his writings Cardinal Ratzinger shows the essence of attendance in the light of *lex orandi*, based on theological interpretation of all activities which take place during the ritual of bishop sacred ordinations, such as, for example laying on the Book of the Gospels. Upon the head of the bishop-elect during the prayer of consecration or they refer to the symbolism of insignia episcopal.

Bibliografia

Bachanek, G. (2005). *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Bartocha, W. (2016). *Biskup jako liturg diecezji w «Katechizmie Kościoła Katolickiego»*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

Benedykt XVI. (2007). *Posynodalna adhortacja apostolska «Sacramentum caritatis»*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.

Benedykt XVI. (2008), *Apostołowie i piersi uczniowie Jezusa (24-27)*, Kraków: Libreria Editrice Vaticana, Wydawnictwo M.

Benedykt XVI. (2010). *Posynodalna adhortacja apostolska «Verbum Domini» o Słowie Bożym w życiu i w misji Kościoła*, Poznań: Pallottinum.

Benedykt XVI. (2011). *Posynodalna adhortacja apostolska «Africae munus»*, Kraków: Wydawnictwo AA.

Canobbio, G. (1996). Il vescovo visibile principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare. W: Canobbio, G., Dalla Vecchia, F., Montini, G.P. (red.), *Il vescovo e la sua Chiesa, Quaderni teologici del Seminario di Brescia* (51-52). Brescia: Morcelliana Edizioni.

Ferraro, G. (2004). Presenza della liturgia e sacramentalità dell'ordinazione episcopale nell'esortazione apostolica postsinodale „Pastores gregis”. *Ephemerides Liturgicae*, 2(118), 143-166.

Ferraro, G. (2007). L'esperienza sacramentale della collegialità episcopale nel ministero di Benedetto XVI, *Ephemerides Liturgicae*, 121, 385-396.

Gaczyński, Z. (1998). *Lecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Dissertatio ad Doctoratum, Romae: Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Theologiae.

Goyret, P. (2007). *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel tempus Ecclesiae*, Roma: Edusc.

Gribbin, A.J. (2011). *Pope Benedict XVI and the Liturgy: Understanding recent liturgical developments*, Leominster: Gracewing.

Jan Paweł II. (2003). *Posynodalna adhortacja apostolska «Pastores gregis» o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.

Krakowiak, Cz. (2008). Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku, *Vox Patrum*, 1(52), 513-530.

Nowak, J. (2002). Święcenia biskupa, *Roczniki Teologiczne* 8 (49), 97-110.

Petriglieri, I. (2009). *Autorità come servizio. Figura e ruolo del Vescovo nei Padri della Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Pié-Ninot, S. (2008). *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia: Queriniana.

Ratzinger, J. (1992). *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia: Queriniana Edizioni.

Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii*, Poznań: Klub Książki Katolickiej.

Ratzinger, J. (2002). *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków: Wydawnictwo M.

Ratzinger, J. (2005), *Cantate al Signore un canto nuovo. Saggi di cristologia e liturgia*, Milano: Editoriale Jaca Book SpA.

Ratzinger, J. (2011). *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków: Wydawnictwo AA.

Ratzinger, J. (2012), *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin: Libreria Editrice Vaticana, Wydawnictwo KUL.

Ratzinger, J. (2012), *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i słudzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin: Libreria Editrice Vaticana, Wydawnictwo KUL.

Ratzinger, J./Benedykt XVI. (2009), *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce: Wydawnictwo Jedność.

Reyes, R. (2010). La Teologia della liturgia di Joseph Ratzinger, *Ecclesia orans*, 1-2(27), 57-72.

Scardilii, P.D. (2015). *Nella liturgia manifestazione della Chiesa, I nuclei ecclesiologici in „Sacrosanctum concilium”*, Assisi: Cittadella Editrice.

Sztafrowski, E. (1980). Pozycja Biskupa Rzymskiego w Kolegium Biskupów, *Collectanea Theologica*, 3 (50), 35-62.

Szymik, J. (2012). *Theologia benedicta*, t. II, Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Grzegorz Wielki. (2008), *Księga reguły pasterskiej*, Seria: Źródła monastyczne, 30, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Ignacy Antiocheński, Do Kościoła w Filadelfii. W: Starowiejski, M. (oprac.). *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (132-135), wyd. II uzupełnione i poprawione, Biblioteka Ojców Kościoła, 10, Kraków: Wydawnictwo M.

Ignacy Antiocheński, Do Kościoła w Smyrnie. W: Starowiejski, M. (oprac.). *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (136-139), wyd. II uzupełnione i poprawione, Biblioteka Ojców Kościoła, 10, Kraków: Wydawnictwo M.

Wójtowicz, W. (2010). *La Chiesa come «communio» nell'ecclesiologia di Joseph Ratzinger*, Roma-Koszalin: Casa Editrice Feniks.

Ks. KAMIL DUSZEK*

SACRAMENTUM - ZNAK I TAJEMNICA

Treść: Wstęp; 1. Sakramentalna struktura doświadczenia religijnego; 2. Kształtowanie się terminu sakrament; 3. Sacramentum - znak; 4. Sacramentum - tajemnica; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Sacramentum - sign and mystery; Bibliografia.

Słowa kluczowe: sakramentologia, sakramenty, znak, tajemnica, sacramentum, mysterium, doświadczenie religijne, poznanie Boga, Chrystus.

Key words: sacramentology, sacraments, sign, mystery, sacramentum, mysterium, religious experience, knowing God, Christ.

Wstęp

Miniony wiek był w ocenie wielu ludzi okresem wielkiej odnowy liturgicznej i pogłębienia życia sakramentalnego w Kościele. Misteryjna teologia Odo Casela, ponowne odkrycie bogactwa liturgii starochrześcijańskiej czy reforma Soboru Watykańskiego II są tylko jednymi z wielu licznych przykładów ogromnego rozkwitu, jaki nastąpił na tym polu. Kilkadziesiąt lat temu rozpoczął się trwający do dziś proces intensyfikacji świadomości sakramentalnej wielu chrześcijan¹. Jednak doświadczamy też i to w coraz szerszym zakresie zjawiska, które dla uproszczenia można nazwać *kryzysem życia sakramentalnego*. Joseph Ratzinger zauważa, że w dzisiejszej kulturze, która wyrzeka się głębszej interpretacji rzeczywistości, sakramenty są często

* Autor, ur. 01 sierpnia 1989 roku, jest księdzem diecezji siedleckiej i doktorantem teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

¹ Zob. W. Pałęcki, *Wokół sporu o paschę w teologii misteriów*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” (=RLH) 2010, tom 1 (57), s. 185-204.

odbierane jako ryty magiczne lub puste relikty naiwnej przeszłości². Takie podejście nierzadko charakteryzuje także osoby deklarujące się jako *wierzący w Chrystusa*. Aby ten rodzaj redukcjonizmu nie wkradł się do praktyki wiary, potrzebne jest ustawiczne pogłębianie refleksji nad rzeczywistością sakramentalną. Może bowiem okazać się, że duszpasterski impas jako jedną ze swych przyczyn ma niewłaściwe zrozumienie ludzkiego doświadczenia *sacramentum*. Dlatego pytanie o źródło wspomnianego kryzysu jest nie tylko pytaniem natury pastoralnej, ale nade wszystko dogmatycznej.

Celem niniejszego artykułu jest teologiczna refleksja nad szeroko rozumianą sakramentalnością jako rzeczywistością tajemnicy i znaku w odniesieniu do zbawczego działania i objawiania się Boga. Dokonam analizy pojęcia *sacramentum* pod kątem jego historycznego kształtowania się. Zostanie także przedstawione klasyczne rozumienie sakramentów w ogólności, jak i głębsze spojrzenie na sakramentalność w kontekście myśli patrystycznej oraz współczesnych dociekań teologicznych. Wyciągnięte wnioski pomogą wskazać kierunek dalszej refleksji, który może stać się adekwatną odpowiedzią na sygnalizowany we wstępie „kryzys”.

1. Sakramentalny charakter doświadczenia religijnego

Analiza podstawowego doświadczenia ludzkiego pozwala wyciągnąć pewien ogólny antropologiczny wniosek: człowiek żyje, aby kochać i poznawać³. Wolna wola oraz zdolność do intelektualnej percepcji rzeczywistości stanowią faktory niezaprzeczalnie odróżniające człowieka od zwierząt. Na tej płaszczyźnie dochodzi bowiem do realizacji człowieka jako osoby. Człowiek objawia swoją personalistyczną naturę, gdy dokonuje pozytywnego aktu woli (kocha, pragnie dobra) oraz rozumu (poznaje prawdę). Łatwo dostrzec, że ludzkiej woli i poznaniu nie wystarcza niedoskonałe dobro i częściowa prawda. Wola i rozum są ukierunkowane na absolutne dobro i absolutną prawdę. Już tak prosta analiza fenomenologiczna ukazuje immanentną otwartość natury człowieka na to, co nieskończone i doskonałe. Jest to intuicja biblijnej prawdy o Adamie stworzonym na Boży obraz i podobieństwo, a przez to wezwanym do wyjątkowej relacji ze swym Stwórcą (Rdz 1, 26-31).. J. Ratzinger w iście genialny sposób określił kim jest człowiek: *jest istotą, którą Bóg powołał i która do Niego ma zmierzać. Jako*

² Zob. J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. IX: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), Lublin 2012, s. 185-188.

³ Ciekawe spojrzenie na to zagadnienie prezentuje Bernard Lonergan w uchodzącej już za klasyczną publikacji *„Metoda w dogmatyce”*. Wiele intuicji teologicznych, zaprezentowanych w tym artykule, powstało pod wpływem właśnie tej lektury, zob. B. Lonergan, *Metoda w dogmatyce*, A. Bronk (tłum.), Warszawa 1976.

człowieka konstytuuje go dopiero wezwanie przez Przedwiecznego. Można by go nawet zdefiniować jako istotę zdolną do poznania Boga⁴. Podobnie inny niemiecki teolog, Karl Rahner, dostrzega wewnętrzną zdolność człowieka do przekraczania siebie ku transcendencji. Uważa on tą cechę za konstytutywną dla człowieka i nazywa ją *egzystencjałem nadprzyrodzonym*⁵.

Nasuwa się wniosek następujący: człowiek jest w pełni sobą wtedy, gdy poznaje Boga. Dobrze rozumieli to Ojcowie Kościoła, dla których poznanie Boga często było synonimem terminu zbawienie. Już św. Ireneusz pisał w słynnym dziele *Adversus Haereses*, że życiem człowieka jest oglądanie Boga⁶. Rodzi się tu jednak pewna trudność. Chociaż znajdziemy podobne słowa w Ewangelii św. Jana: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”, to jednak zdawałoby się, że główna idea biblijna oscyluje wokół przeciwstawnej prawdy: kto zobaczy Boga, musi umrzeć. Starotestamentalny Jakub po niezwykłym wydarzeniu nad potokiem Jabbok, gdzie mierzył się z samym Bogiem, stwierdza: *Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie* (Rdz 32, 31). Mojżesz, który prosi Boga, aby mógł ujrzyć Jego chwałę, słyszy w odpowiedzi: *Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu* (Wj 33, 20). Gedeon zaś po nieoczekiwanym spotkaniu z Aniołem Pańskim jest przerażony i obawia się śmierci, jako konsekwencji doświadczenia tego nadprzyrodzonego zjawiska (zob. Sdz 6, 22-23). Biblia ukazuje więc Boga jako absolutną Tajemnicę, której całkowite zgłębienie (ujrzenie oblicza) jest w ogóle nie do pomyślenia. Tajemnica ta odsłania się i daje się poznać, lecz nie da się jej w pełni ogarnąć, dlatego stale pozostaje Tajemnicą⁷.

Rozważając tę kwestię od strony egzegetycznej, napotykamy zasadniczą trudność i napięcie: człowiek jest powołany do widzenia Boga, a zarazem jest to dla niego niemożliwe. Podobny wniosek rodzi się z analizy ludzkiego doświadczenia. Starożytne ryty pogańskie, mistyczne obrzędy, prawa religijno-rytualne czy nawet poszukiwania filozoficzne przypominają wyciąganie rąk ku rzeczywistości, która jest poza ich zasięgiem. Przywoływany już Ratzinger stwierdza: *los człowieka jest losem Piotra próbującego kroczyć po*

⁴J. Ratzinger, dz. cyt., s. 195.

⁵„Egzystencjał nadprzyrodzony” to jeden z najważniejszych postulatów teologii Rahnera. Więcej na ten temat: I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.

⁶Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV,20,7.

⁷Zatrzymując się jedynie na poziomie ukazanego impasu, zdaje się, że przed człowiekiem staje zaledwie kilka możliwości: negacja transcendencji lub całej rzeczywistości, podejście magiczno-rytualne, skrajny apofatyzm. Te trzy postawy w uproszczeniu pokazują błędne drogi, w które wpaść może człowiek bez doświadczenia żywego Boga w spotkaniu z Jezusem Chrystusem.

wodach: chce dojść do Pana, a jednak dojść do Niego nie może⁸. Ale właśnie ta przestrzeń, której człowiek sam pokonać nie może, jest zarazem drogą, którą może kroczyć Bóg. Chociaż w biblijnej perykopie Piotr tonie ogarnięty lękiem, to Chrystus nie dość, że kroczy po wodzie, to w dodatku wyciąga do niego swoją rękę. Tak oto wzburzone falami jezioro, jako płaszczyzna niemożliwości, staje się miejscem spotkania. Spotkania, które jest możliwe dzięki inicjatywie Boga i pragnieniu człowieka. Zetknięcie się dłoni Chrystusa i Piotra pośród fal jeziora galilejskiego ukazuje całą prawdę o doświadczeniu religijnym, który zdaje się wypływać z pragnienia człowieka, ale faktycznie jest wynikiem działania Boga, który przychodzi. Tym właśnie jest sakrament: Bóg spotyka się z człowiekiem na sposób ludzki; Bóg pokonuje własną nieskończoność, by wyciągnąć rękę do tego, który choć pragnie kroczyć po wodzie, to sam z siebie jedynie potrafi tonąć⁹.

Każde doświadczenie religijne posiada zatem wpisany w swą strukturę charakter sakramentalny. Dlatego wielu teologów śmiało mówi o *sakramentach przedchrześcijańskich* czy *sakramentach natury*. Zdaje się to być jednak swoistą ekstrapolacją. Termin sakrament jest bowiem zrozumiały tylko w kontekście chrześcijaństwa. Wynika to po pierwsze z procesu jego kształtowania oraz z jego teologicznego usytuowania. Po drugie rzeczywistość sakramentalna jest istotowo konstytuowana przez zasadniczą treść orędzia chrześcijańskiego - przez prawdę o objawieniu się Boga w Człowieku, Jezusie Chrystusie. *Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył* - stwierdza św. Jan Ewangelista (J 1, 18). Przypomina on w ten sposób prawdę o nieprzekraczalnej i absolutnej transcendencji Boga. Bóg jest przecież tym, który stworzył przygodną rzeczywistość naszego bytowania, a zarazem sam znajduje się ponad nią - dlatego *nikt Go nigdy nie widział*. Bóg jednak w swojej miłości i powszechnej woli zbawczej wychodzi człowiekowi naprzeciw, wkraczając w poznawalną rzeczywistość poprzez Objawienie (zob. J 3, 16; 1 Tm 2,4). W sposób pełny dokonało się to w Jezusie Chrystusie. On jako przedwieczny Logos, poprzez inkarnację i wydarzenia paschalne objawił w sposób doskonały tajemnicę Boga¹⁰. W Chrystusie owa przerastająca nas Tajemnica stała się dostępna i bliska. Dlatego sakrament w pełni jest pojęciem tylko chrześcijańskim, bo zależnym od osoby i wydarzenia Jezusa Chrystusa. Vaticanum II uczy, że

⁸J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 171.

⁹Zob. J. Ratzinger, *Opera Omnia...*, dz. cyt., s. 191.

¹⁰„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2a). Zob. KL 4; KKK 422-425.

wierzący przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny (*arcano*) i rzeczywisty (*reali*) z umęczonym i uwielbionym Chrystusem¹¹.

2. Kształtowanie się terminu sakrament

Nie ulega wątpliwości, że rzeczywistość sakramentalna, tak w rozumieniu wąskim jak i szerokim, wyprzedza opisującą ją terminologię oraz teologiczny namysł, który się nad nią dokonał. Wynika to z prostego faktu, że sakramenty zostały ustanowione przez Jezusa, nie zaś przez Kościół, chociaż ich liturgiczny kształt często zmieniał się w historii¹². Pojawienie się sakramentów w życiu Kościoła wyprzedza wszelkie dogmatyczne sformułowania oraz terminy, które mogłyby je wyrażać. Ponadto, zanim samo słowo *sacramentum* znalazło miejsce w języku teologicznym i przyjęło ściśle określone konotacje, musiał zajść pewien proces w myśli i kulturze chrześcijańskiej. Warto przyjrzeć się tym przemianom, gdyż mają one ogromny wpływ na to, jak pojmujemy dziś sakramenty. Pomoże to również odkryć te aspekty, które kiedyś były mocno podkreślane, dzisiaj zaś zostały odsunięte na drugi plan.

Nauka o sakramentach posiada swoje podstawy biblijne¹³. Z oczywistych przyczyn termin sakrament nie pojawia się w Piśmie Świętym. Biblia nie zna też żadnego innego określenia, które w sposób sprecyzowany odnosiłoby się do omawianej rzeczywistości¹⁴. Daje ona jednak pewne podstawy semantyczne, których można się dopatrywać w starotestamentalnej idei tajemnicy. Dotyczy to mianowicie aramejskiego słowa *raz* oraz jego hebrajskiego odpowiednika *sod*. Obydwa terminy oznaczają rzecz tajemną, tajemnicę. Jest to tajemnica, która wiąże się ze zbawczym planem Boga urzeczywistnianym w historii narodu wybranego¹⁵. Stanowi ona również przed-

¹¹ KK 7.

¹² Zob. BF 375.

¹³ Poniższa analiza opierać się będzie głównie na trzech opracowaniach: H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia*, Rak P. (tłum.), Kraków 2001; X. Leon-Dufor, *Słownik teologii biblijnej*, hasło: *tajemnica*, Romaniuk K. (tłum.), Poznań 1994, s. 978-983; S. Naskręt, *Tertulian - u źródeł procesu latynizacji*, AK 92 (1979) z. 3, s. 361-371.

¹⁴ „Tak bardzo ważne dla nas pojęcia, jakimi są sakrament i zbawienie, nie występują w takim brzmieniu w tekstach [biblijnych], które mówią o tajemnicy, ale rzeczywista treść tych tekstów stanowi właśnie to, co my nazywamy sakramentem i zbawieniem, sakramentem zbawienia”. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, T. Mazuś (tłum.), Warszawa 1980, s. 29.

¹⁵ Takie rozumienie historii narodu wybranego sprawi, że E. Schillebeeckx spojrzy na starotestamentalny Izrael jako na sakrament Boga i pierwszą fazę Kościoła. Zob. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, A. Zuberbier (tłum.), Kraków 1966, s. 29-33.

miot przepowiadania prorockiego¹⁶. Dostrzec to można w Księdze Izajasza, gdzie tajemnica oznacza Boży plan objawiony z góry prorokom i realizowany w dziejach Izraela. Jest ona również rękojmią, gwarancją eschatologicznego zbawienia¹⁷. Takie samo znaczenie posiada greckie słowo *mysterion*, które odnajdujemy w Księdze Daniela i w Księdze Mądrości. Słowo to posłużyło w Septuagincie do przetłumaczenia przytoczonych terminów, nadając im dodatkowe konotacje. Pojęcie *mysterion* kojarzy się bowiem z pogańskimi misteriami, które oznaczały pewne obrzędy wtajemniczenia obecne także w innych religiach. Będzie to później powodem, dla którego wczesne chrześcijaństwo z dużą rezerwą podejździe do tego terminu, chcąc uniknąć analogii wobec pogańskich kultów. W samej zresztą Biblii *mysterion* nie ma znaczenia rytualnego, oznacza raczej tajemnicę niż wtajemniczający w nią obrzęd. Nie ma tu jeszcze mowy o liturgicznym uobecnieniu zbawczego działania Boga, chodzi raczej o samo działanie. Trzeba przyznać, że szerokie konotacje terminu *mysterion* uczyniły go niezwykle użytecznym w odnoszeniu go do rzeczywistości sakramentów, co nieśmiało czynić będą jako pierwsi już św. Ignacy Antiocheński i św. Justyn¹⁸.

Nowy Testament jednak nie używa tego terminu w taki sposób. Choć znajdziemy w nim wzmianki o sakramentach, to nigdzie nie są one określone jako *mysterion*. Św. Paweł tajemnicą nazywa natomiast samego Chrystusa¹⁹. Nie chodzi mu przy tym jedynie o to, że Chrystus wyraża tajemnicę Boga. Dla Apostoła Narodów to sam Chrystus jest tą Tajemnicą: *w Nim bowiem wszelkie skarby mądrości i umiejętności są ukryte* (Kol 2,3). Jeśli zatem biblijne terminy *raz*, *sod* oraz *mysterion* oznaczają tajemnicę zbawczego działania Boga, to odnoszą się one przede wszystkim do Jezusa Chrystusa. Zawarta w nich eschatologiczna idea zbawienia odnosi się właśnie do Niego. Biblijnie to Chrystus jest tą Tajemnicą, w której zawierają się i do której zmierzają wszystkie tajemnice zbawczego Bożego działania. W tym sensie Jezus jest Tajemnicą Boga.

Najważniejsze dla prowadzonego wywodu słowo *sacramentum* w teologii pojawia się dosyć późno, bo na przełomie II i III wieku. Ma to miejsce w zlatynizowanej kulturze Afryki Północnej, gdzie wielki inspirator łaciny kościelnej - Tertulian - wprowadził ten termin jako odpowiednik greckiego *mysterion*²⁰. *Sacramentum* nie oznacza jednak w pierwszej kolejności tajemnicy, lecz dosłownie tłumaczyć je należy jako uświęcenie. Był to ter-

¹⁶ „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru [*sod*] sługom swym, prorokom” (Am 3, 7).

¹⁷ Zob. Iz 41, 21-28.

¹⁸ Zob. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 29.

¹⁹ Zob. Kol 2,2; 4,3; Ef 3,4.

²⁰ Zob. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 30.

min, który w języku potocznym posiadał pewne sformalizowane znaczenie. Odnosił się bowiem do jakiejś kwoty pieniężnej, kaucji oznaczającej uroczyste zobowiązanie. Był to pewien znak wiążący się z konsekwencjami prawnymi. *Sacramentum* dopiero w szerszym zakresie oznaczało tajemnicę, ale właśnie w tym znaczeniu weszło do języka teologicznego wczesnych pisarzy łacińskich, jak zaobserwować to można u św. Cypriana z Kartaginy. W. Eborowicz dostrzega, że *sacramentum* oznacza u Cypriana coś świętego i tajemniczego, łączącego rzeczy widzialne z niewidzialnymi²¹.

Proces krystalizacji terminu *sacramentum* w jego klasycznym znaczeniu zakończył się dopiero w XI wieku, kiedy słowo to stało się terminem technicznym odnoszonym do sakramentów świętych. Wiązało się to przede wszystkim z ewolucją semantyczną, która od czasu Augustyna zaczęła coraz częściej rozdzielać słowa *sacramentum* i *mysterium*. Obydwa terminy były używane jako odpowiednik greckiego *mysterion*. Jednak *sacramentum* odnosiło się ściśle do rzeczywistości sakramentalnej, *mysterium* zaś wyrażało biblijną ideę tajemnicy²². Powyższe przemiany językowe miały oczywiście miejsce na Zachodzie i trzeba przyznać, że oddaliły znacznie jego myśl teologiczną od duchowości Wschodu. Zachód dokonując precyzyjnych scholastycznych rozróżnień, z jednej strony pogłębił i sprecyzował rozumienie rzeczywistości sakramentów, z drugiej zaś niejako stracił z oczu fakt, iż są one także biblijnymi tajemnicami.

3. Sacramentum - znak

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że *pojęcie sacramentum wyraża (...) widzialny znak ukrytej rzeczywistości zbawienia, wskazywanej przez pojęcie mysterium - tajemnica*²³. Powyższe stwierdzenie prowadzi do prostej i klasycznej definicji, która mówi, że sakramenty są widzialnymi znakami niewidzialnej łaski. To tradycyjne ujęcie odnajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II. On pouczał, że *sakrament rozumiemy jako znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu - niewidzialną - tajemnicę. Jest to tajemnica prawdy, miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo*²⁴.

²¹ W. Eborowicz, *Św. Cyprian (ok. 210-258)*, w: *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*, B. Przybylski (red.), Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 349.

²² Zob. Y. Congar, dz. cyt., s. 57-58; zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, hasło: *sakrament*, Mieszkowski T., Pachciarek P. (tłum.), Warszawa 1987, s. 402-405.

²³ Zob. KKK 774.

²⁴ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, T. Styczeń (red.), Lublin 1982, s. 67.

Współcześnie słowo sakrament jest rozumiane przede wszystkim w kategoriach znaku. Jest to jednak znak wyjątkowy, gdyż wprowadza on w niewidzialną tajemnicę zbawienia. Pod jego widzialną strukturą, w której klasycznie wyróżnia się formę i materię, kryje się niewidzialne działanie łaski²⁵. Sakramenty posiadają więc w pierwszej kolejności określoną rolę figury ratywną. Ową funkcję trafnie precyzuje już św. Augustyn: *Znak obok tego, że wyciska swoją formę w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego*²⁶. Do właściwego odczytania znaku, jakim jest sakrament, potrzebna jest zatem wiara. Bez niej będzie się on jawił jedynie jako pewien ryt, czyli gest i słowo nie tyle odnoszące się do Tajemnicy, co jedynie wprowadzające w jakąś aurę tajemniczości. Mówiąc inaczej - do odczytania każdego znaku potrzebna jest znajomość danego kodu znaczeniowego, w którym został on wyrażony. W przypadku sakramentu tym kodem jest wiara chrześcijańska, rozumiana jednak nie tylko jako znajomość doktryny. Chodzi raczej o rzeczywistość egzystencjalnego doświadczenia Boga, bez którego sakrament nie będzie mógł być owocny.

Trzeba mocno podkreślić, że sakrament jest znakiem wyjątkowym i uprzywilejowanym także na tle innych znaków religijnych czy liturgicznych. Tym, co go odróżnia, jest jego obiektywna skuteczność, która jest czymś innym od subiektywnej kategorii owocności. Sakrament jest znakiem zawierającym rzeczywistość, którą wyraża - stanowi zatem coś na kształt *symbolu realnego*. W oczywisty sposób słowo symbol może wzbudzać negatywne skojarzenia, przywołując na myśl redukcjonistyczną koncepcję znaku sakramentalnego, jaką przyjęli Kalwin i Zwingli²⁷. Dla właściwego ujęcia zagadnienia pomocna jest ważna wypowiedź Kościoła, zawarta w bulli o unii z Ormianami z 1439 r.: *Jest siedem sakramentów Nowego Prawa (...); różnią się one bardzo od sakramentów Starego Prawa. Tamte bowiem nie były przyczyną łaski, lecz tylko wyrażały obrazowo, że będzie ona dana przez mękę Chrystusa; nasze zaś sakramenty i zawierają łaskę, i udzielają jej tym, którzy godnie je przyjmują*²⁸.

W tym stwierdzeniu niezwykle ważne jest użycie kategorii przyczynowości. Rzeczywistość, którą bulla nazywa *sakramentami Starego Prawa*, nie była w żaden sposób przyczyną łaski, lecz jej zapowiedzią. Inaczej jest w przypadku właściwych sakramentów - są one przyczyną Bożej łaski. Ko-

²⁵ Tradycyjnie teologia wiąże z każdym z sakramentów konkretne działanie łaski. Przykład systematycznego opracowania: W. Granat, *Sakramenty Święte*, cz.1, Lublin 1961. Na tej tematyce skupia się także prawie cała druga część KKK 1210-1666.

²⁶ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, 2, 1, 1, J. Sulowski (tłum.), W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 22*, Warszawa 1969, s. 49.

²⁷ Zob. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 133.

²⁸ BF 275.

responduje to z klasycznym sformułowaniem *ex opere operato*, które stwierdza, że sakrament jest skuteczny przez sam fakt jego udzielenia, niezależnie od predyspozycji udzielającego czy przyjmującego. Sakrament jest znakiem, który zawsze obiektywnie sprawia to, co oznacza (pod warunkiem zachowania właściwej formy, materii i intencji). Nie jest to jednak jedyny wniosek płynący z prawdy o sakramencie jako przyczynie łaski. Bulla stwierdza bowiem, że przyczynowość owa polega nie tylko na *udzielaniu* łaski, ale także na jej *zawieraniu*. Właściwe zrozumienie tego aspektu nie jest łatwe i zdaje się być w teologii mało rozwinięte. Historia Kościoła zna wprawdzie subtelne rozważania na temat teologii przyczynowości, jaką prowadził św. Tomasz z Akwinu, Bonawentura czy Duns Szkot. Były to jednak dociekania o charakterze głównie technicznym²⁹. Warto natomiast spojrzeć na to zagadnienie od innej strony, powracając mianowicie do pojęcia *sacramentum* jako tajemnicy.

4. *Sacramentum* - tajemnica

Jednym z pierwszych pisarzy, który używał słowa *sacramentum* w teologicznym znaczeniu, był żyjący w III wieku biskup Kartaginy - św. Cyprian. Termin ten pojawia się w jego pismach 64 razy³⁰. Nie jest to u Kartagińczyka słowo o charakterze technicznym, na co wskazuje fakt, że względnie rzadko pada w kontekście nauki o sakramentach³¹. W Liście 69, Cyprian mówiąc o ważności chrztu, używa niezwykle wymownego sformułowania *salutaribus sacramentis: Gdy konieczność tego wymaga, a Bóg swej łaski udziela, wierzący dzięki zbawiennym sakramentom otrzymują wszystko, pomimo skrócenia obrzędów*³². Jest to bardzo wczesna patrystyczna pamiątka teologii sakramentów. Są tu one rozumiane jako pewien obrzęd, który jeśli jest zachowany w swej istocie, wiąże się z działaniem Boga. Sakramenty są ponadto *zbawienne (salutaribus)* i dzięki nim otrzymuje się *wszystko (totum)*, przy czym określenie to odnosi się do łaski³³.

²⁹ Zob. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 107.

³⁰ Zob. W. Eborowicz, dz. cyt., s. 349.

³¹ Dla przykładu, w liście 63, który przez wielu badaczy uważany jest za jeden z pierwszych traktatów o Eucharystii, słowo *sacramentum* nie pada ani razu. Zob. Sancti Thasci Caecili Cypriani, *Epistula* 63, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (=CSEL)*, Wien 1866, vol. 3, pars 2, s. 761.

³² „*In sacramentis salutaribus necessitate cogente et Deo indulgentiam suam largiēne totum credentibus conferunt divina compendia*”. Sancti Thasci Caecili Cypriani, *Epistula* 63, CSEL, vol. 3, pars 2, s. 761. Tłumaczenie polskie: św. Cyprian, *List* 69, 12, s. 245.

³³ Trzeba oczywiście zauważyć, że słowo *gratia* nie pada w tekście oryginalnym bezpośrednio w tym zdaniu, lecz dopiero w kolejnym.

Wobec tak dojrzałego spojrzenia na sakramenty u samych początków kształtowania się terminu, trzeba zauważyć, że św. Cyprian jako pierwszy z teologów nazywa Kościół sakramentem. W liście 74 używa sformułowania: *Ecclesia (...), quae ad arcae unius sacramentum dominica unitate fundata est*³⁴. Bliższy kontekst zdania wskazuje, że słowo *sacramentum* jest tu użyte w analogiczny sposób jak w przypadku samych sakramentów świętych, gdyż Cyprian w bezpośrednim wywodzie używa go także w odniesieniu do chrztu. Tak ukazuje nie tylko analogię Kościół - sakramenty, ale także silną więź łączącą te płaszczyzny. Jest znamienne, że owa zależność była tak wyraźnie dostrzegana u samych początków teologii sakramentu³⁵.

Pierwszym zakresem znaczeniowym słowa *sacramentum* u przywołanego autora jest święta tajemnica, nie zaś sam znak. Termin ten użyty w kontekście Kościoła i sakramentów oznacza więź łączącą to co widzialne z niewidzialnym, czy nawet zasadę uobecnienia niewidzialnej rzeczywistości zbawienia.

W wielu współczesnych ujęciach zauważa się powrotu do tych idei. Konstytucja *Lumen gentium* wyraźnie uczy, że *Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem* oraz określa go *jako powszechny sakrament zbawienia*³⁶. Słowa *veluti* oraz *ut* nieco osłabiają te soborowe sformułowania, jednak pozwalają głębiej niż dotychczas spojrzeć na zagadnienie sakramentalności³⁷. Tu należy wspomnieć znaczącą pracę E. Schillebeeckx'a *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, która jeszcze przed Vaticanum II otworzyła w teologii nowe perspektywy³⁸. Nikogo dziś nie dziwi, że także Y. Congar nazywał Kościół sakramentem zbawienia, W. Kasper sakramentem jedności, a na terenie polskim ks. Cz. Bartnik mówił o sakramencie świata³⁹.

W teologii posoborowej próbowano sprecyzować w pewien sposób tę terminologię. W myśl owej systematyzacji, Chrystus jako Bóg-człowiek jest Prasadamentem, to znaczy doskonałym uobecnieniem i realizacją ekonomii zbawienia. Jest On poznawalną konkretyzacją zbawczej miłości Boga i objawieniem Jego samego. Tylko w Chrystusie mamy doskonały i pełny dostęp do transcendencji. Kościół stanowi natomiast sakrament podstawowy dzięki temu, że uczestniczy w Chrystusie Prasadamencie, będąc jego

³⁴ Sancti Thasci Caecili Cypriani, *Epistula* 74, CSEL, vol. 3, pars 2, s. 809.

³⁵ Warto zauważyć, że Cyprian błędnie uzależniał ważność sakramentów, w tym chrztu, od widzialnej przynależności do Kościoła. Uważał, że chrzest udzielany poza Kościołem (przez heretyków) jest nieważny.

³⁶ KK 1 i 48.

³⁷ Chociaż teksty te definiują sakrament klasycznie jako *signum et instrumentum*. Zob. KK 1.

³⁸ Zob. E. Schillebeeckx, dz. cyt.

³⁹ W. Kasper, *Sakrament jedności*, R. Zajączkowski (tłum.), Kielce 2005. Cz. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999.

mistycznym Ciałem. Uobecnia on w historii misterium zbawienia Chrystusa dzięki Duchowi Świętemu, który w nim działa. Kościół jest też pośrednikiem w udzielaniu siedmiu sakramentów świętych, które są jego najważniejszymi czynnościami. W tym rozumieniu Kościół jest szafarzem wszystkich sakramentów⁴⁰.

Rodzi się pytanie, na ile te nowe perspektywy zmieniają samo spojrzenie na naturę sakramentów. Ponad pół wieku temu E. Schillebeeckx zauważył: *Teologia podręcznikowa nie zawsze dość starannie odróżnia szczególnie sposób istnienia właściwy człowiekowi, od bardziej przedmiotowej obecności właściwej rzeczom należącym do świata przyrody. (...) Nieuchronnym następstwem tego rodzaju poglądów było, że zdawaliśmy się być jedynie biernymi odbiorcami łaski sakramentalnej, a ta z kolei była jakby automatycznie wlewana*⁴¹. Ta wypowiedź zdaje się być stale aktualna, chociaż dzieli nas od niej niemalże epoka teologicznego namysłu i przemian kościelnych. Główna idea wypływająca z myśli Schillebeeckx'a postuluje, aby przestać patrzeć na sakramenty w sposób przedmiotowy, a zacząć rozumieć je w kategoriach podmiotowych, czyli osobowych. Skoro Chrystus jest Sakramentem spotkania z Bogiem, to podobnie należy rozumieć siedem sakramentów. Na ich płaszczyźnie dokonuje się zbawcze spotkanie z Chrystusem, a w Nim i przez Niego spotkanie z całą transcendencją Trójcy Świętej. Trzeba przyznać, że współczesna teologia konsekwentnie podąża w kierunku takiego rozumienia sakramentów. Jednak koncepcja ta będzie niekompletna, jeżeli ograniczy rozumienie sakramentu jedynie do kategorii znaku i skupi się tylko na jego funkcjach, jak czyni to chociażby *Sacrosanctum Concilium* 59⁴². Stwierdzenie, że sakrament to jedynie znak, choćby najbardziej uprzywilejowany i rozumiany w precyzyjnych kategoriach⁴³, jest zbyt uproszczone i nie wystarcza do oddania jego dynamizmu i personalistycznej głębi. Może ponadto prowadzić do dwóch zasadniczych redukcjonizmów. W pierwszym przypadku dochodzi do redukcji samego spotkania z Chrystusem. Jeżeli bowiem spotykam Chrystusa w sakramencie rozumianym jedynie jako znak, to rodzi się pytanie o to, na ile jest to spotkanie pełne. Spotkanie jest bowiem aktem osobowym, taki zaś rodzaj relacji nie może być w pełni zre-

⁴⁰ Zob. P. Oskwarek, *Kościół jako Misterium*, w: *Droga Nowego Człowieka według 10 Drogowskazów Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, praca doktorska pod kierunkiem Bp A. Siemienińskiego, Wrocław 2009, s. 13-24.

⁴¹ E. Schillebeeckx, dz. cyt., s. 19.

⁴² „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. Jako znaki, mają one także pouczająco (...)”. KL 59.

⁴³ Św. Tomasz z Akwinu tłumaczył sakrament trojako: *signum rememorative* - znak upamiętniający, *signum demonstrative* - znak zapewniający o łasce, *signum prognosticum* - zadatek eschatologicznego zbawienia, zob. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* III, q. 60, a. 3.

alizowany jedynie przez znak - najpiękniejszy list czy wiadomość tekstowa nie stoi na równi ze spotkaniem z samą osobą.

W drugim przypadku dochodzi do redukcji rozumienia sakramentu. Jeżeli spotykam Chrystusa jedynie przez sakrament rozumiany jako znak, to owe spotkanie dokonuje się gdzieś poza rzeczywistością sakramentu. Nabiera on wtedy znaczenia tylko operatywnego i figuratywnego, a nawet symbolicznego. To prowadzi zaś do zrelatywizowania i spłycenia tego, czym jest sakrament.

Właściwym rozwiązaniem jest stwierdzenie, że spotkanie z Chrystusem dokonuje się zarazem w sakramencie jak i przez sakrament. Do takiego ujęcia kategoria znaku jawi się jako niewystarczająca i potrzebuje uzupełnienia. Tę komplementarność może zapewnić spojrzenie na sakramenty w kategoriach biblijnej tajemnicy, w której i przez którą następuje spotkanie z Chrystusem. Sakrament to nie tylko znak wskazujący na tajemnicę, ale w pewnym sensie on jest tą tajemnicą. Powrót do kategorii *mysterion* może ubogacić zarówno teologię sakramentu oraz wpłynąć pozytywnie na praktykę życia sakramentalnego chrześcijan. Jest to płaszczyzna do dalszych poszukiwań.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza pozwala wyciągnąć wniosek, iż spojrzenie na sakramenty przez pryzmat biblijnej kategorii tajemnicy wskazuje właściwy kierunek rozwoju dla współczesnej sakramentologii. Sakrament jest bowiem nie tylko znakiem. On jest także tajemnicą w sensie biblijnym. Powiedzenie, że *sacramentum* jako znak odnosi się do *misterium* jako tajemnicy zbawienia to zbyt mało. Sakrament nie tylko wskazuje na tajemnicę. On jest tajemnicą, ponieważ w nim konkretyzuje się dla człowieka zbawcze dzieło Chrystusa. Ta konkretyzacja nie jest niczym innym, jak spotkaniem z Chrystusem, przez które na sposób ludzki dokonuje się doświadczenie Boskiej Osoby i Boskiego działania. Jest to możliwe, ponieważ Chrystus w swojej bosko-ludzkiej naturze biblijnie jest tajemnicą Boga, personalistycznie zaś jest spotkaniem z Bogiem. Sakrament zatem nie tylko wskazuje na spotkanie z Bogiem, ale mocą Ducha jest spotkaniem z samym Bogiem w Chrystusie Jezusie. Przy takim ujęciu sakramentalności, stwierdzenie Schillebeeckxa, że Chrystus jest sakramentem spotkania z Bogiem brzmi nieco jak tautologia i domaga się uproszczenia: Chrystus jest sakramentem Boga.

Streszczenie

W artykule zostało przedstawione zagadnienie sakramentu jako rzeczywistości znaku i tajemnicy. Każde doświadczenie religijne posiada strukturę sakramentalną, ponieważ Bóg przychodzi do człowieka na sposób ludzki. W sposób pełny dokonało się to w Jezusie Chrystusie, który stale działa w Kościele, zwłaszcza przez sakramenty. W klasycznej teologii sakrament rozumiany jest jako widzialny znak niewidzialnej łaski, odsyłający do rzeczywistości określanej przez termin *mysterium*. Takie ujęcie jest niewystarczające i potrzebuje pogłębienia. Analiza doświadczenia ludzkiego, proces kształtowania się terminu *sacramentum* i dane egzegetyczne prowadzą do teologicznych wniosków. Sakramenty są nie tylko znakiem, ale też tajemnicą w sensie biblijnym. Nie tylko wskazują, ale także zawierają i wyrażają rzeczywistość *mysterium*. Przez sakramenty i w sakramentach dokonuje się spotkanie z Chrystusem, który jest sakramentem Boga. Zatrzymanie się jedynie na kategorii znaku może prowadzić do redukcjonizmu lub urzeczowienia sakramentów. Aby podkreślić ich personalistyczny charakter potrzeba powrotu do biblijnej kategorii tajemnicy.

Summary

Sacramentum - sign and mystery

The article presents the sacrament issue as the reality of sign and mystery. Every religious experience has sacramental structure, because God comes to humankind on a human way. It has been fulfilled in Jesus Christ, who still continues His work in the Church, especially through sacraments. The classical theology teaches that sacraments are outward signs of inward grace. They emphasize the reality which is indicated by the term *mysterium*. This conception is not sufficient and it needs deeper reflection. The analysis of human experience, the biblical data and the process of emerging the term *sacramentum* has shown the theological conclusion. Sacraments are not only signs, but they are also biblical mysteries - they not only represent, but also contain and indicate the reality of *mysterium*. Into the sacraments and through the sacraments takes place reunion with Christ, who is Sacrament of God. If theology will be confined only to category of sign, it could cause reductionism or understanding sacraments as a things. To emphasize the personalistic character of sacraments, we should be inspired by the biblical category of mystery.

Bibliografia

- Bartnik, Cz. (1999). *Kościół jako sakrament świata*. Lublin: Standruk.
- Bokwa, I. (1996). *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*. Tarnów: Biblos.
- Bokwa, I. (red.) (2007). *Breviarium Fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Bourgeois, H., Sesbüé, B. i Tihon, P. (2001). *Znaki zbawienia*. (tłum. P. Rak). Kraków: Wydawnictwo M.
- Congar, Y. (1980). *Kościół jako sakrament zbawienia*. (tłum. T. Mazuś). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Eborowicz, W. (1970). *Św. Cyprian (ok. 210-258)*. W: B. Przybylski (red.), *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Granat, W. (1961). *Sakramenty Święte. Cz.1*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Irenaus. (1974). *Adversus haereses*. H. de Lubac et J. Daniélou (red.), vol. III, SCh 210-211. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Jan Paweł II. (1982). *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kasper, W. (2005). *Sakrament jedności*. (tłum. R. Zajączkowski). Kielce: Jedność.
- Kongregacja Nauki Wiary. (2002). *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum.
- Léon-Dufor, X. (1994). *Słownik teologii biblijnej*. (tłum. K. Romaniuk). Poznań: Pallottinum.
- Lonergan, B. (1976). *Metoda w teologii*. (tłum. A. Bronk). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Naskręt, S. (1979). *Tertulian - u źródeł procesu latynizacji*. AK 92 (z. 3), 361-371.
- Oskwarek, P. (2009). *Kościół jako Misterium*. W: P. Oskwarek, A. H. Siemieniowski (promotor). *Droga Nowego Człowieka według 10 Drogowskaczy Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*. Pobrano z: <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=3757>, Dnia (2017, 05, 08).
- Pałęcki, W. (2010). *Wokół sporu o paschę w teologii misteriów*. RLH 1 (57), 185-204.

- Rahner, K., Vorgrimler, H. (1987). *Mały słownik teologiczny*. (tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ratzinger, J. (1984). *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*. (tłum. M. Wałęcki). Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Ratzinger, J. (2012). *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. K. Gózdź i M. Górecka (red.), *Opera Omnia*, t. IX. (tłum. M. Górecka i W. Szymona). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sancti Thasci Caecili Cypriani (1871). *Opera Omnia*. Hartel G. (red.), CSEL, vol. 3, pars 2. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Przekład polski: Św. Cyprian (1969). *Listy*. (tłum. W. Szoldrski). PSP 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Schillebeeckx, E. (1966). *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*. (tłum. A. Zuberbier). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sobór Watykański II. (2002). *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*. W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań: Pallotinum.
- Sobór Watykański II. (2002). *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*. W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań: Pallotinum.
- Augustyn. (1979). *O nauce chrześcijańskiej*. (tłum. J. Sulowski). PSP 22. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Tomasz z Akwinu. (1978). *Suma Teologiczna*. S. Bech (red.), t. 3. London: Veritas.

Ks. MAREK WERESA*

MIŁOSIĘRDZIE BOŻE W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA NA PODSTAWIE BULLI PAPIEŻA FRANCISZKA „MISERICORDIAE VULTUS”

Treść: Wstęp; 1. Miłosierdzie w Biblii i nauce Kościoła katolickiego; 2. Miłosierdzie w bulli papieża Franciszka „Misericordiae vultus”; 3. Miłosierdzie w życiu chrześcijanina, Zakończenie; Summary: Divine Mercy in the Life of a Christian in Light on Bull “Misericordiae vultus” of Pope Francis.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, Bóg, papież, Franciszek, Kościół, chrześcijanin.

Key words: mercy, God, pope, Francis, Church, Christian.

Wstęp

Jednym z głównych wektorów życia chrześcijańskiego jest otwartość na Boże miłosierdzie. Nauczanie papieża Franciszka dotyczące tej tajemnicy wiary, zawarte w bulli *Misericordiae vultus* (=MV) pomaga w jego realizacji we wspólnocie Kościoła. Nauczanie papieskie nie jest rewolucją ale powrotem do fundamentów. Niedawny Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia¹ został dopełniony listem apostolskim papieża Franciszka *Misericordia et Misera* (=MM). Papież zachęcił do kontynuowania rozpoczętego dzieła.

* Autor, ur. 1987 r. w Białej Podlaskiej, jest księdzem diecezji siedleckiej (2012 r.), studentem dziennikarstwa i komunikacji społecznej w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym UKSW.

¹ Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia trwał od 8 grudnia 2015 r. do 20 listopada 2016 r.

1. Miłosierdzie w Biblii i nauce Kościoła katolickiego

Nowożytnie przekłady Pisma Świętego tłumaczą terminy hebrajskie i greckie, które oscylują między miłosierdziem a miłością, przechodząc poprzez wrażliwość, litość, współczucie, łaskawość, dobroć a nawet łaskę. Mimo takiej różnorodności znaczeń można jednak określić biblijny sens miłosierdzia. Bóg od początku historii ludzkości objawia swoją wrażliwość na nędzę człowieka. Ten zaś, naśladując swego Stwórcę, powinien okazywać miłosierdzie bliźnim².

Na kartach Starego Testamentu zostało utrwalone objawienie Boga. Człowiek poznał, że Stwórca jest miłosierny. Tej prawdy doświadczył Mojżesz. Kiedy Pan przechodził przed nim, wołał: *Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysięczne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia* (Wj 34, 7-7).

Imię Boga „Ja Jestem” lub „On Jest” wyraża Jego wierność, mimo niewierności człowieka. Wobec ludzkiego grzechu i kary, na jaką grzesznik zasługuje, Bóg okazuje mu swą łaskę. Tak objawia swoje miłosierdzie (KKK 210). On okazuje miłosierną miłość wszystkim, zwłaszcza tym, którzy wołają do Niego w ucisku. W Starym Testamencie Bóg, który objawia miłosierdzie, pragnie zaradzić nędzy Izraela. Zawiera przymierze z narodem wybranym. Ono jest aktem Bożej wierności. Miłosierdzie Boga trwa także wtedy, gdy Jego naród odwraca się od swego Boga, demonstrując pogardę dla Jego prawa. Pan pragnie ocalić grzesznika. Pozwala mu wejść w środek tajemnicy Jego czułego miłosierdzia (Wj 33, 19; Sdz 2, 18; Oz 1, 6; Jr 12, 15; Iz 55, 7; Mi 7, 18). Miłosierdzie Boga nie było zarezerwowane tylko dla Izraela (Ps 103; Ps 130; Ps 136).

Bóg okazał swoje miłosierdzie całej ludzkości. Uczynił to przez wcielonego swego Jednorodzonego Syna. Jezus Chrystus w pełni ukazał Boże miłosierdzie swoją nauką i czynami³. On głosił Ewangelię nieskończonego miłosierdzia. Okazywał je grzesznikom. Jego Serce napępniało się radością, gdy grzesznicy czynili pokutę (Łk 15, 7. 10; 15, 20; 13, 6-9). Uniwersalizm miłosierdzia wcielonego Syna Bożego osiąga swój punkt szczytowy na Kalwarii i w poranek pierwszego dnia po szabacie po dramacie Golgoty.

²Zob. J. Cambier, X. Leon-Dufour, *Miłosierdzie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1973, s. 479.

³„W centrum wiary biblijnej jest miłość Boga, Jego konkretna troska o każdą osobę, Jego plan zbawienia, który obejmuje całą ludzkość i całe stworzenie, a który osiąga szczyt we wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa”, Franciszek, *Encyklika Lumen fidei* (= LF) 54.

Pan Jezus utrwalił na zawsze obraz miłosiernego Boga. Bóg jest „Ojcem miłosierdzia” (2 Kor 1, 3; Jk 5, 11). Bóg poddał *wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie* (Rz 11, 32). Jego wolą jest, aby człowiek poddał się „wychowaniu” do miłosierdzia. Ten proces prowadzi przez sprawiedliwość do bezinteresownej miłości bliźniego (Wj. 22, 26; Mi 6, 8; Oz 11, 9; Syr 27, 30-28, 7). Prawda o miłosierdziu Bożym jest przedmiotem refleksji teologicznej i nauczania Kościoła. Nawiązują do tego Ojcowie Kościoła. Oni wskazują, że Miłosierdzie Boże jest najwyższą doskonałością Stwórcy, Odkupiciela i Uświęciciela. Ono objawiło się w dziele stworzenia i odkupienia.

Kościół w swoim nauczaniu o miłosierdziu Bożym podkreśla ścisły związek tego przymiotu Boga z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia Syna Bożego. Miłosierdzie Boże ujawniania się w usprawiedliwieniu grzesznika, które dokonuje się w sakramentach świętych⁴.

Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia – Bogaty w miłosierdziu* (=DM) wskazał, że Boże miłosierdzie jest sposobem poznania Boga i doświadczenia jego obecności w życiu. Tłumaczył: *Uwierzyć w Syna ukrzyżowanego, to znaczy «zobaczyć Ojca»* (por. J 14, 9), *to znaczy uwierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że ta miłość jest potężniejsza od zła jakiegokolwiek, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat. Uwierzyć zaś w taką miłość to znaczy uwierzyć w miłosierdzie*⁵.

Centrum wiary Kościoła stanowi zbawcze misterium Jezusa Chrystusa. On umarł i zmartwychwstał realizując plan miłosiernego Ojca wobec całej ludzkości. On przez swoją śmierć zniweczył śmierć naszą, a zmartwychwstając przywrócił nam życie. Boża miłość, obecna w akcie stworzenia, została ukazana jako miłość miłosierna na krzyżu. Tam bowiem zostało zawarte nowe przymierze między Bogiem a człowiekiem. W tym przymierzu Chrystus wziął na siebie wszystkie zobowiązania, bo przyjął śmierć, która jest skutkiem grzechu człowieka. Dramat Kalwarii dał możliwość skutecznego wyzwolenia się z niewoli grzechów.

Bóg w swym miłosierdziu ustawicznie ofiarowuje człowiekowi dar zbawienia. Kościół swoim nauczaniem uświadamia dramat grzechu oraz głosi bogactwo Bożego miłosierdzia. Kościół jest autentyczny, kiedy wyznaje i ogłasza miłosierdzie. Ono przenika sakramenty święte, zwłaszcza Eucharystię oraz sakrament pokuty i pojednania. Dzięki nim uczeń Chrystusa

⁴Zob. H. Ciereszko, *Tajemnica miłosierdzia Bożego w Piśmie Świętym oraz w nauce i życiu Kościoła*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/milosierdzie_w_ps.html (dostęp 03.01.2017 r.).

⁵DM 7.

doświadcza Bożego miłosierdzia i uczy się miłości miłosiernej na wzór Jezusa Chrystusa. Jego miłość jest dla wierzących źródłem i natchnieniem do życia miłosierdziem w codzienności⁶.

Papież Benedykt XVI również nauczał o tajemnicy Boga objawiającego się przez miłość. Swój pontyfikat rozpoczął od encykliki *Deus caritas est – Bóg jest miłością* (=DC). Miłosierdzie Boga, które charakteryzuje relację Boga do człowieka, jest znakiem obecności Boga we współczesnym świecie i w losach ludzi, ale także szeroką płaszczyzną porozumienia się człowieka z drugim człowiekiem. Papież pouczał, że miłosierdzia nie można ograniczyć do działalności charytatywnej. Miłość miłosierna Boga jest moralnym zobowiązaniem dla chrześcijanina, by otwierać się na Boga i na drugiego człowieka, aż do miłości nieprzyjaciół.

Benedykt XVI uczył: *Miłość — caritas — zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że postuga miłości byłaby zbędna⁷, oraz Kto chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może — jak mówi nam Chrystus — stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37- 38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19, 34)⁸. Papieże naszych czasów pomagali nam zrozumieć istotę miłosierdzia chrześcijańskiego.*

2. Miłosierdzie w bulli papieża Franciszka „Misericordiae vultus”

W papieskim dokumencie znajduje się wskazanie, iż miłosierdzie jest określeniem, które objawia Przenajświętszą Trójcę⁹. *Miłosierdzie: to najwyższy i ostateczny akt, w którym Bóg wychodzi nam na spotkanie. Miłosierdzie: jest podstawowym prawem, które mieszka w sercu każdego człowieka, gdy patrzy on szczerymi oczami na swojego brata, którego spotyka na drodze życia. Miłosierdzie: to droga, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu¹⁰. Miłosierdzie jest znakiem wszechmocy Boga, jego właściwością. A to znaczy, że Bóg jest zawsze w historii człowieka. On jest obecny, bliski, opatrnościowy, święty i miłosierny. Jego miłosierdzie znajduje potwierdzenie*

⁶ Zob. DM 8; M. Wójtowicz, *Miłosierdzie ostatnim słowem Boga*, Kraków 2012, s. 174 – 176.

⁷ DC 28.

⁸ DC 7.

⁹ Zob. MV 2.

¹⁰ Tamże.

nie w różnorodnych wydarzeniach historii zbawienia, zwłaszcza gdy Bóg uwalnia od grzechu, oraz skraca karę dla porzucających zło. *Miłosierdzie Boga nie jest więc jakąś abstrakcyjną ideą, ale jest konkretnym faktem, dzięki któremu On objawia swoją miłość ojcowską i matczyną, która wypływa z wnętrzości i zwraca się do syna*¹¹. Miłosierdzie jest deklaracją miłości, która jest natychmiast realizowana w sposób konkretny i widoczny. *Miłosierdzie Boga jest Jego odpowiedzialnością za nas. On czuje się odpowiedzialnym, to znaczy: pragnie naszego dobra i chce nas widzieć szczęśliwymi, napełnionymi radością i pokojem*¹².

Miłosierdzie jest dowodem tożsamości Boga. Jest ono głęboko połączone z wiernością Ojca. On zawsze jest wierny. Nie może się zaprzecć samego siebie¹³. Papież pisze: *Możesz odrzucić Boga, możesz zgrzeszyć przeciw Niemu, lecz Bóg nie może zaprzeczyć się samego siebie, On pozostaje wierny*¹⁴.

Ojciec Święty Franciszek wskazuje na Jezusa Chrystusa jako tego, który w pełni objawił człowiekowi miłosierdzie. *Jezus Chrystus jest obliczem miłosierdzia Ojca. Wydaje się, iż tajemnica wiary chrześcijańskiej znajduje w tym słowie swoją syntezę. Ono stało się żywe, widoczne i osiągnęło swoją pełnię w Jezusie z Nazaretu*¹⁵. Wydarzenie wcielenia Słowa Bożego i tajemnica zbawienia dokonana przez Chrystusa objawia ostatecznie Bożą miłość. *Jezus z Nazaretu swoimi słowami, gestami i całą swoją osobą objawia miłosierdzie Boga. Wpatrując się w Jezusa i Jego miłosierne oblicze, możemy doświadczyć miłości Trójcy Przenajświętszej*¹⁶.

Misją wcielonego Syna Bożego, poucza Franciszek, było objawienie pełni miłości Boga wobec człowieka. Ona stała się widoczna i konkretna w całym życiu Pana Jezusa. Znaki i cuda, które czynił wyrażały miłosierdzie. *Wszystko w Nim mówi o miłosierdziu*¹⁷. W swych przypowieściach o miłosierdziu, Jezus objawiał naturę Boga jako Ojca, który nigdy nie rezygnuje z człowieka, zwłaszcza grzesznika. Pragnie jego zbawienia, szanując jego wolność. W tych czynach uzewnętrznia się istota Ewangelii oraz treść naszej wiary. Tam miłosierdzie jest ukazywane jako siła, która zwycięża zło, napełnia serca miłością i pociesza przebaczeniem. *Chrystus, Wcielone Sło-*

¹¹ Tamże, 6.

¹² Tamże, 9.

¹³ Por. KKKK 422 – 428.

¹⁴ Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, Kraków 2016, s. 29.

¹⁵ MV 1.

¹⁶ Tamże, 7.

¹⁷ Tamże, 8.

*wo, jedyny Syn Boga – Ojca, który jest samym Miłosierdziem, stanowi źródło konieczności stosowania mowy miłosierdzia przez chrześcijan*¹⁸.

Jezus ukazał serce miłosiernego Ojca, gdy ludzi umiłował do końca, pozostając w postawie absolutnego posłuszeństwa Ojcu. Tak Bóg daje siebie¹⁹. Nasz Zbawiciel ten akt posłuszeństwa wobec Ojca i miłości wobec ludzi spełnił na Golgocie. Ale zanim dokonał tego w sposób fizyczny, ustanowił sakrament Eucharystii, jako pamiątkę swej krwawej ofiary krzyżowej. Te wydarzenia dokonały się, jak uczy Franciszek, w horyzoncie miłosierdzia. Jezus umierający na krzyżu dopełnił swą ofiarę chwalebny zmartwychwstaniem. Tak stał się Miłosierdziem dla świata²⁰.

Franciszek, inicjując Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, przypomniał, że zbiega się on z 50. Rocznicą zakończenia Soboru Watykańskiego II. Ta zbieżność nie była przypadkowa, ponieważ nauczanie papieża jest kontynuacją nauczania soborowego. Dlatego Franciszek przypomniał, że Kościół czasu soboru i po jego zakończeniu swoją misję rozumie jako kontynuację posłannictwa swojej Głowy, Chrystusa. Stwierdził, że *dziś Oblubienica Chrystusa woli posługiwać się raczej lekarstwem miłosierdzia, aniżeli surowością. [...] Kościół Katolicki pragnie okazać się matką miłującą wszystkich, matką łaskawą, cierpliwą, pełną miłosierdzia i dobroci względem synów odłączonych, podnosząc za pośrednictwem tego Soboru Powszechnego pochodnię prawdy katolickiej. Strumień miłości i uwielbienia wylał się z Soboru na współczesny świat ludzki*²¹.

Wiarygodność Kościoła potwierdza się poprzez miłość miłosierną i współczującą. *Główną belką, na której wspiera się życie Kościoła, jest miłosierdzie. Wszystko w działaniu duszpasterskim Kościoła powinno zostać otulone czułością, z jaką kieruje się do wiernych; nic też z jego głoszenia i z jego świadectwa ukazanego światu nie może być pozbawione miłosierdzia*²². Dla Kościoła jest to czas w którym winien głosić z radością prawdę o przebaczeniu. Jest ona siłą, która daje impuls do nowego życia i dodaje odwagi, aby patrzeć z nadzieją w przyszłość. *Kościół żyje swoim autentycznym życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie — najwspanialszy przymiot Stwórcy i odkupiciela — i kiedy ludzi przybliża do Zbawicielowych źródeł miłosierdzia, których jest dyspozytariuszem i szafarzem*²³. Misją Kościoła jest obwieszcza-

¹⁸ P. Gołubców, *Miłosierdzie w słowie*, w: P. Gołubców (red.), *Miłosierdzie w codzienności*, Wrocław 2016, s. 53.

¹⁹ Zob. W. Zatorski, *Boże miłosierdzie*, Tyniec 2011, s. 139.

²⁰ MV 7.

²¹ Tamże.

²² Tamże, 10.

²³ DM 13.

nie miłosierdzia Boga, bijącego serca Ewangelii, by w ten sposób dotrzeć do serca i umysłu ludzkiego. W epoce nowej ewangelizacji, temat miłosierdzia winien być na nowo przedstawiany i z nowym entuzjazmem obwieszczany przez odnowioną działalność duszpasterską. *Ma to kluczowe znaczenie dla Kościoła oraz dla wiarygodności jego przesłania, aby żył on i świadczył w pierwszej osobie o miłosierdziu. Język Kościoła i jego gesty powinny przekazywać miłosierdzie tak, aby wejść w głębię serca ludzi i sprowokować ich do odnalezienia drogi powrotu do Ojca*²⁴.

Kościół jest sługą i pośrednikiem w przekazywaniu ludziom swojej pierwszej prawdy – miłości Chrystusa. *Stąd też tam, gdzie Kościół jest obecny, musi się też zaznaczyć miłosierdzie Ojca. W naszych parafiach, w naszych wspólnotach, w stowarzyszeniach, w ruchach, gdziekolwiek są chrześcijanie, każdy powinien tam odnaleźć oazę miłosierdzia*²⁵. Miłosierdzie zakłada spotkanie, budowanie więzi, służy poszukiwaniu człowieka. Mowa miłosierdzia ma za zadanie budowanie mostów między ludźmi, a nie murów. We wspólnocie Kościoła żyje i działa miłosierny Jezus, zapraszając człowieka do wspólnoty ze sobą²⁶. Papież Franciszek w sferze konkretnego zastosowania prawdy o miłosierdziu łączy nowość z ciągłością, a ciągłość z nowością. Przestrzega, aby nie mylić miłosierdzia z powierzchowną, pseudomiłosierdną postawą, czy wiarą bez wymagań²⁷.

3. Miłosierdzie w życiu chrześcijanina

Papież zachęca, aby człowiek nieustannie kontemplował tajemnicę miłosierdzia. *Jest ona dla nas źródłem radości, ukojenia i pokoju. Jest warunkiem naszego zbawienia*²⁸. Bóg na grzech w życiu człowieka odpowiada gotowością przebaczenia. Franciszek przypomina, że miłosierdzie jest zawsze większe od każdego grzechu i nikt nie może pohamować miłości Boga, który przebacza. Wskazuje, że w życiu chrześcijan zanika słowo „przebaczenie”. A przebaczenie jest konieczne. Bez niego grozi ludzkości życie jałowe i bezowocne.

Bóg objawia się jako Ten, który nie może powstrzymać swego miłosierdzia. Łatwiej jest Bogu powstrzymać gniew, aniżeli miłosierdzie». Tak właśnie jest. Gniew Boga trwa tylko chwilę, podczas gdy Jego miłosierdzie trwa na wieki. Bóg wznosi się miłosierdziem i przebaczeniem ponad ludz-

²⁴ MV 12.

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. P. Gołubców, dz. cyt., s. 65 – 66.

²⁷ Zob. W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa 2015, s. 59 – 60.

²⁸ MV 2.

ką sprawiedliwością. *Boża sprawiedliwość jest miłosierdziem udzielonym wszystkim jako łaska na mocy śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Krzyż Chrystusa zatem jest sprawiedliwością Boga nad nami wszystkimi i nad światem, ponieważ ofiaruje nam pewność miłości i nowego życia*²⁹. Pojednanie się z Bogiem staje się możliwe dzięki misterium paschalnemu Chrystusa. Jego owoce Chrystus przekazuje przez pośrednictwo Kościoła. *Bóg jest zatem zawsze gotowy do przebaczenia i nie męczy się nigdy, ofiarując je w sposób zawsze nowy i nieoczekiwany*³⁰.

Pierwszym krokiem na drodze nawrócenia jest sprawiedliwość. Jest to umiejętność stanięcia w prawdzie. Na drodze miłosierdzia w jej centrum jest sakrament pokuty i pojednania. Pozwala on dotknąć wielkości miłosierdzia. Jest to źródło prawdziwego pokoju wewnętrznego³¹. Papież poucza, żeby doświadczyć Bożego miłosierdzia potrzeba nam wejść na drogę nawrócenia. Pierwsze słowa, jakie Jezus kieruje do nas, to «nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię». Zaprasza nas w ten sposób do wejścia na drogę słowa Bożego. Nawrócenie jest więc powrotem do źródeł, do słowa Bożego³².

Kontynuuje: *Dla waszego dobra proszę was o zmianę życia. Proszę was w imię Syna Bożego, który, chociaż walczył z grzechem, nigdy nie odrzucił grzesznika. Nie wpadajcie w straszliwą pułapkę myślenia, że życie zależy od pieniędzy, i że wobec nich wszystko inne staje się pozbawione wartości i godności. To jest tylko iluzja*³³.

Droga miłosierdzia wymaga odrzucenia grzechu i nawrócenia do Boga. Każdy czas, a zwłaszcza przeżyty Rok Miłosierdzia, jest odpowiedni na zmianę życia, aby pozwolić na poruszenie serca. Sprawiedliwość w świetle miłosierdzia jawi się jako pełne zaufania zdanie się na wolę Boga. Jezus ukazał, że ważniejsza jest wiara niż zachowywanie Prawa. O tym świadczy też życie św. Pawła, które było drogą zmiany rozumienia sprawiedliwości i legalistycznego rozumienia Prawa. *To nie zachowywanie prawa zbawia, ale wiara w Jezusa Chrystusa, który wraz ze swoją Męką i Zmartwychwstaniem niesie zbawienie razem z miłosierdziem, które usprawiedliwia. Sprawiedliwość Boga staje się teraz uwolnieniem dla tych, którzy są uciśnieni przez niewolę grzechu i wszystkich jego konsekwencji. Sprawiedliwością Bożą jest Jego przebaczenie*³⁴. Miłosierdzie nie sprzeciwia się sprawiedliwości, ale

²⁹ Tamże, 21.

³⁰ Tamże, 22.

³¹ Tamże, 18.

³² J. Kiciński, *Miłosierdzie, które objawia się w czynie*, w: P. Gołubców (red.), *Miłosierdzie w codzienności*, dz. cyt., s. 36.

³³ MV, 19.

³⁴ Tamże, 20.

ukazuje zachowanie Boga wobec grzesznika, ofiarując człowiekowi jeszcze jedną możliwość skruchy, nawrócenia i wiary.

Nawrócenie jest uczynieniem pierwszeństwa Panu Bogu w swoim życiu. Jest wejściem na drogę Bożego słowa, Bożych przykazań, Bożej miłości. Człowiek doświadczający obecności Boga zmienia swoje myślenie i zmienia swój dotychczasowy sposób życia. To miłosierdzie nie pozwala mu stać w miejscu. Ono stale przynagla ucznia Chrystusa do wyjścia ze swego egoizmu, by być bezinteresownym darem dla bliźnich³⁵.

Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia był szczególnym czasem dla całego Ludu Bożego. Kościół jako wspólnota wierzących miał okazję utkwic swój wzrok w miłosierdziu, by każdy mógł się stawiać skutecznym znakiem działania Ojca. Przez to świadectwo wierzących będzie jeszcze mocniejsze³⁶. Papież Franciszek wzywa wierzących w Chrystusa, aby czas swego życia przepajali miłosierdziem i potrafił wychodzić na spotkanie każdej osoby, ofiarowując dobroć i miłość Boga. Franciszek poucza: *Obecnie, po zakończeniu tego jubileuszu, nadszedł czas spojrzenia w przyszłość i zrozumienia, w jaki sposób iść dalej wiernie, z radością i entuzjazmem, aby doświadczyć bogactwa miłosierdzia Bożego. Nasze wspólnoty będą nadal mogły być żywe i dynamiczne w dziele nowej ewangelizacji, na tyle, na ile „nawrócenie duszpasterskie”, do którego przeżywania jesteśmy wezwani [...], będzie codziennie kształtowane przez odnawiającą moc miłosierdzia. Nie ograniczajmy jej działania. Nie zasmucajmy Ducha, który zawsze wskazuje nowe drogi do przejścia, aby zanieść wszystkim zbawczą Ewangelię³⁷*. Chrześcijanin jest wezwany, aby czynić miłosierdzie i tak potwierdzać obecności królestwa Bożego w świecie.

Miłosierdzie nie jest tylko działaniem Ojca, ale darem, który otrzymuje człowiek. Papież uczy: *Jesteśmy więc wezwani do życia miłosierdziem, ponieważ to nam zostało najpierw udzielone miłosierdzie³⁸*. Jednym z tego objawów będzie przebaczenie. Ono jest złożone w wolnej woli człowieka. Jego realizacja niesie pokój serca. Miłosierdzie jest zatem ideałem życia. Jest kryterium wiarygodności osobistej wiary.

Papież domaga się, aby miłość nie była abstrakcyjnym słowem, czy pustym sloganem. Ale słowem, posiadając moc sprawczą. To słowo powinno być wyrażane nie tylko w mowie, ale znajdować swoje przełożenie również na praktykę życia codziennego. Mowa miłosierdzia nie jest teorią, ale spo-

³⁵ Zob. J. Kiciński, art. cyt., s. 36.

³⁶ Zob. MV 3.

³⁷ MM 5.

³⁸ Tamże, 9.

sobem ekspresji chrześcijańskiego wnętrza ochrzczonego człowieka we wszystkich jego życiowych sytuacjach³⁹. Jest ona, z samej swej natury, konkretnym życiem, na które składają się intencje, zachowania, postawy i czyny podejmowane w codzienności. Miłość chrześcijan powinna być zestrojona z *długości fal Bożej miłości. Tak, jak kocha Ojciec, tak też powinni kochać i synowie. Jak On jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosierni: jedni wobec drugich*⁴⁰.

Warunkiem i jednocześnie pomocą do życia w klimacie Bożego miłosierdzia jest Boże słowo. Ono bowiem jest nieodzownym źródłem zrozumienia woli Boga. To dokonuje się w ciszy medytacji nad słowem natchnionym. Kontemplacja miłosierdzia Bożego i przyjęcie go tworzy nowy styl życia⁴¹. Realizacja życia miłosiernego przez chrześcijanina wynika z faktu, iż on pierwszy go otrzymał od Boga. Dlatego *mamy być szczodrzy dla wszystkich, wiedząc, że również Bóg wielkodusznie udziela nam swojej dobroci*⁴².

Codziennym wyrazem i znakiem życia Bożym miłosierdziem jest pełnienie uczynków miłosierdzia względem ciała i ducha. Taka praktyka jest wyrazem kierowania się w życiu logiką Ewangelii i jednocześnie pozwala coraz głębiej rozumieć jej istotę⁴³. Dzięki temu uczniowie Chrystusa z nadzieją przyjmują pouczenie św. Jana od Krzyża, że *pod wieczór życia będą cię sądzić z miłości*⁴⁴.

Zakończenie

Nauczanie papieża Franciszka o Bożym miłosierdziu jest integralne z całościowym nauczaniem Kościoła o tym przymiocie Stwórcy. Franciszek chciał „rewolucję miłosierdzia” zrealizować przypominając fundamentalne prawdy dotyczące miłosiernej miłości Boga. Ta miłość jest odpowiedzią na grzech człowieka. Grzesznik doświadcza Bożego miłosierdzia w sakramencie pokuty. Ten dar jest łaską. Jest on udzielany jako owoc zbawczej śmierci wcielonego Syna Bożego. Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby całemu światu objawić miłosierne oblicze Ojca. Człowiek doświadczający Bożego miłosierdzia jest zaproszony, nawet zobowiązany, by tym darem obdarzać swoich bliźnich. Życie miłosierdziem winno być jego codziennością.

³⁹ P. Gołubców, dz. cyt., s. 53.

⁴⁰ MV 9.

⁴¹ Tamże, 13.

⁴² MV 14.

⁴³ Zob. KKK 2447 – 2449.

⁴⁴ MV 15.

Summary

Divine Mercy in the Life of a Christian in Light on Bull Misericordiae vultus of Pope Francis

The author of the article presents the role of divine mercy in the Christian life. The purpose of the paper is to present the teaching of Pope Francis on this truth of faith. The author points at the importance of select aspects of mercy in the Catholic Church. The article makes reference to the recently completed Jubilee Year of Mercy. It argues that Pope Francis' teaching on divine mercy is a continuation of the whole teaching of the Church on this element of the Catholic faith .

Bibliografia

- Benedykt XVI. (2005). Encyklika *Deus caritas est*, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha .
- Cambier, J., Leon-Dufour, X. (1973). Miłosierdzie, W: X. Leon-Dufour (red.), Słownik teologii biblijnej (s. 478 – 483). Poznań-Warszawa: Pallottinum.
- Ciereszko, H. (2008). Tajemnica Miłosierdzia Bożego w Piśmie Świętym oraz w nauce i życiu Kościoła, Pobrano z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/milosierdzie_w_ps.html, Dnia (2017, 01, 03).
- Franciszek. (2013). Encyklika *Lumen fidei*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek. (2015). Bulla *Misericordiae vultus*, Poznań: Pallottinum.
- Franciszek. (2016). *Miłosierdzie to imię Boga*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Franciszek. (2017). List Apostolski *Misericordia et Misera*, Pobrano z: <http://episkopat.pl/list-apostolski-misericordia-et-misera-pelny-tekst/>, Dnia (2017, 01, 03).
- Gołubców, P. (2016). Miłosierdzie w słowie. W: P. Gołubców (red.), *Miłosierdzie w codzienności* (39 – 66). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Jan Paweł II. (1980). Encyklika *Dives in misericordia*, Poznań: Pallottinum.
- Kasjaniuk, E. (2008). Miłosierdzie Boże. W: S. Wilk, E. Ziemann, R. Sawa (red.), *Encyklopedia Katolicka* (1106 – 1112). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kasper, W. (2015). *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (2002). Poznań: Pallottinum.

Kiciński, J. (2016). Miłosierdzie, które objawia się w czynie. W: P. Gołubców (red.), *Miłosierdzie w codzienności* (11 – 36). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

Machniak, J. Miłość miłosierna w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI, Pobrano z: <http://www.janmachniak.pl/index.php/publikacje-2/61-mio-miosierna-w-nauczaniu-jana-pawa-ii-i-benedykta-xvi>, Dnia (2017, 01, 03).

Napiórkowski, A., Warchoł P. (2016). *Kościół Miłosierdzia*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.

Woroniecki, J. (2001). *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin: Instytut Edukacji Narodowej.

Wójtowicz, M. (2012). *Miłosierdzie ostatnim słowem Boga*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Zatorski, W. (2011). *Boże miłosierdzie*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Ks. PIOTR MAZUREK*

CECHY MARYI JAKO WZORZEC DO NAŚLADOWANIA DLA WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Treść: Wstęp; 1. Maryja jako kobieta zapowiedziana - Iz 7, 10-16; 2. Maryja jako kobieta prosta i pobożna - Łk 2, 22-32; 3. Maryja jako kobieta pokorna - Łk 1,26-38; 4. Maryja jako kobieta wierna i czysta - Mt 1, 18-25; 5. Maryja jako kobieta służąca z miłością - Łk 1, 39-45; 6. Maryja jako kobieta przyjmująca wolę Bożą - J 19, 25-27; 7. Maryja jako kobieta dzielna i uwielbiona /wniebowzięta/ - Ap 12,1-17; 8. Maryja jako kobieta orędująca - J 2,1-11; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Characteristics of Mary as a role model to follow for a modern man.

Słowa kluczowe: Maryja, kobieta, zapowiedź, prostota, pobożność, pokora, wierność, czystość, służba, miłość, wola Boża, uwielbienie, dzielność, odwaga, orędownictwo

Key words: Mary, woman, prediction, simplicity, piety, humility, faithfulness, cleanness, service, love, God's will, worship, prowess, courage, intercession.

