



Polonia Sacra



ks. Grzegorz M. Baran Szaty arcykapłana Eleazara używane w czasie służby w świątyni... • **ks. Krzysztof Porosło** Ogłoszenie Paschy (Wielkiego Postu) w uroczystość Objawienia Pańskiego w rycie hiszpańsko-mozarabskim • **Rev. Marcin Kołodziej** Hermeneutic of Reform in the Latin Liturgy. The Theological and Historical Aspect • **ks. Tomasz Picur** Dylemat moralny w sytuacji ekstremalnej... • **ks. Krzysztof Żołyński** Młodzi o lekcji religii. Studium socjologiczno-pastoralne na przykładzie archidiecezji przemyskiej • **ks. Michał Mraczek** Organizacja duszpasterstwa w języku polskim w Archidiecezji Chicago • **ks. Dariusz Lipiec** Formacja presbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego • **Marek Fiałkowski OFMConv** Kościół na kontynencie cyfrowym — duszpasterstwo w sieci • **Łukasz Filipiuk OSPPE** Protection of the Life of Conceived Children in the Pastoral Activities of the Jasna Gora

volume
28
2024
4 issue

Polonia Sacra

28 (2024) nr 4

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

prof. dr Emmanuel Agius (University of Malta), dr Pavel Frývaldský (Katolícká Teologická Fakulta, Univerzita Karlova, Praga, Republika Czeska), dr hab. Andrzej Jastrzębski (St. Paul University, Ottawa, Kanada), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch, Holandia), dr hab. Leon Siwecki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. ThDr. Marian Šuráb (Uniwersytet Komeński w Bratysławie, Słowacja), prof. dr Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani, Słowenia), dr Grzegorz Wąchoł (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Rada naukowa

Prof. Dr. Marco Benini (Theologischen Fakultät Trier, Niemcy), dr hab. Andrzej Draguła (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), prof. dr hab. Krzysztof Góźdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani, Słowenia), Prof. Dr Dariusz Kowalczyk (Pontificia Università Gregoriana, Rzym), Prof. Dr. habil. Josef Spindelboeck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria), Prof. ThDr. Peter Šturák (PhD., Grekokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Słowacja), prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Doc. ThDr. Peter Tirpak (PhD., Grekokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Słowacja), prof. dr hab. Anna Zellma (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

Recenzenci

dr hab. Przemysław Artemiuk (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Antoni Bartoszek (Uniwersytet Śląski w Katowicach), dr hab. Wiesław Block (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), prof. dr hab. Janusz Kazimierz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Andrzej Draguła (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Prof. Dr. Dr. Markus Enders (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Niemcy), dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Janusz Gręźlikowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Michaela Hasterter (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Niemcy), prof. dr hab. Marek Wiesław Jagodziński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Krystian Kałuża (profesor Uniwersytetu Opolskiego), prof. dr hab. Andrzej Kiciński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Tomasz Kopiczko (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

w Warszawie), dr hab. Rafał Mariusz Kowalski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Lech Król (Polskie Towarzystwo Teologiczne), dr hab. Dariusz Kwiatkowski (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Adam Kubiś (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), prof. dr hab. Dariusz Lipiec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Jacek Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Jan Miczyński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Niemcy), prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Jacek Przemysław Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Piotr Piasecki (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Tomasz Picur (Instytut Teologiczny w Przemyślu), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgia), dr hab. Andrzej Pryba (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu), prof. dr hab. Wiesław Przygoda (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Mariusz Rosik (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr Maciej Raczyński-Rożek (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Jarosław Różański (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Sarnacki SJ (prof. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie), dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Akademia Zamojska), dr hab. Cezary Smuniewski (Uniwersytet Warszawski), dr hab. Piotr Stanisławski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruksela, Belgia), dr Bartosz Trojanowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Jerzy Tupikowski (prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu), Prof. Dr. Janez Vodičar (University of Ljubljana, Słowenia), dr hab. Zbigniew Wanat (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), prof. dr hab. Paweł Warchoła (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), dr Michał Wilkosz (Polska Misja Katolicka w Niemczech, Hanower), dr hab. Paweł Wygalać (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Kamil Zadrożny (Akademia Katolicka w Warszawie), dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, dr hab. Lech Wołowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

fot. H. Sławiński

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (cc by 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałka, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesny Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskrytem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.

Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.


Spis treści

- 7 **ks. Grzegorz M. Baran**
Szaty arcykapłana Eleazara używane w czasie służby w świątyni
w przekazie „Listu Arysteasa do Filokratesa” (§ 96–99)
- 45 **ks. Krzysztof Porosło**
Ogłaszanie Paschy (Wielkiego Postu) w uroczystość
Objawienia Pańskiego w rycie hiszpańsko-mozarabskim
- 67 **Rev. Marcin Kołodziej**
Hermeneutic of Reform in the Latin Liturgy.
The Theological and Historical Aspect
- 95 **ks. Tomasz Picur**
Dylemat moralny w sytuacji ekstremalnej. Analiza
decyzji bł. Józefa i Wiktorii Ulmów o udzieleniu
schronienia Żydom w czasie II wojny światowej
- 111 **ks. Krzysztof Żołyński**
Młodzież o lekcji religii. Studium socjologiczno-
-pastoralne na przykładzie archidiecezji przemyskiej
- 133 **ks. Michał Mraczek**
Organizacja duszpasterstwa w języku
polskim w Archidiecezji Chicago
- 157 **ks. Dariusz Lipiec**
Formacja prezbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego
- 175 **Marek Fiałkowski OFMConv**
Kościoł na kontynencie cyfrowym — duszpasterstwo w sieci

203 **Łukasz Filipiuk OSPPE**


Protection of the Life of Conceived Children in
the Pastoral Activities of the Jasna Góra

ks. Grzegorz M. Baran

 <https://orcid.org/0000-0002-4160-8907>
grzegorz.baran@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Szaty arcykapłana Eleazara używane w czasie służby w świątyni w przekazie „Listu Arysteasza do Filokratesa” (§ 96–99)

 <https://doi.org/10.15633/ps.28401>

Ks. Grzegorz M. Baran – dr hab., prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pracuje w Katedrze Pisma Świętego na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; biblista, filolog klasyczny.

Article history • Received: 1 Feb 2024 • Accepted: 17 Sep 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Robes of the High Priest Eleazar Used During His Service in the Temple in the Light of the “Letter of Aristeas to Philocrates” (§ 96–99)

“The Letter of Aristeas to Philocrates” is one of the Judeo-Hellenistic apocrypha/pseudoepigrapha of the Old Testament from the 2nd century BC. The author of the Letter, identifying himself as Aristeas, reported his journey to Jerusalem, which he was supposed to make on the orders of the king Ptolemy II Philadelphus (316—246 BC) as part of a diplomatic mission. The purpose of this mission was to convey the king’s request to the high priest Eleazar to send appropriate experts to Alexandria who would translate the Mosaic Law into Greek. During the visit—according to the author of the Letter—he had the opportunity to see the high priest Eleazar performing liturgical service, dressed in high priestly robes which caused great admiration among those who saw him (cf. § 96). The aim of the article is to show the delight and general view of the author of the Letter on the clothes of the high priest Eleazar. The description in § 96–99 is a valuable source for research on high priestly vestments. In order to better understand the description of garments contained in the Letter, biblical and extra-biblical sources were cited. Undoubtedly, an attempt to present the high priestly vestments based on the account contained in the Letter may constitute an inspiration for further, detailed research on the individual elements of the high priest’s liturgical robes.

Keywords: Letter of Aristeas to Philocrates, Old Testament Apocryphal, High Priest’s robes

Abstrakt

Szaty arcykapłana Eleazara używane w czasie służby w świątyni w przekazie „Listu Arysteasza do Filokratesa” (§ 96–99)

„List Arysteasza do Filokratesa” jest jednym z judaistyczno-hellenistycznych apokryfów/pseudoepigrafów Starego Testamentu z II wieku przed Chr. Autor Listu, przedstawiający się jako Arysteasz, relacjonuje swoją podróż do Jerozolimy, którą miał odbyć na rozkaz króla Ptolemeusza II Filadelfa (316–246 przed Chr.) w ramach misji dyplomatycznej. Celem tej misji było przekazanie arcykapłanowi Eleazarowi prośby króla dotyczącej wysłania odpowiednich ekspertów do Aleksandrii, którzy mieli dokonać przekładu Prawa Mojżeszowego na język grecki. Podczas wizyty – według autora Listu – miał okazję zobaczyć arcykapłana Eleazara sprawującego liturgię, ubranego w szaty arcykapłana, które wywarły ogromne wrażenie na tych, którzy go widzieli (por. § 96). Celem artykułu jest ukazanie zachwytu autora Listu oraz ogólnego spojrzenia na szaty arcykapłana Eleazara. Opis w § 96–99 stanowi cenne źródło do badań nad szatami arcykapłańskimi. Aby lepiej zrozumieć ich prezentację w Liście,

przywołano źródła biblijne i pozabiblijne. Niewątpliwie, próba przedstawienia szat arcykapłańskich na podstawie relacji zawartej w Liście może stanowić inspirację do dalszych, szczegółowych badań nad poszczególnymi elementami liturgicznych szat arcykapłana.