Wstęp

Chrześcijaństwo jest religią naśladowców Chrystusa. Nie znaczy to jednak, iż człowiek żyjący Ewangelią w całej jej rozciągłości nie może szukać innych wzorców do naśladowania. Analizując zachowania i wybory biblijnych postaci odnajdujemy w nich siebie samych. Są to osoby, które podziwiamy za odwagę, wiarę i męstwo, albo które przerażają swą niecznością, kombinatorstwem i niewiarą. Wspaniałym wzorem do naśladowania jest

niewiasta, kobieta, która całkowicie zaufała Bogu zanim jeszcze na własne oczy ujrzała Zbawiciela świata. To Maryja, Bogarodzica. Zanim wzięła wcielonego Syna Bożego w swe objęcia, przyjęła Go do swego łona. Zanim karmiła Go swoim mlekiem, mocą słowa Bożego karmiła swą duszę. Chociaż była Matką Chrystusa, była również Jego pierwszą uczennicą i naśladowczynią¹. Jako pierwsza była w Jego szkole, od momentu cudownego poczęcia, aż po dzień pięćdziesiąticy i wniebowzięcia. Chcemy uważnie przyjrzeć się Jej osobie i poznać cechy, które Ją charakteryzują jako kobietę i jako chrześcijański wzór do naśladowania.

1. Maryja jako kobieta zapowiedziana – Iz 7, 10-16

Jako wspólnota diecezjalna przygotowujemy się do obchodów dwustulecia naszej diecezji siedleckiej. Ona na przestrzeni dziejów zmieniała swą nazwę dwukrotnie zanim stała się diecezją siedlecką. Była diecezją janowską czyli podlaską i siedlecką czyli podlaską². Jej istnienie ma swoje korzenie, swój początek, swoje pochodzenie. Jej genealogia jest związana z rokiem 1818, kiedy z obrzeży diecezji łuckiej, krakowskiej, płockiej i poznańskiej powstał nowy Kościół diecezjalny.

Każdy człowiek ma swoją własną historię, choć nie zawsze dobrze znamy genealogię swego rodu. Ona istnieje, nawet jeśli nie jest świadomie pielęgnowana. Nas interesuje osoba Maryi. Do Niej odnosi się proroctwo Izajasza. Ten starotestamentalny *ewangelista* ogłasza Bożą prawdę: *Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel (Iz 7,14)*³. Matka Emmanuela to Maryja, dziewica z Nazaretu. Biblia milczy na temat Jej narodzin. Ale Jej osobę poznajemy drogą dedukcji z różnych tekstów biblijnych⁴.

Paweł Apostoł pisze o Chrystusie, jako synu króla Dawida (Rz 1,3). W tym stwierdzeniu podkreśla pochodzenie Jezusa według ciała z królewskiego rodu Dawida. Fakt ten pozwala stwierdzić, że Maryja była wpisana w genealogię królewskiego rodu, z której narodził się Jezus Chrystus, Król

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

¹ Por. J. Kudasiewicz, *Maryja w: Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce 2017, s. 515.

² Por. Kapituła Kolegiacka Janowska, *Dzieje diecezji janowskiej czyli podlaskiej w latach 1818 – 1867*, red. E. Jarmoch, S. Bylina, R. Wiszniewski, Siedlce 2017, s. 5.

³ Por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 1-12*, w: A. Paciorek, *Nowy komentarz biblijny Stary Testament*, Częstochowa 2010, ss. 420-427.

⁴ Por. J. Buxakowski, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne*, Pelplin 2008, s. 16.

i Zbawiciel całego świata. Maryja należała do pokolenia Judy. Było to pokolenie wybrane, mesjańskie. Tak prorokował Michaesz: *Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności, przyjdzie z Betlejem Efrata, które jest najmniejsze wśród plemion judzkich (Mi 5,1)*⁵.

Z miasteczka Betlejem pochodził Dawid. To miasto Dawidowe, w tłumaczeniu na język polski, oznacza „dom chleba” – hebr. bajt lehem⁶. Jezus Chrystus stał się chlebem, dającym ludziom życie wieczne. Tak stało się od Ostatniej Wieczerzy. Wtedy ustanowił On Eucharystię, sakramentalny obrzęd swej ofiary z Golgoty, dopełnionej chwalebny zmartwychwstaniem. Kościół każdego dnia o tym przypomina, gdy celebrowa Wielką Tajemnicę Wiary. *On (Jezus) to, gdy dobrowolnie wydał się na mękę, wziął chleb i dzięki Tobie składając, łamał i rozdawał swoim uczniom, mówiąc: Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy: To jest bowiem Ciało moje, które za was będzie wydane.*

Pierwotne chrześcijaństwo starało się zachować jak najwięcej informacji o osobie Jezusa Chrystusa, ale także o życiu Jego niepokalanej Matki, Maryi. Jej historia, choć nie spisana, to jednak była przechowywana w pamięci ludzkiej. W tej historii wspomina się rodziców i rodzinę. Jej krewnymi była Maria, żona Kleofasa, prawdopodobnie rodzonego brata św. Józefa. Ewangelie wspominają Jakuba Mniejszego i Symeona, biskupów Jerozolimy, także Judę i Józefa oraz siostry Pańskie, czyli córki Marii, żony Kleofasa. Rodzinne związki Maryi były utrzymywane z Elżbietą w Ain Karem. Biskup Euzebiusz w swoich pismach wspomina Symeona, najmłodszego syna Marii i Kleofasa, który widział i słyszał Pana Jezusa.

Apokryfy, w tym Protoewangelia Jakuba, opisują życie i działalność Maryi. Te opisy są zabarwione elementami z pogranicza fantazji. Wprawdzie potwierdzają istnienie Matki Jezusa, ale ich świadectwo było zawsze przyjmowane krytycznie. Pisma apokryficzne nawiązują do wydarzeń teoretycznie możliwych, ale tak je ubarwiają, że tracą historyczną wiarygodność⁷.

Kościół głosi prawdę o niepokalanym poczęciu Maryi, choć Biblia nie mówi wprost o tym przywileju. Kościół za uzasadnienie biblijne tego dogmatu traktuje słowa natchnione, zawarte w tzw. protoewangelii: *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej; ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę (Rdz 3,14)*. Jest w nich obecna obietnica zwycięstwa nad grzechem. Także słowa: *Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie skazy (Pnp 4,7)*, gdzie

⁵ Por. *Genealogia Jezusa*: https://pl.wikipedia.org/wiki/Genealogia_Jezusa (06.08.2017).

⁶ Por. D. Schowalter, *Betlejem*, w: B. Matzger, M. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 2004, s. 56.

⁷ Por. M. Starowieyski, *Protoewangelia Jakuba*, w: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, Kraków 2006, ss. 266-290.

wyrażenie bez skazy, tłumaczy się jako *immaculata*, również słowa z Apokalipsy (12,1): *Potem wielki znak się ukazał na niebie: Niewiasta obleczona w Słońce i Księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu*. Najważniejsze są słowa archanioła Gabriela, *Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą!*” (Łk1,28), skierowane do Maryi podczas zwiastowania. Te słowa Kościół interpretuje jako stwierdzenie, że w duszy Dziewicy z Nazaretu nie było miejsca na grzech, bo była napełniona łaską Boga.

Tę prawdę zdogmatyzował papież Pius IX 8 grudnia 1854 roku. Jego konstytucja apostolska *Ineffabilis Deus* zawiera następujące słowa: *ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmogącego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana jako nietknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną, i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć*⁸.

Bulla nie opisuje, jak to się stało i na czym konkretnie polegała świętość Maryi. Stwierdza zaś, że Ona została zachowana jako nietknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego i ustrzeżona od wszelkiej winy. Wszystkie dzieci Adama i Ewy niosą na sobie winę i skutki grzechu pierworodnego. One dostępują usprawiedliwienia i wyzwolenia w wierze poprzez udział w misterium paschalnym Chrystusa. Maryja jako człowiek, razem z całym stworzeniem (por. Rz 8,20), doświadczała doczesnych skutków grzechu, mianowicie cierpienia i śmierci. Dostała usprawiedliwienia i wyzwolenia w sposób uprzedzający, *mocą szczególnej łaski i przywileju Wszechmogącego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego*.

Jan Paweł II uczył, że poprzez swe niepokalane poczęcie Maryja była jakby zwiastunką nadchodzącego odkupienia. Porównał ją do gwiazdy porannej, która odbijając światło słoneczne, zwiastuje bliski wschód słońca. *Wówczas, gdy definitywnie przybliżyła się «pełnia czasu», gdy zbawczy adwent Emanuela stał się bliski swego wypełnienia, Ta, która została odwiecznie przeznaczona na Jego Matkę, była już na ziemi (...) pośród «nocy» adwentowego oczekiwania zaczęła świecić jako prawdziwa «Gwiazda zaranna» (Stella Matutina). Istotnie, tak jak gwiazda owa, «jutrenka», poprzedza wschód słońca, tak Maryja, od swego Niepokalanego Poczęcia, poprzedziła przyjście Zbawiciela, wschód Słońca sprawiedliwości w dziejach rodzaju ludzkiego*⁹.

⁸ *Brevarium Fidei*, I. Bokwa (red.), Poznań, Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007, s. 240.

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* 4.

Znane przysłowie mówi, że *synowie są zazwyczaj podobni do matek*. Jeśli Maryja została poczęta jako wolna od zmały grzechu, również czystym rodzi się Jezus. Paweł Apostoł często mówił o tym, że Jezus jest nie tyle urodzony, ale jakby uczyniony z Maryi. Oznacza to, iż Jezus zapragnął nie tylko ludzkiej natury podobnej do Maryi, ale nade wszystko Jej piękna i cnoty czystości. Chrystus jest doskonałym człowiekiem i prawdziwym Bogiem. Narodził się jako człowiek z tej, która była pełna łaski, z którą był Pan.

Skoro cechą naszej natury jest dziedziczność, to zakładając dziedziczenie w osobie Jezusa zarówno cech Jego Ojca, czyli nieskazitelne bóstwo, jest również dziedziczenie cech Jego Matki, czyli czyste człowieczeństwo. Prawdą o Chrystusie jest to, że w Nim połączyły się dwie natury – boska i ludzka. Zamyka je jedna Osoba, osoba Syna Bożego, który jako wcielony Logos jest Zbawicielem świata.

Przedziwne jest to, że Jezus pragnąc narodzić się w ludzkim ciele, przygotowuje najpierw ciało swej Matki. Takie działanie może podjąć tylko Bóg. Jest to działanie uprzednie względem zamierzonego celu, jakim było zrodzenie Zbawiciela świata. Maryja jest skarbnicą tych łask, których pełnią jest Chrystus. Bóg powołując Ją do życia niejako już zarysował portret Jezusa.

Słowa Boskiego Zwiastuna radosnej nowiny: *Pan z Tobą*, świadczą, że Maryja była otoczona przez Boga szczególną protekcją, ochroną i uznaniem. Bóg był tym, który kształtował materię Jej życia, napełniając Ją kolejnymi cnotami i zaletami: czystością, łaską, miłosierdziem, roztropnością, wdziękiem i majestatem, skromnością i dziewiczością, pięknem i urokiem. Tak czyni Stwórca, który prawdziwie kocha i który pragnie dla swego dzieła wszystkiego, co najlepsze.

Maryję nazywamy Jutrzenką Słońca Sprawiedliwości. Ona rodząc światu Zbawiciela – Światłość Świata – Światło na oświecenie pogan – przynosi Tego, który chce nadać ludzkości nową jakość życia. Chce wyprowadzić ją z ciemności grzechu, ze świata mroków zła i upodlenia.

Św. Hieronim w IV wieku, imię Maryja tłumaczył jako Madonna, czyli Pani. Ten tytuł pasuje tylko jednemu człowiekowi – Matce Zbawiciela.

2. Maryja jako kobieta prosta i pobożna – Łk 2, 22-32

Powyższe słowa nie opisują nic szczególnego. One tłumaczą zwykły obrzęd oczyszczenia matki i ofiarowania pierworodnego syna w świątyni. Jednak ofiarowanie Jezusa było inne od wszystkich pozostałych. W tym wydarzeniu Józef z Maryją ukazują prostotę swej wiary. Oni zachowując przepisy prawa Mojżeszowego udają się z małym dzieckiem do Jerozolimy, do miasta świętego. Jest to także miasto Dawidowe, zatem królewskie.

Tam w świątyni przedstawia swego pierworodnego syna Bogu i wykupią Go przez złożenie odpowiedniej ofiary. Jako ludzie ubodzy złożyli w ofierze dwa gołębie, parę synogarlic¹⁰. Bogatsi składali jagnięta.

Ten obrzęd był sprawowany na pamiątkę wyprowadzenia izraelitów z niewoli egipskiej, kiedy to na skutek ostatniej plagi, wymarło wszystko pierworodne, łącznie z synem faraona. Złość powstała w jego sercu zadecydowała o zgodzie na opuszczenie przez Hebrajczyków Egiptu. Oni krocząc przez pustynię zmierzali do ziemi obietnic, do Kanaanu.

W wydarzeniu świątynnym wcielony Syn Boży jest ofiarowany Ojcu niebieskiemu. Święty człowiek Jezus jest ofiarowany Najświętszemu. Syn jest ofiarowany Ojcu, Dziecko Stwórcy, Najwyższy Kapłan świątyni. Jezus, gdy nadejdzie Jego godzina wyda swoje ciało i krew na ofiarę czystą i przyjemną Bogu za zbawienie świata.

Maryja to wydarzenie przeżywa w duchu wiary¹¹. Z pokorą poddaje się obrzędowi oczyszczenia, choć nie jest do tego zobowiązana jako pełna łaski i błogosławiona między niewiastami¹². Prawo obowiązywało wszystkie inne kobiety. One nie mogły przestąpić progu świątyni przez 40 dni po urodzeniu syna lub 80 dni, po urodzeniu córki. Po tym terminie, w specjalnie wyznaczonym dla kobiet miejscu dokonywał się obrzęd ich oczyszczenia.

Obrzęd oczyszczenia Maryi potwierdza Jej autentyczną prostotę. W Jej pokorze, skromności i cichości, objawia się Jej posłuszeństwo woli Boga. A spotkanie z Symeonem, starcem oczekującym na Zbawiciela, pouczyło Ją o wielkości i misji Jej Syna. Symeon publicznie wyznał, że jego oczy ujrzały Boże zbawienie, przygotowane przez wobec wszystkich narodów. Jezus jest światłem na oświecenie pogan. To zbawienie nie ma wymiaru politycznego. Jezus nie wypędzi rzymskiego okupanta. On ludzkość obdarzy swoją łaską.

Maryja chłonęła urok słów Symeona. Za chwilę jednak poznała także swoją rolę w dziele Chrystusa. Symeon zapowiada Jej ciernienia i miecz, który przebije Jej serce. Ona te słowa zachowywała i rozważała w swym sercu.

3. Maryja jako kobieta pokorna – Łk 1,26-38

Tajemnica zwiastowania Maryi zawiera w sobie wiele treści. Ukazuje pokorę Maryi. Ludzie Starego Testamentu, jak też Nowego Przymierza, to

¹⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-12*, w: A. Paciorek, *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*, Częstochowa 2011, s. 181.

¹¹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Tom I i II, Poznań 2004, s. 46-47.

¹² Por. P. Nowakowski, *Maryja. Biografia Matki Bożej. Historyczne fakty, nieznanne wydarzenia, wiarygodne źródła*, Kraków 2014, s. 63.

przykłady szukających głębokiego kontaktu z Bogiem. Stary Testament potwierdzał, że człowiek może mieć kontakt z bytem niebieskim, z aniołem. Mógł z nim rozmawiać, sądząc iż ma do czynienia z człowiekiem. Hagar, wypędzona na pustynię przez swoją panią, rozmawia z aniołem. Dwaj aniołowie przybyli do Sodomy i Gomory, aby wyprowadzić przez ich zagładą rodzinę Lota. On rozmawia z wysłannikami Boga. Jakub walczy z aniołem i wymusza na nim błogosławieństwo Boże. Balaam spotyka się z aniołem Pana, który zastępuje mu drogę, co zauważyła oślica. Te biblijne przekazy potwierdzają, że człowiek może mieć kontakt ze światem istot duchowych. Jest to możliwe. Bóg zapewnia, że każdy człowiek posiada własnego anioła stróża.

Archanioł Gabriela, co znaczy *moc Boża*, przychodzi z Bożym poselstwem do Maryi. Bóg chce włączyć Ją, młodą dziewczynę z Nazaretu, w realizację swego planu zbawienia. Boży plan to dziewicze poczęcie Jezusa. Aby to zrealizować, Bóg potrzebuje zgody Maryi. Boża propozycja burzy Jej wewnętrzny świat. Zasadniczo każda młoda kobieta w Izraelu pragnęła być matką. Maryja miała inną wizję służenia Bogu. Owszem, zgodziła się na małżeństwo, ale z Józefem pragnęli służyć Bogu w małżeńskiej wstrzeźliwości, bez pożycia małżeńskiego. Był to wyraz pokory. Kobiety izraelskie spodziewały się zostać matką Mesjasza. Maryja z Nazaretu nie miała takich aspiracji¹³.

Anioł przychodząc do Maryi mówi: *Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą*. Pierwszy zwrot oznacza pozdrowienie pełne pokoju. Pozdrawiać kogoś, to życzyć mu czegoś najlepszego, to nie chcieć dla niego jakiegokolwiek zła, to jakby pocałunek pokoju, zgody, sympatii i życzliwości. Słowa *pełna łaski*, gr kecharitomene¹⁴, oznaczają stan Maryi. Ona jest wolna od jakiegokolwiek zmazy grzechu. Nie została dotknięta zmazą pierwородną. Została od niej zachowana już w momencie swego poczęcia. Było to niepokalane poczęcie, czyli niezabrudzone konsekwencją grzechu pierwszych rodziców. Ona doznała szczególnej łaski Boga. On Ją osłonił swoją łaską już w momencie, gdy Jej serce zaczęło pulsować pod sercem świętej Anny¹⁵.

Bóg na kilkanaście lat przed dojrzałością fizyczną Maryi, przewidział Ją na Matkę swego wcielonego Jednorodzonego Syna. Oczekiwał na Jej zgodę, by została Matką Jezusa Chrystusa. Anioł potwierdził wobec Maryi obecność Boga w Jej życiu: *Pan z Tobą*. To oznaczało zachętę, by Maryja uświa-

¹³ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, s. 109-110.

¹⁴ Por. R. Popowski, charis, w: *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu*, Warszawa, 2006, s. 652.

¹⁵ Por. J. Buxakowski, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne*, t. VI, Pelplin 2008, ss. 59-66.

domiła tę prawdę z całą mocą. Jednak ta świadomość wzbudziła w Niej lęk. Anioł widząc zmieszanie Maryi, uspokaja ją słowami: *Nie lękaj się Maryjo!* Słowa te miały uspokoić i dodać otuchy młodej dziewczynie, zaskoczonej tym nadprzyrodzonym zjawiskiem. Fakt zwiastowania to realne objawienia się Bożego posłańca. Maryja ma tego świadomość. Analizuje słowa Gabriela w swoim umyśle i sercu. Rozważa, co to wszystko znaczy. To zmieszanie Maryi nie jest tchórzostwem, ale próbą właściwego zareagowania. Anioł pospieszył z wyjaśnieniem: *Znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus.* Słyszając te słowa, Maryja doświadcza zapewnienia o Bożym działaniu. Ono ma się dopiero zrealizować, chociaż zostało przewidziane w planach Boga. Teraz On czeka na Jej zgodę, ponieważ szanuje ludzką wolność. Wolność Maryi zostanie wsparta wyjaśnieniem anioła, że Boży plan potwierdza Jej życiowy wybór, dlatego poczęcie i narodzenie wcielonego Syna Bożego dokona się bez udziału męża. *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię.*

Na takie wyjaśnienie Maryja wypowiada swoje FIAT, swoje TAK Bogu. Ona bowiem jest Jego służebnicą. Ta decyzja to jednak zgoda na totalnie nieznaną los. Maryja nie ma żadnych innych zabezpieczeń oprócz Bożego słowa. Ona Mu ufa.

Maryja uczy pokory. W tym duchu będzie uczestniczyć w planach Boga, który w Jezusie Chrystusie stał się Emmanuelem, Bogiem z nami.

4. Maryja jako kobieta wierna i czysta – Mt 1, 18-25

Dwie kolejne cechy Maryi to Jej wierność mężowi i czystość przedmałżeńską. W scenie zwiastowania Maryja, zakłopotana tą niespodziewaną sytuacją, pyta anioła o sposób Jej macierzyństwa: *Jakże się to stanie /to poczęcie dziecka/ skoro nie znam męża?.* W języku biblijnym stwierdzenie *nie znam męża* oznacza dosłownie *nie mam doświadczenia współżycia z mężczyzną.*

Kilkunastoletnia dziewczyna izraelska miała być wydana za mąż. Była to sprawa honoru jej ojca i jej rodziny¹⁶. Dziewczęta pragnęły wyjść z domu ojca i żyć swoim życiem, bawiąc swoje dzieci w towarzystwie swego męża. Sytuacja przeciwna oznaczała brak społecznego uznania. Była okazją do wyśmiania kobiety, wytykania jej palcami, że jest gorsza i życiowo niezaradna. Beżenność była w pewien sposób stanem społecznego sieroctwa.

Maryi po części zrealizowała to powszechne pragnienie wspólne kobietom izraelskim. Została poślubiona Józefowi, mężczyźnie z Nazaretu. On był cieślą. Maryja po zaręczynach, czyli wstępnych zaślubinach, da-

¹⁶ Por. H. Daniel - Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Jezusa*, Warszawa 1994, s. 109.

lej mieszkała w domu ojca i była pod jego opieką. Jej mąż miał czas, aby w ciągu roku, zatem w ciągu dwunastu miesięcy, wszystko przygotować, aby w sposób uroczysty przeprowadzić oblubienicę w korowodzie zaproszonych gości do swego domu, do swego gospodarstwa¹⁷.

Maryja prawnie poślubiona Józefowi, w czasie zwiastowania mieszkała jeszcze w domu swego ojca¹⁸. Nie przebywała z Józefem, ani tym bardziej nie doświadczyła małżeńskiego pożycia. Ona jako pobożna młoda żydówka wiedziała doskonale, że cudzołóstwa jest napiętnowane przez Torę, czyli Boże prawo. Archanioł Gabriel potwierdza Jej czystość moralną stwierdzeniem, że jest pełna łaski. To oznacza, że jest dziewicą, panną czystą, panną nienaruszoną przez współżycie z mężczyzną. Maryja zachowującą czystość przedślubną pragnęła ją zachować także w życiu małżeńskim. Tak pragnęła być całym sercem oddana Bogu i służyć Mu dziewiczym sercem¹⁹. Ona jest dla wszystkich wierzących wzorem troski o życie w łasce uświęcającej, wzorem do naśladowania w walce o czystość, wierność i dziewictwo.

5. Maryja jako kobieta służąca z miłością – Łk 1, 39-45

Istotną cechą Maryi jest miłość. Ona emanowała z Niej jako młodej kobiety, ale także jako małżonki i matki, noszącej pod sercem rozwijające się dziecko, którym był wcielony Jednorodzony Syn Boga. Kiedy Maryja wypowiadała swoje FIAT, dowiedziała się od archanioła Gabriela, że jej krewna Elżbieta, starsza i od lat bezpłodna kobieta, spodziewa się dziecka. Elżbieta była już wtedy w szóstym miesiącu ciąży. Z racji na błogosławiony stan i podeszły wiek pozostawała w swoim domu. Wiadomość o jej stanie nie dotarła wcześniej do Maryi do Nazaretu. Przekazał ją Gabriel. Uczynił to, by potwierdzić Maryi, że u Boga wszystko jest możliwe.

Maryja, dowiedziawszy się od archanioła o błogosławionym stanie Elżbiety, postanawia udać się do niej z konieczną pomocą. Szósty miesiąc ciąży to czas, kiedy jest coraz trudniej podołać brzemiennie codziennym domowym obowiązkom. Maryja jest doskonale tego świadoma. Jako osoba o ogromnej wrażliwości i pobożności, mimo swego błogosławionego stanu, postanawia udać się do swej krewnej. Czyni to z *pośpiechem*, zatem szybko, nie zwlekając. Zapewne uczyniła to informując o swym zamiśle swego męża Józefa.

¹⁷ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Tom I i II, Poznań 2004, s. 44.

¹⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, w: A. Paciorek, *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*, Częstochowa 2005, s. 100.

¹⁹ Por. R. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospel of Matthew and Luke*, New York 1997, ss. 298-303.

Droga z Nazaretu do Ain Karem, czyli do Źródła winnic²⁰, to trasa o długości ok. 150 km. Droga przebiegała przez górzysty, zatem trudny i także niebezpieczny teren²¹. Dla Maryi było to nie lada wyzwanie. Zapewne dołączyła się do karawany, zmierzającej w tamtym kierunku. Taki sposób wędrowania był praktykowany²².

Maryja pomagała Elżbiecie w jej codziennych obowiązkach. Sama przygotowuje się do tego, aby być matką. Maryja pozostała u Elżbiety do czasu jej rozwiązania, czyli do czasu narodzin Jana Chrzciciela. Zapewne towarzyszyła kuzynce jeszcze przez kilka lub kilkanaście dni po narodzinach dziecka do momentu umocnienia się fizycznego kobiety po porodzie. Teraz sama, wchodząc w stan ciąży na etapie trzeciego czy czwartego miesiąca, powraca do rodzinnego Nazaretu. Tam oczekuje własnego rozwiązania.

Maryja idąc do Elżbiety, niesie miłość, gdyż pod swym sercem niesie Jezusa. Jej łono stało się tabernakulum świata, łonem, które wypełnia żywy Bóg. Spotkanie Maryi z Elżbietą to jednocześnie spotkanie Jezusa z Janem. To spotkanie czterech miłości, czyli czterech osób, wzajemnie bardzo pozytywnie do siebie ustosunkowanych. Te osoby nawzajem się potrzebują, aby spełniła się wola Boża²³.

Maryja wchodząc do domu Elżbiety słyszy jej powitanie. Krewna mówi: *Skądże mi to, że matka mojego Pana przychodzi do mnie*. Elżbieta napełniona Duchem Świętym rozpoznała fakt, że Maryja jest w stanie błogosławionym. Ten zaś jest dziełem Boga. Jej kuzynka nie ucieka do Ain Karem, by schować przed mężem tego stanu. Ona przychodzi, ale służyć, dając dowód miłości Boga przez posługę miłości wobec Elżbiety. Maryja umiała *tracić* swój czas i swoje siły, aby pomóc swej krewnej.

Maryja uczy miłości bliźniego. Ona napełniona Bogiem niesie pomoc swej krewnej. Wierzący w Chrystusa swą aktywność i umiejętność do miłowania bliźnich czerpią od Chrystusa, którego przyjmują do swego serca w Komunii Świętej. Jest to podobna sytuacja jak w Ain Karem.

6. Maryja jako kobieta przyjmująca wolę Bożą – J 19, 25-27

Maryja jest wzorem zaufania. Ona zaufała Panu Bogu do końca. Taką postawę zachowała podczas zwiastowania oraz pod krzyżem, patrząc na

²⁰ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Ain w: Leksykon biblijny*, W. Chrostowski (tł.), Warszawa 2001, s. 16.

²¹ Por. T. Dowley, *Podręczny Atlas Biblijny*, Kraków 2013, s. 71.

²² Por. J. Plich, *Podróże*, w: *Słownik kultury biblijnej*, Częstochowa 2004, ss. 105-111.

²³ Por. G. Ravasi, *Videro il Bambino e sua Madre. Meditazioni sui vangeli dell'infanzia*, Milano 2000, s. 90.

śmierć swojego Syna i jednocześnie Syna Bożego. Maryja zgodziła się na to, aby jej plan na spokojne życie został przeniknięty wolą Boga. Ta decyzja nie była tylko przejawem roztropności, ale dowodem ogromnej wiary zakorzenionej w Jej młodym sercu. Ono pozostawało w głębokiej relacji z Bogiem. Szukało i odkrywało Boży zamysł. Archanioł pomógł Jej rozpoznać życiowe powołanie.

Stan błogosławiony Maryi był czasem Jej wewnętrznej radości. Jednak fakt wybrania na Matkę wcielonego Syna Bożego był też wielką próbą dla Józefa, który ostatecznie przyjął Ją do swego domu. Wspólną próbą ich wiary w Bożą opatrzność i w Boże prowadzenie było doświadczenie Betlejem. Tam udali się małżonkowie, aby poddać się spisowi ludności, zarządzanemu przez Cezara Augusta. Wtedy dla Maryi nadszedł czas rozwiązania. Zabrakło dla nich miejsca w gospodzie. Józef nie był nieudacznikiem, który nie umiał zatroszczyć się o los swej ciężarnej małżonki. On znalazł miejsce, gdzie z dala od zgiełku narodził się Jezus Chrystus. To Bóg był w tym doświadczeniu. On sprawił, że Jego Jednorodzony Syn narodził się nie w pałacu, ale w ubóstwie, aby ostatecznie wywyższyć człowieka. Przez to Bóg stał się bliski ludziom prostym. Pasterze w Nim rozpoznali swego Zbawiciela.

Maryja i Józef rozpoznali Bożą wolę w dramatycznym doświadczeniu śmierci, na rozkaz Heroda, chłopców w wieku do dwóch lat. Ta sytuacja wzbudziła lęk w sercu Maryi o życie Jezusa. Józef pouczony we śnie ocala Dziecię, udając się do Egiptu. Ich przymusowa ucieczka do kraju faraona będzie ocaleniem dla Świętej Rodziny²⁴.

Po śmierci Heroda, na Boże polecenie, udzielone we śnie Józefowi, udadzą się oni do Nazaretu. Podczas tych wydarzeń towarzyszyła Maryi świadomość boskiego pochodzenia Jej Syna. Ta świadomość pozwalała z ufnością podejmować i przewycięzać trudne doświadczenia, które generowali ludzie, którzy nie przyjęli Boga, przychodzącego do nich w osobie Jezusa.

Wszystkie te momenty, były jednak tylko preludium i zapowiedzią tego, co miała przeżyć Maryja. Ona zaakceptowała fakt, że Jezus po chrzcie Janowym w Jordanie rozpoczął publiczną działalność. Wiedziała o powołaniu apostołów oraz o tym, że wielkie rzesze ludzi gromadzą się przy Jezusie. On ich nauczał. Realizował plan Ojca dotyczący zbawiania świata. Głosił Dobrą Nowinę, czyli Ewangelia, o zbawieniu wszystkich. Uzdrawiał chorych, wskrzeszał umarłych, karmił głodnych, uwalniał opętanych z niewoli złego ducha. Ale Jego działalność wzbudzała coraz większy sprzeciw ze strony starszyny żydowskiej. Elity żydowskie sprzeciwiają się Jezusowi i pogłębiają napięcia przez oczernianie Go. Szukają okazji, aby Go oskarżyć i zabić.

²⁴ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Tom I i II, Poznań 2004, s. 51-56.

Nadeszła chwila, gdy Jezus został wydany faryzeuszom przez Judasza, jednego ze Jego uczniów. Judasz zdradził Mistrza za pieniądze i pocałunkiem wskazał Go w Ogrodzie Oliwnym. Maryja po macierzyńsku przeżywała los Jezusa. Jej serce odczuwa trwogę. Trwogę przeżywa także Jezus podczas modlitwy w Ogrójcu, gdzie poci się krwawym potem. Hematohydrozja była skutkiem wielkiego stresu. On powoduje, że pękają naczynka krwionośne i porami skórnymi przesącza się krew.

Święty Jan świadczy o obecności Maryi pod krzyżem Chrystusa na Kalwarii. Tradycja chrześcijańska widzi Maryję podczas drogi krzyżowej Jezusa. Pewnie słyszała złowrogie: *Na krzyż z Nim*, skandowane przez tłum przed pałacem Piłata. Wtedy Maryja uświadomiła sobie to, co było zapowiedzią Symeona, że Jej serce przebije miecz boleści. Ten miecz właśnie zaczyna kierować się dokładnie w serce Matki Bożej, dokładnie w najczulszy punkt kobiecej wrażliwości. Serce to symbol matczynych uczuć i emocji.

Maryja jako Matka Chrystusa uczestniczy duchowo w Jego biczowaniu. Współczuje Mu, gdy na ciało Jej Syna padają uderzenia bicia. Ona w swym sercu powtarza swoje Fiat. Taka Jej postawa towarzyszy Jezusowi w drodze na Kalwarię. Podczas tej drogi Jezus, obarczony krzyżem, upada. Staje się obiektem drwin. Szczytem cierpienia Maryi jest śmierć Jezusa na krzyżu²⁵. Była świadkiem przebicia jego boku włócznią przez żołnierza rzymskiego. Widziała wypływającą z Jego boku wodę i krew, znaki śmierci Zbawiciela. Miecz boleści najgłębiej wbił się w Jej serce.

Mimo bólu, wiara Maryi i Jej całkowite zaufanie Bogu nie załamały się. Ona wtedy najpełniej wypowiedziała swoje Fiat. Uczyniła to jako Matka boleściwa. Postawa Maryi jest wzorem zawierzenia. Ona cierpiąca pamiętała o zapowiedziach Jezusa o Jego zmartwychwstaniu. Wtedy bowiem w całym blasku ukazał się zbawczy charakter dramatu z Golgoty. Wyznawcy Chrystusa, przeżywając różne cierpienia, także prześladowania, winni być zapatrzeni w Jego Matkę. Ona bowiem, obecna w życiu Chrystusa, dzięki niezachwianej wierze w Jego zbawczą misję, stała się Współodkupicielką. Jej wstawiennictwo pomaga wierzącym w Chrystusa w zwyciężaniu zła dobrem.

7. Maryja jako kobieta dzielna i uwielbiona /wniebowzięta/ – Ap 12,1-17

Biblijne kobiety ze Starego Testamentu stanowią prawzory, prototypy i symbole tych wartości, które miały się wypełnić w Nowym Przymierzu. Te wartości wypełniły się nade wszystko w osobie Maryi, Bożej Rodziciel-

²⁵ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, w: A. Paciorek, *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*, Częstochowa 2010, s. 244.

ki. Bóg ją wybrał. Ona będąc Matką wcielonego syna Bożego miała udział w Jego godności królewskiej. Jezus Chrystus jest Królem Wszechświata. Godność Maryi jako Królowej oznajmił podczas zwiastowania archanioł Gabriel. Powiedział do Niej: *Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida* (Łk 1,31). Jezus, Syn Najwyższego, będzie królował mocą swej prawdy i łaski. Godność królewską Maryi dostrzegła Elżbieta. W spotkaniu z Nią wypowiedziała znamienne słowa: *Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona* (Łk 1,42). Elżbieta uwielbia Maryję jako tę, z której narodzi się Król Wszechświata.

Ten Król Wszechświata z wysokości krzyża ogłosił testament dla rodzącego się Kościoła. Umiłowanemu uczniowi, Janowi, jako przedstawicielowi nowego Ludu Bożego, dał Maryję za Matkę: *Oto Matka twoja*. Uczeń od tej godziny wziął Ją do siebie. Ztroszczył się o Nią jako syn przybrany. Ona zaś oczekując na spotkanie z Synem w wieczności realizowała swoje Fiat wobec Kościoła. Kontynuowała swoją troskę o wyznawców Chrystusa, podobnie jak to uczyniła przebywając z Apostołami w Wieczerniku, oczekując na zstąpienie Parakleta. Ona jest Matką Kościoła.

Maryja jako Matka wcielonego Syna Bożego przeszła do wieczności przez cudowny akt wniebowzięcia. Ona z ciałem i duszą została wzięta do nieba.

Kościół pamięta o królewskiej godności Maryi. Ona pochodziła genealogicznie z rodu królewskiego, była Matką wcielonego Syna Bożego i współuczestniczyła w dziele Odkupienia świata przez wiarę i współcierpienie z Chrystusem²⁶. Maryja jako Królowa jest czczona przez wyznawców Chrystusa. Liczne Jej wizerunki są koronowane. Istnieją liczne sanktuaria, także na terenie diecezji siedleckiej: Kodeń, główne sanktuarium diecezjalne, gdzie króluje Maryja – patronka Podlasia, Leśna Podlaska pod opieką Ojców Paulinów; sanktuarium Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Radzynie Podlaskim, sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Górkach koło Garwolina, wreszcie sanktuaria maryjne w Goźlinie – Matki Bożej Bolesnej, Mokobodach, Orchówku – Matki Bożej Pocieszenia, Woli Gułowskiej u ojców karmelitów oraz w Parczewie, gdzie jest czczona jako Królowa Rodzin. Liczne są tytuły Jej nadawane przez Kościół, jak te, zawarte w litanii loretańskiej.

²⁶Por. J. Buxakowski, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne*, t. VI, Pelplin 2008, ss. 129-140.

8. Maryja jako kobieta orędująca – J 2,1-11

Rolę Orędowniczki Maryja zaczęła spełniać od godów w Kanie Galilejskiej. Jej obecność na weselu, razem z Jezusem i Jego uczniami, *zaowocowała*, pierwszym cudem Jezusa. Kana Galilejska to miasteczko położone 14 km na północ od Nazaretu. Tam zapewne żyli krewni Maryi. Ona pewnie pomagała w organizacji przyjęcia weselnego. Przygotowano jedzenie, także wino, bo jest to napój rozweselający serce człowieka (Ps 104,15). Tego napoju zabrakło. Nikt nie kwapił się, aby pójść do sąsiadów i go pożyczyć. Znamienne, że Maryja podejmuje interwencję. Mówi do Syna: *Nie mają już wina!* Pada dość dziwna odpowiedź Jezusa: *Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?* Maryja te słowa rozumie głębiej. One nie są wyrzutem, czy nieżyczliwością. Ona rozumie, że działanie Jezusa jest podejmowane nie dla poklasku, ale aby ludzie mogli Go poznać jako Mesjasza. Dlatego Maryja nie podejmuje dialogu z Jezusem, ale poleca zainteresowanym sytuacją: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*²⁷. Maryja w duchu wiary zrozumiała, że właśnie ten moment jest *kairosem*, czasem Bożego działania. Jezus to myślenie potwierdza, każąc sługom napełnić stągwie wodą. I napełnili je aż po brzegi. Teraz kazał im czerpać wodę ponieważ ona stała się winem. Oni zanieśli na stoły weselne, ku radości biesiadników. Istotne w tym wydarzeniu jest to, co stwierdził św. Jan, uczestnika uczty weselnej w Kanie: *Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie* (J 1,11).

Zachowanie Maryi w Kanie oznacza, iż Ona jako Matka miała całkowite przekonanie o boskim pochodzeniu owocu swego łona. W duchu wiary dostrzegła, że nadchodzi *godzina* Jezusa, objawienia się ludziom jako oczekiwanego Mesjasza. Cud w Kanie był znakiem Jego Boskiej mocy. Stał się okazją, że wielu w Niego uwierzyło. Ostateczna *godzina Jezusa* spełni się na Kalwarii. Dramat krzyża zostanie rozjaśniony blaskiem chwalebego zmartwychwstania Chrystusa.

Kościół wierzy w duchowe orędownictwo Maryi. Ono nic nie wnosi do Bożego Objawienia. Polega zaś na ustawicznym przypominaniu, na różnych sposobach, aby wyznawcy Chrystusa wypełniali ochoczo i z radością Jego wolę. Ta wola jest pewną drogą ku wiecznemu zbawieniu. Uczy ich bowiem logiki ewangelii i prowadzi do osobistego i osobowego spotkania z Chrystu-

²⁷ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, w: A. Paciorek, *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*, Częstochowa 2010, s. 357.

sem tu na ziemi w sakramentach świętych, zwłaszcza w Eucharystii. Ta zaś jako Komunia sakramentalna jest zadatkami życia wiecznego.

Zakończenie

Osoba Maryi w pewien sposób wciąż jest tajemnicą dla świata. Ona ciągle zachwyca i fascynuje. Cechy określające tę szczególną Niewiastę są zachętą i wzorem do naśladowania dla tych, którzy już przyjęli Chrystusa za swojego Pana i Zbawiciela, ale także budzą zainteresowanie u ludzi, którzy jeszcze nie poznali Boga prawdziwego. Niejednokrotnie przedmiotem ich zainteresowań są formy pobożności maryjnej, zwłaszcza Jej sanktuaria.

Streszczenie

Chrześcijanin to człowiek, który stara się szukać najlepszych wzorców na własne życie. Dziś żyje on w zapędzeniu i w pogoni za doczesnością. Pragnie wszystko sobie podporządkować. Wielu szuka wygody i realizacji własnych marzeń. Maryja uczy tego, co jest naprawdę ważne. Ona jest wzorem kobiecości. Jej cechy może naśladować każdy. Są nimi bowiem prostota życia i pobożność, postawa pokory oraz wierność i czystość małżeńska, także umiejętność służby drugiemu człowiekowi. Maryja to kobieta, która prawdziwie kocha Boga, dlatego chce pełnić Jego wolę. Jako Matka wcielonego Syna Bożego jest godna uwielbienia. Jest duchową Orędowniczką przed Bogiem wszystkich odkupionych przez Chrystusa.

Summary

Characteristics of Mary as a role model to follow for a modern man

A Christian is a man who tries to look for the best model of life. Nowadays we live in a hurry chasing temporality, doing our best to subordinate everything to ourselves. Many seek for comfort and dreams come true. That is why we wish to have a closer look at Mary to learn what is truly essential. Undoubtedly, the Mother of Jesus is the symbol of femintity, everybody should and can follow her personal qualities. To name a few, they are simplicity of life, God's piety, humble attitude towards what life brings, fidelity and the ability to serve another person. Mary is the woman who highly loves God, Her desire is to fulfill His will. So, She is worth worshipping, praising for courage, thanking for taking care of everyone who asks Her for help.

Bibliografia

Brevarium Fidei. (2007). I. Bokwa (red.). Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha,

Brown, R. (1997). *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospel of Matthew and Luke*. New York: The Anchor Yale Bible

Brzegowy, T. (2010). Księga Izajasza. Rozdziały 1-12. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Stary Testament*, Częstochowa Edycja św. Pawła

Buxakowski, J. (2008). *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne*. Pelplin: Bernardinum

Daniel – Rops, H. (1994). *Życie codzienne w Palestynie w czasach Jezusa*. Warszawa: Cyklady

De Vaux, R. (2004), *Instytucje Starego Testamentu*. tom I i II, Poznań: Pallotinum

Dowley, T. (2013). *Podręczny Atlas Biblijny*, Kraków: Rafael

Genealogia Jezusa: https://pl.wikipedia.org/wiki/Genealogia_Jezusa (Pobrano: 06.08.2017).

Jan Paweł II. (1987). Encyklika *Redemptoris Mater*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_mater_1.html (Pobrano: 14.11.2017)

Jarmoch, E., Bylina, S., Wiszniewski, R. (2017). *Dzieje diecezji janowskiej czyli podlaskiej w latach 1818 – 1867*. Siedlce: Koronis

Kudasiewicz, J. (2017). Maryja. W: H. Witczyk (red.), *Nowy Słownik Teologii Biblijnej* (515), Lublin – Kielce: Jedność

Mędała, S. (2010). Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*. Częstochowa: Edycja św. Pawła

Mędała, S. (2010). Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*. Częstochowa: Edycja św. Pawła

Mickiewicz, F. (2011). Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-12. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*. Częstochowa: Edycja św. Pawła

Nicolas, A., Dąbrowski E. (1955). *Życie Maryi Matki Bożej*. Warszawa: PAX

Nowakowski, P. (2014). *Maryja. Biografia Matki Bożej. Historyczne fakty, nieznanne wydarzenia, wiarygodne źródła*. Kraków: Znak

Paciorek, A., Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*, Częstochowa Edycja św. Pawła

Pałubicki, W., Iluk J. (1995). *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

Plich, J. (2004), Podróże. W: *Słownik kultury biblijnej* (105-111), Częstochowa: Edycja św. Pawła

Popowski, R. (2006). Charis. W: *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu* (652), Warszawa: Vocatio

Ravasi, G. (2000). *Videro il Bambino e sua Madre. Meditazioni sui vangeli dell'infanzia*, Milano: Ancora

Rienecker, F., Maier, G. (2001). Ain. W: *Leksykon biblijny* (16). Warszawa: Vocatio

Schowalter, D. (2004). Betlejem. W: B. Matzger, M. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*(56). Warszawa: Vocatio

Starowieyski, M. (2006). Protoewangelia Jakuba. W: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne* (266-290). Kraków: WAM

Ks. ADAM KULIK*

FORMACJA PĄTNIKÓW W RAMACH PIESZEJ PIELGRZYMKI PODLASKIEJ NA JASNĄ GÓRĘ

Treść: Wstęp; 1. Formacja ludzka; 2. Formacja duchowa; 3. Formacja intelektualna; 4. Formacja apostołska; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Pilgrims' formation in Walking Pilgrimage to Jasna Góra; Bibliografia.

Słowa kluczowe: pielgrzymka, pielgrzymowanie, formacja chrześcijańska, formacja ludzka, formacja duchowa, formacja intelektualna, formacja apostołska.

Key words: pilgrimage, Christian formation, human formation, spiritual formation, intellectual formation, apostolic formation.

Wstęp

Pogłębianie formacji chrześcijańskiej jest podstawowym zadaniem każdego pątnika uczestniczącego w pieszej pielgrzymce podlaskiej na Jasną Górę, zapisanym w zasadach uczestnictwa¹. Pielgrzymka stwarza możliwość, aby formację chrześcijańską pogłębiały osoby nie należące do grup,

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej. Święcenia prezbiteratu przyjął w 1999 roku. Doktor teologii pastoralnej i członek Stowarzyszenia Pastoralistów Polskich. Pełni funkcję administratora Domu Księży Emerytów w Nowym Opolu i jest wykładowcą teologii pastoralnej w WSD diecezji siedleckiej.

¹ *Regulamin i trasa Pieszej Pielgrzymki Podlaskiej*, TPPP 2007, Archiwum Pielgrzymkowe (=AP).

stowarzyszeń czy ruchów religijnych, w których taka działalność jest prowadzona w sposób systematyczny. Jan Paweł II podkreślał, że formacja nie jest przywilejem zarezerwowanym tylko dla niektórych ludzi, ale prawem i obowiązkiem wszystkich ochrzczonych (ChL 63). Zadaniem Kościoła jest docieranie do jak największej grupy wiernych z zaproszeniem do udziału w formacji². W pielgrzymce uczestniczą osoby różniące się stopniem zaangażowania w życie Kościoła. Są też i tacy, którzy dopiero szukają spotkania z Bogiem.

Nauczanie Kościoła współczesnego o formacji chrześcijańskiej wskazuje jej wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i apostołski. Każdy z tych wymiarów ma swoją specyfikę, ale tworzą wspólnie jednolitą i całościową formację chrześcijańską³. Wszystkie wymiary formacji chrześcijańskiej są realizowane w programie duszpasterskim pielgrzymki.

1. Formacja ludzka

Formacja ludzka, rozumiana jako rozwijanie ludzkich wartości (ChL 60), wchodzi w skład integralnej, pełnej i spójnej formacji katolików świeckich. Człowieczeństwo jest fundamentem, na którym budowane jest chrześcijaństwo z całym jego bogactwem. Łaska bowiem zakłada istnienie natury, którą mogłaby podnosić i uświęcać⁴. Jezus Chrystus, Syn Boży, który stając się człowiekiem objawił doskonałość jest wzorem w procesie szczególnie w jej ludzkim wymiarze (PDV 43)⁵. Sobór naucza, że przez mądrze zaplanowaną formację trzeba wykształcić należytą dojrzałą osobowość (DFK 11). Podstawową zasadą formacji ludzkiej, przejawiającej się w postaci szacunku i miłości wobec wszystkich, jest traktowanie siebie i każdego człowieka jako osoby⁶.

Udział w pielgrzymce jest okazją do kształtowania właściwych relacji z innymi. Pątnicy są podzieleni na grupy składające się z kilkudziesięciu do kilkuset osób, z którymi spędzają czas wędrówki, odpoczynku i noclegów. Pielgrzymi zwracając się do siebie *bracie* i *siostrzo*. Tak budują wspólnotę.

²J. Mazur, *List pasterski przed XV Pieszą Pielgrzymką na Jasną Górę*, Siedlce 1995, s. 2 (mps. AP).

³Zob. M. Fiałkowski, *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego. Studium teologiczno-pastoralnej*, Lublin 2010, s. 249.

⁴D. Lipiec, *Zasady i treść apostołskiej formacji laikatu*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 5 (2003), s. 271.

⁵Z. Sobolewski, *XXXIV Pieszka Pielgrzymka Podlaska na Jasną Górę*, «Pan mój i Bóg mój» (J 20, 28), *Konferencje Pielgrzymkowe*, Siedlce 2014, s. 35.

⁶*Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 87; por. K. Wójtowicz, *Dekalog formatora: główne wskazania formacji podstawowej w świetle dokumentów Kościoła*, Kraków 2001, s. 37

Na trasie pielgrzymki jej uczestnicy spotykają mieszkańców mijanych miejscowości, korzystają z pomocy, życzliwości i gościnności szczególnie tam, gdzie organizowane są miejsca odpoczynku i noclegu. Właściwe relacje z innymi ludźmi to umiejętność współpracy, poczucie odpowiedzialności za innych, walka z własnym egoizmem. Do ich budowania potrzebna jest również wrażliwość, dobroć, współczucie i zainteresowanie życiem innych osób, szacunek i życzliwość⁷.

Cała pielgrzymka i każda grupa pielgrzymkowa są zorganizowane na wzór małej społeczności. Wszyscy uczestnicy pieszej pielgrzymki tworzą wspólnotę, uczestniczą w jej życiu, mają w niej prawa i obowiązki. We wszystkich decyzjach, zachowaniach, postawach muszą liczyć się z obecnością drugiego człowieka⁸. Kształtowanie postaw społecznych w człowieku dokonuje się na pielgrzymce dzięki tworzeniu relacji międzyosobowych opartych na dialogu. Dialog wymaga kształtowania odpowiednich predyspozycji moralnych, takich jak prawość myśli, dobra wola, kompetencja, uczciwość, prawdomówność, szczerść, cierpliwość, roztropność, rzetelność i delikatność⁹.

W życiu człowieka ważne miejsce zajmuje sfera emocjonalna, która jest fundamentalnym wymiarem osoby ludzkiej. Uczucia pozwalają doświadczyć bliskości nie tylko drugiego człowieka, ale również Boga¹⁰. W procesie formacji ludzkiej troska o budowanie dojrzałej uczuciowości jest zadaniem niezbędnym.

Umiejętność zawierania przyjaźni jawi się jako podstawowy element budowania dojrzałości uczuciowej. Otwartość na innych połączona z życzliwością i umiejętnością służby, czyli bycia dla drugich, rodzi umiejętność wspierania i umacniania innych w potrzebie¹¹. Przyjaźń, będąc konkretnym przejawem dojrzałości uczuciowej, ma pozytywny wpływ na kształtowanie relacji wśród pątników na pielgrzymce.

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i swoje podobieństwo i powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej (FC 11). Proces formacji chrześcijańskiej to odkrywanie prawdy, że *Bóg jest*

⁷M. Fiałkowski, dz. cyt., s. 251; zob. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999, s. 83-85.

⁸A. Przywuski, *Założenia programu duszpasterskiego Pieszych Pielgrzymek Podlaskich na Jasną Górę w latach 1981-1995*, Kraków 2000.

⁹M. Fiałkowski, dz. cyt., s. 253.

¹⁰K. Dyrek, dz. cyt., s. 85-86.

¹¹D. Lipiec, dz. cyt., s. 272.

miłością (1J 4, 8), ale także wskazywanie konkretnych postaw służących wypełnianiu przykazania miłości Boga i bliźniego.

Ważnym elementem formacji ludzkiej jest wychowanie seksualne. Pierwszym miejscem wychowania seksualnego jest rodzina, ponieważ rodzice najlepiej potrafią wprowadzić swoje dzieci w tajemnicę ludzkiej miłości i życia¹². Niestety współczesne rodziny, dotknięte rozlicznymi kryzysami, często nie potrafią właściwie realizować formacji seksualnej. Dodatkowo pojawia się wiele innych trudności w tym procesie. Ważnym zadaniem Kościoła jest wspieranie rodziny w formacji seksualnej. Proces ten powinien zmierzać do przekształcenia się w samowychowanie, gdyż życie ludzkie podlega ciągłej ewolucji, a kształtowanie osobowości jest procesem nieustannym¹³. Program duszpasterski realizowany na pielgrzymce sprzyja rozwojowi tego złożonego zjawiska. Pielgrzymowanie wspiera również kształtowanie cnoty czystości i umiarkowania.

Człowiekowi w jego rozwoju potrzebna jest formacja moralna, ponieważ musi on uczyć się odróżniania dobra od zła. Kształtowanie zdolności rozpoznawania dobra i zła związane jest z rozwojem umiejętności twórczych, dzięki którym człowiek uczy się samodzielności i podejmowania odpowiedzialności za swoje czyny

Formacja moralna, która dotyczy konkretnego człowieka, obejmuje całe jego życie, gdyż wiele czynników przynosi nowe wyzwania. Zmieniający się wiek, narastające doświadczenie i rozwój umiejętności oraz podejmowane nowe zakresy odpowiedzialności mają wpływ na zmianę postaw i sprawiają konieczność nieustannego dostosowywania się do nowych wymagań¹⁴. Formacja moralna jest ukierunkowana na kształtowanie postaw nacechowanych odpowiedzialnością. Jest ona jednym z istotnych wymiarów dojrzałości. Za główny cel formacji moralnej należy uznać kształtowanie sumienia¹⁵. Jest to istotny element formacji ludzkiej¹⁶. Sobór Watykański II nazywa sumienie *najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa* (KDK 16).

Sumienie, aby dobrze spełniało swoją rolę, musi być formowane. Formacja sumienia jest zadaniem na całe życie, ponieważ człowiek nie rodzi się

¹² J. Augustyn, *Seksualne wychowanie*, w: *Leksykon Teologii Pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski, Lublin, s. 778.

¹³ M. Fiałkowski, dz. cyt., s. 258.

¹⁴ A. Derdziuk, *Formacja moralna a formacja sumienia*, w: *Formacja moralna. Formacja sumienia*, red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz, Lublin 2006, s. 24.

¹⁵ Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 108.

¹⁶ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, s. 90.

z całkowicie ukształtowanym systemem wartości. Nabywając przez wychowanie, kształcenie i formację pełnię osobowej dojrzałości osoba kształtuje system wartości¹⁷.

Ponieważ człowiek nie rodzi się z gotowym, w pełni ukształtowanym systemem wartości, niezbędny jest stały proces formacji, dzięki której nabywa pełnię osobowej dojrzałości. Dzięki niej osoba może kształtować sobie system wartości uzależniony od doznawanych wpływów i spotykanych osób oraz przeżywanych sytuacji¹⁸.

Wychowanie do wartości to świadome i celowe wprowadzanie człowieka w świat wartości. Jest to proces, który polega nie tylko na przekazywaniu wartości, ale także na ukazaniu wzajemnych powiązań i ich hierarchii¹⁹.

Szczególną wartość w dzisiejszych czasach i dla współczesnego człowieka stanowi wolność²⁰. Dlatego wychowanie i samowychowanie do odpowiedzialnej wolności, należąc do istoty formacji ludzkiej, jawi się jako zadanie aktualne i istotne. Wolność jest człowiekowi dana i zadana, a więc niezbędna jest formacja do umiejętnego korzystania z niej²¹.

Formacja chrześcijańska również w wymiarze ludzkim, jak podkreślał Święty Jan Paweł II, jest procesem stałym i integralnym (ChL 57). Jej celem jest odkrywanie pierwotnej wielkości osoby i wieloaspektowy rozwój człowieka.

Uczestnicy pieszej pielgrzymki podlaskiej na Jasną Górę otrzymują bogaty program duszpasterski, w ramach którego odbywa się formacja ludzka pątników. Pielgrzymka jest także miejscem nabywania praktycznych umiejętności, będących owocem formacji ludzkiej.

2. Formacja duchowa

Sobór Watykański II mówi o formacji duchowej ściśle związanej z intelektualną i ludzką, że powinna uczyć życia w zażyłej i nieustannej łączności z Bogiem Ojcem przez Syna Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Proces ten ma się odbywać w oparciu o rozważanie słowa Bożego, udział w świętych tajemnicach Kościoła, a przede wszystkim w Eucharystii i modlitwie (DOK 8).

¹⁷ A. Derdziuk, dz. cyt., s. 28.

¹⁸ Por. A. Cencini, *Od wychowania do formacji*, tłum. D. Piekarz, Kraków 2004, s. 11-12.

¹⁹ K. Olbrycht, *Wychowanie do wartości*, w: *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, red. M. Ryś, Warszawa 2006, s. 43-48.

²⁰ K. Dyrek, dz. cyt., s. 92.

²¹ J. Nagórny, *Wychowanie do wolności w świetle nauczania Prymasa Wyszyńskiego*, w: *Formacja moralna*, dz. cyt., s. 119.

Formacja duchowa oparta na zjednoczeniu z Chrystusem ma pomagać osobom świeckim w ochotnym i radosnym postępowaniu w świętości. Rozwój życia duchowego ma się dokonywać we wszystkich sferach życia (DA 4).

Troska o rozwój wiary dojrzałej, zdolnej do stawienia czoła życiowym próbom jest zadaniem ważnym i potrzebnym. Udział w rekolekcjach jest okazją do przeżycia nawrócenia i osobistego spotkania Chrystusa w sakramentach świętych, słowie Bożym i drugim człowieku. Piesza pielgrzymka, nazywana rekolekcjami w drodze, stwarza sprzyjające warunki do podjęcia refleksji nad stanem własnej duszy. Im poważniej człowiek zastanawia się nad sobą w świetle wiary, tym bardziej przybliży się do Boga. Fizyczne przemierzanie drogi i przybliżanie się do sanktuarium – celu wędrówki powinno przeplatać się z duchowym wymiarem nawiązywania na nowo lub umacniania osobistych więzi z Chrystusem, czyli realizowaniu celu formacji duchowej²².

Piesza pielgrzymka podlaska na Jasną Górę ma bogaty program duchowy realizowany każdego dnia wędrówki. Codziennie, najczęściej rano, przed wyruszeniem na szlak, jest sprawowana Eucharystia. W ciągu pokonywania kolejnych etapów jest wiele okazji do wspólnej modlitwy i rozważania słowa Bożego. Jest też czas modlitwy indywidualnej, szczególnie podczas odpoczynków i noclegów z zasady organizowanych w pobliżu kościołów. Duszpasterze zaangażowani w organizację Pieszej Pielgrzymki Podlaskiej na Jasną Górę zachęcają pątników, już na etapie przygotowań, do ożywienia życia duchowego. Również czas po powrocie do domu jest okazją do rozwoju duchowego, zwłaszcza poprzez regularny udział w spotkaniach pielgrzymkowych organizowanych w ramach poszczególnych grup. Spotkania te połączone są z Eucharystią i wspólną modlitwą.

Formacja duchowa, której fundamentem jest Jezus Chrystus, mająca prowadzić do zjednoczenia z Nim, dokonuje się przede wszystkim poprzez modlitwę. Na każdym etapie rozwoju duchowego modlitwa chrześcijanina związana jest z relacją człowieka do Boga²³. Udział w pielgrzymce jest okazją do doświadczenia *Namiotu spotkania z Bogiem*. Przebieg i kres pielgrzymki ma prowadzić do rozkwitu wiary i pogłębienia miłości z Bogiem w modlitwie (PWJ 33). Modlitwa i wędrowanie stanowią dla pielgrzyma całość. Modląc idzie się, a idąc modli się. Zmierza się ku modlitwie, wyrusza,

²² Tamże, s. 104.

²³ J. Gogola, *Modlitwa - w chrześcijaństwie. Aspekt duchowy*, EK t. 12, kol. 1549; por. J. Mikołajec, *Formacja duchowa teologów świeckich. Studium teologiczno-pastoralne*, Opole 2010, s. 102-104.

opuszcza świat i doczesne zajęcia, i idzie się do Boga²⁴. Piesza Pielgrzymka Podlaska na Jasną Górę zawiera wszystkie stanowiące bogactwo Kościoła formy modlitwy kierowanej ku Bogu. Stanowi ona uwielbienie Bożego majestatu i dziękczynienie, zawiera również wstawiennictwo i prośbę, jak też przebłaganie i pokutę²⁵.

Piesza pielgrzymka podlaska na Jasną Górę ma bogatą tradycję modlitwy prośby i modlitwy wstawienniczej. Spośród różnych form należy zwrócić uwagę na intencje modlitewne przekazywane przez pielgrzymów duchowych. Są one odczytywane na pielgrzymkowym szlaku i również w tych intencjach modlą się pątnicy. Modlitwą są objęci również wszyscy dobrodzieje pielgrzymki, osoby które udzielają gościny i na różne sposoby wspierają pielgrzymów: osoby organizujące posiłki, służby porządkowe ułatwiające przemarsz, służby medyczne troszczące się o chorych i osłabionych pielgrzymów.

Modlitwa przebłagania wynika ze świadomości grzechu obecnego w życiu człowieka. Chrześcijanin w tej modlitwie pragnie uznać swoje grzechy, przeprosić za nie oraz otrzymać od Boga przebaczenie. Dopełnieniem jest wynagrodzenie za grzechy²⁶. W tradycji Kościoła spośród wielu form pokuty ważne miejsce zajmują pielgrzymki, których owocem ma być nawrócenie człowieka. Do sanktuarium wędruje się, aby wyznać tam swoje grzechy, prosić o przebaczenie i złożyć ofiarę. Intencja przebłagania za grzechy i chęć odnowy stanowi często jeden z głównych motywów pielgrzymowania. Element trudu i wyrzeczenia który jest wpisany w pielgrzymowanie nabiera szczególnego wymiaru, gdy jest przyjęty dobrowolnie²⁷.

Modlitwa jest osobistym przeżyciem każdego chrześcijanina, jednak kształtuje się pod wpływem wielu czynników zewnętrznych. Miejscem, gdzie rozpoczyna się nauka modlitwy, jest najczęściej dom rodzinny. Wspólnota parafialna, udział w katechezie także wpływają na rozwój modlitwy, zwłaszcza młodego człowieka. Życie w klimacie pobożności i przykład bliskich osób pomaga w rozwoju życia modlitewnego. Niestety, tych sprzyjających rozwojowi modlitwy warunków wspólnie często brakuje. Wielu rodziców nie wypełnia należycie swojego obowiązku formacji modlitewnej dzieci²⁸. W obliczu mnożących się trudności związanych z modlitwą, jej kształtowaniem i praktyką, każda próba przemiany tej sytuacji jest

²⁴ A. Grùn, *Teologia wędrowania*, Tarnów 1998, s. 49-50.

²⁵ M. Ostrowski, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005, s. 99.

²⁶ J. Gogoła, dz. cyt., kol. 1551.

²⁷ M. Ostrowski, dz. cyt., s. 102-103.

²⁸ A. Derdziuk, *Formacja do modlitwy*, „Homo Dei” 62:1993, nr. 4, s. 24-25.

cenna. Szansę na zmianę można upatrywać w organizowaniu rekolekcji, które powinny być szkołą modlitwy. Wśród licznych form ćwiczeń rekolekcyjnych są rekolekcje w drodze, czyli pielgrzymki.

Piesza pielgrzymka z Siedlec na Jasną Górę gromadzi osoby o bardzo różnych doświadczeniach duchowych, od osób głęboko wierzących i mocno zaangażowanych w życie Kościoła po osoby poszukujące czy przeżywające kryzys wiary. Również przedział wiekowy uczestników jest szeroki: od małych dzieci po osoby w podeszłym wieku. Pielgrzymują osoby, które dopiero pierwszy raz wyruszyły na pątniczy szlak, jak również weterani, mający doświadczenie wielu odbytych pielgrzymek. Dla osób głęboko wierzących udział w pielgrzymce jest okazją do umocnienia wiary poprzez codzienne modlitwy odmawiane we wspólnocie. Rekolekcje w drodze stanowią również możliwość dawania przykładu innym pątnikom swego zaangażowania, zwłaszcza w prowadzeniu modlitw. Formacja modlitewna na pielgrzymce dokonuje się poprzez wypełniony różnorodnymi treściami program duchowy, w realizację którego zaangażowani są liczni świeccy pątnicy. Pielgrzymka daje możliwość odkrycia czym jest modlitwa i szansę skorygowania jej fałszywego rozumienia. Uczestnicy mają możliwość nauki treści nieznanych, szczególnie osoby młode, wielu modlitw obecnych w życiu Kościoła, takich jak: Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Czas pielgrzymki, choć stosunkowo krótki, jest przeżywany jako pora intensywnej formacji modlitewnej. Uczestnictwo w pielgrzymce jednocześnie mobilizuje do dalszego duchowego rozwoju i pracy wewnętrznej po powrocie z Jasnej Góry.

W działalności pastoralnej Kościoła Pismo Święte jest jej podstawą, ponieważ przekazuje orędzie Boga do człowieka w misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. Jako żywe słowo Boga zawiera prawdę zbawczą²⁹. Papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* akcentuje biblijną formację chrześcijan w duszpasterstwie Kościoła (VD 75). Dokument Stolicy Apostolskiej o pielgrzymkach w Wielkim Jubileuszu Roku 2000 stwierdza, że pielgrzymka prowadzi do *Namiotu spotkania ze słowem Bożym* i zaleca, aby głoszenie, lektura i medytacja Ewangelii towarzyszyły krokom pielgrzymów i samemu pobytowi w sanktuarium (PWJ 34).

Eucharystia jest stałym punktem programu na pielgrzymce. Jest najczęściej sprawowana w godzinach porannych przed wyruszeniem w trasę. Pątnicy każdego dnia podczas Eucharystii karmią się słowem Bożym. Kolejne etapy wędrówki skłaniają do rozważania usłyszanego słowa. Pierwszy etap

²⁹ G. Witaszek, R. Kamiński, *Pismo święte w duszpasterstwie*, w: *Leksykon Teologii Pastoralnej*, dz. cyt., s. 608.

ma charakter dziękczynienia za przeżyta Eucharystię. Prowadzone wspólnie poranne rozmyślanie jest kolejną okazją nie tylko do słuchania słowa Bożego, ale również rozważania tych treści. Stałym elementem programu podlaskiej pielgrzymki są konferencje tematyczne głoszone w oparciu o przygotowane teksty. Orędzie biblijne jest w nich regularnie przywoływane.

W adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* została zwrócona uwaga na nierozzerwalną więź między słowem Bożym a Maryją z Nazaretu. Benedykt XVI zachęcił do propagowania wśród wiernych modlitw maryjnych jako pomocy w rozważaniu świętych tajemnic, o których opowiada Pismo Święte. Jako pożyteczne narzędzie formacji duchowej została wskazana modlitwa różańcowa, w której rozważa się wraz z Maryją tajemnice życia Chrystusa, wzbogacone przez Świętego Jana Pawła II o tajemnice światła (VD 88). Codzienne odmawianie różańca jest zwróceniem się przez Maryję do Jezusa i sposobem formacji duchowej poprzez rozważanie wydarzeń biblijnych będących treścią modlitwy różańcowej.

Kolejną modlitwą, która wpisana jest w tradycję chrześcijańską, a zarazem jest obecna w duchowym programie pielgrzymki podlaskiej na Jasną Górę, jest Anioł Pański. Można zaobserwować, że szczególnie wśród świeckich zanika zwyczaj codziennego odmawiania tej modlitwy. W odpowiedzi na to negatywne zjawisko papież Benedykt XVI zaleca propagowanie wśród wiernych odmawiania modlitwy Anioł Pański.

Dokument Stolicy Apostolskiej na wielki jubileusz wskazuje jako cel pielgrzymki *Namiot spotkania eucharystycznego z Chrystusem*. Biblia ukazana jest jako najważniejsza księga pielgrzyma zaś Eucharystia jest chlebem który podtrzymuje go w drodze, jak to było w przypadku Eliasza wstępującego na górę Horeb (PWJ 37, Krl 19,4-8). Troska o właściwe jej przeżycie przez pielgrzymów jest dla organizatorów i przewodników grup ważnym zadaniem. Wymownym znakiem, który podkreśla znaczenie pielgrzymkowych Eucharystii, jest wielokrotna obecność na nich biskupów siedleckich na pielgrzymkowych Eucharystiach. Niewątpliwie są to sprzyjające okoliczności do pogłębienia formacji Eucharystycznej.

Pielgrzymka, zwłaszcza piesza, ma charakter pokutny. Związana jest z trudem podjętym i ofiarowanym w różnych intencjach. Może być formą zadośćuczynienia za cudze grzechy, ale pomaga również w uświadomieniu własnych grzechów i ich konsekwencji. Poprzez sakrament pokuty pielgrzymi mają okazję otworzyć się na miłosierdzie Boże i pojednać się z Nim³⁰.

Życie sakramentalne, a więc również korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania, pomaga uświadomić sobie nie tylko własną kondycję

³⁰ M. Ostrowski, dz. cyt., s. 187.

duchową, ale stanowi również ważny środek formacji chrześcijańskiej. Pozwala dostrzec własną bezsilność i niewystarczalność oraz konieczność wsparcia w pracy nad sobą³¹.

Jednym z podstawowych elementów duchowej formacji pielgrzymów zmierzających z diecezji siedleckiej na Jasną Górę jest możliwość przystąpienia do sakramentu pokuty. Już na etapie przygotowań pielgrzymki są oni zachęcani do przyjęcia daru miłosierdzia Bożego. Również w trakcie pielgrzymki zachęta ta jest wielokrotnie ponawiana. Tworzone są warunki sprzyjające korzystaniu z posługi spowiedników. Specyficzna atmosfera pielgrzymki, poczucie świętości miejsca, które jest celem wędrówki, sprawiają, że wielu pątników po wielu latach zaniedbań pragnie odbyć spowiedź głębszą niż dotychczas, a nawet generalną z całego życia. Sprzyjającą okolicznością jest obecność obcego spowiednika dysponującego czasem, który nie zawsze jest dostępny w mniejszych parafiach. Pielgrzymka nie może zastąpić zwyczajnego duszpasterstwa w tej mierze, może jednak wesprzeć proces formacyjny³². Wędrówka, która wiedzie do sanktuarium, musi być drogą nawrócenia, umocniona nadzieją udzielonego przez Boga przebaczenia. Powinna być drogą do sanktuarium, które jest *Namiotem spotkania w pojednaniu* (PWJ 36).

Udział w pielgrzymce jest okazją dla wiernych do ożywienia życia duchowego w wielu wymiarach. Konieczny jest udział w liturgii i pogłębianie formacji liturgicznej. Intensywne życie liturgiczne, mają stanowić uzupełnienie parafialnego życia sakramentalnego i procesu formacji liturgicznej, który tam się dokonuje.

Czas powstania i tworzenia Pieszej Pielgrzymki Podlaskiej na Jasną Górę to równocześnie okres intensywnego wdrażania w Kościele w Polsce reform soborowych. Troska o piękno liturgii, jej właściwe przygotowanie i przebieg od początku było ważnym zadaniem dla kierownictwa pielgrzymki i spotykało się ze zrozumieniem pątników.

Celem formacji duchowej jest wykształcenie umiejętności korzystania z życia sakramentalnego, modlitewnego i słuchania słowa Bożego tak, aby umieć połączyć życie z Bogiem z codziennym wykonywaniem własnych obowiązków, a także by z niego czerpać siły do życia w świecie oraz umacniać się w łączności z Chrystusem (ChL 60). To zadanie każdy chrześcijanin powinien realizować przez całe życie wykorzystując wszystkie okoliczności sprzyjające temu procesowi. Udział w pielgrzymce podlaskiej daje okazje do intensywnego uczestniczenia w chrześcijańskiej formacji duchowej.

³¹ M. Fiałkowski, dz. cyt., s. 61.

³² M. Ostrowski, dz. cyt., s. 187-188.

3. Formacja intelektualna

Święty Jan Paweł II nauczał, że formacja intelektualna, zwana doktrynalną, jest katolikom świeckim koniecznie potrzebna. Naturalny proces pogłębiania wiary domaga się bowiem wciąż nowych treści. Życie w świecie i doświadczanie jego poważnych i złożonych problemów rodzi potrzebę uzasadnienia faktu i sensu wiary współczesnych ludzi (ChL 60). W ciągle zmieniającym się świecie, w którym następuje nieustanny rozwój cywilizacyjny i technologiczny, niezbędna jest troska o właściwy poziom wiedzy religijnej, nie tylko dzieci i młodzieży, ale również osób dorosłych. Dokonujący się postęp rodzi bowiem wiele nowych problemów dogmatycznych i moralnych. Problemy te w coraz większym stopniu dotyczą również chrześcijan świeckich. Także dokonujące się w szybkim tempie przemiany społeczno-kulturowe dostarczają wielu pytań i wątpliwości. Formacja intelektualna laikatu ma również za cel dostosować ich wiedzę teologiczną do ogólnego poziomu wykształcenia. Wyzwania, które stają przed świeckimi sprawiają, że formacja doktrynalna musi mieć charakter permanentny. Stąd każda inicjatywa, która pomaga w realizacji tego zadania, jest cenna. Dobrze zaplanowana piesza pielgrzymka daje wiele możliwości do realizacji tego zadania i wyjaśniania aktualnych problemów doktrynalnych i moralnych.

Program pielgrzymki, oprócz wielu praktyk pobożnościowych, uwzględnia również potrzebę troski o formację intelektualną. Podstawową metodą jej realizacji jest katecheza. Choć jest to trudne zadanie, katecheza powinna objąć również osoby dorosłe. Aby katecheza była skuteczna, powinna uwzględniać potrzeby osób dorosłych i problemy, przed którymi stoją. Podejmując katechizację należy uwzględnić sytuację życiową świeckich i wszystkie okoliczności towarzyszące temu przedsięwzięciu³³.

Czas trwania pielgrzymki daje okazję do głoszenia katechezy, mogącej być stałym punktem pielgrzymkowego programu dnia. Trwająca kilkanaście dni wędrówka daje możliwość realizacji poszerzonego programu formacyjnego. Otwiera ona szansę dotarcia do osób, które na co dzień nie uczestniczą w żadnej katechezie. Zdarza się, że na pielgrzymkę wyruszają osoby o słabej wierze, zubożnięte religijnie lub takie, które zerwały kontakt ze wspólnotą Kościoła. Mimo podejmowania różnych inicjatyw ze strony Kościoła, stosunkowo niewielu dorosłych katolików uczestniczy w regularnej katechizacji. Stąd obserwuje się liczne braki w dziedzinie świadomości religijnej u osób starszych. Pielgrzymka może przyczynić się do zmiany tej sytuacji i, przynajmniej częściowego, uzupełnienia formacyjnych braków³⁴.

³³ D. Lipiec, dz. cyt., s. 269-270; H. Słotwińska, *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*, Lublin 2004, s. 37.

³⁴ M. Ostrowski, dz. cyt., s. 179-181.

Organizatorzy Pieszej Pielgrzymki Podlaskiej na Jasną Górę dbają, aby był przygotowany cykl konferencji na każdy dzień wędrówki. Udział w pielgrzymce daje duże możliwości pogłębienia formacji intelektualnej poprzez słuchanie konferencji tematycznych. Nie może on jednak zastąpić systematycznej katechezy parafialnej. Może natomiast być uzupełnieniem i zachętą, aby podjąć regularną formację po powrocie do domu.

Fundamentem, na którym budowana jest chrześcijańska tożsamość katolików, jest poznanie prawd wiary. Ważną prawdą wiary dla egzystencji człowieka wierzącego jest fakt, że Bóg jest Ojcem. We właściwie rozumianej i realizowanej formacji pielgrzymkowej aspekt chrystologiczny powinien spełniać doniosłą rolę. Zadaniem organizatorów i przewodników pielgrzymek jest prowadzenie pątników do spotkania z Jezusem Chrystusem Zbawicielem, który jest kresem wszelkiej wędrówki. Cała pielgrzymkowa droga stanowi czas intensywnego poznawania Chrystusa, którego dopełnieniem jest doświadczanie spotkania z Nim i otrzymane łaski, szczególnie sakramentalne³⁵.

Katolicy świeccy, poprzez udział w formacji intelektualnej, mają możliwość zgłębiać wiedzę o osobie i naturze Ducha Świętego, który działa razem z Ojcem i Synem. Są oni wezwani także do budowania wiary dojrzałej, której rozwój następuje pod natchnieniem Ducha Świętego. W procesie formacji katolików świeckich koniecznym jest zgłębianie nauki o Kościele jako wspólnocie Ludu Bożego. Kościół, ustanowiony przez Chrystusa, pielgrzymuje do Ojca i urzeczywistnia się w mocy Ducha Świętego.

Ważnym wydarzeniem w przeżywaniu swej wiary jest dla każdego chrześcijanina odkrycie własnego miejsca w Kościele. Intensywne przemiany społeczno-kulturowe, które dokonują się w obecnych czasach, w dużym stopniu utrudniają współczesnemu człowiekowi odnalezienie swojego miejsca we wspólnocie Kościoła. Stolica Apostolska wskazuje, że pielgrzymka może prowadzić do *Namiotu spotkania z Kościołem*. Doświadczenie wspólnego życia z pielgrzymującymi braćmi jest okazją do odkrycia Kościoła jako Ludu Bożego, zjednoczonego w miłości do Chrystusa (PWJ 35). Pielgrzymowanie buduje Kościół, który jest nieustannie w drodze³⁶.

Maryja, jako wyjątkowy świadek Chrystusa, była obecna u progu narodzin Kościoła (RMa 27) i jako pierwsza uczestniczyła w pielgrzymowa-

³⁵ Jan Paweł II, *Chrystus kresem wszelkiej wędrówki. Spotkanie z uczestnikami I światowego kongresu duszpasterstwa sanktuariów i pielgrzymów (Rzym 28.02.1992r)*, w: *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych*, red. M. Ostrowski, Kraków 2003, s. 28.

³⁶ M. Rozenberger, *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*, Würzburg 2008, s. 99.

niu Kościoła nie tylko w czasie i przestrzeni, ale również w głąb ludzkich dusz (RMa 25). *Kościół, od początku swoje pielgrzymowanie upodobał do pielgrzymowania Bogurodzicy* (RMa 37). Dlatego ważne miejsce w formacji intelektualnej katolików świeckich zajmuje mariologiczny aspekt nauczania Kościoła. Program formacyjny Pieszej Pielgrzymki Podlaskiej na Jasną Górę podejmuje różne aspekty życia Kościoła i Jego nauczania. Do podstawowych zagadnień należy nauczanie Kościoła o Najświętszej Maryi Pannie³⁷.

Święty Jan Paweł II przypominał, że *Maryja jest wciąż obecna w życiu Kościoła, szczególne znaczenie ma przyciągająca i promieniująca moc wielkich sanktuariów, w których całe narody i kontynenty szukają spotkania z Matką Pana*. Wśród miejsc szczególnego pielgrzymowania Ludu Bożego wymienia Jasną Górę (RMa 28). Sanktuarium Maryjne na Jasnej Górze należy do największych i najważniejszych ośrodków kultu religijnego na świecie. Ważnym elementem formacji intelektualnej pątników zmierzających na Jasną Górę jest pogłębienie wiedzy o celu wędrówki, czyli sanktuarium maryjnym.

Kolejnym zadaniem formacyjnym, jakie staje przed katolikami świeckimi jest zapoznanie się ze społeczną nauką Kościoła. Kościół powinien zapewnić ze swej strony należną formację w tej dziedzinie (ChL 60). Do wartości, które stanowią podstawę życia społecznego należą prawda, wolność, sprawiedliwość i solidarność. Formacja intelektualna powinna prowadzić do zdobywania mądrości, która uzdalnia i pomaga w poznaniu i przyłgnięciu do Boga (PDV 51).

4. Formacja apostołska

We współczesnym Kościele apostołstwo świeckich jest ważną rzeczywistością. Apostołstwo jest uczestnictwem w zbawczym posłannictwie Chrystusa, a dokonuje się przez udział w Jego kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie. Zakłada ono zjednoczenie z Chrystusem poprzez wiarę i miłość, którego celem jest szerzenie Królestwa Bożego. Nauczanie soborowe przypomina, że prawo i obowiązek do apostołstwa świeccy otrzymują od Chrystusa na mocy Chrztu Świętego. Umocnieniem w wypełnianiu tego zadania są dary Ducha Świętego udzielone w sakramencie bierzmowania. Pozostałe sakramenty, zwłaszcza Eucharystia, są źródłem miłości, która jest duszą apostołstwa (DA 3).

Dekret o apostołstwie świeckich podkreśla ważność wszechstronnej i pełnej formacji do apostołatu. W tym procesie przygotowania należy

³⁷ Z. Sobolewski, dz. cyt., s. 130.

uwzględnić specyficzne i szczególne warunki, w których realizowane jest apostołstwo (DA 28). Świeccy na swój sposób uczestniczą w posłannictwie Kościoła, dlatego ich formacja apostołska powinna uwzględniać specyficzne znamię – charakter świecki, właściwy laikatowi i jego duchowości (DA 29).

Apostołstwo stawia przed świeckimi konkretne zadania do wykonania: szukanie Królestwa Bożego w świecie, prowadzenie spraw świeckich po myśli Bożej, uświęcanie świata od wewnątrz poprzez przykład własnego życia, ukazywanie Chrystusa innym własną wiarą, nadzieją i miłością³⁸. Proces formacji apostołskiej świeckich podejmowany w ramach wychowania chrześcijańskiego, które powinno trwać całe życie, w zasadniczy sposób może ułatwić realizację tych zadań³⁹.

Święty Jan Paweł II nauczał, że szczególnie pilne i potrzebne jest współcześnie przypomnienie, że świeccy powołani są do promocji osoby ludzkiej. Troska o prawo do życia od początku, aż do naturalnej śmierci to ważne zadanie apostołskie świeckich (KDK 27), szczególnie obecnie, w dobie intensywnej promocji aborcji i eutanazji oraz dążeniu do ich legalizacji. Miejszem, gdzie troska o godność człowieka i prawo do życia dla każdej osoby znajduje ważne miejsce, jest ruch pielgrzymkowy. W trakcie pieszych pielgrzymek pątnicy mogą zapoznać się z różnymi formami otaczania opieką każdej istoty ludzkiej i są zachęceni do uczestnictwa w tych dziełach. Formacja pielgrzymkowa w dziedzinie obrony ludzkiego życia powinna prowadzić do apostołskiego zaangażowania w środowisku lokalnym, jak i do angażowania się w działalność o szerszym wymiarze, nawet międzynarodowym.

Skuteczne realizowanie celów apostołskich wykracza często poza indywidualne możliwości człowieka i potrzebne jest działanie o charakterze społecznym. Jest ono realizowane poprzez apostołstwo społeczne. Ta podstawowa forma apostołstwa świeckich polega przede wszystkim na życiu zgodnym z wiarą.

Rodzina jako Kościół domowy jest wspólnotą apostołską, a jako wspólnota wiary jest również miejscem przygotowania do apostołstwa⁴⁰. Rodzina, im bardziej jest zintegrowana i lepiej wypełnia swoje funkcje, tym lepiej realizuje zadanie jako miejsce formacji apostołskiej. Również dynamizm życia wewnętrznego przekłada się na przygotowanie jej członków do zadań apostołskich⁴¹.

³⁸ W. Przygoda, *Apostołstwo świeckich*, w: *Leksykon Teologii Pastoralnej*, dz. cyt., s. 70.

³⁹ Tamże, s. 75.

⁴⁰ Z. Sobolewski, dz. cyt., s. 116-117.

⁴¹ D. Lipiec, *Rodzina szkołą apostołatu*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 734-737.

Nauczanie soborowe również zwraca uwagę na apostołstwo rodziny. *Tam odbywa się zaprawa w apostołstwie świeckich i tam znajduje się znakomita jego szkoła, gdzie pobożność chrześcijaństwa przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej się przemienia* (KK 35).

Elementem formacji apostołskiej jest przypominanie katolikom, że religijność chrześcijańska, wiążąc się z kulturą danej epoki i narodu, współtworzy historię⁴². Wśród wielu dziedzin życia, na które wpływa ruch pielgrzymkowy, znajduje się kultura materialna. Sanktuaria, będące celem pielgrzymek, są nie tylko ośrodkami pobożności, ale również wysokiej kultury. Tam znajdują się wybitne dzieła architektury malarstwa, rzeźby i muzea posiadające cenne eksponaty. Sanktuaria są miejscem troski o muzykę. Obok religijnych przeżyć pątnicy mają okazję do bezpośredniego kontaktu z nimi i różnorodnych inspiracji ich bogactwem⁴³.

Ważną dziedziną współczesnej kultury są dzisiaj środki społecznego komunikowania. Czas „rekolekcji w drodze” daje sposobność do zastanowienia się i refleksji nad rolą mass mediów w życiu pątników i ich rodzin, jak również do formowania chrześcijańskich postaw w tym obszarze życia.

Kościół w Polsce dostrzega silną potrzebę formacji katolików świeckich w dziedzinie katolickiej nauki społecznej. II Polski Synod Plenarny zaleca różne metody formacji świeckich⁴⁴. Wśród miejsc, gdzie to zadanie może być realizowane na pewno są pielgrzymki piesze. W związku z problematyką życia gospodarczo – społecznego pojawia się kwestia ekologiczna. Pielgrzymi wędrując mają możliwość podziwiać piękno świata stworzonego, a jednocześnie są wezwani do poszanowania najbliższego otoczenia w czasie wędrowki, na odpoczynkach i na noclegach.

Formacja chrześcijańska katolików świeckich ma za zadanie przygotowanie ich do apostołatu społecznego w dziedzinie polityki, która jest ważnym, a zarazem skomplikowanym obszarem działalności społecznej. Działalność polityczna może stać się ważnym elementem chrześcijańskiego świadectwa, ale do tego potrzebna jest osobista więź z Jezusem Chrystusem⁴⁵. Działalność formacyjna Kościoła powinna dopomagać w tym procesie. Historia zna wiele przykładów potwierdzających, iż pielgrzymki kształtowały miłość ojczyzny i cnoty obywatelskie⁴⁶.

⁴² M. Fiałkowski, dz. cyt., s. 318.

⁴³ M. Ostrowski, dz. cyt., s. 35-38.

⁴⁴ *Kościół wobec życia społeczno – gospodarczego*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991-1991)*, Poznań-Warszawa 2001, nr 47.

⁴⁵ Tamże, nr 36.

⁴⁶ M. Ostrowski, dz. cyt., s. 197; por. Z. Jabłoński, *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni. Wybór rozpraw i artykułów*, Częstochowa 2000, s. 498.

Uczestnictwo w pieszej pielgrzymce daje możliwość udziału w procesie formacji chrześcijańskiej w jej różnych wymiarach. Specyfika pielgrzymki sprawia, że niektóre aspekty formacji są silnie wyakcentowane. Do dzieł apostołatu szczególnie wyeksponowanych należy gościnne przyjmowanie przybyszów. Chrystus utożsamia się z każdym człowiekiem potrzebującym pomocy i wzywa, aby widzieć Go w osobach nieznanych przybyszów (Mt 25, 35). Przyjęcie podróźnego, jak i korzystanie z gościnności jest okazją do szczególnego obcowania z Bogiem obecnym w drugim człowieku⁴⁷.

Formacja chrześcijańska świeckich obejmuje kształtowanie świadomości i postaw oraz przekazywanie umiejętności praktycznych w celu zaangażowania w działalność charytatywną Kościoła⁴⁸. Miłosierdzie w decydujący sposób określa kształt życia i apostołstwa chrześcijańskiego⁴⁹.

Apostolat katolików świeckich może być realizowany w formie zrzeszonej poprzez grupy religijne, stowarzyszenia wiernych i ruchy kościelne. Te różne formy zrzeszonej działalności świeckich, zwłaszcza we współczesnym zsekularyzowanym świecie, powinny stanowić pomoc dla ludzi w prowadzeniu chrześcijańskiego życia w zgodzie z wymaganiami Ewangelii oraz w zaangażowaniu misyjnym i apostołskim (ChL 29).

Zakończenie

Posoborowe nauczanie Kościoła odwołuje się do obrazu wspólnoty będącej *w drodze*. Pielgrzym wędrujący do sanktuarium jest wyraźnym przykładem tego obrazu. *Podróżowanie pielgrzymia przypomina w pewnym sensie wędrówkę Jezusa i Jego uczniów, którzy przemierzali drogi Palestyny, by zwiastować ewangelię zbawienia* (DPLL 286). Papież Franciszek przypomina, że *wszyscy jesteśmy wezwani do wyjścia, (...) jesteśmy wzywani do przyjęcia wezwania do wyjścia z własnej wygodny i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferia potrzebujące światła Ewangelii* (EG 20). Współczesne pielgrzymowanie jest jedną z form odpowiedzi na to wezwanie, dającą możliwość świadectwa, a także ożywiania wiary i apostołskiego zapału. Uczestnictwo w pielgrzymce powinno być zachętą do apostołstwa. Wielu osom zaangażowanych w różne jego formy daje impuls do gorliwszego podejmowania zadań. Może ono też być mobilizacją do włączenia się do grup religijnych, stowarzyszeń wiernych lub ruchów i wspólnot kościelnych.

⁴⁷ M. Ostrowski, dz. cyt., s. 160.

⁴⁸ W. Przygoda, *Charytatywna formacja*, w: *Leksykon Teologii Pastoralnej*, dz. cyt., s. 125-126.

⁴⁹ Tenże, *Apostołski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin 2012, s. 83.

Uczestnictwo w pielgrzymce daje możliwość poznania struktur duszpasterskich diecezji siedleckiej. Grupa pielgrzymkowa powinna stawać się taką strukturą, poprzez regularne spotkania pielgrzymkowe o charakterze formacyjnym⁵⁰.

Kościół wyruszający w drogę stanowi wspólnotę misyjną uczniów, którzy podejmują inicjatywę, włączają się, towarzyszą, przynoszą owoc i świętują (EG 24). Pątnicy Pieszej Pielgrzymki Podlaskiej na Jasną Górę są wezwani do wypełniania tego zadania. Przygotowanie i realizacja programu formacji chrześcijańskiej świeckich daje im szansę zrealizowania go. Jest to jednocześnie zadanie dla organizatorów i odpowiedzialnych za jej przebieg, aby towarzyszyć i pomagać uczestnikom w formacji chrześcijańskiej.

Streszczenie

Wśród różnych form podróży znajdują się podróże o charakterze religijnym, które nazywamy pielgrzymkami. Kościół katolicki, bazując na bogatej tradycji biblijnej, na przestrzeni wieków rozwinął tę formę pobożności. Piesza pielgrzymka podlaska na Jasną Górę to jedna z współczesnych form pielgrzymowania, w której co roku uczestniczy kilka tysięcy wiernych z terenu diecezji siedleckiej. Jednym z głównych jej celów jest pogłębianie formacji chrześcijańskiej jej uczestników. Jest ona realizowana we wszystkich wymiarach: ludzkim, duchowym, intelektualnym i apostołskim.

Summary

Pilgrims' formation in Walking Pilgrimage to Jasna Góra

There are many forms of trips, among them, those of a religious character. They are called pilgrimages. Catholic Church, based on a rich biblical tradition has developed that form of godliness. Walking Podlaska Pilgrimage to Jasna Góra is one of modern forms of travelling and every year, a few thousand of believers from Siedlecka Diocese take part in it. One of its main aims is to deepen the role of Christian formation among the participants. It is being fulfilled in every dimension: human, spiritual, intellectual and apostolic.

⁵⁰ M. Ostrowski, dz. cyt., s. 220.

Bibliografia

- Augustyn, J. (2006). Seksualne wychowanie. W: R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski (red.), *Leksykon Teologii Pastoralnej* (778-781). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Cencini, A. (2004). *Od wychowania do formacji*. tłum. D. Piekarczyk. Kraków: Salwator.
- Derdziuk, A. (1993). Formacja do modlitwy. „*Homo Dei*”. 62 (4). 24-34.
- Derdziuk, A. (2006). Formacja moralna a formacja sumienia. W: J. Nagórny, T. Zadykiewicz (red.), *Formacja moralna. Formacja sumienia* (13-32). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dyrek, K. (1999). *Formacja ludzka do kapłaństwa*. Kraków.
- Fiałkowski, M. (2010). *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania kościoła współczesnego. Studium teologiczno-pastoralne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gogoła, J. (2008). *Modlitwa – w chrześcijaństwie. Aspekt duchowy*. W: Encyklopedia Katolicka t. 12, kol. 1549-1555. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Grün, A. (1998). *Teologia wędrowania*. Tarnów: Wydawnictwo Byblos.
- Jabłoński, Z. (2000). *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni. Wybór rozpraw i artykułów*. Częstochowa: Wyższa Szkoła Języków Obcych i Ekonomii.
- Jan Paweł II. (2003). Chrystus kresem wszelkiej wędrówki. Spotkanie z uczestnikami I światowego kongresu duszpasterstwa sanktuariów i pielgrzymów (Rzym 28.02.1992). W: M. Ostrowski (red.), *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych* (705-838). Kraków: Wydawnictwo Świętego Stanisława.
- Lipiec, D. (2003). Zasady i treść apostoelskiej formacji laikatu. *Studia Diecezji Radomskiej*, 5, 266-274.
- Lipiec, D. (2013). Rodzina szkołą apostołatu. W: R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń (red.), *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* (734-739). Lublin-Rzeszów: Wydawnictwo Diecezji Rzeszowskiej.
- Marek, Z. (2005). *Podstawy wychowania moralnego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mazur, J., (1995). *List pasterski przed XV Pieszą Pielgrzymką na Jasną Górę*, Maszynopis Archiwum Pielgrzymkowe, Siedlce 1995.

Mikołajec, J. (2010). *Formacja duchowa teologów świeckich. Studium teologiczno-pastoralnej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Nagórny, J. (2006). Wprowadzenie. W: J. Nagórny, T. Zadykowicz (red.), *Formacja moralna. Formacja sumienia* (9-12). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Nagórny, J. (2006). Wychowanie do wolności w świetle nauczania Prymasa Wyszyńskiego. W: J. Nagórny, T. Zadykowicz (red.), *Formacja moralna. Formacja sumienia* (105-127). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Olbrycht, K. (2006). Wychowanie do wartości. W: M. Ryś (red.), *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży* (39-54). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Ostrowski, M. (2005). *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

Przygoda, W. (2006). Apostolstwo świeckich. W: R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski (red.), *Leksykon Teologii Pastoralnej* (70-76). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Przygoda, W. (2006). Charytatywna formacja. W: R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski (red.), *Leksykon Teologii Pastoralnej* (125-130). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Przygoda, W. (2012). *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Przywuski, A. (2000). *Założenia programu duszpasterskiego Pieszych Pielgrzymek Podlaskich na Jasną Górę w latach 1981-1995*. Kraków.

Rozenberger, M. (2008). *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*. Würzburg: Echter.

Słotwińska, H. (2004). *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Sobolewski, Z. (2013). *XXXIII Pielgrzymka na Jasną Górę, «Jesteście światłem świata» (Mt 5,14). Konferencje pielgrzymkowe*. Siedlce.

Sobolewski, Z. (2014). *XXXIV Piesza Pielgrzymka Podlaska na Jasną Górę, «Pan mój i Bóg mój» (J 20, 28). Konferencje pielgrzymkowe*. Siedlce.

Witaszek, G., Kamiński, R., *Pismo Święte w duszpasterstwie*. W: R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski (red.), *Leksykon Teologii Pastoralnej* (608-615). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Wójtowicz, K. (2001). *Dekalog formatora: główne wskazania formacji podstawowej w świetle dokumentów Kościoła*. Kraków: Alleluja.

Ks. PIOTR TYMOSIEWICZ*

I PROCESSI COMUNICATIVI NEL MATRIMONIO

Contenuto: Introduzione; 1. Gli assiomi della comunicazione; 2. Alcune competenze comunicative nel matrimonio: 2.1. Competenze comunicative legate al ruolo dell'ascoltatore, 2.2. Competenze comunicative legate al ruolo dell'emittente; 3. Le possibili difficoltà nella comunicazione tra gli sposi: 3.1. La comunicazione disfunzionale, 3.2. Alcune barriere comunicative; 4. Comunicazione non verbale nel matrimonio: 4.1. Le caratteristiche della comunicazione non verbale, 4.2. L'intimità degli sposi nel processo della comunicazione non verbale; 5. Alcuni comportamenti comunicativi nella relazione matrimoniale: 5.1. Il sostegno nella comunicazione matrimoniale, 5.2. Il coinvolgimento nella comunicazione tra gli coniugi, 5.3. La svalutazione nella comunicazione nel matrimonio; Conclusione, Summary: Communication in marriage; Bibliografia.

Parole chiave: comunicazione, comunicazione nel matrimonio, matrimonio, assiomi della comunicazione, competenze comunicative, barriere comunicative, comunicazione verbale, comunicazione non verbale.

Key words: communication, marital communication, marriage, axioms of communication, communications skills, barriers of communication, verbal communication, nonverbal communication.

Słowa kluczowe: komunikacja interpersonalna, komunikacja małżeńska, małżeństwo, aksjomaty w komunikacji, umiejętności komunikacyjne, bariery komunikacyjne, komunikacja werbalna, komunikacja niewerbalna.

Introduzione

La relazione tra marito e moglie è una relazione tra due individui profondamente diversi. Il vivere insieme il rapporto coniugale richiede l'impegno reciproco delle due diverse personalità che non sono mai uguali. Uno dei fattori cruciali della relazione matrimoniale è la comunicazione tra gli sposi. Essa da un lato può contribuire al raggiungimento del benessere matrimoniale, quando è efficace e positiva, mentre dall'altro, quando è inefficace, può impedire la crescita della relazione. Inoltre la comunicazione tra marito e moglie è un compito da svolgere, in quanto costituisce l'insieme delle capacità che possono essere migliorate e sviluppate.

In questo articolo analizzeremo alcuni processi comunicativi che si possono attivare all'interno di una coppia sposata. L'oggetto della nostra analisi saranno gli assiomi della comunicazione, ovvero le regole che governano la comunicazione interpersonale; la nostra attenzione sarà focalizzata anche sulle competenze comunicative degli sposi e sulle possibili difficoltà nella comunicazione tra i coniugi. Presenteremo inoltre le caratteristiche della comunicazione non verbale, con un particolare accento sulla coppia sposata. Infine prenderemo in considerazione alcuni comportamenti comunicativi nel matrimonio.

1. Gli assiomi della comunicazione

Grazie allo studio della scuola di Palo Alto negli Stati Uniti, la comunicazione trova un nuovo inquadramento teorico. I ricercatori legati al *Mental Research Institute* di Palo Alto studiano gli effetti pratici della comunicazione. Uno dei rappresentanti di questa scuola è Paul Watzlawick (1921-2007). Insieme ai suoi collaboratori, Watzlawick formula gli assiomi della comunicazione, ovvero le regole o i principi che riguardano proprio il processo comunicativo¹. Questi assiomi si riferiscono anche alla comunicazione tra gli sposi, perciò li presenteremo in seguito.

Il primo assioma della comunicazione afferma che non si può non comunicare. Ogni comportamento svolto in un contesto interpersonale diventa comunicativo e viene visto come messaggio, in quanto è in grado di influenzare i partecipanti della comunicazione. Scrivono Watzlawick e altri

* Autor, prezbiter diecezji siedleckiej, wyświęcony w 2006 roku, w latach 2007-2015 studiował psychologię na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, gdzie obronił pracę doktorską pt. „*Il temperamento della persona come regolatore del comportamento comunicativo nel matrimonio. Una ricerca nella diocesi di Siedlce in Polonia*”. Artykuł stanowi część tej pracy.

¹ P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma 1971.

che l'attività o l'inattività, le parole o il silenzio hanno tutti il valore di messaggio: influenzano gli altri e gli altri, a loro volta, non posso non rispondere a queste comunicazioni, e in tal modo comunicano anche loro². Ciò si verifica in modo particolare nel matrimonio, in quanto esso costituisce una relazione esclusiva, nello stesso tempo intima e amichevole, nella quale i partner condividono tutta la loro vita. L'affermazione che non si può non comunicare riguarda, dunque, particolarmente la comunicazione tra gli sposi, che dovrebbero essere consapevoli che ogni loro comportamento nel matrimonio diventa una comunicazione³.

Per quanto riguarda il secondo assioma, esso afferma che nella comunicazione ci sono due livelli o aspetti: il contenuto e la relazione. Il livello del contenuto riguarda l'informazione trasmessa, cioè quello di cui si parla, mentre l'aspetto della relazione comunica come deve essere recepita l'informazione e come deve essere determinata la relazione tra i comunicanti. Qui si tratta quindi di una metacomunicazione, ovvero della comunicazione sulla comunicazione di come il mittente vede se stesso, gli altri, la relazione tra di loro e tutto il contesto in cui la comunicazione avviene. In genere il livello del contenuto è presente nel canale verbale, mentre il livello della relazione riguarda i segnali non verbali, anche quelli involontari e inconsapevoli⁴.

Ogni interazione tra le persone si caratterizza per una sequenza di scambi, ovvero vari fattori compongono ogni situazione e vari comunicati compongono la comunicazione; il punto di vista di un individuo orienta l'ordine di sequenza di scambi, in modo tale che per lui alcuni avvenimenti diventino la causa di altri. Su queste affermazioni si basa il terzo assioma della comunicazione, secondo il quale la natura di una relazione dipende dalla punteggiatura delle sequenze di comunicazione tra i comunicanti⁵. Attraverso tale punteggiatura i partner della comunicazione definiscono diversi ruoli per se stessi e per gli altri⁶.

Con il primo e il secondo assioma si collega strettamente il quarto, secondo il quale le persone comunicano sia con il modulo numerico che con quello analogico. Nella comunicazione umana, dunque, da una parte viene utilizzato il linguaggio oggettivo, logico, analitico e concreto, il linguaggio della ragione, che viene espresso anzitutto a livello verbale ed è efficace nel

² *Ibidem*, p. 41.

³ M. De Beni, *Comunicare per amare. Il dialogo nella vita di coppia*, Roma 2005, p. 83.

⁴ P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, op. cit., p. 41.

⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁶ P. Gambini, *Psicologia della famiglia. L'approccio sistemico-relazionale*, Milano 2007, p. 73.

trasmettere il contenuto del messaggio, mentre dall'altra le persone utilizzano il linguaggio immaginativo, metaforico, simbolico, che viene espresso soprattutto a livello non verbale. Nel primo caso abbiamo dunque a che fare con il modulo numerico, nel secondo invece con quello analogico⁷.

Il quinto assioma dice che ogni scambio comunicativo è simmetrico o complementare. Nell'interazione simmetrica vi è un equilibrio di potere tra i partner dell'interazione, che tendono a scambiarsi gli stessi modelli di comportamento. L'interazione complementare si basa sulla disuguaglianza nel potere; in questo caso tra i partner dell'interazione vengono assunti modelli di comportamento che si completano vicendevolmente e un partner rinforza il comportamento dell'altro⁸.

Quando il potere nella coppia matrimoniale viene esercitato sia da uno che dall'altro partner in modo sostanzialmente equilibrato, abbiamo a che fare con un *uso simmetrico del potere*⁹. Nella relazione simmetrica, dunque, i ruoli dei partner non sono subalterni: il marito riconosce la moglie come uguale a sé e anche la moglie fa lo stesso. Nella relazione complementare, invece, un partner assume una posizione superiore o primaria (*one - up*) e l'altro una posizione inferiore o secondaria (*one - down*); si tratta qui di disuguaglianza comunicativa o di *relazione di tipo a - simmetrico*¹⁰.

In questo tipo di comunicazione un partner guida e altro viene guidato; per esempio nel matrimonio può capitare che in alcuni casi sia il marito ad esercitare un ruolo *up*, mentre la moglie un ruolo *down*, però può succedere anche il contrario, cioè che la moglie definisca il marito come *down* e che il marito accetti la moglie come *up*. In ogni caso questo tipo di comunicazione non dovrebbe essere il modello comunicativo dominante di una coppia sposata.

2. Alcune competenze comunicative nel matrimonio

La comunicazione interpersonale costituisce un continuo processo relazionale, nel quale i partner assumono rispettivamente i ruoli dell'emittente e dell'ascoltatore¹¹. Nella comunicazione all'interno del matrimonio sono il marito e la moglie a rivestire questi ruoli in un continuo scambio di messaggi e anche nella definizione della loro relazione. Dal modo in cui gli sposi riescono a svolgere la funzione di ascoltatore e emittente dipende in gran parte la riuscita del processo di comunicazione coniugale. Per tale ragione

⁷ P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, op. cit.

⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁹ M. De Beni, op. cit., p. 86.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ H. Franta, G. Salonia, *Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica*, Roma 2005, p. 55.

la validità della relazione matrimoniale dipende dalle competenze comunicative degli sposi.

2.1. Competenze comunicative legate al ruolo dell'ascoltatore

Il comportamento comunicativo dell'ascoltare è piuttosto complesso; si possono distinguere i seguenti momenti di questo comportamento:

- verificare e concordare le intenzioni dei partner nella comunicazione;
- comprendere e valutare criticamente i messaggi degli emittenti;
- attuare un comportamento di supporto in cui l'ascoltatore è presente attivamente, fornendo un feedback¹².

Nella comunicazione interpersonale possono insorgere grandi difficoltà quanto gli interlocutori non sono consapevoli e non concordano sulle reciproche intenzioni del comunicare; perciò diventa importante un accordo che riguardi gli obiettivi della comunicazione. Per evitare le discordanze nelle intenzioni comunicative, da parte dell'ascoltatore deve essere fatto un esame della propria disponibilità e intenzionalità a comunicare per verificare se sono in sintonia con quelle del partner; tale verifica è un criterio fondamentale per assumere il ruolo dell'ascoltatore.

L'individuo si dispone più facilmente all'ascolto quando nella comunicazione si rende conto della sua situazione e se ne assume la responsabilità; invece, quando una persona nel momento dell'ascolto non identifica le sue esperienze e non si confronta con le proprie tensioni, ciò compromette le relazioni comunicative.

Una delle competenze importanti che riguarda la comunicazione è anche l'ascolto empatico. L'empatia può essere definita come *la capacità di percepire correttamente ciò che sperimenta un'altra persona e di comunicare questa percezione in un linguaggio adattato ai sentimenti del soggetto*¹³. Essa avviene primariamente attraverso l'ascolto attento delle espressioni sia verbali che non verbali, ed è tesa verso la piena e incondizionata attenzione alla comunicazione dell'altra persona. Quanto più l'ascoltatore è attento agli indizi esterni che il suo interlocutore presenta, tanto più è in grado di dare ascolto ai messaggi interni che riflettono le esperienze interiori¹⁴.

¹² *Ibidem*, p. 57.

¹³ A. Arto, *Empatia in funzione dell'accogliere e dl processo terapeutico*, in A. Arto, D. Antonietti (Eds.), *La formazione in psicologia clinica. Aspetti introduttivi e competenze terapeutiche di base*, Roma 1996, p. 118.

¹⁴ R. Carkhuff, *L'arte di aiutare. Manuale*, Trento 1999, p. 79.

L'ascolto empatico, dunque, è una competenza che *rappresenta una modalità per seguire e accompagnare il flusso delle esperienze dell'altro che risolve la dicotomia soggetto – oggetto, consentendo di unirsi all'altro pur restandone separato*¹⁵. Tale competenza costituisce un elemento di grande funzionalità per entrare in una comunicazione attenta, rispettosa e accogliente dell'interlocutore al quale ci si rivolge. Il comportamento empatico, ovvero l'essere aperto a tutti i messaggi dell'altro, cercando di comprenderli così come l'emittente li vede e sperimenta, costituisce il processo più importante nell'attività di ascolto, in quanto rende possibile creare una piattaforma comune nell'interazione comunicativa.

Le competenze comunicative legate all'ascolto non si limitano al comportamento recettivo, ma si riferiscono anche al sostegno e all'incremento della comunicazione dell'emittente; si tratta qui di comportamenti comunicativi di supporto. Il sentirsi ascoltato e compreso nella comunicazione stimola i comunicatori nel proseguimento e nell'allargamento dell'interazione comunicativa; quando invece l'ascoltatore si mostra freddo, comportandosi in modo non autentico e direttivo, non viene stabilita una piattaforma comune relazionale e all'emittente vengono indotti sentimenti di scoraggiamento e di disinteresse nel proseguimento dell'interazione¹⁶.

All'ascoltatore nel processo comunicativo viene richiesta la partecipazione attiva di tutta la persona, sia a livello verbale (per esempio, le forme di comunicazione come *ehm, ah, sì, capisco*, ecc.) che a livello non verbale (annuire, fare cenni con il capo, sorridere, ecc.). Il supporto può essere realizzato attraverso forme verbali proattive, che stimolano l'emittente a proseguire la propria comunicazione approfondendola. Un esempio di modalità comunicativa di supporto è la riformulazione, che consiste nel ridire e ridare all'emittente la sua comunicazione.

Presentiamo adesso alcuni interventi comunicativi di supporto verbale che facilitano la comunicazione dell'emittente:

- *la parafrasi*, nella quale l'ascoltatore ripete gli stessi contenuti dell'emittente utilizzando parole proprie; essa costituisce una forma di riformulazione dei contenuti¹⁷;

¹⁵ A. R. Colasanti, *Empatia*, in J. M. Prelezzo, C. Nanni, G. Malizia (Eds.), *Dizionario di scienze dell'educazione*, Leumann/Roma/Torino 1997, p. 375.

¹⁶ H. Franta, G. Salonia, op. cit., 70.

¹⁷ *Ibidem*, p. 71.

- *la verbalizzazione*, che si riferisce alla risposta dell'ascoltatore agli aspetti emozionali presenti nella comunicazione dell'emittente e ai significati soggettivi attribuiti dall'emittente a determinate esperienze¹⁸;
- *la chiarificazione*, che consiste nel porre domande da parte del ricevente per delucidare i messaggi dell'emittente che risultano vaghi, confusi o aperti a più interpretazioni¹⁹;
- *il confronto*, che si riferisce alla capacità di mettere in evidenza discrepanze, conflitti e doppi messaggi nella comunicazione²⁰.

Uno dei più importanti contesti in cui vengono utilizzate le competenze di ascolto è quello della relazione matrimoniale²¹. La comunicazione tra marito e moglie è caratterizzata fondamentalmente dall'ascolto e dalla risposta e quando l'ascolto e la risposta sono autentici e veri allora ci si apre al dialogo e al rapporto profondo tra gli coniugi. Ascoltare nel rapporto matrimoniale significa far penetrare dentro di sé, nel proprio intimo, la parola dell'altro²².

2.2. *Competenze comunicative legate al ruolo dell'emittente*

Le relazioni che si instaurano tra i partner nella comunicazione, anche quella matrimoniale, dipendono dal modo in cui essi esprimono i loro interessi e le loro idee. Come abbiamo scritto prima, il processo comunicativo è uno scambio incessante dei ruoli di ascoltatore ed emittente tra i partecipanti alla comunicazione; diventa dunque cruciale assumere il ruolo dell'ascoltatore ma anche quello dell'emittente. Infatti, quando l'emittente comunica i propri scopi e le proprie idee in modo semplice, ordinato, moderatamente pregnante e stimolante e nello stesso tempo tiene conto delle esigenze e delle esperienze degli ascoltatori, anche loro adottano una comunicazione improntata alla chiarezza e al rispetto reciproco e possono manifestarsi più facilmente con autenticità. Dunque, gli individui si sentono più disposti ad interagire e a stabilire relazioni personali davanti a comunicazioni comprensibili e caratterizzate dal rispetto reciproco.

¹⁸ H. Franta, A. R. Colasanti, *L'arte dell'incoraggiamento. Insegnamento e personalità degli allievi*, Roma 1991, p. 159.

¹⁹ *Ibidem*, p. 160.

²⁰ A. R. Colasanti, *Le competenze comunicative di base*, in A. Arto, D. Antonietti (Eds.), *La formazione in psicologia clinica. Aspetti introduttivi e competenze terapeutiche di base*, Roma 1996, p. 98.

²¹ M. McKay, M. Davis, P. Fanning, *Messages. The communication skills book*, Oakland 2009, p. 28.

²² G. Bassi, R. Zamburlin, *La comunicazione nel rapporto di coppia*, Roma 2008, p. 30.

Svolgere il ruolo di emittente in modo adeguato dipende, tra l'altro, dal possedere e dal mettere in atto specifiche competenze comunicative. Ci soffermiamo ora sulla presentazione delle seguenti competenze: comunicazione descrittiva, comunicazione espressiva, dare e ricevere feedback.

La capacità di riportare i fenomeni così come essi si manifestano favorisce la funzionalità delle relazioni comunicative. Si tratta qui della competenza descrittiva, che si riferisce dunque alla *capacità della persona di riportare i fenomeni, soprattutto quelli relazionali, così come si presentano, senza interpretarli e valutarli*²³. Questa competenza comunicativa permette di conoscere i fenomeni nella loro origine, nel loro modo di manifestarsi e nelle conseguenze; intanto il non valutare la realtà non solo porta i comunicatori più vicini alla realtà stessa, ma li mette anche in contatto con le loro emozioni, in quanto la valutazione risulta essere spesso un comportamento difensivo che impedisce di prendere contatto con la realtà. Inoltre l'impegno di descrivere la realtà nei suoi fenomeni osservabili stimola la fiducia nei partecipanti alla comunicazione, in quanto essi notano come l'emittente sia interessato e impegnato a fornire informazioni obiettive e a distinguere tra i fatti e le proprie interpretazioni.

La competenza descrittiva presuppone nell'emittente la disponibilità, la libertà di osservare realtà senza preconcetti e senza lasciarsi guidare da stati emozionali. Comunque, questo comporta anche relazionarsi con le proprie esperienze, perciò diventa difficile riportare i fenomeni così come si presentano nel mondo²⁴.

Questo tipo di competenza gioca anche nel matrimonio il suo ruolo in quanto, a livello interpersonale, consente di prevenire la nascita di problemi comunicativi connessi a valutazioni e interpretazioni. Inoltre la comunicazione descrittiva permette di effettuare una propria analisi della realtà e di stimolare la fiducia tra gli sposi. Tale competenza favorisce anche il contatto emotivo. Dato che la descrizione della realtà si riferisce solo a una parte della comunicazione, essa richiede di essere completata dalla comunicazione sui significati che una determinata realtà ha per l'emittente. Perciò nella comunicazione interpersonale, anche quella matrimoniale, vi è bisogno di altre competenze comunicative.

Nel processo comunicativo è impossibile che i partecipanti non comunichino su se stessi. Infatti in ogni atto comunicativo l'emittente si presenta, sia con i messaggi, sia attraverso i processi interazionali in modo indiretto. Un'altra competenza comunicativa che vogliamo qui presentare è quella

²³ A. R. Colasanti, *Le competenze comunicative*, op. cit., p. 75.

²⁴ H. Franta, G. Salonia, op. cit., p. 111.

espressiva. Essa si riferisce alla capacità dell'individuo di riportare le proprie esperienze, per esempio idee, sentimenti e percezioni, così come sono vissute; in questa comunicazione l'emittente parla di sé e di ciò che sperimenta, senza parlare in nome o per conto di altri, ma in modo veramente personale, rivelando il suo mondo emozionale nelle varie situazioni della vita²⁵.

Attraverso tale competenza l'individuo si introduce nelle relazioni interpersonali come persona, in quanto manifesta le proprie esperienze e le proprie percezioni soggettive, delle quali si assume la responsabilità. Ciò richiede uno stile aperto di comunicazione, in cui l'emittente rimane se stesso e non si nasconde dietro maschere, ruoli o difese. Lo sviluppo della persona non avviene nell'isolamento dagli altri o nel rifugio nel proprio ruolo, ma in un contesto sociale fatto di autentiche relazioni umane, in cui si permette all'individuo di scoprirsi e autodefinirsi. Autorivelandosi all'altro con empatia e accettazione, l'emittente *riesce a conoscere maggiormente sé e il suo mondo*²⁶. Dunque, come abbiamo affermato prima, la competenza espressiva permette di comunicare in modo personale e autentico.

La comunicazione espressiva riveste nel matrimonio un ruolo particolare, in quanto qualifica in modo significativo i rapporti interpersonali; essa consente un clima di intimità emotiva tra i coniugi, una maggiore conoscenza di sé e dell'altro, una più grande autenticità comunicativa e anche una più profonda fiducia reciproca.

Alla fine ci soffermiamo sulla competenza comunicativa di dare e ricevere feedback, in quanto la comunicazione interpersonale diventa più autentica e reciproca quando l'emittente viene informato dal ricevente sugli effetti della comunicazione. Si tratta qui del comportamento che avviene attraverso un processo di informazione di ritorno, cioè il feedback, che costituisce quel momento di comunicazione replicativa e deliberativa, in cui *il ricevente comunica all'emittente informazioni su come è stata percepita e sperimentata la sua comunicazione*²⁷.

Il feedback può essere positivo e negativo. Il primo si ha quando una comunicazione di ritorno offre all'interlocutore la possibilità di conoscere aspetti apprezzabili del suo agire, mentre il feedback negativo si riferisce a una comunicazione di ritorno che offre all'emittente la possibilità di correggersi e migliorarsi. Inoltre i feedback possono essere costruttivi, aggressivi o manipolativi. Per quanto riguarda i feedback aggressivi, essi sono

²⁵ A. Arto, M. Piccinno, E. Serra, *Comunicare nell'educazione. Training per la promozione delle abilità socio-relazionali*, Roma 2005, p. 92.

²⁶ H. Franta, G. Salonia, op. cit., p. 118.

²⁷ *Ibidem*, p. 127.

comunicazioni svalutanti e violente, mentre i feedback manipolativi sono modalità che distorcono la comunicazione dell'interlocutore. Circa i feedback costruttivi, essi sono diretti al comportamento e non alla persona; dunque, i feedback costruttivi indicano in modo utile ed efficace gli aspetti positivi del comportamento, vengono espressi in termini concreti e precisi, sollecitano il senso di responsabilità, vengono orientati a risolvere problemi e difficoltà in una specifica situazione²⁸.

A livello interpersonale, e dunque anche nella comunicazione matrimoniale, la capacità di dare e ricevere feedback assume una particolare importanza, in quanto regola l'interagire reciproco, previene la comparsa di disturbi comunicativi e conflitti, e incrementa anche l'autenticità.

Ovviamente la nostra descrizione non esaurisce la tematica delle competenze comunicative. Abbiamo scelto quelle più significative nella vita quotidiana, che anche nella vita matrimoniale influiscono notevolmente sulla funzionalità della comunicazione tra i coniugi.

3. Le possibili difficoltà nella comunicazione tra gli sposi

Nella relazione matrimoniale ci possono essere difficoltà che impediscono una buona comunicazione tra marito e moglie. Vogliamo analizzare le possibili difficoltà nella comunicazione matrimoniale, focalizzandoci sulle caratteristiche della comunicazione disfunzionale secondo la scuola di Palo Alto e sulle caratteristiche di alcune barriere comunicative.

3.1. La comunicazione disfunzionale

Watzlawick e altri²⁹, oltre a presentare i cinque assiomi della comunicazione, descrivono anche le principali modalità disfunzionali del comunicare parlando della comunicazione patologica; queste modalità disfunzionali sono correlate a ciascuno degli assiomi della comunicazione. Le presentiamo ora come esempio di modalità inefficaci di comunicazione anche nel matrimonio.

La prima modalità di comunicazione disfunzionale è la squalifica del messaggio³⁰. Essa corrisponde al primo assioma della comunicazione (non si può non comunicare) e si riferisce ad una comunicazione successiva o contemporanea a un messaggio che ne riduce o annulla il valore. Si tratta di un artificio comunicativo al quale le persone ricorrono specialmente

²⁸M. Becciu, A. R. Colasanti, *La promozione delle abilità sociali. Descrizione di un programma di addestramento*, Roma 1999, p. 40.

²⁹P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, op. cit.

³⁰*Ibidem*, p. 68.

quando sono costrette a comunicare, ma preferiscono adottare una comunicazione chiara. Tuttavia la squalifica non rappresenta in ogni caso una modalità interattiva disfunzionale, poiché in alcuni casi riveste anche una valenza positiva, come per esempio durante un gioco o nell'umorismo; essa può essere utilizzata anche per modulare i sentimenti negativi, come quelli di disprezzo, collera o risentimento.

La disconferma rappresenta una seconda modalità di comunicazione disfunzionale³¹. Il secondo assioma della comunicazione distingue il livello del contenuto e il livello della relazione e afferma che ogni evento comunicativo contribuisce alla definizione della relazione tra le persone che comunicano, confermano, rifiutando o disconfermando l'interlocutore. Quando il ricevente conferma la definizione di relazione proposta dall'emittente nella sua comunicazione, ciò ha una funzione importante nel sostegno, ma anche nello sviluppo e nella stabilità mentale, poiché l'individuo ha bisogno di comunicare anche per avere la consapevolezza di sé.

Il ricevente può anche rifiutare la definizione di relazione proposta dall'emittente; nonostante ciò sia frustrante, tuttavia comporta sempre un reciproco riconoscimento tra i comunicanti. Invece, nel caso della disconferma di relazione, la comunicazione diventa disfunzionale e gravemente patogena, in quanto il ricevente non dà né una conferma né un rifiuto, comportandosi in modo così sfuggente da comunicare all'emittente il messaggio *per me tu non esisti*³². Dunque questa modalità comunicativa può mettere gravemente in crisi il senso di sé ed è molto nociva per la relazione matrimoniale.

I problemi di punteggiatura costituiscono un'altra modalità disfunzionale di comunicazione. Il terzo assioma di Watzlawick e altri³³ afferma che gli interlocutori danno ciascuno una propria punteggiatura alle sequenze degli avvenimenti; quando tra comunicanti si instaura una specie di *gioco senza fine*³⁴, ciò diventa disfunzionale in quanto *ogni persona punteggia il discorso in modo da attribuire automaticamente agli altri delle colpe fino a giungere a posizioni rispettivamente rigide, fondate unicamente sul mantenimento delle proprie posizioni*³⁵. In questo modo si crea un disaccordo che può proseguire finché gli interlocutori non decideranno di metacomunicare, cioè di tentare di scoprire cosa è accaduto nella loro relazione. Alla punteggiatura è legata anche la profezia che si autodetermina, ovvero un

³¹ *Ibidem*, p. 78.

³² P. Gambini, op. cit., p. 77.

³³ P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, op. cit.

³⁴ P. Gambini, op. cit., p. 77.

³⁵ *Ibidem*.

altro fenomeno disfunzionale in cui un individuo è così convinto di un tipo di punteggiatura sino a causare la situazione ipotizzata.

La comunicazione disfunzionale si manifesta anche nelle difficoltà di decodificazione del messaggio; si tratta degli errori nella traduzione del messaggio analogico in numerico. Questa modalità disfunzionale è legata al quarto assioma della comunicazione e risulta dal fatto che il messaggio analogico possiede spesso una certa ambiguità e può essere interpretato in vari modi³⁶.

L'ultima modalità disfunzionale di comunicare che vogliamo qui presentare riguarda uno sbilanciamento eccessivo verso o l'interazione simmetrica (escalation simmetrica) o l'interazione complementare (complementarietà rigida); questa disfunzionalità è legata quindi con il quinto assioma della comunicazione. In questo caso una disfunzionalità della comunicazione è dovuta all'eccessiva tendenza alla parità o alla massimizzazione delle differenze tra i comunicatori. Quando, per esempio, nel matrimonio ciascuno vuole guidare l'altro e indirizzare la comunicazione secondo i propri schemi, in questo caso avviene che nessuno degli sposi accetti una posizione secondaria (*one - down*); può capitare che più il marito tenti di definire la moglie come sua gregaria (*one - down*), più la moglie tenti di comunicare che non accetta questo ruolo e assuma una posizione superiore. In questo modo viene provocata un'escalation, in cui nessuno vuole cedere³⁷.

3.2. Alcune barriere comunicative

Descriveremo adesso alcune barriere comunicative che possono impedire di realizzare la relazione interpersonale e che vengono riferite anche alla relazione matrimoniale. Le barriere costituiscono i principali disturbi comunicativi e possono verificarsi nella comunicazione tra gli sposi, indebolendo la relazione coniugale. Gli sposi che si rendono conto dei loro limiti nel comunicare riescono meglio a evitarli e a superarli, diventando più flessibili di fronte ai differenti modi di percepire e di sperimentare la realtà. Non pretendiamo di essere esaustivi in questa analisi delle possibili barriere comunicative; ci limitiamo dunque a presentare alcuni fattori che maggiormente costruiscono barriere comunicative a livello relazionale, cioè il fenomeno dell'alienazione e le definizioni relazionali che impediscono autentici contatti interpersonali³⁸.

³⁶ P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, op. cit., pp. 91-92.

³⁷ M. De Beni, op. cit., p. 88.

³⁸ H. Franta, G. Salonia, op. cit., p. 32.

Il fenomeno dell'alienazione costituisce uno dei più gravi disturbi della comunicazione interpersonale. Questa barriera si riferisce alla situazione nella quale l'individuo si sente bloccato nel suo bisogno fondamentale di relazionarsi con i singoli individui, con i gruppi o con il suo mondo. Ci riferiamo a una classificazione di tre forme di alienazione, originate da un eccessivo coinvolgimento del comunicatore nella totalità della dinamica comunicativa³⁹.

La prima forma di eccessivo coinvolgimento riguarda la situazione in cui l'individuo, nel momento di comunicare, concentra in modo eccessivo l'attenzione sul suo ruolo di comunicatore; il soggetto lo fa in quanto è troppo preoccupato di comportarsi in modo da suscitare un'impressione positiva e teme di fare esperienze negative nel suo mondo. La seconda forma di eccessivo coinvolgimento ha luogo quando l'individuo è concentrato eccessivamente sul processo comunicativo, ovvero si sente esageratamente responsabile dell'andamento della comunicazione; in tale situazione il soggetto percepisce che il processo della comunicazione non si svolge come lui vorrebbe o secondo la norma.

La terza forma di eccessivo coinvolgimento, invece, avviene quando un soggetto presta eccessiva attenzione al suo interlocutore nel processo comunicativo. Tale attenzione può essere provocata, per esempio, da comportamenti caratterizzati da immodestia o da eccessiva dimostrazione di modestia da parte del partner comunicativo. Allora, in tutte queste forme di esagerata concentrazione su una componente del processo comunicativo vengono a crearsi situazioni difensive che comportano l'incongruenza della comunicazione; ciò dà anche inizio a un'alienazione per la quale i contatti tra le persone si distanziano e i temi concordati si distruggono⁴⁰.

Un altro fattore che è legato all'insorgenza e allo sviluppo delle barriere comunicative a livello relazionale riguarda la definizione reciproca delle relazioni tra i partner nella comunicazione. Abbiamo visto prima che, secondo Watzlawick e altri⁴¹, in ogni comunicazione umana si possono distinguere gli aspetti contenutistici e quelli relazionali. L'aspetto relazionale, su cui ci soffermiamo adesso, stabilisce il modo in cui le informazioni trasmesse devono essere comprese e ha una funzione metacomunicativa che non si limita ai contenuti dell'informazione, ma si estende al rapporto personale tra i comunicatori; esso, di solito, viene comunicato in modo implicito.

³⁹ E. Goffman, *Alienation from interaction*, in «Human Relations», 10 (1) 1957, pp. 47-60.

⁴⁰ H. Franta, G. Salonia, op. cit., p. 35.

⁴¹ P. Watzlawick, J. H. Beavin, G. Jackson, op. cit.

La definizione delle relazioni reciproche in forma implicita, in genere, è abituale nei contatti tra le persone; nel processo comunicativo si crea un'atmosfera relazionale come effetto dell'interazione dei comunicatori coinvolti. Dal comportamento dei singoli partner della situazione comunicativa in atto nasce la piattaforma comune, ovvero una situazione comune; la comunicazione interpersonale, dunque, non consiste soltanto in uno scambio d'intenzioni o di contenuti verbali (dimensione contenutistica), ma costituisce soprattutto una "creazione di relazioni reciproche che determinano ciò che si può chiamare la «piattaforma della comprensione»"⁴².

Per presentare le barriere comunicative legate alla definizione delle relazioni, prendiamo in considerazione il fattore di controllo, la dimensione emozionale e l'aspetto della fiducia.

La dimensione di controllo nella comunicazione interpersonale contiene due polarità, cioè dominanza e sottomissione, e comprende momenti di autorità e di competenza. Quando un partner nella comunicazione assume autorità, superiorità e competenza e queste non vengono percepite giustificate dall'interlocutore, o comunque vengono avvertite come spiacevoli, sorgono disturbi nel processo comunicativo.

Le barriere comunicative, dunque, possono essere causate da atti comunicativi autoritari, come ordini, avvisi o comandi; inoltre, i disturbi comunicativi derivano da comportamenti competitivi che nascono in situazioni nelle quali vi è discordanza sui ruoli e sulle relazioni da svolgere, poiché si costruisce una competizione tra gli interlocutori sulle posizioni da tenere o su chi di loro meriti più considerazione o su quello che tra di loro deve prendere le decisioni. Ulteriori disturbi comunicativi possono nascere dal momento in cui le norme, le aspettative e i contratti non sono conosciuti ai soggetti in interazione o non sono del tutto chiari per loro. Nelle relazioni interpersonali vi possono essere anche forme sottili o latenti di tendenza al dominio, come quella del tipo manipolatore; in questo caso il comunicatore conduce le relazioni con gli altri in funzione dei propri bisogni e interessi.

Un'altra dimensione relazionale che riguarda le barriere comunicative è quella emozionale. Essa si riferisce alle qualità e alle forme degli atteggiamenti di fondo che un soggetto sperimenta nei confronti di un altro. La dimensione emozionale contiene due polarità: accettazione incondizionata vs. ostilità. La realizzazione di questa dimensione assume un ruolo importante nel processo comunicativo, in quanto ogni persona ha un bisogno fondamentale di sperimentare contatti affettivi positivi.

⁴² H. Franta, G. Salonia, op. cit., p. 36.

Gli ostacoli alla comunicazione affettiva possono derivare da tre fattori: dal concetto di sé, dall'abitudine a un determinato stile di comunicazione e dalla distribuzione delle gratificazioni nelle relazioni. Per quanto riguarda il fattore del concetto di sé, esso disturba la comunicazione quando le persone evitano di interagire in modo personale per mancanza di autostima, per scarsa fiducia nella propria capacità di giudizio o per timore di essere valutati negativamente. L'abitudine a un determinato stile di comunicazione può anche agire come ostacolo nel processo comunicativo; se, dunque, un individuo viene abitualmente valutato positivamente o negativamente, ciò lo porta ad interpretare ogni ulteriore valutazione su se stesso nel modo in cui è stato abituato. Un'altra barriera comunicativa è creata da un meccanismo, attraverso il quale alcuni individui sono in grado di recepire valorizzazioni su se stessi solo qualora gli venga dimostrato in modo incontestabile che non è vero il contrario; questi individui, per sviluppare la loro autostima, hanno bisogno di rassicurazioni con prove sull'inesistenza di proprietà negative nella loro personalità⁴³.

La fiducia sembra essere una condizione indispensabile per il crearsi di autentiche relazioni interpersonali. In un clima di competitività o di incongruenza si può creare un clima di sfiducia, in quanto le persone tendono a mantenere i segreti e accrescono il bisogno di controllare l'interazione; ciò può comportare una comunicazione rigida o difensiva e anche una svalutazione. Tale clima di sfiducia nella relazione può crearsi anche quando un partner percepisce che l'interlocutore persegue solamente scopi e interessi personali, poiché in questo caso non viene garantita la reciprocità, la parità e la realizzazione del bene di ciascun partner coinvolto nella comunicazione. Altre barriere comunicative per mancanza di fiducia possono insorgere quando i soggetti non ricevono un feedback adeguato nei momenti di comunicazione personale, specialmente nei momenti in cui la persona si autoesplora; quando le relazioni si basano su un clima di supporto, cioè di accettazione, congruenza ed empatia, i confronti dei feedback risultano positivi per la comunicazione interpersonale⁴⁴.

4. Comunicazione non verbale nel matrimonio

Ci focalizzeremo adesso sulla comunicazione non verbale nella relazione coniugale. Prima vedremo le caratteristiche generali di questo tipo di comunicazione e poi faremo una riflessione sullo spazio particolare della comunicazione matrimoniale non verbale, ovvero sull'intimità e sessualità tra i coniugi.

⁴³ H. Franta, G. Salonia, op. cit., p. 42.

⁴⁴ C. Rogers, *La terapia centrata sul cliente*, Molfetta 2007.

4.1. *Le caratteristiche della comunicazione non verbale*

Ricordiamo che il secondo assioma della comunicazione, proposto da Watzlawick e altri⁴⁵, afferma che la comunicazione interpersonale contiene due livelli, cioè quello del contenuto e quello della relazione. Per quanto riguarda la dimensione relazionale, essa appartiene in gran parte all'ambito della comunicazione non verbale. L'uomo comunica su se stesso, esprime la sua personalità, le sue emozioni e il suo approccio verso gli altri proprio attraverso una comunicazione non verbale. Essa viene concepita come insieme di gesti, espressioni del volto, posizioni del corpo, posture, orientamento e distanze nello spazio, atteggiamenti, intonazioni della voce, sequenza, ritmo e cadenza delle parole, aspetto fisico, segni tracciati sul corpo, tatto, odore, abbigliamento e tutti quelli elementi estranei al linguaggio che permettono di comprendere qualcosa di un individuo. La comunicazione non verbale, ovvero il linguaggio non verbale, è costituito da tutti quegli elementi della comunicazione interpersonale che non si restringono al contenuto delle parole; comunque, esso è parallelo alla comunicazione verbale, in quanto i comportamenti comunicativi verbali e non verbali sono intrinsecamente connessi tra loro. Inoltre, la comunicazione non verbale è istintiva ed è correlata agli stati emotivi della persona⁴⁶. Bisogna ricordare comunque che la distinzione tra comunicazione verbale e non verbale è puramente teorica, in quanto nel processo comunicativo entrambi i tipi sono profondamente uniti. Di seguito descriviamo brevemente alcuni segnali non verbali per mostrare la rilevanza di essi nel processo comunicativo.

I comportamenti non verbali posso essere divisi in:

- *forme cinesiche*, che comprendono i gesti, i movimenti del corpo, le espressioni facciali, gli sguardi e gli atteggiamenti;
- *forme prossemiche*, che si riferiscono all'uso dello spazio fisico in interazioni con gli altri e il suo significato;
- *forme paralinguistiche*, ovvero elementi espressivi della voce, timbro, tono, intensità della voce, pause, ecc.;
- *aspetto esteriore*, che riguarda caratteristiche fisiche, abbigliamento, acconciatura e trucco⁴⁷.

Per quanto riguarda il sistema cinesico, i movimenti del corpo dell'emittente possono rafforzare o conferire significati aggiuntivi alle parole a cui si

⁴⁵ P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, op. cit.

⁴⁶ M. Argyle, *Il corpo e il suo linguaggio. Studio sulla comunicazione non verbale*, Bologna 1996, p. 1.

⁴⁷ L. Paccagnella, *Sociologia della comunicazione*, Bologna 2010, pp. 44-50.

accompagnano. Il codice cinetico si riferisce particolarmente all'espressione del volto, agli sguardi, alla postura del corpo, al contatto fisico tra i partner della comunicazione e alla gestualità. La parte del corpo più specializzata sul piano espressivo e comunicativo è il volto, attraverso il quale vengono svolte diverse funzioni importanti nell'interazione tra le persone, come l'espressione delle emozioni e degli atteggiamenti interpersonali, l'invio di segnali inerenti la comunicazione e la manifestazione di aspetti tipici della personalità del soggetto⁴⁸.

La prossemica, invece, si riferisce all'uso che gli individui fanno della distanza e dello spazio nelle relazioni interpersonali, in quanto questi fattori influiscono significativamente sull'efficacia della comunicazione. Vengono distinte quattro zone, ovvero tipi di distanza:

- *zona intima* (da 0 a 50 centimetri circa), con un accesso più stretto, al cui interno, di norma, vengono accettati il partner e alcuni familiari, poiché un ingresso in essa di altre persone esterne può essere percepito come un'invasione che provoca un disagio;
- *zona personale* (da 50 centimetri a 1 metro circa), con un accesso meno stretto, dove sono ammessi i familiari meno stretti, amici e colleghi, dentro la quale si possono svolgere comunicazioni informali;
- *zona sociale* (da 1 metro a 4 metri circa), nella quale si svolgono le attività che prevedono interazione con le persone conosciute e poco conosciute, dove viene anche eseguita la comunicazione formale; qui la figura dell'interlocutore può essere colta bene e non si crea un disagio durante il contatto comunicativo;
- *zona pubblica* (oltre i 4 metri), ovvero la zona degli incontri ufficiali (per esempio un comizio, una conferenza, una lezione universitaria), dove non è sempre facile riconoscere le altre persone; questa distanza, relativamente elevata, è caratterizzata da una forte asimmetria tra gli interlocutori della comunicazione⁴⁹.

Invece l'orientamento degli interlocutori si riferisce normalmente a due posizioni: frontale e laterale. Per quanto riguarda la posizione frontale, essa consente di avere un contatto visivo diretto e di creare un coinvolgimento emotivo maggiore; nel caso della posizione laterale, invece, vi è una minore tensione emotiva e un minore coinvolgimento.

⁴⁸ V. Verrastro, *Psicologia della comunicazione. Un manuale introduttivo*, Milano 2007, pp. 97-99.

⁴⁹ L. Paccagnella, op. cit., pp. 49-50.

L'ultimo aspetto della prossemica, a cui vogliamo accennare, è quello della postura; esso ha una grande influenza nelle relazioni interpersonali, in quanto costituisce un segnale dello stato emotivo dei partecipanti della comunicazione. Inoltre, alcune posizioni che costituiscono la postura sono tipiche per situazioni intime, familiari o per le relazioni di amicizia, altre per situazioni di ostilità, altre ancora per quelle sociali; esse vengono differenziate soprattutto attraverso lo stato rilassamento – tensione.

Il sistema paralinguistico, detto pure sistema vocale non verbale, si riferisce all'insieme dei suoni emessi nella comunicazione verbale, indipendentemente dal significato delle parole. Vi sono diversi aspetti di questo sistema: per esempio, il tono, la frequenza, il ritmo e il silenzio. Si tratta qui, dunque, del modo in cui il soggetto comunica; gli elementi paralinguistici possono indicare lo stato del comunicatore oppure possono servire a regolare l'interazione⁵⁰.

Per quanto riguarda invece l'aspetto esteriore, esso è composto da vari elementi che le persone possono controllare (per esempio, trucco, abbigliamento, acconciatura dei capelli) o che sono più o meno fuori del controllo dei soggetti (come per esempio l'altezza, il colore di pelle). L'aspetto della persona può trasmettere, dunque, le informazioni sulle caratteristiche della personalità, lo status sociale, l'orientamento verso le norme e le usanze sociali⁵¹.

Riassumendo i contenuti finora presentati, possiamo dire che la stessa presenza della persona già comunica, ha un significato e può essere interpretata, anzi ogni azione ha una dimensione comunicativa; l'aspetto temporale dell'azione ha anche un suo rilievo. Sia il contatto fisico che la distanza costituiscono un altro comportamento comunicativo non verbale, ma anche il profumo può comunicare varie cose e non può essere trascurato quando si entra nella relazione.

4.2. L'intimità degli sposi nel processo della comunicazione non verbale

La comunicazione non verbale riveste nel matrimonio un ruolo particolare, in quanto la relazione coniugale è caratterizzata dall'intimità ed essa viene espressa e vissuta innanzitutto a livello relazionale della comunicazione. Tra i coniugi ovviamente deve esserci una comunicazione che riguardi le cose importanti, meno importanti o anche quelle banali; l'intimità tra marito e moglie viene sostenuta e approfondita notevolmente attraverso le

⁵⁰ L. Anolli, *Psicologia della comunicazione*, Bologna 2002, pp. 214-215.

⁵¹ D. Gronowski, *Introduzione alla teoria della comunicazione*, Roma 2010, p. 29.

strategie funzionali della comunicazione, in modo particolare di quella non verbale⁵².

Uno dei compiti che spetta agli sposi nella loro relazione matrimoniale è quello di stabilire gli schemi che permettono e facilitano una reciproca esperienza dell'intimità. L'effettività del sistema della comunicazione coniugale dipende dalla chiarezza dei messaggi ricevuti dai partner, anche quelli non verbali. Visto l'aspetto dell'intimità nel matrimonio, una delle funzioni principali della comunicazione tra gli sposi è un rinforzo della loro vicinanza; ciò significa che la comunicazione di un coniuge dovrebbe trasmettere al partner un senso di rispetto, di stima e di cura⁵³.

Come abbiamo avuto modo di vedere prima, nella comunicazione matrimoniale i due partner vengono coinvolti in un processo in cui forniscono informazioni ai propri coniugi e ne ricevono da loro, cioè partecipano al processo di feedback. Nello stesso tempo i messaggi vengono trasmessi su un metalivello; essi riguardano le informazioni sugli sposi, sugli altri e anche sulla relazione matrimoniale. Per tale ragione nel matrimonio c'è bisogno di un rinforzo reciproco attraverso i metamessaggi che mostrano un sostegno reciproco, una stima verso il proprio coniuge e un coinvolgimento di ciascun partner nella realizzazione del bene coniugale⁵⁴.

L'informazione trasmessa a un coniuge può essere rinforzante per la relazione quando esprime la gioia che l'altro esiste, riconosce l'eccezionalità del partner ed esprime la consapevolezza del valore del partner. Tale informazione rinforzante, quindi, può essere sia verbale che non verbale, e dunque fa parte dell'aspetto intimo della relazione coniugale. Nel matrimonio tanti modi della comunicazione non verbale sono legati allo spazio intimo e nello stesso tempo all'informazione rinforzante della relazione coniugale, per esempio l'espressione gioiosa del viso, il tono piacevole della voce, la distanza intima, il modo di toccare, le carezze fisiche o un abbraccio caloroso. Questi comportamenti suscitano uno stato di benessere matrimoniale e danno il senso di sicurezza nella relazione coniugale; ciò a sua volta edifica l'intimità tra gli sposi. D'altra parte, l'insicurezza e la mancanza di fiducia,

⁵² In uno studio di Albert Mehrabian [*Decoding of inconsistent communications*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 6 (1) 1967, pp.109-114] è stato mostrato un notevole influsso del linguaggio del corpo sull'interlocutore durante la comunicazione; l'autore conclude la sua ricerca con l'affermazione che la componente non verbale della comunicazione influirebbe per il 55% sul ricevente del messaggio, l'espressione vocale per il 38%, mentre la parte verbale solo per il 7%.

⁵³ D. Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, New York 1990.

⁵⁴ M. Kaźmierczak, M. Plopa, *Kwestionariusz komunikacji małżeńskiej*, Warszawa 2008, p. 18.

che vengono trasmesse anche attraverso i metamessaggi, indeboliscono i fondamenti dell'intimità matrimoniale⁵⁵.

All'interno della prossemica, come abbiamo visto sopra, viene compreso anche il contatto corporeo che generalmente indica un senso di intimità. La sessualità gioca nel matrimonio un ruolo importante e particolare, vista l'esclusività dei partner nella relazione coniugale, come abbiamo avuto modo di vedere nei precedenti paragrafi. Nella relazione matrimoniale la sessualità si iscrive all'interno del dinamismo dell'amore *come sua espressione visibile, fisicamente tangibile, ma anche e soprattutto come tensione progressiva, maturativa dell'amore stesso*⁵⁶. Lo scambio sessuale tra i coniugi acquista il senso specifico di un ripetersi di comunicazioni e di uno sforzo di maturazione delle proprie capacità relazionali, in quanto quella matrimoniale è una relazione continua con la stessa persona. Nell'unione sessuale coniugale le due parti possono vivere un'esperienza singolare, cioè quella di uscire quasi da se stessi per ritrovarsi e fondersi nell'altro; così si perde quasi la propria individualità per assumere un'altra reciprocamente partecipata, ovvero un'unione che gli sposi possono sperimentare come qualcosa di più grande della somma di loro due⁵⁷.

La vita sessuale nel matrimonio, dunque, costituisce l'aspetto più profondo dell'intimità, ovvero essa è l'intimità per eccellenza. L'atto sessuale e i comportamenti sessuali ad esso legati sono una forma di comunicazione matrimoniale particolare e, come tali, influiscono notevolmente sullo sviluppo dell'amore e del legame coniugale⁵⁸.

Per quanto riguarda le funzioni dell'atto sessuale nel matrimonio, esso sono varie e collegate con diverse dimensioni della relazione coniugale. Per esempio, il comportamento sessuale degli sposi soddisfa i bisogni psichici fondamentali del legame, dell'autostima, della conferma di mascolinità del marito e della femminilità della moglie; inoltre, l'atto sessuale matrimoniale costituisce un fondamento del bisogno di essere genitore e infine esso esprime l'amore coniugale⁵⁹.

La vita sessuale realizzata tra gli sposi richiede una conoscenza reciproca delle differenze psicofisiche tra maschi e femmine, in quanto essa costituisce una comunicazione della mascolinità e femminilità tra gli sposi. L'intimità sessuale richiede anche una capacità di intraprendere un dialogo profondo tra marito e moglie, ma anche una condivisione delle informazio-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁶ A. Ferruccio, *Psicologia della coppia e della famiglia*, Roma 1990, p. 30.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁸ M. Ryś, *Psychologia małżeństwa w zarysie*, Warszawa 1999, p. 77.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 78.

ni sulle aspettative e sui bisogni e un rispetto reciproco delle norme che riguardano la vita sessuale. Intanto i comportamenti sessuali nel matrimonio, dunque anche i comunicati non verbali, possono diventare fonte di sensazioni e sentimenti piacevoli, che rafforzeranno il legame coniugale.

La comunicazione non verbale riveste dunque nel matrimonio un ruolo particolare e non ripetibile in altre interazioni tra le persone; si tratta qui innanzitutto dell'intimità vissuta tra gli sposi, ma non solo. I comunicati non verbali tra marito e moglie, che si riferiscono alle cose quotidiane, seppur banali, hanno la funzione di confermare la relazione matrimoniale. Il sostegno reciproco e il coinvolgimento nella relazione vengono rafforzati attraverso comunicati non verbali; d'altra parte anche la svalutazione del partner può avvenire per mezzo della comunicazione non verbale.

5. Alcuni comportamenti comunicativi nella relazione matrimoniale

Tra le categorie dei comportamenti interpersonali, che fanno parte del processo comunicativo nel matrimonio, vi sono il sostegno, il coinvolgimento e la svalutazione⁶⁰. Essi costituiscono un elemento fondamentale del sistema familiare, in quanto hanno un'importanza notevole nel funzionamento della diade matrimoniale. In questa parte descriveremo le caratteristiche di queste tre dimensioni della comunicazione matrimoniale, come esempio concreto dei possibili comportamenti comunicativi nel matrimonio.

5.1. Il sostegno nella comunicazione matrimoniale

Vari autori⁶¹ affermano che soddisfare il bisogno di sostegno sociale è una funzione fondamentale della relazione matrimoniale. Tra numerose definizioni del matrimonio vi è anche quella che lo descrive come la forma più effettiva di sostegno sociale. Infatti sostenere il proprio partner ha conseguenze benefiche per la relazione coniugale, in quanto ciò influisce sulla salute psichica e fisica degli sposi.

Uno degli indicatori del sostegno matrimoniale è il supporto; esso viene inteso proprio come capacità di dare e di ricevere sostegno. Il supporto è ritenuto un fattore altamente protettivo della relazione coniugale, ma anche un fattore produttivo di benessere nel matrimonio⁶².

⁶⁰ M. Kaźmierczak, M. Plopa, op. cit., p. 23.

⁶¹ M. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1975; M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna: psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*, Warszawa 1985; M. Ryś, op. cit.; M. Kaźmierczak, M. Plopa, op. cit.

⁶² P. Noller, M. A. Fitzpatrick, *Marital communication in the eighties*, in «Journal of Marriage and the Family», 52 (4) 1990, pp. 832-843.

Tra le categorie di sostegno realizzate nella diade matrimoniale si possono distinguere:

- il *sostegno emotivo*, che viene manifestato attraverso l'apprezzamento del proprio partner e viene espresso mediante sentimenti positivi e la cura verso il proprio coniuge;
- il *sostegno informativo*, che si riferisce all'aiuto al proprio partner nel processo del riconoscimento e dell'affrontamento delle difficoltà;
- il *sostegno pratico*, cioè una cooperazione matrimoniale che si realizza, per esempio, attraverso una condivisione delle risorse materiali⁶³.

Dunque il sostegno reciproco nel matrimonio può essere realizzato in varie dimensioni della vita coniugale, come quella emotiva, informativa e pratica. Tra i bisogni realizzati nel matrimonio viene individuato il bisogno di affermazione; tale bisogno viene soddisfatto attraverso il rispetto da parte del coniuge, l'apprezzamento delle sue azioni e delle buone qualità. La capacità di condividere le risorse nella relazione matrimoniale viene intesa come una componente fondamentale dell'amore maturo⁶⁴. Inoltre la cooperazione tra i coniugi conduce al raggiungimento degli scopi e degli ideali comuni, cosa che comporta anche la soddisfazione coniugale⁶⁵.

Nella comunicazione matrimoniale, dunque, la dimensione del sostegno si manifesta attraverso la cura del proprio partner. Il coniuge che vuole sostenere il suo partner manifesta il rispetto verso di lui attraverso l'apprezzamento delle sue azioni o dei suoi lavori, per esempio accarezzandolo o lodandolo per le faccende domestiche. Inoltre, il sostegno viene comunicato quando il coniuge è interessato ai problemi o ai bisogni del proprio partner, ma anche quando partecipa attivamente nel processo di risoluzione di questi problemi⁶⁶.

5.2. *Il coinvolgimento nella comunicazione tra gli coniugi*

Il sostegno reciproco tra gli sposi è legato a un altro aspetto importante del funzionamento della diade matrimoniale, cioè quello del coinvolgimento reciproco degli sposi nel processo comunicativo nel matrimonio. Tra il marito e la moglie si verifica continuamente uno scambio di messaggi, sia verbali che non verbali. Il coinvolgimento nel processo comunicativo da parte dei coniugi costituisce un elemento indispensabile per il buon funzionamento della relazione matrimoniale, in quanto esso regola e modifica

⁶³B. Wojciszke, *Psychologia miłości*, Gdańsk 1998.

⁶⁴M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna*, op. cit.

⁶⁵M. Ryś, op. cit.

⁶⁶M. Kaźmierczak, M. Plopa, op. cit., p. 29.

la recensione e l'emissione delle informazioni; nella relazione coniugale diventa cruciale l'ascolto del proprio partner e il tentativo di comprendere il suo punto di vista⁶⁷.

Si può dire che il ruolo della comunicazione tra i coniugi cresce lungo la durata del matrimonio. Questo avviene poiché tanto lunga è la relazione matrimoniale più facilmente può entrarvi la routine quotidiana. Tale routine è il risultato di una buona conoscenza reciproca degli sposi e di una certa prevedibilità del comportamento del proprio coniuge; ciò può condurre all'abbassamento della spontaneità nelle interazioni coniugali. Nel ciclo di vita familiare gli sposi hanno da realizzare diversi compiti di sviluppo e rivestono diversi ruoli legati a questi compiti, come per esempio il ruolo genitoriale. Il coinvolgimento nella comunicazione matrimoniale è perciò ancora più importante quando gli sposi si assumono diverse responsabilità legate ai ruoli familiari. Comunque, grazie alla comunicazione aperta tra gli sposi, si crea un legame profondo e affettivo tra di loro. L'apertura nella comunicazione permette inoltre di superare i conflitti che riguardano la relazione matrimoniale; così gli sposi possono discutere sui problemi attuali, sulle contraddizioni, ma anche sugli atteggiamenti o sulle idee. Per fare ciò, i coniugi possono elaborare una tattica o una tecnica per neutralizzare le tensioni relazionali e per risolvere le fonti di conflitto.

Nella comunicazione matrimoniale, dunque, il coinvolgimento degli sposi comprende la capacità di creare un clima di comprensione reciproca e di vicinanza. Ciò avviene attraverso una manifestazione reciproca dei sentimenti, per esempio attraverso un abbraccio o un bacio. Inoltre, il coinvolgimento nella comunicazione si manifesta quando viene sottolineata l'importanza del proprio coniuge e la sua eccezionalità. Cercando di superare la routine quotidiana, per esempio attraverso le uscite insieme al coniuge al cinema o a un ristorante, viene anche realizzato il coinvolgimento comunicativo. Alla fine essere coinvolti nella comunicazione matrimoniale significa anche tentare di prevenire i conflitti nella relazione; ciò viene realizzato, per esempio, attraverso i compromessi di fronte alle discussioni⁶⁸.

Il coinvolgimento nei processi comunicativi, ma anche il sostegno reciproco degli sposi, vengono considerati come i fattori principali favorevoli per la stabilità della relazione matrimoniale. Essi possono essere considerati, dunque, come manifestazione della comunicazione efficace nel matrimonio. La capacità comunicativa è infatti un fattore potente nel raggiungimento della soddisfazione matrimoniale. Quando, però, gli sposi non sono

⁶⁷ M. Ryś, op. cit.

⁶⁸ M. Kaźmierczak, M. Plopa, op. cit., p. 29.

in grado di raggiungere un compromesso durante i conflitti, ciò comporta l'insorgenza delle emozioni negative nei coniugi e di conseguenza la coppia diventa una fonte di stress per ognuno degli sposi. Una "comunicazione povera"⁶⁹ è inoltre un predittore dell'insoddisfazione coniugale⁷⁰. A tale situazione sono legati i comportamenti svalutativi nella comunicazione matrimoniale; ciò sarà oggetto della nostra riflessione in seguito.

5.3. *La svalutazione nella comunicazione nel matrimonio*

Durante il matrimonio i partner devono affrontare diverse crisi; quando non riescono a superare i conflitti relazionali, ciò conduce a vissuti emotivi negativi. Tra i fattori che favoriscono i processi emotivi negativi nel matrimonio ci può essere la mancanza di parità tra i due coniugi, che si traduce nello scarso coinvolgimento reciproco nella relazione coniugale e dunque anche nella comunicazione tra gli sposi. Inoltre, la mancanza dell'accettazione da parte del proprio coniuge è un fattore stressogeno per il suo partner; tale atteggiamento negativo di uno dei coniugi è sfavorevole per la qualità del matrimonio, in quanto viene disturbato il processo che permette l'entrata nei diversi ruoli familiari, innanzitutto quello coniugale, ma anche genitoriale. L'incomprensione dei bisogni del proprio partner può comportare uno sfruttamento reciproco o una ostilità, ovvero situazioni che favoriscono l'emissione dei messaggi verbali che suscitano negli sposi reazioni emotive negative; di conseguenza avviene la svalutazione del proprio partner e questo può comportare anche una decomposizione della relazione matrimoniale⁷¹.