Słowa kluczowe: List Arysteasza do Filokratesa, Apokryfy Starego Testamentu, szaty arcykapłana

List Arysteasza do Filokratesa (dalej: List) to jeden z judeo-hellenistycznych apokryfów/pseudoepigrafów Starego Testamentu¹, której kompozycja mogła mieć miejsce – zdaniem na przykład Mosesa

1 Szerzej na temat tego dzieła zob. np.: H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, vol. II: *Pseudepigrapha*, ed. R. H. Charles, Oxford 1964, s. 83–93; J. Frankowski, *Apokryfy*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, oprac. J. Drozd, Poznań–Warszawa 1973, s. 186–262 (Wstęp do Pisma Świętego, 1); J. Frankowski, *List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu Septuaginty*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 25 (1972) nr 1, s. 12–22, <https://doi.org/10.21906/rbl.3175>; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, New York 1951, s. 1–90 (*Jewish Apocryphal Literature*); C. Kraus Reggiani, *La Lettera di Aristeo a Filocrate*. Introduzione, esame analitico, traduzione, Roma 1979, s. 7–23; A. Pelletier, *Lettre d’Aristée à Philocrate*. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs, Paris 1962, 7–98 (*Sources Chrétiennes*, 89); R. J. H. Shutt, *Letter of Aristeas (Third Century B. C. – First Century A. D.)*. A New Translation and Introduction, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars, ed. J. H. Charlesworth, Peabody 1983, s. 7–11; *The Letter of Aristeas*. Translated with an appendix of ancient evidence on the origin of the Septuagint, transl. H. St J. Thackeray, London–New York 1917, s. VII–XX (*Translations of Early Documents*. Series II. *Hellenistic-Jewish Texts*); P. Wendland, *Aristeas, Letter of*, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 2, eds. I. Singer et al., New York–London 1902, s. 92–94; P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, w: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. 2: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Hrsg. E. Kautzsch, Tübingen–Freiburg–Leipzig 1900, s. 1–4; M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 40 (2002) nr 1, s. 121 [1]–128 [8]; B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas. ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’*, Berlin–Boston 2015, s. 3–96 (*Commentaries on Early Jewish Literature*), <https://doi.org/10.1515/9783110431346>.

Hadasa – wkrótce po 132 roku przed Chr.². Autor Listu³ między innymi zrelacjonował swoją podróż do Jerozolimy, którą miał zrealizować na polecenie króla Ptolemeusza II Filadelfosa (316–246 przed Chr.⁴) jako misję dyplomatyczną. Celem tej misji było przekazanie arcykapłanowi Eleazarowi prośby królewskiej, aby posłał do Aleksandrii stosownych tłumaczy, którzy mieli dokonać przekładu Prawa Mojżeszowego na język grecki. W trakcie wizyty – jak podał autor Listu – dane mu było widzieć arcykapłana Eleazara podczas pełnienia służby liturgicznej, odzianego w szaty arcykapłańskie, co spowodowało, że oglądających ogarnął wielki zachwyty (zob. § 96).

Celem artykułu jest przedstawienie zachwyty (2) i sposobu postrzeżenia przez autora Listu szat arcykapłana Eleazara na tle przekazów biblijnych i pozabiblijnych (3). W pierwszej kolejności natomiast zostanie zaprezentowana sama postać Eleazara (1). W ostatnim punkcie zostaną podane wnioski, wynikające z przedstawionych analiz (4).

1. Postać arcykapłana Eleazara

W Liście pojawia się szerokie spectrum nawiązań do osoby Eleazara⁵, którego imię po grecku brzmi Ἐλεάζαρ⁶. Został on kilkakrotnie

-
- 2 Przywołany autor jako hipotetyczną datę podaje dokładnie 130 rok przed Chr. Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 54.
 - 3 List Arysteasa do Filokratesa – jak zostało wyżej powiedziane – to dzieło o charakterze pseudoepigraficznym. Z treści Listu wiadomo, że Arysteas był z pochodzenia Hellenem (poganinem), dworzaniem króla Ptolemeusza II Filadelfosa, w imieniu którego odbył poselstwo do arcykapłana Eleazara w Jerozolimie (zob. § 40; 43). Faktycznym autorem Listu był bliżej nieznaną Żyd pochodzenia aleksandryjskiego. Zob. np. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa do Filokratesa”*, „Roczniki Kulturoznawcze” 14 (2023) nr 4, s. 50–52, <http://doi.org/10.18290/rkult23144.3>.
 - 4 Zob. R. Sawa, *Lagidzi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann i in., Lublin 2004, kol. 375.
 - 5 Zob. § 1, 3, 11, 32, 33, 35–40 (list posłany do Eleazara); 41–46 (odpowiedź listowna Eleazara); 51, 81, 83, 96–98 (opis szat arcykapłańskich), 112, 122–123, 130–169, 172, 173, 175, 177, 320. Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas. High Priest after the Exile*, Minneapolis 2004, s. 159, <https://doi.org/10.1163/9789004495333>.
 - 6 Zob. § 1; 33; 35; 41 (2x); 51; 83; 96; 112; 123; 172; 173; 320. Notabene, przytaczany w artykule tekst oryginalny Listu Arysteasa do Filokratesa oraz wyczerpanie słownictwa zawartego w corpus dzieła za: A. Pelletier, *Lettre d’Aristée à Philocrate* (tekst: s. 100–241; indeks rzeczowy oraz imion: s. 261–319).

określony mianem arcykapłana – ὁ ἀρχιερεύς⁷. W niektórych przypadkach pojawia się dookreślenie, które wskazuje, że chodzi o „arcykapłana Judejczyków” (zob. § 1: ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεύς; 11: ὁ ἀρχιερεύς τῶν Ἰουδαίων), czy też „arcykapłana w Jerozolimie” (zob. § 32: ὁ ἀρχιερεύς ὁ ἐν Ἱεροσολύμοις). Jak podaje Gottlob Schrenk, termin ἀρχιερεύς i jego pochodne pojawiają się od III wieku przed Chr. W tradycji religijnej Egiptu i Tyru termin ten określał głównego/naczelnego kapłana (zob. Herodotus, *Historiae*, 2, 37. 142. 143. 151; Iosephus Flavius, *Contra Apionem*, 1, 21 [157]). W czasach hellenistycznych, w imperium Seleucydów, termin ἀρχιερεύς stosowano na określenie urzędu głównego kapłana w poszczególnych satrapiach; tego rodzaju kapłan był ustanawiany przez króla. Mianem ἀρχιερεύς byli także określani główni kapłani świątyni/sanktuariów w danym miejscu. Podobnie było w państwie Ptolemeusza, chociaż pośród kapłanów egipskich tamtej epoki można było spotkać różne klasy arcykapłanów – ἀρχιερεῖς. W tradycji starotestamentalnej Septuaginty termin ten pojawia się w Księdze Kapłańskiej (4, 3), Księdze Jozuego (22, 13; 24, 33), Pierwszej Księdze Królewskiej (1, 25 [A]) i w Pierwszej Księdze Kronik (16, 14 [S]). Jego powszechne zastosowanie występuje dopiero w Księgach Machabejskich⁸ oraz apokryficznej 1. Księdze Ezdrasza⁹, a następnie w Nowym Testamencie, gdzie odnosi się do urzędu najwyższego kapłana. Wydaje się, że termin ἀρχιερεύς został zaadaptowany przez zhellenizowanych Żydów ok. 150 roku przed Chr.¹⁰ jako odpowiednik hebrajskiego tytułu הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל – „kapłan wielki” czy też jego aramejskiego odpowiednika ܩܗܢܐܢܐܘܠܐ¹¹.

Według przekazów Józefa Flawiusza, Elaeazar urząd arcykapłański przejął po swym bracie arcykapłanie Szymonie I Sprawiedliwym, gdyż w chwili śmierci arcykapłana Szymona jego syn był jeszcze nieletni:

7 Zob. § 1, 11, 32, 35, 41, 81.

8 Zob. 1 Mch 10, 20; 12, 3; 13, 36. 42; 2 Mch 3, 1; 3 Mch 1, 11; 4 Mch 4, 13.

9 Zob. 1 Ezd 5, 40; 9, 40. 49.

10 Zob. G. Schrenk, *ἱερός* etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 265–272.

11 Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 411; por. G. M. Baran, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals” 3 (2013) nr 2, s. 265.

Arcykapłan ten dostał swej godności w takich okolicznościach: Gdy umarł arcykapłan Oniasz, dziedzictwo po nim objął jego syn Szymon, którego nazwano Sprawiedliwym, tak z powodu jego pobożności, jak i życzliwości dla rodaków. Kiedy i ten umarł i został po nim syn maleńki imieniem Oniasz, arcykapłaństwo przejął brat Szymona, Eleazar (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 12, 2, 5 [44])¹².

Wydaje się, że dokonano się to zgodnie z przepisem Prawa zawartym w Księdze Liczb (27, 8–11), według którego jeśli mężczyzna nie miał syna, jego dziedzictwo przechodziło na córkę, a jeśli nie miał nawet córki, dziedziczenie przechodziło w pierwszej kolejności na jego brata. W przypadku urzędu arcykapłana dziedziczenie przez córkę było jednak wykluczone, stąd piastowany przez Szymona I urząd przeszedł na jego brata Eleazara. Tego rodzaju rozwiązanie było pierwszym w historii urzędu arcykapłańskiego¹³. Eleazar pełnił funkcję arcykapłana, a zarazem eparchy Judei, aż do swojej śmierci, czyli w latach ok. 280–260 przed Chr. Palestyna wówczas należała do królestwa Ptolemeusza, w którym panował wspomniany Ptolemeusz II Filadelfos¹⁴.

W Liście arcykapłan Eleazar został przedstawiony jako postać wyjątkowa, co wynika już z przekazu zawartego w § 3:

ofiarowaliśmy się do posłowania do wspomnianego męża – dla szlachetności i sławy wysoce cenionego tak przez obywateli, jak i innych, a przysparzającego największych korzyści swemu otoczeniu i obywatelom z innych miejsc¹⁵.

Na uwagę zasługuje odniesione do osoby arcykapłana wyrażenie *καλοκάγαθία*, które w filozofii Arystotelesa oznacza zwieńczenie wszystkich cnót. Osiąga się je wówczas, kiedy zdobyte zostały już cnoty szczerogłowe (zob. Arystoteles, *Ethica Eudemia*, 1248b–1249b). Ogólnie ujmując, *καλοκάγαθία* stanowi pełnię cnót (zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*,

¹² Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001, s. 522.

¹³ Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 157.

¹⁴ Zob. P. C. Bosak, *Arcykapłani Izraela*. Leksykon, Kraków 2021, s. 282.

¹⁵ Tłumaczenie polskie Listu podawane jest za: M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arystotelesa*, s. 128 [8]–167 [47].