I conflitti distruttivi per la relazione matrimoniale possono essere evidenti o nascosti. In uno studio⁷² è stato evidenziato che nei matrimoni insoddisfacenti e infelici sono presenti la mancanza del senso di parità e la mancanza di rispetto da parte del partner. In questi matrimoni non viene sperimentato un senso di cooperazione che riguarda le faccende quotidiane, il passare il tempo libero insieme o il prendere le decisioni; inoltre, nei matrimoni insoddisfacenti e infelici è stata dimostrata la freddezza emotiva tra gli sposi, la frustrazione e la svalutazione del proprio partner.

Quando abbiamo analizzato alcune barriere comunicative, ci siamo soffermati anche su tre forme di alienazione derivate da una eccessiva con-

⁶⁹ E. Scabini, V. Cigoli, *Il familiare. Legami, simboli, transazioni*, Milano 2000, p. 98.

⁷⁰ V. O'Donohue, J. L. Crouch, *Marital therapy and gender-linked factors in communication*, in «Journal of Marital and Family Therapy», 22 (1) 1996, pp. 87-101.

⁷¹ M. Trawińska, *Bariery małżeńskiego sukcesu*, Warszawa 1977.

⁷² M. Braun-Gałkowska, *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin 1992.

centrazione su se stessi, sul processo comunicativo o sull'altra persona con la quale si interagisce. In queste forme di esagerata concentrazione su una componente della comunicazione, anche nel matrimonio si creano situazioni difensive che portano a comunicare in modi incongruenti, perciò gli sposi si distanziano e i temi concordati vengono distorti⁷³.

La svalutazione nella comunicazione matrimoniale, dunque, si manifesta nell'aggressività verso il proprio coniuge, per esempio attraverso le urla. La voglia di dominare sul partner e di controllare le sue azioni costituiscono anche un'espressione della comunicazione svalutativa nella relazione coniugale. Un'altra manifestazione del comportamento svalutativo è la mancanza di rispetto che si esprime, per esempio, attraverso le offese o i comportamenti comunicativi arroganti⁷⁴.

Riassumendo, le difficoltà comunicative nel matrimonio, che si rivelano attraverso comportamenti comunicativi svalutativi, sono caratterizzate da una comunicazione povera con tratti di distruttività, maggiore aggressività degli sposi e frequente evitamento. Esse vengono associate anche con una bassa qualità della relazione coniugale. Al contrario, un'alta qualità della comunicazione coniugale caratterizza le coppie soddisfatte del loro matrimonio; essa, come abbiamo scritto prima, è intesa come capacità di rivelare se stessi al partner, capacità di riconoscere i reciproci punti di vista e anche le reciproche emozioni, ma anche come processo in cui gli sposi possono raggiungere e mantenere la comprensione reciproca⁷⁵.

Conclusioni

In questo articolo abbiamo visto che la comunicazione interpersonale costituisce una matrice della comunicazione nel matrimonio, ovvero i processi che avvengono durante la comunicazione tra qualsiasi interlocutore possono svolgersi anche tra il marito e la moglie; gli sposi sono i soggetti del processo comunicativo. Siccome ogni atto comunicativo si basa su una relazione tra i soggetti comunicanti e allo stesso tempo modifica o trasforma questa relazione, ogni atto di comunicazione tra i coniugi si basa sulla relazione matrimoniale. Si può dire, dunque, che nel matrimonio ogni contatto tra gli sposi, ovvero ogni atto comportamentale di un coniuge alla presenza dell'altro coniuge, diventa comunicazione matrimoniale.

Un buon funzionamento della coppia sposata dipende da vari fattori e uno di essi costituisce sempre una comunicazione coniugale efficace, per-

⁷³ H. Franta, G. Salonia, op. cit., p. 35.

⁷⁴ M. Kaźmierczak, M. Plopa, op. cit., p. 30.

⁷⁵ V. Scabini, E. Cigoli, op. cit., pp. 98-99.

ciò è così importante monitorare i processi comunicativi nel matrimonio, rinforzare le capacità comunicative dei coniugi e superare le difficoltà legate alla comunicazione tra gli sposi.

Summary

Communication in marriage

Marriage is a very unique type of interpersonal relationship between two people. Proper communication between spouses is a crucial issue for the good health of the marriage. This article is focused on some communication processes between partners. The communication axioms, as the principles of great impact on the marital relationship, have been shown together with the possibilities of the spouses' communication difficulties. The role of non-verbal communication, as well as the specification of some concrete communication behaviors, are the highlighted topics in the following article.

Streszczenie

Procesy komunikacyjne zachodzące w relacji małżeńskiej

Relacja małżeńska jest specyficznym typem relacji interpersonalnej, a w jej funkcjonowaniu niezwykle ważną rolę odgrywa skuteczna komunikacja między małżonkami. Ten artykuł prezentuje niektóre procesy komunikacyjne zachodzące pomiędzy małżonkami. Ukazane są w nim aksjomaty komunikacyjne jako zasady funkcjonujące również w relacji małżeńskiej; przedstawiona jest rola umiejętności komunikacyjnych w dobrym funkcjonowaniu małżeństwa, a także możliwe trudności w komunikacji małżeńskiej. Ponadto w artykule uwypuklona jest rola komunikacji niewerbalnej w małżeństwie oraz charakterystyka konkretnych zachowań komunikacyjnych w relacji pomiędzy małżonkami.

Bibliografia

Anolli, L., (2002), *Psicologia Della Comunicazione*, Bologna, Il Mulino.

Argyle, M., (1996), *Il corpo e il suo linguaggio. Studio sulla comunicazione non verbale*, Bologna, Zanichelli.

Arto, A., (1996), *Empatia In Funzione Dell'accogliere E Dl Processo Terapeutico*, In A. Arto – D. Antonietti (Eds.), *La Formazione In Psicologia Clinica. Aspetti Introduttivi E Competenze Terapeutiche Di Base*, Roma, Ifrep, 116-126.

Arto, A. – M. Piccinno – E. Serra, (2005), *Comunicare Nell'educazione. Training Per La Promozione Delle Abilità Sociorelazionali*, Roma, Leoniana Demand.

Bassi, G. – R. Zamburlin (2008), *La Comunicazione Nel Rapporto Di Coppia*, Roma, Edizioni Paoline.

Becciu, M., Colasanti, A. R. (1999), *La Promozione Delle Abilità Sociali. Descrizione Di Un Programma Di Addestramento*, Roma, Aipre.

Braun-Gałkowska, M. (1985), *Miłość aktywna: Psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*, Warszawa, Pax.

Braun-Gałkowska, M. (1992), *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Kul.

Carkhuff, R. (1999), *L'arte Di Aiutare. Manuale*, Trento, Erickson.

Colasanti, A. R. (1996), *Le Competenze Comunicative Di Base*, In A. Arto – D. Antonietti (Eds.), *La Formazione In Psicologia Clinica. Aspetti Introductivi E Competenze Terapeutiche Di Base*, Roma, Ifrep, 58-126.

Colasanti, A. R. (1997), *Empatia*, In J. M. Prelezso – C. Nanni – G. Malizia (Eds.), *Dizionario Di Scienze Dell'educazione*, Leumann/Roma/Torino, Elle Di Ci/Las/Sei, 375.

De Beni, M. (2005), *Comunicare Per Amare. Il Dialogo Nella Vita Di Coppia*, Roma, Città Nuova.

Ferruccio, A. (1990), *Psicologia Della Coppia E Della Famiglia*, Roma, Edizioni Mediterranee.

Franta, H., Salonia, G. (2005), *Comunicazione Interpersonale. Teoria E Pratica*, Roma, Las.

Fruggeri, L. (2007), *Famiglie. Dinamiche Interpersonali E Processi Psico-Sociali*, Roma, Carocci.

Gambini, P. (2007), *Psicologia Della Famiglia. L'approccio Sistemico-Relazionale*, Milano, Francoangeli.

Goffman, E. (1957), *Alienation From Interaction*, In «Human Relations», 10 (1) 47-60.

Gronowski, D. (2010), *Introduzione Alla Teoria Della Comunicazione*, Roma, Edusc.

Kaźmierczak, M., Plopa, M. (2008), *Kwestionariusz komunikacji małżeńskiej*, Warszawa, Vizja Press & It.

- Mehrabian, A. (1967), Decoding Of Inconsistent Communications, In «Journal Of Personality And Social Psychology», 6 (1) 109-114.
- Mckay, M., Davis, M., Fanning, P. (2009), *Messages. The Communication Skills Book*, Oakland, New Harbinger Publications.
- Noller, P., Fitzpatrick, M. A. (1990), *Marital Communication In The Eighties*, In «Journal Of Marriage And The Family», 52 (4) 832-843.
- O'Donohue, W., Crouch, J. L. (1996), *Marital Therapy And Gender-Linked Factors In Communication*, In «Journal Of Marital And Family Therapy», 22 (1) 87-101.
- Paccagnella, L. (2010), *Sociologia Della Comunicazione*, Bologna, Il Mulino.
- Rogers, C. R. (2007), *La Terapia Centrata Sul Cliente*, Molfetta, La Meridiana.
- Ryś, M. (1999), *Psychologia małżeństwa w zarysie*, Warszawa, Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Men.
- Scabini, E. – V. Cigoli, (2000), *Il Familiare. Legami, Simboli, Transazioni*, Milano, Raffaello Cortina.
- Tannen, D. (1990), *You Just Don't Understand: Women And Men In Conversation*, New York, Ballantine Books.
- Trawińska, M. (1977), *Bariery małżeńskiego sukcesu*, Warszawa, Książka I Wiedza.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson, D. D. (1971), *Pragmatica Della Comunicazione Umana*, Roma, Astrolabio.
- Wojciszke, B. (1998), *Psychologia miłości*, Gdańsk, Gwp.
- Verrastro, V. (2007), *Psicologia Della Comunicazione. Un Manuale Introdotivo*, Milano, Francoangeli.
- Ziemska, M. (1975), *Rodzina a osobowość*, Warszawa, Wiedza Powszechna.

Ks. KONRAD BISKUP*

KRÓTKA GENEZA MONASTYCYZMU

Treść: Wstęp, 1. Wartość ascezy; 2. Początki monastycyzmu; 3. Różne formy życia monastycznego; 4. Biblijne inspiracje do wyjścia na pustynię; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Short genesis of monasticism; Bibliografia.

Słowa kluczowe: monastycyzm, mnich, monachos, asceza, pokuta, pustynia, Biblia

Key words: ancient monasticism, monk, asceticism, expiation, desert, Bible

Wstęp

Co mam czynić, by się zbawić? (Mt 19, 16). Przez całe wieki chrześcijaństwa to pytanie bogatego młodzieńca z Ewangelii towarzyszyło ludziom pragnącym pójść za Jezusem. Wiele osób, spośród kobiet i mężczyzn, zadających w swym sercu to pytanie Jezusowi, przyjęło odpowiedź Mistrza z Nazaretu: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za mną.* Realizację tego wezwania dostrzegamy na kartach Nowego Testamentu nie tylko w gronie Apostołów, ale również w pierwotnej gminie chrześcijańskiej (por. Dz 2, 42-45; Dz 4, 32-35). Trwanie na modlitwie, łamanie chleba, dzielenie się swym majątkiem z innymi, znoszenie ucisków dla Ewangelii było bezpośrednim naśladowaniem Jezusa Chrystusa. Z biegiem czasu do tych form doszły również praktyki ascetyczne występujące w różnym nasileniu właściwie we wszystkich gminach chrześcijańskich¹.

* Autor jest prezbiterem diecezji warszawsko-praskiej, doktorantem liturgiki na Wydziale Teologicznym UKSW, także ceremoniarzem w katedrze św. Michała Archanioła i św. Flo-

1. Wartość ascezy

Można zaryzykować twierdzenie, że ascetyzm narodził się wraz z powstaniem Kościoła. Na kartach Nowego Testamentu widzimy przecież konkretne wskazania dotyczące postu (por. Mt 2, 19n; Mt 6, 17n; Dz 13,2; 13,3; 14,23), jałmużny (por. Mt 6,2-4; Łk 19,8; 3 J 5-6; Hbr 13,2 1 J 3,17n), pracy (1 Tes 4,11; 2 Tes 3, 9-13), a więc istotnych elementów wchodzących w skład chrześcijańskiej ascezy².

Wielki autorytet Kościoła apostołskiego – św. Paweł, przyczynił się swym nauczaniem do rozpropagowania praktyk ascetycznych czy też form życia ascetycznego wśród pierwotnych gmin. On uczył o wartości dziewictwa, także o konieczności śmierci dla grzechu (1 Kor 7, 25-40, 1 Tes 4, 1-12, Rz 6,10-13)³. Sam praktykował ascezę podczas kilkuletniego pobytu w Arabii, na pustyni, doświadczając jej trudów⁴. Dla Ewangelii, świętości życia, ćwiczył swoje ciało⁵, hartował je po chrześcijańsku: *Poskrabiam moje ciało i biorę je w niewolę, abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego* (1 Kor 9, 27), czy też: *Jeżeli ktoś staje do zapasów, otrzymuje wieniec tylko wtedy gdy walczył przepisowo* (2 Tm 2, 5).

Paweł był kluczową postacią w kształtującym się Kościele, przez co stawał się wzorem dla innych, również w aspekcie wyrzeczeń, postów i modlitwy. O, także inni wielcy ewangelizatorzy, porzucających karierę i życie rodzinne dla głoszenia zmartwychwstałego Chrystusa wywierali błogosławiony wpływ na świadomość pierwszych chrześcijan, że radykalne oddanie się sprawom Chrystusa zapewnia osiągnięcie ostatecznego celu – jakim jest zbawienie. Pierwotne gminy chrześcijańskie oczekiwały szybkiego powrotu na ziemię Jezusa Chrystusa, co na pewno motywowało je do uważnego i dobrego przygotowania się na dzień paruzji. Słowa Jezusa o konieczności zaparcia się siebie samego i niesienia swojego krzyża były ważnym argumentem do tego, by walczyć ze swoimi grzesznymi przywiązaniami.

riana w Warszawie. Przedmiotem jego badań są liturgia i duchowość.

¹ Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, Warszawa 1987, s. 9.

² Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeckiego*, tłum. J. Dembska, Tyniec 1999, s. 131.

³ Zob. E. Samsel, *Święci a wspólnota chrześcijan według świętego Pawła Apostoła*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. VI, Warszawa 1972, s. 360.

⁴ Por. D. Rops, *Kościół pierwszych wieków*, tłum. K. Ostrowska, Warszawa 1968, s. 70.

⁵ Asceza z grec. askeo – ćwiczyć, trenować, obrabiać, artystycznie kształtować; askesis – ćwiczenie, trening, praktykowanie.

Wagę ascezy dla życia chrześcijańskiego podkreślają także Ojcowie Apostolscy, m.in. Klemens Rzymski i Ignacy Antiocheński⁶. Ukazywali oni życie jako duchową walkę, a w ascezie dopatrywali się narzędzia, dzięki któremu zwiększa się szansę zwycięstwa nad złem. Dlatego dla wielu wyznawców Chrystusa, żyjących w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, czas w którym żyli był czasem ascezy.

Asceza chrześcijańska oznaczała praktyczne stosowanie rad zawartych w błogosławieństwach, które Jezus zawarł w kazaniu na Górze (Mt 5,3-12)⁷. Była istotą wszystkich napomnień moralnych, które w Nowym Testamencie wzywają do doskonałej prawdomówności (Jk 5,12), czystości życia (2 P 3,14) doskonałej miłości (1 Kor 13,1), także nieprzyjciół, aż do ofiary z samego siebie (1 J 3,11.16) Chrześcijanin jest wezwany do doskonałości, którą może osiągnąć na drodze ascezy i może stać się podobny do Ojca niebieskiego (Mt 5, 48)⁸.

To właśnie w ascezie chrześcijańskiej należy dopatrywać się korzeni monastycyzmu. Od początków Kościoła, chcąc być dobrym chrześcijaninem zachowującym zobowiązania wynikające z wyznawanej wiary, trzeba było być ascetą, w większym lub mniejszym stopniu. Trzeba było rezygnować z widowisk i ceremonii pogańskich, co prawie zawsze wiązało się z przyjęciem na siebie jakiegoś piętna odrzucenia, wzgardy czy podejrzliwości ze strony większości społeczeństwa. Aby poradzić sobie z tym problemem, aby obronić w sobie wiarę, trzeba było karmić się modlitwą, pobożną lekturą, a niekiedy nawet izolować się od świata. Z biegiem czasu pojawili się ludzie żyjący coraz bardziej radykalnie, dziewice i nieżonaci mężczyźni, którzy wyrzekli się życia małżeńskiego. Nazywało się ich *wstrzemięźliwymi*, czasami *bezzennymi*⁹.

List Klemensa Rzymskiego do gminy chrześcijańskiej w Koryncie potwierdza, że chrześcijanie praktykowali wstrzemięźliwość¹⁰. Początkowo ten sposób życia był praktykowany we własnym domu. Ale wielu ascetów porzucało swe domostwa i szukało sposobów pełniejszej realizacji swego powołania. Praktykowano wspólne zamieszkiwanie ascetów. Wyrazem ascezy i najlepszym środkiem wzrastania w świętości była wstrzemięźliwość sek-

⁶ Zob. Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, M. Michalski (red.), t. I, Warszawa 1975, s. 20-21; *Pierwsi świadkowie*, List Ignacego Antiocheńskiego do Smyrny w: *Pierwsi świadkowie*, M. Satrowieyski (oprac.), tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 136-139.

⁷ K. Kokkas, *Góra Atos*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 58.

⁸ Tamże, s. 58.

⁹ V. Desprez, dz. cyt., s. 137.

¹⁰ Por. Klemens Rzymski, dz. cyt., s. 63.

sualna. Ona chroniła ascetów przed niebezpieczeństwami świata, a zarazem umożliwiała pełne oddanie się na służbę Kościołowi.

Innym sposobem wyrzeczenia się siebie w imię pójścia za Jezusem, była sprzedaż swojego majątku i przyjęcie dobrowolnego ubóstwa. Asceci, używając tych środków, chcieli osiągnąć własne uświęcenie oraz ściślejsze zjednoczenie z Bogiem, a zarazem pragnęli swym świadectwem budować wspólnotę chrześcijan. Stawali się również eschatologicznym znakiem Królestwa Bożego dla pogan. Literatura wczesnochrześcijańska z II wieku potwierdza istnienie wielu grup dziewic i ascetów w Azji Mniejszej, Grecji oraz Rzymie¹¹. Do najbardziej znanych świadectw należą pisma apologetów. Św. Justyn pisał o istnieniu wspólnot rozdających swe posiadłości ubogim i o życiu we wstrzeźliwości wielu kobiet i mężczyzn.

2. Początki monastycyzmu

Niektórzy upatrują genezę monastycyzmu również w ruchu Esseńczyków. Wprawdzie upadek tej żydowskiej sekty dzieli dwa i pół wieku od pojawienia się chrześcijańskiego monastycyzmu, to jednak pewne elementy szczególnie, jeśli chodzi o inspiracje starotestamentalne mogą być wspólne. Być może rygoryzm i ascetyzm Qumrańczyków oddziaływał na pierwotne gminy chrześcijańskie i w jakiś sposób zachęcał do izolowania się od reszty świata. Idea niemożności łączenia chrześcijaństwa z małżeństwem, pojawiająca się wśród niektórych ascetów, być może jest również pochodzenia esseńskiego¹². Została ona wprawdzie przewyciężona przez ortodoksję, ale zauważalny jest wpływ tejże koncepcji na niektóre formy życia chrześcijańskiego¹³. W obu ruchach zupełnie odmienne są jednak motywy posłuszeństwa, zachowywania celibatu, przestrzegania ubóstwa, dlatego, też większość autorów uważa, że wpływ Esseńczyków na rozwój monastycyzmu jest znikomy¹⁴. Podobnie trzeba powiedzieć o mało znanej, żydowskiej grupie ascetycznej – terapeutów. Ci nie mieli prawie żadnego wpływu na monastycyzm, chyba, że w sposób bardzo ogólny stwarzając określone środowisko i klimat¹⁵.

Ważnym czynnikiem wpływającym na powstanie monastycyzmu były prześladowania chrześcijan ze strony władz imperium rzymskiego. W tych trudnych dla chrześcijan czasach nie ograniczano się tylko do najpowszech-

¹¹ Por. *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt.

¹² J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 21.

¹³ Zob. C. Morrison, *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, Kraków 2007, s. 275; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 25.

¹⁴ Por. V. Desprez, dz. cyt., s. 93-95.

¹⁵ Tamże, s. 95-102.

niejszych form uprawiania ascezy, a więc postu, którego zewnętrznym znakiem było klęczenie, ale zachęcano do heroicznej wierności Chrystusowi aż do męczeństwa. Wielu chrześcijan doświadczyło tej łaski. Byli także tacy, którzy uciekali w miejsca odosobnienia, by tam przeczekać niespokojne czasy i ustrzec swą wiarę przed zagrożeniem wyparcia się jej podczas katuszy.

Miejscem, które od początku wiązało się z przelewem męczeńskiej krwi, a zarazem zgodnie uważanym przez badaczy, za kolebkę monastycyzmu jest Egipt. Ewangelia dotarła tam dość szybko, m.in. dzięki gorliwości apostołskiej św. Marka¹⁶. Świadczenie męczeńskiej śmierci założyciela Kościoła w Aleksandrii, jak i również wielu innych męczenników naśladowujących św. Marka, paradoksalnie przyczyniło się do rozrostu chrześcijaństwa na tych ziemiach, tak, że już pod koniec panowania cesarza Septymiusza Sewera było już w Aleksandrii dwadzieścia biskupstw¹⁷. Początkowo na pustynię w Egipcie wyruszali ludzie, którzy widzieli w niej, z jednej strony szansę na przeżycie w czasach gwałtownych prześladowań, a z drugiej strony, upatrywali w niej okazję do ustrzeżenia wiary. Przykładem takiego wczesnego wyjścia na pustynię za czasów panowania cesarza Antonina Piusa (138-161) jest Frontinius, człowiek, który wraz z siedemdziesięcioma towarzyszami porzucił świat i udał się w rejon Nitrii¹⁸.

Trzeba tu podkreślić, że monastycyzm rodzi się w sposób bardzo spontaniczny, nie ma jakiegoś jednego założyciela i jest on bardziej ruchem oddolnym, wynikającym z ludzkich poszukiwań Boga, pragnienia by żyć tylko dla Niego. Rodzi się on w czasie, gdy do Kościoła wchodzi coraz szersze masy ludzi, co wiązało się w sposób nieunikniony z obniżeniem poziomu życia religijnego. Monastycyzm był również formą radykalnej odpowiedzi chrześcijan, którzy nie godzili się z spadek gorliwości życia chrześcijańskiego.

3. Różne formy życia monastycznego

Pod koniec III wieku około 10 procent mieszkańców cesarstwa rzymskiego było wyznawcami Chrystusa¹⁹. W kolejnym wieku nastąpił znaczny wzrost liczby chrześcijan. Był on związany z edyktami tolerancyjnymi z lat 311-313, oraz z nowymi uregulowaniami prawnymi, dzięki którym Kościół uzyskiwał wolność, a zczasem uprzywilejowany status w państwie. Wyrazem tego było głoszenie chrześcijaństwa religią państwową. Tego aktu do-

¹⁶ R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tłum. K. Bielawski, D. Mionskowska, Kraków 2005, s. 29.

¹⁷ A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 26.

¹⁸ Tamże, s. 52.

¹⁹ J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 24-25.

konał cesarz Teodozjusz I (+395)²⁰. Z nim były związane przywileje fiskalne i jurysdykcyjne, nadawane Kościołowi przez kolejnych cesarzy. Ta sytuacja spowodowała znaczny napływ kandydatów do chrztu. Wielu spośród nich było do tego przymuszonych przez swoich władców, inna część robiła to by uzyskać jakieś przywileje, by odnaleźć się w nowej sytuacji społecznej i politycznej. Nie dziwi, więc fakt, że w następnym stuleciu chrześcijaństwo rozszerzyło swój stan posiadania tak, iż objęło połowę ludności Cesarstwa. To wszystko niosło ze sobą narastające niebezpieczeństwo odchodzenia od ewangelicznych i apostoelskich ideałów. Upowszechniało konformizm religijny, ale też budziło sprzeciw tych, którzy pragnęli żyć pełnią Ewangelii. Ci właśnie, udają się indywidualnie, bądź grupowo w miejsca odosobnienia, by podejmować życie chrześcijańskie odmienne od życia ogółu wyznawców zwyciężającej wiary. *W rzeczywistości, mnisi i eremici nie uczynili nic nowego, starali się tylko o zachowanie nienaruszonego ideału życia chrześcijańskiego, jak było ono przeżywane na początku*²¹.

Wychodzili oni na pustynie także dlatego, by nie zapomnieć krwi męczenników okresu prześladowań²². Życie ascetyczne miało być kontynuacją męczeństwa²³. Miało stać się męczeństwem pragnienia, realizowanego poprzez umieranie dla grzechu, co św. Hieronim, określi terminem *codzienne męczeństwo*²⁴. To męczeństwo dokonywało się na pustyni, gdzie *biali męczennicy* oddawali się modlitwie, kontemplacji oraz ascezie²⁵. Bardzo szybko zaczęło się ich nazywać mnichami, a zapoczątkowany przez nich ruch pustelniczo-zakonny objął w krótkim czasie kilkadziesiąt tysięcy ludzi²⁶.

Trudno jest jedznacznie zdefiniować monastycyzm. Ta nazwa ma szeroki zakres. Pod tym terminem kryją się różne formy życia. Są to mnisi, anachoreci, eremici. Pustelnicy żyli w pewnym oddaleniu od siebie, w całkowitej samotności. Na pustyniach można było spotkać także skupiska anachoretów, którzy żyli w dość licznych grupach. Tego typu mnische kolonie nazywane były skupiskami semi-anachoretycznymi, a w tradycji bizantyńskiej - ławrami²⁷. *Na pustyni nitryjskiej przebywa około pięciu ty-*

²⁰ J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa 1986, s. 187-189.

²¹ J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 49.

²² Por. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004

²³ Por. M. Schneider, *Ze źródeł pustyni*, tłum. E. Krukowska, Kraków 1994, s. 11.

²⁴ Por. A. Solignac, *Monastycyzm: historia i duchowość*, tłum. D. Staniecka-Apostoł, Kraków 2002, s. 77-78.

²⁵ Por. A. Louth, *The origins of the christian mystical tradition*, Oxford 2007, s. 95.

²⁶ Zob. *Księga Starców*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1983, wstęp ks. Marek Starowieyski, s. 5.

²⁷ V. Desprez, dz. cyt., s. 384.

sięcy mężczyzn, a każdy z nich tak, jak może i jak chce. Mogą żyć samotnie, ale mieszkają także po dwóch albo w większych grupach. Mają tam siedem piekarni, które służą zarówno im, jak i sześciuset anachoretom mieszkającym na pustyni²⁸. W tych koloniach, centralne miejsce zajmował kościół, do którego anachoreci schodzili się w sobotę i niedzielę na tzw. synaksę, czyli zebranie modlitewne, które swój szczyt osiągało w celebracji Eucharystii. Po niej następowała agapa, czyli wspólny posiłek. Był on obfitszy niż w dniu powszednim. Spożywano świąteczne potrawy i wino. Po agapie, doświadczeni ojcowie odpowiadali na pytania dotyczące spraw duchowych²⁹.

Podstawowym dla nas terminem jest *mnich*. Słowo to najpierw oznaczało samotnika, ale nie przeszkadzało to w tym, aby później tym samym terminem określić nawet całe grupy ludzi, czy to mężczyzn czy kobiet, którzy prowadzili wspólne życie. Słowo to pochodzi od greckiego *monachos*, i kojarzy się z *monos*, czyli *sam, jedyny*. Ma ono jednak jeszcze przedchrześcijańskie korzenie, nie jest bowiem słowem wprowadzonym do słownika przez wyznawców Chrystusa. Początkowo oznaczało ono w grece kogoś lub coś wyjątkowego, wykonanego w sposób jedyny, i tak np. Arystoteles nazywa słońce jako *jedyne* w swoim rodzaju. Pojawia się ono później w greckiej Septuagincie jako synonim określeń samotny, jedyny syn, umiłowany (Rdz 22, 2.12.16; Jud 11,34; Ps 22,20; 25,16; 35,17; 68, 7, Prz 4,3; Jer 6,26; Am 8,10; Za 12,10). Natomiast nie ma tego określenia w całym Nowym Testamencie. Używa go dopiero apokryficzna Ewangelia według świętego Tomasza, jako określenie na *samotnika*³⁰.

Ważnym tekstem dla ukazania historii słowa *monachos*, jest komentarz Euzebiusza do 7 wersetu Ps 68 *Bóg przygotowuje dom dla opuszczonych*. W komentarzu tym zwraca uwagę na greckie tłumaczenia użytego w hebrajskim słowa *yahid* – samotni. Grecki przekład Pisma Świętego, Septuaginta, mówi o *monotropoi*. Symmach tłumaczy jako *monachoi*, a u Akwilli występuje *monogenesis*. Euzebiusz wskazuje, że wszystkie te terminy odnoszą się do ludzi, którzy w pierwszym szeregu postępują za Chrystusem, i których nazywa się mnichami³¹.

Początkowo, tak jak w tekście Euzebiusza *monachos* nie oznacza jeszcze chrześcijanina żyjącego na pustyni, ale ascetę wyrzekającego się małżeństwa, *monotropos* tłumaczono, bowiem niekiedy jako celibatariusz³².

²⁸ Tamże, s. 383.

²⁹ Tamże, s. 385.

³⁰ Por. K. Kokkas, dz. cyt., s. 56-57.

³¹ Za: A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t.1, S Wirpszanka (tł.), Kraków 2006, s. 66.

³² Tamże, s. 72.

Wraz z rozwojem monastycyzmu, idea bezżeństwa stanowi jeden z aspektów życia ascetycznego. Jedynym pragnieniem mnicha powinien być sam Bóg³³. *Mnich zawdzięcza swe miano przede wszystkim temu, że jest sam, ponieważ wyrzekł się posiadania żony i wyrzekł się świata tak wewnętrznie, jak i zewnętrznie – zewnętrznie wyrzekając się materii i rzeczy światowych, wewnętrznie wyrzekając się nawet ich przechowywania w wyobraźni, nie dopuszczając do siebie myśli i trosk światowych. Po drugie jest nazywany mnichem (monotropos), ponieważ modli się do Boga nieustannie, pragnąc oczyścić swój umysł z rozlicznych i szkodliwych myśli, by jego intelekt stał się „mnichem” w nim samym, samotnym wobec prawdziwego Boga, nie dając przystępu złym myślom, lecz pozostając czystym i nieskazitelnym przed Bogiem*³⁴. O tej wewnętrznej jedności, jako o życiu wyłącznie dla Boga, o nie oglądaniu się na świat, pisze św. Augustyn. On wprowadził równoznaczniki między słowami *mnich* a *sługa Boży* i *być mnichem* a *służyć Bogu*³⁵.

Określenie *monachos*, było wzmacniane również przez inne nazwy, oddające zewnętrzną i wewnętrzną samotność. Mnicha nazywano czasem anachoretą, czyli człowiekiem usuwającym się na ubocze, oraz eremitą. Ten ostatni termin wskazywał już bezpośrednio na miejsce przebywania mnicha – na pustynię.³⁶ To właśnie pustynia miała stanowić miejsce, w którym mnich ostatecznie porzuca namiętności, rzeczy materialne, wszelkie pożądliwości i dzięki temu osiąga skupienie i prawdziwą samotność, w której odnajduje Boga.

Od V wieku mnichów określano także terminem *abba*, który dobrze oddaje jak byli oni postrzegani przez ludzi sobie współczesnych. Określenie to jest zawężone do ruchu anachoretycznego i wskazuje na mnicha *doświadczonego w życiu duchowym, cieszącego się autorytetem, ale nie związanego z funkcją przełożonego, nazywanego też theoforos, lub pneumatoforos. Jego charyzmat polegał na słuchaniu, mądrym rozróżnianiu nauczaniu tj. przekazywaniu słowa zbawienia i rodzeniu innych dla Boga*³⁷.

Mnisi rozpoczynający życie w samotności i ciszy pustyni byli pochłonięci ideą naśladowania ich Mistrza – Jezusa z Nazaretu, którego całe życie było, w ich oczach, przeniknięte ascezą. Najpierw na kartach Ewangelii widzą Go ukrytego przez trzydzieści lat w Nazarecie, na obrzeżach wiernego Izraela - czyż może być coś dobrego z Nazaretu?. Następnie, po rozpoczęciu działalności publicznej, Jezus daje się poznać jako ten, który nie ma miej-

³³ Por. E. Wipszycka, *Mnisi nie tylko święci*, Kraków 2007, s. 16.

³⁴ A. Guillaumont, dz. cyt., s. 80.

³⁵ J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 48.

³⁶ Eremos z gr pustynia, por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 47; zob. K. Kokkas, dz. cyt., s. 56.

³⁷ *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Kraków 2002, s.31.

sca, gdzie by głowę mógł położyć (Mt 8, 20). Swoim życiem ukazuje wszystkim swoim naśladowcom wartość celibatu (Mt 19, 12).

Mnisi byli zafascynowani opisami ewangelicznymi o kilkakrotnym pobycie Jezusa na pustyni. On bowiem przed rozpoczęciem publicznej działalności udał się na pustynię. Walczył ze złym duchem mocą modlitwy, umartwienia i postu (Mt 4, 1-11). Gdy w ciągu dnia był zajęty tłumami, które do Niego przychodzą, noce Jezus spędzał na modlitwie w miejscach pustynnych (Por. Mk 1, 35; Łk 5, 16; Mk, 1,45; Łk 9, 18). Tam również dokonał rozmnożenia chleba (Mt 14,13). Swoim uczniom wskazywał pustynię jako miejsce samotności, modlitwy, ale także duchowego wytchnienia (Mk 6,31).

Z pewnością olbrzymie wrażenie na mnichach, na ich powołaniu do wyjścia na pustynię robiły słowa Jezusa: *Tak więc nikt z was, jeśli nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem* (Łk 14,33). Słowa te są adresowane do wszystkich chrześcijan, ale mnisi dzięki swojej radykalności przyjmowali je dosłownie. Podobnie jak i wezwanie Jezusa do bycia doskonałym: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz... potem przyjdź i chodź za Mną* (Mt 19, 21).

Mnisi czerpali także wzór dla swojego życia ze Starego Testamentu³⁸. Ich wzrok był skierowany ku wielkim prorokom, patriarchom, królom, którzy mimo naporu zła, niewierności i zdrad ludu wybranego, dochowywali przymierza i byli w ciągłym dialogu z Bogiem.

Szczególnie pustynia w Starym Testamencie jawiła się jako miejsce spotkania z Bogiem, jako miejsce mistyczne³⁹. Tu dokonało się spotkanie Mojżesza z Bogiem, to przez pustynię Bóg wyprowadza naród wybrany z Egiptu, i w końcu to właśnie na niej zostaje zawarte przymierze.

Ciekawe teksty mówiące o pustyni jako o szczególnym miejscu, przez które Bóg chce mówić do serca człowieka dostrzegamy u Proroków (Por. Oz 12,10; Jr 2, 2-3).

Mnisi poszli śladem zostawionym przez Pismo Święte w postrzeganiu pustyni jako miejsca, w którym realizuje się *swoiste wyjście*, rozumiane jako porzucenie świata, kraju, w którym dotychczas żyli. Pierwszym patriarchą, na którego spoglądali mnisi, w kontekście owego wyjścia był Abraham. Do niego Bóg skierował słowa: *Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twojego ojca do kraju, który ci ukazę* (Wj 12,1). Niektórzy interpretowali ten tekst na sposób alegoryczny, dopatrując się w nim obrazu przejścia ze świata zmysłowego do świata jasnego poznania. W zdaniu, *wyjdź z twojej ziemi*

³⁸ Por. B. McGinn, *The foundations of mysticism*, New York 1997, s. 133.

³⁹ Por. A. Guillaumont, dz. cyt., s. 98.

rodzinnej, dopatrywano się wyrzeczenia dóbr ziemskich, w dalszym ciągu tego zdania, *de cognatione tua*, doszukiwano się porzucenia dotychczasowego sposobu życia, a w części *de domo patris tui* wymazania wszelkich wspomnień o świecie⁴⁰. Inspiracji do tego czynu szukano również w innych tekstach Pisma Świętego m.in. w Ps 44, 11: *zapomnij o twoim narodzie o domu twojego ojca*.

Z owym wyjściem związany jest istotny element doktryny starożytnego monastycyzmu, który został nazwany *xeniteia*. Termin ten może oznaczać zarówno *opuszczenie kraju* jak i *dobrowolne wygnanie*, oznacza bycie cudzoziemcem, obcym⁴¹.

Mnisi z upodobaniem powoływali się także na wędrowne życie Jezusa i mieli poczucie, że poprzez *xeniteia* naśladowują swojego Mistrza⁴². Sam Chrystus musiał bowiem opuścić swój kraj, najpierw jako niemowlę zabrany przez swych rodziców do Egiptu, później z powodu tego, iż żaden prorok nie jest mile widziany we własnej ojczyźnie, opuścił Nazaret.

Ojciec Pustyni, Jan Pers, wskazywał na postacie z Pisma Świętego, których życie stało się wzorem do naśladowania dla wielu pokoleń mnichów. *Oto stałem się gościnnie jak Abraham, łagodny jak Mojżesz, poświęcony jak Aaron, wytrwały jak Hiob, pokorny jak Dawid, samotny jak Jan «Chrzcziciel», skruszony jak Jeremiasz, nauczający jak Paweł, wierny jak Piotr, mądry jak Salomon... a jak łotr na krzyżu wierzę, że Ten, który z właściwej sobie dobroci dał mi te wszystkie łaski, da mi także i Królestwo*⁴³.

Pierwszą postacią, wymienioną w przytoczonym tekście Jana Persa jest patriarcha Abraham. W jego historii rzuca się w oczy niezwykła wiara, posłuszeństwo i zaufanie, jakie pokłada w Bogu. Nie dziwi, więc fakt, iż Abraham, był postacią niezwykle cenioną w mniszym środowisku⁴⁴. Mojżesz z kolei to ten, którego życie mnisi odczytywali jako ciągłą wędrówkę, mającą na celu oczyszczenie, oświecenie i zbliżanie się do tajemnicy Boga oraz coraz bliższej zażyłości z Nim⁴⁵. Jego modlitwa z wyciągniętymi rękoma stała się dla wielu mnichów wzorem modlitwy wstawienniczej⁴⁶.

⁴⁰ Tamże, s. 128-129.

⁴¹ Tamże, s. 122.

⁴² Tamże, s. 159.

⁴³ *Księga Starców*, dz. cyt., s. 190.

⁴⁴ Por. A. Guillaumont, dz. cyt., s. 307.

⁴⁵ Por. V. Desprez, dz. cyt., s. 39.

⁴⁶ Por. A. Solignac, dz. cyt., s. 80.

Dla wielu pierwowzorem był Jan Chrzciciel⁴⁷, być może pozostający pod wpływem wspólnoty z Qumran, prowadził on surowe życie na pustyni, którą wybrał jako miejsce swego dojrzewania – tam *rósł i wzmacniał się duchem a żył na pustkowiu, aż do dnia ukazania się przed Izraelem* (Łk 1, 80). Jego życie było oddane modlitwie, umartwieniom i postom, dzięki czemu rozpoznał Jezusa jako Mesjasza i wskazał Go innym⁴⁸.

Do wyobraźni mnichów egipskich z wielką mocą przemawiał obraz oddalenia się proroka Eliasza na górę i spotkania się tam z Bogiem. Antoni Wielki mówił, że asceta powinien czerpać nauki ze sposobu życia wielkiego Eliasza i swoje życie oglądać zawsze w jego życiu jak w lustrze⁴⁹. Ważność tego proroka dla anachoretów potwierdza św. Hieronim. *Naszym księciem jest Eliasz, także Elizeusz i synowie proroków, którzy mieszkali w polu i na pustyni i budowali sobie szałas w pobliżu fal Jordanu. Są tu owi synowie Rechaba, którzy wina i sycery nie pili*⁵⁰. Przypomniane postacie biblijne nie tworzą jakiegoś zamkniętego katalogu osób, na których autorytecie mnisi budowali swe życie.

Zakończenie

Monastycyzm przez wieki ewoluował, zmieniał się pod wpływem kultury i akcentów, które dana epoka podkreślała w patrzeniu na Boga i człowieka. On też z różną mocą oddziaływał na otaczający świat. Były epoki, w których monastycyzm bardzo mocno rzutował na sposób myślenia o rzeczywistości doczesnej, na sprawy kultury, architektury, edukacji. Dziś wiele z tych oddziaływań minęło bezpowrotnie, ale wartość monastycyzmu wciąż jest niekwestionowana. Mając dzisiejszą perspektywę i doświadczenie całych epok życia klasztornego, warto wciąż powracać do źródeł, poznawać historię początków ruchu, który tak wiele zmienił w chrześcijańskiej Europie i próbować wyciągać naukę z minionego czasu.

Artykuł stanowi próbę ukazania niektórych motywacji ludzi, którzy jako pierwsi położyli fundament pod monastycyzm jako stały element chrześcijańskiej duchowości. Myśl i wybory pierwszych pustelników są wciąż inspirowane dla części dzisiejszych ludzi podążających na ścieżkach wiary za Chrystusem. Tematykę ruchu monastycznego należy wciąż zgłębiać.

⁴⁷ Por. T. Spidlik, I Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. Dembska, Kraków 1997.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 27.

⁴⁹ Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, s. 61.

⁵⁰ Hieronim, *Listy*, t. I, *List 58*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1952, 420 n.

Streszczenie

Artykuł porusza wybrane zagadnienia dotyczące powstania monastycyzmu. Wskazuje na proces wyodrębnienia się tego ruchu z szeroko rozumianego ascetyzmu. W artykule pojawia się źródłosłów słowa mnich. Ważnym zagadnieniem w tematyce artykułu są także biblijne przesłanki *wyjścia na pustynię*.

Summary

Short genesis of monasticism

The author discusses selected issues related to the origins of monasticism. He indicates the process of emergence of this movement from broadly understood ascetism. In this article there also appears the origin of the word *monk*. Also, the important issue the article deals with is the biblical *exodus to the desert*.

Bibliografia

- Atanazy Aleksandryjski. (1987). *Żywot świętego Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Atiya, A. S. (1978). *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Aumann, J. (1993). *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Benedykt XVI. (2007). *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M.
- Chadwick, H. (2004). *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chmielewski, M. (red.). (2002). *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Danielou, J., Marrou, H. I. (1986). *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Desprez, V. (1999). *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeckiego*, tłum. Janina Dembska, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Guillaumont, A. (2006). *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tłum. S. Wirpszanka, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Hieronim (1952). *Listy*, t. I, List 58, tłum. J. Czuj, Warszawa.

- Klemens Rzymyński (1975). *List do Koryntian*, M. Michalski (red.), w *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Kłoczowski, J. (1964). *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kokkas, K. (2005). *Góra Atos*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa: Wydawnictwo Świętego Pawła.
- Louth, A. (2007). *The origins of the Christian mystical tradition*, Oxford: University Press Academ.
- McGinn, B. (1997) *The foundations of mysticism*, New York: The Crossroad Publishing Company.
- Morrison, C. (2007). *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, Kraków: WAM.
- Roberson, R. (2005). *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tłum. K. Bielawski, D. Mionskowska, Kraków: Homini.
- Rops, D. (1968). *Kościół pierwszych wieków*, tłum. Kinga Ostrowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Samsel, E. (1972). *Święci a wspólnota chrześcijan według świętego Pawła Apostoła*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. VI, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Schneider, M. (1994). *Ze źródeł pustyni*, tłum. E. Krukowska, Kraków: WAM.
- Solignac, A. (2002). *Monastycyzm: historia i duchowość*, tłum. D. Staniecka-Apostoł, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Spidlik, T., Gargano I. (1997). *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. Dembska, Kraków: Wydawnictwo M.
- Starowieyski, M. (oprac.). (1998). *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków: Znak.
- Starowieyski, M. (wstęp i oprac.). (1983). *Księga Starców*, tłum. M. Borkowska, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Wipszycka, E. (2007) *Mnisi - nie tylko ci święci*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

ZOFIA ALEKSANDRA MACIOS*

RUCH MONASTYCZNY W KAPADOCJI NA PRZYKŁADZIE DZIAŁALNOŚCI BAZYLEGO WIELKIEGO

Treść: Wstęp; 1. Początki i rozwój monastycyzmu w Kapadocji; 2. Działalność Bazylego Wielkiego, 2.1 *Ogólna charakterystyka pism ascetycznych Bazylego*, 2.2 *Duchowość monastyczna w Wielkim Asketikonie*, 2.3 *Wpływ Bazylego Wielkiego na rozwój ruchu monastycznego w Kapadocji*; Zakończenie; Summary: Monastic movement in Cappadocia on the example of the Great Basil; Bibliografia.

Słowa kluczowe: Kapadocja, Bazyli Wielki, monastycyzm;

Key words: Cappadocia, Great Basil, monastic

Wstęp

Kapadocja jest krainą o jednym z najbardziej charakterystycznych i unikatowych krajobrazów na świecie. Ruch monastyczny pojawił się tu w IV wieku. Jego dynamiczne początki łączą się z postacią Eustacjusza z Sebasty (+377). *Złoty okres* przypada jednak na działalność wielkich Ojców Kapadockich, zwłaszcza Bazylego Wielkiego (+379). Na podstawie jego pism ascetycznych zostaną przeanalizowane zasady kształtujące tę formę życia chrześcijańskiego.

1. Początki i rozwój monastycyzmu w Kapadocji

Inspirator ruchu monastycznego w Azji Mniejszej, Eustacjusz z Sebasty, zdobył wykształcenie w Aleksandrii. Dzięki temu poznał monastycyzm

egipski¹. Odwiedzał także ośrodki monastyczne w Palestynie. Zgromadził wokół siebie liczne grono uczniów. Do tego grona należała również rodzina Bazylego. Pod wpływem nauki Eustacjusza, niektórzy jej członkowie przebywali w pustelniach w Annisach, a swoje dobra rozdali ubogim. Bazyli darzył zaufaniem Eustacjusza, ponieważ znał go, jak pisał *od dziecka*². U niego też szukał rady kiedy zamierzał rozpocząć życie ascetyczne. Bazyli poznał wielkie ośrodki monastyczne na Wschodzie³.

Chociaż wiadomości o Eustacjuszu są bardzo skąpe, gdyż nie pozostawił po sobie żadnych pism, ani nie pisali o nim również jego uczniowie, to Bazyli wspominał o nim jako swym mistrzu. Zachowało się też kilka listów świadczących o korespondencji Bazylego ze swoim nauczycielem⁴. Po 375 roku Bazyli nie utrzymywał kontaktu z Eustacjuszem. Powodem mogła być aprobata Eustacjusza wobec rodzącej się sekty duchoburców, którzy sprzeciwiali się równości Ducha Świętego z Ojcem i Synem. Zresztą Eustacjusz został jednym z liderów nowopowstałej sekty, praktykującej surowy ascetyzm oraz kwestionującej liczne zasady moralne Kościoła. Bazyli starał się przekonać swojego przyjaciela do zmiany postępowania, niestety nieskutecznie⁵.

W 341 roku w Gangra, metropolii Paflagoni, odbył się synod potępiający religijną ideologię *eustacjan*. Tak ich zachowanie opisał Sozeman. *Jak powiadają, z powodu zbyt wielkiej skrupulatności popadł Eustacjusz w niedorzeczną wprost manię wprowadzania i przestrzegania przepisów, całkowicie niezgodnych z prawami Kościoła. Inni uwalniają go od tego zarzutu, obwiniają natomiast niektórych spośród jego uczniów o to, że ganili instytucję małżeństwa, że nie chcieli się modlić w domach ludzi żonatych, że z pogardą odnosili się do prezbiterów, którzy mieli żony, że pościli w niedzielę, że odpra-*

* Zofia Aleksandra Macios (1991) jest doktorantką na Wydziale Teologicznym UKSW – teologia biblijna.

¹ „Pośród Armeńczyków zaś i Paflagończyków oraz mieszkańców Pontu podobno pierwszy zaczął uprawić życie mnicha Eustacjusz, ten, który w Sebaście rządził Kościołem Armenii; był on jednocześnie nauczycielem, wprowadzającym w szlachetną powagę, która powinna takie życie cechować; nauczał jakiego jadła należy używać, a od jakiego wypada się powstrzymywać, jaką trzeba nosić odzież, jak się zachować i jak się znaleźć w każdej sytuacji codziennego życia. Na skutek tego niektórzy upierają się nawet, że dziełem jego jest „Księga ascezy”, powszechnie przypisywana Bazylemu Wielkiemu”, H. Sozomen, *Historia Kościoła*, III 14, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 182.

² *List 244, l. 8*, w: Bazyli Wielki, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 299.

³ Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. I., Kraków 2011, s. 18.

⁴ Por. J. R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance: une stratégie de communion*, Rome 1992, s. 87.

⁵ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 18.

wiali nabożeństwa po domach prywatnych, że zamożnych odsadzili po prostu od udziału w królestwie Bożym, że się brzydzili tymi, którzy spożywają mięsne pokarmy; że unikali noszenia zwykłych tunik i płaszczy, a używali odzieży cudzoziemskiej ekstrawaganckiej, a wreszcie, że wprowadzali inne nowości. Stąd też wiele niewiast dało im się zwieść; i wprowadzone w błąd porzuciły swych mężów, po czym nie mogąc wytrwać we wstrzemięźliwości, zaczęły popełnić grzech cudzołóstwa. Inne znów, pod pretekstem pobożnych praktyk, strzygły sobie głowy i zaczęły się ubierać zupełnie inaczej, niż to przystoi niewieście, przyodziewając się w stroje, które przywykli wkładać na siebie mężczyźni⁶. Oskarżono ich również o próby tworzenia nowego Kościoła z oddzielną liturgią.

Dokumenty synodu dotyczyły raczej skrajnych odłamów ruchu monastycznego, który w IV wieku rozwijał się bardzo szybko. Powstawały nowe wspólnoty. Ojcowie synodalnie, potępiając skrajne postawy *eustacjan*, nie kierowali swoich osądów wprost do Eustacjusza. O tym świadczy fakt, że po synodzie w Gangra nadal on działał, a nawet został biskupem Sebasty w 356 roku⁷.

Synod piętnował jego zwolenników, tzw. *eustacjan*, zwłaszcza Aeriusza z Pontu (ok. 300-375), który opuścił swojego mistrza, porzucił prowadzenie przytułku dla ubogich, i założył tzw. *społeczność powściągliwą*. Głosił poglądy niezgodne z prawami Kościoła. Nie chciał przebywać wśród świata, dlatego wraz ze swoją społecznością zamieszkiwał w lasach i w górach.

Eustacjusz nie pełnił formalnie funkcji przełożonego pontyjskich wspólnot. On zdecydowanie odrzucał wszelkie tytuły. Traktowany był jako starszy przyjaciel, który odwiedzał bliskich oraz dzielił się swoim życiowym doświadczeniem⁸. Bazyli wspominał interesujące i owocne spotkanie z nim, które miało miejsce w pustelni w Annisach nad rzeką Irys⁹. Bazyli, odwiedzając wspólnoty mnisze, udzielał im porad duchowych, zaczerpniętych także od Eustacjusza¹⁰.

Zakres wpływu Eustacjusza na rozwój monastycyzmu w Kapadocji, gdzie pasterzował Bazyli Wielki, polegał na tym, że jego duchowość była obecna w pismach bazylikańskich. Te zaś porządkowały dosyć żywiłowo rozwijający się ruch ascetyczno – zakonny. *Stworzyły one podstawy biblijne*

⁶H. Sozomen, dz. cyt., s. 183.

⁷Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 18-20.

⁸Por. R. Pouchet, dz. cyt., s. 92.

⁹List 223, w: Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, 250.

¹⁰Por. R. Pouchet, dz. cyt., s. 92.

*i teologiczne oraz nadały trwałą, logicznie wprowadzającą i umotywowaną formę, która przetrwała wieki*¹¹.

2. Działalność Bazylego Wielkiego

Św. Bazyli Wielki, jego osoba i całe jego życie miały przemożny wpływ na ruch monastyczny w Kapadocji. Świadectwem tego są jego pisma ascetyczne, zwłaszcza dzieło *Wielki Asketikon*.

Bazyli Wielki był związany z dwoma regionami Azji Mniejszej: Pontem i Kapadocją. W Poncie w pobliżu Neocezarei znajdowały się posiadłości rodziny Bazylego, stamtąd pochodzili przodkowie jego ojca. U dziadków spędził swoje dzieciństwo. Natomiast z Kapadocji pochodziła Emmelia, matka Bazylego, do której należały liczne posiadłości. Bazyli przyszedł na świat w rodzinie zamożnej, należącej do miejscowej arystokracji.¹²

Znaczącą osobą w rodzinie Bazylego była babka ze strony ojca Makryna, zwana Starszą. W młodości była uczennica św. Grzegorza Cudotwórcy, który wywarł ogromny wpływ na jej życie duchowe. Wielokrotnie o nim wspominała wnukom. W czasie prześladowań za Maksymina Dai, Makryna wraz z rodziną ukrywała się przez siedem lat w pontyjskich lasach i górach¹³. Była kobietą głębokiej wiary. Owocnie wpływała na rozwój duchowy swoich wnuków¹⁴.

Syn Makryny Bazyli, ojciec Bazylego Wielkiego, był człowiekiem znanym i szanowanym w społeczności lokalnej. Pełnił urząd adwokata i retora. Bazyli i jego żona Emmelia byli ludźmi bardzo religijnymi. We wspomnieniach dzieci pozostali jako ci, którzy w czasie ważnym lub trudnym zawsze wspólnie zwracali się do Boga w modlitwie. Codzienna modlitwa była dla nich czymś naturalnym i oczywistym. Pomimo dobrobytu żyli skromnie, ponieważ uważali, że wszystko co posiadali było darem Bożym. Regularnie ofiarąmi wspierali wspólnoty kościelne. Rodzina Bazylego rzeczywiście żyła ideałami chrześcijańskimi¹⁵.

Bazyli Wielki urodził się około 330 roku prawdopodobnie w Cezarei¹⁶. Był najstarszym synem Bazylego i Emmelii. Spośród dziewięciorga rodzeństwa najbardziej znana była siostra Makryna Młodsza, oraz trzech bracia: Ba-

¹¹ J. Naumowicz, dz. cyt., s. 21-22.

¹² Por. A. Żurek, *Święty Bazyli Wielki*, Kraków 2009, s. 18.

¹³ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43,6*, w: S. Kazikowski (red.), *Święty Grzegorz z Nazjanzu: Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 479.

¹⁴ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 10-11.

¹⁵ Por. A. Żurek, dz. cyt., s. 19-20.

¹⁶ Por. J. Irms, *Basilio di Cesarea di Cappadocia*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova 1999, s. 491-498.

zyli, Grzegorz, biskup Nyssy i Piotr, biskup Sebasty. Kościół wschodni czci jako świętych siedmioro spośród członków rodziny Bazylego, mianowicie: Makrynę Starszą, Bazylego Starszego, Emmalię, Bazylego Wielkiego, Makrynę Młodszą, Grzegorza z Nyssy i Piotra z Sebasty¹⁷.

Bazyli jako kilkuletnie dziecko został wysłany do babki Makryny do Annisy. Tam uczestniczył w pierwszej katechizacji. Od najmłodszych lat poznawał on w rodzinie Pismo Święte i wzrastał w atmosferze żywej wiary. O staranne jego wykształcenie zatroszczył się ojciec, retor. On zadbał o wykształcenie ogólne, umocnił wiarę w Boga oraz uczył retoryki. Obowiązkiem wierzącego ojca było dać dziecku należyte fundamenty wiary, nauki oraz kultury. Makryna, siostra Bazylego, również uzyskała gruntowne wykształcenie, choć różne od brata, ponieważ nie miała dostępu do literatury pogańskiej. Po śmierci ojca, to ona sprawowała opiekę nad najmłodszym bratem Piotrem, którego wprowadzała na ascetyczne ścieżki¹⁸.

Bazyli odbył naukę w Cezarei Kapadockiej, Konstantynopolu, oraz przez ponad pięć lat uczył się retoryki i filozofii w Atenach. W czasie studiów zaprzyjaźnił się z Grzegorzem z Nazjanzu. O tym świadczy bogata korespondencja. W czasie studiów uzyskał wszechstronne wykształcenie. Na jego styl myślenia i sposób wyrażania myśli wielki wpływ wywarli Homer, Platon, także historycy: Herodot, Tukidydes, Ksenofont oraz retor Libanios. Z nim w późniejszych latach prowadził żywą korespondencję. Bazyli miał świadomość, że z greckiej literatury klasycznej płyną pewne niebezpieczeństwa moralne. Umiał jednak z niej brać rzeczy wartościowe, tak odniósł wielkie korzyści dla swego wykształcenia. W tym samym czasie i u tych samych nauczycieli kształcił się w Atenach Julian, późniejszy cesarz o przydomku Apostata. Bazyli doceniał mądrość helleńską, ale Ateny nazywał ułudą szczęścia¹⁹.

W 356 roku Bazyli przerywał naukę. Wahał się w kwestii wyboru drogi życiowej, czy obrać zawód retora, czy poświęcić się całkowicie Bogu. Postanowił wrócić do ojczyzny i rodziny oraz miejsc, które pomagały w spokojnym rozmyślaniu o powołaniu do doskonałości²⁰. Po powrocie do Cezarei przez krótki czas wykładał retorykę. Mieszkańcy tego miasta cieszyli się bardzo z jego powrotu i z faktu, że mają dla swoich dzieci bardzo dobrego nauczyciela²¹. W tym czasie Bazyli poszukiwał kontaktu z Eustacjuszem,

¹⁷Por. W. K. Lowther Clarke, *St. Basil the Great: a study in monasticism*, Cambridge 1913, s. 19.

¹⁸Tamże, s. 20.

¹⁹Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43,18*, w: S. Kazikowski, dz. cyt., s. 487.

²⁰Por. R. Pouchet, dz. cyt., s. 89.

²¹Por. W. K. Lowther Clarke, dz. cyt., s. 23.

którego działalność ascetyczna była już znana w Kapadocji. Zaczął praktykować życie ascetyczne. Pojawili się chętni, by żyć podobnie jak on. Bazylemu jednak nie udało się skontaktować ze znanym Eustacjuszem, w którym widział wzór do naśladowania. Zachowywał przy tym ostrożność, gdyż nie zapominał o postanowieniach synodu w Gangra.

W jednym ze swoich listów ocenił czas spędzony na studiach: *Wiele doprawdy czasu zmarnowałem dla próżności i całą prawie młodość straciłem na jałowym trudzie, jaki podjąłem aby osiąść wiedzę, która w oczach Boga jest tylko ogłupiającą mądrością, ale potem pewnego dnia ocknąłem się jakby z głębokiego snu, zwróciłem się ku zadziwiającemu światłu prawdy i przejrzałem nieprzydatność, przemijających zresztą mądrości możliwych tego świata. (...) Najbardziej skutecznym sposobem dojścia do doskonałości jest wyzbycie się swego mienia, wspólnota z cierpiącymi niedostatek braćmi, całkowite uwolnienie się od trosk życiowych²².*

Dzielił się także swoimi przeżyciami w związku z odwiedzinami ośrodków życia pustelniczego na Wschodzie. Rozpoczął je około 357 roku²³. Tak o tym pisał. *Znalazłem wielu takich ludzi za mego pobytu w Aleksandrii, wielu w pozostałych stronach Egiptu, a jeszcze innych w Palestynie, w nizinnej części Syrii i w Mezopotamii. W podziw wprawiła mnie ich wstrzemięźliwość w posiłkach, w podziw wprawiła mnie ich odporność na trudy, poruszyła mnie ich wytrwałość w modlitwach i sposób, w jaki przewyciężają zmęczenie, zawsze zachowując podniosły i niezachwiany nastrój, o głodzie i pragnieniu, w chłodzie i przy braku przyodziewku²⁴.*

Życie pustelnicze i klasztorne w Egipcie przeżywało swoje najlepsze lata. Młody Bazyli nie miał szczęścia, by spotkać się z słynnym ascetą Antonim Pustelnikiem, który zmarł w 356 r., zatem rok przez jego podróżą do Egiptu. Najprawdopodobniej natknął się jednak na Żywot Antoniego, napisany przez Atanazego Aleksandryjskiego w 357 roku²⁵. Bazyli wiele korzystał z przykładu św. Antoniego. Czytał to krytycznie²⁶.

Po powrocie z podróży, Bazyli w 357 roku, przyjął chrzest z rąk biskupa Dianiosa. W tym czasie obowiązywał katechumenat dorosłych. Oni w klimacie osobistej wiary przyjmowali chrzcielne obmycie. Bazyli po chrzcie udał się do rodzinnego domu w Poncie. Tam prowadził życie według zasad Ewangelii w założonej przez siebie pustelni. Po śmierci ojca, wszyscy członkowie rodziny Bazylego, ok. 352 roku przekazali swoje majątki w Anni-

²² List 223, w: Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, dz. cyt., s. 252.

²³ Por. R. Pouchet, dz. cyt., s. 92.

²⁴ List 223, w: Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, dz. cyt., s. 250.

²⁵ Por. E. Osek, *Wstęp*, w: *Przyroda w Pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009, 14.

²⁶ Zob. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 12-13.

sach biednym i praktykowali życie ascetyczne, zyjąc w małych wspólnotach ascetycznych. Pierwszą wspólnotę żeńską zapoczątkowała matka Emmelia wraz z córką Makryną. Ta uprosiła u matki rezygnację ze służących, aby wraz z nimi już jako współsiostry rozpocząć życie wspólnotowe²⁷. Praktykowały wspólnotowe modlitwy, śpiew psalmów, a w szczególności pracę na rzecz ubogich i chorych. W pobliżu powstała również pustelnia brata Naukracjusza, który otoczył opieką starców, a ponadto starał się pomagać wspólnocie żeńskiej. Natomiast młodszy brat Piotr prowadził życie w samotności i ubóstwie²⁸.

W 358 roku Bazyli dołączył do ascetycznych wspólnot założonych przez rodzinę w Annisach. Jego pustelnia znajdowała się w miejscu odosobnionym, trudno dostępnym, u stóp góry pokrytej lasem. Do pustelni prowadziła tylko jedna droga. Miejsce otoczone było z jednej strony wysoką górą i lasem, a z drugiej strony znajdowała się wartka rzeka oraz wąwozy. Nieopodal, po drugiej stronie rzeki Irys, znajdowała się pustelnia jego matki i siostry²⁹.

Do pustelni pontyjskiej Bazylego, po licznych wahaniach, dołączył Grzegorz, przyjaciel ze studiów ateńskich. Obaj przyjaciele prowadzili życie surowe, pełne wyrzeczeń i modlitw. Zredagowali tam pierwsze rozprawy dotyczące doskonałości. Surowe praktyki ascetyczne spowodowały wyczerpanie ich organizmów. Grzegorz z Nazjanzu w *Liście 5,4* wspominał o matce Bazylego Emmelii, która uratowała im życie, zachęcając do roztropnej praktyki ascetycznej.

Bazyli prowadził życie anachoreckie w Poncie z kilkoma przerwami, od 358 do 365 roku. W tym też czasie zakładał nowe wspólnoty. Doświadczenia z Annisach zaowocowały w późniejszej działalności duszpasterskiej i ascetycznej Bazylego, zwłaszcza w jego działalności monastycznej³⁰.

W 360 roku biskup Cezarei, Dianios, wezwał Bazylego do uczestnictwa w dyskusji dogmatycznej podczas synodu w Konstantynopolu. Wtedy też został mianowany lektorem w Kościele w Cezarei. Był obecny na synodzie. Nie godził się na niejasną synodalną formułę wiary. Ubolewał nad poczynaniami biskupa Dianiosa, który podpisał półariański symbol wiary. Po synodzie wrócił do pustelni nad rzeką Irys.

²⁷ Por. R. Pouchet, dz. cyt., s. 87.

²⁸ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 13-14.

²⁹ Tamże, s. 14-15.

³⁰ Por. A. Żurek, dz. cyt., s. 53..

W 362 roku otrzymał święcenia prezbiteratu w Cezarei³¹. A w latach 364 do 370 był pomocnikiem biskupa Euzebiusza z Cezarei, który wg Bazylego nie był wierny postanowieniom soboru nicejskiego. Dochodziło między nimi do spięć. Tym bardziej, że Bazyli z mocą nauczał i bronił ortodoksji, kiedy niektórzy pasterze Kościoła ulegali swoistej politycznej poprawności w czasach rządów nieprzychylnego chrześcijaństwu cesarza Juliana Apostaty. Czasem Bazyli, by uniknąć skandalu, wracał do swej pustelni w Annisach³².

Bazyli został koadiutorem diecezji kapadockiej. Napotykał wiele problemów natury dogmatycznej i pastoralnej. Brak było sumiennych i pomocnych duchownych. Zdarzało się kupczenie godnościami, działały wrogie wobec siebie stronnictwa wśród duchownych, posługiwano się oszczerstwami. Okazał się wnikliwym kaznodzieją. Tępił zło, zwłaszcza lichwiarstwo.

W 368 r. Kapadocję dotknęła klęska suszy, która przyniosła głód. Bazyli zasłynął wówczas wielką akcją charytatywną, łagodząc skutki głodu w Kapadocji. Organizował dożywianie ludności. Troską obejmował również pogan i Żydów. Środki czerpał między innymi z rodzinnych posiadłości. Na przedmieściu Cezarei Kapadockiej zbudował osiedle (Bazyliada), gdzie założył szpitale dla chorych, trędowatych i ofiar epidemii. Do cierpiących osób, obwiniających Boga za swoje położenie, skierował homilię o tym, że Bóg nie jest sprawcą zła³³. Zdobywał zaufanie dzięki swojej mądrości, umiarowi i konsekwencji. Należał do osób dynamicznych, a zarazem pokornych i otwartych. Bazyli stał się wielkim przedstawicielem zakonnego ideału prezbitera i biskupa.

Po śmierci biskupa Euzebiusza w 370 roku został wybrany jego następcą, pomimo podnoszonej przez opozycję obiekcji co do stanu jego zdrowia. Tym samym stał się nie tylko metropolitą Kapadocji, lecz także egzarchą diecezji Pontu³⁴. Mimo wielu obowiązków zawsze znajdował czas, aby wrócić choć na krótki czas do pontyjskiej pustelni. Tam odzyskiwał spokój ducha i mógł odetchnąć od ciężących na nim obowiązków. Zawsze zachowywał się jak asceta, pracujący nad sobą. Nie dbał o ubranie. Miał tylko jedną tunikę i jeden płaszcz. Spał na gołej ziemi. Unikał łaźni. Spożywał tylko chleb z solą i pił tylko wodę. Prowadzenie takiego życia przyczyniło się do kłopotów zdrowotnych, które pogłębiły się pod koniec życia³⁵. Grzegorz z Nazjanzu tak opisywał życie Bazylego: *Bogactwem jego było zupełne ubó-*

³¹ Por J. Naumowicz, dz. cyt., s. 22.

³² Por. B, Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 393-394.

³³ Por. E. Osek, dz. cyt., s. 15.

³⁴ Por. B, Altaner, A. Stuiber, dz. cyt., s. 393-394.

³⁵ Por. E. Osek, dz. cyt., s. 15.

stwo oraz krzyż, który był jego jedyną racją życia i który uważał za cenniejszy od wszystkich bogactw³⁶.

Szczególnie doniosła była jego skuteczna walka przeciw arianizmowi. Cesarz Walens, przychylny herezji kościelnej, dążył do podporządkowania sobie hierarchii kościelnej³⁷. Wysłał do Bazylego prefekta Modesta, który próbował go zastraszyć. Podczas rozmowy prefekt powiedział, że nikt aż do dnia dzisiejszego nie mówił do mnie w ten sposób i z taką śmiałością. Na to Bazyli odpowiedział, że może nie trafił na biskupa³⁸. Chcąc na trwale zabezpieczyć zagrożoną na Wschodzie ortodoksję, Bazyli starał się za pośrednictwem Atanazego i dzięki nawiązaniu bezpośrednich kontaktów z papieżem Damazym polepszyć stosunki między biskupami Zachodu i Wschodu oraz wytyczyć wspólną linię postępowania. Zabiegał o jedność Kościoła na Wschodzie zagrożoną przez schizmę antiocheńską. Jego próby uznania na Zachodzie biskupa Melecjusza zakończyły się jednak niepowodzeniem. Został skazany za swoją postawę na wygnanie, a następnie ułaskawiony. Pomimo wielu obowiązków odwiedzał i wspierał liczne klasztory. Zmarł 1 stycznia 379 roku, w wieku 50 lat³⁹.

W 1 stycznia 382 roku, w trzecią rocznicę śmierci przyjaciela, Grzegorz z Nazjanzu przybył do Cezarei, aby uczcić jego pamięć. Wygłosił mowę pochwalną, która stanowi nieocenione źródło historyczne i autobiograficzne. Wymienia wiele cnót świętego m.in., zdolny, pilny, nie był zgorzkniały jak wielu ascetów, lecz wesoły, gorliwy, spokojny, z poczuciem humory. Grzegorz wspomina, że jeszcze przed śmiercią Bazyli zdążył wyświęcić nowych kapłanów. Wielu uważało go za świętego za życia, tysiące wiernych, również pogan i Żydów, odprowadzało ciało biskupa do grobu. Posługiwał jako mistrz, teolog, brat, pedagog, szafarz, opiekun, ojciec, lekarz, stróż i pocieszyciel⁴⁰.

2.1 Ogólna charakterystyka pism ascetycznych Bazylego

Zarys ascezy jest zbiorem pism ascetycznych, autorstwa Bazylego. Ich połączenie nastąpiło ok. 377 roku. Znajdują się w nim następujące traktaty: *O sędzie Bożym*, *O wierze*, *Reguły moralne*, *Asketikon (Reguły dłuższe i Reguły krótsze)*. Bazyli nie napisał wszystkich traktatów od razu. One powstawały na przestrzeni około dwudziestu lat. Ważną rolę odgrywało bogate

³⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43,62*, w: S. Kazikowski (red.), dz. cyt., s. 510..

³⁷ Por. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. I, Kraków 1993, 88-89.

³⁸ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43,50*, w: S. Kazikowski (red.), dz. cyt., s. 504.

³⁹ Por. B. Altaner, A. Stuiber, dz. cyt., s. 393-394.

⁴⁰ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43*, w: S. Kazikowski (red.), dz. cyt., s. 477-523.

doświadczenie monastyczne Bazylego, który żywo reagował na pojawiające się konkretne sprawy. Dlatego objętość pism powiększała się.

Można wyróżnić kilka etapów kształtowania się zbioru⁴¹. Pierwszym pismem ascetycznym Bazylego były *Reguły moralne*, powstałe około 360 roku. Jest to jedyne pismo, które Bazyle nazwał regułami (*horoi*). Pisał je w czasie pobytu w pontyjskiej pustelni około 360 roku. Autor był wtedy osobą świecką. Miał już stopień lektora. *Reguły* zostały opublikowane wraz z pismem wstępnym *O sądzie Bożym*, w którym została nakreślona sytuacja Kościoła, przepełnionego podziałami i sporami. Bazyle po doświadczeniach synodu w Konstantynopolu (360 r.) wspominał jaki zły wpływ na Kościół miało nowopowstałe ugrupowanie neoarian. We wspomnianych pismach Bazyle przedstawia się jako prosty wierny, zgorszony całą sytuacją, ale zawsze powołujący się na Pismo Święte jako najważniejszy autorytet. Później zostało dołączone pismo *O wierze*, powstałe około 372 roku.⁴²

Kolejnym etapem było wydanie dzieła o nazwie *Asketikon*. Posiada ono formę pytań i odpowiedzi (*Erotapokriseis, Quaestiones*) i dotyczy ogólnych problemów życia ascetycznego, oraz kłopotów z organizacją wspólnot monastycznych. Pierwsze wydanie *Asketikonu* zawierało 203 pytania i odpowiedzi. Tekst powstawał w latach 360-370 w czasie pracy Bazylego wśród wspólnot mniszych w Poncie. Zdobył tam duży autorytet, dzięki wygłaszanym konferencjom, przeprowadzonym wizytacjom w licznych wspólnotach pontyjskich, gdzie odpowiadał na pytania i próbował rozwiązać lokalne problemy. Odpowiedzi te zostały opublikowane przed objęciem przez Bazylego stolicy biskupiej, czyli około 368 roku⁴³.

Późniejsze wydanie zostało poszerzone i przyjęło nazwę *Mały Asketikon* (*Asceticon Parvum*). Około 397 roku przekładu na język łaciński dokonał Rufin z Akwilei. On tłumaczył pismo, które nie zachowało się do naszych czasów w wersji pierwotnej. Zostało zastąpione wersją późniejszą. Przekład ów wywarł duży wpływ na monastycyzm zachodni. *Mały Asketikon* w wersji greckiej zaginął. Do *Zarysu Ascezy* włączono *Wielki Asketikon* (*Asceticon Magnum*). Dzieło to zostało wydane 10 lat później. Objętościowo było dłuższe od pierwszego. Zostało wzbogacone o nowe kwestie. W skład weszły prawie wszystkie 203 odpowiedzi z *Małego Asketikonu*, jednak w wersji przeredagowanej i poszerzonej⁴⁴.

Wielki Asketikon można podzielić na dwie części. Do pierwszej należy 55 pytań z odpowiedziami, zwanymi *Regułami dłuższymi*. Druga część

⁴¹ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 24-31.

⁴² Tamże, s. 31.

⁴³ Tamże, s. 32.

⁴⁴ Tamże, s. 32-33.

składa się 318 pytań oraz odpowiedzi zwanymi *Regułami krótszymi*. Nazwa *reguły* pochodzi z późniejszej tradycji. W 377 roku Bazyli połączył *Reguły moralne* ze wstępami *O sędzie* i *O wierze* oraz z *Wielkim Asketikonem*. Cały zbiór wraz z listem dedykacyjnym został wysłany do mnichów w Poncie, do których Bazyli nie mógł przybyć osobiście⁴⁵.

2.2 Duchowość monastyczna w *Wielkim Asketikonie*

Wielki Asketikon, złożony *Reguł dłuższych* i *Reguł krótszych*, to najbardziej znane pisma ascetyczne Bazylego Wielkiego. Dzieło to nosi nazwę *Reguły monastyczne*, choć nie jest tytułem oryginalnym. Asceci żyjący w drugiej połowie IV wieku w Azji Mniejszej postawili Bazylemu 373 pytania, będących wyrazem ich wewnętrznych doświadczeń.

We *Wstępie*⁴⁶ do *Reguł krótszych* Bazyli zaprasza do rozmowy ascetów zgromadzonych na nocnym spotkaniu. Następnie przypomina o zadaniach i obowiązkach, jakie na nich spoczywają: *Dlatego też my, którym została powierzona posługa słowa, powinniśmy być w każdej odpowiedniej ku temu chwili gotowi do umocnienia dusz. Winniśmy dawać świadectwo publicznie przed całym Kościołem, jak też stwarzać możliwość każdemu, kto do nas przychodzi, aby mógł dowolnie pytać o to, co się tyczy zdrowej wiary i prawdziwego życia według Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa; przez jedno i drugie bowiem człowiek Boży utwierdza się w doskonałości*⁴⁷.

Wielki Asketikon ma formę pytań i odpowiedzi. Ich autor wyznał, że udziela odpowiedzi na pytania dotyczące praktykowanej we wspólnocie ascezy, prowadzącej do życia według nauki Pana⁴⁸. Bazyli prowadził dialog z braćmi podobnie jak Ojcowie pustyni. Spisane zostały tylko niektóre kwestie. Pytania i odpowiedzi jako gatunek literacki był znany od dawna autorom starożytnym. Gatunek ów był bardzo popularny w tradycji hellenistycznej oraz w późniejszej literaturze okresu schyłkowego patrystyki. Miał formę bardziej osobistą niż wykład oraz był dostępny dla większej grupy osób. Ukazywał, jak ważną rolę odgrywał dialog ojca duchowego z uczniem, typowy dla początków monastycyzmu. Poruszane były różnorodne kwestie. Według wielu patrologów *Wielki Asketikon* Bazylego jest jednym z najbardziej reprezentatywnych przykładów nauczania monastycznego w formie pytań i odpowiedzi⁴⁹.

⁴⁵ Tamże, s. 33.

⁴⁶ Bazyli Wielki, *Wstęp do Reguł krótszych*, w: *Pisma ascetyczne*, t. II, Kraków 2011.

⁴⁷ Tenże, *Wstęp*, w: *Reguły Krótsze, 1,4-5*, w: *Pisma ascetyczne*, dz. cyt., s. 207.

⁴⁸ Tenże, *Wstęp do zarysu ascezy*, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. I, Kraków 2011, s. 63.

⁴⁹ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 18.

W *Regułach dłuższych* rozdziały nie zawsze rozpoczynają się od pytania, ale często od zapowiedzi tematu, np. „O tym, że nie należy pozostawiać własnych dóbr krewnym”. Odpowiedzi natomiast mają często formę wykładu. W *Regułach krótszych* występują pytania problemowe, rozpoczynające się od partykuły Czy, Jak. Odpowiedzi mogą być bardzo krótkie, np. *Tak, jak Pan postąpił z Piotrem*. Niektóre z nich się powtarzają. Bazyli potrafił ocenić pytanie jako źle postawione lub określić, że jest pytaniem całkiem ludzkim. Można wnioskować, że *Reguły* zostały przepisane tak, jak zostały wygłoszone, bez korekty i redakcji⁵⁰.

Tytuł *Reguły* nie pochodzi od autora. Według D. Amanda *Asketikon* nie jest kodeksem dokładnie określonych obowiązków i przepisów, a raczej zbiorem zachęt i rad⁵¹. Dotyczy również ogólnych problemów duchowych, a nie tylko organizacji życia klasztornego. Bazyli uważał, że jedynie Pismo Święte stanowi prawo i regułę.

W *Regule dłuższej* pierwsze pytanie i odpowiedzi stanowią wykład ogólnych zasad i norm życia we wspólnocie. Często określane są jako „systematyczna katecheza” monastyczna ponieważ zawierają podstawowe zasady duchowości: miłość, unikanie rozprożeń, posłuszeństwo, jak i główne problemy organizacji wspólnoty, więc: cenobityzm, warunki przyjmowania kandydatów, rola przełożonych, praca, modlitwa. Plan *Reguł dłuższych* jest klarowny, ponieważ pytania poprzedza wstęp, zawierający wezwanie do gorliwości w życiu ascetycznym i do posłuszeństwa przykazaniom. Pierwsze trzy rozdziały przedstawiają główne idee całego *Asketikonu*, czyli podkreślenie roli Pisma Świętego oraz znaczenie miłości, która stanie się główną zasadą ascetyzmu bazylikańskiego. Ks. Józef Naumowicz dokonał następującego podziału *Reguł dłuższych* ze względu na omawiane tematy: rola bojaźni Bożej, połączonej z miłością (4); sposób życia wolnego od rozprożeń, skupionego jedynie na tym, co konieczne (5); potrzeba oderwania się od świata (6); i wartość życia wspólnotowego, umożliwiającego realizowanie przykazania miłości (7); o wyrzeczenie się (8-9). Kolejne rozdziały dotyczą praktycznych zasad i przypisów życia wspólnoty. Kolejne rozdziały dotyczą: warunków przyjęcia do wspólnoty różnego typu osoby (10-15); o wstrzeźliwości (16-21); obowiązków przełożonego i podległych braci (25-31) i (43-54); o pracy, wśród których autor umieścił ważne omówienie programu modlitwy wspólnej (37-42). Ostatnia odpowiedź (55) dotyczy możliwości leczenia chorych⁵².

⁵⁰ Tamże, s. 19.

⁵¹ Por. D. Amand, *Essai historique*, w: *L'ascèse monastique*, Maredsous 1948, s. 6.

⁵² Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 22-23.

W opracowaniu pięćdziesięciu pięciu kwestii zostały ukazane główne cechy instytucji monastycznej. Bazyli przedstawił praktyczne zasady cenobityzmu np. dotyczące przyjmowania kandydatów, kształcenia nowicjuszy, roli przełożonych, ubrania mnicha, czy też znaczenie pracy w życiu wspólnoty. Po lekturze *Reguł dłuższych* otrzymujemy obraz życia wspólnotowego, w którym zostały połączone praktyki ascetyczne, jak modlitwa, oficjum, post, działalność społeczna: praca fizyczna, charytatywna posługa w ksenodochium, oraz intelektualna: nauka Pisma Świętego, szkoła dla nowicjuszy⁵³.

Natomiast w *Regułach krótszych* Bazyli tłumaczy poszczególne zagadnienia pojawiające się w życiu wspólnoty. Przybliżenie konkretnych sytuacji pozwala na udzielenie konkretnych odpowiedzi. Nierzadko Bazyli rozwiązuje trudne przypadki sumienia, określa znaczenie poszczególnej wady lub cnoty, wyjaśnia jak należy zachować się w określonej sytuacji. Odpowiada również na pytania teologiczne lub zagadnienia biblijne. Znaczna część pytań dotyczy problemów duchowych oraz praktycznych np. jak się modlić bez rozproszenia.

Według Jeana Gribomonta *Reguły krótsze* zawierają prawdziwe pytania postawione Bazylemu i są zbiorem ustnych, improwizowanych odpowiedzi spisanych przez słuchaczy tak, jak zostały powiedziane⁵⁴. Później pytania i odpowiedzi zostały ułożone tematycznie. Dwanaście jednotematycznych serii pytań wyróżnionych w *Regułach krótszych* przez J. Gribomonta⁵⁵, obejmuje następujące tematy: pokuta i nawrócenie (3-20), grzechy (21-84), ubóstwo (85-95), obowiązki przełożonych (96-113), posłuszeństwo (114-125), post (126-140), praca fizyczna (141-156), wewnętrzne usposobienie (157-186), stosunek do krewnych (187-190) i rozumienie Pisma Świętego (191-238), zagadnienia moralne wynikające z tekstów biblijnych (239-278). W serii jedenastej uszeregowane są pytania nie mające ze sobą związku, zatem różne (279-286). Ostatnia część zawiera odpowiedzi na te pytania (287-313).

Można wyróżnić kilka cech charakterystycznych nauki ascetycznej Bazylego. Po pierwsze najważniejszą normą życia ascetycznego jest Słowo Boże. Bazyli potrafił w praktyczny sposób przedstawić zastosowanie Pisma Świętego w życiu chrześcijanina. Ono prowadzi go do doskonałości. Po drugie zwracał się on do ascetów jak do chrześcijan (*christianos*) albo uczniów (*mathetes*) Chrystusa. Używał określeń bracia (*adelphoi*) i braterska wspólnota (*adelphotes*). Nie stosował słów mnich (*monachos*) lub klasztor (*mona-*

⁵³ Tamże, s. 24.

⁵⁴ Por. J. Gribomont, *Le renoncement au monde dans l'ideal ascétique de saint Basile*, w: *Saint Basile. Évangile et Église*, t. II, Bellefontaine 1984, s. 327.

⁵⁵ Por. J. Gribomonta, *Le Petit Ascéticon*, w: *Histoire du texte*, Louvain 1953, s. 252.

sterion), ponieważ słowa te wiązały się jeszcze z monastycyzmem eremicznym oraz niedostatecznie określały związek ascety z Kościołem. Bazyle nie chciał, aby ludzie traktowali odejście do życia monastycznego jako *ucieczkę od Kościoła*⁵⁶. Na pierwszym miejscu stawiał miłość do Boga, a zaraz potem miłość do bliźniego. Ta ostatnia wyrażała się w odpowiednim organizowaniu wspólnotowego sposobu życia. Chrześcijanin nie powinien *odosobniać się (monazein)* od osób myślących tak samo. Bazyle zdecydowanie ukazywał wyższość cenobityzmu nad życiem eremickim i pustelniczym. Życie we wspólnocie pomaga w skutecznej pracy nad sobą, w rozwoju duchowym i dążeniu do doskonałości.⁵⁷ Ubóstwo i posłuszeństwo było podstawowym wymogiem wspólnotowego życia Bazylego. Wzorem były pierwsze wspólnoty apostołskie, w której wszystko było wspólne. Przełożony był przede wszystkim „egzegetą” Pisma Świętego. Nie posiadał takiej władzy, jaką mieli starcy egipcscy.⁵⁸

W *Asketikonie* modlitwa jest ukazana jako zasadniczy element życia wspólnoty. Według Bazylego modlitwa jest *pamięcią o Bogu*, a nie ćwiczeniem, czy też techniką psychologiczną. Organizuje zasadę wspólnej modlitwy braci, zwanej psalmodią. „Jest przeznaczony czas na modlitwę i śpiew psalmów, jak i na inne działania. Gdy ręce są zajęte przy pracy, można działać językiem, jeżeli to możliwe i stosowne dla zbudowania wierzących, albo przynajmniej sercem wielbić Boga, jak napisano, *przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha* (Koh 3,1)⁵⁹. Natomiast post i umartwienie były tylko środkami do osiągnięcia wyższego celu, czyli zbliżenia się do Boga i lepszego służenia bliźniemu. Powinny podobać się Bogu, a nie służyć destrukcji mnicha. W *Regułach* nie zaleca się surowych umartwień, choć występuje zachęta do dobrowolnych ćwiczeń pokutnych, odpowiednich do stanu zdrowia i warunków życia mnicha. Najważniejsza jest postawa wewnętrzna mnicha, czyli posłuszeństwo, ubóstwo, służba bliźnim, gościnność⁶⁰.

2.3 Wpływ Bazylego Wielkiego na rozwój ruchu monastycznego w Kapa-docji

Bazyli Wielki opracował całkiem nowe reguły życia monastycznego: „Odtąd poczęto śmieiej kłaść akcent na nowe życie we wspólnocie, pojętej jako ramy, w których ma się rozwijać życie duchowe. W miejsce heroiczych przykładów ze Starego Testamentu, Bazyle przedstawia jako ide-

⁵⁶ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 27-29.

⁵⁷ *Reguła dłuższa 7*, w: Bazyle Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. II, Tyniec 2011, s. 82.

⁵⁸ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 30.

⁵⁹ *Reguła dłuższa 37, 2*, w: Bazyle Wielki, *Pisma ascetyczne*, dz. cyt., s. 165.

⁶⁰ Por. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. I, Kraków 1993, s. 94.

ał życia pierwszych chrześcijan w Jerozolimie, takie, jakim je nam opisują *Dzieje Apostolskie*. Stąd nacisk na posłuszeństwo, obowiązek wyrzeczenia się własnej woli, ufne oddanie się w ręce przełożonego⁶¹. Jego ideały ascetyczne różniły się znacznie od ideałów przyświecającym mnichom egipskim, z którymi miał okazję się spotkać. Niektóre myśli przejął, ale również nadał im nowy kształt, dzięki czemu stały się podstawowymi zasadami monastycyzmu wschodniego, a potem także zachodniego. Nie bez przyczyny Bazyli jest nazywany patriarchą mnichów Kościoła Wschodniego⁶². Starał się przekształcić życie anachoreckie w cenobickie, dlatego też kierował się *potrójną regułą: wspólnego domu, wspólnego stołu, wspólnej modlitwy*⁶³. We wspólnotach egipskich zauważył niebezpieczeństwo zupełnego osamotnienia, które uznawał za duże zagrożenie. Ponadto surowy klimat Kapadocji sprzyjał bardziej rozwojowi wspólnot cenobickich, niż życiu na sposób anachorecki⁶⁴.

Bazyli głosił ideę klasztoru jako małego Kościoła. Bardzo szybko zyskał uznanie wśród ascetów. Stał się poszukiwanym doradcą. J. Gribomont stwierdził, że monastycyzm bazylikański pozostanie bardziej rodzinny i personalistyczny, a jego struktury będą tworzyć wspólnoty autonomiczne, pozbawione centralizacji⁶⁵. Dodatkowo pełnił rolę, która przypominała instytucję *starców*, czyli duchowych mistrzów, doświadczonych w praktykowaniu pustelniczej ascezy i kontemplacji. Takich osób proszono o słowo: *Ojczyce powiedz słowo...*, szukano u nich również porady, wskazówki i kierownictwa duchowego. Odpowiedzi były kierowane do poszczególnych mnichów, a tworzyły z czasem zbiory zwane *Apoftegmatami* albo też *Księgą starców*.⁶⁶

Bazyli odrzucał surową ascezę, gdyż uważał, że praca mnichów ma większą wartość niż ostre praktyki ascetyczne, prowadzone na własną rękę. Fundamentem monastycyzmu Bazylego była podwójna miłość: Boga i ludzi. Nie oceniał ludzi ze względu na cechy zewnętrzne. Istotne dla niego były cechy charakteru⁶⁷. Biskup Cezarei nie chciał ustalać szczegółowych przepisów życia we wspólnocie. Wskazują na to odpowiedzi na pytania. Były one bardzo konkretne. Bazyli odpowiadał często słowami św. Pawła: Wszystko niech się odbywa godnie i w należyтым porządku (1 Kor 14,40).

⁶¹ Por. J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I., Warszawa 1988, s. 215.

⁶² Por. J. J. Górny, *Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego*, *Vox Patrum* 2 (1982) t. 3, s. 298.

⁶³ Tenże, *Patrologia. Literatura w zarysie*, Olsztyn 2002, s. 113-114.

⁶⁴ Por. M. Kanior, dz. cyt., s. 87.

⁶⁵ Por. J. Gribomont, dz. cyt., s. 270-293.

⁶⁶ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 12-13.

⁶⁷ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43,62*, w: S. Kazikowski (red.), dz. cyt., s. 511.

Brakuje schematyzmu w jego zaleceniach. Nigdy nie wykluczał wartości eremityzmu głosząc cenobityzm. Wprowadził bardzo potrzebną od dłuższego czasu równowagę między życiem pustelniczym i wspólnotowych. Jasne zasady i wymagania, podporządkowane były zasadzie równowagi. Nie było ascetycznych skrajności eustacjan czy monastycyzmu syryjskiego.⁶⁸

Reguły Bazylego był skierowane zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet. Stopniowo zostały przyjęte w środowiskach monastycznych Azji Mniejszej. Istotnym elementem było przesunięcie akcentu z życia pustelniczego na życie we wspólnocie, pojętej jako środowisko, w którym ma się rozwijać normalnie życie duchowe. Bazyli uważał, że nie ma dwóch rodzajów chrześcijan, ponieważ do wszystkich należy obowiązek zachowywania Bożych przykazań i ten sam obowiązek, dążenia do doskonałości. Różnica polega tylko na wyborze środków. Bazyli głośno sprzeciwiał się mnichom, którzy uważali siebie za odrębną od kleru i laikatu kategorię chrześcijan, a nawet przypisywali sobie przynależność do stanu charyzmatyków, wyższego rzekomo od hierarchii kościelnej. Ta postawa Świętego odegrała przełomową rolę w dziejach monastycyzmu, ponieważ miała duży wpływ na zmianę podejścia dużej części hierarchii kościelnej wobec ruchu monastycznego. Przedstawiła bowiem konkretne możliwości włączenia ascetów, liczących już setki, a nawet tysiące adeptów, w ramy ustroju kościelnego. Bazylikańskie wspólnoty mnisze rozwijały się bardzo szybko. Już za życia św. Bazylego liczyły około 80 tysięcy mnichów. Wielu przełożonych klasztorów zostawało biskupami⁶⁹.

Bazyli stawiał wysokie wymagania. Starał się uniknąć błędów, jakie popełnili egipscy mnisi, u których klasztory przekształcały się w przedsiębiorstwa produkcyjne ze szkodą dla życia monastycznego. Biskup uważał, że do klasztoru nie mogą wstępować osoby przypadkowe, zebrane wokół mistrza. Przekonywał, że wspólnota powinna być wielką rodziną, stanowić jedno ciało, choć o liczebności ograniczonej, tak aby przełożony mógł znać każdego podopiecznego. Marzeniem Bazylego było stworzyć klasztor przyjaciół, żyjących we wspólnocie pod kierownictwem ojca duchowego. Kierownictwo duchowe odgrywa do dziś bardzo ważną rolę w duchowości bazylikańskiej⁷⁰.

Kolejnym bardzo ważnym elementem w monastycyzmie Bazylego była liturgia. Bazyli wraz Janem Chryzostomem byli reformatorami liturgii. Reforma dotyczyła całej świętej liturgii, w tym także śpiewów. Dokonali

⁶⁸ Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 33.

⁶⁹ Por. M. Kanior, dz. cyt., s. 97.

⁷⁰ Tamże, s. 192.

znaczących skrótów w liturgii⁷¹. W liturgii wschodniej modlitwa eucharystyczna nosi nazwę *anafora* co znaczy *modlitwa ofiarowania*. Jedna z dwóch anafor, powstała w IV wieku, nosi imię św. Bazylego Wielkiego. Odmawiana jest tylko dziesięć razy w ciągu roku⁷².

Grzegorz w Nazjanzu serdeczny przyjaciel Bazylego, tak scharakteryzował jego działalność ascetyczną: *Bazyli wspañiale pojednał i stopił ze sobą wzajemnie, budując siedziby dla ascetów i pustelników, w niewielkiej odległości od mnichów wspólnie żyjących i tych, którzy obcują [z wiernymi]. I nie otoczył ich jakimś murem ani nie rozdzielił jednych od drugich, lecz ściśle połączył i związał ze sobą, aby ani kontemplacja nie odrywała od wspólnoty, ani życie praktyczne od kontemplacji*⁷³.

Zakończenie

Bardzo ważnym okresem dla rozwoju Kościoła była działalność trzech wielkich Ojców Kapadockich: Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy. Ich nauka i wieloraka aktywność miały ogromny wpływ na całość życia chrześcijańskiego. W pewnym sensie ślady ich posługi. m. in. w liturgii bizantyjskiej, przetrwały do dziś. Dzięki nim w Kapadocji rozwinął się ponadto nowy ruch ascetyczny, ujęty w formę cenobicką. Św. Bazyli uważał bowiem, że bardziej owocne dla mieszkańców Kapadocji będzie życie we wspólnocie, niż w pojedynkę na pustelni. Liczne kościoły i klasztory nazywane są tam często „niemymi świadkami wiary”.

Summary

Monastic movement in Cappadocia on the example of the Great Basil

Monasticism movement appeared in Cappadocia very early. Its turbulent beginnings should be combined with the figure of Eustatius of Sebasty. The „golden period”, however, falls on the activities of the great Cappadocian Fathers, especially Basil the Great. Based on his ascetic writings, the principles governing this form of Christian life will be analyzed.

Bibliografia

Altaner, B., Stuiber, A. (1990). *Patrologia*, Warszawa: PAX .

Amand, D. (1948). *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Éd. de Maredsous.

⁷¹ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 472.

⁷² Por. M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1991, s. 41.

⁷³ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43,62*, w: S. Kazikowski (red.), dz. cyt., s. 511.

- Bazyli Wielki (2011). *Wielki Asketikon*. W: J. Naumowicz (red.), *Bazyli Wielki: Pisma Ascetyczne*, t. I i II. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bazyli Wielki. (1072). *Listy*. Tłum S. Krzyżaniak. Warszawa.
- Bazyli Wielki. (2012). Do młodzieży o korzyściach czytania ksiąg pogańskich. Tłum, S. Longosz, *Vox Patrum* 32 (2012) t. 57, 896-902.
- Danielou, J., Marrou, H. I. (1986) *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa: PAX.
- Euzebiusz z Cezarei (2013). *Historia kościelna*. Tłum. A. Caba, Kraków.
- Górny, J. J. (1982). Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego, *Vox Patrum*, 2 t. III, 298-312.
- Gribomont, J. (1953). *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain.
- Gribomont, J. (1984). *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand, Mélanges*, vol. 2 (231–250). Abbaye de Bellefontaine.
- Gribomont, J. (1959). Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile, *Irenikon* 54, 115-124.
- Gribomont, J. (1984). *Saint Basile. Évangile et Eglise*, vol.2, Bégrolles-en-Mauges.
- Grzegorz z Nazajanzu. (1967). Mowy, w: S. Kazikowski (red.), *Święty Grzegorz z Nazajanzu: Mowy wybrane*, Warszawa.
- Irms, J. (1999). Basilio di Cesarea di Cappadocia, *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 491-498.
- Kanior, M. (1993). *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. I, Kraków: UNUM.
- Kunzler, M. (1999). *Liturgia Kościoła*, Poznań: Pallotinum.
- Lowther, W. K. (1913). *St. Basil the Great: a study in monasticism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Osek, E. (2009). *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin: KUL .
- Pouchet, J. R. (1992). Ascètes ed Ascètisme, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance: une stratégie de communion*, 87- 99.
- Sozomen Heremiasz. (1980). *Historia Kościoła*. Tłum. S. Kazikowski. Warszawa.
- Starowieyski, M. (1991). *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków: M.
- Żurek, A. (2009). *Święty Bazyli Wielki*. Kraków: WAM.

Ks. MARCIN BIDER*

***UTRUM SEXUS FEMINEUS IMPEDIAT
ORDINIS SUSCEPTIONEM.
NIEZDOLNOŚĆ KOBIEC DO PRZYJĘCIA
ŚWIĘCEŃ DIAKONATU W KOŚCIELE ŁACIŃ-
SKIM W UJĘCIU HISTORYCZNO-PRAWNYM***

Treść: Wstęp, 1. Czasy apostołskie; 2. Kobiety starożytny «diakonat»; 3. Dekretyści oraz dekretaliści; 4. Codex Iuris Canonici; 5. Magisterium Kościoła; 6. Sakramentalność diakonatu; 7. Diakonat a kapłaństwo Chrystusa; 8. Współczesna debata; Zakończenie; Streszczenie; Summary: *Utrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem*. A women's inability to be promoted to the diaconal order in the Latin Church in the historical-legal terms; Bibliografia.

Słowa kluczowe: diakonise, kapłaństwo, ordynacja, ordo diaconarum, sacra ordinato.

Key words: deaconesses, priesthood, ordination, ordo diaconarum, sacra ordinato.

Wstęp

Zasadność postawienia pytania przez św. Tomasza z Akwinu († 1274): *utrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem* ma swoją bogatą historię, której przedstawienie, przynajmniej w wielkim zarysie, w pełni wydaje się być uzasadnione.

Przedmiotem niniejszych rozważań będzie kanoniczna niezdolność kobiet do przyjęcia święceń diakonatu. Będzie to ujęcie historyczno-prawne w kontekście tenoru kan. 1024 KPK. Dlatego problematyka diakonis, chociaż interesująca, zostanie jedynie zasygnalizowana. Z tego też powodu zostanie pominięta problematyka związana z kanoniczną oceną wartości ordynacji diakonis w Kościele starożytnym, łącznie z udzieleniem odpowiedzi na pytanie o teologiczny i kanoniczny charakter diakonatu kobiet¹. Za interesowanego czytelnika wyjaśnieniem genezy diakonis w Kościele łacińskim odsyłam do literatury przedmiotu, która poniższe rozważania może w pewien sposób wzbogacić.

Celem artykułu będzie przedstawienie wybranych elementów dyskusji teologów i kanonistów, dotyczącej kanonicznej niezdolności kobiet do przyjęcia święceń diakonatu. W artykule zostanie zastosowana metoda historyczno-prawna i dogmatyczno-prawna.

1. Czasy apostołskie

Rola kobiety, którą wyznaczała jej judaistyczna kultura, była dość marginalna². B.J. Brooten, która dokonała szczegółowej analizy materiału pochodzącego z zachowanych inskrypcji, próbowała wykazać, że w starożytności istniały kobiety, cieszące się zależnie od czasu i miejsca różnymi tytułami, przewodnicząc synagogalnym wspólnotom; jednak trudno definitywnie stwierdzić, czy kobiety którym współcześnie przypisuje się pełnienie tych obowiązków, osobiście sprawowały władzę, czy też były tylko małżonkami przełożonych gmin, mających wpływ na swych mężów³.

W jej przeciwieństwie świat grecko-rzymski wysoko cenił kobietę. Również pisma nowotestamentalne oraz pierwsze wspólnoty chrześcijańskie doceniały kobiecy geniusz⁴. Świadectwa pism Nowego Testamentu

* Autor jest wykładowcą prawa kanonicznego w WSD diecezji siedleckiej; adiunktem na PWT w Warszawie, sekcja św. Jana Chrzyciela, także pracownikiem naukowym w katedrze prawa na Wydziale Nauk Ekonomicznych i Prawnych UPH w Siedlcach; biderus@op.pl.

¹ Zob. M. Bider, *Ewolucja diakonatu kobiet w ustawodawstwie synodów galijskich u schyłku chrześcijańskiej starożytności*, „Roczniki Nauk Prawnych“ (27 [2017], nr 2, s. 97-128).

² F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. W. Chrostowski, wyd. 1, Warszawa: Vocatio 2001, hasło: *Kobieta, niewiasta*, s. 361-365.

³ B.J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico: Scholars Press 1982, s. 5-33.

⁴ E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Milano: Edizioni Paoline 2016, s.181-199; Maria G. Mara, *Donna*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. I (A-E), red. A. Di Bernardino, wyd. 2, Genova : Marietti 1820, 2006, kol. 1501-1504.

potwierdzają, że niektóre domy, w których gromadził się Kościół, należały do kobiet (Dz 12,12; Kol 4,15), a więc prawdopodobne wspomniane kobiety mogły pełnić przywódczą rolę we wspólnotach Kościoła. W literaturze przedmiotu podkreśla się m.in. rolę Pryscylli (Pryski) jako apostołskiego współpracownika (Rz 16,3-5, por. Dz 18,1-3.18.26; 1 Kor 16,19). Również trudno jest określić, czy przewodniczenie zebraniom liturgicznym przez kobiety u montanistów i w niektórych grupach gnostyckich w II w. stanowiło zamierzone odstępstwo od tradycji apostołskiej, czy raczej przetrwała niegdyś bardziej rozpowszechniona praktyka pochodząca z kultu heterodoksyjnego chrześcijaństwa, zanim doszło do definitywnego wykluczenia kobiet z kapłaństwa. Jak na razie pytania te pozostają bez możliwości udzielenia wyczerpujących odpowiedzi⁵.

W każdym razie już w czasach apostołskich istniały diakonise, o czym świadczy przypadek diakonisy Feby (gr. „Phoibē”)⁶ ustanowionej dla wspólnoty Kościoła w Kenchrach⁷ przez św. Pawła Apostoła, o czym napisał w Rz 16,1⁸. Św. Paweł Apostoł napisał w Liście do Rzymian: *polecam zaś wam Febę, siostrę naszą, będącą [i] służącą (społeczności) wywołanych, (tej) w Kenchrach i przez posługę diakonisy Feby najprawdopodobniej posłał swój list do gminy Kościoła w stolicy Imperium Romanum*⁹. Termin diakon w czasach apostołskich być może oznaczał

⁵ P.F. Bradshaw, *W poszukiwaniu kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody współczesnej liturgii*, Kraków: Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego 2016, s. 345.

⁶ G. Eldarov, *Febe*, w: *Bibliotheca sanctorum*, t. V, red. Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, Roma: **Città Nuova** Editrice 1965, kol. 506-507.

⁷ Kenchry to port starożytnego Koryntu, położony na wschodnim brzegu. Drugim portem miasta Korynt było Lechajon, położone nad zachodnim brzegu nad Zatoką Koryncką. Kenchry i Lechajon, pozostające w zależności jurysdykcyjnej Koryntu, łączył zawarty trakt, który regulował przeciąganie ładem statków i towarów, czego ślady przetrwały do XIII w. (J. A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2001, s. 1319; A. Paciorek, *Korynt. 1. Historia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, kol. 910).

⁸ Zob. M. Marczewski, *Diakonisa*, „*Encyklopedia Katolicka*”, t. III, red. R. Łukaszyk i [in.], Lublin: TN KUL 1989, kol. 1251.

⁹ M. Wojciechowski, R. Popowski, *Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, wyd. 7, Warszawa: Vocatio, 1994, s. 764. Szerzej na temat egzegezy Rz 1, 16 m.in.: F.M. Gillman, *Phoebe*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. V, red. D.N. Freedman, New York: Doubleday 1992, s. 348-349; J.D.G. Dunn, *Romans 9-16 (Word Biblical Commentary 38B)*, Dallas: Word Books 1988, s. 886-890; C.E.B. Cranfield, *Romans 9-16*, wyd. 2, New York: Bloomsbury T&T Clark 1998, s. 780-782; W. Sanday, A.C. Headlam, *Romans. International Critical Commentary*, wyd. 5, New York: T. & T. Clark Publishers 2000, s. 416-417; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. EKK VI Studienausgabe (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament)*, wyd. 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010, s. 131-132.

członka szczególnej grupy sług Kościoła w Kenchrach lub stanowił jedynie jakieś niezbyt sprecyzowane określenie sługi lub pomocnika. Nie wydaje się możliwe na obecnym etapie badań stwierdzić, czy ten tytuł w czasach apostołskich i poapostołskich był przyznawany kobietom, stanowiących już wówczas dość wyraźnie wyodrębnioną grupę społeczną w chrześcijańskich gminach¹⁰.

Fragmentarycznie zachowane źródła, powstałe w czasach apostołskich oraz bezpośrednio następujących po nich, w ostatnich latach przyczyniły się do zainicjowania wśród kanonistów dyskusji nad kwestią, czy przywództwo w Kościele katolickim od czasów apostołskich było zastrzeżone zawsze i wyłącznie dla mężczyzn, czy też być może niekiedy wyjątkowo dopuszczano do jego pełnienia również i kobiety. Zasadniczą trudność sprawia tutaj brak zachowanych źródeł.

2. Kobiety starożytny «diakonat»

Interesujące *summariusum* na temat diakonis zawiera dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Il diaconato: Evoluzione e prospettive* (2003). O kobiecym diakonacie w ujęciu historycznym eksperci we wspomnianym dokumencie zajęli się w nr. 4: *Il ministero delle diaconesse* w rozdz. III. oraz w nr. 2: *Verso la scomparsa delle diaconesse* w rozdz. IV. Należy podkreślić, że termin *diaconissa* różni się jakościowo, od występujących w źródłach starożytnych i średniowiecznych, innych terminów, takich jak np.: *presbytera*, *presbyterissa*, czy *episcopa*. Średniowieczni redaktorzy, używając terminu *diaconissa*, mieli na myśli kobiety należące do *ordo diaconarum*, a nie żony diakonów, występujące również w źródłach, a które chętniej jednak nazywane *diaconae*. Tradycja manuskryptów, zawierających teksty liturgiczne związane z ordynacją diakonis, swymi początkami sięga końca VII w., aby następnie przybrać postać piętnastowiecznych druków. Obrzęd *ad diaconam faciendam*, dzięki pewnemu konserwatyzmowi, a nawet pomimo negatywnego stosunku synodów szczególnie galijskich (IV-VI w.), był jednak ciągle obecny w księgach liturgicznych Kościoła łacińskiego. Ostatecznie praktyka ordynowania diakonis zanikła w Kościele łacińskim w X wieku¹¹. Chociaż własne księgi liturgiczne okresu potrydenckiego zawierały w szczątkowej formie

¹⁰ J.A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 1319.

¹¹ Studium zredagowała Międzynarodowa Komisja Teologiczna w latach 1992-1997, której owocem jest dokument: *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, Città del Vaticano 2003. Pobrano z : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_it.html, Dnia (2017,09,22).

obrządek ordynowania diakonis praktykowany jeszcze do XVII wieku w zakonie kartuzów w formie konsekracji mniszek¹².

Dzieje diakonis w Kościele łacińskim stały się przedmiotem licznych i pogłębionych studiów nie tylko historycznych, ale również kano-nistycznych¹³. Dwóch badaczy, R. Gryson i A.G. Martimort, badając te same źródła, jak to podkreśla studium *The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate* (I. D.: *The Debate about the «Ordination» of Deaconesses in the Early Church*) z 1995 r. autorstwa *Canon Law Society of America-Ad hoc Committee*¹⁴, doszło do odmien-nych wniosków odnośnie oceny charakteru ordynacji diakonis w sta-rożytnym Kościele¹⁵.

A.G. Martimort'a w swej rozprawie *Deaconesses. An historical study* do-szedł do wniosku, że praktyka Kościoła starożytnego odmawiała kobietom

¹² Zob. B. Gaillard, *Pontifical de consécration des vierges de Dom Innocent Le Masson*, w: *Consécration des vierges en Chartreuse (Analecta Cartusiana, t. 250)*, t. I, red. B. Gaillard, Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 2011, s. 196-240.

¹³ R. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica*, Roma: Città Nuova 1974, s. 187-199; A.G. Martimort, *Deaconesses. An Historical Study*, San Francisco: Ignatius Press 1986, s. 190-201; S.F. Wemple, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1986, s. 136-141; J. Ysebaert, *The Deaconess in the Western Church*, w: *Eulogia. Instrumenta patristica XXIV*, red. G. J. M. Bartelink [i in.], Steenbrugis: In abbatia S. Petri 1991, s. 428-431; R. Barcellona, *Lo spazio declinato al femminile nei concili gallici fra IV e VI secolo*, w: *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla tarda antichità offerti a Salvatore Pricoco*, red. tenze, T. Sardella, Soveria Mannelli: Rubbettino 2003, s. 25-49; C. Urso, *La donna e la Chiesa nel medioevo storia di un rapporto ambiguo*, „*Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*“ 4 (2005), s. 79-82; R. Salejdak, *Diaconato femminile nella Chiesa antica*, „*Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK*“ 25 (2014), nr 1, s. 37-40.

¹⁴ Pobrano z: <http://www.womenpriests.org/classic3/canonlawsoc.asp#II>, Dnia (2017,09,22); zob. G.P. Montini, *Il diaconato femminile. «Lectura cursiva» di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense*, „*Quadreni di diritto canonico*“ 10 (1997), s. 176-178.

¹⁵ Debata tocząca się pomiędzy R. Gryson'em i A.G. Martimort'em związana z tzw. „święceniami“ diakonis rozpoczęła się wówczas, gdy R. Gryson opublikował studium *Le Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* (Gembloux: J. Duculot, 1972) opubli-kowane następnie w języku m.in. włoskim pod tytułem: *Il ministero della donna nella Chiesa Antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche* (Roma: Città Nuova Edi-trice, 1974). Odpowiedzią A.G. Martimort'a stało się opublikowanie studium *Deacones-ses: An Historical Study* (San Francisco: Ignatius Press 1986).

¹⁶ Tamże, s. 69,74.

nałożenia rąk, nawet odwołując się do norm *Konstytucji Apostolskich*¹⁶. R. Gryson natomiast przeciwnie, powołując się na tradycję syryjsko-bizantyńską, konstatawał, że przynajmniej od końca IV w. kobiety otrzymywały święcenia diakonatu *per analogiam* do mężczyzn. Dodatkowo według niego jego tezę o analogiczności święceń diakonis i diakonów miały potwierdzać zakaz zawierania małżeństw przez duchownych i diakonise. R. Gryson powoływał się w swych wywodach na znanego historyka liturgii, C. Vagaggini'ego, który badał kodeks Barberini'ego, pozostający w użyciu od IV do XII wieku. C. Vagaggini podkreślił, że grecki termin *chirotonia* rozumiano jako udzielane święceń przez *nałożenie rąk*, podobnie jak to miało miejsce w przypadku udzielania święceń episkopatu, prezbiteratu czy diakonatu. Według uzyskanych przez niego wyników elementy składowe ordynacji diakonis były podobne do święceń episkopatu, prezbiteratu i diakonatu. Szafarzem w każdym przypadku był biskup, który nakładał ręce, proklamując teksty modlitw, które towarzyszyły temu obrzędowi sprawowanemu przed ołtarzem w sanktuarium.

Autorzy, opowiadający się za analogicznością święceń diakonis do diakonów, podkreślali, że diakonat kobiet i mężczyzn w pewnych okresach historycznych występował paralelnie, chociaż nadal dyskutuje się nad wartością historyczną, liturgiczną i kanoniczną ordynacji diakonis.

F. Bączkiewicz, polski kanonista, pisał w połowie XX wieku, za obowiązywania *Codex Iuris Canonici*, że kobiety są niezdolne z Prawa Bożego do przyjęcia święceń. W swojej argumentacji odwoływał się do praktyki Kościoła katolickiego, który nigdy nie dopuszczał kobiet do przyjmowania święceń diakonatu *sensu stricto*. F. Bączkiewicz przyznawał, że co prawda, istniały w przeszłości diakonise w Kościele łacińskim jeszcze w średniowieczu, to jednak według jego oceny, pomimo tego, że powierzano im nawet pełnienie funkcji poprzez obrzęd *per analogiam* podobny do święceń diakonatu, to jednak nie miały one żadnej władzy sakramentalnej. F. Bączkiewicz odwoływał się w swej argumentacji do łacińskiego brzmienia tenoru can. 19 Soboru Nicejskiego (325): „Diaconissae autem in specie diaconorum constituuntur, nam per impositionem manus non fiunt et omnimodo inter laicos computantur”¹⁷. Również według B.H. Merkelbach'a *diaconissae*, analogicznie do *episcopae*, czy *presbyterae*, nie otrzymywały w starożyt-

¹⁶ Tamże, s. 69,74

¹⁷ „Oдноśnie do diakonis, które są w tym samym położeniu, przypominamy, że ponieważ nie miały „nałożenia rąk”, z całą pewnością muszą być zaliczone do stanu świeckiego” (zob. Sobór Nicejski [325], kan. 19, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I (325-787), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001, s. 45).

nym Kościele święceń, posiadających walor sakramentalny, a jedynie *mere caeremoniales*¹⁸.

3. Dekretyści oraz dekretaliści

Referując dyskusję toczącą się wśród średniowiecznych kanonistów bezapelacyjnie należy rozpocząć od *Concordia discordantium canonum* Mistrza Gracjana, w który napisał: *vestimenta altaris et vasa sacra mulieres tangere prohibeantur*¹⁹. Również w drugiej części *Concordia* znajdujemy zapis, w który *expressis verbis* czytamy o zakazie udzielania święceń diakonisom²⁰: *mulieres autem non solum ad sacerdotium, sed nec etiam ad diaconatum prouehi possunt*²¹. Mistrz Gracjan jeszcze w kilku innych miejscach *Concordia* w różnorodnym kontekście wypowiadał się przeciwko udzieleniu kobietom święceń²². Jego kompilacja w interesującym nas przedmiocie składa się m.in. z dekretów synodów, szczególnie tych zwoływanych w Galii od IV do VI w., które napiętnowały praktykę ordynowania diakonis²³.

Teologowie i kanoniści przez wieki powoływali się w dyskusji nie tylko na autorytet Mistrza Gracjana ale później również św. Tomasza z Akwinu († 1274)²⁴, który w *Scriptum super Sententiis*, stawiając pytanie *utrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem*, odpowiedział za tym, że *cum ergo in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier*

¹⁸B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis. Ad mentem d. Thomae et ad normam iuris novi*, t. III, *De sacramentis*, wyd. 10, Brugis (Belgica): Desclée de Brouwer 1959, nr 737, s. 719.

¹⁹c. 25, D. XXIII.

²⁰Zob. T. Reuter, G. Silagi, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, t. III [H-N], München: Monumenta Germaniae Historica 1990, s. 1265-1266.

²¹C. XXV, q. 3.

²²c. 19, C. XVI, q. 1; c. 29, D. XXIII; c. 20, D. IV, *de cons.*; c. 18 i 19, D. XXXII; c. 23, C. XXVII, q. 1; c. 30, C. XXVII, q. 1.

²³Zrekonstruowanie kanonicznej struktury instytucji kobiecego diakonatu w Galii od IV do VI w., ze względu na szczątkowo zachowane źródła prawne, napotyka na poważne trudności. Do naszych czasów zachowało się ustawodawstwo sześciu synodów galijskich, które zajęły się szeroko rozumianą problematyką diakonis. Zwoływano również i później jeszcze synody w okresie już merowińskim, które również napiętnowały ordynowanie diakonis, ale ich ustawodawstwo już nie miało tak poważnego znaczenia dla formowania się praktyki Kościoła, jak to dotyczyło synodów odbywanych od IV do VI w. Natomiast czasy karolińskie charakteryzują się zaniechaniem podnoszenia problematyki związanej z ordynowaniem diakonis.

²⁴B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1992, hasło: *Tomasso d'Aquino*, s. 621-667; A.M. Krąpiec, *Tomasz z Akwinu*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, red. A. Maryniarczyk i [in.], Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008, s. 489-498.

*statum subjectionis habet; ideo non opotest ordinis sacramentum suscipere*²⁵. Tomaszowa teza bez zasadniczej modyfikacji została przytoczona w *Supplementum* jego sumy²⁶. Akwinata wykazał, że święcenia diakonatu nie stanowiły części *ordo sacerdotalis*, ale *ordines ministrantium*²⁷. Według jego myśli przynależność diakonatu do „ordo sacerdotalis“ implikowałoby prawo diakona do dokonywania konsekracji Chleba Eucharystycznego oraz odpuszczania grzechów w sakramencie pokuty. Z drugiej strony kapłaństwo ministerialne zostało przez św. Tomasza z Akwinu zdefiniowane jako: *proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit [...]; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliquantiter satisfacit*²⁸. Dlatego też, traktując zaprezentowaną koncepcję kapłaństwa hierarchicznego w sposób syntetyczny, należałoby dostrzec występujące w niej trzy faktory: kult, nauczanie i jurysdykcja²⁹. Wielu późniejszych uczonych, jeszcze do XX w., m.in. H. Noldin³⁰, w swych naukowych badaniach powoływali się na autorytet Tomaszowej argumentacji. W zakazie udzielania święceń kobietom, w tym również diakonatu, kanoniści i moralisci odwoływali się, powołując się na *praxis et traditio Ecclesiae*, na argumenty natury skrypturystycznej, zaczerpnięte z pism św. Pawła Apostoła³¹. B.H. Merkelbach pisał, że *femina, uti constat tum ex Apostolo docenti [...] non esse mulieri permissum loqui in ecclesia, nec docere, nec dominari in virum, sed eam debere discere in silentio cum omni subiectione*³².

Również św. Bonawentura z Bagnoregio († 1274)³³ nauczał, że *in hoc enim Sacramento, quae ordinatur, significat Christum mediatorem; et quoniam mediator solum in virili sexu fuit et per virilem sexum potest significari*³⁴, będąc przeciwnym dopuszczaniu kobiet do święceń.

²⁵ *Super Sent.*, lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 co.

²⁶ *Supplementum.*, 39 1 a. co.

²⁷ *Contra Gent.*, lib. IV, c. 75.

²⁸ *S. Th.* III^a q. 22 a. 1 co.

²⁹ M. Hauke, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, „Notitiae. COMMENTARII AD NUNTIA ET STUDIA DE RE LITURGICA“ 37 (2001), NR 5, S. 213.

³⁰ H. Noldin, *Summa theologiae moralis iuxta Codicem Iuris Canonici*, t. III, *De sacramentis*, red. A. Schmitt, wyd. 17, Westminster, Maryland: The Newman Press 1951, nr 465, s. 477.

³¹ 1 Kor 14,34-35; 1 Tm 2, 11-13; Ef 5, 22, 24.

³² B.H. Merkelbach, dz. cyt., nr 737, s. 718.

³³ B. Mondin, dz. cyt., hasło: *Bonaventura da Bagnoregio*, s. 124-138; E.I. Zieliński, *Bonaventura (Giovanni Fidenza)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, red. A. Maryniarczyk i [in.], Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000, s. 624-627.

³⁴ Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. Episc. Card., *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. IV, *In quartum Librum Sententiarum*,

S. Many, którego argumenty przeanalizował M. Conte a Coronata³⁵, uważał, że kobieta *iuro divine* niezdolna jest do przyjęcia diakonatu *proprie dictum*, który został ustanowiony przez Chrystusa dla pełnienia służby ołtarza. Uważał ponadto, że kobiety nie były dotknięte niezdolnością do przyjęcia święceń niższych oraz *diaconatum improprie dictum*, zapewne mając na względzie *casus* starożytnych diakonis, ponieważ najprawdopodobniej według niego święcenia niższe zostały ustanowione przez sam Kościół. Powołując się na historyczny przykład diakonis, uważał, że Kościół określa formę, materię oraz wymogi stawiane kandydatom do przyjęcia święceń. Jednakże Kościół katolicki, według niego, naśladując Jezusa Chrystusa, który nie powierzył kobietom pełnienia żadnego urzędu związanego ze składaniem Ofiary, zwykł nie dopuszczać kobiet do przyjmowania święceń niższych, uważanych za sakramentalia³⁶.

Jeszcze bardziej skrajne stanowisko zajęli kanoniści z rzymskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego. Kanoniści jezuicy, F.X. Wernz i P. Vidal, uważali, że kobiety zostały dotknięte niezdolnością do przyjęcia jakiegokolwiek święcenia, w tym również nawet i tonsury³⁷. Dane historyczne, dotyczące diakonis w Kościele starożytnym, tak łacińskim jak i bizantyjskim, zamieścił P. Gasparri w swym dziele *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*³⁸, ale w tym miejscu ze względu na założenia metodologiczne niniejszego artykułu nie będziemy poddawali ich analizie.

4. Codex Iuris Canonici

Can. 968 CIC z 1917 roku zawierał passus, brzmiący następująco *sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus*, który następnie został zacytowany przez prawodawcę w kan. 1024 KPK. Problematyka dopuszczania kobiet do święceń, w tym również do diakonatu, nie była przedmiotem szerszego zainteresowania ani papieża, ani tym bardziej kanonistów, skoro

lib. 2, dist. 25 a. 2 q. 1 con.; Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1889, s. 650.

³⁵ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleris et scholarum*, t. II, *De sacramentis. Tractatus canonicus*, Torino: Marietti 1945, nr 56, s. 70.

³⁶ S. Many, *Praelectiones de sacra ordinatione*, Parisiis: Letouzey et Ané 1905, nr 75, s. 194.

³⁷ F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum opera Petri Vidal*, t. IV, *De rebus*, cz. 1, *Sacramenta, sacramentalia, cultus divinus, coemeteria et sepultura ecclesiastica auctore Francisco Xav. Wernz*, Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana 1934, nr 205, s. 261.

³⁸ P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, t. I, Paris, Lyon: Delhomme et Briguet 1893, nr 110-119, s. 64-72.

w przypisach do can. 968 CIC w wydaniu *Codex Iuris Canonici* z 1930 r. brakuje źródeł wprost odnoszących do badanej przez nas problematyki³⁹.

Kanoniści w kontekście postępów genetyki i psychologii w XX w. poświęcili wiele uwagi problematyce związanej z kwestią określenia z punktu widzenia medycznego płci męskiej. Według praktyki kościelnej lat pięćdziesiątych XX w. za obojnaków prawdziwych (*hermaphroditae veri*) uważano osoby, u których stwierdzono jednoczesne występowanie pierwszorzędnych cech płciowych zarówno gonad męskich jak i żeńskich. W takich przypadkach po jednej stronie ludzkiego ciała znajduje się jądro, a po drugiej jajnik, lub jedna gonada zawiera elementy strukturalne zarówno jądra jak i jajnika. Przypadki występowania „prawdziwego obojactwa” uważano za rzadkie, jednocześnie nie dopuszczając takich kandydatów do przyjęcia święceń, ze względu na ich niezdolność. Jeśli jednak *prawdziwy obojnak* uzyskałby święcenia, wówczas zakazywano mu ich wykonywania, orzekając jednocześnie *reductio ad statum laicalem*⁴⁰. Według ówczesnej praktyki przyjmowano jednak, że najczęściej chodziło w takich przypadkach o kandydatów zwanych *apparentes*, u których stwierdzano występowanie jedynie *obojactwa rzekomego męskiego* (*pseudohermaphroditismus masculinus*). Kanoniści w połowie XX w. przyjmowali, że obojakiem rzekomym męskim był ten kandydat, u którego stwierdzono występowanie, oprócz pierwszorzędnych cech męskich, również drugorzędne cechy płciowe żeńskie. Uważano takich kandydatów za zdolnych do przyjęcia święceń, jeśli rzeczywiście byli mężczyznami. W przypadku stwierdzenia u kandydata obojactwa rzekomego męskiego nie dopuszczano ich do przyjęcia święceń ze względu na *trudności i niebezpieczeństwa z takim stanem związane*⁴¹.

5. Magisterium Kościoła

Wśród źródeł tenoru kan. 1024 KPK istotne miejsce zajmuje dekret Soboru Watykańskiego II z 7 grudnia 1965 r. o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, który w nr. 2. przypomina naukę Kościoła katolic-

³⁹ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus / praefatione emi Petrii Gaspari et indice analytico-alphabetico auctus*, [b.m.w.]: Typis Polyglottis Vaticanis 1930, przyp. nr 4, s. 322.

⁴⁰ CIC, can. 211; T. Rakoczy, *Karne usunięcie ze stanu duchownego w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 25 stycznia 1983 i listu Kongregacji do spraw Duchowieństwa z 18 kwietnia 2009*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 6 (2010), z. 1, s. 37-58.

⁴¹ F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, wyd. 3, Opole: Wydaw. Diecezjalne św. Krzyża 1958, nr 68.1, s. 90-91; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleris et scholarum*, t. II, *De sacramentis. Tractatus canonicus*, Torino: Marietti 1945, nr 57, s. 70-71.

kiego o tym, że Jezus Chrystus ustanowił kapłanów, posiadających władzę składania Ofiary i odpuszczania grzechów⁴². W tym kontekście należy wspomnieć o deklaracji o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores* wydanej przez Kongregację Nauki Wiary w dniu 15 października 1976 r., traktującej negatywnie o kwestii możliwości dopuszczenia kobiet do przyjmowania święceń w stopniu episkopatu i prezbiteratu. Jedynie deklaracja w nr. 3 wspominała o tym, że nigdy w nie zrodziła się kwestia możliwości udzielania święceń kobietom⁴³.

Prawodawca w kan. 1024 KPK stanowi dwa istotne warunki, jakie kandydat do przyjęcia święceń musi spełnić, aby mógł ważnie je przyjąć⁴⁴. A mianowicie musi być ochrzczonym mężczyzną. Brzmienie normy kodeksowej: *sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus* oznacza, że święcenia ważnie przyjmuje tylko mężczyzna ochrzczony⁴⁵. Przez termin *sacra ordinatio*⁴⁶ należy rozumieć wszystkie stopnie święceń, dlatego też warunki *ad validitatem* wymienione w tenorze kan. 1024 KPK odnoszą się do przyjęcia święceń zarówno w stopniu episkopatu, prezbiteratu, jak również

⁴² „[U]stanowił tenże Pan niektórych z nich sługami, aby posiadali w społeczności wiernych świętą władzę kapłańską składania Ofiary i odpuszczania grzechów i aby w imieniu Chrystusa sprawowali publicznie, dla ludzi, urząd kapłański” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de «Presbyterorum ministerio et vita»*, nr 2; 07.12.1965, AAS 58 [1966] 992; tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów «Presbyterorum ordinis»*, w: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań: Pallotinum 1967, s. 488).

⁴³ „W zakończeniach Listów zawierających pozdrowienia, Apostoł wylicza z wdzięcznością imiona poszczególnych kobiet. Niektóre z nich, jak Pryscylla, Lidia oraz inne, miały duży udział w nawróceniach różnych osób. Dotyczy to zwłaszcza Pryscylli, ponieważ «Pryscylla i Akwila zabrały ze sobą Apollosa i wyłożyły mu dokładniej drogę Bożą» (por. Dz 18, 26), jak również Feby, która usługiwała Kościołowi w Kenchrach (Dz 16, 1). Z przytoczonych faktów jasno wynika, że zwyczaje Kościoła Apostołów daleko odeszły od obyczajów żydowskich. Nigdy jednak nie została postawiona kwestia udzielenia święceń tym kobietom”, *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio «Inter insigniores» circa quaestione madmissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale; 15.10.1976; AAS 69 [1977] 104-105; tekst polski: Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 1997, s. 114.

⁴⁴ D. Cenalmor, *Com. ad can. 1024*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. III, cz. 1, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, wyd. 3, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 2002, s. 932-937.

⁴⁵ CIC, can. 968, § 1.

⁴⁶ Zob. X. Ochoa, *Index Verborum ac Locutionum Codicis Iuris Canonici*, [b.m.w.]: Libreria Editrice Lateranense 1983, hasło: *Sacra Ordinatio*, s. 423; zob. Pius PP. XII, *Constitutio apostolica «Sacramentum Ordinis» de sacris ordinibus diaconatus presbyteratus et episcopatus*, 30.11.1947, AAS 40 (1948) 5-7; zob. J. Ratzinger, *Kościelna nauka o «sacramentum ordinis»*, w: BENEDYKT XVI - Kard. Joseph Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII, *Głosiciele Słowa i służby waszej radości*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 67-80.

i diakonatu⁴⁷. Tym samym kobiety absolutnie zostały uznane za niezdolne do przyjęcia święceń prezbiteratu i episkopatu⁴⁸.

J. Krukowski uważa, że zakaz ten nie dotyczy diakonatu, ponieważ nie jest on stopniem kapłaństwa urzędowego⁴⁹. Z punktu widzenia obowiązującego kan. 1024 KPK takiego stanowiska nie da się utrzymać, ponieważ nie pozwala na to brzmienie normy kanonicznej, w której prawodawca zabrania dopuszczania kobiet do *sacra ordinatio*, w tym również i diakonatu. Stanowisko J. Krukowskiego posiada swoje uzasadnienie jedynie teologiczne, które przy obecnym stanie dyskusji, pozostaje nadal otwarte. Dokument *The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate* w IV. B. 1. (*Restriction of Orders to Baptized Males for Validity*)⁵⁰ wspomina o tym, że można byłoby pomyśleć o dopuszczaniu kobiet do diakonatu jedynie w przypadku abrogacji kan. 1024 lub wydania indultu przez Stolicę Apostolską⁵¹.

Kongregacja Nauki Wiary w dekrecie generalnym z dnia 19 grudnia 2007 r. postanowiła, że zarówno ten, kto usiłuje udzielić święceń kobiecie (*ordinatio*), jak też kobieta, która usiłuje je przyjąć, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej. Sankcja kanoniczna odnosi się do przypadku *delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*, bez dokonywania rozróżnienia na poszczególne stopnie święceń⁵². W tłumaczeniu tego dekretu na język polski zamieszczonym na internetowej stronie watykańskiej zwrot *sacra ordinatio* przetłumaczono jako **święcenia kapłańskie**⁵³. Rodzi się zatem pytanie, czy święcenia diakonatu należy zaliczyć do *sacra ordinatio* czy też jedynie do *ordinatio*? Wydaje się, że przez *sacra ordinatio* należy rozumieć również święcenia diakonatu. K. Nykiel termin *sacra ordinatio* w obszarze prawa kanonicznego karnego oddaje

⁴⁷ KPK, kann. 1008, 1009, § 1.

⁴⁸ J. Krukowski, *Kom. do kan. 1024*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III, cz. 2, *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, red. tenże, Poznań: Pallotinum 2011, s. 221; A. Niesiołowska, *Zakaz udzielania sakramentu święceń kobiecie*, „*Studia Paradyskie*” 26 (2016), s. 128.

⁴⁹ J. Krukowski, dz. cyt., s. 221.

⁵⁰ Pobrano z: <http://www.womenpriests.org/classic3/canonlawsoc.asp#II>, Dnia (2017,09,22).

⁵¹ G.P. Montini, dz. cyt., s. 178-179.

⁵² Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum Generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris*, 19.12.2007, AAS 100 (2008) 403.

⁵³ Kongregacja Nauki Wiary, *Dekret ogólny w sprawie przestępstwa, jakim jest usiłowanie udzielenia kobiecie święceń kapłańskich*. Pobrano z: ww.vatican.va/roman_curia/congregations

[/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071219_attentata-ord-donna_pl.html](http://cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071219_attentata-ord-donna_pl.html), Dnia (2017,09,22).

poprzez użycie terminu *święcenia kapłańskie*⁵⁴. Wydaje się, że w badanym obszarze panuje swego rodzaju zamieszanie.

Prawodawca nie wymaga od kandydata do ważności przyjęcia święceń, ani osiągnięcia odpowiedniego wieku, ani odznaczania się innymi obiektywnymi przymiotami, ponieważ sakrament święceń jest skuteczny *ex opere operato*. Oczywiście po wyrażeniu powyższej konstatacji należy bezwzględnie podkreślić, że ważność przyjętych święceń zależy w sposób bezwarunkowy od spełnienia przez kandydata warunków związanych ze sferą intencjonalną⁵⁵.

Kanoniczny wymóg, aby kandydat do święceń był ochrzczony bez wątplenia wynika z prawa Bożego, ponieważ chrzest jest bramą sakramentów⁵⁶. Również kanoniczny wymóg, aby kandydat do święceń był mężczyzną nie podlega wątpliwości, co wynika z nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Równocześnie w historii Kościoła katolickiego nie jest znana większa liczba przypadków kontestowania tej doktryny w zakresie prawno-teologicznym. Co nie oznacza, że współcześnie nadal miałyby trwać ta jedno-myślność charakteryzująca panoramę poglądów poprzednich pokoleń kanonistów. Powyższa sytuacja uległa zmianie, m.in. pod wpływem przemian społeczno-obyczajowych lat 60. XX w. rozgrywających się w krajach kultury euroatlantyckiej z wyjątkiem Kościołów położonych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej oraz wschodnich Kościołów katolickich. Teologowie i kanoniści, reprezentujący kontestacyjne nurty myślowe, zaczęli domagać się dopuszczania kobiet do święceń w stopniu prezbiteratu. W tym również sensie wypowiedziały się również wspólnoty kościelne położone w przestrzeni kultury anglosaskiej, przez co problematyka dopuszczenia kobiet do prezbiteratu nabrała znaczenia również ekumenicznego. W tym sensie Urząd Nauczycielski Kościoła negatywnie wypowiedział się w sprawie dopuszczania kobiet do święceń w stopniu episkopatu i prezbiteratu.

⁵⁴ K. Nykiel, *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary*, „Prawo Kanoniczne” 54 (2011), nr 3-4, s. 44; Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*; 21 maii 2010, art. 5, 1°-2°, AAS 102 (2010) 423-424.

⁵⁵ CIC, cann. 211, 1993-1998; KPK, kann. 290, 1°; 1026; 1708-1712; Sacra Congregatio de Sacramentis, *Regulae servandae Ut locorum Ordinarii in processibus super nullitate sacrae ordinationis vel onerum sacris ordinibus inhaerentium a sacra congregatione de disciplina sacramentorum editae*, 9 iun. 1931 (AAS 23 [1931] 457-492); Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Decretum Ad satius tutiusque consulendum quo Regulae Servandae ad nullitatem sacrae Ordinationis declarandam foras dantur*, 16 oct. 2001 (AAS 94 [2002] 292-300); W. Kiwior, *Dyspensa od celibatu prezbiterów i diakonów*, „Prawo Kanoniczne” 54 (2011), nr 3-4, s. 117-145.

⁵⁶ KPK, kan. 849.

Jak do tej pory nie dysponujemy żadnym dokumentem Stolicy Apostolskiej, któryby *expressis verbis* odniósłby się do problematyki związanej z promowaniem kobiet do święceń diakonatu. Mamy jedynie do dyspozycji, jak podaje T. Rincón-Pérez⁵⁷, *Notificatio* prefektów kilku kongregacji z 14 września 2001 zaaprobowaną następnie przez Jana Pawła II († 2005)⁵⁸, w której odrzuca się możliwość promowania kobiet do diakonatu.

6. Sakramentalność diakonatu

Diakon to wierny, który otrzymuje pierwszy stopień sakramentu święceń, stając się *minister sacer* oraz wchodząc do struktury hierarchicznej Kościoła⁵⁹. Rozważając święcenia diakonatu w perspektywie jego sakramentalnego wymiaru należy zreferować, przynajmniej sumarycznie w kilku punktach to, co Międzynarodowa Komisja Teologiczna ustaliła odnośnie sakramentalności święceń diakonatu w dokumencie *Il diaconato: Evoluzione e prospettive*⁶⁰. Sakramentalność diakonatu *sensu stricto* należy postrzegać w perspektywie siedmiu sakramentów, jako widzianych znaków niewidzialnej łaski, wśród których wymienia się również *ordines*. Wśród nich są poszczególne *ordo* lub *gradus*, których liczba w ciągu wieków obejmowała od trzech do dziewięciu święceń. Diakoniat obok prezbiteratu zawsze był zaliczany do *ordines sacri*, do których, z czasem ze względu na wymóg celibatu, zaczęto zaliczać również subiakonat. Episkopatu w średniowiecznej teologii zasadniczo nie zaliczano do *ordines* ale do *dignitates*.

Pierwszej wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat sakramentalności diakonatu, idąc za *Breviarium Fidei*, należałoby doszukiwać się w tenorze kan. 1 synodu w Benewencie (1091)⁶¹ promulgowanym w dniu 18 marca 1091 r., w którym ojcowie synodalni stwierdzili: żaden w przyszłości nie może zostać wybrany na biskupa, jeśli nie okazał się *pobożnym w świętych*

⁵⁷ T. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma: EDUSC-Edizioni Università della Santa Croce 2014, s. 375.

⁵⁸ Dottrina della Fede, Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Congregazione per il Clero, *Notificazione*, 14.09.2001, w: *Notitiae . Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica* 37 (2001), s. 400.

⁵⁹ KPK, kan. 1008.

⁶⁰ Pobrano z (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_pl.html, Dnia (2017,09,22).

⁶¹ „Nullus deinceps in episcopum eligatur, nisi qui in sacris ordinibus religiose vivens inventus est. Sacros autem ordines dicimus diaconatum ac presbyteratum. Hos siquidem solos primitiva legitur Ecclesia habuisse; super his solum praeceptum habemus apostoli“ (Concilium Beneventanum, *can. 1*, w: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. XX, red. G.D. Mansi, Ph. Labbe, J-B. Martin, Venetiis: apud Antonium Zatta 1775, kol. 738).

święceniach. Świętymi zaś święceniemi nazywany diakonat i prezbiterat. Tylko te mianowicie miał, jak się czyta, Kościół pierwotny⁶².

Źródła współcześnie rozumianej sakramentalności diakonatu należy doszukiwać się w dwunastowiecznej twórczości teologicznej Piotra Lombarda (†1160), który uważał diakonat za jedno ze święceń *ordo spiritualis et sacris* lub *gradus officiorum*, upatrując jego źródła w nakazie apostoelskim. Piotr Lombard swój traktat *De ordinibus ecclesiasticis* temat sakramentalności diakonatu poruszył w XXIV dystynkcji IV. księgi *Sententiae*, który zaledwie z wyjątkiem kilku przysłowiowych wersetów, intelektualnie zależy od pism Hugona od św. Wiktora († 1141), Iwona z Chartres († 1040-1115) oraz oczywiście od *Decretum Gratiani*. Wszyscy wymienieni autorzy z kolei zależeli od traktatu *De septem ordinibus Ecclesiae* (V-VII w.), jednego z pierwszych rozpraw powstałych w Kościele łacińskim poświęconym wyłożeniu nauki o różnorodności stopni hierarchii kościelnej⁶³.

Św. Tomasz z Akwinu († 1274), podążając za swymi scholastycznymi poprzednikami, uważał, że święcenia diakonatu należą do sakramentu święceń, jednego z siedmiu sakramentów Nowego Przymierza. Akwinata nauczał, że każde z *ordo*, ze względu na szczególną konsekrację, charakteryzuje się zindywidualizowaną relacją do Najświętszej Eucharystii (*sacramentum sacramentorum*). Święcenia diakonatu według Akwinaty udzielają zdolności do otrzymania władzy do pełnienia służby względem prezbiterów w sprawowaniu sakramentów: *per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum*⁶⁴. Według św. Tomasza z Akwinu sakrament święceń wyciska charakter sakramentalny na ordynowanym: *in Baptismo imprimatur character fidei, conformans nos divinae sapientiae, et in ordine character potestatis, conformans nos divinae potentiae*⁶⁵ i w ten sposób określa jego sakramentalny charakter: *distinctio a caractere aeterno impressa animae rationali, secundum imaginem consignans Trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis, se-*

⁶² *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007, nr 223, s. 132; E.H. Landon, *A manual of councils of the Holy Catholic Churches*, t. I, Edinburgh: John Grant 1909, s. 93; W. Danielski, Z. Starnawski, *Benevent, Benevento*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. II, red. F. Gryglewicz i [in.], Lublin: TN KUL 1989, kol. 266-267; G.A. Loud, *The Latin Church in Norman Italy*, New York: Cambridge University Press 2007, s. 144.

⁶³ The Pseudo-Hieronymian. «*De septem ordinibus ecclesiae*»: notes on its origins, abridgments, and use in early medieval canonical collections, w: R.E. Reynolds, *Clerical Orders in the Early Middle Ages. Duties and ordination*, Aldershot: Ashgate 1999, s. 238-252.

⁶⁴ *Super Sent.*, lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 3.

⁶⁵ *Super Sent.*, lib. 4 d. 7 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1.

*cundum statum fidei*⁶⁶. Może tylko w jednym miejscu Akwinata wspomniał o tym, że do diakona należy również ewangelizowanie⁶⁷. W opozycji do Tomaszowych poglądów, jego zakonny współbrat, Guillaume Durand z Saint-Pourçain-sur-Sioule w Owernii († 1334) sformułował linię doktrynalną, według której diakonat nie ma charakteru sakramentalnego. Twierdził że, jedynie święcenia prezbiteratu mają charakter sakramentalny, natomiast pozostałe święcenia, włączając w to oczywiście i diakonat, sakramentale⁶⁸. Według nauki ojców Soboru Trydenckiego (1563) diakonat nie został ustanowiony bezpośrednio przez Jezusa Chrystusa, co w czasach nam współczesnych znalazło odzwierciedlenie w tenorze can. CIC oraz kan. 1008 KPK, gdzie Prawodawca stanowi, że [*s*]acramento ordinationis ex divina institutione [...]. Diakoniat według *Tridentinum* został ustanowiony m.in. jako pomoc w wykonywaniu *dignius et maiore cum veneratione ministerium tam sancti sacerdotii*. Zabrakło tu zupełnie odniesienia *ad ministerium episcopi*, które znalazło swoje dopełnienie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. W każdym razie diakonat jawił się w dekretach Soboru Trydenckiego jedynie jako święcenie, stanowiące pewien etap *ad sacerdotium*. Zatem *Tridentinum*, definiując dogmatycznie *ordo* lub *sacra ordinatio* jako *vere sacramentum*⁶⁹ nie wymienił *expilicite* diakonatu, wymieniając go jedynie wśród *ministri*. W takim przypadku, uznając za zdogmatyzowaną sakramentalność diakonatu, równocześnie to samo należałoby uczynić ze święceniami niższymi, co już wówczas wydawało się zabiegiem zupełnie nieuprawnionym. Na naszą uwagę zasługuje tenor can. 6 Soboru Trydenckiego, w którym czytamy: *si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s.*⁷⁰.

7. Diakoniat a kapłaństwo Chrystusa

Według opinii wyrażonej przez G. Ghirlandaę i E. Olivares'a możliwość dopuszczenia kobiet do święceń diakonatu uzależniona jest od relacji zachodzącej pomiędzy diakonatem a kapłaństwem Chrystusa⁷¹. Pomimo tego, że Sobór Watykański II potwierdził, że święcenia diakonatu wyciskają cha-

⁶⁶ *S. Th.* III^a q. 63 a. 3 s. c.

⁶⁷ *S. Th.* III^a q. 67 a. 1 co.

⁶⁸ *N. Dvrandi Sancto Portiano, in Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*, libr. IV d. 24 q. 6, Antverpiae: Stelsius 1567, s. 364.

⁶⁹ Concilium Tridentinum, *Canones de sacramento ordinis*, can. III, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV (1511-1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: WAM 2005, s. 685.

⁷⁰ Tamże, can. VI.

⁷¹ G. Ghirlanda, Estanislao Olivares D'Angelo, *Requisiti negli ordinandi*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, red. C. Corral Salvador, V. De Palolis, G. Ghirlanda, wyd. 2, Ciniselo Balsamo: San Paolo 1996, s. 915.

rakter sakramentalny, to w tenorze kan. 1008 KPK zamieszczono passus, że przez *sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, caractere indelebili quo signantur*.

Pap. Benedykt XVI w motu proprio *Omnium in mentem* m.in. znowelizował brzmienie tenorów kann. 1008 i 1009 KPK⁷². Papież dokonał różnicowania pomiędzy kapłaństwem powszechnym wiernych a kapłaństwem służebnym. Zakres kapłaństwa wiernych według kan. 204, § 1 KPK został określony w następujący sposób: *wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racy na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie*. Natomiast Benedykt XVI w znowelizowanym tenorze kan. 1008 KPK określił sakrament kapłaństwa w relacji do służby ludowi Bożemu, a nie jak dotychczas to było, do Chrystusa Głowy: *na mocy ustanowienia Bożego, przez sakrament kapłaństwa niektórzy spośród wiernych, naznaczeni w nim niezatartym charakterem, są ustanawiani świętymi szafarzami; są oni mianowicie konsekrowani i przeznaczeni, ażeby odpowiednio do swojego stopnia służyć ludowi Bożemu, z nowego i szczególnego tytułu*. A dodając § 3. do kan. 1009 KPK, określił pozycję kanoniczną diakonów przez to, że stwierdził, iż *zostają ustanowieni po to, by służyli ludowi Bożemu poprzez diakonię liturgii, słowa i miłości*. Reforma pap. Benedykt XVI wynikała z brzmienia nr. 1581⁷³ *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w kontekście wykładu nauki Soboru Watykańskiego II⁷⁴.

8. Współczesna debata

Zakaz udzielania święceń kobietom został zakwestionowany przez niektórych teologów i kanonistów po Soborze Watykańskim II pod wpływem poglądów teologicznych, które pojawiły się we wspólnotach protestanckich zmierzających do umożliwienia kobietom przyjmowania święceń. Równo-

⁷² Benedictus PP. XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae «Omnium in mentem» Quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur*, 26.10.2009; art. 1-2; AAS 102 (2010) 10; tekst polski: Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio «Omnium in mentem» na temat zmian w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, 26.10.2009, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 5 (2010), s. 14.

⁷³ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallotinum 1994, nr 1581, s. 375.

⁷⁴ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica «Lumen gentium» de Ecclesia*, 21.11.1964, nr 29, AAS 57 (1965) 36; tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»*, w: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań: Pallotinum 1967, s. 135-136.

częśnie podobne tendencje przeniknęły do poglądów teologów katolickich, którzy pod wpływem tzw. *teologii feministycznej* zaczęli opowiadać się za możliwością zmiany stanowiska Kościoła katolickiego odnośnie wycofania zakazu dopuszczania kobiet do święceń, w tym szczególnie do diakonatu⁷⁵.

Propozycja dopuszczania kobiet do diakonatu została sformułowana na niedawno odbytym Synodzie Biskupów poświęconym rodzinie. Autorem wspomnianej propozycji był kanadyjski abp Paul-André Durocher, który podjął próbę zainicjowania synodalnej dyskusji na temat możliwości przedyskutowania problematyki związanej z możliwością dopuszczania kobiet do diakonatu stałego. W swej wypowiedzi odniósł się również do zdolności kobiet odgrywania znaczących ról w procesie podejmowania decyzji w Kościele, łącznie z możliwością mianowania ich na stanowiska w Kurii Rzymskiej, jak i kuriach diecezjalnych. Podjętą problematykę swego wystąpienia prelegent uzasadnił powagą problematyki związanej z przemyśleniem na nowo roli kobiety w Kościele katolickim⁷⁶.

W odpowiedzi na te postulaty, które docierały do papieża Franciszka na temat przemyślenia na nowo roli kobiet w Kościele katolickim, w dniu 12 maja 2016 roku zapowiedział utworzenie komisji do zbadania możliwości przyznania kobietom posługi w Kościele w charakterze diakonis⁷⁷. Następnie w dniu 2 sierpnia 2016 roku papież podjął decyzję o ustanowieniu *Commissione di Studio sul Diaconato delle donne*⁷⁸.

Oczywiście większość teologów i kanonistów, m.in. G.L. Müller i M. Hauke, opowiadają się za tym, że sakrament święceń wyraża relację pomiędzy Chrystusem, Głową i Oblubieńcem Kościoła, a Kościołem jako Jego Ciałem i Oblubienicą i dlatego może być przyjęty jedynie przez mężczyznę.

⁷⁵ J. Krukowski, dz. cyt., s. 221-222.

⁷⁶ P.A. Durocher, *Mówić, radzić i decydować*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2 (2016), s. 58-59.

⁷⁷ „Credo che chiederò alla Congregazione per la Dottrina della Fede che mi riferiscano circa gli studi su questo tema (tzn. diaconis [MB]) [...]. E inoltre vorrei costituire una commissione ufficiale che possa studiare la questione: credo che farà bene alla Chiesa chiarire questo punto; sono d'accordo, e parlerò per fare una cosa di questo genere” (*Udienza all'Unione Internazionale Superiore Generali [giovedì 12 maggio 2016]*, w: *Sala Stampa della Santa Sede. Bollettino quotidiano del 13.05.2016*, Pobrano z: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/05/13/0337/00782.html>, Dnia (2017,09,22)).

⁷⁸ W skład Komisji wchodzi J.E. Bp. Luis Francisco Ladaria Ferrer, S.I., abp tyt. Tibica, prefekt Kongregacji Nauki Wiary (jako jej przewodniczący) oraz dwunastu członków reprezentujących różnorodne środowiska naukowe (*Sala Stampa della Santa Sede, Istituzione della Commissione di Studio sul Diaconato delle donne, 02.08.2016*, Pobrano z: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/08/02/0569/01268.html>, Dnia [2107, 09,22]).

Kobiety mogą jedynie pełnić sakramentalne posługi w Kościele, do których nie są wymagane żadne święcenia⁷⁹.

Tymczasem przeciwnego zdania jest m.in. A. Grillo, liturgista, który w swym wystąpieniu *La possibilità del diaconato femminile oggi. Una piccola dimostrazione tomista «a contrario»* zaprezentowanym 29 października 2016 roku w Vicenzy na konferencji *Donne diacono: Un ministero impossibile? opowiedział się za zdolnością kobiet do przyjęcia święceń diakonatu*. Według niego przeciwnicy dopuszczania kobiet do święceń swoje argumenty opierają na twierdzeniu, że Tomaszowe tezy o święceniach kapłańskich należałoby odnosić również do święceń diakonatu, a dotychczasowy brak możliwości przyjmowania święceń diakonatu przez kobiety w zmienionym kontekście społeczno-obyczajowym stracił zupełnie na znaczeniu. Św. Tomasz z Akwinu powoływał się na argument *de necessitate sacramenti*, twierdząc, że *quae si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti*. A. Grillo twierdzi, że analizowane *impedimentum* w kontekście współczesnej kultury postmodernistycznej, sięgającej swymi korzeniami wolnomyślicielstwa XVII w., powinno przestać obowiązywać. Swoje rozumowanie opiera na argumentacji, że skoro Tomaszowe założenie, że kobiety nie mogą przyjmować święceń, ponieważ pozostają w stanie uzależnienia, to w dobie kultury postmodernistycznej owa kobieca niższość zupełnie straciła na znaczeniu⁸⁰.

Zakończenie

Istotne dla naszych końcowych rozważań są wnioski zawarte w teologicznym studium M. Hauke'go *Il diaconato femminile: Osservazioni sul recente dibattito*, a opublikowanego w 2001 roku, które jednak niesie interesujące

⁷⁹ Zob. Ioannes Paulus PP. II, *Epistula Apostolica «Mulieris dignitatem» De dignitate ac vocatione mulieris Anno Mariali vertente*, 15.08.1988, AAS (1988) 1653-1729; tekst polski: Jan Paweł II, *List apostolski «Mulieris dignitatem» Ojca Świętego Jana Pawła II*, „L'Osservatore Romano” (wyd. elektroniczne). Pobrano z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html, Dnia (2017,09,22); zob. Ioannes Paulus PP. II., *Epistola apostolica «Ordinatio sacerdotalis» de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda*, 22.05.1994, AAS 86 (1994) 545-548; Jan Paweł II, *List apostolski «Ordinatio sacerdotalis» papieża Jana Pawła II o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom*, „L'Osservatore Romano” (wyd. elektroniczne). Pobrano z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ordinatio_sacerdotalis.html, Dnia (2017,09,22).

⁸⁰ A. Grillo, *La possibilità del diaconato femminile oggi. Una piccola dimostrazione tomista «a contrario»*, Pobrano z: <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/dibattito-sul-diaconato-femminile-4-il-metodo-di-s-tommaso-daquino/>, Dnia (2017,09,22); Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*; red. F.W. Bednarski, Warszawa; Antyk. Marcin Dybowski 2000, s. 905.

implikacje kanoniczne⁸¹. Autor tego cennego studium poruszył m.in. zagadnienie relacji zachodzącej pomiędzy diakonatem kobiet a sakramentalnymi święczeniami diakonatu. Według M. Hauke'go jedna grupa teologów utrzymuje, że diakonat kobiet w starożytności stanowił jedynie swego rodzaju odmianę święceń diakonatu⁸². Takie stanowisko teologiczne równocześnie sprzyja podtrzymywaniu tezy o możliwości przywrócenia w przyszłości instytucji diakonatu kobiet w Kościele łacińskim. Druga natomiast grupa badaczy, której może być A.G. Martimort, opowiada się za tezą, że w przypadku żeńskiego diakonatu mamy do czynienia z jakościowo odmienną instytucją kanoniczną. W ten sposób, według drugiej grupy badaczy, nie można mówić o sakramentalności święceń udzielanych diakonisom. Autor niniejszych rozważań przychylił się do poglądów reprezentowanych przez drugą grupę uczonych.