1124a)¹⁶. Eleazar jawi się zatem jako mąż, który odznaczał się wszelkimi cnotami. Z tej przyczyny zdobył sławę nie tylko u swoich obywateli, ale także wśród innych – być może Żydów z diaspory¹⁷. Wyjątkowość osoby arcykapłana Eleazara uwidacznia się także na tle charakterystyki tłumaczy, których posłał do Aleksandrii, aby dokonali przekładu Prawa na język grecki (zob. § 122)¹⁸. Relacja na temat ich wykształcenia i sposobu życia, przede wszystkim zgodnego z Prawem (por. § 127), została przez autora Listu podsumowana stwierdzeniem: „przełożonego swego godni wszyscy i jego cnoty” (§ 122). Eleazar jawi się jako znawca Prawa, który – posługując się znaną w środowisku aleksandryjskim metodą alegoryczną – potrafił trafnie interpretować poszczególne nakazy prawodawstwa Mojżeszowego (zob. § 128–171)¹⁹. Wydaje się, że jego wykształcenie obejmowało znacznie szersze spectrum zagadnień. Skoro wysłani przez niego tłumacze posiadali znajomość pewnych zagadnień filozoficznych, a sami byli „przełożonego swego godni”, można wnioskować, że Eleazar również posiadał podobne wykształcenie²⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje opis relacji pomiędzy arcykapłanem Eleazarem a posłanymi przez niego tłumaczami: „Pojąć było jednak można, jak kochali Eleazara, a on ich, po przykrości przy rozstaniu” (§ 123). Fragment ten wskazuje niewątpliwie na szczególny autorytet Eleazara w swoim środowisku. Stąd też jawi się on nie tylko jako mąż wybitnie uczony, pobożny i godny czci, ale także jako idealny przywódca²¹, zatroskany o rodaków, a także przysparzający im „największych korzyści” (§ 3). Co więcej, w relacji z królem Ptolemeuszem II Filadelfosem – co

16 Zob. P. Jaroszyński, *Kalokagathía*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, s. 446.

17 Zob. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasa*, s. 129 [9].

18 Szerzej na temat tłumaczy z Jerozolimy, którzy jawią się jako filozofowie, zob. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne*, s. 68–70.

19 Por. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 160–163.

20 Zob. § 121, gdzie pojawia się termin παιδεία, który odnosi się do greckiego systemu edukacji, realizowanego w gimnazjone. To pozwala przyjąć, że zarówno tłumacze z Jerozolimy (por. § 121), jak i sam arcykapłan posiadali podstawy greckiego wykształcenia/wychowania, a co za tym idzie, mogli także zapoznać się z grecką filozofią na pewnym poziomie. Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 244–245; G. M. Baran, *Wątki filozoficzne*, s. 68–69, przyp. 116.

21 Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 159.

wynika z wymienionej korespondencji i podarków – jawi się jako równy godnością królowi²².

Biorąc pod uwagę dyskusje wśród uczonych na temat waloru historycznego Listu²³, można zadać pytanie, na ile przedstawione w nim informacje o arcykapłanie Eleazarze odzwierciedlają rzeczywistość. Niewątpliwą zasługą autora Listu jest ocalenie Eleazara od całkowitej anonimowości. Trudno jednak zweryfikować dane zawarte w tekście Listu, gdyż nie istnieją żadne inne źródła historyczne na temat Eleazara, poza oczywiście późniejszymi, czego przykładem jest relacja Józefa Flawiusza²⁴.

2. Zachwyty szatami arcykapłana Eleazara

Autor Listu, zanim opisał poszczególne elementy stroju Eleazara, stwierdził, że widok arcykapłana ubranego w szaty przeznaczone do liturgii świątynnej wywołał u obserwatorów ogromny podziw: „Wielki zachwyty nas ogarnął, gdy obejrzelismy Eleazara podczas pełnienia służby, w szacie i blasku, który go otacza dzięki strojowi, który nosi” (Μεγάλην δὲ ἔκπληξιν ἡμῖν παρέχεν ὡς ἐθεασάμεθα τὸν Ἐλεάζαρον ἐν τῇ λειτουργίᾳ, τὰ τε τοῦ στολισμοῦ καὶ τῆς δόξης, ἣ συνίσταται διὰ τὴν ἔνδυσιν) (§ 96). W tym kontekście pojawia się termin ἔκπληξις – „zmieszanie, zakłopotanie, zaskoczenie, lęk, strach, podniecenie”²⁵, „przerażenie, osłupienie, konsternacja, zaburzenie psychiczne, namiętność”²⁶. Benjamin G. Wright III sugeruje, iż rzeczownik ἔκπληξις z pewnością nie ma tutaj negatywnej konotacji. Termin ten być może przejął bardziej pozytywne aspekty niektórych znaczeń czasownika, od którego pochodzi²⁷, czyli od ἐκπλήσσω – „przerażać, oszałamiać, zdumiewać; pass. być zdumionym,

22 Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 160.

23 Zob. np. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 6–15; M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 123 [3]–124 [4].

24 Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 167; por. P. C. Bosak, *Arcykapłani Izraela*, s. 282–287.

25 Zob. *Słownik grecko-polski*, A–K, t. 1, na podstawie słownika Z. Węclewskiego, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 278.

26 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, s. 517.

27 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 211.

być podnieconym, popaść w uniesienie”²⁸. Doznanie to – jak zaznaczył autor Listu – było „wielkie” (μεγάλη). Połączenie zachwytu z lękiem stanowi typowe zjawisko dla starożytnej religijności²⁹. Można zauważyć, że cały *passus* dotyczący szat Eleazara obramowany jest atmosferą lęku, zachwytu i podziwu. Już w § 95 pojawia się stwierdzenie: „wszystko jednak się dokonuje w lęku (φόβω) i godnie wielkiego Bóstwa”. Następnie w § 99 autor Listu stwierdził:

Ich zaś wygląd wprawia w lęk i porusza (φόβον καὶ παραχρῆν), budząc wrażenie przejścia do innego świata; a upewniam, że każdy człowiek przybyły dla oglądania tego, o czym powiedziałem, wpadnie w zachwyty i podziw niewypowiedziany (εἰς ἔκπληξιν ἤξειν καὶ θαυμασμόν ἀνεκδήγητον), z umysłem przemienionym przez świętą we wszystkim kompozycję.

A zatem – obok rzeczownika ἔκπληξις – odczucia i przeżycia oglądających arcykapłana Eleazara w szatach zostały opisane nadto rzeczownikami φόβος – „paniczny strach, trwoga, popłoch, strach, przerażenie, lęk”³⁰; παραχρῆ – „niepokój, wzburzenie”³¹ oraz θαυμασμός – „podziw”³². Warto dodać, że pochodzący od tego samego rdzenia, co ostatni rzeczownik, czasownik θαυμάζω oznacza: „być pełnym podziwu, podziwiać, czcić, poważać, uczyć”³³. Semantyka terminów użytych przez autora Listu wyraża zatem bogate spectrum odczuć i przeżyć: od lęku, poprzez zaskoczenie, osłupienie aż do podziwu, czci i uniesienia.

Należy zwrócić uwagę na wyrażenie „z umysłem przemienionym (μετατραπέντα τῇ διανοίᾳ) przez świętą we wszystkim kompozycję” (§ 99). Doświadczenia związane z oglądaniem arcykapłana w szatach

28 Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 278.

29 Zob. M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasa, s. 142 [22].

30 Zob. Słownik grecko-polski, Α-Ω, t. 2, na podstawie słownika Z. Węclewskiego, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001, s. 484. Clara Kraus Reggiani (*La Lettera di Aristeo*, s. 79) interpretuje termin φόβος jako „timore reverenziale”, czyli lęk wynikający ze czci.

31 Zob. Słownik grecko-polski, t. 2, s. 382. Słowo to może odnosić się do stanu dezorientacji psychicznej spowodowanego zaskakującymi okolicznościami. Zob. C. T. R. Hayward, *Jewish Temple. A Non-Biblical Sourcebook*, London–New York 1996, s. 35; por. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1758.

32 Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 441.

33 Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 441.

podczas liturgii sprawiały zatem zmianę³⁴, także w sferze *διανοία*, czyli w „sposobie myślenia” („w myśleniu, w umyśle, w intelekcie”³⁵). Podkreśla to raz jeszcze ogromny wymiar całości doświadczenia.

Tego rodzaju odczucia i przeżycia wynikały z pewnością również z całego kontekstu, w którym był oglądany arcykapłan. Autor Listu zaznaczył wyraźnie, że całe doświadczenie miało miejsce w czasie spełniania przez Eleazara służby w świątyni (*ἐν τῇ λειτουργίᾳ*). Według przekazu Józefa Flawiusza, arcykapłan oficjalnie sprawował kult w szatach arcykapłańskich w trzy doroczne święta oraz w dzień postu (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 18, 4, 3 [94])³⁶. Świętami tymi były: Święto Paschy, które zostało ostatecznie złączone z Przaśnikami (14–21 Nisan), Święto Tygodni, czyli Pięćdziesiątnica (50 dni po Święcie Paschy) oraz Święto Namiotów (15–22 Tiszri). Wzmiankowany zaś przez Józefa Flawiusza dzień postu to po prostu Dzień Pojednania (10 Tiszri)³⁷. Na co dzień – jak podał Józef Flawiusz – arcykapłan nie nosił owych szat: „Szat tych nie nosił jako strój powszedni, gdyż w tym celu przywdziewał skromniejsze odzienie, lecz tylko wtedy, gdy wchodził do miejsca najświętszego” (Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [236])³⁸.

Autor Listu podał nadto, że budzący lęk i poruszenie widok arcykapłana w szatach: sprawiał „wrażenie przejścia do innego świata” (*ὥστε νομίζειν εἰς ἕτερον ἐληλυθέναι ἐκτὸς τοῦ κόσμου*) (§ 99). Jest to dość

34 Wyraża to czasownik *μετατρέπω* – „odwracać, zawracać z drogi, zmieniać”. Zob. Słownik grecko-polski, t. 2, s. 49; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole 2009, s. 455.

35 Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 200.

36 Według przekazu zawartego w *Wojnie żydowskiej* arcykapłan swe szaty zakładał w następujących okolicznościach: „Arcykapłan także wstępował tam razem z nimi [kapłanami], lecz nie zawsze, a tylko w siódmych dniach i nowiu oraz w czasie obchodzenia jakiegoś tradycyjnego święta albo dorocznego zgromadzenia ogólnego ludu” (Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [230]), tłum. za: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł., wstęp i komentarz J. Radożycki, Warszawa 2016, s. 324. Moses Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 137) podaje, że arcykapłan sam nie odprawiał zwykłych ofiar (choć mógł to robić w szabaty i nowie księżyca).

37 Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 2, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001, s. 789 (przyyp. 87). Moses Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 137) stwierdza, że wzmianka podana przez autora Listu może wskazywać, iż mamy tutaj do czynienia z relacją uczestnika pielgrzymki.

38 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, s. 325.

enigmatyczne stwierdzenie³⁹. Idąc za tłumaczeniem Henry’ego St. Johna Thackeraya⁴⁰, należałoby przyjąć, że oglądający arcykapłana w jego szatach mniemał (miał poczucie/wierzył), że wszedł do „innej sfery poza światem”⁴¹. Z kolei Herbert Tom Andrews odnosi te słowa do samego arcykapłana Eleazara⁴², a wówczas – jak interpretuje Charles Thomas Robert Hayward – arcykapłan jako istota „należąca do innego świata” jawi się jako postać, którą otacza aura nadprzyrodzoneści. W takim ujęciu arcykapłana można by postrzegać jako postać mającą charakter anioła: wychodził w „zupełnej ciszy” posługi pełnej „grozy”, godnej wielkiego Bóstwa. Stąd przywołany autor zadaje pytanie: „czy może być ziemskim odpowiednikiem jednego z tych, «którzy w milczeniu wypowiadają chwałę?»”. Jednakże, jak zauważa Hayward, tekst Listu nie pozwala, niestety, odpowiedzieć na to pytanie⁴³.

Jak zaznaczył autor Listu, szaty, którymi był przyodziany arcykapłan Eleazar, sprawiały, że emanował od niego blask: „w szacie i blasku (τῆς δόξης), który go otacza dzięki strojowi” (§ 96). Pojawia się tutaj termin δόξα – „opinia, reputacja, szacunek, zaszczyt, chwała sława, blask (zewnątrzny), wspaniałość”⁴⁴. Widać w tym kontekście pewne nawiązanie do Księgi Wyjścia (28, 2): „I sprawisz szaty święte Aaronowi, bratu twe-
mu, na cześć i ku ozdobie (εἰς τιμὴν καὶ δόξαν)”⁴⁵. Motyw chwały, któ-

39 Wymowną uwagę, co do tłumaczenia omawianej frazy, podaje Paul Wendland (*Der Brief des Aristeas*, s. 13, przyp. f): „Durch Vermutung hergestellt”.

40 H. S. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*, s. 43: „And the general aspect of these things produces awe and discomfiture, insomuch that one thinks that one has passed into another sphere outside the world”.

41 Por. inne przekłady: P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, s. 13: „so dass man sich wie in eine andere Welt versetzt glaubt”; R. J. H. Shutt, *Letter of Aristeas*, s. 19: „A man would think he had come out of this world into another one”; A. Pelletier, *Lettre d’Aristée à Philocrate*, s. 153: „au point de se croire dans un autre monde”; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 139: „so that one would think he had passed to some other sphere outside the world”; C. Kraus Reggiani, *La Lettera di Aristeo*, s. 79: „tanto da far pensare di essere arrivati in un altro mondo, fuori dal nostro”.

42 H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, s. 104: „Their appearance created such awe and confusion of mind as to make one feel that one had come into the presence of a man who belonged to a different world”.

43 Zob. C. T. R. Hayward, *Jewish Temple*, s. 35–36; por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 213.

44 Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 228; por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 175.

45 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 175.

ra towarzyszy arcykapłanowi, pojawia się także w Mądrości Syracha (50, 11), w opisie postaci arcykapłana Szymona: „Kiedy przywdziewał zaszczytną szatę i brał na siebie wspaniałe ozdoby, kiedy wstępował do ołtarza Pana, napełniał chwałą (ἐδόξασεν) obręb przybytku”. Przywdziany w szaty arcykapłańskie, jak pouczał Filon Aleksandryjski, arcykapłan przewyższał wszystkich ludzi, w tym nawet i królów (zob. Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 131). Można wnioskować, że postać arcykapłana, promieniującego (czy też opromienionego) chwałą z powodu przywdzianych szat, wskazywała na (czy też reprezentowała) rzeczywistość nadprzyrodzoną – chwałę samego Boga (δόξα θεοῦ), która jest ujawnianiem się czy też samo-objawieniem Jego natury⁴⁶.

Należy zaznaczyć, że szaty arcykapłana w całej tradycji dawnego Izraela jawiły się zawsze jako wyjątkowe – „święte szaty” (Wj 28, 2). Podkreślano również, że szaty te były wykonane z najznakomitszych materiałów i przez najlepszych fachowców (zob. Wj 28, 2–5; 39, 1–31). Syrach, opisując poszczególne ich części, wymownie skonkludował: „uszcześliwił go wspaniałym strojem i okrył go szatą chwalebną; włożył na niego doskonały majestat i przyodział we wspaniałe szaty. Zaszczytna to oznaka czci, dzieło wspaniałe, przepiękny strój, pożądanie oczu” (Syr 45, 12). Filon Aleksandryjski, opisując szaty arcykapłana, odniósł do nich określenia *πανκάλη καὶ θαυμασιωτάτη* – „przepiękne i najbardziej godne podziwu (najwspanialsze)” (Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 109)⁴⁷. Stąd były one przechowywane w szczególny sposób (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 15, 11, 4 [403–408]; 18, 4, 3 [90–95]; 20, 1, 1–3 [6–14]).

Wyjątkowość szat arcykapłańskich wyrażała także ich bogata symbolika, którą Józef Flawiusz tak odnotował:

Tkaniny uplecione z czterech rodzajów nici są symbolem czterech żywiołów: byssos zapewne wyobraża ziemię, albowiem z niej wyrasta len; purpura przedstawia morze, jako że zaczerwienione jest ono krwią ryb; błękit musi wyobrażać niebo, a szkarłat jest chyba symbolem ognia. Suknia arcykapłana, utkana z lnu, także oznacza ziemię, a wplecione w nią błękit – sklepienie niebieskie; owoce

46 Zob. G. von Rad, G. Kittel, *δοκῆω* etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 244–245.

47 Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, vol. 4, ed. L. Cohn et al., Berolini 1902, s. 226, <https://doi.org/10.1515/9783112630266>.

granatu wyobrażają na niej błyskawice, a dźwięk dzwonków przedstawia gromy. Wierzchnia szata arcykapłana także symbolizuje całą przyrodę, którą Bogu spodobano się utworzyć z czterech żywiołów; a wplecione w tę szatę złoto jest, jak przypuszczam, wyobrażeniem przenikającego wszystko światła słonecznego. Essen zaś umieścił Mojżesz w jej środku na wzór ziemi, która zajmuje miejsce środkowe. Natomiast szarfa opasująca szatę jest w jego zamierzeniu symbolem oceanu otaczającego ziemię ze wszystkich stron. Słońce i księżyc wyobrażone są przez dwa sardoniksy, którymi spiął szatę arcykapłana. Co się zaś tyczy dwunastu drogocennych kamieni, to czy ktoś uzna je za symbol miesięcy, czy też będzie wolał widzieć w nich wyobrażenie konstelacji o takiej właśnie liczbie gwiazd, nazywanej przez Greków „kołem zodiaku” – w obu wypadkach nie uchybi myśli prawodawcy. Strój głowy zaś moim zdaniem wyobraża niebo, jako że jest barwy niebieskiej; w innym razie bowiem nie byłoby na tej czapce imienia Boga, wypisanego świetlistymi literami na wieńcu – i to na wieńcu złotym, jako że Bóg najbardziej miłuje światłość (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 7 [183–187])⁴⁸.

Arcykapłan, który w czasie liturgii nosił szaty symbolizujące cały świat, wnosił niejako ten świat w całości do przybytku (zob. Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 133).

Wymieniając poszczególne elementy stroju arcykapłańskiego, autor Listu zaznaczył także, iż Eleazar „uznany został za godnego nich przy pełnieniu służby” (§ 98). Być może, w zamyśle autora Listu, wynikało to z faktu, że Eleazar odznaczał się przede wszystkim wszelkimi cnotami, których zwieńczeniem była καλοκάγαθία. Przyozdobiony zatem rozmaitymi cnotami, był w konsekwencji godny przyodziewać się w szczególne szaty, jakimi były szaty arcykapłańskie.

3. Szaty arcykapłańskie

Opisując szaty arcykapłana, autor Listu już w pierwszym wersecie użył trzech określeń na ubranie. Pierwszy z nich to termin *ο στολισμός* – „ubranie, odzienie”⁴⁹, „wyposażenie, ubieranie się, rynsztunek, strój”⁵⁰.

48 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 189; por. Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 117–135.

49 Zob. Słownik grecko-polski, t. 2, s. 317.

50 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1648.

W świetle Księgi Ezechiela (42, 14) termin ten wydaje się określać cały zestaw szat arcykapłańskich, jakie były używane w czasie pełnienia służby w świątyni⁵¹. Drugi termin to ἡ ἔνδυσις – „ubieranie się, ubranie, szata”⁵², „odzież, ubranie”⁵³, „ubieranie się, strój”⁵⁴. W Psalmie 133 ([132], 2) termin pochodzący od tego samego rdzenia (ἔνδυμα) określa szatę arcykapłańską, na brzeg której spływa olejek⁵⁵. Hebrajskim odpowiednikiem tego terminu w tym kontekście jest występujący w liczbie mnogiej rzeczownik מִטְּמָה, który może określać „szaty”⁵⁶. Być może również w tym przypadku termin ten odnosi się ogólnie do szat arcykapłana. Trzecim terminem jest rzeczownik ὁ χιτών – „chiton” (Iniana szata wkładana wprost na ciało, początkowo tylko męska, później także kobieca), kolczuga, wierzchnia część obuwia, przyszwia, met. powłoka, pokrowiec, osłona⁵⁷, „tunika, met. szata”⁵⁸, „met. odzież”⁵⁹. Termin ten może również odnosić się ogólnie do odzienia arcykapłana. Wydaje się jednak, że określa on już konkretną szatę stroju arcykapłańskiego, identyfikowaną z tunikę⁶⁰, zwaną po hebrajsku מִטְּמָה⁶¹ (zob. Wj 28, 4⁶²).