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie w ujęciu historyczno-prawnym stanu toczącej się dyskusji wśród teologów i kanonistów na temat dopuszczalności kobiet do przyjmowania święceń diakonatu w kontekście kan. 1024 KPK. Artykuł ma charakter naukowy i powstał przy zastosowaniu metody historyczno-prawnej oraz dogmatyczno-prawnej. Prawodawca w tenorze kan. 1024 KPK postanowił, że jedynie mężczyzna ochrzczony może zostać ważnie dopuszczony do przyjęcia *sacra ordinato*. Przez termin *sacra ordinatio* należy rozumieć sakrament święceń wszystkich stopni (episkopat, prezbiterat i diakonat). Kobiety mogłyby zostać dopuszczone do święceń diakonatu, ponieważ nie stanowi stopnia kapłaństwa Chrystusa. Mogłoby się to dokonać przy obecnym stanie prawnym na drodze abrogacji kan. 1024 KPK lub wydania przez Stolicę Apostolską indultu. Ocena kanonicznych implikacji dopuszczenia kobiet do diakonatu uzależniona jest od historycznej i teologicznej oceny zachowanych źródeł świadczących o istnieniu w starożytności i średniowieczu praktyki ordynowania diakonis. Cel artykułu został osiągnięty tylko w części, ponieważ tocząca się dyskusja nie została jeszcze zamknięta, a fragmentaryczność zachowanych źródeł nie pozwala na postawienie końcowych tez.

⁸¹ M Hauke, dz. cyt., s. 206.

⁸² Tezę tę podtrzymywał C. Vagaggini OSBCam (1909–1999), który w artykule *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina* opublikowanym przez Pontificio Istituto Orientale w rzymskim czasopiśmie „Orientalia Christiana Periodica“ (40 [1974], s. 146-189).

Summary

Utrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem. A women's inability to be promoted to the diaconal order in the Latin Church in the historical-legal terms

The objective of the article is the historical and canonical status of today's continuing debate among theologians and canonists on the admission of women to be promoted to the diaconal order in the context of can. 1024 CCL. The article has the scientific nature and has been developed using the historical-canonical and dogmatic-canonical method. The legislator in tenor can. 1024 CCL decided that a baptized male alone receives *sacra ordinatio* validly. The *sacra ordinatio* should be understood as the sacrament of ordination of all degrees (episcopate, presbyterate and diaconate). Women could be promoted to the diaconate, because it does not constitute in the priesthood of Christ. This could be done under the current legal system by abrogation of can. 1024 CCL or the issuing of an indult by the Apostolic See. The estimation of the canonical implications of the admission of women to the diaconate depends on the historical and theological valuation of the preserved sources, which testify to the existence in the ancient and medieval practice of the ordination of deaconesses. The objective of the article has been realized only in part because the continuing discussion has not yet been closed, and the fragmentation of the preserved sources does not allow for the final theses.

Bibliografia

- Barcellona, R. (2003). Lo spazio declinato al femminile nei concili gallici fra IV e VI secolo. W: R. Barcellona, T. Sardella (red.), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla tarda antichità offerti a Salvatore Pricoco* (25-49). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Baron, A., Pietras, H. (2001). *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I (325-787). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bączkiewicz, F. (1958). *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, wyd. 3. Opole: Wydaw. Diecezjalne św. Krzyża.
- Benedictus PP. XVI. (2010). Litterae apostolicae motu proprio datae «Omnium in mentem» Quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur, 26.10.2009, *Acta Apostolicae Sedis*, (102) 8-10.
- Benedykt XVI. (2010). List apostolski motu proprio «Omnium in mentem» na temat zmian w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., 26.10.2009, *L'Osservatore Romano (wyd. polskie)*, 5, (13-14).
- Biblia Jerozolimska*. (2006). wyd. 3. Poznań: Pallotinum.

Bider, M. (2016). Początki instytucji diakonis w Kościele łacińskim w ujęciu historyczno-kanonicznym opublikowanym. *Roczniki Nauk Prawnych*, 4 (26), 137-161.

Bokwa, I. (2007). *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.

Bradshaw, P. F.(2016). *W poszukiwaniu kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody współczesnej liturgii*. Kraków: Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego.

Brooten, B.J. (1982). *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico: Scholars Press.

Canon Law Society of America-Ad hoc Committee. (1995). *The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate*, Pobrano z: <http://www.womenpriests.org/classic3/canonlawsoc.asp#II>, Dnia (2017,09,22).

Cattaneo, E. (2016). *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Milano: Edizioni Paoline.

Cenalmor, D. (2002). Com. ad can. 1024. W: A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. III, cz. 1, wyd. 3,(932-937), Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. S.A. 2002.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus praefatione emi Petrii Gaspari et indice analytico-alphabetico auctus. (1930). [b.m.w.]: Typis Polyglottis Vaticanis.

Commissione Teologica Internazionale. (2003). *Il diaconato: Evoluzione e prospettive*. Pobrano z : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_it.html, Dnia (2017,09,22).

Concilium Tridentinum. (2005). *Canones de sacramento ordinis*. W: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV (1511-1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I* (685-687), Kraków: WAM.

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. (16.10.2001). *Decretum Ad satius tutiusque consulendum quo Regulae Servandae ad nullitatem sacrae Ordinationis declarandam foras dantur*, *Acta Apostolicae Sedis*, (94), 292-300.

Congregatio pro Doctrina Fidei. (2010). *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, 21.05. 2010, *Acta Apostolicae Sedis*, (102) 419-434.

Congregatio pro Doctrina Fidei. (2010). *Normae de gravioribus delictis*, 21.05.2010, *Acta Apostolicae Sedis*, (102), 423-424.

Congregatio pro Doctrina Fidei.(2008) Decretum Generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris, 19.12.2007, *Acta Apostolicae Sedis* (100), 403.

Conte a Coronata, M. (1954). *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque clerici et scholarum*, t. II, *De sacramentis. Tractatus canonicus*. Torino: Marietti.

Cranfield, C.E.B. (1998). *Romans 9-16*, wyd. 2. New York: Bloomsbury T&T Clark 1998.

Danielski, W., Starnawski, Z. (1989). Benewent, Benevento. W: F. Gryglewicz i [in.] (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. II, (266-267). Lublin: TN KUL.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. Episc. Card. (1889). *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. IV, *In quartum Librum Sententiarum*. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.

Dottrina della Fede, Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Congregazione per il Clero. (2001). Notificazione, 14.09.2001. *Notitiae. Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica* (37), 400.

Dunn, J.D.G. (1988). *Romans 9-16 (Word Biblical Commentary 38B)*. Dallas: Word Books.

Durocher, P.A. (2016). Mówić, radzić i decydować, *L'Osservatore Romano (wyd. polskie)*, 2, (58-59).

Eldarov, G. (1965). Febe, W: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense (red.), *Bibliotheca sanctorum*, t. V (kol. 506-507). Roma: Città Nuova Editrice.

Friedberg, E. (1879). *Corpus juris canonici. Decretum magistri Gratiani*. Leipzig: B. Tauchnitz.

Gaillard, B. (2011). Pontifical de consécration des vierges de Dom Innocent Le Masson. W: B. Gaillard (red.), *Consécration des vierges en Chartreuse (Analecta Cartusiana, t. 250)*, t.I, (196-240). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg.

Gasparri, P. (1893). *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, t. I, Paris, Lyon: Delhomme et Briguet.

Ghirlanda, G., Olivares D'Angelo, E. (1996). *Requisiti negli ordinandi*. W: C. Corral Salvador, V. De Palolis, G. Ghirlanda (red.), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico* (914-916), wyd. 2, Ciniselo Balsamo: San Paolo 1996.

Gillman, F.M. (1992). *Phoebe*. W: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. V. New York: Doubleday.

Grillo A., *La possibilità del diaconato femminile oggi. Una piccola dimostrazione tomista «a contrario»*, Pobrano z: <http://www.cittadellaeditrice.com/>

munera/dibattito-sul-diaconato-femminile-4-il-metodo-di-s-tommaso-daquino/, Dnia (2017,09,22).

Gryson, R.(1972). *Le Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*. Gembloux: J. Duculot.

Gryson, R.(1974). *Il ministero della donna nella Chiesa Antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*. Roma: Città Nuova Editrice.

Hauke, M. (2001). Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito, *Notitiae. COMMENTARII AD NUNTIA ET STUDIA DE RE LITURGICA*, 5 (37), 195-239.

Ioannes Paulus PP. II. (1988). Epistula Apostolica «Mulieris dignitatem» De dignitate ac vocatione mulieris Anno Mariali vertente, 15.08.1988, *Acta Apostolicae Sedis*, (80) 1653-1729.

Ioannes Paulus PP. II. (1994). *Epistola apostolica «Ordinatio sacerdotalis» de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda*, 22.05.1994, *Acta Apostolicae Sedis*, (86) 545-548.

Jan Paweł II, List apostolski «Ordinatio sacerdotalis» o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, *L'Osservatore Romano (wyd. elektroniczne)*. Pobrano z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ordinatio_sacerdotalis.html, Dnia (2017,09,22).

Jan Paweł II, List apostolski «Mulieris dignitatem», *L'Osservatore Romano (wyd. elektroniczne)*. Pobrano z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html, Dnia (2017,09,22).

Katechizm Kościoła Katolickiego. (1994). Poznań: Pallotinum.

Kiwior, W. (2011). Dyspensa od celibatu prezbiterów i diakonów, *Prawo Kanoniczne*, 3-4 (54), 117-145.

Kongregacja Nauki Wiary, *Dekret ogólny w sprawie przestępstwa, jakim jest usiłowanie udzielenia kobiecie święceń kapłańskich*. Pobrano z: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071219_attentata-ord-donna_pl.html, Dnia (2017,09,22).

Kongregacja Nauki Wiary. (1997). Deklaracja o dopuszczaniu kobiet do kapłaństwa urzędowego. W: J. Królikowski, Z. Zimowski (red.), *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994* (110-122). Tarnów: Biblos.

Krapiec, A.M. (2008). Tomasz z Akwinu. W: A. Maryniarczyk i [in.] (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. IX*, (489-498). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Krukowski, J. (2011). *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. III, cz. 2, Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*. Poznań: Pallotinum 2011.

- Landon, E.H. (1909). *A manual of councils of the Holy Catholic Churches, t. I, Edinburgh: John Grant.*
- Loud, G.A. (2007). *The Latin Church in Norman Italy.* New York: Cambridge University Press.
- Mansi, G.D., Labbe, Ph., Martin J.B. (1775). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, t. XX.* Venetiis: apud Antonium Zatta.
- Many, S. (1905). *Praelectiones de sacra ordinatione. Parisiis: Letouzey et Ané.*
- Mara, M.G. (2006). Donna.W: A. Di Berardino (red.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane, t. I (A-E) (kol.1501-1504), wyd. 2, Genova: Marietti 1820.*
- Marczewski, M. (1989). Diakonisa.W: R. Łukaszyk i [in.] (red.), *Encyklopedia Katolicka, t. III, (kol. 1251-1252).* Lublin: TN KUL 1989.
- Martimort, A.G. (1986). *Deaconesses: An Historical Study.* San Francisco: Ignatius Press.
- Merkelbach, B.H. (1959). *Summa theologiae moralis. Ad mentem d. Thomae et ad normam iuris novi, t. III, De sacramentis, wyd. 10.* Brugis (Belgica): Desclée de Brouwer.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. (2003). *Il diaconato: Evoluzione e prospettive,* Pobrano z (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/faith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_pl.html, Dnia (2017,09,22).
- Mondin, B. (1992). *Dizionario dei teologi.* Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Montini, G.P. (1997). Il diaconato femminile. «Lectura cursiva» di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense, *Quadreni di diritto canonico, (10), 172-191.*
- Dvrandi Sancto Portiano, N. (1567). *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor.* Antverpiae: Stelsius.
- Niesiołowska, A. (2016). Zakaz udzielania sakramentu święceń kobiecie, *Studia Paradyskie (26), 122-137.*
- Noldin H. (1951). *Summa theologiae moralis iuxta Codicem Iuris Canonici, t. III, De sacramentis, A. Schmitt (red.), wyd. 17, Westminster, Maryland: The Newman Press.*
- Nykiel, K. (2011). Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary, *Prawo Kanoniczne, 3-4 (54) 31-52.*
- Ochoa, X. (1983). *Index Verborum ac Locutionum Codicis Iuris Canonici, [b.m.w.]: Libreria Editrice Lateranense.*

Pius PP. XII. (1948). *Constitutio apostolica «Sacramentum ordinis» de sacris ordinibus diaconatus presbyteratus et episcopatus*, 30.11.1947, *Acta Apostolicae Sedis*, (40) 5-7.

Pontificium Consilium de Legum Textibus. (1978). *Communicationes 10* (1978).

Rakoczy, T. (2010). *Karne usunięcie ze stanu duchownego w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 25 stycznia 1983 i listu Kongregacji do spraw Duchowieństwa z 18 kwietnia 2009*, *Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL*, 1 (6), 37-58.

Ratzinger, J. (2012). Kościelna nauka o «Sacramentum ordinis», w: K. Gózdź, M. Górecka (red.), *BENEDYKT XVI - KARD. JOSEPH RATZINGER, OPERA OMNIA, T. XII, GŁOSICIELE SŁOWA I SŁUDZY WASZEJ RADOŚCI* (67-80). LUBLIN: WYDAWNICTWO KUL.

Reuter, T., Silagi, G. (1990). *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, t. III [H-N]. München: Monumenta Germaniae Historica.

Rienecker, F., Maier, G. (2000). *Leksykon biblijny*, W. Chrostowski (red.), wyd. 1. Warszawa: Vocatio 2001.

Rincón-Pérez, T. (2014). *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma: EDUSC-Edizioni Università della Santa Croce.

Sacra Congregatio de Sacramentis. (1931). *Regulae servandae ut locorum Ordinarii in processibus super nullitate sacrae ordinationis vel onerum sacris ordinibus inhaerentium a sacra congregatione de disciplina sacramentorum editae*, 09.06.1931, *Acta Apostolicae Sedis*, (23), 457-492.

Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei. (1977). *Declaratio «Inter insigniores» circa quaestione madmissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale*. 15.10.1976, *Acta Apostolicae Sedis*, 69 (104-105).

Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei. (1977). *Declaratio «Inter insigniores» circa quaestione madmissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale*, 15.10.1976, *Acta Apostolicae Sedis*, (69) 98-116.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. (1965). *Constitutio dogmatica «Lumen gentium» de Ecclesia*, 21.11.1964, *Acta Apostolicae Sedis*, (57) 5-75.

Sala Stampa della Santa Sede, *Istituzione della Commissione di Studio sul Diaconato delle donne*, 02.08.2016, Pobrano z: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/08/02/0569/01268.html>, Dnia (2017, 09,22).

Sala Stampa della Santa. (2016). *Udienza all'Unione Internazionale Superiore Generali (giovedì 12 maggio 2016)*. *Bollettino quotidiano del 13.05.2016*,

Pobrano z: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/05/13/0337/00782.html>, Dnia (2017,09,22).

Salejdak, R. (2014). Diaconato femminile nella Chiesa antica, *Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK*, 1 (25), 37-40.

Sancti Thomae Aquinatis. (1906). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. XII, *Tertia pars Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Sancti Thomae Aquinatis. (1858). *Opera omnia*, t. VII, cz. 2, *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi (872-1259)*. Parmae: Typis Petri Fiaccadori.

Sancti Thomae Aquinatis. (1903). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. XI, *Tertia pars Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Sancti Thomae Aquinatis. (1947). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. IV. M. F. Moos (red.), Parisiis: P. Lethielleux.

Sancti Thomae Aquinatis. (1961). *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. III. P. Marc, C. Pera, P. Caramello (red.). Taurini-Romae: Marietti.

Sanday, W., Headlam, A.C. (2000). Romans. International Critical Commentary, wyd. 5. New York: T. & T. Clark Publishers.

Sobór Watykański II. (1967). Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium». W: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. J. Groblicki, E. Florkowski (red.) (105-170). Poznań: Pallotinum.

Sobór Watykański II. (1967). Dekret o posłudze i życiu kapłanów «Presbyterorum ordinis». W: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski: J. Groblicki, E. Florkowski (red.) (487-517). Poznań: Pallotinum.

The Pseudo-Hieronymian. «De septem ordinibus ecclesiae»: notes on its origins, abridgments, and use in early medieval canonical collections. (1999). W: R.E. Reynolds (red.), *Clerical Orders in the Early Middle Ages. Duties and ordination (238-252)*. Aldershot: Ashgate.

Tomasz z Akwinu, Św. (2000). F.W. Bednarski (red.), *Suma teologiczna w skrócie*. Warszawa: Antyk. Marcin Dybowski.

Urso, C. (2005). *La donna e la Chiesa nel medioevo storia di un rapporto ambiguo*. *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*, (4), 79-82.

Vagaggini, C. (1974). L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, *Orientalia Christiana Periodica*, (40), 146-189.

- Wemple, S.F. (1986). *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wernz, F.X., Vidal, P. (1934). *Ius canonicum ad Codicis normam exactum opera Petri Vidal*, t. IV, *De rebus*, cz. 1, *Sacramenta, sacramentalia, cultus divinus, coemeteria et sepultura ecclesiastica auctore Francisco Xav. Wernz*. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana.
- Wilckens, U. (2010). *Der Brief an die Römer. EKK VI Studienausgabe (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament)*, wyd. 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wojciechowski, M., Popowski, R. (1994). *Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, wyd. 7, Warszawa: Vocatio.
- Ysebaert, J. (1991). The Deaconess in the Western Church. W: G. J. M. Bartelink [i in.] (red.), *Eulogia. Instrumenta patristica XXIV (428-431)*. Steenbrugis: *In abbatia S. Petri*.
- Zieliński, E.I. (2000). Bonaventura (Giovanni Fidanza). W: A. Maryniarczyk i [in.] (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, (624-627). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000.

Ks. ŁUKASZ PAWLUK*

PROCEDURA ROZSTRZYGANIA SPRAW WPADKOWYCH W KANONICZNYM PROCESIE MAŁŻEŃSKIM

Treść: Wstęp: 1. Ogólna charakterystyka spraw wpadkowych; 2. Normy ogólne dotyczące rozstrzygania spraw wpadkowych; 3. Niestawiennictwo strony oraz udział osoby trzeciej w sprawie; 4. Pozostałe kwestie rozstrzygane trybem spraw wpadkowych; Zakończenie. Summary: Resolve of incidental cases in canonical proces of nullity of marriage; Bibliografia.

Słowa kluczowe: małżeństwo, sprawy wpadkowe, proces o nieważność małżeństwa, strony procesowe, urzędnicy sądowi.

Key words: marriage, incidental cases, proces of nullity of marriage, litigants, court officials

Wstęp

Małżeństwo ochrzczonych, które z woli Chrystusa Pana jest sakramentem¹, podlega szczególnej ochronie prawa kanonicznego. Kościół stoi na straży instytucji małżeństwa, które jest nierozzerwalne z woli Bożej. Jednym z wyrazów tej ochrony są normy dotyczące prowadzenia spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Cały ten proces nie ma bowiem na celu

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej, doktorantem prawa kanonicznego na KUL oraz pracownikiem Sądu Biskupiego w Siedlcach.

¹ Zob. Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. II promulgatus, AAS 75 (1983) pars II, 1 – 317, c. 1055 § 1. (dalej CIC).

stwierdzania nieważności małżeństwa, ale dotarcie do obiektywnej prawdy o danym małżeństwie, a więc stwierdzenie czy małżeństwo w ogóle zostało zawarte w sposób ważny. Poszczególne elementy tegoż procesu służą odkryciu prawdy o małżeństwie.

Celem niniejszego opracowania są sprawy wypadkowe, jakie mogą mieć miejsce w procesach o nieważność małżeństwa. Sprawy wypadkowe są to pewne kwestie, które nie należą do sprawy głównej, pojawiają się jednak w trakcie prowadzenia procesu i wymagają wyjaśnienia, aby można było dalej prowadzić sprawę główną. Sprawy wypadkowe nie należą do najważniejszych elementów procesu o nieważność małżeństwa. Są one jednak pomocne dla ostatecznego wyjaśnienia prawdy o danym małżeństwie.

1. Ogólna charakterystyka spraw wypadkowych

Sprawa wypadkowa ma miejsce, ilekroć po rozpoczęciu procesu przez wezwanie sądowe zostaje przedstawiona pewna kwestia, która chociaż nie jest zawarta w skardze powodowej, to jednak tak należy do sprawy, że najczęściej musi być rozstrzygnięta przed sprawą główną². Sprawa wypadkowa ma więc miejsce w sytuacji, gdy jest prowadzona sprawa główna, w której pojawia się istotna kwestia blokująca postępowanie procesowe w sprawie głównej, pojawia się więc konieczność ustalenia faktów³. Jest to więc uboczna sprawa sądowa, która rodzi się w trakcie procesu. Pozostaje jednak w ścisłym związku ze sprawą główną, wyrażoną w powództwie⁴. Jej rozstrzygnięcie warunkuje zazwyczaj w jakiś sposób dalsze prowadzenie sprawy głównej⁵. Sprawa główna ulega bowiem zatrzymaniu aż do wyjaśnienia kwestii ubocznej.

Jeżeli sprawa nie wymaga odrębnego postępowania, gdyż możliwe jest jej rozstrzygnięcie wraz ze sprawą główną i ostatecznym wyrokiem, nie możemy właściwie mówić o sprawach wypadkowych. Cechą charakterystyczną

² *Instructio servanda a tribunalis dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii «Dignitas cinnubii» (=DC)*, Citta del Vaticano 2005, art. 217; KPK 1587.

³ M. Greszata – Telusiewicz, *Zasada niepodważalności dekretów i wyroków przedstawiczych w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, *Studia Prawnicze KUL* 4 (40) 2009, s. 56.

⁴ A. Dziega, *Sprawy wypadkowe*, w: T. Rozkrut (red.) *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas cinnubii»*, Sandomierz 2007, s. 297.

⁵ R. Sztymiler, *Proces sporny*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarza do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Tom V, Księga VII, Procesy*, Poznań 2007, s. 242.

tych spraw jest bowiem to, że musi być ona rozstrzygnięta przed sprawą główną⁶.

Regulacje dotyczące spraw wypadkowych zmierzają do ochrony strony lub stron już uczestniczących w procesie albo osób, które należy chronić przez włączenie do procesu⁷. Słuszne jednakże wydaje się umiarkowane korzystanie z możliwości wnoszenia spraw wypadkowych. Chodzi przede wszystkim o przypadki, gdy można wykorzystać prostsze rozwiązania, aby nie przedłużać zbytnio procesu⁸.

Prawodawca kodeksowy ustanowił szczegółowe normy dotyczące dwóch sytuacji, mogących być rozstrzygniętych trybem spraw wypadkowych: niestawienia strony procesowej⁹ oraz udziału osoby trzeciej w procesie¹⁰. Poprzedzone są one normami ogólnymi odnoszącymi się do wszystkich spraw wypadkowych¹¹. Mogą być jednak także inne sprawy toczące się trybem spraw wypadkowych: o stwierdzenie niezdolności strony do występowania w sądzie, o brak kompetencji sędziego lub jego wyłączenie, o wyjaśnienie zarzutu wcześniejszego rozstrzygnięcia sprawy lub rozpatrywania jej w innym trybunale, o wysokość lub możliwość uiszczenia kosztów procesu, o przyjęcie lub wyłączenie środka dowodowego oraz inne. Także niektóre zarzuty w trakcie procesu mogą być wnoszone jako sprawy wypadkowe¹².

2. Normy ogólne dotyczące rozstrzygania spraw wypadkowych

Niektórzy kanoniści wyróżniają dwa typy spraw wypadkowych: sprawy wniesione w formie skargi wymagające rozstrzygnięcia wyrokiem przedstawczym oraz kwestie wnoszone w sposób niesformalizowany, rozstrzygane przez sędziego dekretem¹³. Sprawy wypadkowe mogą być wnoszone przez strony, a także przez obrońcę wężła i rzecznika sprawiedliwości, jeżeli występuje w procesie. Nie mogą jednak być nigdy wnoszone przez sędziego¹⁴.

⁶L. Madero, *Sprawy wypadkowe*, w: Majer P. (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 1191.

⁷R. Sztymmler, art. cyt., s. 241.

⁸R. Sztymmler, *Rozstrzyganie spraw wypadkowych*, w: J. Wroceński, B. Szewczul, A. Orczykowski (red.), *Semel Deo dedicatum non est ad usum Humano ulterius transeferendum. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr hab. Julianowi Kałowskiemu MIC z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, Warszawa 2004, s. 536; zob. także DC, art. 218.

⁹Zob. KPK 1592 – 1595.

¹⁰Tamże, 1596 – 1597.

¹¹Tamże, 1587 – 1591.

¹²R. Sztymmler, *Proces sporny*, art. cyt., s. 242.

¹³Tenże, *Rozstrzyganie...*, art. cyt., s. 537.

¹⁴Tamże, s. 537.

Sprawę wпадkową przedstawia się wobec sędzię właściwego do rozstrzygnięcia sprawy głównej, na piśmie lub ustnie, ze wskazaniem związku, jaki zachodzi między nią, a sprawą główną¹⁵. Jeżeli wnoszący sprawę wпадkową podnosi swoje żądanie ustnie, notariusz sądowy i tak sporządza na piśmie protokół z wniesienia sprawy wпадkowej¹⁶. Może powstać problem, czy sprawę wпадkową należy wnosić do sędzię właściwego, czyli do sądu, który przyjął sprawę główną, czy też do konkretnego sędzię rozpatrującego sprawę. Słuszne wydaje się uznanie obydwu możliwości. Sprawę można więc wnieść do trybunału, do którego wniesiono sprawę główną, jak również do wyznaczonego sędzię¹⁷.

W sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa sprawy wпадkowe nie powinny być wnoszone ani dopuszczane zbyt łatwo. Jeżeli zostały dopuszczone, powinny być rozstrzygnięte jak najszybciej ze szczególną troską¹⁸. Konieczne jest dokładne sprawdzenie, czy dopuszczenie takiej sprawy, z racji na przedłużający się wtedy proces, konieczne jest dla zachowania sprawiedliwości wyroku co do sprawy głównej¹⁹. Jeżeli prośba nie jest związana ze sprawą główną lub jest ewidentnie pozbawiona jakichkolwiek podstaw, przewodniczący lub ponens mogą ją od razu odrzucić²⁰.

Strona zainteresowana lub obrońca wężła mogą wnieść do kolegium rekurs przeciwko dekretowi odrzucającemu możliwość prowadzenia sprawy wпадkowej. Celem rekursu jest spowodowanie wszczęcia sprawy wпадkowej decyzją kolegium. Odwołanie to musi być wniesione w ciągu dziesięciu dni od zawiadomienia od dekrete, w przeciwnym razie zakłada się, że strony i obrońca przyjęli dekret²¹. Rekurs ma być przedstawiony autorowi dekretu, który powinien przedstawić go bez zwłoki kolegium, chyba że uznał za konieczne odwołanie wydanego przez siebie dekretu²². Może to nastąpić po rozważeniu przedstawionych w rekursie argumentów²³.

Kolegium, po przyjęciu prośby o rozstrzygnięcie sprawy wпадkowej i po wysłuchaniu obrońcy wężła oraz stron, powinno podjąć decyzję, czy przedstawiona sprawa wпадkowa wydaje się mieć podstawę i związek ze sprawą główną, czy też powinna być od razu odrzucona²⁴. Na początku więc

¹⁵ DC, art. 219; KPK 1588.

¹⁶ R. Sztymchmiler, art. cyt., s. 537.

¹⁷ R. Sztymchmiler, *Proces sporny*, s. 243 – 244.

¹⁸ DC, art. 218.

¹⁹ A. Dzięga, art. cyt., s. 298.

²⁰ DC, art. 220.

²¹ A. Dzięga, art. cyt., s. 300; DC, art. 221 § 1.

²² DC, art. 221 § 2.

²³ A. Dzięga, art. cyt., s. 301.

²⁴ DC, art. 222 § 1; por. KPK 1589 § 1.

rozstrzyga się nie całość zagadnienia, ale jedynie to, czy sprawa wypadkowa ma związek ze sprawą główną, czy ściśle łączy się ze sprawą główną, która toczy się przed trybunałem²⁵.

Jeżeli kolegium dopuszcza sprawę, powinno rozstrzygnąć czy sprawa ma być rozwiązana z zachowaniem pełnego trybu sądowego, a więc ze sformułowaniem wątpliwości, czy za pomocą odpowiedniego opisu i rozstrzygnięta dekretem²⁶. Decyzję kolegium odnośnie do przyjęcia lub odrzucenia sprawy wypadkowej, oraz do trybu jej przeprowadzenia, powinny być podjęte bez zwłoki i jak najszybciej, czyli bez możliwości jakiegokolwiek apelacji czy rekursu²⁷.

Jeżeli sprawa wypadkowa ma być rozstrzygnięta wyrokiem kolegium, należy wtedy zachować przepisy odnoszące się do ustnego procesu spornego, chyba że kolegium postanowi inaczej, biorąc pod uwagę ważność sprawy²⁸. Autor instrukcji *Dignitas connubii* pozostawia więc możliwość rozpatrzenia sprawy wypadkowej według norm zwyczajnego procesu spornego. Czasem sędzia może tak postanowić biorąc pod uwagę złożoność sprawy. W zasadzie jednak powinny być one rozstrzygane według norm procesu ustnego, gdyż sędzia odpowiada za to, aby sprawnie dojść do prawdy²⁹. Aby usprawnić postępowanie, przy jednoczesnym zachowaniu sprawiedliwości, kolegium może uchylić dekretem przepisy procesowe wyżej wspomnianego procesu ustnego, które nie są wymagane do ważności. Dekret taki musi zawierać uzasadnienie decyzji³⁰.

Wyrok kolegium w sprawie wypadkowej określany jest mianem wyroku przedstanowczego. Wyrok przedstanowczy jest to rozstrzygnięcie sporu, jako zakończenie sprawy wypadkowej rozpoznanej i prowadzonej trybem procesowym. Różni się on zasadniczo od wyroku stanowczego, którym jest sędziowska decyzja kończąca proces w określonej instancji w sprawie głównej³¹.

Jeżeli zaś sprawa wypadkowa ma być rozstrzygnięta dekretem, należy wyznaczyć stronom i obrońcy węzła jak najszybciej termin, w którym przedstawią swoje argumenty w krótkim piśmie lub w odpowiednim opisie. Kolegium może zlecić rozstrzygnięcie takiej sprawy audytorowi lub przewodniczącemu, jeżeli nie wynika coś przeciwnego z natury rzeczy³². Wy-

²⁵ M. Greszata – Telusiewicz, art. cyt., s. 57.

²⁶ DC, art. 222 § 1.

²⁷ DC, art. 222 § 2; por. KPK 1589 § 1, kan. 1629 ° 5.

²⁸ DC, art. 224 § 1; CIC, c.1590 § 1.

²⁹ R. Sztymchmiller, art. cyt., s. 245 – 246.

³⁰ A. Dziega, art. cyt., s. 304; DC, art. 224 § 2.

³¹ M. Greszata – Telusiewicz, art. cyt., s. 54.

³² DC, art. 225; por. KPK 1590 § 2.

daje się również konieczne, aby dekret taki zawierał przynajmniej krótkie uzasadnienie. Dekret taki, jako nie mający charakteru zwykłego zarządzenia, nie miałby mocy prawnej, gdyby nie zawierał uzasadnienia³³. Dekret rozstrzygający sprawę wпадkową jest określany jako dekret przedstanowczy. Jest to dekret wydawany jako rozstrzygnięcie końcowe sprawy wпадkowej, jeżeli był ona prowadzona w trybie nie procesowym, ale administracyjnym³⁴.

Kolegium może również postanowić, że sprawa wпадkowa nie musi być rozstrzygana przed wyrokiem ostatecznym. Wtedy powinno zadecydować jak najszybciej, czy będzie brana pod uwagę przy rozstrzyganiu sprawy głównej³⁵. Kolegium może również uchylić albo poprawić dekret lub wyrok przedstanowczy, zanim zakończona zostanie sprawa główna. Może to jednak uczynić ze słusznej przyczyny, na prośbę strony bądź obrońcy węzła lub z urzędu, ale po wysłuchaniu stron i obrońcy węzła. Nie może jednak tego zrobić, gdy chodzi o decyzje mające wartość wyroku ostatecznego³⁶.

Sytuacja wymagająca uchylenia lub poprawienia dekretu może mieć miejsce wtedy, gdy z racji zauważonych błędów lub wprowadzenia sędziego w błąd, zostanie zauważone, że rozstrzygnięcie sprawy wпадkowej nie było słuszne. Do czasu rozstrzygnięcia sprawy głównej, kolegium posiada jurysdykcję, więc może wydany przez siebie wyrok przedstanowczy lub dekret poprawić lub uchylić. Wydaje się, że kolegium nie może natomiast jednym aktem całkowicie zmienić treści wyroku lub dekretu. Gdyby taka była potrzeba, najpierw należy błędne rozstrzygnięcie uchylić, a następnie wydać nowe, słuszne³⁷. Kolegium może więc zawsze poprawić swoje stanowisko, gdyby za mało było przesłanek, aby swoje dotychczasowe stanowisko podtrzymać. Mogą się przecież wyłonić nowe przesłanki, które nakazują kolegium zrewidować swoje stanowisko. Przykładem może być uchylenie dekretu o niestawiennictwie strony w procesie, gdy ta usprawiedliwi swoją nieobecność³⁸.

Nie ma również możliwości wniesienia apelacji od decyzji rozstrzygającej sprawę wпадkową, niemającą mocy wyroku ostatecznego, chyba że apelacja jest złączona z apelacją od ostatecznego wyroku³⁹. Wynika to z zasady niepodważalności dekretów i wyroków przedstanowczych. Zasada ta nie eliminuje uprawnienia do apelacji od nich, a jedynie przenosi to uprawnienie

³³ R. Sztymchmiller, art. cyt., s. 246.

³⁴ M. Greszata – Telusiewicz, art. cyt., s. 54- 55.

³⁵ DC, art. 222 § 3; por. KPK 1589 § 2.

³⁶ DC, art. 226; por. KPK 1591.

³⁷ R. Sztymchmiller, *Rozstrzyganie...*, s. 540.

³⁸ M. Greszata – Telusiewicz, art. cyt., s. 58.

³⁹ DC, art. 228; por. KPK 1629 n. 4.

do czasu zakończenia sprawy głównej. Prawodawca ze względu na sprawny przebieg procesu, odkłada to uprawnienie stron do apelacji na czas późniejszy, czyli wraz z apelacją od sprawy głównej⁴⁰. Trybunał drugiej instancji może zmienić wyrok przedstanowczy, ale może podtrzymać wyrok stanowczy. Może być też tak, że zmiana wyroku przedstanowczego spowoduje zmianę wyroku stanowczego, ale musi to być oddzielnie uargumentowane⁴¹.

Wyrok przedstanowczy lub dekret przedstanowczy mogą mieć również moc wyroku ostatecznego. Dzieje się tak w sytuacji, gdy uniemożliwiają one dalsze prowadzenie procesu albo kładą kres procesowi lub jakiemuś jego stopniowi, w odniesieniu przynajmniej do jednej ze stron w sprawie⁴². Wyroki lub dekryty przedstanowcze mogą więc mieć skuteczną moc wyroku końcowego, pod warunkiem, że zmieniają postępowanie procesowe. Dekryty mogą mieć charakter wyroku końcowego. Może się tak zdarzyć w przypadku dekretu stwierdzającego niewłaściwość bezwzględną sędziego. Dekret taki kończy postępowanie. Poza tym przypadkiem dekret kończący postępowanie nie istnieje⁴³.

3. Niestawiennictwo strony oraz udział osoby trzeciej w sprawie

Prawodawca kodeksowy w tytule poświęconym sprawom wpadkowym przewiduje dwie sytuacje, które można rozstrzygać tym trybem. Są to: niestawiennictwo stron⁴⁴ oraz udział osoby trzeciej w sprawie⁴⁵.

Niestawiennictwo strony procesowej może być rozstrzygane w procesach o nieważność małżeństwa trybem spraw wpadkowych. Normy te dotyczą zarówno niestawiennictwa strony powodowej, która wszczyna proces poprzez złożenie skargi powodowej, jak i strony pozwanej.

Dla poznania obiektywnej prawdy o danym małżeństwie, potrzebne jest czynne zaangażowanie obydwójga małżonków w postępowanie sądowe oraz ich obowiązek odpowiedzenia na prawne wezwanie do sądu⁴⁶. Mogą jednakże zdarzyć się sytuacje, w których jedna ze stron procesowych, najczęściej strona pozwana, z różnych względów nie uczestniczy w toczącym się procesie. Sytuacja tego typu jest zawsze niekorzystna dla dobrego wy-

⁴⁰ M. Greszata – Telusiewicz, art. cyt., s. 54.

⁴¹ Tamże, s. 62.

⁴² DC, art. 262; KPK 1618.

⁴³ W. Wenz, *Decyzja sędziego*, w: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej Dignitas connubii*, Sandomierz 2007., s. 351.

⁴⁴ Zob. KPK 1592 – 1595; DC, art. 138 – 142.

⁴⁵ Zob. KPK 1596 – 1597.

⁴⁶ W. Kiwior, *Strony procesowe*, w: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej Dignitas connubii*, dz. cyt., s. 156.

jaśnienia sprawy⁴⁷. Inne są jednak skutki prawne niestawiennictwa strony pozwanej, a inne strony powodowej.

W przypadku strony pozwanej możemy wyróżnić trzy różne rodzaje jej nieobecności w procesie: nieobecność *niezawiniona*, gdy strona pozwana faktycznie nie wie o wszczętej sprawie sądowej i nie ma w tym jej winy; nieobecność *zawiniona*, czyli dobrowolna, a więc niestawiennictwo w sensie ścisłym, gdy strona pozwana wie o rozpoczętym procesie, ale w żaden sposób nie reaguje na wezwanie; oraz zdanie się na sprawiedliwość trybunału, gdy strona pozwana wprawdzie odpowiada na wezwanie sądowe, ale jednocześnie zapowiada, że nie zamierza brać udziału w dalszym postępowaniu⁴⁸. Ponieważ przepisy kodeksowe odnośnie do spraw wpadkowych ograniczają się do drugiego przypadku niestawiennictwa strony, a więc nieobecności *zawinionej*, pozostałe przypadki niestawiennictwa zostaną pominięte.

Jeżeli strona pozwana właściwie wezwana nie stawia się ani nie przedstawia usprawiedliwienia nieobecności, przewodniczący lub ponens powinien orzec jej nieobecność w sądzie oraz zarządzić, aby sprawa, przy zachowaniu przepisów, była prowadzona aż do wydania wyroku ostatecznego⁴⁹. Jest to niestawiennictwo w procesie w sensie ścisłym, gdyż strona pozwana po otrzymaniu wezwania nie reaguje na nie wcale, nie kontaktuje się z sądem pisemnie ani nie stawia się w wyznaczonym terminie. Tego rodzaju zachowanie może wynikać z różnych przyczyn: niezrozumienia istoty procesu, lekceważenia trybunału kościelnego, niechęci do ponownego angażowania się w spór po bolesnych doświadczeniach związanych z rozwodem cywilnym, błędnego przeświadczenia, że przez niestawiennictwo uniemożliwi lub utrudni przeprowadzenie procesu, itp⁵⁰. Także i ten, kto odmawia przyjęcia pozwu albo zawiadomienia o akcie procesowym, albo przeszkadza w dotarciu do niego, uznany jest za wezwanego i poinformowanego o sprawie⁵¹.

Sędzia wydaje w takiej sytuacji dekret o niestawiennictwie strony. Zanim jednak to nastąpi, powinien stwierdzić, w razie konieczności przez nowe wezwanie, że wezwanie zostało dokonane zgodnie z przepisami prawa i dotarło w użytecznym czasie do strony pozwanej⁵². Dlatego niezwykle ważne jest dokonane zgodnie z prawem powiadomienie strony pozwanej i pewność, że wezwanie rzeczywiście do niej dotarło i to w czasie uży-

⁴⁷ P. Majer, *Niestawiennictwo strony pozwanej w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 7 (2002), s. 181.

⁴⁸ Tamże, s. 168 – 169.

⁴⁹ DC, art. 138 § 1; KPK 1592 § 1.

⁵⁰ P. Majer, art. cyt., s. 179.

⁵¹ DC, art. 133; KPK 1510.

⁵² DC, art. 138 § 3; KPK 1592 § 2.

tecznym⁵³. Najlepiej może być to stwierdzone na podstawie nadejścia do sądu dokumentu potwierdzającego odbiór pisma przez pozwanego. Może to być też dokument wystawiony przez proboszcza, który przez posłańca dostarczył korespondencję sądu pozwanemu⁵⁴. Sędzia nie powinien więc śpieszyć się z wydaniem takiego dekretu, ale powinien próbować nakłonić stronę do stawienia się w sądzie za pośrednictwem osób cieszących się autorytetem lub zaprzyjaźnionych ze stroną⁵⁵. Tym bardziej, że przewodniczący lub ponens mają obowiązek zatroszczyć się o to, aby pozwany odstąpił od niestawiennictwa⁵⁶. Należy także dać wezwanemu realną możliwość odpowiedzi, uwzględniając czas, obowiązki zawodowe i rodzinne, odległość, przypadki losowe⁵⁷.

Strona, która została uznana za nieobecną w procesie przez sędziego, jest zawiadamiana jedynie o formule wątpliwości i wyroku⁵⁸. Strona nie jest więc wprowadzana w bieg kolejnych etapów procesowych, nie informuje się jej o zbieranych środkach dowodowych i decyzjach sędziego, a nawet o publikacji akt⁵⁹. Przewodniczący trybunału kolegijskiego decyduje, czy strona pozwana uznana za nieobecną w procesie ma prawo otrzymać pełny tekst wyroku czy też tylko jego sentencję końcową⁶⁰.

Jeżeli strona pozwana stawia się później w sądzie albo nadeśle odpowiedź przed rozstrzygnięciem sprawy, może przedstawić wnioski i dowody. Sędzia jednak powinien uważać, aby nie było to działanie mające na celu przeciąganie sprawy w długą i niekonieczną zwłokę⁶¹. Tak więc strona uznana za nieobecną w procesie ma prawo w każdej chwili, ale do czasu rozstrzygnięcia sprawy, włączyć się do procesu. Włączenie się do procesu polegać powinno na ustosunkowaniu się strony do przedmiotu sporu i wypełnianiu zaleceń sędziego. Może to być złożenie ustnego oświadczenia lub udzielenie pisemnej odpowiedzi na żądania powoda. Gdy strona uznana za nieobecną wypełni stawiane jej wymagania, dekret uznający ją za nieobecną przestaje obowiązywać. Wydaje się, że w takiej sytuacji sędzia powinien wydać dekret o włączeniu się strony do sprawy. Strona ma od tej pory pra-

⁵³ P. Majer, art. cyt., s. 179.

⁵⁴ R. Sztuchmiller, *Rozstrzygnięcie...*, s. 542.

⁵⁵ H. Stawniak, *Wprowadzenie sprawy*, w: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, dz. cyt., s. 210.

⁵⁶ Zob. DC, art. 138 § 2.

⁵⁷ P. Majer, art. cyt., s. 179.

⁵⁸ DC, art. 134 § 3.

⁵⁹ K. O. Pokorski, *Pars absens w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa. Analiza norm kodeksowych i Instrukcji «Dignitas connubii»*, „Roczniki Nauk Prawnych” 23 (2013) nr 3, s. 139.

⁶⁰ R. Sztuchmiller, *Proces sporny*, art. cyt., s. 250.

⁶¹ DC, art. 139 § 1; KPK 1593 § 1.

wo do otrzymywania powiadomień o czynnościach sądowych, do udziału w dyskusji przedwyrokowej⁶².

Jeżeli strona pozwana nie stawiała się albo nie dała odpowiedzi przed rozstrzygnięciem sprawy, może skorzystać z środków prawnych przeciw wyrokowi, pod warunkiem, że udowodni, iż zatrzymała ją zgodna z prawem przeszkoda, której bez własnej winy nie mogła przedtem wykazać. Może w takiej sytuacji wnieść skargę o nieważność wyroku, zgodnie z artykułem 272, numer 6 instrukcji *Dignitas connubii*⁶³. Nieobecność w takiej sytuacji mogłaby wynikać na przykład z faktycznego niedoręczenia wezwania, choroby, dłuższego wyjazdu strony pozwanej, itp. Zgodnie z prawem⁶⁴ wyrok jest dotknięty wadą nieważności usuwalnej, jeżeli został wydany przeciwko stronie nieobecnej zgodnie z przepisami prawa, według kanonu 1593 § 2 KPK. Pozwany może więc złożyć skargę o nieważność wyroku w ciągu trzech miesięcy od zapoznania się z wyrokiem. Ma również prawo do apelacji⁶⁵.

Udział osoby trzeciej w procesie jest kolejną kwestią, jaka może być rozstrzygana w procesie kanonicznym trybem spraw wpadkowych⁶⁶. Jest to konstrukcja prawna bardzo specyficzna w kanonicznym prawie procesowym. Pozornie zaburza ona zasadę dwustronności, a z drugiej strony nieco tę zasadę ubogaca⁶⁷.

Według niektórych kanonistów, udział osoby trzeciej w ogóle nie dotyczy spraw małżeńskich, gdyż w przypadku takich procesów nie ma właściwie nikogo, kto mógłby być osobą trzecią w sprawie⁶⁸. Instrukcja procesowa *Dignitas connubii* w ogóle nie wspomina o możliwości udziału osoby trzeciej w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Z racji na tematykę artykułu, kwestia ta zostanie pominięta w niniejszym opracowaniu.

4. Pozostałe kwestie rozstrzygane trybem spraw wpadkowych

Poza przypadkami wymienionym przez prawodawcę kodeksowego, w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa zdarzają się inne kwestie, które mogą być rozstrzygane trybem spraw wpadkowych.

⁶² R. Sztynchmiller, *Rozstrzygnięcie*, art. cyt., s. 543.

⁶³ DC, art. 139 § 2; KPK 1593 § 2.

⁶⁴ Zob. DC, art. 272 ° 6; KPK 1622.

⁶⁵ H. Stawniak, art. cyt., s. 212.

⁶⁶ Zob. KPK 1596 – 1597.

⁶⁷ M. Greszata, *Iudicium cum principiis. Kodeksowa weryfikacja wybranych zasad procesowych w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 275.

⁶⁸ Tamże, s. 275.

Trybem spraw wadliwych może zostać rozstrzygnięta kwestia wyłączenia sędziego lub innego urzędnika z toczącego się procesu. Urzędnicy sądowi występujący w sprawach o nieważność małżeństwa to: sędzia, obrońca węzła małżeńskiego, notariusz oraz promotor sprawiedliwości. Trzej pierwsi urzędnicy są zawsze konieczni w sprawach o nieważność małżeństwa. Promotor sprawiedliwości może, ale nie musi występować w tego rodzaju procesach.

Po złożeniu skargi powodowej przez osobę kompetentną do zaskarżenia małżeństwa, a więc jednego z małżonków lub rzecznika sprawiedliwości⁶⁹, po przyjęciu jej przez wikariusza sądowego⁷⁰, po wydaniu dekretu określającego formułę wątpliwości oraz rozstrzygającego o prowadzeniu sprawy w procesie zwykłym, wikariusz sądowy winien ustanowić w tym samym dekreście kolegium sędziowskie. Dekret ten winien być natychmiast notyfikowany stronom oraz obrońcy węzła⁷¹. Zarówno powód, jak i pozwany mogą następnie prosić o wyłączenie danego sędziego lub innego urzędnika biorącego udział w sprawie. Możliwa jest także sytuacja, gdy sam sędzia wstrzymuje się od rozstrzygnięcia danej sprawy. Sędzia wyznaczony przez wikariusza sądowego nie powinien przyjmować do rozpatrywania sprawy, którą w jakiś sposób jest zainteresowany z racji pokrewieństwa lub powinowactwa w jakimkolwiek stopniu linii prostej i do czwartego stopnia linii bocznej. Nie powinien przyjmować sprawy, w której jest zainteresowany z racji opieki i kurateli, bliskiej zażyłości, wielkiej niechęci, spodziewanych korzyści lub dla uniknięcia szkody.

Dotyczy to także wszelkich innych spraw, w których zachodzi uzasadnione podejrzenie o kierowanie się preferencją osób. To samo dotyczy obrońcy węzła, rzecznika sprawiedliwości, asesora, audytora lub innego urzędnika sądu⁷². Celem wyłączenia się ze sprawy przez danego urzędnika jest uniknięcie stronniczości w wydawaniu wyroku oraz zagwarantowanie obiektywizmu przy wymierzaniu sprawiedliwości. Może się jednak zdarzyć sytuacja, że urzędnicy ci nie wycofają się sami ze sprawy. W takich sytuacjach strona może żądać ich wyłączenia⁷³. Uprawnienie to dotyczy zarówno strony powodowej, jak i strony pozwanej. Strona nie musi korzystać z tego uprawnienia.

Wyłączenie jest instrumentem prawnym, za pomocą którego strony mogą domagać się od sędziego, aby na drodze urzędowej uwzględnił wyłączenie

⁶⁹ Zob. DC, art. 92; KPK 1674 § 1.

⁷⁰ Zob. KPK 1676 § 1.

⁷¹ Zob. KPK 1676 § 2 – 3.

⁷² DC, art. 67 § 1-2; KPK 1448 § 1-2.

⁷³ Zob. DC, art. 68 § 1; KPK 1449 § 1.

czenie z udziału w procesie osoby znajdujące się w takich okolicznościach, z jakich wynika niebezpieczeństwo lub wątpliwość co do ich bezstronności⁷⁴.

Kwestię wyłączenia, przedstawioną przez stronę, należy rozstrzygnąć w trybie sprawy wypadkowej jak najszybciej. Powinna ona być orzeczona dekretem rozstrzygającym, od którego nie ma apelacji⁷⁵. Dekret taki musi być uzasadniony prawnie i faktycznie⁷⁶. Rozstrzygnięcie kwestii musi być poprzedzone wysłuchaniem przez kompetentnego sędziego stron postępowania wypadkowego oraz promotora sprawiedliwości, jeżeli wstępuje w sprawie, i obrońcy węzła, o ile to nie przeciwko nim wniesiono zarzut wyłączenia⁷⁷. Jeżeli zarzut dotyczył sędziego, wszystkie jego czynności dokonane przed zgłoszeniem wniosku o wyłączenie są ważne, natomiast dokonane po zgłoszeniu należy unieważnić, jeżeli strona poprosi o to w ciągu dziesięciu dni od dopuszczenia zarzutu o wyłączenie⁷⁸.

Wniosek o wyłączenie sędziego rozpatruje wikariusz sądowy. Wniosek o wyłączenie wikariusza sądowego rozpatruje biskup nadzorujący sąd. Wniosek o wyłączenie obrońcy węzła, promotora sprawiedliwości lub innego urzędnika sądu rozpatruje przewodniczący trybunału kolegiального. W sytuacji, w której sam biskup jest sędzią, a strona prosi o jego wyłączenie, powinien sam się powstrzymać od sądzienia⁷⁹.

Trybem spraw wypadkowych może zostać rozstrzygnięta kwestia stwierdzenia braku kompetencji przez sędziego kościelnego. Małżonkowie chcący zaskarżyć ważność swego małżeństwa nie mogą tego uczynić w dowolnym sądzie kościelnym. Prawo szczegółowo określa, które trybunały są kompetentne, czyli właściwe do rozpatrzenia danej sprawy. Jeżeli sprawa nie jest zarezerwowana Stolicy Apostolskiej kompetentne są następujące trybunały: trybunał miejsca, w którym zawarto małżeństwo; trybunał miejsca, w którym jedna ze stron lub obie strony mają stałe lub tymczasowe zamieszkanie; trybunał miejsca, w którym trzeba będzie zebrać większość dowodów⁸⁰.

Małżonkowie mają więc obowiązek wnieść sprawę do wyżej wymienionych trybunałów, po spełnieniu wszelkich wymienionych tam warunków. Może się jednak zdarzyć sytuacja, w której sprawa zostanie wniesiona do

⁷⁴ J. Krukowski, *Sądy w ogólności*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarza do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Tom V, Księga VII, Procesy*, Poznań 2007, s. 75.

⁷⁵ W. Kiwior, *Zasady działania sądów*, T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, dz. cyt., s. 131; zob. DC, art. 70 § 1; KPK 1451 § 1.

⁷⁶ L. Del Amo, *Zasady działania trybunałów*, w: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 1092.

⁷⁷ W. Kiwior, art. cyt., s. 131.

⁷⁸ DC, art. 70 § 2; KPK 1451 § 2.

⁷⁹ Zob. DC, art. 68 § 2-4; KPK 1449 § 2-4.

⁸⁰ KPK 1672.

trybunału, który nie jest właściwy do rozpatrzenia tej sprawy. Jeżeli pomimo to, sędzia zdecyduje się przyjąć daną sprawę, strony procesowe, obrońca wężła lub promotor sprawiedliwości mogą wnieść potem zarzut w formie sprawy wpadkowej o stwierdzenie absolutnej lub względnej niekompetencji sędziego⁸¹.

Tego rodzaju sprawę wpadkową rozpatruje trybunał kolegialny. Jeżeli trybunał kolegialny orzeknie swoją niekompetencję, wtedy strona uważająca się za pokrzywdzoną wydana decyzją, może wnieść rekurs do sądu apelacyjnego w ciągu dziesięciu dni użytecznych od otrzymania powiadomienia o decyzji kolegium. Gdyby jednak wniesiono zarzut o względną niekompetencję trybunału, a kolegium uznało się za kompetentne, wtedy orzeczenie trybunału nie może być przedmiotem apelacji, ale można wnieść skargę o nieważność tego orzeczenia lub prosić o przywrócenie do stanu poprzedniego, ze względu na przejście sprawy wpadkowej w stan rzeczy osądzonej⁸².

Sędzia, który poznaje swoją bezwzględną niewłaściwość w jakimkolwiek stadium procesu, musi stwierdzić swój brak właściwości⁸³. Wynika to z tego, że rozpatrywanie sprawy przez trybunał bezwzględnie niewłaściwy, powoduje nieusuwalną nieważność wyroku⁸⁴. Obowiązek ten sędzia powinien uwzględnić w każdym stadium procesu. W przypadku, gdy sędzia uzna swoją niekompetencję, powinien rozpatrzyć sprawę wpadkową i wydać dekret wstrzymujący dalszy bieg sprawy⁸⁵.

W trybie spraw wpadkowych może zostać rozstrzygnięta sprawa stwierdzenia zdolności strony o występowania w sądzie oraz wyznaczenia kuratora dla osoby, która tej zdolności nie posiada. Kurator to osoba, która jest wyznaczona przez kompetentny organ władzy sądowniczej w celu zaradzenia niezdolności całkowitej lub częściowej zaistniałej po stronie osoby pełnoletniej lub niezdolności osoby poniżej czternastego roku życia, gdy jej sytuacja prawna nie jest należycie chroniona przez rodziców. Kuratorzy uzupełniają brak zdolności prawnej po stronie osób, które z powodów naturalnych, psychologicznych lub ustawowych są niezdolne do dokonania wyznaczonych im czynności koniecznych do osiągnięcia określonego celu⁸⁶.

W trakcie rozpatrywania sprawy o nieważność małżeństwa mogą zdarzyć się sytuacje, że jedna ze stron nie ma pełnego używania rozumu, przez co ma ograniczoną zdolność prawną. Występowanie stron w procesie jest

⁸¹ W. Kiwior, art. cyt., s. 140; zob. DC, art. 78 § 1; KPK 1460 § 1.

⁸² Tamże, s. 140; zob. DC, art. 78 § 2; KPK 1460 § 2.

⁸³ DC, art. 79; KPK 1461.

⁸⁴ Zob. DC, art. 270, ° 1; KPK 1620 ° 1,

⁸⁵ J. Krukowski, art. cyt., s. 85.

⁸⁶ Tamże, s. 101.

więc uzależnione od posiadania zdolności sądowej, bardzo ściśle związanej ze zdolnością prawną, dzięki której ktoś może być podmiotem praw i obowiązków. Ograniczenia zdolności sądowej mogą wynikać z następujących przyczyn: z braku określonego prawem wieku; z ubezwłasnowolnienia; z nałożonych kar. Występowanie stron w procesie jest uzależnione również od zdolności procesowej, czyli zdolności do czynności prawnych, dzięki której strona może osobiście lub przez osobę upoważnioną, czyli pełnomocnika, adwokata, opiekuna lub kuratora, dokonywać czynności procesowych ze skutkiem prawnym. Ograniczenie zdolności procesowej może wynikać z ubezwłasnowolnienia lub z braku odpowiedniego wieku⁸⁷.

Jeżeli pomimo badania wstępnego⁸⁸, które winno objąć także kwestię zdolności procesowej stron, przewodniczący trybunału uzna zdolność występowania w sądzie strony, a w trakcie procesu okaże się, że strona ta jest pozbawiona pełnego używania rozumu, sędzia może rozpatrzyć sprawę wpadkową o wyznaczenie dla takiej osoby kuratora.

Osoby, które na początku lub w trakcie postępowania sądowego są ograniczone w używaniu rozumu mogą występować w sprawie tylko przez swoich kuratorów, chyba że sędzia, w zależności od stopnia tego ograniczenia, zezwoli im na występowanie w sądzie osobiście⁸⁹. Do zadań przewodniczącego trybunału, należy dopuszczenie lub wyznaczenie kuratora, poprzez wydanie umotywowanego i przechowywanego w aktach dekretu⁹⁰.

W formie spraw wpadkowych mogą być także wnoszone zarzuty o nieważność czynności procesowych. Autor instrukcji *Dignitas connubii* dopuszcza, aby wady mogące spowodować nieważność wyroku, były zgłaszane w każdym stadium lub na każdym stopniu procesu. Mogą być także deklarowane przez sędziego z urzędu⁹¹.

W trakcie postępowania w sądzie może się więc okazać, że pewne czynności procesowe są nieważne, co może doprowadzić do nieusuwalnej lub usuwalnej nieważności wyroku. Strony procesowe mogą więc na każdym etapie i w każdym stopniu procesu wnosić zarzuty o nieważność tych czyn-

⁸⁷ M. Greszata-Telusiewicz, *Kolejność rozpoznawania spraw; terminy i odroczenia sądowe; miejsce sądu; osoby, które dopuszcza się do auli, oraz sposób sporządzania i przechowywania akt; pojęcie stron procesowych (Z rozważań nad kanonicznym procesem zwyczajnym – część V)*, „Człowiek – Rodzina – Prawo” 5 (2013), s. 29.

⁸⁸ Zob. DC, art. 120.

⁸⁹ Por. DC, art. 97 § 2.

⁹⁰ Tamże, art. 99 § 1.

⁹¹ Tamże, art. 77 § 1; KPK 1459 § 1.

ności, a sędzia może stwierdzić to z urzędu⁹². Chodzi o to, aby dalsze sprawowanie jurysdykcji sądowej nie było bezużyteczne⁹³.

W wyżej wymienionych sytuacjach następuje zawieszenie sprawy głównej na czas rozstrzygnięcia wniesionych zarzutów jako spraw wpadkowych. Autor instrukcji ogranicza jednak rozpatrywanie tych spraw do zarzutów koniecznych, których rozstrzygnięcie może rzeczywiście determinować dalsze postępowanie w sprawie głównej. Chodzi o to, aby ograniczyć działania opóźniające rozstrzygnięcie sprawy głównej⁹⁴.

Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa związany jest z pewnymi kosztami, jakie ponoszą strony. To właśnie strony są zobowiązane, według swoich możliwości, do pokrycia kosztów sądowych⁹⁵. Koszty te to wydatki na właściwe funkcjonowanie danego sądu, honoraria dla adwokatów i biegłych, zapłata za tłumaczenie oraz przepisywanie akt i dokumentów⁹⁶. W trakcie procesu mogą wyniknąć kwestie związane z pokryciem kosztów lub z udzieleniem stronie bezpłatnej pomocy prawnej. Sprawy te również mogą być rozstrzygane trybem spraw wpadkowych.

Jeżeli strona pragnie otrzymać zezwolenie z opłat sądowych, zmniejszenie tych opłat lub nawet bezpłatną pomoc, powinna przedstawić wikariuszowi sądowemu lub przewodniczącemu trybunału kolegijskiego pisemną prośbę do której powinny być dołączone dowody lub dokumenty mogące ukazać stan ekonomiczny strony proszącej. Wikariusz sądowy lub przewodniczący trybunału, zanim podejmie decyzję może prosić o opinię promotora sprawiedliwości i obrońcę węzła, przekazując im prośbę oraz dokumentację. Szczegółowe przepisy w tej kwestii powinien wydać biskup diecezjalny⁹⁷.

Rozstrzygnięcie tych kwestii, rozstrzygnięcie sprawy całkowitego lub częściowego zwolnienia z kosztów sądowych, a także przyznanie bezpłatnej pomocy prawnej, jeżeli została wniesiona taka prośba, powinno mieć miejsce przed ustaleniem formuły wątpliwości. Z uzasadnionych racji sprawy tego typu mogą być rozstrzygnięte jako sprawy wpadkowe także w innym stadium procesu, jeżeli zostały wniesione przez stronę⁹⁸.

⁹² W. Kiwior, art. cyt., s. 138-139.

⁹³ J. Krukowski, art. cyt., s. 83.

⁹⁴ W. Kiwior, art. cyt., s. 139.

⁹⁵ DC, art. 302.

⁹⁶ M. Greszata, *Wydatki sądowe oraz bezpłatna pomoc*, w: T. Rozkruit (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, dz. cyt., s. 403.

⁹⁷ DC, art. 306.

⁹⁸ W. Kiwior, art. cyt., s. 141-142.

W trybie spraw wpadkowych może być rozstrzygnięta również sprawa przyjęcia lub odrzucenia środka dowodowego. Dowodzenie stanowi centralną część procesu. Bez środków dowodowych nie można prowadzić sporu. Ze zgromadzonych dowodów sędzia czerpie argumenty konieczne do osiągnięcia pewności moralnej, niezbędnej do wydania rozstrzygnięcia⁹⁹. Obowiązek dowodzenia spoczywa na tym, który coś twierdzi¹⁰⁰, a więc na stronie powodowej, która chce przekonać sędziego do swoich argumentów. Jednak to sędzia kieruje całym procesem dowodzenia, odpowiada za jego sprawny i efektywny przebieg. To również sędzia decyduje o tym, czy dowody przedstawione przez stronę powinny być dopuszczone. Strony mogą jedynie wnioskować o dopuszczenie dowodu, ale ostateczną decyzję podejmuje sędzia¹⁰¹. Ma on prawo ograniczyć zbyt wielką liczbę świadków i innych dowodów, ma również prawo nie dopuścić dowodów przedstawionych w celu przedłużenia procesu¹⁰². Strona może jednak nalegać, aby sędzia dopuścił dowód wcześniej odrzucony. Jeżeli strona domaga się, aby dowód odrzucony został dopuszczony, kwestię tę rozwiązuje kolegium jak najszybciej¹⁰³. Kwestia dopuszczenia odrzuconego dowodu może więc być rozstrzygana jako sprawa wpadkowa. Kolegium ma obowiązek rozpatrzyć sprawę jak najszybciej, co sugeruje, że od decyzji kolegium nie ma już odwołania. Rozstrzygnięcie to jest więc niezaskarżalne¹⁰⁴. Sędzia może jednak także dla słusznej przyczyny, po wysłuchaniu stron, zmienić swój pierwszy dekret odrzucający zgłoszony dowód, i dopuścić go w procesie¹⁰⁵.

Może nastąpić również sytuacja, w której to strona będzie prosiła sędziego o wykluczenie jakiegoś świadka zgłoszonego przez drugą stronę. Strona może prosić o wykluczenie świadka, jeżeli została przedstawiona słuszna przyczyna wykluczenia przed jego przesłuchaniem¹⁰⁶. Wniosek o wyłączenie świadka sędzia rozpatruje jako sprawę wpadkową. Przyczyna ewentualnego wykluczenia może być negatywne nastawienie świadka do strony, brak obiektywizmu wynikający z emocjonalnego zaangażowania w proces, starszy wiek, choroba, itp. Podane przyczyny wykluczenia analizuje sędzia i to on podejmuje decyzje o wykluczeniu świadka¹⁰⁷. Z tych samych motywów co w przypadku świadka, strona może prosić o wyklucze-

⁹⁹ R. Sztymmler, *Proces*, art. cyt., s. 172.

¹⁰⁰ DC, art. 156 § 1; KPK 1526 § 1.

¹⁰¹ R. Sztymmler, art. cyt., s. 179.

¹⁰² DC, art. 157 § 3; por. KPK 1553.

¹⁰³ DC, art. 158 § 1; KPK 1527 § 2.

¹⁰⁴ Zob. KPK 1629 ° 5.

¹⁰⁵ R. Sztymmler, art. cyt., s. 179.

¹⁰⁶ DC, art. 200; KPK 1555.

¹⁰⁷ T. Rozkrut, *Dowody*, w: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, dz. cyt., s. 275.

nie biegłego¹⁰⁸. Ewentualna prośba o wykluczenie biegłego musi być jednak należycie uzasadniona¹⁰⁹.

Kolejną sprawą możliwą do rozstrzygnięcia jako wadkowa, jest poprawienie błędu w wyroku. W sytuacji, gdy do tekstu wyroku zakradł się błąd materialny przy przepisywaniu części rozstrzygającej lub w przytaczaniu faktów czy żądań stron, lub została pominięta data i miejsce wydania wyroku, albo podpisy sędziów i notariusza, to wyrok ma być poprawiony lub uzupełniony dekretem na końcu wyroku przez trybunał, który wydał wyrok. Poprawienie wyroku może dokonać się z urzędu lub na wniosek strony, zawsze jednak po wysłuchaniu obrońcy wężła oraz strony¹¹⁰. Jeżeli jednak strona lub obrońca wężła małżeńskiego wyrażają sprzeciw, to sprawa ma być rozstrzygnięta jako wadkowa dekretem¹¹¹. Wydany uzupełniająco dekret poprawiający powinien być integralnie połączony z wyrokiem¹¹².

Jako sprawa wadkowa może być również rozstrzygane wyjaśnienie zarzutu wcześniejszego rozstrzygnięcia sprawy lub rozpatrywania jej w innym trybunale. Niewłaściwość bezwzględna sędziego powoduje nieważność nieusuwalną wydanego przez niego wyroku. Sędzia jest bezwzględnie niewłaściwy w sytuacjach określonych przez prawo: gdy sprawa jest zerwowana Biskupowi Rzymu lub Rocie Rzymskiej¹¹³, gdy sprawa zgodnie z przepisami toczy się w innym sądzie¹¹⁴, oraz gdy nie przestrzega się kompetencji dotyczącej stopnia sądenia lub przedmiotu sądenia¹¹⁵.

Gdy więc sprawa toczy się już w innym trybunale, wszystkie pozostałe trybunały tracą kompetencję do tej sprawy. Ta sama sprawa, czyli dotycząca tych samych stron, tego samego małżeństwa i tego samego tytułu, nie może być więc prowadzona równolegle w kilku sądach¹¹⁶. Jeżeli więc dwa lub więcej sądów jest równie właściwych, to z racji wyprzedzenia, ten ma prawo rozpatrywać sprawę, który pierwszy zgodnie z prawem wezwał stronę pozwaną¹¹⁷. Także wtedy, gdy małżeństwo jest zaskarżane z różnych tytułów

¹⁰⁸ DC, art. 206; KPK 1576.

¹⁰⁹ T. Rozkrut, *Dowody*, s. 282.

¹¹⁰ DC, art. 260 § 1; KPK 1616 § 1.

¹¹¹ DC, art. 260 § 2; KPK 1616 § 2.

¹¹² W. Wenz, art. cyt., s. 349.

¹¹³ Zob. KPK 1405 § 1-3.

¹¹⁴ DC, art. 9 § 1 ° 1; KPK 1512 ° 2.

¹¹⁵ DC, art. 9 § 1 ° 2; KPK 1440.

¹¹⁶ R. Sztuchmiller, *Właściwość sądu*, w: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, dz. cyt., s. 37-38.

¹¹⁷ DC, art. 18; KPK 1415.

nieważności, to z racji łączności tytuły te powinny być rozstrzygane przez ten sam sąd i w tym samym procesie¹¹⁸.

Mogą się jednak zdarzyć sytuacje, że strona powodowa lub strona pozwana nie ujawnią tego, że dana sprawa jest lub była rozpatrywana przez inny trybunał, licząc na osiągnięcie korzystnego wyroku w którymś z trybunałów. Niskie opłaty sądowe za sprawy o nieważność małżeństwa mogą spowodować, że strona może ulec pokusie złożenia sprawy w kilku sądach¹¹⁹. Jeżeli w trakcie procesu sytuacja tego typu wyszłaby na jaw, należy rozpatrzyć ją trybem sprawy wadkowej, zawieszając bieg procesu głównego, gdyż prawdopodobne jest wtedy, że jeden z prowadzących sprawę trybunałów jest bezwzględnie niewłaściwy, co spowoduje wydanie wyroku dotkniętego wadą nieważności nieusuwalnej¹²⁰.

Podobna sytuacja może mieć miejsce, gdy ta sama sprawa została już rozstrzygnięta przez trybunał pierwszej instancji. Niekompetencja sędziego jest bezwzględna z racji stopnia sądenia także wtedy, gdy ta sama sprawa, po wydaniu wyroku pierwszej instancji, jest ponownie rozpatrywana w tej samej instancji, chyba że wydany wyrok został uznany za nieważny¹²¹. Jeżeli tego typu zarzut zostanie wniesiony w trakcie procesu, ma miejsce sprawa wadkowa, której celem jest rozstrzygnięcie tego zarzutu. Gdyby nie została rozstrzygnięta, wydany wyrok będzie nieważny.

Sprawy wadkowe mogą również dotyczyć stwierdzenia faktu życia lub śmierci strony, najczęściej pozwanej, i to zarówno w fazie przyjmowania sprawy do procesu, jaki i wobec kwestii, czy sprawę należy dalej prowadzić¹²². W sytuacji więc, gdy w trakcie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, umiera jeden z małżonków, to wyłania się potrzeba stwierdzenia jego śmierci i zdecydowania, co dalej z procesem. Sprawa ta może być rozstrzygana jako wadkowa, gdyż proces główny musi ulec zawieszeniu, aż do czasu rozstrzygnięcia kwestii wadkowej. W sytuacji śmierci jednego z małżonków w trakcie procesu dalsze postępowanie w sprawie jest uzależnione od etapu, na jakim znajduje się postępowanie sądowe¹²³. Jeżeli śmierć jednego z małżonków nastąpiła przed zamknięciem postępowania dowodowego, to instancja zostaje zawieszona, dopóki drugi małżonek lub ktoś inny, kto jest zainteresowany, nie podejmie sporu. W tym przypadku

¹¹⁸ DC, art. 15; KPK 1414.

¹¹⁹ R. Szttychmiller, art. cyt., s. 53.

¹²⁰ Zob. DC, art. 270 ° 1; KPK 1620 ° 1.

¹²¹ DC, art. 9 § 2.

¹²² R. Szttychmiller, *Rozstrzyganie*, art. cyt., s. 549.

¹²³ W. Kiwior, *Strony...*, s. 155.

trzeba przedstawić interes prawny¹²⁴. Zawieszenie to może być trwałe, jeżeli nikt nie podejmie żadnych działań. Aby jednak podjąć działanie, konieczne jest przedstawienie racji uzasadniających, iż sprawę należy doprowadzić do ostatecznego wyroku¹²⁵. Osobami uprawnionymi do kontynuowania procesu są jedynie wspomniane w normie małżonek lub promotor sprawiedliwości, gdyż są to jedyne osoby, które mogą być zainteresowane i są uprawnione do prowadzenia takiego procesu¹²⁶. Jeżeli śmierć jednego z małżonków w trakcie procesu nastąpiła po zamknięciu postępowania dowodowego, sędzia powinien dalej prowadzić sprawę, wzywając pełnomocnika, gdy występował w sprawie, a jeśli nie, to spadkobiercę lub następcę zmarłego¹²⁷.

Autor instrukcji *Dignitas connubii* stwierdza, że przy rozpatrywaniu sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu przeszkody wężła, może zrodzić się wątpliwość, czy w ogóle zaistniał poprzedni węzeł¹²⁸. Konieczne jest więc ustalenie prawdy o jego istnieniu, bądź nieistnieniu, ponieważ gdyby poprzedni węzeł nie istniał, nie byłoby przeszkody wężła przy zawieraniu kolejnego małżeństwa. W sytuacji pojawiających się wątpliwości, należy zawiesić bieg sprawy głównej, aby rozstrzygnąć sprawę wpadkową wyjaśniającą daną kwestię¹²⁹.

Zakończenie

Oczywiście nie są to jedyne sprawy, które mogą być rozpatrywane trybem spraw wpadkowych. Każda bowiem sprawa poboczna, która wyłania się w trakcie procesu i musi być rozstrzygnięta przed sprawą główną, może być rozstrzygnięta trybem spraw wpadkowych. Życie jest bowiem bogatsze niż normy prawne. Prawodawca zostawił więc pracownikom kościelnego wymiaru sprawiedliwości ogólne narzędzie do rozstrzygnięcia wszelkich pojawiających się w trakcie procesu problemów.

Summary

Resolve of incidental cases in canonical proces of nullity of marriage

In the will of Christ a marriage of baptized is a sacrament. It is therefore subject to special protection of canon law. The Church is guarding the

¹²⁴ DC, art. 143 ° 1; KPK 1518 ° 1.

¹²⁵ H. Stawniak, *Zakończenie instancji*, w: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»*, dz. cyt., s. 216.

¹²⁶ R. Szytchmiller, *Proces*, art. cyt., s. 165; zob. także DC, art. 92; KPK 1674.

¹²⁷ DC, art. 143 ° 2; KPK 1518 ° 2.

¹²⁸ DC, art. 145 § 2.

¹²⁹ H. Stawniak, art. cyt., s. 219.

institution of marriage which is inseparable from the will of God. One of the way of this protection are the norms for the conduct the cases of nullity of marriage. This process does not exist to declare nullity of marriage but to reach the objective truth about a particular marriage, and therefore to declare whether the marriage was ever concluded in a valid way.

The subject of the article is about the incidental cases that may occur in the process of nullity of marriage. Incidental cases are some of the issues that are not considered as the main issue but they appear during the process and require clarification so that the main issue can continue. Incidental cases are not one of the most important elements of the marriage nullity process. However, they are helpful for the ultimate clarification of the truth about a given marriage.

The lawmaker presents two situations that can be resolved in canonical processes as incidental cases. Namely, the absence of the litigant and the intervention of a third person in case. There may also be other incidental cases in the process of nullity of marriage. These are, among others, the following situations: the exclusion of a judge or other church officials from the case, a finding of a judge's inability to settle a case, the determination of the party's ability to appear in court and the appointment of a curator, acceptance or exclusion the evidence, correcting the error in the judgment, the death declaration of one of the parties, and the question of existence of the bond of marriage. These are not the only things that can be resolved by the mode of incidental cases but only the most possible to occur and indicated by the canonists.

Bibliografia

Del Amo, L. (2011). *Zasady działania trybunałów*. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (1088 – 1111). Kraków.

Dzięga, A. (2007). *Sprawy wpadkowe*. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (297 – 306). Sandomierz.

Greszata – Telusiewicz, M. (2013). *Kolejność rozpoznawania spraw; terminy i odroczenia sądowe; miejsce sądu; osoby, które dopuszcza się do auli, oraz sposób sporządzania i przechowywania akt; pojęcie stron procesowych (Z rozważań nad kanonicznym procesem zwyczajnym – część V)*. *Człowiek – Rodzina – Prawo* 5, 25 – 29. Lublin.

Greszata – Telusiewicz, M. (2009). *Zasada niepodważalności dekretów i wyroków przedstanowczych w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*. *Studia Prawnicze KUL* 4 (40), 53 – 64. Lublin.

- Greszata, M. (2008). *Iudicium cum principiis. Kodeksowa weryfikacja wybranych zasad procesowych w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa*, Lublin.
- Greszata, M. (2007). Wydatki sądowe oraz bezpłatna pomoc. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (403 – 411). Sandomierz.
- Kiwior, W. (2007). Strony procesowe. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (153 – 177). Sandomierz.
- Kiwior, W. (2007). Zasady działania sądów. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (123 – 151). Sandomierz.
- Krukowski, J. (2007) *Sądy w ogólności*. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Tom V, Księga VII, Procesy* (12 – 122). Poznań.
- Madero, L. (2011). Sprawy wpadkowe. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (1191 – 1198). Kraków.
- Majer, P. (2002). Niestawiennictwo strony pozwanej w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. *Ius Matrimoniale* 7 (13), 167 – 190. Warszawa.
- Pokorski, K. O. (2013). Pars absens w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa. Analiza norm kodeksowych i Instrukcji «*Dignitas connubii*». *Roczniki Nauk Prawnych* 23 (2013) nr 3, 131 – 144. Lublin.
- Rozkrut, T. (2007). Dowody. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (229 – 295). Sandomierz.
- Stawniak, H. (2007). Wprowadzenie sprawy. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (178 – 214). Sandomierz.
- Stawniak, H. (2007). Zakończenie instancji. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (214 – 228). Sandomierz.
- Sztychmiller, R. (2007). Proces sporny. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Tom V, Księga VII, Procesy* (123 – 315). Poznań.
- Sztychmiller, R. (2004). Rozstrzygnięcie spraw wpadkowych. W: J. Wroceński, B. Szewczul, A. Orczykowski (red.), *Semel Deo dedicatum non est ad usum Humano ulterius transeferendum. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr hab. Julianowi Kałowskiemu MIC z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin* (535 – 550). Warszawa.
- Sztychmiller, R. (2007). Właściwość sądu. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (35 – 55). Sandomierz.
- Wenz, W. (2007). Decyzja sędziego. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (325 – 351). Sandomierz.

Ks. JACEK ROSA*

IL CONCETTO DI FECONDAZIONE ARTIFICIALE DAL PUNTO DI VISTA DI ANGELO FIORI. STUDIO FINO AL ANNO 2012

Contenuto: Introduzione; 1. Il donatore anonimo; 2. Un sguardo sulla legge; 3. Angelo Fiori e il personalismo; Conclusione: Sommario; Summary: The concept of artificial fertilization from the point of view of Angelo Fiori. Study up till the year 2012; Streszczenie: Koncepcja sztucznego zapłodnienia z punktu widzenia Angelo Fiori. Studium do roku 2012; Bibliografia.

Parole chiave: personalismo, fecondazione artificiale, Angelo Fiori

Key words: personalism, artificial insemination, Angelo Fiori

Introduzione

Angelo Fiori¹ è un medico legale che, pur svolgendo il suo lavoro, si è avvicinato ad alcuni particolari temi della bioetica, in particolar modo

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej. Studiował w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat. Bioetyk. Pracuje w Wyższej Szkole im. Bogdana Jańskiego w Warszawie na stanowisku adiunkta. Przedmiot zainteresowań: zagadnienia bioetyczne w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego. Kontakt: tel. 0048506421756; Mail: jacekrosa79@gmail.com; Artykuł był publikowany, "Kultura-Media-Teologia" 2016 nr 27, s. 23-31.

¹ Nato a Valdagno (Vicenza) il 5 settembre 1927. Conseguita la maturità classica presso il liceo Pigafetta di Vicenza, si è laureato nel 1952 in Medicina e Chirurgia nell'Università di Padova. In questo Istituto ha conseguito dapprima la Libera Docenza in Medicina Legale, quindi la Li-

si è occupato della fecondazione artificiale eterologa. In questo suo particolare studio si notano aggiornamenti sugli argomenti della fecondazione artificiale che lo hanno coinvolto per un po' di tempo. Marginalmente si è occupato di altre tematiche come la donazione e lo stato degli embrioni² e degli ovuli,³ della sperimentazione sull'embrione e di altro, anche se il suo impegno principale si concentra sul tema della fecondazione eterologa.

Ci troviamo oggi, nella nostra società e cultura, di fronte a uno sconvolgimento dei rapporti primari e fondamentali della nostra esistenza: quello del padre e della madre, delle persone che ci hanno generato. La questione sulla fecondazione artificiale eterologa non è una questione puramente medica o tecnica che riguarda le coppie che desiderano avere un bambino. Essa solleva degli interrogativi che riguardano tutti gli uomini, in quanto questa tecnica di fecondazione artificiale eterologa modifica radicalmente il significato culturale dell'essere figlio e dell'essere genitore, madre o padre.

Per capire meglio il problema della fecondazione artificiale eterologa vale la pena di riproporre una breve riflessione su alcuni episodi di ritorno alla società matrilineare,⁴ come fa nei suoi articoli Angelo Fiori⁵.

bera Docenza in Tossicologia Applicata Medico-Legale ed ha insegnato Medicina Legale nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova. Chiamato nel 1966 a dirigere l'Istituto di Medicina Legale della Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica di Milano, sede di Roma, è diventato professore ordinario nel 1975. Gli è stata conferita la laurea Honoris Causa in Medicina dall'Università di Granada (Spagna) per le sue ricerche nell'ematologia forense. Ha terminato il servizio per raggiunti limiti di età nel novembre 2002. Emerito di Medicina Legale nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, attualmente insegna Medicina Legale presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università LUMSA (Libera Università Maria S.S. Assunta in Roma) e nella Facoltà di Medicina del Campus Biomedico di Roma. È autore di circa 300 pubblicazioni scientifiche in vari settori della Medicina Legale. Da molti anni dirige, assieme al prof. mons. Elio Sgreccia la rivista di bioetica *Medicina e Morale*. È stato vice presidente del Comitato Nazionale per la Bioetica, nominato a tale carica nel 1994. È membro delle Società di Medicina Legale tedesca, francese e spagnola e dell'International Society of Forensic Haematology, <http://www3.unicatt.it/unicattolica/cattolica/emeriti/Fiori.pdf> [02-11-2015].

² Cf. A. Fiori, "La procreazione assistita ed il consenso informato", in *Medicina e Morale* 6 (1999) 1053-1056; A. Fiori., "Galileo Galilei, l'embrione e la bioetica", in *Medicina e Morale* 5 (2000) 845-850, 846-847.

³ Cf. A. Fiori– E. Sgreccia – R. Colombo, "Ultima frontiera: l'ootide o zigote 2n", in *Medicina e Morale* 3 (2004) 461-467.

⁴ La società matrilineare riconosceva alla donna il diritto di congiungersi con i membri maschi della sua tribù e con i maschi di altre famiglie, non esistendo il potere dell'uomo, la matriarca rappresentava il capo famiglia e si faceva carico di tutti i figli. Non esistevano regole od imposizioni in quanto la donna sapeva che la prole era il frutto della sua femminilità e non era necessaria la certezza della paternità. Certezza che non aveva il padre e neppure la matriarca in quanto non era importante conoscere il donatore del seme.

⁵ In questi articoli, lui sembra riferire questa idea ripresa dal libro *Storia della paternità* è scritta da J. DOPUIS, Tranchida, Milano 1992.

Egli vede la fecondazione artificiale eterologa come un altro regresso alla società matrilineare, nella quale il padre era anonimo. Nelle società primitive *gli uomini ignoravano completamente il concetto di paternità e non sospettavano neppure che la procreazione potesse avere inizio nel momento dell'unione sessuale*⁶. La donna era un pilastro principale della struttura protofamiliare, era lei che assumeva un ruolo dominante in quanto strumento di fecondità ed aveva una vita sessuale caratterizzata dal libero appagamento del desiderio. Il marito era una figura *in vista*, e padre e figlio erano completamente estranei l'uno all'altro⁷. Con la scoperta dell'esser causa di fecondazione, la dominazione e discendenza maschile sono diventate più forte,⁸ creando così una rivoluzione sociale che ha portato al formarsi di una struttura che noi chiamiamo famiglia. Con questo cambiamento si è notato una riorganizzazione della vita sessuale, giungendo all'ordine della società patrilineare⁹.

1. Il donatore anonimo

Partendo da questo quadro storico che egli analizza nel suo studio, un problema di oggi, nell'avventura della scienza e della tecnologia, è mantenere l'anonimato del donatore di seme per la fecondazione artificiale eterologa.

Angelo Fiori offre la sua definizione dell'Anonimo: *Anonimo non conosce i suoi figli, né sarà da loro conosciuto. (...) Non si aspetta dunque i privilegi del padre ed avrà forse altri figli ad assisterlo nel corso della vita. Ma non avrà neppure le responsabilità che sul patriarca incombevano e che impegnano anche oggi qualsiasi padre, pur nella ristretta famiglia mononucleare. L'Anonimo, per sua intrinseca natura, non è scelto dalla sposa, né per le sue sembianze fisiche, né per le sue qualità morali, né perché dotato di sana e robusta costituzione*¹⁰. È donatore (rimborsato) che ha certe caratteristiche che la donna cerca per il suo bambino. Tale definizione mette alla luce il suo pensiero sul problema della fecondazione artificiale eterologa, dove viene affermato anche che l'anonimo padre eterologo *non è conosciuto tantomeno*

⁶ A. Fiori, "Senza famiglia", in *Medicina e Morale* 4 (2008) 719-722, 720.

⁷ Cf. A. Fiori, – L.C. Caprioli, "La fecondazione artificiale eterologa: un altro ritorno al matrilineare?", in *Medicina e Morale* 2 (1994) 312-230, 213-214; A. Fiori, "Il padre Anonimo", in *Medicina e Morale* 6 (1994) 1085-1091, 1085.

⁸ Si sta riferendo ai popoli come i Sumeri, gli Egiziani, i Semiti ed i Cinesi che hanno realizzato i modelli protostorici del mondo moderno.

⁹ Cf. A. Fiori – L.C. Caprioli, *La fecondazione artificiale eterologa...*, 214.

¹⁰ A. FIORI, *Il padre Anonimo...*, 1085.

sotto il profilo psichico ed intellettuale – né si conoscono i suoi parenti di qualunque grado¹¹.

Per capire meglio ancora questo argomento, Angelo Fiori spiega che il problema dell'anonimo donatore (padre) crea anche altri problemi morali: si può vedere la fecondazione artificiale eterologa, infatti, come una forma più grave di adulterio, poiché è accettata con tutta la consapevolezza¹².

Altri problemi che porta con sé la fecondazione artificiale eterologa, secondo il nostro autore, sono che oggi essa viene usata come un aiuto al procreare umano o come un intervento volto a rimuovere le cause della sterilità maschile. Invece, essa è una procedura che si sostituisce del tutto all'atto coniugale e non rimuove assolutamente le cause della sterilità, perciò non può essere considerata un atto terapeutico¹³, perché nella maggior parte dei casi il gamete femminile proviene da donna nota, mentre lo sperma proviene da donatore tendenzialmente anonimo e il marito non è il padre del figlio generato dalla moglie. Così questa tecnica risulta in chiara contraddizione con il progetto di unione piena della coppia. La fecondazione artificiale eterologa non si può trattare come una cura della sterilità di coppia, se l'altro partner è invece fertile.

Andrebbe inoltre valutato con accuratezza l'impatto del duplice segreto che accompagna la fecondazione artificiale eterologa: *non conoscenza del donatore da parte della coppia destinataria del seme e non conoscenza di questa destinazione da parte del donatore*¹⁴. Il segreto circa l'esistenza di un donatore ha un impatto sulla relazione fiduciale tra padre sociale e figlio. Sappiamo quanto sia fondamentale la relazione fiduciale con i genitori per la riuscita dell'educazione¹⁵. Per finire si sa anche quando è determinante la conoscenza della propria origine nella costruzione dell'identità personale¹⁶.

2. Un sguardo sulla legge

La riflessione sui problemi della fecondazione artificiale eterologa da parte di Angelo Fiori, come medico legale, trova anche il suo cenno di ana-

¹¹ *Ibid.*, 1086.

¹² *Ibid.*, 1088.

¹³ Cf. A. Fiori, "Contro la fecondazione eterologa", in *Medicina e Morale* 2 (1997) 241-266, 243-244.

¹⁴ F. Santosuosso, *La fecondazione artificiale umana*, Giuffrè, Milano 1984, 78.

¹⁵ Cf. C. Bresciani, "La paternità nella procreazione medicalmente assistita", in *Anthropotes* 2 (1996) 315-326, 325.

¹⁶ "La fecondazione artificiale eterologa lede il diritto del figlio, lo priva della relazione filiale con le sue origini parentali e può ostacolare la maturazione della sua identità personale" (DV, II, A, 2).

lisi della legge in diversi paesi europei¹⁷. In particolare egli fa riferimento ad un punto della Costituzione svizzera, in cui si afferma che *l'accesso di una persona ai dati concernenti la sua origine genetica è garantito*¹⁸. Questo punto, come spiega Fiori, è una garanzia costituzionale del *riconoscimento del diritto di chiunque a conoscere i propri genitori e pertanto esclude comunque l'anonimato nella fecondazione eterologa con una formula ampia e generale*¹⁹.

La riflessione di Angelo Fiori sulla legge che il *donatore* rimane l'anonimo ci interessa in questa analisi non solo per il semplice fatto che il *donatore* ha il diritto di rimanere anonimo, ma anche perché il bambino ha il diritto di sapere chi è suo padre. Il nostro autore afferma che quando non si decide di dire al figlio la verità sulla sua generazione avvenuta attraverso il *donatore*, nel futuro lui potrà scoprire la verità e questa scoperta potrebbe essere devastante, come per esempio nel caso in cui egli dovesse ricorrere a diagnosi molecolare del genoma per motivi di salute o quando la scoperta avvenga accidentalmente attraverso informazioni familiari²⁰.

Il figlio ha un legittimo diritto di sapere la verità sulla propria origine e, nascondendogli eventualmente informazioni genetiche importanti per la sua salute, lo si espone al rischio di contrarre matrimonio con consanguinei, dal momento che il seme dei donatori è normalmente utilizzato per più cicli di fecondazione artificiale eterologa.

Le principali legislazioni internazionali²¹ che riguardano il riconoscimento di paternità legale al marito o al conveniente che si è prestato come donatore anonimo di seme durante la fecondazione artificiale eterologa, sono in contraddizione con le attuali possibilità della ricerca biologica di paternità che, avvalendosi degli accertamenti genetici basati sull'impiego del controllo del sangue, consente a chiunque di conoscere il proprio padre

¹⁷ Per approfondire quest'aspetto dell'argomento di Fiori vedi, A. Fiori – L.C. Caprioli, *La fecondazione artificiale eterologa...*, 218-225.

¹⁸ A. Fiori, "La procreazione e la Costituzione svizzera", in *Medicina e Morale* 2 (1995) 209-212, 208.

¹⁹ *Ibid.*, 211.

²⁰ Cf. A. Fiori, *Contro la fecondazione eterologa...*, 251-253. Si noti che quasi tutte le legislazioni proteggono questo anonimo, senza del quale non ci sarebbero quasi più donazioni di seme per una fecondazione artificiale eterologa. Significativa la quasi sparizione di donatori in quei Paesi in cui la legislazione prevede che il figlio generato attraverso fecondazione artificiale eterologa possa al compimento di una certa età conoscere l'identità del padre genetico. Ciò è avvenuto per esempio in Svezia con la legge della Direzione Nazionale per la Sicurezza Sociale e la Sanità svedese (27 marzo 1987) che prevede che, raggiunta la maggiore età, al figlio generato con la fecondazione artificiale eterologa sia possibile avere informazioni sul proprio padre genetico ed eventualmente contattarlo.

²¹ Una analisi comparata delle legislazione internazionale ed orientamenti normativi in materia di fecondazione artificiale vedi nella parte giuridica nel capitolo secondo.

biologico. Quindi tali accertamenti e le norme sull'anonimato che non consentono al bambino di conoscere il proprio vero padre, creano molto spesso una grande confusione tra bambino e donatore di seme. Così afferma il nostro Autore: *Negare a qualcuno la possibilità di chiedere un riconoscimento di paternità e l'identificazione del vero padre, è decisione normativa che appare impensabile nella sua crudeltà e ingiustizia*²².

Angelo Fiori dopo il 1997 non tratta più il tema della fecondazione artificiale, per cui ritengo opportuno terminare la mia analisi su tale argomento.

In qualità di medico legale possiamo ricordare anche alcune sue sottolineature in merito alla legge 40 che consente anche:

- 1) la fecondazione omologa;
- 2) un maggior numero di embrioni prodotti;
- 3) il loro congelamento;
- 4) la sperimentazione e la ricerca sugli embrioni umani;
- 5) la selezione eugenetica²³.

Dicendo ciò, però non ha esposto grandi novità poiché si è solo soffermato a presentare alcuni articoli della legge con piccoli commenti.

Nella sua riflessione difende anche i cattolici impegnati in politica che hanno sostenuto questa legge, smentendo così che questa legge fosse stata fatta contro la morale cattolica, ma *per i cattolici*, ed elogia questi ultimi per aver trasformato una proposta di legge ingiusta in una legge meno ingiusta, migliorandola per quanto era possibile²⁴.

Possiamo concludere che il suo pensiero e la sua preoccupazione, legati alla pratica della fecondazione artificiale eterologa, costituiscono il fondamento per l'immoralità dell'atto. I problemi che si creano per il padre e anche per il bambino nato con la fecondazione artificiale eterologa, mettono in evidenza che gli effetti postnatali della fecondazione artificiale eterologa non sono ancora prevedibili e perfetti. Con questo possiamo concludere con un'affermazione e un principio di bioetica personalista, secondo cui *non tutto ciò che tecnicamente possibile è anche eticamente lecito*.

²² *Ibid.*, 227.

²³ Cf. A. Fiori, "La selezione eugenetica individuale e di massa", in *Medicina e Morale* 1 (2005), 11-18; vedi anche: ID., "Dopo il referendum", in *Medicina e Morale* 4 (2005) 707-709.

²⁴ Cf. A. Fiori,– E. Sgreccia, "Qualche riflessione sopra la legge Italiano sulla procreazione assistita", in *Medicina e Morale* 1 (2004) 9-15, 9-10.

3. Angelo Fiori e il personalismo

Angelo Fiori, essendo un medico legale, non può essere considerato un vero bioeticista, colui cioè che si occupa principalmente di questioni della bioetica.

Inizialmente ha cominciato ad interessarsi di alcuni problemi di bioetica senza una struttura filosofica e teologica ordinata. Questo significa che l'interesse verso l'argomento è stato spontaneo e che ha espresso il suo personalismo ontologicamente fondato a partire dalla sua appartenenza alla cultura cattolica inoltre possiamo dire che, tramite l'analisi del suo studio, Angelo Fiori ha cercato di esprimere il suo personalismo ontologicamente fondato partendo dalla sua appartenenza alla cultura cattolica.

Il suo personalismo ontologicamente fondato è basato su principi scientifici: egli, ispirandosi ai suoi colleghi e collaboratori con i quali ha redatto anche diversi articoli (vedi E. Sgreccia²⁵), armonizzando scienza, filosofia e teologia, ha trovato il punto di partenza per comprendere ed individuare i valori umani della *persona*, peculiari del personalismo ontologicamente fondato.

Nella sua concezione antropologica indica la scienza come la base del suo ragionamento; in uno dei suoi articoli Angelo Fiori²⁶ si riconduce al pensiero di A.L. Vescovi e L. Spinardi: *l'inizio della vita coincide con l'atto del formarsi di un'entità biologica che contiene ed è dotata dell'intero programma di crescita e dell'informazione necessaria ad evolvere e ad attraversare tutti gli stadi di sviluppo che caratterizzano un essere umano e che sono parte integrale della sua storia naturale – zigote, morula, blastocisti, embrione, feto, neonato, bambino, ragazzo, uomo – fino alla morte. Quest'ultima coincide con la perdita e/o distruzione di tale informazione e/o capacità*²⁷.

Quindi, per capire in modo approfondito la persona umana, è necessario iniziare da un ragionamento di tipo biologico. Il suo studio tratta l'inizio della vita, sin dal suo primissimo stadio, ovvero dall'embrione, difendendolo come “persona” carica di valori e diritti a tutti gli effetti. In questo senso Angelo Fiori prende spunto dal pensiero di Aristotele, in cui si descrivono

²⁵ Cf. A. Fiori – E. Sgreccia, “La bioetica contesa”, in *Medicina e Morale* 5 (1994) 861-864; E. Sgreccia – A. Fiori, “Natura della bioetica e bioetica snaturata”, in *Medicina e Morale* 1 (1995) 9-14; A. Fiori, – E. Sgreccia, “La donazione di embrioni”, in *Medicina e Morale* 6 (1996) 1053-1056; A. Fiori – E. Sgreccia, “La clonazione”, in *Medicina e Morale* 2 (1997) 229-240; A. Fiori, – E. Sgreccia – R. Colombo, “Ultima frontiera: l'ootide o zigote 2n”, in *Medicina e Morale* 3 (2004) 461-467.

²⁶ Cf. A. Fiori, – E. Sgreccia – R. Colombo, “Ultima frontiera...”, 461-467.

²⁷ A.L. Vescovi – L. Spinardi, “La natura biologica dell'embrione”, in *Medicina e Morale* 1 (2004) 53-63, 60-61.

le idee riguardanti l'essenza della vita: *le cose, che hanno in sé il principio della generazione saranno in potenza per virtù propria, quando non vi siano impedimenti provenienti dall'esterno. Lo sperma ad esempio, non è ancora l'uomo in potenza, perché deve essere deposto in un altro essere e subire mutamento; invece quando, in virtù del principio suo proprio, sia già passato in tale stadio, allora esso sarà uomo in potenza*²⁸. Berti commenta questo testo di Aristotele dicendo che *qui è evidente la differenza tra il seme, che non è ancora in potenza, perché da sé non è ancora in grado di diventare uomo, e l'embrione, cioè il seme deposto nell'utero e trasformato in embrione in seguito all'unione con la materia, che invece è detto esplicitamente essere già uomo in potenza perché, se non intervengono impedimenti esterni, è già in grado di diventare uomo da sé, cioè per virtù propria. Se l'embrione è già in potenza, esso deve già possedere in atto, come atto primo, l'anima che è propria delle specie umana, anche se non è in grado di esercitare subito tutte le facoltà*²⁹.

Con questa concezione egli si contrappone all'idea centrale del Rapporto Warnock, secondo cui si accoglie il concetto di pre-embrione che nei primi 14 giorni non può essere pensato come una persona, anche potenziale perché è semplicemente un insieme di cellule che, a meno che non si impianti in un ambiente uterino umano, non ha potenziale di sviluppo³⁰. Pur riconoscendolo *da un punto di vista biologico, non si può identificare un singolo stadio nello sviluppo dell'embrione, al di là del quale esso non dovrebbe essere mantenuto in vita*³¹.

Come si vede la tesi di Aristotele che prende A. Fiori è molto diversa da quella del Rapporto Warnock, anzi contraria a quella di chi sostiene che l'embrione umano non sarebbe un individuo reale, ma solo un potenziale uomo³².

Conclusione

Il personalismo di Fiori è basato sulla scienza e sullo sviluppo della specie umana. I punti principali del suo pensiero si sviluppano attraverso la

²⁸ Aristotele, *Metafisica*, IX, 7, 1049 a 13-17, in tr. it. di G. Reale, (a cura di), "Aristotele *Metafisica*", Bompiani, Milano 2000.

²⁹ E. Berti, "Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele", in S. Biolo, (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo*, Marietti, Genova 1993, 115-123, 121.

³⁰ Cf. Great Britain, "Warnock Report Department of Health & Social Security, Report of the committee of inquiry into human fertilization and embryology", in Zanotti, A., *Le manipolazioni genetiche e il diritto della Chiesa*, Dott. A. Giuffrè, Milano 1990, 340-422, 392.

³¹ A. Fiori, *Galileo Galilei...*, 845; vedi anche: A. Fiori, *La procreazione assistita ed il consenso...*, 1053-1056.

³² Cf. A. Fiori, *Galileo Galilei...*, 845-846.

considerazione e il valore che un embrione ha, su cosa rappresenta la genetica, sul matrimonio.

La persona assume sempre il valore di persona fin dal principio e lo studio sullo sviluppo della specie³³ evidenzia il suo lato biologico e scientifico che porta il suo personalismo a non essere ben supportato filosoficamente. Fiori dunque, considerando il fatto che non sia un filosofo vero e proprio, ma un medico, esprime il suo pensiero attraverso le conoscenze biologiche, le riflessioni personali e il confronto con altri pensieri.

Chiarite le basi di natura medico-scientifica, il suo personalismo affronta anche problemi di carattere giuridico. Ad esempio a riguardo della fecondazione artificiale eterologa con donatore anonimo, Fiori sostiene che il bambino dovrebbe avere il diritto di conoscere chi è il suo vero padre. Attualmente, dal momento che è possibile conoscere e risalire al dna, non si può negare il diritto ad un bambino di conoscere il suo vero padre³⁴. Per questo motivo, le tecniche di fecondazione artificiale eterologa modificano radicalmente la comprensione culturale dell'essere figlio e dell'essere genitore, madre o padre.

Concludendo, possiamo affermare che Angelo Fiori sia a tutti gli effetti un personalista ontologicamente fondato anche se le basi del suo personalismo derivano da ragionamenti di carattere biologico e scientifico, comunque associato ad una chiara ed evidente influenza teologica e filosofica.

Sommario

Da una contemporanea sfida nasce l'esigenza di comprendere, fino in fondo, il valore di una parola carica di significato, che si riveste di responsabilità, che ambisce a rappresentare ciò che, con difficoltà si esprime in: fecondazione artificiale. L'articolo presenta l'approccio di Angelo Fiori sul tema della fecondazione artificiale raccolto in due filoni. Il primo filone inserisce l'argomento della fecondazione artificiale con il problema dell'anonimato del donatore. Il secondo vede la fecondazione dal punto di vista legale. Alla luce di quest'indagine risulta che Angelo Fiori è un rappresentante del personalismo, costituendo sempre più importanti contributi all'attuale sullo sviluppo del tema della fecondazione artificiale. Alla luce dei risultati di questa ricerca risulta che che Angelo Fiori è a tutti gli effetti un personalista

³³ Cf. A. Fiori – L.C. Caprioli, La fecondazione artificiale eterologa..., 212-230; A. Fiori, Il padre Anonimo..., 1085-1091.

³⁴ Cf. A. Fiori, Contro la fecondazione..., 241-266; A. Fiori – L.C. Caprioli, La fecondazione artificiale eterologa..., 218-225; A. Fiori, La procreazione e la Costituzione..., 208.

ontologicamente fondato, anche se, le basi del suo personalismo, derivano da ragionamenti di carattere biologico e scientifico, comunque associato ad una chiara ed evidente influenza teologica e filosofica.

Summary

The concept of artificial fertilization from the point of view of Angelo Fiori. Study up till the year 2012.

A modern challenge is necessity of apprehension of phenomenon and procedures, to learn value of word, it's completely and meaning, word which is expressed with responsibility and full difficulties in awareness – this word is: artificial fertilization. Author of article concentrates on Angelo Fiori's mental concepts concerning artificial insemination and it can be classified into two theories. The first one is about problems of donor's anonymity in procedure of artificial insemination. The second one – it concerns legal context. In analysis Angelo Fiori is a representative of personalism, and his contribution to the current development on artificial insemination are very important. Furthermore, this analysis create Angelo Fiori a personalist, in ontological meaning, even if the theses of concept of his personalism are derived from biological and scientific reasoning, however, associated with a clear and obvious influence of theology and philosophy.

Streszczenie

Koncepcja sztucznego zapłodnienia z punktu widzenia Angelo Fiori. Studium do roku 2012

Wyzwaniem dla współczesnych ludzi jest konieczność właściwego zrozumienia zjawiska i procedury sztucznego zapłodnienia, a także wartości i sensu tego pojęcia. Artykuł przybliży naukowy dorobek Angelo Fiori w zakresie sztucznego zapłodnienia. Są dwa istotne problemy. Pierwszym jest anonimowości dawcy w procedurze sztucznego zapłodnienia. Drugi dotyczy kontekstu prawnego. Analizując teksty Angelo Fiori zauważa się jest on przedstawicielem personalizmu, uzasadnionego ontologicznie, opartego na wiedzy biologicznej a wyjaśnianego przy pomocy teologii i filozofii.

Bibliografia

Berti, E. (1993). *Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele*, in S. Biolo, (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo*, Marietti, Genova.

- Bresciani, C. (1996). La paternità nella procreazione medicalmente assistita. *Anthropotes*, 2, 315-326.
- Dopuis, J. (1992). *Tranchida*, Milano.
- Fiori, A., Sgreccia, E., Colombo, R. (2004). Ultima frontiera: l'ootide o zigote 2n. *Medicina e Morale*, 3, 461-467.
- Fiori, A. (1995). La procreazione e la Costituzione svizzera. *Medicina e Morale*, 2, 208-212.
- Fiori, A. (1997). Contro la fecondazione eterologa. *Medicina e Morale*, 2, 241-266.
- Fiori, A. (1999). La procreazione assistita ed il consenso informato. *Medicina e Morale*, 6, 1053-1056.
- Fiori, A. (2000). Galileo Galilei, l'embrione e la bioetica. *Medicina e Morale*, 5, 845-850.
- Fiori, A. (2005). Dopo il referendum. *Medicina e Morale*, 4, 707-719.
- Fiori, A. (2005). La selezione eugenetica individuale e di massa. *Medicina e Morale*, 1, 11-18.
- Fiori, A. (2008). Senza famiglia. *Medicina e Morale*, 4, 719-722.
- Fiori, A., Caprioli, L.C. (1994). La fecondazione artificiale eterologa: un altro ritorno al matrilineare?. *Medicina e Morale*, 2, 312-230.
- Fiori, A. (1994). Il padre Anonimo. *Medicina e Morale*, 6, 1085-1091.
- Fiori, A., Sgreccia, E. (1994). La bioetica contesa, *Medicina e Morale*, 5, 861-874.
- Fiori, A., Sgreccia, E. (1997). La clonazione. *Medicina e Morale*, 2, 229-240.
- Fiori, A., Sgreccia, E. (2004). Qualche riflessione sopra la legge Italiano sulla procreazione assistita. *Medicina e Morale*, 1, 9-15.
- Great Britain, (1990). Warnock Report Department of Health & Social Security, Report of the committee of inquiry into human fertilization and embryology. In: A. Zanotti, *Le manipolazioni genetiche e il diritto della Chiesa*, Milano: Dott. A. Giuffrè.
- Santosuosso, F. (1984). *La fecondazione artificiale umana*. Milano: Giuffrè.
- Sgreccia, E., Fiori, A. (1995). Natura della bioetica e bioetica snaturata. *Medicina e Morale*, 1, 9-24.
- Vescovi, A.L., Spinardi, L. (2004). La natura biologica dell'embrione. *Medicina e Morale*, 1, 53-63.

Ks. KRZYSZTOF KAROL PIÓRKOWSKI*

OPĘTANIE. KRYTERIA DIAGNOSTYCZNE ORAZ REWIZJA WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ

Treść: Wstęp; 1. Kryteria diagnostyczne; 2. Psychopatologia zjawiska; 3. Pomiędzy wiarą a nauką; 4. Czy dialog jest możliwy?; Zakończenie; Summary: Spirit possession. Diagnostic criteria and review of present-day studies; Bibliografia.

Słowa kluczowe: opętanie, wiara a nauka, psychologia a religia, syndrom jerozolimski.

Key words: possession, faith vs. science, psychology vs. religion, Jerusalem syndrome.

Wstęp

Wśród klinicystów starego kontynentu funkcjonuje nadal pogląd o silnym rozdziale pomiędzy sferą religijności a klinicznie rozumianą sferą psychiczną w odniesieniu do pacjenta psychiatrycznego. Psychiatrzy a wraz z nimi psychoterapeuci i psycholodzy z obserwowanym dystansem podchodzą do wiary swoich klientów i pacjentów. W aspekcie ontologicznym można wytłumaczyć ten dystans ich brakiem poczucia eksperctwa w dziedzinie religii – w naszym kręgu kulturowym najczęściej jest to religia chrześcijańska. Innych przyczyn można doszukiwać się w pewnym trendzie historycznym, zgodnie z którym kontynuatorzy idei Zygmunta Freuda traktowali religię jako formę „zbiorowej nerwicy”.

Obecne zasady etyczne nie pozwalają także psychiatrom, psychoterapeutom i psychologom ingerować, naruszać oraz kwestionować systemu wartości i wiary swoich pacjentów. Jednocześnie obszar określony jako „religia – duchowość – zdrowie psychiczne” staje się przedmiotem zainteresowania psychiatrów pracujących w USA. Pojawiają się projekty badawcze oraz programy leczenia, w których w rozmowie z pacjentem psychiatrycznym nie pomija się dotykania obszarów duchowości i religijnych wartości pacjenta¹. Świat wiary zaczyna być dla amerykańskich diagnostów ważną składową świata pacjenta, którego to elementu nie chcą oni pomijać.

W polskiej rzeczywistości na kształt diagnozy psychiatrycznej niewątpliwie wpływ miała szkoła prof. Antoniego Kępińskiego (1918-1972). Profesor wielokrotnie w swoich publikacjach i wykładach odnosi się do sytuacji i postaci znanych z kart Pisma św. ukazując na ich przykładzie własne hipotezy oraz ujawniając jednocześnie własne odniesienie religijne. Poza tym zwracał on uwagę na fakt częstych ekspresji elementów świata wiary w obrazie choroby pacjenta gdy opisywał urojenia grzeszności, wielkościowe czy posłannicze u pacjentów z diagnozą schizofrenii paranoidalnej². Świat przeżyć chorego staje się w takiej sytuacji niezwykle bogaty i poruszający dla samego chorego. Otoczenie może uchwycić jedynie strzępy tych przeżyć i dziwne zachowania chorego³.

Obraz choroby psychicznej znajdujemy również w opisach biblijnych. Ich tłumaczenie często ma charakter religijny lecz można w nich dostrzec symptomy diagnostyczne zaburzeń życia psychicznego. Jednym z pierwszych historycznie opisów schizofrenii znajdujemy I Księdze Samuela, gdzie zapada na nią Saul – pierwszy król Izraela⁴. Kolejnym jest zamieszczona w Ewangelii wg św. Marka historia człowieka *opętanego duchem nieczystym*, którego symptomatologia również wskazuje na osiowe objawy procesu schizofrenicznego: autyzm i rozszczepienie⁵.

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej, psychologiem, psychoterapeutą Gestalt. Prowadzi wykłady z psychologii ogólnej, rozwojowej, pastoralnej w WSD Diecezji Siedleckiej; pracuje jako diagnosta i psycholog, prowadzi terapię indywidualną oraz terapię par i małżeństw. Prowadzi rekolekcje dla małżeństw. Zainteresowania: teorie osobowości, psychopatologia, neuropsychologia, AT.

¹ Za: B. de Barbaro, *Religia, duchowość i zdrowie psychiczne – przegląd badań*; Medycyna Praktyczna – Psychiatria, 2010/06.

² A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1981, s. 106-108.

³ Tenże, *Rytm życia*, Warszawa 1992, s. 152.

⁴ W. Chrostowski, *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*; w: *Collectanea Theologica* 84/1; s. 18.

⁵ A. Kępiński, *Schizofrenia...*, dz. cyt., s. 15.

Psychiatria i religia spotykają się nie tylko w opisie natchnionym. Ich miejscem spotkania staje się człowiek, który doświadczając własnych problemów może przyjąć jako jedyną ich religijną interpretację, a co za tym idzie – może szukać pomocy w praktykach religijnych. Może również traktować religię jedynie jako narzędzie powrotu do zdrowia, jako narzędzie terapeutyczne, które służy odzyskaniu pokoju ducha⁶.

1. Kryteria diagnostyczne

Zgodnie z obowiązującym w krajach UE systemem klasyfikacji Światowej Organizacji Zdrowia *International Statistical Classification of Diseases and Health Related Problems – Tenth Revision (ICD-10)* opublikowanym w 1993r zjawisko opętania zostało zaklasyfikowane zaburzenie dysocjacyjne (konwersyjne) w grupie F40-F48 Zaburzeń nerwicowych, związanych ze stresem i pod postacią somatyczną (somatoform).

Tab. 1. F44 Zaburzenia dysocjacyjne (konwersyjne)

G1. Brak potwierdzenia schorzeń somatycznych, które mogłyby stanowić przyczynę charakterystycznych objawów zaburzeń (choć mogą występować zaburzenia somatyczne, powodujące inne objawy).

G2. Przekonywujące związki czasowe między wystąpieniem objawów a stresującymi wydarzeniami, trudnościami lub potrzebami.

Za: ICD-10

Szczegółowe wskazówki diagnostyczne dotyczące opętania zostały przez autorów klasyfikacji ICD-10 określone w sposób następujący:

Tab. 2. F44.3 Trans i opętanie

A. Spełnione ogólne kryteria zaburzeń dysocjacyjnych (F44)

B. Występuje którekolwiek z następujących:

(1) *Trans*. Chwilowa zmiana stanu świadomości, przejawiająca się dwoma z następujących:

(a) utrata zwykłego poczucia własnej tożsamości

(b) zawężenie rozpoznawania bezpośredniego otoczenia lub niezwykle wąskie i selektywne zogniskowanie na bodźcach środowiskowych,

(c) ograniczenie ruchów, pozycji i wypowiedzi do powtarzania niewielkiego ich repertuaru.

⁶W. Chrostowski, art. cyt., s. 15.

(1) *Opętanie*. Osoba jest przeświadczona, że została owładnięta przez ducha, moc, bóstwo lub inną osobę.

- C. Zarówno (1), jak i (2) z kryterium B są stanami niepożądanymi lub kłopotliwymi oraz nie pojawiają się w okolicznościach religijnych lub innych zyskujących społeczną akceptację, ani nie stanowią ich przedłużenia.

Najczęściej stosowane przesłanki wykluczenia. Zaburzenia nie występują w tym samym czasie co schizofrenia lub zaburzenia pokrewne (F20-F29), albo zaburzenia nastroju [afektywne] (F30-F39) z omamami i urojeniami.

Za: ICD-10

Kryteria diagnostyczne jak i wskazówki diagnostyczne wyraźnie określają, że opętanie jest jednostką nozologiczną stosowaną w sytuacji gdy przejawiane zachowanie pacjenta wykracza poza akceptowane w danej kulturze sytuacje religijne czy uznane obyczaje. Tak więc kategoria nozologiczna stosowana w psychologii i psychiatrii, pomimo zbieżności w nazwie z kategorią teologiczną nie opisują tego samego zjawiska. Diagnosta terminem opętanie ujmuje zespół objawów, których wystąpienie jest efektem zadziałania czynników o charakterze stresującym. I chociaż ich treść może mieć charakter religijny to nie jest to sytuacja opętania w znaczeniu teologicznym. Może nasuwać się wątpliwość czy przypadkiem współczesne trendy diagnostyczne nie usuwają w cień zjawisk o charakterze religijnym, nie negują ich obecności? Jednak bardziej prawdopodobnym wydaje się twierdzenie, że ani psychologia ani psychiatria nie posługują się narzędziami, które mogłyby badać prawdziwość zjawisk ze świata wiary. Stąd rzeczywistość nadprzyrodzona i jej sposób obecności w życiu jednostki ludzkiej stają się przedmiotem zainteresowania jedynie teologii.

Podobne kryterium jest obecne w nowej, piątej rewizji Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Zakodowana jako 300.15 kategoria Trans dysocjacyjny „nie jest częścią powszechnie akceptowanych zbiorowych praktyk religijnych, charakterystycznych dla danego kręgu kulturowego”⁷. To kryterium, dość lakoniczne zresztą, jest odmienne od wcześniej stosowanych definicji. W wydanej w 1987r trzeciej edycji DSM-III-R wprowadzono do amerykańskiej klasyfikacji termin opętania jako jeden z możliwych do zaobserwowania przejawów osobowości mnogiej: „wiara, że jest się opętanym przez inną osobę, ducha lub istotę może pojawić się jako objaw zaburzenia osobowości mnogiej. W takich przypadkach skarga na bycie *opętanym* jest faktycznie doświadczeniem wpływu alternatywnej osobowości na zachowanie i nastrój osoby. Jednakże, uczucie, że jest się *opętanym*,

⁷Kryteria Diagnostyczne z DSM-5. *Desk Reference*; Wrocław 2015, s. 154-155.

może być również urojeniem w zaburzeniu psychotycznym jak schizofrenia, a nie objawem zaburzenia dysocjacyjnego”⁸.

W kolejnej rewizji podręcznika znanej jako DSM-IV wydanej w 1994r Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne odstąpiło jednak od poprzedniej definicji i sklasyfikowało jedynie syndrom jako trans opętania określony jako szczególny przypadek nie klasyfikowanego inaczej zaburzenia dysocjacyjnego⁹.

2. Psychopatologia zjawiska

Zaprezentowane kryteria diagnostyczne, zdaniem psychiatrów, nie wyczerpują możliwych symptomów opętania. W jednej z monografii dotyczącej tej tematyki znajdujemy opis i przegląd wielu badań, z których autor przedstawia pełniejszy opis zjawiska. Charakteryzuje się ono dużą zmiennością i różnorodnością objawów: od prawie niezauważalnych dla otoczenia po bardzo dramatyczne i drastyczne. Niechciany i niespodziewany charakter zjawiska jest wzorcem psychopatologicznym opętania. Przez otoczenie jest on oceniany negatywnie. Przyczyną zmiany w zachowaniu osoby jest działanie osoby interpretowanej jako *zła*. Badacze obserwują u pacjentów z rozpoznaniem opętania duży stopień spójności prezentowanych zmienionych zachowań osoby z jej wypowiedziami. Epizod opętania może być poprzedzony przez zmiany postrzegania; po jego zakończeniu osoba powraca do stanu obserwowanego przed atakiem. Symptodem towarzyszącym może być omdlenie. W przebiegu epizodu stan afektywny może być zmienny, labilny, nieprzewidywalny. Osoba w trakcie trwania epizodu traci kontrolę nad własną aktywnością ruchową. Oprócz apatii i stuporu obserwuje się drżenia poszczególnych partii mięśni, dreszcze, drgawki. Osoba opętana może w trakcie epizodu zachowywać się w sposób agresywny i brutalny. Badacze opisują także zauważalną zmianę wyglądu osoby, która to zmiana pozostaje w dużej zgodności z tożsamością istoty, która opętała osobę. Zmianie ulegają także ton głosu i sposób wypowiedzi. Obserwuje się także zaburzenia spostrzegania zazwyczaj w postaci halucynacji. Oprócz nich znajdujemy w literaturze opis niecodziennie obserwowanych cech psychofizycznych: duża siła fizyczna osoby opętanej czy nadzwyczajna odporność na bodźce bólowe¹⁰.

Podjmując się opisu przypadku osoby przejawiającej cechy opętania poszukuje się, poza płaszczyzną behawioralną, uzasadnienia na gruncie

⁸ DSM-III-R 1987, s. 271-271.

⁹ DSM-IV 1994, s. 490-491.

¹⁰ J. Dębiec, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000, s. 79-82.

koncepcji psychologii osobowości. Jedna z pacjentek oddziału psychiatrii, przekonana o tym, że jest opętana, egzorcyzmowana przez kapłana prezentowała cechy epizodu podczas hospitalizacji. W opisie psychologicznym czytamy o cechach pseudoparaliżu utożsamianego z konwersyjnymi zaburzeniami ruchu, obecnych halucynacjach słuchowych, agresji werbalnej. Pacjentka wykazywała cechy uogólnionej ambiwalencji – negowała min naukę Kościoła utrzymując z nim stały kontakt. Potrafiła wypowiadać się w sposób krytyczny nt święty postaci by po pewnym czasie doceniać ich znaczenie i wartość. W trakcie opowiadania swojej historii dostrzeżono cechy psychicznej dysocjacji gdy nieświadomie nadawała klimat emocjonalny swojej wypowiedzi odcinając się od doświadczania własnych stanów emocjonalnych¹¹.

Zdaniem autora opisu obserwowany fakt opętania można traktować jako formę stosowania mechanizmów obronnych. Nieświadome i zagrażające impulsy nie mogą przez dłuższy czas istnieć w formie nieupostaciowionej dlatego w pewnym momencie tworzą twardą strukturę obcej osobowości. Demon w takiej postaci jest dla osoby o wiele bezpieczniejszy a ponadto jest przez otoczenie kulturowo zaakceptowany¹². Wyjaśnienie to wydaje się być jednak bliższe innej sytuacji obserwowanej w praktyce psychoterapeutycznej przez autora obecnej dysertacji. W sytuacji pojawienia się symptomów choroby psychicznej o wiele łatwiej przychodzi osobie chorej i jej otoczeniu uznać za faktyczne podłoże zaistniałej sytuacji działanie złego niż neuropsychiczne tło prezentowanych przez osobę zjawisk.

Opisywane zjawisko opętania, aby mogło zostać sklasyfikowane zgodnie z przyjmowaną terminologią diagnostyczną, musi być uznane za *niepożądane lub kłopotliwe* oraz nie może pojawiać się w *okolicznościach religijnych*, które traktowane są jako element szeroko pojmowanej kultury. Diagnoza psychologiczna czy psychiatryczna pozostają pod wpływem kontekstu kulturowego. Nauka traci własną metodę uzależniając się od wpływów społecznych. Kolejnym problemem, w takim ujęciu, staje się diagnoza psychopatologii w pojawiających się coraz częściej społecznościach wielokulturowych¹³.

3. Pomiędzy wiarą a nauką

Wątpliwości kliniczne w odniesieniu do pacjentów, którzy trafiają do diagnostyki psychiatrycznej wydają się bardziej konkretne przy opisie zdarzeń. Okazuje się, że poczynione przez WHO tropy diagnostyczne nieko-

¹¹ D. Janus, *Psychopatologia a religia*, Warszawa 2004, s. 257-266.

¹² Tamże, s. 247.

¹³ J. Dębiec, dz. cyt., s. 86-87.

niecznie ułatwiają pracę specjalistom. Opublikowane w 2012 przez zespół klinicystów studium przypadku przedstawia historię 16-letniej pacjentki przyjętej na oddział po nadużyciu paracetamolu. Pacjentka nie przejawiała cech zaburzeń psychicznych w chwili przyjęcia na oddział. W wywiadzie ujawniono fakt pozostawiania dziewczyny pod opieką księdza egzorcysty, który od ponad 2 lat egzorcyzmował pacjentkę przekonaną, że jest „zniewolona przez Złego”. W sytuacjach wzniosłych religijnie dziewczyna doświadczała epizodów pobudzenia ruchowego, poczucia zmiany tożsamości, okresowo napadów drgawkopodobnych. Obserwowano liczne objawy somatyzacyjne: parestezje, uniemożliwianie połykania, hiperwentylacja, uczucie ciężaru w okolicy klatki piersiowej.

Sytuacje te pokryte były u pacjentki niepamięcią całkowitą. Po pierwszej modlitwie egzorcyzmem, którą polecił ksiądz egzorcysta pojawiła się poprawa stanu pacjentki. Zaczęła ona wzbogacać swoją wiedzę o historii związane z osobami opętanymi oraz egzorcyzmami obecnymi w dostępnej literaturze. Po kilku tygodniach kłopoty dziewczyny zaczęły się pojawiać na nowo. Rodzinie udzielono wsparcia w grupie modlitewnej oraz rozpoczęto częstsze modlitwy prowadzone przez księdza egzorcystę. W trakcie kolejnych modlitw o uwolnienie zaobserwowano u dziewczyny złożone aktywności ruchowe, połączone pobudzeniem psychoruchowym, zmiany tembru głosu, napady drgawkopodobne.

Ze względu na pojawiające się cechy unikania relacji rówieśniczych a przede wszystkim na podjętą próbę „S” zdecydowano o hospitalizacji¹⁴. W jej trakcie, po poszerzeniu obrazu diagnostycznego o kontekst rodzinny i społeczny, dostrzeżono skłonność badanej do idealizacji osoby matki oraz pomijanie osoby ojca, który w wypowiedziach pacjentki pojawiał się bardzo rzadko. Pacjentka skarżyła się *złe duchowe samopoczucie* kiedy to odczuwała wiele objawów somatycznych, którym towarzyszyły fantazje o odwróceniu się od Boga, Kościoła. W trakcie doświadczenia własnych trudności znaczącą osobą był dla badanej ksiądz egzorcysta, który poinformował dziewczynę, że *doświadczone objawy to przejawy oddziaływania Złego*. Ta informacja wyraźnie poprawiła stan pacjentki, przywróciła jej spokój. Dalsza diagnostyka psychologiczna ujawniła między innymi słabość granic interpersonalnych badanej oraz jej dystans emocjonalny, stosowane mechanizmy zaprzeczania, izolacji, dewaluacji i projekcji. W ocenie psychologicznej dostrzeżono regres badanej w zakresie procesów separacyjnych oraz rozwoju psychoseksualnego. Wykonana diagnostyka neuropsychologiczna

¹⁴ A. Barabasz, J. Hyrnik, M. Janas-Kozik, I. Jelonek, *Pomiędzy wiarą a nauką: zniewolenie duszy czy zaburzenia dysocjacyjne? Prezentacja przypadku*, w: *Psychiatria Polska* 2012, tom XLVI, nr 2, s. 306-308.

oraz neuroobrazowanie struktur mózgowia pozwoliło wykluczyć istnienie zmian organicznych w obszarze ośrodkowego układu nerwowego¹⁵.

Ostateczne rozpoznanie ustalono jako mieszane zaburzenia dysocjacyjne, zaburzenia somatyzacyjne oraz nieprawidłowo kształtującą się osobowość. Zalecono podjęcie procesu psychoterapeutycznego; pacjentka i jej rodzice zadeklarowali chęć podjęcia psychoterapii rodzinnej. W ocenie autorów artykułu prezentowane cechy zaburzeń miały charakter jednoznacznie psychologiczny. Na przejawiany kształt symptomatologiczny miały wpływ problemy natury emocjonalnej dziewczyny oraz jej system wierzeń religijnych. Wzmocniły one funkcjonowanie niedojrzałych mechanizmów obronnych oraz spotęgowały zaburzenia dysocjacyjne i prezentowane somatyzacje. Ich zdaniem historia dziewczyny jest przykładem niewłaściwego wykorzystania praktyk religijnych skutkujących nasileniem się psychopatologii pacjentki. Podkreśliły ponadto znaczenie współpracy pomiędzy egzorcystą a psychiatrią w czasach obecnych¹⁶.

Relacje te wydają się być sprzecznymi. Dość często spotykanym przez autora artykułu stanowiskiem jest opozycja obu stanowisk. Kapłani niechętnie odsyłają penitentów do specjalistów z zakresu życia psychicznego a ci z kolei niechętnie korzystają z konsultacji duchownych. Pacjentom dużo łatwiej jest przyznać się do bycia opętanym czy dręczonym przez *Złego* niż uznać istnienie u siebie czy u swoich bliskich problemów natury psychicznej. Te fakty sprawiają, że pomiędzy przedstawicielami obu dziedzin wyrasta mur nieświadomionej niechęci bądź po prostu tendencja do pomijania, marginalizowania stanowiska przedstawiciela drugiej dziedziny.

4. Czy dialog jest możliwy?

W jednym z wywiadów, opublikowanym w literaturze psychiatrycznej, prof. Waldemar Chrostowski porusza kwestię tzw. syndromu jerozolimskiego. Zjawisko to obserwowane od wielu lat przez specjalistów psychiatrii wśród pielgrzymów i turystów odwiedzających Jerozolimę doczekało się w polskiej psychiatrii krótkiej monografii. Profesor oraz autorzy artykułu odnoszą się do opisów przypadków klinicznych, w których odwiedzający uznają siebie za jedną z postaci biblijnych i podejmują się działań dla tej postaci charakterystycznych. Pierwszy opis symptomatologiczny pochodzi z 1937r choć stosowana nazwa została wprowadzona w roku 1982. Rocznie stwierdza się około 20-50 przypadków z objawami syndromu. Największa grupa osób leczonych doświadczała już wcześniej innych, uznanych za pier-

¹⁵ Tamże, s. 309-310.

¹⁶ Tamże, s. 310-311.

wotne, zaburzeń psychicznych – najczęściej były to schizofrenia lub choroba afektywna. Osoby te stanowią około 80% hospitalizowanych pacjentów.

Oprócz nich zaobserwowano pojawienie się cech syndromu u osób, które w niezbyt odległej przyszłości doświadczyły sytuacji silnego stresu – np. śmierć bliskiej osoby. Większość przypadków to osoby, które pierwszy raz przybyły do Jerozolimy. Wśród czynników kulturowych podkreśla się również znaczenie charakteru podjętej podróży oraz rolę jaką Ziemia Święta odgrywa w hierarchii wartości prezentowanej przez osobą ją odwiedzającą¹⁷.

Zdaniem prof. Chrostowskiego osób z cechami syndromu rejestruje się rokrocznie setki a dla ich potrzeb w szpitalu Hadasa na przedmieściach Jerozolimy istnieje specjalny oddział psychiatryczny specjalizujący się w leczeniu tego typu pacjentów¹⁸. Sytuacja ta, jest dla Profesora źródłem refleksji dotyczącej współpracy pomiędzy lekarzami psychiatrami a kapłanami. Współpraca ta koncentruje się na osobie pacjenta, gdzie kapłan i lekarz dbają o dobro powierzonej im osoby. Dyskusja o współpracy pomiędzy lekarzami a kapłanami jest zdaniem Profesora świeżą sprawą w naszym kraju, podobnie jak refleksja polskiej teologii na temat osób chorych psychicznie. Uzyskane tą drogą efekty mogą być korzystne dla obu stron a przede wszystkim dla samych pacjentów¹⁹.

Profesor Irvin Yalom w swoim wykładzie wygłoszonym na dorocznym zjeździe Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego zwraca uwagę na napiętą relację pomiędzy jednym ze współcześnie uprawianych nurtów psychoterapii – psychoterapią egzystencjalną a tzw. pociechą religijną. Zdaniem Profesora relacja ta jest *skomplikowana i pełna napięcia*. Jednocześnie zauważa, że obie drogi są ze sobą *spokrewnione, mają wspólnych przodków i wspólne troski*. Obie także zajmują się charakterystyczną dla ludzkiej kondycją *rozpaczą*²⁰. W opinii Profesora religia dostarcza człowiekowi możliwość budowania niezwykle silnych więzi – z istotą traktowaną jako Bóg ale także więzi ze społecznością. Kościół buduje stabilne parafie, daje możliwość korzystania z relacji interpersonalnych w ramach rozmaitych grup i spotkań. Podejrzewa nawet, że wiele z przyłączających się do społeczności religijnych osób czyni to bardziej z powodu więzi społecznej niż z przywiązania do konkretnej doktryny religijnej²¹. Takie spojrzenie na rzeczywistość

¹⁷ Por. K. Prochowicz, A. Sobczyk, *Syndrom Jerozolimski. Objawy, przebieg i kontekst kulturowy*, w: *Psychiatria Polska 2011*, tom XLV, nr 2, s. 289-291.

¹⁸ W. Chrostowski, *Biblia, czyli przykłady cierpienia psychicznego*, w: *Psychiatria po dyplomie 02/2015*, s. 5.

¹⁹ Tamże, s.6.

²⁰ I. Yalom, *Religia i psychiatria*, Warszawa 2009; s. 9.

²¹ Tamże, s. 38.

wiary pozwala niewątpliwie na uszanowanie obu opisywanych dróg – religijnej i terapeutycznej. Można także podejrzewać, że skoro brak argumentów naukowych na istnienie obserwowanej niechęci pomiędzy diagnostami a duszpasterzami obserwowany rozdział jest wynikiem jakichś indywidualnych antypatii obecnych wśród obu grup zawodowych.

Zakończenie

Obowiązująca obecnie rewizja kryteriów diagnostycznych ICD-10 zdecydowanie rozdziela religijne i psychopatologiczne rozumienie opętania. Jednak nie jest to w rzeczywistości negacja religijnego rozumienia opętania przez autorów stosowanych kryteriów. Rezygnując z religijnego rozumienia opętania rezygnują oni z zajmowania się zespołem charakterystycznym dla rzeczywistości wiary. Ani psychologia ani nauki medyczne nie posiadając narzędzi czy metody do zajmowania się zjawiskami rzeczywistości religijnej nie wykraczają w ten sposób poza granice własnych kompetencji. Możliwy jest natomiast symptomatologiczny opis powyższych zjawisk – zdiagnozowanych przez specjalistów każdej z dziedzin.

Wprowadzenie kategorii *trans i opętanie* do współczesnych kategorii diagnostycznych wydaje się jednak dość kontrowersyjne. Nauki medyczne podjęły się klasyfikacji opartej na kryteriach kulturowych, które to kryteria pozostawiają pewną przestrzeń niedookreślenia. Ponadto zastosowanie terminu właśnie kulturowo związanego ze sferą wiary wprowadziło zamęt w stosowaniu terminu opętania. Wydaje się, że przydatnym byłoby posługiwanie się własną, specjalistyczną terminologią przez lekarzy psychiatrów.

Istotnym natomiast celem dalszej pracy wydaje się poprawienie komunikacji pomiędzy kapłanami a diagnostami. Poza opisanymi zbieżnościami działalności religijnej i psychoterapeutycznej ważnym elementem wydaje się dobro osoby doświadczającej kłopotów natury psychicznej. W naszym kontekście kulturowym większość pacjentów psychiatrycznych to osoby wierzące. Pomoc specjalistyczna może zostać wsparta działalnością duszpasterską. Podobnie pomoc udzielana w przestrzeni wiary może wymagać zadziałania ze strony psychologa czy psychiatry. Bezwarunkowo każdy ze specjalistów może poruszając się w ramach własnych kompetencji akceptować istnienie drugiej rzeczywistości. A przynajmniej jej nie ignorować. Stąd ważnym wydaje się podtrzymywanie dialogu pomiędzy specjalistami zajmującymi się życiem psychicznym pacjentów z duszpasterzami zajmującymi się sprawami wiary u swoich podopiecznych.

Summary

Spirit possession. Diagnostic criteria and review of present-day studies

A lot of clinicians share a belief about strong split between the reality of faith and psychical sphere in a clinical concept. Introduced by ICD-10 diagnostic category *trans and spirit possession* significantly emphasizes the existence of such a split. In the article the author characters applied diagnostic criteria of spirit possession, presents psychopathologic characteristics of the phenomenon based on literature data and attempts to discuss on possible relations between ecclesiastics and psychotherapists. He points to the value of dialog in the interest of a patient welfare as well as to the closeness of helping nature in spite of existing ontological differences between religion and psychiatry as well as psychology.

Bibliografia

Barabasz, A., Hyrnik, J., Janas-Kozik, M., Jelonek, I. (2012). Pomiędzy wiarą a nauką: zniewolenie duszy czy zaburzenia dysocjacyjne? Prezentacja przypadku. *Psychiatria Polska, tom XLVI, numer 2*, s. 305-312

Chrostowski, W. (2014). Chorzy psychicznie w świetle Biblii. *Collectanea Theologica* 84/1; 5-28

Chrostowski, W. (2015). Biblia, czyli przykłady cierpienia psychicznego. *Psychiatria po dyplomie* 02/2015; 5-6.

De Barbaro, B. (2010). Religia, duchowość i zdrowie psychiczne – przegląd badań. *Medycyna Praktyczna – Psychiatria* 2010/06. Pobrano z:

<http://www.mp.pl/psychiatria/zaburzenia/inne/56548,religia-duchowosc-i-zdrowie-psychiczne-przeglad-badan>, Dnia 2010, 09, 30.

Dębiec, J. (2000). *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Janus, D. (2004). *Psychopatologia a religia. Strukturalne zbieżności pomiędzy zaburzeniami psychicznymi a religią*, Warszawa: Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury.

Kępiński, A. (1981). *Schizofrenia*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Kępiński, A. (1992). *Rytm życia*, Warszawa: Sagittarius.

Prochowicz, K., Sobczyk, A. (2011). Syndrom jerozolimski. Objawy, przebieg i kontekst kulturowy. *Psychiatria Polska, tom XLV, numer 2*, 289-296.

Yalom, I. (2009). *Religia i psychiatria*, Warszawa: Wydawnictwo Paradygmat.

Ks. GRZEGORZ STOLARSKI*

CZY RELIGIA POTRZEBUJE METAFIZYKI?

Treść: Wstęp; 1. Religio vera; 2. Projekt metafizyczny; 3. Mądrość; 4. Nauka o tym, co oderwane od materii; 5. Teoria bytu jako bytu; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Does religion need metaphysics?; Bibliografia

Słowa kluczowe: Religia, metafizyka, prawda w religii,

Key words: Metaphysics, Religion, Truth in Religion

Wstęp

Odpowiedź na sformułowane w tytule postawione pytanie wydaje się beznadziejnie trudna, bo wymaga sprecyzowania, co najmniej, trzech obszarów pojęciowych, których determinacja zdaje się być rozpaczliwie skomplikowana. Chodzi o pojęcie religii, pojęcie metafizyki i określenie charakteru potrzeby, jaką mogłaby mieć religia względem metafizyki, a może nawet szerzej – względem filozofii. Wszystkie te obszary były i są polem zaawansowanych intelektualnie debat. Istnieją jednakże religie, które nie bazują na żadnej filozofii lub wręcz są programowo antyfilozoficzne, choć zapewne w każdej można znaleźć jakąś wizję świata, człowieka, czy Boga. Istnieją także projekty metafizyczne, które dystansują się od religii, a nawet wysuwają zarzuty zależności od założeń religijnych wobec pewnych typów filozofowania¹.

Znalezienie odpowiedzi na tytułowe pytanie wymagać będzie wskazania pewnego *wspólnego mianownika* dla religii i metafizyki. Wydaje się, że

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej. Studiował filozofię we Fryburgu w Szwajcarii. Uwieńczył je doktoratem. Pracuje jako adiunkt na Uniwersytecie Przyrodniczo - Humanistycznym w Siedlcach. Jest też wykładowcą filozofii w siedleckim WSD.

mimo ogromnej różnorodności religii z jednej strony oraz braku ostatecznej zgody na to, jakim poznaniem ma być metafizyka - z drugiej, można pokusić się o wskazanie takiej wspólnej płaszczyzny spotkania obu tych dziedzin ludzkiej kultury, więcej – ukazania korzyści jakie może odnieść religia pewnego charakteru z dialogu z pewnego typu metafizyką. Płaszczyzna ta bowiem jest do osiągnięcia nie przez każdą religię i nie przez każdą metafizykę.

Wydaje się, że takim wspólnym mianownikiem, łączącym religię i metafizykę może być roszczenie do prawdy, wysuwane zarówno przez pewien typ metafizyki, jak i niektóre doktryny religijne.

Metafizyka, jako teoria rzeczywistości wyjaśniająca ostatecznie byt i wskazująca na jego ostateczne przyczyny, wykrystalizowała się w ramach greckiej filozofii starożytnej. Właśnie dzięki niej po raz pierwszy w sposób uświadomiony zostało zadane pytanie o prawdę i sposób jej rzetelnego osiągnięcia. Z tej racji roszczenie do prawdziwości twierdzeń metafizycznych jest oczywiste.

Uchwycenie podobnej tendencji w ramach działań ludzkich inspirowanych religią jest sprawą trudniejszą. Religia nie jest bowiem teoretycznym poznawaniem rzeczywistości, nie jest też jej celem zaspokojenie ciekawości poznawczej (czymkolwiek inspirowane). Religie wywodzą swój początek z doświadczeń o charakterze mistycznym, dostępnych pewnym jednostkom we wszystkich epokach i obszarach. Doświadczenia te stanowią pierwotną i jakby *bezpośrednią* stronę religijności, która potem za pomocą narzędzi kulturowych jest komunikowana społecznie, stanowiąc jakby *pośrednią* stronę religii, opartą na wierze tych, którym owe doświadczenia zostały przekazane². Istnieją zatem takie religie, które nie precyzują swego przekazu, nie poddają zabiegom weryfikacyjnym głoszonych twierdzeń, kładąc raczej nacisk na kształtowanie określonych zachowań czy obyczajów. *Teologie* tych religii nie mają charakteru teistycznego, to znaczy nie wyjaśniają tego doświadczenia przez twierdzenia o istnieniu jego boskiego (nie-światowego) źródła. Różnorakie mitologie mówienie o boskim zamykają w obrazach mitów, teologie mistyczne *mówią* o doświadczeniu mistycznym bez ostatecznego przesądzenia o jego źródle. Jeśli zatem prawda miałaby być płaszczyzną spotkania religii i metafizyki, to będzie to dotyczyło tych

¹ Takim jest na przykład zarzut, jaki wobec metafizyki tradycyjnej (scholastycznej), sformułował M. Heidegger, nazywając ją 'ontoteologią', zob. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, s. 51, 56, 67-72.

² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, 22-23.

religii, które kładą szczególny nacisk na prawdziwość głoszonych przez nich przekonań.

1. Religio vera

Wydaje się, że akcent na prawdziwość głoszonych twierdzeń religijnych jest zauważalny w religiach, których element doktrynalny ukształtował się pod wpływem Biblii. Związane jest to ze specyfiką przekazu biblijnego, w którym dokonał się proces przewyciężenia mitu i opartych na nim politeistycznych religii mitologicznych oraz z wykształceniem się monoteizmu, zawierającym w sobie tezę o *absolutnym pierwiastku w wezwaniu Bożym wypowiedzianym przez proroków*³. Obraz jedyne Boga, który tam znajdujemy unieważnia mitologiczny przekaz plemiennego politeizmu. I nie chodzi tu o to, że Biblia rezygnuje z mitu, jako narzędzia przekazu, ale o to, że prowadzi do takiej koncepcji świata, człowieka i Boga, który czyni anachronicznym przekazy mitologiczne.

Trudno jest tu dokonać stosownych porównań judaizmu, islamu i chrześcijaństwa, ale można uznać, że każda z tych monoteistycznych religii zawiera w sobie rozbudowany element doktrynalny, w którym, wynikający z biblijnego przekazu nacisk na odniesienie do *prawdziwego* Boga, odgrywa kluczową rolę. Jest to widoczne zwłaszcza w chrześcijaństwie, które od samego początku, nie zadowala się byciem jednym z możliwych sposobów realizowania ludzkich potrzeb religijnych, ale z całym przekonaniem chce być *religio vera*, religią prawdziwą. Celem przeto działań misyjnych chrześcijaństwa nie jest przekonanie do jakichś wierzeń, obyczajów, moralności ale świadectwo prawdy o Bogu, o człowieku, o jego zbawieniu, ale też o świecie (stworzeniu). Dlatego od samego początku chrześcijaństwo konfrontuje się nie tylko (nie tyle) z odmiennymi obyczajami, ale z innymi dyskursami, zawierającymi w sobie roszczenie do prawdy, przede wszystkim z filozofią.

Takie właśnie usytuowanie się chrześcijaństwa – z ambicją, aby być *religio vera*, a nie tylko *institutio vitae*, ma swoje zakorzenie w antymitologicznym nastawieniu Biblii, ale też w misyjnym wezwaniu, którego źródłem muszą być słowa i działania samego Jezusa Chrystusa. Bez względu na to jak egzegeci zinterpretują pochodzenie ewangelicznego wezwania *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody* (Mk 16, 15-16), fundamentalna idea musi pochodzić od Jezusa. Chcąc, aby jego uczniowie *szli na cały świat*, przekreśla On wszelkie pomysły traktowania chrześcijaństwa jako *lokalnego* kultu, religii *dla Europy*. Uznaje on treść przesłania chrześcijańskiego za coś więcej niż uzasadnienie jakiegoś kultu, czy jakiegoś stylu, sposobu życia. Znaczy

³Tamże, s. 24

to, że przesłanie chrześcijańskie rości sobie pretensje do tego, by nieść prawdę o Bogu, prawdę o człowieku i jego zbawieniu. Tylko prawda może być bowiem wspólnym mianownikiem, do którego można się ostatecznie odwołać wtedy, gdy znajdzie się w obcej kulturze, w odmiennych obyczajach, innych tradycjach religijnych. Chrześcijanie nie chcą zatem nieść światu nowych obyczajów, czy nawet nowej moralności (to wszystko jest raczej konsekwencją, a nie istotą przesłania). Chcą nieść prawdę.

Widać to w wypowiedziach Ojców Kościoła, którzy nie tylko śmiało angażują grecką myśl filozoficzną do wyrażania twierdzeń chrześcijańskich, ale wprost deklarują, że chrześcijaństwo nie chce sytuować się jedynie w sferze obyczaju, ale chce fundować swe roszczenia na bazie prawdy, na bazie *logosu*⁴. Znamienna jest wypowiedź Tertuliana: *Chrystus nazwał się prawdą, a nie zwyczajem*⁵.

Do tej samej tradycji nawiązuje św. Augustyn, gdy podejmuje polemikę ze stoicką w swej treści koncepcją dyskursu religijnego (teologii), reprezentowanej tu przez rzymskiego erudytę Warrona (Marcus Terentius Varro 116-27 p. Chr.). Podziela on stoickie stanowisko o istnieniu Duszy Świata, kierującej światem *przez ruch i rozum*⁶. Dusza Świata, stoicki Logos, nie jest jednak żadnym mitologicznym bogiem-osobą, ale raczej wewnętrzną światu rozumną zasadą kosmosu. Tak pojęty Absolut nie może być jednak przedmiotem kultu religijnego, który pojawia się jedynie w sferze obyczaju (*mores*) i nie odnosi jej do porządku rzeczywistości (*res*). Stąd Warron twierdzi, że religia jest raczej efektem porządku politycznego: to nie bogowie stworzyli państwo, ale państwo stworzyło bogów⁷.

Stanowisko Warrona jest kwintesencją demitologizującej krytyki religii, jakiej dokonała grecka filozofia. Warto przy tym podkreślić, że owa demitologizacja stała się niejako *produktem ubocznym* zasadniczej aktywności filozofów greckich, których celem było wyjaśnienie rzeczywistości (*physis*) przez wskazanie podstawowych zasad (*archai*), które były pewnymi stanami rzeczowymi, a nie mitycznymi boskimi *osobami*, rządzącymi zja-

⁴ Wspomina o tym Jan Paweł II w encyklice *Fides et Ratio* 38: Justyn Męczennik uznał chrześcijaństwo za prawdziwą filozofię, dla Klemensa Aleksandryjskiego filozofia grecka była wprowadzeniem w wiarę chrześcijańską, zob. *Encyklika Fides et Ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków 1998.

⁵ „Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit”, za: J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest - Naśladowanie*, tłum. R. Biel, M. Górecka, w: Tenże, *Opera omnia*, t. IV, Lublin 2017, s. 121

⁶ „...animam motu ac ratione mundum gubernantem”, za: J. Ratzinger, *Wiara* ..., dz. cyt., s.133.

⁷ Augustyn, *De civitate Dei* VI, 5 (dalej: DcD); zob. J. Ratzinger, dz. cyt., s 133

wiskami przyrody⁸. Adekwatne wyjaśnienie, wskazanie *arche* rzeczywistości, prowadziło do konieczności uznania istnienia jakiegoś Absolutu. Pojmowano go różnorodnie, w zależności od przyjętych punktów wyjścia: jako Ideę Dobra-Jedni (Platon i platończycy), jako Pierwszego Poruszydła – Myślącą-Siebie-Myśl (Arystoteles), Duszę Świata – Logos (stoicy). Te konstatacje, skonfrontowane z tradycyjną religią mitologiczną, prowadziły do nieuchronnych konfliktów. Nie powstrzymało to jednak procesu demontażu greckiej religii mitologicznej, która wobec uzasadnień filozoficznych stała się po prostu anachroniczna⁹.

Efektom starożytnej krytyki religii mitologicznej, jaka dokonała się w greckiej filozofii, jest odróżnienie teologii, rządzącej religią mitologiczną od teologii *fizycznej*, czyli filozoficznej teorii rzeczywistości. Dokonali tego najwyraźniej stoicy, odróżniając teologię poetycką i teologię polityczną z jednej strony od teologii fizycznej (*theologia naturalis*). Podstawowa różnica polega na tym, że zarówno teologia poetycka, jak i teologia polityczna, posługując się mitami, są usprawiedliwieniem pewnego porządku życia (społecznego): obyczajów, kultu, porządku społecznego, tego, co Rzymianie nazywali *institutio vitae*. Teologia fizyczna jest czymś innym: nie służy uzasadnieniu obyczajów, ale jest efektem filozoficznego poznania rzeczywistości – zatem jej zadaniem jest ustalenie prawdy.

Do takich właśnie poglądów, wyłożonych przez wspomnianego Warrona, nawiązuje św. Augustyn. Umieszcza on chrześcijaństwo w obrębie varronowskiej teologii naturalnej. Znaczy to, że chrześcijaństwo nie sprowadza się ani do kultu, ani nawet do mistyki. Chrześcijaństwo nie jest kolejną mitologią, odwołującą się do obrazów i mitów, które ostatecznie znajdują swą przydatność w sferze politycznej, ale odwołuje się do Absolutu, odkrywanego w racjonalnej analizie rzeczywistości. Biblijny monoteizm spotyka się tu z filozoficznym namysłem nad przyczyną rzeczywistości. Przekaz chrześcijański odnosi się zatem do *prawdziwego Boga* – Bytu Pierwszego, który jest podstawą rzeczywistości¹⁰.

Ugruntowanie chrześcijańskiej teologii w perspektywie filozofii, która rości sobie pretensje do prawdy swych twierdzeń, czyni religię chrześcijańską uniwersalną, dla *wszystkich narodów*, nie zaś *regionalną*, której celem jest jedynie wyparcie innych przekazów. Dlatego nie ma w chrześcijaństwie żadnej tolerancji dla politeizmów, które są traktowane jako cofnięcie się w świat zmiennych obrazów, stąd też opór wobec politycznej instrumenta-

⁸ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 23-27.

⁹ Tamże

¹⁰ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 135-136.

lizacji: *religio vera* nie służy żadnej sile politycznej, nie jest zaspokajaniem *potrzeb* religijnych, ale jest zwycięstwem rozumu w sferze religii¹¹.

2. Projekt metafizyczny

Wraz z Platonem filozofia, jako przewyciężenie mitu, uświadamia sobie, że wszelka działalność kulturowa, a zwłaszcza religia, wymaga takiego fundamentalnego podejścia, które Arystoteles nazwał *prote philosophia* – pierwszą mądrością. Pytaniem, które sobie stawiano, było to, co nią ma być: czy filozofia o charakterze fizykalistycznym (a w konsekwencji etycznym, a nawet artystycznym), czy też filozofia o charakterze meta-fizycznym.

Platoński projekt metafizyczny wskazywał ostateczną zasadę rzeczywistości poza światem widzialnym. Platon przekonywująco argumentował, że jakkolwiek rozumiana fizyczna struktura widzialnej rzeczywistości nie wyjaśnia samej siebie, potrzebuje zatem uzasadnienia w innej niż ona sama rzeczywistości. Ruchu ludzkiej ręki nie można wystarczająco wytłumaczyć przez wskazanie materialnych jego przyczyn: istnieniem i działaniem mięśni, ścięgien, nerwów. Nawet dogłębna znajomość *fizycznych* (anatomicznych) detali, umożliwiających określić ruch tej ręki (czy jakiegokolwiek innego organu), nie wyjaśnia wszak dlaczego ręka się porusza. Do tego potrzeba wiedzy innego typu, która zdolna byłaby uchwycić nie tyle fizycznych warunków działania ręki, ale pozwoliłaby ustalić powody, dla których ktoś porusza ręką¹². Ów przykład pozwala uchwycić różnicę między wiedzą *fizykalną*, która pozwala na określenie w jaki sposób dokonują się rzeczywiste procesy, a wiedzą *meta-fizyczną*, pozwalającą ustalić dlaczego one się dzieją.

Arystoteles, choć w rozwiązaniach szczegółowych stał się bodaj najskuteczniejszym krytykiem Platona, akceptuje jego metafizyczny charakter filozofii pierwszej, dającej podstawy pod wszelką naukę. Choć nie znajdziemy w jego pismach określenia *metafizyka*, to jego rozstrzygnięcia na temat istnienia i natury owej pierwszej filozofii ukształtowały tradycję metafizyczną Zachodu.

Choć ujęte przez następców w jednym tytule *Metafizyka*, pisma Arystotelesa w interesującej nas materii nie stanowią zwartej ciągłej całości, ale serię fragmentów, z których wyłania się trojaki rozumienie przedmiotu i zadań filozofii pierwszej. Nie znaczy to przy tym, by te rozumienia wykluczały

¹¹ Tamże, s. 136-7

¹² Platon, *Fedon* 97-99

się wzajemnie – wręcz przeciwnie, zdają się być one komplementarnymi ujęciami tej samej dyscypliny¹³.

3. Mądrość

Po pierwsze, Arystoteles, podobnie jak później Plotyn, ujmuje filozofię pierwszą, nawiązując do swego mistrza Platona, jako mądrość, rozumianą jako kontemplację Pierwszych Zasad rzeczywistości¹⁴. Przed Platonem Grecy pojmowali mądrość (*sophia*) w perspektywie praktycznej, wręcz utilitarnej. Rozumiano ją jako doskonałość jakiegokolwiek sztuki (*techne*). Wraz z Sokratesem pojawia się rozumienie mądrości, jako moralnie pojętej sztuki życia powiązanej z perspektywą społecznej i politycznej. Nawiązuje do tego Platon, rozumiejąc mądrość jako moralną zdolność do sprawiedliwego zarządzania swoim życiem, a w konsekwencji – do zarządzania państwem w aspekcie sprawiedliwości i roztropności¹⁵. Nawiązując do tej idei mądrości, Arystoteles widzi ją ostatecznie jako tę część *Theoria* – wiedzy o charakterze teoretycznym – która wznosi ludzki intelekt (*nous*) do kontemplacji Bytu Pierwszego, Pierwszej Zasady rzeczywistości¹⁶.

Istnieje paralela między grecką i chrześcijańską koncepcją mądrości. Chrześcijaństwo, choć uznawało się za mądrość w swej istocie bardziej *praktyczną*, będącą nade wszystko *sztuką życia*, nie mogło zlekceważyć dostrzeżonego przez Arystotelesa teoretycznego i kontemplatywnego jej charakteru. Jeśli treść przesłania chrześcijańskiego nie jest tylko kolejną formą organizacji życia i obyczaju, to mądrość w nim zawarta musi być ostatecznie ugruntowana na kontemplatywnym odniesieniu do pryncypiów całej rzeczywistości. Jest to zresztą przesłanie zawarte w całej tradycji biblijnej, jaka ukształtowała wiarę Izraela. Dlatego w tradycji teologii chrześcijańskiej wypracowano koncepcje łączące te dwa nurty myślenia mądrościowego.