-
- 51 Por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 638. W Księdze Wyjścia (28, 4) podobny termin στολή (w pluralis) określa cały zestaw szat.
- 52 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 304.
- 53 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 236.
- 54 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 562.
- 55 Por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 236.
- 56 Zob. M. Dahood, *Psalms III. 101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix the Grammar of the Psalter*, New Haven–London 2008, s. 252 (*The Anchor Yale Bible*).
- 57 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 514.
- 58 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1993.
- 59 Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, eds. eng. ed. M. Goh, C. Schroeder, Leiden–Boston 2015, s. 2361.
- 60 Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 208–209.
- 61 Anna Rambiert-Kwaśniewska (*Terminologia tekstylna w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie. Szaty, dodatki i tekstylia użytkowe*, Wrocław 2023, s. 113.114) zauważa, że tłumacze Septuaginty „z zaskakującą wręcz konsekwencją” hebrajski termin מִטְּמָה, który w kontekstach kultycznych w Księdze Wyjścia i Księdze Kapłańskiej odnosi się do odzienia/stroju kapłanów, oddają za pomocą greckiego rzeczownika χιτών. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008, t. 1, s. 476 (*Prymasowska Seria Biblijna*).
- 62 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 733.

Na podstawie analizy tekstu § 96–98 można zauważyć, że autor Listu, opisując szaty arcykapłana Eleazara⁶³, swobodnie posłużył się słownictwem z Księgi Wyjścia (28–29) w wersji Septuaginty⁶⁴. W swym opisie wymienił następujące elementy stroju arcykapłańskiego:

Lp.	Księga Wyjścia (rozdz. 28)		List Arysteasa	
	tekst polski	tekst grecki	tekst grecki	tekst polski
1.	spodnie lniane (Wj 28, 42–43)	περισκελῆ λινᾶ	—	—
2.	pektorał do zasięgnięcia wyroczni (Wj 28, 4. 15–30)	τὸ περιστήθιον – τὸ λογεῖον	τὸ λόγιον	wyrocznia
3.	efod (Wj 28, 4. 6–14)	ἔπωμῖς	—	—
4.	suknia wierzchnia (Wj 28, 4. 31–35)	ὁ ποδήρης	ὁ ποδήρης	szata sięgająca do nóg ⁶⁵
5.	tunika wyszywana (Wj 28, 4)	χιτῶν κοσμηβωτός	χιτῶν	chiton
6.	tiaara (Wj 28, 4. 37. 39)	κίδαρις – μίτρα	κίδαρις	tiaara
7.	—	—	μίτρα	mitra

63 Opis szat arcykapłańskich – jak podaje André Pelletier (*Lettre d’Aristée à Philocrate*, s. 150) – można znaleźć nadto w Mądrości Syracha (45, 6–13); w: *Testamenie Lewiego* (*Testamentum Levi*, 8), u Józefa Flawiusza (*Iosephus Flavius, Antiquitates*, 3, 7, 1–6 [151–178]; *Iosephus Flavius, De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [228–237]) i u Filona Aleksandryjskiego (*Philo Alexandrinus, De vita Mosis*, 2, 109–135). Ponadto opis szat arcykapłana występują u ojców Kościoła – u Klemensa Aleksandryjskiego (*Clemens Alexandrinus, Stromata*, 5, 6, 37–40) oraz św. Hieronima (*Hieronymus, Epistula* 64, 10–21).

64 Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 137; por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 208, 210. Clara Kraus Reggiani (*La Lettera di Aristeas*, s. 37) stwierdza natomiast, że autor Listu „dość wiernie podąża za Septuagintą”.

65 Michał Wojciechowski (*List Pseudo-Arysteasa*, s. 142 [22]) nie wyszczególnił w tym miejscu odrębnej szaty, podając ogólnie: „złote bowiem dzwonki ma wokół nóg, dźwięki o swoich tonach wydające” (§ 96). Przywołany autor frazę περί τὸν ποδήρη zinterpretował jako „wokół nóg”.

8.	diadem [blaszka] ze szczerego złota (Wj 28, 36)	πέταλον χρυσούν καθαρόν	βασίλειον – πέταλον χρυσούν	diadem królewski – ze złotą blaszką
9.	pas (Wj 28, 4. 39)	ζώνη	ζώνη	pas

Jak widać w świetle powyższego zestawienia, autor Listu znał z pewnością opis szat z Księgi Wyjścia (w wersji Septuaginty), ale dość swobodnie zaadaptował go na potrzeby *ekphrasis* w tym *passusie*⁶⁶. Nie wspomniał o spodniach lnianych, jakie mieli nosić Aaron i jego synowie, aby „od bioder aż do goleni okryli nimi nagość ciała” (Wj 28, 42). Wzmianka na temat spodni występuje u Józefa Flawiusza (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 1 [152]; Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [321]). Autor Listu pominął również dość istotną część stroju arcykapłana, czyli efod, który został wymieniony w Księdze Wyjścia (28, 4), a także w źródłach pozabiblijnych (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 5 [162–163]; Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [233–234]; Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 122; Hieronymus, *Epistula*, 64, 15).

a) chiton

Pierwszą szatę stroju arcykapłańskiego, jaką wymienił autor Listu, jest χιτών. W Księdze Wyjścia (28, 4) terminem tym została określona tak zwana tunika (חֲתָוֶן), dookreślona jako „wyszywana”. Być może chodzi tutaj o szatę lnianą, o której wspominał Józef Flawiusz: „Ta szata jest suknią spływającą do stóp (ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἔνδυμα ποδιῆρης χιτών), która spowijała całe ciało, a jej długie rękawy są ściśle zawiązane wokół ramion” (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 2 [153])⁶⁷. Szata tego rodzaju, podobnie jak i spodnie – według przekazu Księgi Wyjścia (28, 40. 42) oraz Józefa Flawiusza – była noszona zarówno przez kapłanów, jak i arcykapłana (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 4 [159])⁶⁸. W opisie autora Listu trudno określić, czy odnosi się ona do wzmiankowanej w Księdze

66 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 210.

67 Flavii Iosephi Opera, vol. 1: *Antiquitatum Iudaicarum Libri I–V*, ed. B. Niese, Berolini 1887, s. 189; tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 186.

68 Por. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 113.

Wyjścia (28, 4; por. 29, 5) „tuniki wyszywanej” (χιτών κοσσυμβωτός). Być może chodzi właśnie o tę szatę. Biorąc jednak pod uwagę wzmiankę, że od tej części szaty emanował blask (δόξα), trudno przyjąć, że chodzi o szatę znajdującą się pod kolejnymi częściami stroju arcykapłańskiego, które były ubierane na wspomnianą tunikę. Możliwe, że określenie χιτών należy łączyć z wyrażeniem περί τὸν ποδήρη⁶⁹, niemniej jednak nie ma ostatecznych racji, aby χιτών utożsamiać z szatą określoną mianem ὁ ποδήρης. Z tego względu można również przyjąć, że χιτών odnosi się do odrębnej szaty względem ὁ ποδήρης, czyli do lnianej tuniki (zob. Kpł 16, 4). Wright III stwierdza jednak, że z tekstu nie wynika jasno, czy ποδήρης oznacza odrębną szatę, czy tylko rąbek szaty określonej mianem χιτών⁷⁰. Na ogół uczeni (= tłumacze Listu) wydają się łączyć χιτών z dookreśleniem περί τὸν ποδήρη⁷¹, a przez to identyfikować z nim szatę, o której mowa w Księdze Wyjścia (28, 4. 31–35)⁷², czyli z תַּפְּסֵת לְעֹזֶרֶת.

Identyfikując jednak χιτών jako odrębną szatę, można przyjąć, że określały on wspólną szatę noszoną zarówno przez kapłanów, jak i arcykapłana. Wzmianka na jej temat znajduje się w § 87, gdzie mowa jest o posłudze kapłanów „okrytych aż do kostek «lnianymi chitonami»” (μέχρι τῶν σφυρῶν «βυσσίνοις χιτῶσιν»)⁷³.

Termin χιτών, stanowiąc ogólne określenie szaty⁷⁴, w przypadku wzmianki w § 96 można także rozważyć – jak zostało wyżej powiedziane – jako określenie całości stroju arcykapłana.

69 Takamitsu Muraoka (A Greek-English Lexicon of the Septuagint, s. 733) w przypadku Księgi Wyjścia (29, 5) wydaje się łączyć termin χιτών z określeniem ὁ ποδήρης.

70 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 209.

71 Zob. tłum. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 207 (por. wyjaśnienie na s. 209): „he wore a robe and the precious stones all around it. For there are golden bells all around its hem, giving forth a unique musical sound”; por. C. Kraus Reggiani, *La Lettera di Aristeo*, s. 79: „con il suo abito sacerdotale e la maestosità promanante dalla veste che indossava, tempestata di pietre. Campanelli d'oro, applicati all'orlo di questa, producono un suono particolare”.

72 Zob. H. S. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*, s. 43; por. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 150.

73 Zob. Wj 39, 27 [Septuaginta 36, 34], a także Wj 28, 40; 29, 8; 35, 19; 40, 14. Por. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 134; B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 200.