Analizując myśl chrześcijańską w jej konfrontacji z filozofią grecką można dostrzec pewną zasadniczą trudność, która pojawia się w momencie zestawienia tych dwóch ścieżek mądrości. Oto w tym ujęciu metafizyczna mądrość filozofii greckiej wychodzi z intelektualnych zdolności ducha ludzkiego i stanowi szczyt jego osiągnięć. Arystoteles uważa życie *teoretyczne*, kontemplację Absolutu, za najwznieślijszy sposób życia ludzkiego; dla Plotyna teoria emanacji stanowi ugruntowanie kontemplacyjnego zjednoczenia ducha ludzkiego z Jednią, z której wszystko wypływa. Objawienie biblij-

¹³ H.-D. Gardeil, *Initiation a la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Metaphysique*, Paris 2010, s. 694-5

¹⁴ Arystoteles, *Metafizyka* I, 2.

¹⁵ H.-D. Gardeil, dz. cyt., s. 686

¹⁶ Tamże

ne wiąże mądrość z bezpośrednim darem łaski od Boga, który jest źródłem mądrości i Mądrością samą. Inicjatywa, jeśli można tak powiedzieć, jest tu *po stronie* Boga¹⁷.

Średniowiecze chrześcijańskie, scholastyka, poświęciło wiele wysiłku intelektualnego dla wypracowania syntezy, godzącej *Ateny z Jerozolimą*.

Subtelna analiza, dokonana przez Tomasza z Akwinu, rozróżnia trzy rodzaje mądrości: mądrość wlaną, będącą darem Ducha Świętego, teologię i metafizykę. Różnią się one między sobą nie tylko pochodzeniem ale też przedmiotem formalnym¹⁸. W każdym wypadku Tomasz pojmuje mądrość jako swoiste uzdolnienie doskonałościowe (*habitus*) ducha ludzkiego (jego intelektu). Nawiązując do Arystotelesa koncepcji cnót intelektualnych¹⁹, odróżnia usprawnienia intelektu teoretycznego (nauka, inteligencja, mądrość) od cnót usprawniających intelekt praktyczny (roztropność i sztuka)²⁰. Mądrość jest więc tu zaliczona do sprawności intelektu teoretycznego i odróżnia się od inteligencji i nauki.

Tomasz odpiera przy tym zarzut, że mądrość rozumiana jest w sensie wyłącznie *teoretycznym*, nie zaś - jako cnota rozumu praktycznego, związanego z ludzkim działaniem i moralnością. Mądrość, zwłaszcza ta która pochodzi z darów łaski, rządzi tak rozumem teoretycznym, jak i praktycznym, przecież podział na intelekt teoretyczny i intelekt praktyczny jest tylko z potrzeby analizy różnych aspektów działania intelektualnego. Dlatego mądrość odnosi się również do aktywności rozumu w aspekcie prawego działania. Podkreślając jednak, że fundamentalnie mądrość jest zakotwiczona w teoretycznej (spekulatywnej) funkcji rozumu, wskazuje na to, że ma ona walor swoistej *bezinteresowności* wobec prawdy. To właśnie prawda jest bowiem doskonałością rozumu teoretycznego: jest on spełniony wtedy, gdy sformułuje sąd prawdziwy. Mądrość zatem, choć bez niej nie da się działać w prawy sposób, jest przede wszystkim uzdolnieniem rozumu teoretycznego²¹.

W Tomasza z Akwinu teorii mądrości uzyskujemy dojrzałą formę ujęcia klasycznej greckiej metafizyki w ramy chrześcijańskiego roszczenia do prawdziwości. Jakkolwiek, co widać w subtelnych rozróżnieniach Akwinaty, źródło mądrości jest w Bogu i Jego wolnym obdarowaniu nią człowieka, naturalna ludzka umiejętność intelektualna uchwycenia i kontemplacji Pierwszej Zasady Bytu została uznana za konieczne dopełnienie. To właśnie

¹⁷ Tamże

¹⁸ Tamże, s. 687

¹⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I, 6.

²⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* I-II, 57, 2

²¹ H.-D. Gardeil, dz. cyt., s. 689

dzięki takiej mądrości można uchwycić tożsamość Boga Biblii i metafizycznej Pierwszej Zasady Bytu.

4. Nauka o tym, co oderwane od materii

Drugim określeniem, jakim Arystoteles opisuje filozofię pierwszą, jest uznanie jej za naukę o tym, co nieruchome i oderwane od materii²². Stagiryta nawiązuje tu do nauki Platona, który pierwszy wyraźnie wskazał, że wyjaśnienie rzeczywistości nie może ograniczać się do wskazania przyczyn materialnych, jakiegoś budulca rzeczywistości, ale nade wszystko wymaga wskazania tego, co jest przyczyną jej jedności i tożsamości w czasie. Odwołując się do prostego przykładu: to, że słoń jest słońcem i że jest nim przez cały czas swego istnienia, jest spowodowane nie tyle tym, że składa się on z określonych elementów (atomów, żywiołów, pierwiastków...), które stale są w ruchu, ale tym, że istnieje stała niefizyczna (niematerialna) zasada jego tożsamości. Uchwycenie tej zasady jest możliwe przez inny rodzaj poznania niż poznanie o charakterze fizycznym. Zwrócił na to uwagę już Platon²³, a Arystotelesowi pozwoliło to na wskazanie trzech rodzajów nauk teoretycznych (*Theoria*), różniących się sposobem oderwania się od materii: fizyki (abstrahującej od jednostkowych ukonkretnień), matematyki (abstrahującej od wszystkiego, co nieilościowe, niemierzalne) i teologii. To właśnie ta trzecia dyscyplina ma za zadanie uchwycenie poznawcze tego, co najbardziej podstawowe, co stanowi niematerialny warunek materialnej, fizycznej rzeczywistości.

Tomasz z Akwinu rozwinął ten wątek w pojmowaniu metafizyki, precyzując metodę osiągania takiej formy poznania. Chodzi o koncepcję tzw. separacji. Dyskusja na temat tej metody stała się jednym z głównych tematów wiodących współczesnego tomizmu²⁴. Dla naszego tematu ważne jest tu zwrócenie uwagi na konieczność wyjścia poza perspektywę *fizyczną* dla ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości. Zanegowanie tej konieczności (pierwsi dokonali tego stoicy) wzięła filozofię w materializm i płynące z niego konsekwencje. Przede wszystkim wyznacza to specyficzny sposób mówienia o tym, co boskie: bóg starożytnej filozofii stoickiej został sprowadzony do natury (*physis*) i z nią utożsamiony.

Podejmując dyskusję z takim stanowiskiem, Augustyn, a za nim scholastyka średniowieczna wskazywali, że do adekwatnego wyjaśnienia świata

²² Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1.

²³ Platon, *Fedon* 99-100

²⁴ Ważne miejsce w tej dyskusji odegrali filozofowie tzw. lubelskiej szkoły filozoficznej, przede wszystkim M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985; A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, Lublin 1985.

potrzebna jest odpowiedź na podstawowe *dlaczego*, które zapytuje o samo istnienie świata, które wskazuje na jego przygodność (a zatem – nie-bo-skość). W dyskusji tej użyto ostatecznie metafizyki, odnajdując w niej język do adekwatnego mówienia o ponad-fizycznej naturze Boga, o przygodności porządku fizycznego, ale ocalając też samą metafizykę, przynajmniej do czasów renesansu. Wtedy to bowiem chrześcijańscy reformatorzy scholastyki uznali, że prawda, zawarta w chrześcijaństwie jest źle wyrażana przez metafizykę arabskiego Arystotelesa.

Radykalna krytyka klasycznej metafizyki, zapoczątkowana w XIV wieku, wiodła przez przyjęcie mechanicystycznego modelu rozumienia świata materialnego, który stał się *filozofią pierwszą* nowożytnych nauk przyrodniczych (nowej fizyki) i w konsekwencji doprowadziła do antymetafizycznego stanowiska Kartezjusza, a po nim Kanta i całej tradycji pozytywistycznej.

Dla chrześcijańskiej ambicji bycia religio vera były to konsekwencje druzgocące. Pozbawiona meta-fizycznej perspektywy teologia, traci możliwość adekwatnego mówienia o rzeczywistościach przekraczających porządek fizyczny. Grozi jej niebezpieczeństwo zepchnięcia jej do roli kolejnej kulturowej narracji, przemijającej tak samo, jak wszystkie inne tego typu twory kultury ludzkiej.

5. Teoria bytu jako bytu

Trzecia, pochodząca od Arystotelesa, koncepcja przedmiotu metafizyki pochodzi z księgi *Metafizyki* i wyraża się w znanej formule mówiącej, że filozofia pierwsza bada byt jako byt²⁵. Stagiryta przeprowadza krytykę wcześniejszych rozstrzygnięć, sprowadzających filozofię do badania rzeczywistości (bytu) w aspekcie jej komponentu fizycznego (żywiołów, atomów). Filozofia pierwsza ma w tym ujęciu przekraczać zakres *fizyki* w poszukiwaniu uniwersalnych zasad rządzących samym byciem rzeczywistości. Myśliciele średniowieczni rozwinęli tę myśl w nauce o transcendentaliach, jako pojęciach wykraczających w swej treści poza wszelkie bardziej szczegółowe determinacje. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala dopiero na poznawcze ujęcie Pierwszej Przyczyny, fundującej byt całej rzeczywistości.

Dla religii, roszczącej sobie pretensje do bycia prawdziwą, odniesienie do tak pojętej metafizyki zdaje się być szczególnie istotne. Przekaz takiej religii, dotyczący Boga, człowieka i świata, musi bowiem zostać skonfrontowany z metafizycznym wyjaśnieniem pochodzenia i natury bytu. Dlatego właśnie teologowie chrześcijańscy dążyli do ukazania tego, że Bóg, który objawia się w przekazie biblijnym, Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba, Ten, któ-

²⁵ Arystoteles, *Metafizyka* IV, 1

ry ujawnia swe imię (*Jestem*) Mojżeszowi, Ten wreszcie, którego Jezus kazał nazywać Ojcem, ten Bóg jest tożsamy z Pierwszą Zasadą rzeczywistości, o której mówi metafizyka.

Dążenie to można zilustrować choćby strukturą słynnych pięciu dróg, na których Tomasz z Akwinu przeprowadza swą argumentację za istnieniem Boga²⁶. Znamienne jest, że każda z tych dróg zachowuje w swej strukturze schemat rozumowania o charakterze ściśle metafizycznym. Dopiero w ostatnim zdaniu każdej drogi stwierdza, że odkryty w analizie filozoficznej Pierwszy Motor, Pierwsza Przyczyna, Byt Konieczny, Byt Najdoskonalszy, Pierwszy Rozum jest tym Bogiem, w którego wierzy na podstawie biblijnego objawienia. Jeśli będziemy chcieli interpretować te drogi w niejako odwrotnym porządku – dochodzić do wiary wskutek metafizycznego dowodu – zabrnijemy w ślepią uliczkę. Można wszak spotkać zarzuty mówiące, że Tomasz nie udowodnił istnienia Boga Biblii, że do stwierdzonego Pierwszego Motoru, czy Pierwszej Przyczyny nie sposób się modlić. Zarzuty te jednak ujawniają fundamentalne niezrozumienie sensu umieszczenia przez Tomasza metafizycznej argumentacji niejako na początku teologii. Tomasz nie uzależnia całej swej wiary i płynącej z niej teologii od słuszności swych filozoficznych argumentów na temat istnienia Boga. Procedura jest odwrotna: drogi ukazują jedynie to, że teologiczny dyskurs o Bogu, jaki wynika z objawienia, może rościć sobie pretensje do bycia prawdziwym. Nie jest on bowiem tylko wynikiem jakiejś kulturowo uwarunkowanej opowieści, mitu, organizującego życie społeczne, ale znajduje potwierdzenie ze strony niezależnej od wiary filozoficznej teorii bytu.

Podobne wnioski można wysnuć, analizując Tomasza z Akwinu koncepcję stworzenia. Tutaj również zdumiewa jej ściśle metafizyczny charakter. Jesteśmy wszak świadomi, że twierdzenie o stworzeniu świata przez różnego od niego Boga jest jednym z podstawowych przekazów Biblii. Tymczasem w Akwinaty teologii stworzenia nie ma odniesień do Biblii, ale do metafizyki. Tu znowu widać wysiłek Doktora Anielskiego, aby chrześcijańskie twierdzenie o stworzeniu świata przez Boga powiązać z problemem pochodzenia bytu, rozpatrywanym z perspektywy takiej metafizyki, która jest teorią bytu jako bytu²⁷.

Jakie znaczenie ma takie powiązanie przekazu o stworzeniu z odpowiednią metafizyką pokazują losy teologii stworzenia w czasach nowożytnych, kiedy zanegowano możliwość takiej metafizyki. Oto bowiem współ-

²⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, 2, 3

²⁷ Zob. G. Stolarski, *Tomasza z Akwinu koncepcja stworzenia jako metafizyczna teoria pochodzenia bytu przygodnego*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 11(2014), s. 211-229

cześnie miejsce metafizyki pochodzenia bytu zajęły inne teorie, które choć programowo określają się jako *naukowe*, ścisłe, czy przyrodoznawcze, bardzo często są zawoalowaną metafizyką. Fizyczna teoria Wielkiego Wybuchu czy biologiczna teoria ewolucji są bowiem pewnymi hipotezami przyrodoznawczymi, wyjaśniającymi, co najwyżej, przemiany bytu. Tymczasem czyni się z nich ukrytą filozofię pierwszą, która ma wyjaśniać pochodzenie bytu (dlaczego istnieje raczej coś niż nic). Jeśli powiąże się je z częstym antyteistycznym nastawieniem ich głosicieli, stają się one narzędziem dyskredytowania chrześcijańskiego przekazu o stworzeniu świata przez Boga. Powoduje to zamieszanie i konfuzję wśród współczesnych teologów, którzy sądząc, że są pokonani przez nauki przyrodnicze, godzą się na to, że nauka o stworzeniu ma charakter wyłącznie religijny, jest zatem swoistym mitem.

Zakończenie

Zaprezentowane, siłą rzeczy wybiórczo, wypadki współdziałania chrześcijaństwa z metafizyką klasyczną mają na celu ilustrację związków, jakie muszą zachodzić między religią a filozofią, jeśli religia będzie miała ambicje opowiedzieć się po stronie prawdy (logosu), a metafizyka będzie chciała prezentować uzasadnienia ostateczne. Chrześcijaństwo, które chce być *religio vera* musi podjąć wysiłek konfrontacji z metafizyką, a jak pokazuje doświadczenie wieków, może to być owocne dla obu stron. Historia teologii chrześcijańskiej i jej stosunku do filozofii pokazuje też, że próba oparcia swych roszczeń do prawdy na innej tylko niż metafizyka bazie, na jakiejś odmianie *fizyki* grozi sprowadzeniem przekazu religijnego do rangi nie-naukowej mitologii i wyznaczeniem jej co najwyżej zadań organizacyjnych w tworzeniu pewnych instytucji kultury. Dzisiejsza bowiem postmodernistyczna maniera zabrania bowiem roszczeń do prawdy absolutnej. Dominują przy tym dwa typy poglądów na temat religii:

- religia jest raczej ze sfery irracjonalnej: uczucia, prze-czucia, podświadomych lęków, a nawet szkodliwych urojeń²⁸;
- religia jest produktem określonej kultury, historycznie ograniczonej, *regionalnej*, jest swoistą *grą* językową, kulturowo uwarunkowaną narracją²⁹.

W obu wypadkach poglądy tego typu były poprzedzone krytycznym podejściem do metafizyki, jako racjonalnej teorii tego, co poza-fizyczne.

²⁸ Reprezentatywne dla takiej formy myślenia są poglądy Richarda Dawkinsa zwłaszcza, zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. Szwajcer, Warszawa 2007.

²⁹ Tego typu poglądy charakterystyczne są dla wielu przedstawicieli tzw. postmodernizmu. Zob. na ten temat wyczerpujące dzieło: J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012

Współczesna teologia chrześcijańska, niepewna swych roszczeń metafizycznych, zaczęło wątpić w to, czy jest religio vera, przyjmując postawę relatywistyczną i *tolerancjonistyczną*. Prawda została zastąpiona prawdą *chrześcijańską*. Efektem odrzucenia roszczenia do prawdy pozostaje zabawa w narrację w obszarze filozofii i miłka namiastka religii, której zadaniem jest jedynie krzątanie organizacyjna wokół nośnych tematów (biedy, ubóstwa, nierówności, ekologii, seksizmu).

Religia o ambicjach nie tylko organizacyjnych, kulturotwórczych będzie zainteresowana rozwojem metafizyki i w niej będzie poszukiwać ugruntowania swoich roszczeń do prawdziwości. Będzie też zainteresowana istnieniem ambitnej metafizyki, to znaczy takiej, która nie zadowoli się minimalistycznym zadaniem organizacji nauki, ale będzie filozofią pierwszą, poszukującą prawdy o świecie.

W tym kontekście należy rozumieć swoiste wołanie o metafizykę, jakie z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii sformułował papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et Ratio*.

Streszczenie

Jeśli metafizyka jest filozofią pierwszą, której celem jest ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości, to jest ona przydatna tylko takiej religii, która uznaje swój przekaz za prawdziwy. Chrześcijaństwo jest taką religią, bo nie zadowala się tylko uzasadnieniem jakiejś formy obyczaju, ale chce swój przekaz odnieść do prawdy, chce być religią prawdziwą. Stąd dyskurs teologii chrześcijańskiej dokonywał się w dyskusji z metafizycznym roszczeniem do prawdy.

Arystoteles określił metafizykę trojako: jako mądrość (poznanie inne niż fizyczne i matematyczne), jako teoria tego co wolne od materialnych ograniczeń (poznanie pierwszych zasad) oraz jako filozofia bytu, jako bytu (poznanie najgłębszej struktury rzeczywistości). Na tych trzech płaszczyznach dokonuje się jej dialog z religią prawdziwą.

Summary

Does religion need metaphysics?

If metaphysics is the first philosophy, the ultimate aim of which is the clarification of reality, it is only useful for a religion that recognizes its message as true. Christianity is such a religion because it does not satisfy itself

with justification for some form of custom, culture but wants its message to be true, it wants to be a true religion. Hence, the discourse of Christian theology was held in a discussion with the metaphysical claim to truth.

Aristotle defined metaphysics as a triple: as wisdom (cognition other than physical and mathematical), as a theory of what is free from material limitations (knowledge of the first principles) and as a philosophy of being as being (learning the deepest structure of reality). On these three levels, a dialogue is made with the true religion.

Bibliografia

Arystoteles. (1996). *Metafizyka, tłum. T. Żeleźnik, t. 1-2, Lublin: RWKUL.*

Augustyn. (1977). *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII, tłum. W. Kornatowski, Warszawa.*

Dawkins R. (2015). *Bóg urojony, tłum. P. Szwajcer, Warszawa – Stare Groszki: Wyd. CiS.*

Jan Paweł II. (1998). *Encyklika «Fides et Ratio» do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Kraków.*

Gardeil H-D. (2010). *Initiation a la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Metaphysique, Paris: Cerf .*

Gilson E. (1961). *Bóg i filozofia, tłum. M. Kochanowska, Warszawa; IW PAX.*

Heidegger M. (1957). *Identität und Differenz, Pfullingen: G. Neske.*

Krąpiec M. A. (1985³). *Metafizyka. Zarys teorii bytu, Lublin: RW KUL.*

Maryniarczyk A. (1985). *Metoda separacji a metafizyka, Lublin: RW KUL.*

Platon (1958). *Fedon, tłum. S. Witwicki, Warszawa: PWN.*

Ratzinger J. (2005). *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata, tłum. R. Zajączkowski, Kielce: Wyd. Jedność.*

Ratzinger J. (2017). *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest - Naśladowanie, tłum. R. Biel, M. Górecka, w: Tenże, Opera omnia, t. IV, Lublin: Wyd. KUL.*

Sochoń J. (2012). *Religia w projekcie postmodernistycznym, Lublin: PTTA.*

Stolarski G. (2014). *Tomasza z Akwinu koncepcja stworzenia jako metafizyczna teoria pochodzenia bytu przygodnego, Teologiczne Studia Siedleckie 11, 211-229.*

Tomasz z Akwinu. (1923). *Summa Theologica, Taurini: Marietti.*

AUTORZY CYTOWANI (w zapisie APA).

- Altaner, B. Stuiber, A. (1990). *Patrologia*, Warszawa: PAX .
- Amand, D. (1948). *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Éd. de Maredsous.
- Anolli, L. (2002). *Psicologia della comunicazione*, Bologna, Il Mulino.
- Araszczyk S. (2007). *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza w odnowionej liturgii Soboru Watykańskiego II*, Opole: WT UO.
- Argyle, M. (1996). *Il corpo e il suo linguaggio. Studio sulla comunicazione non verbale*, Bologna, Zanichelli.
- Arto, A. (1996). *Empatia in funzione dell'accogliere e del processo terapeutico*, In A. Arto – D. Antonietti (Eds.), *La formazione in psicologia clinica. Aspetti introduttivi e competenze terapeutiche di base*, Roma, Ifrep, 116-126.
- Arto, A., Piccinno, M., Serra, E. (2005). *Comunicare nell'educazione. Training per la promozione delle abilità sociorelazionali*, Roma, Leoniana Demand.
- Arystoteles. (1996). *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1-2, Lublin: RWKUL.
- Assemani, J. A. (1754). *Sacramentarium Veronense, vulgo Leonianum* (1754). W: J. Assemani (red.), *Codex liturgicus ecclesiae universae*. (1-180). Rzym.
- Atanazy Aleksandryjski. (1987). *Żywot świętego Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Atiya, A. S. (1978). *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa: : Instytut Wydawniczy Pax.
- Auge, M. (2013). *Rok liturgiczny, to sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Augustyn (1979). *O nauce chrześcijańskiej*. (tłum. J. Sulowski). PSP 22. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Augustyn, J. (2006). *Seksualne wychowanie*. W: R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski (red.), *Leksykon Teologii Pastoralnej* (778-781). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Augustyn. (1977). *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa.

Aumann, J. (1993). *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce: Wydawnictwo Jedność.

Bachanek, G. (2005). *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Ballerini, P.G. (1756). *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae omnium vetustissimus, a millenario codice Capituli Veronensis editus, et Leoni Magno in vulgates adscriptus, non pauca continens, quae eundem Pontificem habent auctorem*. T. 2. Wenecja.

Barabasz, A., Hyrnik, J., Janas-Kozik, M., Jelonek, I. (2012). Pomiędzy wiarą a nauką: zniewolenie duszy czy zaburzenia dysocjacyjne? Prezentacja przypadku. *Psychiatria Polska*, tom XLVI, numer 2, 305-312.

Barcellona, R. (2003). Lo spazio declinato al femminile nei concili gallici fra IV e VI secolo. W: R. Barcellona, T. Sardella (red.), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla tarda antichità offerti a Salvatore Pricoco* (25-49). Soveria Mannelli: Rubbettino.

Baron, A., Pietras, H. (2001). *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I (325-787). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Bartnik, Cz. (1999). *Kościół jako sakrament świata*. Lublin: Standruk.

Bartocha, W. (2016). *Biskup jako liturg diecezji w «Katechizmie Kościoła Katolickiego»*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

Bartoszek, A. (1994). Imię Jahwe w Izraelu. *Communio*, t. XIV, z. 1, s. 36-48.

Bassi, G., Zamburlin, R. (2008). *La comunicazione nel rapporto di coppia*, Roma, Edizioni Paoline.

Bazyli Wielki. (1972). *Listy*. Tłum S. Krzyżaniak. Warszawa.

Bazyli Wielki. (2011). *Wielki Asketikon*. W: J. Naumowicz (red.), *Bazyli Wielki: Pisma Ascetyczne*, t. I i II. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Bazyli Wielki. (2012). Do młodzieży o korzyściach czytania ksiąg pogańskich. Tłum, S. Longosz, *Vox Patrum* 32 (2012) t. 57, 896-902.

Bączkowicz, F. (1958). *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa, t. II, wyd. 3*. Opole: Wydaw. Diecezjalne św. Krzyża.

Becciu, M., Colasanti, A. R. (1999). *La promozione delle abilità sociali. Descrizione di un programma di addestramento*, Roma, Aipre.

Benedictus PP. XVI. (2010). Litterae apostolicae motu proprio datae «Omnium in mentem» Quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur, 26.10.2009, *Acta Apostolicae Sedis*, (102) 8-10.

Benedykt XVI (2007). Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Kraków: Wydawnictwo M.

Benedykt XVI (2010). *Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła Verbum Domini*, Kraków: Wydawnictwo M.

Benedykt XVI. (2005). *Encyklika Deus caritas est*, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha .

Benedykt XVI. (2007). *Jezus z Nazaretu*, cz. 1. Kraków: Wydawnictwo M.

Benedykt XVI. (2007). *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M.

Benedykt XVI. (2007). *Posynodalna adhortacja apostolska «Sacramentum caritatis»*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.

Benedykt XVI. (2008), *Apostołowie i pierś uczniowie Jezusa (24-27)*, Kraków: Libreria Editrice Vaticana, Wydawnictwo M.

Benedykt XVI. (2010). List apostolski motu proprio «Omnium in mentem» na temat zmian w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., 26.10.2009, *L'Osservatore Romano (wyd. polskie)*, 5, (13-14).

Benedykt XVI. (2010). *Posynodalna adhortacja apostolska «Verbum Domini» o Słowie Bożym w życiu i w misji Kościoła*, Poznań: Pallottinum.

Benedykt XVI. (2011). *Posynodalna adhortacja apostolska «Africae munus»*, Kraków: Wydawnictwo AA.

Bereszyński, G. (2001). *Symbolika chrzcielna*. W. J. Decyk (red.), *Chrzest na nowo odczytany*, (103-116). Warszawa.

Berti, E. (1993). *Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele*, in S. Biolo, (a cura di), *Nascita e morte dell'uomo*, Marietti, Genova.

Bider, M. (2016). Początki instytucji diakonis w Kościele łacińskim w ujęciu historyczno-kanonicznym opublikowanym. *Roczniki Nauk Prawnych*, 4 (26), 137-161.

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

Bokwa, I. (1996). *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*. Tarnów: Biblos.

Bokwa, I. (red.). (2007). *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.

Bokwa, I. (red.) (2007). *Breviarium Fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.

Bourgeois, H., Sesbüé, B. i Tihon, P. (2001). *Znaki zbawienia*. (tłum. P. Rak). Kraków: Wydawnictwo M.

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

Bradshaw, P. F.(2016). *W poszukiwaniu kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody współczesnej liturgii*. Kraków: Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego.

Braun-Gałkowska, M. (1985). *Miłość aktywna: Psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*, Warszawa, Pax.

Braun-Gałkowska, M. (1992). *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Kul.

Bresciani, C. (1996). La paternità nella procreazione medicalmente assistita. *Anthropotes*, 2, 315-326.

Broński, W. (1999). Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego. *Studia Homiletyczne Katedry Homiletyki KUL*, 1.

Brooten, B.J. (1982). *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptio-
nal Evidence and Background Issues*, Chico: Scholars Press.

Brown, R. (1997). *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospel of Matthew and Luke*. New York: The Anchor Yale Bible

Brzegowy, T. (2010). Księga Izajasza. Rozdziały 1-12. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Stary Testament*, Częstochowa Edycja św. Pawła

Brzeziński, D. (2007). Procesje w liturgii chrześcijańskiej. *Anamnesis* 48, 62-72.

Bulanda, E. (1970). Spotkanie z trójosobowym Bogiem, (117-181), W: H. Bogacki (red.), *Sakramenty Kościoła posoborowego* (117-181). Kraków.

Buxakowski, J. (2008). *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła. Wykłady i pisma mariologiczne*. Pelplin: Bernardinum

Cambier, J., Leon-Dufour, X. (1973). Miłosierdzie, W: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej* (s. 478 – 483). Poznań-Warszawa: Pallottinum.

Canobbio, G. (1996). Il vescovo visibile principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare. W: Canobbio, G., Dalla Vecchia, F., Montini, G.P. (red.), *Il vescovo e la sua Chiesa, Quaderni teologici del Seminario di Brescia* (51-52). Brescia: Morcelliana Edizioni.

Carkhuff, R. (1999). *L'arte di aiutare. Manuale*, Trento, Erickson.

Cattaneo, E. (2016). *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Milano: Edizioni Paoline.

Cenalmor, D. (2002). Com. ad can. 1024. W: A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. III, cz. 1, wyd. 3,(932-937), Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. S.A.

Cencini, A. (2004). *Od wychowania do formacji*. tłum. D. Piekarcz. Kraków: Salwator.

Chadwick, H. (2004). *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Chmielewski, M. (red.). (2002). *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków: M.

Chrostowski, W. (2003). *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”

Chrostowski, W. (2014). Chorzy psychicznie w świetle Biblii. *Collectanea Theologica* 84/1; 5-28.

Chrostowski, W. (2015). Biblia, czyli przykłady cierpienia psychicznego. *Psychiatria po dyplomie* 02/2015; 5-6.

Ciereszko, H. (2008). Tajemnica Miłosierdzia Bożego w Piśmie Świętym oraz w nauce i życiu Kościoła, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/milosierdzie_w_ps.html (Pobrano: 2017, 01, 03).

Colasanti, A. R. (1996). *Le competenze comunicative di base*, In A. Arto – D. Antonietti (Eds.), *La formazione in psicologia clinica. Aspetti introduttivi e competenze terapeutiche di base*, Roma, Ifrep, 58-126.

Colasanti, A. R. (1997). *Empatia*, In J. M. Prelezzo – C. Nanni – G. Malizia (Eds.), *Dizionario Di Scienze Dell'educazione*, Leumann/Roma/Torino, Elle Di Ci/Las/Sei, 375.

Congar, Y. (1980). *Kościół jako sakrament zbawienia*. (tłum. T. Mazuś). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Conte a Coronata, M. (1954). *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleris et scholarum*, t. II, *De sacramentis. Tractatus canonicus*. Torino: Marietti.

Cranfield, C.E.B. (1998). *Romans 9-16*, wyd. 2. New York: Bloomsbury T&T Clark 1998.

Cyprian (1969). *Listy*. (tłum. W. Szołdrski). PSP 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Czajkowski, M. (1988). *Biblia dziś odczytana*. Warszawa: Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum”

Czerwik, S. (1981). *Liturgia chrztu dzieci*, W: . J. Kudasiewicz (red.), *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego (44-92)*. Warszawa: ATK.

Czerwik, S. (2004) Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego. *Przegląd Homiletyczny*, 8, 45-57.

Daniel – Rops, H. (1994). *Życie codzienne w Palestynie w czasach Jezusa*. Warszawa: Cyklady

Daniélou, J. (1996). *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*. Kraków: Cerf - Kairos - M – Znak.

Danielou, J., Marrou, H. I. (1986). *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Danielski, W., Starnawski, Z. (1989). Benewent, Benevento. W: F. Gryglewicz i [in.] (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. II, (266-267). Lublin: TN KUL.

Dawkins R. (2015). *Bóg urojony*, tłum. P. Szwajcer, Warszawa – Stare Groszki: Wyd. CiS.

Dąbrówka, M. (2015). Homilia doprowadzeniem do spotkania z Chrystusem w Eucharystii. *Roczniki Teologiczne*, 62 (12), 38-41.

De Barbaro, B. (2010). Religia, duchowość i zdrowie psychiczne – przegląd badań. *Medycyna Praktyczna – Psychiatria* 2010/06, <http://www.mp.pl/psychiatria/zaburzenia/inne/56548,religia-duchowosc-i-zdrowie-psychiczne-przeglad-badan> (Pobrano: 30.09.2010).

De Beni, M. (2005). *Comunicare per amare. Il dialogo nella vita di coppia*, Roma, Città Nuova.

De Vaux, R. (2004). *Instytucje Starego Testamentu*. tom I i II, Poznań: Pallotinum

Del Amo, L. (2011). Zasady działania trybunałów. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz* (1088 – 1111). Kraków.

Derdziuk, A. (1993). Formacja do modlitwy. *Homo Dei*. 62 (4). 24-34.

Derdziuk, A. (2006). Formacja moralna a formacja sumienia. W: J. Nagórny, T. Zadykowicz (red.), *Formacja moralna. Formacja sumienia* (13-32). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Desprez, V. (1999). *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego*, tłum. Janina Dembska, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Dębiec, J. (2000). *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. Episc. Card. (1889). *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombradi*, t. IV, *In quartum Librum Sententiarum*. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.

Dopuis, J. (1992). *Tranchida*, Milano.

Dowley, T. (2013). *Podręczny Atlas Biblijny*, Kraków: Rafael

Dunn, J.D.G. (1988). *Romans 9-16 (Word Biblical Commentary 38B)*. Dallas: Word Books.

Durocher, P.A. (2016). Mówić, radzić i decydować, *L'Osservatore Romano (wyd. polskie)*, 2, (58-59).

Dvrandi Sancto Portiano, N. (1567). *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*. Antverpiae: Stelsius.

Dyk, S. (2008). *Współczesne przepowiadanie homilijne misteriów publicznego życia Jezusa*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Dyk, S. (2009). Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej. *Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 14, 99-121.

Dyk, S. (2011). Hermeneutyka słowa Bożego w liturgii. *Studia Pastoralne*, 7, 158-160.

Dyk, S. (2013). *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Dyk, S. (2015). *Nowa ewangelizacja - konkretne wyzwanie*, Gubin: Przystanek Jezus.

Dyk, S. (2015). Paschalne ukierunkowanie homilii. *Roczniki Teologiczne*, 62 (12), 9-12.

Dyk, S. (2016). *Homilia - droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce: Jedność.

Dyrek, K. (1999). *Formacja ludzka do kapłaństwa*. Kraków.

Dziadosz, D. (2013). *Stworzenie w Biblii*. Encyklopedia Katolicka, t. XVIII, s.1099-1102.

Dzięga, A. (2007). Sprawy wpadkowe. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (297 – 306). Sandomierz.

Eborowicz, W. (1970). *Św. Cyprian (ok. 210-258)*. W: B. Przybylski (red.), *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Świętego Wojciecha.

Eldarov, G. (1965). Febe, W: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense (red.), *Bibliotheca sanctorum*, t. V (kol. 506-507). Roma: Città Nuova Editrice.

Euzebiusz z Cezarei (2013). *Historia kościelna*. Tłum. A. Caba, Kraków.

Feltoe, C. L. (1896). *Sacramentum Leonianum, with introduction, notes, and three photographs*, Cambridge.

Ferraro, G. (2004). Presenza della liturgia e sacramentalità dell'ordinazione episcopale nell'esortazione apostolica postsinodale „Pastores gregis”. *Ephemerides Liturgicae*, 2(118), 143-166.

Ferraro, G. (2007). L'esperienza sacramentale della collegialità episcopale nel ministero di Benedetto XVI, *Ephemerides Liturgicae*, 121, 385-396.

Ferruccio, A. (1990). *Psicologia della coppia e della famiglia*, Roma, Edizioni Mediterranee.

Fiałkowski, M. (2010). *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania kościoła współczesnego. Studium teologicznopastoralne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Filipiak, M. (1976). *Jahwe Starego Testamentu – Bóg zemsty czy Bóg przebaczenia?*. Znak, nr 28, s. 198-206

Filipiak, M. (1983). *Człowiek współczesny a Stary Testament*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL

Fiori, A, Sgreccia, E, Colombo, R. (2004). Ultima frontiera: l'ootide o zygote 2n. *Medicina e Morale*, 3, 461-467.

Fiori, A. (1994). Il padre Anonimo. *Medicina e Morale*, 6, 1085-1091.

Fiori, A. (1995). La procreazione e la Costituzione svizzera. *Medicina e Morale*, 2, 208-212.

Fiori, A. (1997). Contro la fecondazione eterologa. *Medicina e Morale*, 2, 241-266.

Fiori, A. (1999). La procreazione assistita ed il consenso informato. *Medicina e Morale*, 6, 1053-1056.

Fiori, A. (2000). Galileo Galilei, l'embrione e la bioetica. *Medicina e Morale*, 5, 845-850.

Fiori, A. (2005). Dopo il referendum. *Medicina e Morale*, 4, 707-719.

Fiori, A. (2005). La selezione eugenetica individuale e di massa. *Medicina e Morale*, 1, 11-18.

Fiori, A. (2008). Senza famiglia. *Medicina e Morale*, 4, 719-722.

Fiori, A. Caprioli, L.C. (1994). La fecondazione artificiale eterologa: un altro ritorno al matrilineare?. *Medicina e Morale*, 2, 312-230.

Fiori, A., Sgreccia, E. (1994). La bioetica contesa, *Medicina e Morale*, 5, 861-874.

Fiori, A., Sgreccia, E. (1997). La clonazione. *Medicina e Morale*, 2, 229-240.

Fiori, A., Sgreccia, E. (2004). Qualche riflessione sopra la legge Italiano sulla procreazione assistita. *Medicina e Morale*, 1, 9-15.

Franciszek. (2013). Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelii gaudium*, Kraków: Wydawnictwo M.

Franciszek. (2013). Encyklika *Lumen fidei*, Kraków: Wydawnictwo M.

Franciszek. (2015). Bulla *Misericordiae vultus*, Poznań: Pallottinum.

Franciszek. (2016). *Miłosierdzie to imię Boga*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.

Franciszek. (2017). List Apostolski *Misericordia et Misera*, <http://episkopat.pl/list-apostolski-misericordia-et-misera-pelny-tekst/>, (Pobrano: 2017, 01, 03).

Franta, H., Salonia, G. (2005). *Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica*, Roma, Las.

Friedberg, E. (1879). *Corpus juris canonici. Decretum magistri Gratiani*. Leipzig: B. Tauchnitz.

Fruggeri L., (2007). *Famiglie. Dinamiche interpersonali e processi psicosociali*, Roma, Carocci.

Gaczyński, Z. (1998). *Lecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Dissertatio ad doctoratum, Romae: Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Theologiae.

Gaillard, B. (2011). Pontifical de consécration des vierges de Dom Innocent Le Masson. W: B. Gaillard (red.), *Consécration des vierges en Chartreuse (Analecta Cartusiana, t. 250), t.I, (196-240)*. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg.

Gambini, P. (2007). *Psicologia della famiglia. L'approccio Sistemico-Relazionale*, Milano, Francoangeli.

Gardeil H-D. (2010). *Initiation a la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Metaphysique*, Paris: Cerf.

Gasparri, P. (1893). *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, t. I, Paris, Lyon: Delhomme et Briguet.

Ghirlanda, G., Olivares D'Angelo, E. (1996). *Requisiti negli ordinandi*. W: C. Corral Salvador, V. De Palolis, G. Ghirlanda (red.), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico (914-916)*, wyd. 2, Ciniselo Balsamo: San Paolo 1996.

Gillman, F.M. (1992). *Phoebe*. W: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary, t. V*. New York: Doubleday.

Gilson E. (1961). *Bóg i filozofia, tłum. M. Kochanowska*, Warszawa; IW PAX.

Głowacki, Z. (2011). Dlaczego sakramenty potrzebują wiary?, *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 2 [58], 43-54.

Goffman, E. (1957). *Alienation from interaction*, In «Human Relations», 10 (1) 47-60.

Gogola, J. (2008). *Modlitwa – w chrześcijaństwie. Aspekt duchowy*. W: Encyklopedia Katolicka t. 12, kol. 1549-1555. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Gołubców, P. (2016). Miłosierdzie w słowie. W: P. Gołubców (red.), *Miłosierdzie w codzienności (39 – 66)*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

Goyret, P. (2006). *Namaszczenie Duchem. Chrzest i bierzmowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Promic.

Goyret, P. (2007). *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel tempus Ecclesiae*, Roma: Edusc.

Górny, J. J. (1982). Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego, *Vox Patrum*, 2 t. III, 298-312.

Granat, W. (1961). *Sakramenty Święte*. Cz.1. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Great Britain, (1990). Warnock Report Department of Health & Social Security, Report of the committee of inquiry into human fertilization and embryology. In: A. Zanotti, *Le manipolazioni genetiche e il diritto della Chiesa*, Milano: Dott. A. Giuffrè.

Greszata – Telusiewicz, M. (2009). Zasada niepodważalności dekretów i wyroków przedstanowczych w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa. *Studia Prawnicze KUL* 4 (40), 53 – 64. Lublin.

Greszata – Telusiewicz, M. (2013). Kolejność rozpoznawania spraw; terminy i odroczenia sądowe; miejsce sądu; osoby, które dopuszcza się do auli, oraz sposób sporządzania i przechowywania akt; pojęcie stron procesowych (Z rozważań nad kanonicznym procesem zwyczajnym – część V). *Człowiek – Rodzina – Prawo* 5, 25 – 29. Lublin.

Greszata, M. (2007). Wydatki sądowe oraz bezpłatna pomoc. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (403 – 411). Sandomierz.

Greszata, M. (2008). *Iudicium cum principiis. Kodeksowa weryfikacja wybranych zasad procesowych w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa*, Lublin.

Gribbin, A.J. (2011). *Pope Benedict XVI and the Liturgy: Understanding recent liturgical developments*, Leominster: Gracewing.

Gribomont, J. (1953). *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain.

Gribomont, J. (1959). Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile,

Irenikon 54, 115-124.

Gribomont, J. (1984). *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*, *Mélanges*, t. 2, 270–293. Abbaye de Bellefontaine.

Gribomont, J. (1984). *Saint Basile. Evangile et Eglise*, vol. 2. Bégrolles-en-Mauges.

Grillo, A. *La possibilità del diaconato femminile oggi. Una piccola dimostrazione tomista «a contrario»*, Pobrano z: <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/dibattito-sul-diaconato-femminile-4-il-metodo-di-s-tommaso-daquino/>, Dnia (2017,09,22).

Gronowski, D. (2010). *Introduzione alla teoria della comunicazione*, Roma, Edusc.

Grün, A. (1998). *Teologia wędrowania*. Tarnów: Wydawnictwo Byblos.

Gryson, R. (1974). *Il ministero della donna nella Chiesa Antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*. Roma: Città Nuova Editrice.

Gryson, R. (1972). *Le Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*. Gembloux: J. Duculot.

Grzegorz Wielki. (2008), *Księga reguły pasterskiej*, Seria: Źródła monastyczne, 30, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Grzegorz z Nazajanzu (1967). Mowy, w: S. Kazikowski (red.), *Święty Grzegorz z Nazajanzu: Mowy wybrane*, Warszawa.

Grzelak, A. (1993). *Wigilia Paschalna sercem roku liturgicznego*, w: J. Stefański, L. Balicki, A. Grzelak (red.), *Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła*, Gniezno, s. 66-71.

Grzybek, S. (1973). Rozwój idei Boga w Starym Testamencie. *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 1, 51-62.

Guillaumont, A. (2006). *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t1, tłum. S Wirpszanka, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

Hadalski, J. (2005). Parresia – zapomniany dar sakramentu chrztu świętego, *Anamnesis* 43, 64- 67.

Hauke, M. (2001). Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito, *Notitiae. Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica*, 5 (37), 195-239.

Heidegger M. (1957). *Identität und Differenz*, Pfullingen: G. Neske.

Hieronim (1952). *Listy*, t. I, List 58, tłum. J. Czuj, Warszawa.

Hryniewicz, W. Karski, K. Paprocki, H. (2009). *Credo. Symbol naszej wiary*. Kraków: Wydawnictwo Znak

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*. W: Starowiejski, M. (oprac.). *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich (132-135)*, wyd. II uzupełnione i poprawione, Biblioteka Ojców Kościoła, 10, Kraków: Wydawnictwo M.

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*. W: Starowiejski, M. (oprac.). *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich (136-139)*, wyd. II uzupełnione i poprawione, Biblioteka Ojców Kościoła, 10, Kraków: Wydawnictwo M.

Ioannes Paulus PP. II. (1988). Epistula Apostolica «Mulieris dignitatem» De dignitate ac vocatione mulieris, Anno Mariali vertente, 15.08.1988, *Acta Apostolicae Sedis*, (80) 1653-1729.

Ioannes Paulus PP. II. (1994). *Epistola apostolica «Ordinatio sacerdotalis» de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda*, 22.05.1994, *Acta Apostolicae Sedis*, (86) 545-548.

Irenaus (1974). *Adversus haereses*. H. de Lubac et J. Daniélou (red.), vol. III, SCh 210-211. Paris: Les Éditions du Cerf.

Irms, J. (1999). Basilio di Cesarea di Cappadocia, , *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, (491-498). Genova.

Jabłoński, Z. (2000). *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni. Wybór rozpraw i artykułów*. Częstochowa: Wyższa Szkoła Języków Obcych i Ekonomii.

Jaklewicz, T. (2006). Kerygmat. *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Jan Paweł II. (1982). *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Jan Paweł II. (1988). List apostolski «Mulieris dignitatem», *L'Osservatore Romano* (wyd. elektroniczne). Pobrano z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html, Dnia (2017,09,22).

Jan Paweł II. (1994). List apostolski «Ordinatio sacerdotalis» o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, *L'Osservatore Romano* (wyd. elektroniczne). Pobrano z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ordinatio_sacerdotalis.html, Dnia (2017,09,22).

Jan Paweł II. (1980). Encyklika *Dives in misericordia*, Poznań: Pallottinum.

Jan Paweł II. (1987). Encyklika *Redemptoris Mater*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_mater_1.html (Pobrano: 14.11.2017).

Jan Paweł II. (1998). *Encyklika Fides et Ratio do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków.

Jan Paweł II. (2003). Chrystus kresem wszelkiej wędrówki. Spotkanie z uczestnikami I światowego kongresu duszpasterstwa sanktuariów i pielgrzymów (Rzym 28.02.1992). W: M. Ostrowski (red.), *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych* (705-838). Kraków: Wydawnictwo Świętego Stanisława.

Jan Paweł II. (2003). *Posynodalna adhortacja apostolska «Pastores gregis» o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.

Janicki, J. J. (1997-1998). Sakramentarz gelazjański (Reginensis latinus 316) - zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła. *Folia Historica Cracoviensia*, Vol. 4-5, 139 -151.

Janus, D. (2004). *Psychopatologia a religia. Strukturalne zbieżności pomiędzy zaburzeniami psychicznymi a religią*, Warszawa: Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury.

Jarmoch, E., Bylina, S., Wiszniewski, R. (2017). *Dzieje diecezji janowskiej czyli podlaskiej w latach 1818 – 1867*. Siedlce: Koronis.

Kałuża, K. (2013). Transcendencja. *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, s.276-278.

Kanior, M. (1993). *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. I, Kraków: UNUM.

Kapellari, E. (2002). *Święte znaki w liturgii i codzienności*. Kraków.

Kasjaniuk, E. (2008). Miłosierdzie Boże. W: S. Wilk, E. Ziemann, R. Sawa (red.), *Encyklopedia Katolicka* (1106 – 1112). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Kasper, W. (2005). *Sakrament jedności*. (tłum. R. Zajączkowski). Kielce: Jedność.

Kasper, W. (2015). *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa: Biblioteka Więzi.

Kazmieruk, W. (2005). *Istotne aspekty przygotowania i celebracji Eucharystii ważne dla doświadczenia ewangelizacyjnego*, w: W. Kazimeruk (red.), *Liturgia u ewangelizacja. Materiały z pierwszego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej* (95-108), Warszawa-Siedlce: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.

Każmierczak, M., Plopa, M. (2008). *Kwestionariusz komunikacji małżeńskiej*, Warszawa, Vizja Press & It.

Kępiński, A. (1981). *Schizofrenia*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Kępiński, A. (1992). *Rytm życia*, Warszawa: Sagittarius.

Kiciński, J. (2016). *Miłosierdzie, które objawia się w czynie*. W: P. Gołubców (red.), *Miłosierdzie w codzienności* (11 – 36). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

Kiernikowski, Z. (2005). Teologiczny wymiar skrutyniów (2), *Kwartalnik Pasterski Diecezji Siedleckiej* 3, 219-239.

Kiernikowski, Z. (2008). *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, cz. 3. *Ziemia obiecana – obietnica i sprzeniewierzenie się*, Siedlce.

Kiernikowski, Z. (2012). Katechumenat przed - i pochrzcielny w dzisiejszych warunkach, *Przegląd Homiletyczny* 16, 105-118.

Kiwior, W. (2007). Strony procesowe. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (153 – 177). Sandomierz.

Kiwior, W. (2007). Zasady działania sądów. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (123 – 151). Sandomierz.

Kiwior, W. (2011). Dyspensa od celibatu prezbiterów i diakonów, *Prawo Kanoniczne*, 3-4 (54), 117-145.

Klemens Rzymski (1975). *List do Koryntian*, M. Michalski (red.), w *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Kluz, M. (2012). Dynamizm sakramentów chrztu i bierzmowania w służbie budowania Kościoła jako domu, *Liturgia Sacra* 18 (1), 71-84.

Kłoczowski, J. (1964). *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków: Wydawnictwo Znak.

Kokkas, K. (2005). *Góra Atos*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa: Wydawnictwo Świętego Pawła.

Kongregacja Nauki Wiary (2002). *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum.

Kowalczyk, S. (1979). *Dobro*. Encyklopedia Katolicka, t. III, s.1373-1374.

Kowalczyk, S. (2000). Anamneza. W: A. Marynarczyk (red.), t. 1, *Powszechna encyklopedia filozofii* (220). Lublin: KUL.

Krakowiak Cz. (2009). *Okres oczyszczenia i oświecenia w Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Obrzęd wybrania*, (24-50). w: I. Chłopkowska (red.), *Chrzest w życiu i w misji Kościoła (IV) Materiały z szóstego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej* (Siedlce, 15.11.2008), Warszawa – Siedlce.

Krakowiak, Cz. (1998). *Reforma liturgii chrztu z 1962 roku*, (257-258). W: A. Durak (red.), *Liturgia Domus Carissima, Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, Warszawa,

Krakowiak, Cz. (2003). *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: KUL.

Krakowiak, Cz. (2008). Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku, *Vox Patrum*, 1(52), 513-530.

Krawczyk, R. (2014). *Biblia – źródło kultury*. Siedlce: Wyd. Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

Krąpiec M. A. (1985³). *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL.

Krąpiec, A.M. (2008). Tomasz z Akwinu. W: A. Marynarczyk i [in.] (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, (489-498). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Krukowski, J. (2007) *Sądy w ogólności*. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Tom V, Księga VII, Procesy (12 – 122)*. Poznań.

Krukowski, J. (2011). *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. III, cz. 2, Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*. Poznań: Pallotinum 2011.

Kuckerlkorn, E. A., Mateos, M. D., Kraft, T. (2001). *Apokalipsa św. Jana*. W: W.R. Farmer, (red. wyd. Oryg), W. Chrostowski (. red. wyd. pol), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego (1665-1693)*. Warszawa: Vocatio.

Kudasiewicz, J. (2017). *Maryja*. W: H. Witczyk (red.), *Nowy Słownik Teologii Biblijnej (515)*, Lublin – Kielce: Jedność.

Kudasiewicz, J., Zuberbier, A. (1988). *Kerygmat. Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice.

Kunzler, M. (1999). *Liturgia Kościoła*, Poznań: Pallotinum.

Landon, E.H. (1909). *A manual of councils of the Holy Catholic Churches, t. I, Edinburgh: John Grant*.

Léon-Dufor, X. (1994). *Słownik teologii biblijnej*. (tłum. K. Romaniuk). Poznań: Pallotinum.

Lijka, K. (2007). *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*, Poznań: Wydawnictwo WT UAM.

Lipiec, D. (2003). *Zasady i treść apostołskiej formacji laikatu*. *Studia Diecezji Radomskiej*, 5, 266-274.

Lipiec, D. (2013). *Rodzina szkołą apostołatu*. W: R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń (red.), *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna (734-739)*. Lublin-Rzeszów: Wydawnictwo Diecezji Rzeszowskiej.

Lipiński, E. (1960). *Istnienie Boga według ksiąg Starego Testamentu*. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, nr 13, 193-198.

Loneragan, B. (1976). *Metoda w teologii*. (tłum. A. Bronk). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Loud, G.A. (2007). *The Latin Church in Norman Italy*. New York: Cambridge University Press.

Louth, A. (2007). *The origins of the Christian mystical tradition*, Oxford: Oxford University Press Academ.

Lowther, W. K. (1913). *St. Basil the Great: a study in monasticism*, Cambridge: University Press.

Lurker, M. (1989). *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań: Pallotinum.

Łach, S. (1997). *Jahwe*. *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, 681-682.

Machniak, J. (brak daty). Miłość miłosierna w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI, Pobrano z: <http://www.janmachniak.pl/index.php/publikacje-2/61-mio-miosierna-w-nauczaniu-jana-pawa-ii-i-benedykta-xvi>, Dnia (2017, 01, 03).

Madero, L. (2011). Sprawy wypadkowe. W: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz (1191 – 1198)*. Kraków.

Majer, P. (2002). Niestawiennictwo strony pozwanej w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. *Ius Matrimoniale* 7 (13), 167 – 190. Warszawa.

Mansi, G.D., Labbe, Ph., Martin J.B. (1775). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. XX. Venetiis: apud Antonium Zatta.

Many, S. (1905). *Praelectiones de sacra ordinatione*. Parisiis: Letouzey et Ané.

Mara, M.G. (2006). Donna. W: A. Di Berardino (red.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. I (A-E) (kol.1501-1504), wyd. 2, Genova: Marietti.

Marczewski, M. (1989). Diakonisa. W: R. Łukaszyk i [in.] (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. III, (kol. 1251-1252). Lublin: TN KUL.

Marek, Z. (2005). *Podstawy wychowania moralnego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Martimort, A.G. (1986). *Deaconesses: An Historical Study*. San Francisco: Ignatius Press.

Maryniarczyk A. (1985). *Metoda separacji a metafizyka*, Lublin: RW KUL.

Matwiejuk, K. (2003). Pastoralna troska II Polskiego Synodu Plenarnego o sprawowanie sakramentów świętych, *Roczniki Teologiczne* 50 z. 6, 205-230.

Mazur, J., (1995). List *pasterski przed XV Pieszą Pielgrzymką na Jasną Górę*, Maszynopis Archiwum Pielgrzymkowe, Siedlce 1995.

McGinn, B. (1997) *The foundations of mysticism*, New York: The Crossroad Publishing Company.

Mckay, M., Davis, M., Fanning, P. (2009). *Messages. The communication skills book*, Oakland, New Harbinger Publications.

Mehrabian, A. (1967). Decoding of inconsistent communications, *Journal of personality and social psychology*, 6 (1) 109-114.

Merkelbach, B.H. (1959). *Summa theologiae moralis. Ad mentem d. Thomae et ad normam iuris novi*, t. III, *De sacramentis*, wyd. 10. Brugis (Belgię): Desclée de Brouwer.

Mędała, S. (2010). Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.

Mędała, S. (2010). Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.

Mickiewicz, F. (2011). Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-12. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.

Mikołajec, J. (2010). *Formacja duchowa teologów świeckich. Studium teologicznopastoralnej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Mohlberg, L. C, Eizenhöfer, Siffrin, L.P. (1956). *Sacramentarium Veronense (Cod. Od. Bibl. Cap. Veron. LXXXV [80], (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, series maior 1)*, Rzym.

Mokrzycki, B. (1983). *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa: ATK.

Mokrzycki, B. (1987). *Nowe narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa: ATK.

Mondin, B. (1992). *Dizionario dei teologi*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Montini, G.P. (1997). Il diaconato femminile. «Lectura cursiva» di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense, *Quadreni di diritto canonico*, (10), 172-191.

Morrison, C. (2007). *Świat Bizancjum*, t. I, *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, Kraków: WAM.

Müller, K. (2003). *Homiletyka na trudne czasy, Redemptoris missio XXII*, red. W. Przyczyna CSsR, Kraków: Wydawnictwo M.

Muratori, A. (1748). *Sacramentarium Leonianum sive Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae a sancto Leone papa I, ut videtur confectus*. W: A. Muratori (red.), *Liturgia Romana Vetus (289-484)*. Wenecja.

Murawski, R. (2009). *Inicjacyjne aspekty liturgii Wielkiego Postu w starożytnym katechumenacie*, (10-23). w: I. Chłopkowska (red.), *Chrzest w życiu i misji Kościoła (IV) Materiały z szóstego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej (Siedlce, 15.11.2008)*, Warszawa – Siedlce.

Nadolski, B. (1989). *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*. Poznań: Pallottinum.

Nadolski, B. (2004). *Wprowadzenie do liturgii*. Kraków: WAM.

Nadolski, B. (2006). *Leksykon liturgii*. Poznań: Pallottinum.

Nadolski, B. (2008). Teologiczne znaczenie wyrażenia: «wspomnienie chrztu», *Anamnesis* 53, 51-60.

- Nadolski, B. (2010). *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Nadolski, B. (2012). *Poetyka znaku krzyża*. Poznań: Pallottinum .
- Nagórny, J. (2006). *Wprowadzenie*. W: J. Nagórny, T. Zadykowicz (red.), *Formacja moralna. Formacja sumienia* (9-12). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Nagórny, J. (2006). Wychowanie do wolności w świetle nauczania Prymasa Wyszyńskiego. W: J. Nagórny, T. Zadykowicz (red.), *Formacja moralna. Formacja sumienia* (105-127). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Napiórkowski, A., Warchoł P. (2016). *Kościół Miłosierdzia*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Naskręt, S. (1979). Tertulian - u źródeł procesu latynizacji. *Ateneum Kapałńskie* 92 (z. 3), 361-371.
- Nicolas, A., Dąbrowski E. (1955). *Życie Maryi Matki Bożej*. Warszawa: PAX.
- Niesiołowska, A. (2016). Zakaz udzielania sakramentu święceń kobiecie, *Studia Paradyskie* (26), 122-137.
- Noldin H. (1951). *Summa theologiae moralis iuxta Codicem Iuris Canonici*, t. III, *De sacramentis*, A. Schmitt (red.), wyd. 17, Westminster, Maryland: The Newman Press.
- Noller, P., Fitzpatrick, M. A. (1990). Marital communication in the eighties, *Journal of Marriage and the Family*, 52 (4) 832-843.
- Nowak, J. (2002). Święcenia biskupa, *Roczniki Teologiczne* 8 (49), 97-110.
- Nowak, M. (1983). *Aby pełniej żyć*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax
- Nowakowski, P. (2014). *Maryja. Biografia Matki Bożej. Historyczne fakty, nieznanne wydarzenia, wiarygodne źródła*. Kraków: Znak.
- Nowowiejski, A. J. (1905). *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*. Płock.
- Nykiel, K. (2011). Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary, *Prawo Kanoniczne*, 3-4 (54) 31-52.
- O'Donohue, W., Crouch, J. L. (1996). Marital therapy and gender-linked factors in communication, *Journal of Marital and Family Therapy*, 22 (1) 87-101.
- Obrycki, K. (1999). Koncepcja grzechu pierworodnego u Pelagiusza na podstawie jego komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian 5,12-2. W: H. Pietras (red.), *Grzech pierworodny*. Kraków: WAM.
- Ochoa, X. (1983). *Index Verborum ac Locutionum Codicis Iuris Canonici*, [b.m.w.]: Libreria Editrice Lateranense.

Olbrycht, K. (2006). Wychowanie do wartości. W: M. Ryś (red.), *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży* (39-54). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Osek, E. (2009). *Przyroda w Pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin: KUL .

Oskwarek, P. (2009). *Kościół jako Misterium*. W: P. Oskwarek, A. H. Siemieniowski (promotor). *Droga Nowego Człowieka według 10 Drogowskazów Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=3757> (Pobrano: (2017, 05, 08).

Ostrowski, M. (2005). *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

Paccagnella, L. (2010). *Sociologia della comunicazione*, Bologna, Il Mulino.

Paciorek, A. (2010). Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13. W: A. Paciorek (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowy Testament*, Częstochowa: Edycja św. Pawła.

Pałęcki, W. (2006). *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886 -1948)*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.

Pałęcki, W. (2010). Wokół sporu o paschę w teologii misterii. *Roczniki Liturgiczno-Homilijczne* 1 (57), 185-204.

Pałubicki, W., Iluk J. (1995). *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Panuś, K. (2008). *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków: Salwator.

Paściak, J.(1990). *Boże imię Jahwe*. W: J. Chmiel, T. Matras (red.) *Studium Scripturae anima theologiae*, s. 28-224, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne

Pesch, O.H. (2008). *Teologiczne odczytywanie stworzenia*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny

Petriglieri, I. (2009). *Autorità come servizio. Figura e ruolo del Vescovo nei Padri della Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Pié-Ninot, S. (2008). *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia: Queriniana.

Pietras, H. (1991). *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*. Kraków: Maszachaba.

Pius PP. XII. (1948). *Constitutio apostolica «Sacramentum Ordinis» de sacris ordinibus diaconatus presbyteratus et episcopatus*, 30.11.1947, *Acta Apostolicae Sedis*, (40) 5-7.

Platon (1958). *Fedon*, tłum. S. Witwicki, Warszawa: PWN.

Plich, J. (2004). Podróże. W: *Słownik kultury biblijnej* (105-111), Częstochowa: Edycja św. Pawła.

Pokorski, K. O. (2013). Pars absens w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa. Analiza norm kodeksowych i Instrukcji «*Dignitas conubii*». *Roczniki Nauk Prawnych* 23 (2013) nr 3, 131 – 144. Lublin.

Popowski, R. (2006). Charis. W: *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu* (652), Warszawa: Vocatio.

Pouchet, J. R. (1992). *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*. Rome.

Prochowicz, K., Sobczyk, A. (2011). Syndrom jerozolimski. Objawy, przebieg i kontekst kulturowy. *Psychiatria Polska*, tom XLV, numer 2, 289-296.

Przygoda, W. (2006). Apostolstwo świeckich. W: R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski (red.), *Leksykon Teologii Pastoralnej* (70-76). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Przygoda, W. (2006). Charytatywna formacja. W: R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski (red.), *Leksykon Teologii Pastoralnej* (125-130). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

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

Przywuski, A. (2000). *Założenia programu duszpasterskiego Pieszych Pielgrzymek Podlaskich na Jasną Górę w latach 1981-1995*. Kraków.

Rahner, K. i Vorgrimler, H. (1987). *Mały słownik teologiczny*. (tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Rakoczy, T. (2010). Karne usunięcie ze stanu duchownego w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 25 stycznia 1983 i listu Kongregacji do spraw Duchowieństwa z 18 kwietnia 2009, *Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL*, 1 (6), 37-58.

Ratzinger J. (2005). *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajczkowski, Kielce: Wyd. Jedność.

Ratzinger J. (2017). *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest - Naśladowanie*, tłum. R. Biel, M. Górecka, w: *Tenże, Opera omnia*, t. IV, Lublin: Wyd. KUL.

Ratzinger, J. (1984). *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*. (tłum. M. Wałęcki). Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.

Ratzinger, J. (1992). *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia: Queriniana Edizioni.

Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii*, Poznań: Klub Książki Katolickiej.

Ratzinger, J. (2002). *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków: M.

Ratzinger, J. (2005), *Cantate al Signore un canto nuovo. Saggi di cristologia e liturgia*, Milano: Editoriale Jaca Book SpA.

Ratzinger, J. (2011). *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków: AA.

Ratzinger, J. (2012), *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin: Libreria Editrice Vaticana, Wydawnictwo KUL.

Ratzinger, J. (2012), *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele słowa i słudzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ratzinger, J. (2012). Kościelna nauka o «sacramentum ordinis», w: K. Gózdź, M. Górecka (red.), BENEDYKT XVI - Kard. Joseph Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII, *Głosiciele Słowa i słudzy waszej radości* (67-80). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ratzinger, J. (2012). *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. K. Gózdź i M. Górecka (red.), *Opera Omnia*, t. IX. (tłum. M. Górecka i W. Szymona). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ratzinger, J./Benedykt XVI. (2009), *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce: Wydawnictwo Jedność.

Ravasi, G. (2000). *Videro il Bambino e sua Madre. Meditazioni sui vangeli dell'infanzia*, Milano: Ancora.

Reuter, T., Silagi, G. (1990). *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, t. III [H-N]. München: Monumenta Germaniae Historica.

Reyes, R. (2010). La Teologia della liturgia di Joseph Ratzinger, *Ecclesia orans*, 1-2(27), 57-72.

Rienecker, F., Maier, G. (2001). *Leksykon biblijny*, W. Chrostowski (red.), wyd. 1. Warszawa: Vocatio.

Rienecker, F., Maier, G. (2001). *Ain. W: Leksykon biblijny* (16). Warszawa: Vocatio.

Rincón-Pérez, T. (2014). *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma: EDUSC-Edizioni Università della Santa Croce.

Roberson, R. (2005). *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tłum. K. Bielawski, D. Mionskowska, Kraków: Homini.

Rogers, C. R. (2007). *La terapia centrata sul cliente*, Molfetta, La Meridiana.

Rops, D. (1968). *Kościół pierwszych wieków*, tłum. Kinga Ostrowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Rozenberger, M. (2008). *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*. Würzburg: Echter.

Rozkrut, T. (2007). Dowody. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii»* (229 – 295). Sandomierz.

Różycki, I. (1970). *Podstawy sakramentologii*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Ryś, M. (1999). *Psychologia małżeństwa w zarysie*, Warszawa, Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Men.

Salejdak, R. (2014). Diaconato femminile nella Chiesa antica, *Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK*, 1 (25), 37-40.

Samsel, E. (1972). Święci a wspólnota chrześcijan według świętego Pawła Apostoła, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. VI, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.

Sancti Thasci Caecili Cypriani (1871). *Opera Omnia*. Hartel G. (red.), CSEL, vol. 3, pars 2. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Sancti Thomae Aquinatis. (1906). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. XII, *Tertia pars Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Sancti Thomae Aquinatis. (1858). *Opera omnia*, t. VII, cz. 2, *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi* (872-1259). Parmae: Typis Petri Fiaccadori.

Sancti Thomae Aquinatis. (1903). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. XI, *Tertia pars Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Sancti Thomae Aquinatis. (1947). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. IV. M. F. Moos (red.), Parisiis: P. Lethielleux.

Sancti Thomae Aquinatis. (1961). *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. III. P. Marc, C. Pera, P. Caramello (red.). Taurini-Romae: Marietti.

Sanday, W., Headlam, A.C. (2000). *Romans*. International Critical Commentary, wyd. 5. New York: T. & T. Clark Publishers.

Santosuosso, F. (1984). *La fecondazione artificiale umana*. Milano: Giuffré.

Scabini E., Cigoli, V. (2000). *Il Familiare. Legami, simboli, transazioni*, Milano, Raffaello Cortina.

Scardilli, P.D. (2015). *Nella liturgia manifestazione della Chiesa, I nuclei ecclesiologicali in «Sacrosanctum concilium»*, Assisi: Cittadella Editrice.

Schillebeeckx, E. (1966). *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*. (tłum. A. Zuberbier). Kraków: Wydawnictwo Znaki.

Schneider, M. (1994). *Ze źródeł pustyni*, tłum. E. Krukowska, Kraków: WAM.

Schowalter, D. (2004). Betlejem. W: B. Matzger, M. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (56). Warszawa: Vocatio.

Sellier, P. (2012). *Biblia w kulturze Zachodu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax

Sgreccia, E. Fiori, A. (1995). Natura della bioetica e bioetica snaturata. *Medicina e Morale*, 1, 9-24.

Sielepin, A. (1996). Praktyczne zasady wprowadzania katechumenatu, *Anamnesis* 8, 51- 66.

Sielepin, A. (2012). Chrzest sakramentem wiary. W: A. Sielepin (red.), *Czyń, co widzisz. W nurcie duchowości św. Jadwigi Andegaweńskiej* (67-72). Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe.

Simon, H. (1993). Kaznodziejstwo polskie: zdobycze i niedociągnięcia. *Ateneum Kapłańskie*, 121/2-3, 241-256.

Sinka, T. (2006). *Zarys liturgiki*. Kraków: Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy.

Siwek, G. (1994). Proces tworzenia kazania. Fenomen kazania, *Redemptoris missio* VI, 177-213.

Siwek, G. (2007). *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków: Wydawnictwo M.

Słotwińska, H. (2004). *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Sobeczko, H. (1999). *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*. Opole: WT UO.

Sobeczko, H.J. (2013). Dzieje Mszału rzymskiego i jego adaptacje diecezjalne i zakonne. (I-XI). W: R. Pośpiech (red.), *Mszał Jagiellonów z Jasnej Góry*. Opole-Częstochowa: Wydaw. Wydział Teologiczny UO, Paulinianum.

Sobolewski, Z. (2013). *XXXIII Pielgrzymka na Jasną Górę, «Jesteście światłem świata» (Mt 5,14)*. Konferencje pielgrzymkowe. Siedlce: Unitas.

Sobolewski, Z. (2014). *XXXIV Piesza Pielgrzymka Podlaska na Jasną Górę, «Pan mój i Bóg mój» (J 20, 28)*. Konferencje pielgrzymkowe. Siedlce: Unitas.

Sochoń J. (2012). *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin: PTTA.

Solignac, A. (2002). *Monastycyzm: historia i duchowość*, tłum. D. Staniecka-Apostoł, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

Sosnowski, S. (2007). Akty pokutne w ramach Eucharystii, *Anamnesis* 49, 55-68.

Sozomen Heremiasz. (1980). *Historia Kościoła*. Tłum. S. Kazikowski. Warszawa.

Spidlik, T., Gargano I. (1997). *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. Dembska, Kraków: Wydawnictwo M.

Stachowiak, L. (1983). *Elohim*. Encyklopedia Katolicka , t. IV, s.900.

Stanek, T. (2002). *Jahwe a bogowie ludów*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny

Starowieyski, M. (1991). *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków: M.

Starowieyski, M. (2006). Protoewangelia Jakuba. W: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne (266-290)*. Kraków: WAM.

Starowieyski, M. (2011). *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*. Kraków: Wydawnictwo Petrus

Starowieyski, M. (oprac.). (1998). *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków: Znak.

Starowieyski, M. (wstęp i oprac.). (1983). *Księga Starców*, tłum. M. Borkowska, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Stawniak, H. (2007). Wprowadzenie sprawy. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii» (178 – 214)*. Sandomierz.

Stawniak, H. (2007). Zakończenie instancji. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii» (214 – 228)*. Sandomierz.

Stolarski G. (2014). Tomasa z Akwinu koncepcja stworzenia jako metafizyczna teoria pochodzenia bytu przygodnego, *Teologiczne Studia Siedleckie* 11, 211-229.

Styś, S. (1973). *Adonai*. Encyklopedia Katolicka , t. I, 92.

Szczurek, J.D. (2000). *Bóg Ojciec w źródłach teologii*. Kraków: Wyd. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Szmulewicz, H. (2008). *Boża Opatrzność jako tajemnica miłości*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos

Sztafrowski, E. (1980). Pozycja Biskupa Rzymskiego w Kolegium Biskupów, *Collectanea Theologica*, 3 (50), 35-62.

Sztychmiller, R. (2004). Rozstrzygnięcie spraw wypadkowych. W: J. Wroceński, B. Szewczuł, A. Orczykowski (red.), *Semel Deo dedicatum non est ad usum Humano ulterius transeferendum. Księga pamiątkowa dedykowana*

ks. prof. dr hab. Julianowi Kałowskiemu MIC z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin (535 – 550). Warszawa.

Sztychmiller, R. (2007). Proces sporny. W: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Tom V, Księga VII, Procesy (123 – 315)*. Poznań.

Sztychmiller, R. (2007). Właściwość sądu. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii» (35 – 55)*. Sandomierz.

Szymik, J. (2012). *Theologia benedicta*, t. II, Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Świerzawski, W. (1963). Wierność rubrykom a osobista inicjatywa liturgiczna, *RBL* 5-6, 272-275.

Świerzawski, W. (1975). *Mysterium Christi*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.

Świerzawski, W. (1982). *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*. Kraków: WAM.

Świerzawski, W. (1984). *Sakrament Eucharystii*. Wrocław.

Świerzawski, W. (1987). *Gloria passionis. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Częstochowa.

Świerzawski, W. (1994). *Ósma pieczęć*. Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej.

Świerzawski, W. (1996). Dlaczego i jak wprowadzać katechumenat w diecezjach i parafiach?, *Anamnesis* 8, 34-51.

Świerzawski, W. (1996). Katechumenat znowu aktualny. Słowo wprowadzające, *Anamnesis* 8, 13-33;

Świerzawski, W. (1996/97). Wprowadzać katechumenat, *Anamnesis* 2, 24-29

Świerzawski, W. (2000). *Triduum Paschalne. Homilie*. Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej.

Świerzawski, W. (2001). Wigilia Paschalna w Wielką Noc Zmartwychwstania (Noc Paschalna), *Anamnesis* 25, 33-42.

Świerzawski, W. (2003). Niech zstąpi Duch Twój i odnowi ziemię – tę ziemię. Instrukcja dla duchowieństwa i wiernych diecezji sandomierskiej dotycząca sakramentu bierzmowania, W: M. Mierzwa (red.). *To jest Pan. Listy pasterskie 1992-2002 (28-34)*. Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej.

Świerzawski, W. (2003). *Pierwszy umiłował. Mystagogia św. Jana Ewangelisty*. Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej.

Świerzawski, W. (2005). *Katechezy katechumenalne i mistagogiczne*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.

Świerzawski, W. (2007). *Misterium Chrystusa i Kościoła*, Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej.

Tannen, D. (1990). *You just don't understand: Women and men in conversation*, New York: Ballantine Books.

Tomasz z Akwinu (1978). *Suma Teologiczna*. S. Bech (red.), t. 3. London: Veritas.

Tomasz z Akwinu, Św. (2000). F.W. Bednarski (red.), *Suma teologiczna w skrócie*. Warszawa: Antyk. Marcin Dybowski.

Tomasz z Akwinu. (1923). *Summa Theologica*, Taurini: Marietti.

Trawińska, M. (1977). *Bariery małżeńskiego sukcesu*, Warszawa: Książka I Wiedza.

Tronina, A. (2009). *Monoteizm*. Encyklopedia Katolicka, t. XIII, 175-176.

Twardy, J. (2009). *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej.

Urso, C. (2005). La donna e la Chiesa nel medioevo storia di un rapporto ambiguo. *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*, (4), 79-82.

Vagaggini, C. (1974). L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, *Orientalia Christiana Periodica*, (40), 146-189.

Varillon, F. (1972). *Zarys doktryny katolickiej*. Warszawa: PIW.

Verrastro, V. (2007). *Psicologia della comunicazione. Un manuale introduttivo*, Milano, Francoangeli.

Vescovi, A.L., Spinardi, L. (2004). La natura biologica dell'embrione. *Medicina e Morale*, 1, 53-63.

Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson, D. D. (1971). *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio.

Wemple, S.F. (1986). *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wenz, W. (2007). Decyzja sędziego. W: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej «Dignitas connubii» (325 – 351)*. Sandomierz.

Wernz, F.X., Vidal, P. (1934). *Ius canonicum ad Codicis normam exactum opera Petri Vidal*, t. IV, *De rebus*, cz. 1, *Sacramenta, sacramentalia, cultus divinus, coemeteria et sepultura ecclesiastica auctore Francisco Xav. Wernz*. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana.

Wierusz-Kowalski, J. (1956). *Liturgika*, Warszawa: Pax.

Wilckens, U. (2010). *Der Brief an die Römer. EKK VI Studienausgabe (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament)*, wyd. 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Wipszycka, E. (2007) *Mnisi - nie tylko ci święci*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.

Wit, Z. (2013). *Podstawy liturgiczno-prawne – miejsca celebracji odnowionej liturgii*, w: W. Świerżawski (red.), *Mysterium Christi. Sztuka w liturgii* (245-375), Zawichost – Sandomierz: Ośrodek Formacji Liturgicznej w Zawichoście.

Witaszek, G., Kamiński, R., *Pismo Święte w duszpasterstwie*. W: R. Kamiński, W. Przygoda, W. Fiałkowski (red.), *Leksykon Teologii Pastoralnej* (608-615). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Wojciechowski, M., Popowski, R. (1994). *Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, wyd. 7, Warszawa: Vocatio.

Wojciszke, B. (1998). *Psychologia miłości*, Gdańsk, Gwp.

Wojtowicz, S. (1973). *Abba*. Encyklopedia Katolicka , t. I, s.5.

Woroniecki, J. (2001). *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin: Instytut Edukacji Narodowej.

Wójtowicz, K. (2001). *Dekalog formatora: główne wskazania formacji podstawowej w świetle dokumentów Kościoła*. Kraków: Alleluja.

Wójtowicz, M. (2012). *Miłosierdzie ostatnim słowem Boga*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Wójtowicz, W. (2010). *La Chiesa come «communio» nell'ecclesiologia di Joseph Ratzinger*, Roma-Koszalin: Casa Editrice Feniks.

Yalom, I. (2009). *Religia i psychiatria*, Warszawa: Wydawnictwo Paradigmat.

Ysebaert, J. (1991). *The Deaconess in the Western Church*. W: G. J. M. Bartelink [i in.] (red.), *Eulogia. Instrumenta patristica XXIV* (428-431). Steenbrugis: *In abbatia S. Petri*.

Zachara, M. *Msza święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.

Zatorski, W. (2011). *Boże miłosierdzie*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.

Zieliński, E.I. (2000). *Bonaventura (Giovanni Fidanza)*. W: A. Maryniarczyk i [in.] (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, (624-627). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Ziemska, M. (1975). *Rodzina a osobowość*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Żurek, A. (2009). *Święty Bazyli Wielki*. Kraków: WAM.