74 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1993.

b) wierzchnia szata

Biorąc pod uwagę powyższe analizy, można przyjąć, że kolejną szatą wzmiankowaną przez autora Listu jest ó ποδήρης (§ 96), który prawdopodobnie odnosi się do szaty arcykapłana, określanej mianem „szaty wierzchniej”, wzmiankowanej w Księdze Wyjścia (28, 4) (zob. także Wj 28, 31–35 [36, 31–33 w wersji Septuaginty]). Termin ó ποδήρης jest substantywizowaną formą przymiotnika ποδήρης – „sięgający do nóg, powłóczysty”⁷⁵, a oznacza „długą szatę opadającą na nogi”⁷⁶. Należy zaznaczyć, że autor Listu, podobnie jak w Księdze Wyjścia (28, 4), użył formy substantywizowanej (czyli z rodzajnikiem). Jej hebrajskim odpowiednikiem w Księdze Wyjścia (28, 4) jest termin לַמַּחְסֵי – „bez rękawów, podobny do płaszcza, wierzchni ubiór”⁷⁷. W Księdze Wyjścia (28, 31) pojawia się natomiast określenie ὑποδύτης ποδήρης, będące odpowiednikiem hebrajskiego תַּחֲתֵי הַמַּחְסֵי – „suknia pod efod”⁷⁸, na którą następnie – jak wynika z Księgi Kapłańskiej (8, 7) – nakładany był właśnie efod⁷⁹. Termin ὑποδύτης określa „odzienie noszone pod pancerzem”⁸⁰, a jego semantyka podkreśla, że była to szata noszona „pod efodem”; w połączeniu z przymiotnikiem ποδήρης wskazuje ona na szatę sięgającą do stóp⁸¹. Na ogół przyjmuje się, że termin לַמַּחְסֵי określał „szatę wierzchnią”, którą, jak wyjaśnia Antoni Tronina, odwołując się do świadectw spoza tradycji kapłańskiej, „wkładano [...] na tunikę, co świadczy, że nosili ją ludzie zamożni, którzy mogli sobie pozwolić na dwie suknie”⁸².

75 Zob. Słownik grecko-polski, t. 2, s. 207.

76 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 568; por. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1426.

77 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 575; por. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 105–106.

78 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 575.

79 Zob. J. E. Hartley, *Leviticus*, Dallas 1992, s. 111 (*Word Biblical Commentary*, 4).

80 Zob. Słownik grecko-polski, t. 2, s. 444; por. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1880.

81 Zob. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 107–109; por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 702.

82 A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 144 (*Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, 3).

Józef Flawiusz opisał tę szatę następująco: „Arcykapłan [...] wkłada jeszcze na wierzch suknię z materii niebieskiej; ta szata także sięga do stóp (χιτώνα, ποδήρης δ' ἐστὶ)” (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 4 [159]). Pozostałe elementy opisu autora Listu odpowiadają właśnie tej wierzchniej sukni: na dolnych brzegach szaty znajdowały się ozdoby w postaci złotych dzwoneczków oraz jabłek granatu (zob. § 96). Różnica dotyczy jednak wyglądu jabłek granatu. W Księdze Wyjścia (28, 33) zostały opisane w taki sposób: „jabłka granatu z fioletowej i czerwonej purpury oraz z karmazynu”. Autor Listu określił je natomiast jako ἄνθει πεποικιλμένοι ῥοῖσχοι, τῆ χροῖα θαυμασίως (§ 96). Pojawia się tutaj rzeczownik ἄνθος, który może oznaczać zarówno „kwiat”, jak i „blask, świetność”⁸³. W związku z tym jedni tłumacze przywołaną frazę przekładają jako „haftowane w kwiaty jabłka granatu o zachwycającej barwie”⁸⁴, drudzy zaś jako „granaty z wielobarwnym haftem o zadziwiającym blasku”⁸⁵. Wright III analizując opis granatów, podany przez autora Listu oraz interpretacje poszczególnych tłumaczy, stwierdza, że

83 Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 62.

84 Michał Wojciechowski (*List Pseudo-Arysteasa*, s. 142 [22]). Zob. także M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 139: „pomegranates' broidered 'with flowers', marvelously corlorful” („granaty' haftowane 'w kwiaty', cudownie kolorowe”); C. Kraus Reggiani, *La Lettera di Aristeas*, s. 79: „melegrane con ricami floreali, di tinta mirabile” („granaty z kwiatowym haftem, o cudownym kolorze”); H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, s. 104: „pomegranates with variegated flowers of a wonderful hue” („granaty z różnorodnymi kwiatami o cudownym odcieniu”); R. J. H. Shutt, *Letter of Aristeas*, s. 19: „tassels' adorned with 'flowers', and of marvelous colors” („frędzle' ozdobione 'kwiatami', i o cudownych kolorach”). Taką interpretację można spotkać u Hieronima, który wygląd jabłek granatu tak opisuje: „i tyle jabłuszek granatu, z tych samych utkanych kolorów co pasek powyżej” („et totidem mama punica, iisdem contexta coloribus, ut supra cingulum”) (Hieronimus, *Epistula* 64, 14). Wygląd pasa natomiast tak przedstawił: „A utkany jest z przędzy szkarłatu, purpury, błękitu i nici bisiorowej dla piękna i mocy, a jest tak haftem ozdobiony, że gotowa jesteś sądzić, że różne kwiaty i drogie kamienie zostały dodane, a nie utkane ręką artysty” („Textum est autem subtegmine cocci, purpurae, hiacynthi, et stamine byssino, ob decorem et fortitudinem: atque ita polymita arte distinctum, ut diversos flores ac gemmas artificis manu non textas, sed additas arbitreris”). Zob. tekst oryginalny oraz tłumaczenie: Hieronim ze Strydonu, *Listy*. Tom 2 (51–79), tekst łaciński i polski, oprac. M. Ożóg, na podstawie tłum. ks. J. Czuja, tekst łac. H. Pietras, Kraków 2010, s. 108–108*, 109–109* (Źródła Myśli Teologicznej, 55).

85 A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 151: „des grenades aux broderies multicolores d'un éclat étonnant”. Zob. także P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, s. 13: „Gra-

tłumaczenia greckiego ἄνθεισι odzwierciedlają odmienne oceny zależności Ps.–Arysteasa od Septuaginty. Rzeczownik ἄνθος może oznaczać kwiat, ale także jasność lub blask. Niektórzy uczeni tłumaczą to słowo „z kwiatami” (Hadas, Andrews), wywodząc znaczenie z Wj (28, 14), gdzie na ramiączkach efodu umieszczono frędzle przeplatane z kwiatami⁸⁶. Inni uczeni (Thackeray i Pelletier) rozumieją to słowo jako odnoszące się do jaskrawych kolorów haftowanych granatów, prawdopodobnie dlatego (choć nie odnotowują tego wyraźnie), ponieważ relacja u Arysteasa nie wspomina ani o efodzie, ani o paskach naramiennych, z którymi kojarzone są kwiaty w Księdze Wyjścia. Shutt idzie najdalej i przedstawia zdanie: „Obok nich znajdują się ‘frędzle’ ozdobione ‘kwiatami’, i o cudownych kolorach”. Nie ma jednak żadnego uzasadnienia tekstowego dla tego tłumaczenia poza dalszym dostosowaniem Arysteasa do tekstu Księgi Wyjścia. Ja rozumiem to słowo tak jak Pelletier i Thackeray i dlatego przetłumaczyłem „ośniewające kolory”, choć bezsprzecznie możliwe jest również pewne odniesienie do kwiatów⁸⁷.

Być może obecny w § 96 motyw, związany z rzeczownikiem ἄνθος, w jakiejś mierze nawiązuje do znajdującego się w Księdze Wyjścia (28, 33–34; por. 36, 31) w wersji Septuaginty opisu jabłek granatu (a także dzwonek), gdzie występuje czasownik ἐξανθέω – „kwitnąć, rozkwitać, pokrywać się kwiatami”⁸⁸, oraz przymiotnik ἄνθινος – „kwiecisty, z kwiatów”⁸⁹, „jak kwiaty”⁹⁰, „kwitnący”⁹¹: „Na dolnym brzegu tej wierzchniej sukni zrobisz z błękitu, purpury, z uwitego szkarłatu, z uprzedzonego lnu coś

natäpfel in bunten Farben, deren Farbenpracht erstaunlich ist” (granaty w jasnych kolorach, których blask zachwyca); H. S. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*, s. 43: „‘pomegranates’ embroidered in gay colours of a marvellous hue” (‘granaty’ haftowane w jaskrawych kolorach o cudownej barwie); B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 207: „pomegranates embroidered with brilliant colors, remarkable in hue” (granaty haftowane ośniewającymi kolorami, o niezwykłej barwie).

86 Tekst Septuaginty przytoczonego wersetu brzmi następująco: καὶ ποιήσεις δύο κροσσωτὰ ἐκ χρυσοῦ καθαροῦ καταμειγμένα ἐν ἄνθεισιν – „Zrobisz z czystego złota dwa łańcuchy, łączone z kwiatami”, tłum. za: Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem, przeł., przypisy i wstęp R. Popowski, Warszawa 2014, s. 106 (Prymasowska Seria Biblijna).

87 B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 211, tłum. własne.

88 Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 319.

89 Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 61.

90 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 51.

91 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 139.

jak pąki rozkwitającego granatowca (ὡσεὶ ἐξανθούσης ῥόας ῥοίσκου) [...] po każdym złotym jabłku granatu będzie wokół na dole kraju szaty dzwonek i ozdoba mająca postać kwiatu (παρὰ ῥοίσκον χρυσοῦν κώδωνα καὶ ἄνθινον ἐπὶ τοῦ λώματος τοῦ ὑποδύτου κύκλῳ)⁹².

c) pas

Kolejny element stroju arcykapłańskiego, wzmiankowany przez autora Listu, to pas—ζώνη⁹³, którym był przepasany arcykapłan (§ 97). W Księdze Wyjścia (28, 4. 39) jest mowa tylko o pasie i jego wyglądzie, nie ma zaś opisu, w jaki sposób arcykapłan był nim przepasany. Pewna wskazówka pojawia się w Księdze Kapłańskiej (8, 7): „Ubrał go w tunikę, opasał go ozdobnym pasem, włożył na niego wierzchnią szatę, na niej umieścił jeszcze efod, opasał go przepaską efodu i przymocował go nią”. Józef Flawiusz, wzmiankując ζώνη— „pas, szarfę”, podał, że za pomocą ζώνη była opasywana zarówno „szata lniana” (chiton), jak i „szata wierzchnia” (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 2 [154–156]; 3, 7, 4 [159]; Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [232]; zob. także *Testamentum Levi*, 8, 7).

d) wyrocznia

Kolejnym elementem stroju arcykapłana jest wyrocznia, czyli pektorał, który autor Listu określił terminem τὸ λόγιον (§ 97), mającym znaczenie „wyrocznia, przepowiednia”⁹⁴. Takie znaczenie termin ten posiadał zarówno u greckich pisarzy (zob. np. Herodotus, *Historiae*, 8, 60, 3), jak również w tradycji biblijnej (zob. Lb 24, 4. 16)⁹⁵. W Księdze Wyjścia

⁹² Tłum. za: *Septuaginta*, s. 107 (poprawione przez autora artykułu); por. Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 110. 119. 120). Por. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 172.

⁹³ Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 425.

⁹⁴ Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 17.

⁹⁵ Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 433; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1389; A. Debrunner et al., λέγω etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, ed. G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1985, s. 137–138. Eusebiusz Cezarej (zob. Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica*, 1 Prefatio, 1, 4) λόγιον rozumiał jako „proroctwo”, natomiast Filon Aleksandryjski (zob. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 166) terminem λόγιον

(28, 4) na określenie pektorału pojawia się termin τὸ περιστήθιον, dosłownie oznaczający „napierśnik noszony przez kapłanów”⁹⁶, w którym były przechowywane urim i tummim, służące do zaciągania wyroczni (zob. Wj 28, 30)⁹⁷. W Księdze Wyjścia (28, 15)⁹⁸ z kolei pektorał został określony terminem τὸ λογεῖον⁹⁹, który dosłownie oznacza „scenę (w teatrze), miejsce na scenie (dla aktorów mówiących swe kwestie)”¹⁰⁰, czy też ogólnie „miejsce przemawiania”¹⁰¹. Jednakże zarówno w Księdze Wyjścia (28, 4), jak i w Księdze Wyjścia (28, 15) w tekście hebrajskim pojawia się ten sam termin שֵׁן¹⁰². Autor Listu użył zatem terminu, który pojawia się w Testamencie Lewiego (zob. Testamentum Levi, 8, 2)¹⁰³, a także u Józefa Flawiusza, który, opisując tę część ubioru arcykapłańskiego,

określał także „Boskie nauczanie” czy też „Boskie słowo”. Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 1247.

96 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 553. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1389.

97 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 25; t. 2, s. 675; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, s. 367–368.

98 A także Wj 28, 29 [Septuaginta]. 30; 29, 5; 35, 27; 36, 15. 16. 22. 28; Kpł 8, 8.

99 Taka lekcja znajduje się w wydaniu krytycznym Septuaginty Alfreda Rahlfsa (zob. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979, s. 134). Benjamin G. Wright III, poruszając kwestię lekcji terminu λογεῖον w Księdze Wyjścia, przywołuje natomiast wydanie Księgi Wyjścia J. W. Weversa (*Exodus*, eds. J. W. Wevers, U. Quast, Göttingen 1991, s. 315 [Septuaginta. *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, II/1]), zauważając, że w głównym tekście Wj 28, 15 (zob. także inne miejsca podane w przyp. 93) znajduje się słowo λόγιον (co wskazuje, że wariant ten jest pierwszorzędną lekcją dla wspomnianego autora). Powołuje się także na opracowanie Petera Walters’a (Katz) (*The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, ed. D. W. Gooding, Cambridge 1973, s. 283–284), który stwierdza między innymi: „The spelling λογεῖον is a mere itacism, from which it has always been mistaken to gather any profound mysteries”. Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 211.

100 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 17.

101 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1055.

102 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 344: „część odzienia arcykapłańskiego na piersi, kieszeń na piersi”.

103 Zob. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from Nine Mss. Together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments*, ed. R. H. Charles, Oxford 1908, s. 42. U Filona Aleksandryjskiego pojawia się natomiast termin τὸ λογεῖον (Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 112. 113, w: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, s. 226).

wyjaśniał, że w języku greckim nazywa się ona λόγιον¹⁰⁴: „nazywa się to essen, co po grecku wykłada się logion – wyrocznia” (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 5 [163])¹⁰⁵.

Wzmiankując liczbę dwunastu kamieni, umieszczanych na wyroczni, różniących się rodzajem i oprawionych w złoto, autor Listu nawiązał wyraźnie do Księgi Wyjścia (28, 17–21). Zgodnie z tradycją biblijną liczbę kamieni odniósł do wodzów dwunastu plemion Izraela. Autor Listu podał nadto, że poszczególne kamienie zostały umieszczone „w początkowej kolejności” (κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς διάταξιν γενηθεῖσαν) (§ 97). Wzmianka ta nie jest do końca jasna. Być może pojawia się tutaj nawiązanie do wskazania zwartego w Księdze Wyjścia (28, 9–10): „Weźmiesz dwa kamienie onyksowe i wryjesz na nich imiona synów Izraela. Sześć imion na jednym kamieniu, a sześć imion pozostałych na kamieniu drugim, według porządku ich urodzenia (κατὰ τὰς γενέσεις αὐτῶν = według ich rodów/pokoleń)”. Można także dostrzec nawiązanie do kolejności narodzin poszczególnych synów Jakuba, protoplastów pokoleń Izraela, o czym mowa jest w Księdze Rodzaju¹⁰⁶ (zob. np. Rdz 35, 22–26: „Synów Jakuba było dwunastu: Synowie Lei: pierworodny syn Jakuba – Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar i Zabulon. Synowie Racheli: Józef i Benjamin. Synowie Bilhy, niewolnicy Racheli: Dan i Neftali, oraz synowie Zilpy, niewolnicy Lei: Gad i Aser. Są to synowie Jakuba, którzy mu się urodzili w Paddan-Aram”; por. Rdz 45, 8–25). To ostatnie rozwiązanie wydaje się potwierdzać Józef Flawiusz, który opisując porządek kolejnych kamieni na wyroczni, podał następujące wyjaśnienie: „Na wszystkich kamieniach są wryte litery składające się z imion synów Jakubowych, których czcimy jako naczelników naszych plemion; każdy kamień uczczony jest imieniem jednego z nich, w takiej kolejności, w jakiej się rodzili” (... ἐκάστου τῶν λίθων ὀνόματι τετιμημένου κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστον αὐτῶν γενέσθαι συμβέβηκε) (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 5 [169])¹⁰⁷. Należy zauważyć, że w przytoczonym opisie na określenie wodzów Izraela

¹⁰⁴ Zob. Flavii Iosephi Opera, vol. 1, s. 191.

¹⁰⁵ Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 187.

¹⁰⁶ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212; por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 142 [22].

¹⁰⁷ Flavii Iosephi Opera, vol. 1, s. 192; tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 187.

Józef Flawiusz użył tego samego słowa φυλάρχος – „wódz/naczelnik plemienia”¹⁰⁸, co autor Listu¹⁰⁹. W tym kontekście warto jeszcze wspomnieć, że – jak zauważa André Pelletier – fraza ἐξ ἀρχῆς przez Hieronima została zinterpretowana jako kolejność narodzin/starszeństwa („secundum aetatem”¹¹⁰)¹¹¹.

Należy zaznaczyć, że autor Listu, chociaż wzmiankuje dwanaście kamieni, jakie znajdowały się na pektoralu, jednak nic nie wspomniał o urim i tummim. Brak tej wzmianki może sugerować, że w czasach redakcji Listu nie używano owych losów¹¹².

Warto również zwrócić uwagę na wzmiankę o „świeceniu” kamieni na pektoralu (zob. § 97). Być może autor Listu znał podobne tradycje, które zrelacjonował Józef Flawiusz, stwierdzając: „Za pośrednictwem dwunastu kamieni, które przyszyte były do essenu na piersiach arcykapłana, Bóg zapowiadał zwycięstwo wojownikom mającym toczyć bitwę. Zanim bowiem wojsko ruszyło do boju, tak świetlisty tryskał z tych kamieni blask, że dla wszystkich było zupełnie jasne, iż Bóg postanowił ich wesprzeć” (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 8, 9 [216–217])¹¹³.

Opis kamieni zawarty w § 97 wydaje się nawiązywać do wzmianki zawartej w § 96, gdzie mowa jest o kamieniach zdobiących dookoła postać

108 Zob. Słownik grecko-polski, t. 2, s. 493; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 722.

109 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212.

110 Hieronim ze Strydonu, *Listy*. Tom 2 (51–79), s. 110–110*.

111 A. Pelletier, *Lettre d’Aristée à Philocrate*, s. 151.

112 Wright III, (*The Letter of Aristeas*, s. 209) podaje, że zarówno w czasach starożytnych, jak i współczesnych toczy się spór na temat tego, czy urim i tummim były używane w okresie Drugiej Świątyni. Moses Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 138–139; por. A. Pelletier, *Lettre d’Aristée à Philocrate*, s. 150–151) przywołując opinię S. Zeitlin’a – podaje, że „w okresie Drugiej Świątyni Najwyższy Kapłan nie nosił wyroczni hoshen. Należy zatem założyć, że cała narracja była wymyślona. Wyśłannicy nie mogli widzieć wyroczni noszonej przez Najwyższego Kapłana, ponieważ została ona zniesiona przez faryzeuszy. Wydaje się zatem prawdopodobne, że cała historia z § 83 jest późniejszym dodatkiem, a nie częścią Listu Aristeasa. Został ona napisana po zniszczeniu Świątyni, a autor, nie wiedząc, że hoshen nie było już w użyciu w okresie Drugiej Świątyni, powielił całą historię na podstawie Pięcioksięgu”. Roland de Vaux (*Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, s. 369) podaje, że „w Drugiej Świątyni nie było Urim i Tummim; co więcej, Talmud (Sota 48a) mówi, że Urim i Tummim nie było już po śmierci starszych proroków, tzn. Samuela, Dawida i Salomona”.

113 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 192; por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 209–210.

arcykapłana (τῶν περὶ αὐτὸν λίθων). Te kamienie – jak zaznaczył autor Listu – sprawiają, że arcykapłan otoczony był blaskiem (δόξα).

e) nakrycie głowy

Kolejnym elementem ubioru arcykapłańskiego, według relacji autora Listu, jest tiara – κίδαρις (zob. § 98). Termin ten oznacza dosłownie: „zwój, turban, diadem (królów perskich), nakrycie głowy arcykapłana”¹¹⁴, „zawój”¹¹⁵. W Księdze Wyjścia (28, 4. 39) jego hebrajskim odpowiednikiem jest rzeczownik כִּתְמוֹן – „(w kształcie turbanu) zawój, zawój najwyższego kapłana”¹¹⁶. Termin כִּתְמוֹן z kolei w Księdze Wyjścia (Wj 28, 37; por. Wj 29, 6; 36, 38; Kpł 8, 9) został w Sepuagincie oddany rzeczownikiem μίτρα – „przepaska na głowie, diadem, turban, tiara”¹¹⁷. Z przekazu biblijnego wynikałoby, że κίδαρις oraz μίτρα odnoszą się do tego samego nakrycia głowy¹¹⁸. Warto jednak zaznaczyć, że termin μίτρα w Septuagincie jest odpowiednikiem hebrajskiego כִּתְמוֹן zaopatrzonego rodzajnikiem ה, natomiast κίδαρις odpowiada temu samemu rzeczownikowi hebrajskiemu, ale bez rodzajnika. Tego rodzaju zapis w tekście hebrajskim może sugerować rozróżnienie pomiędzy poszczególnymi elementami stroju¹¹⁹.

Autor Listu wydaje się mówić o dwóch nakryciach głowy arcykapłana¹²⁰. Być może, opierając się na przekazie Sepuaginty, w której pojawiają

¹¹⁴ Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 534; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 950; por. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 1127.

¹¹⁵ Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 397.

¹¹⁶ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 586.

¹¹⁷ Zob. Słownik grecko-polski, t. 2, s. 60. Termin μίτρα pierwszorzędnie oznaczał opaskę używaną przez wojowników, atletów, młodzież (zob. np. Homerus, *Ilias*, 4, 216; 5, 857), określało także ozdobne nakrycie głowy noszone przez zwycięzców zawodów stopowych (zob. np. Pindarus, *Nemea*, 8, 15), a także ozdobne nakrycie głowy noszone przez kapłanów Heraklesa (zob. Plutarchus, *Aetia Graeca et Romana*, 304c). Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 1353.

¹¹⁸ Por. T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to Septuagint*, Louvain, Paris, Walpole 2010, s. 262.

¹¹⁹ Szerzej na temat terminów κίδαρις i μίτρα w Biblii oraz ich hebrajskich odpowiedników zob. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 147–152.

¹²⁰ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 209.

się w stosunku do nakrycia głowy arcykapłana dwa terminy: κίδαρις oraz μίτρα, przywołał oba greckie terminy jako odpowiedniki dwóch elementów nakrycia głowy arcykapłana. To z kolei koresponduje z przekazem Józefa Flawiusza: „Głowę przystrajał arcykapłan najpierw czapką sporządzoną w taki sam sposób, jak czapki wszystkich kapłanów, na nią jednak naszyta była druga czapka, z niebieskim haftem, którą otaczał wieniec złoty, ponad nią zaś wyrastał złoty kielich, z kształtu podobny do rośliny, która u nas nazywa się sakcharon, a której Grecy biegle w rozpoznawaniu ziół nadają miano *hyoskayamos*” (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 6 [172. 178])¹²¹. Wzmiankę o dwóch elementach nakrycia głowy arcykapłana podał także Filon Aleksandryjski, który posłużył się zarówno terminem μίτρα, jak i κίδαρις: „mitra zaś była na nim, aby liść/blaszka nie dotykał głowy; ponadto zaś zrobiono także kidaris, gdyż królowie krajów wschodnich mają zwyczaj używać kidaris zamiast diademu” (μίτρα δ' ἦν ὑπ' αὐτῶ, τοῦ μὴ ψαύειν τῆς κεφαλῆς τὸ πέταλον. πρὸς δὲ καὶ κίδαρις κατεσκευάζετο· κιδάρει γὰρ οἱ τῶν ἐῶων βασιλεῖς ἀντὶ διαδήματος εἰῶθασι χρῆσθαι) (Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 116)¹²². Autor Testamentu Lewiego wspominał natomiast trzy elementy nakrycia głowy arcykapłana: μίτρα, στέφανος – „wieniec”¹²³ oraz διάδημα (*Testamentum Levi*, 8, 2. 9–10)¹²⁴. Z kolei Klemens Aleksandryjski wymienił tylko jeden element nakrycia głowy arcykapłana – tak zwany „wysoki kapelusz ze złota” (ὁ πῖλος ὁ χρυσοῦς, ὁ ἀνατεταμένος)¹²⁵. Użyty w tym kontekście termin πῖλος – według *Leksykonu Suda* – oznacza „ozdobę/strój okalający głowę (= ozdobne nakrycie głowy), który jedni nazywają turbanem, drudzy zaś tiarą, inni natomiast diadem”

121 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 188; por. Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [235]. W *Bello Iudaico* 5, 5, 7 [235] Józef Flawiusz podał nieco uproszczony opis nakrycia głowy arcykapłana.

122 Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, s. 227, tłum. własne.

123 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 315.

124 Zob. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, 42–43.

125 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 5, 6, 37–38, accurate J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 64 (89–90) (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 9); tłum. za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, przeł., wstęp, komentarz, indeks J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 34.

(κόσμος περικεφάλαιος, ὃν οἱ μὲν κυρβάσιαν οἱ δὲ τιάναν ἄλλοι δὲ κίδαριν καλοῦσιν)¹²⁶.

Hieronim natomiast zaznaczając, że pewne części stroju są wspólne dla kapłanów i arcykapłana, podał, iż wspólnym nakryciem był „rotundum pileolum” – „okrągły kapeluszek” (Hieronymus, *Epistula* 64, 13)¹²⁷. Opisując zaś szaty arcykapłana, nadmienił: „Ósmą częścią stroju jest złota blacha, czyli *sis zaab*, na której wypisane jest imię Boga [...]. Napis ten umieszczono dodatkowo na lnianym zawoju głowy arcykapłana – takim, jakie nosili wszyscy kapłani” (Octava est lamina aurea, id est, *sis zaab*, in qua scriptum est nomen Dei [...]. Haec super pileolum lineum et commune omnium sacerdotum, in pontificis plus additur”) (Hieronymus, *Epistula* 64, 17)¹²⁸. Hieronim wymienił zatem jedno nakrycie głowy arcykapłana, do którego była przytwierdzona złota blaszka z napisem Bożego imienia. W tym kontekście wyłania się dość trudna kwestia związana z onomastyką. Anna Rambiert-Kwaśniewska, próbując wyjaśnić odniesienie obu terminów (κίδαρις i μίτρα) do nakrycia głowy arcykapłana, stwierdza: „Jedyną ewentualnością byłaby ta, że autor widział w nich dwa odmienne dodatki tekstylne, przy czym *kidaris* zakładano bezpośrednio na głowę, zaś *mitra* była rodzajem zakładanej na *kidaris* dodatkowej opaski”¹²⁹. Tego rodzaju rozwiązanie można by odnieść do opisu zawartego w § 98.

Następnie autor Listu wzmiankuje diadem, na określenie którego użył termin τὸ βασιλείον – „diadem królewski”¹³⁰. Rodzi się pytanie: czy jest to dookreślenie „niemającej sobie podobnej mitry”, czy określenie kolejnej części nakrycia głowy, z którą było połączone τὸ πέταλον χρυσοῦν? Paul Wendland, podając tłumaczenie fragmentu § 98: „darauf über der Stirn die unvergleichlich Mitra, nämlich das heilige Diadem”, utożsamia mitrę z diademem¹³¹.

126 *Suidae Lexicon*, red. I. Bekker, Berolini 1854, s. 855, tłum. własne.

127 Tekst oryg. i tłum. za: Hieronim ze Strydonu, *Listy*. Tom 2 (51–79), s. 108–108*.

128 Tekst oryg. i tłum. za: Hieronim ze Strydonu, *Listy*. Tom 2 (51–79), s. 111–111*.

129 A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 150.

130 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 146. Termin βασιλείον może oznaczać ogólnie „regalia”, a także „tiara, diadem”. Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 379.

131 Zob. P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, s. 13; por. H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, s. 104.

W Księdze Wyjścia natomiast wzmiankowana jest jedynie *μίτρα*, do której przytwierdzony był diadem z napisem: „I zrobisz też diadem ze szczerego złota (*πέταλον χρυσοῦν καθαρόν*) i wyryjesz na nim, jak się ryje na pieczęci: «Poświęcony dla Pana». I zwiążesz go sznurem z fioletowej purpury, tak żeby był na tiarze (*ἐπὶ τῆς μίτρας*) i żeby na przedniej stronie tiary (*τῆς μίτρας*) był umieszczony” (Wj 28, 36–37). Określenie *τὸ πέταλον χρυσοῦν* jest odpowiednikiem hebrajskiego *כִּתְרֵי זָהָב*. Z kolei w Kpł 8, 9 (por. Wj 36, 37) pojawia się wyrażenie: *שֵׁרָטֵן זָהָב כִּתְרֵי הַיְיָ* – „blacha złota, święty diadem”. W Septuagincie odpowiednikiem greckim jest natomiast zwrot: *τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν τὸ καθηγιασμένον ἅγιον* – „tabliczka ze złota, wielka świętość”¹³², w którym pojawia się to samo wyrażenie *τὸ καθηγιασμένον*, co również w § 98.

Wydaje się, że owa „blacha złota” jest tożsama z diademem określonym terminem *כִּתְרֵי*¹³³, który to termin w Drugiej Księdze Samuela (1, 10) w Septuagincie został oddany właśnie rzeczownikiem *τὸ βασίλειον*. Warto również wspomnieć, że w Księdze Mądrości (18, 24) pojawia się wzmianka: „i na diademie jego głowy Twoja wspaniałość” (*καὶ μεγαλωσύνη σου ἐπὶ διαδήματος κεφαλῆς αὐτοῦ*). Występuje tutaj określenie diadem, na którym umieszczona została „wspaniałość”, czyli prawdopodobnie napis zawierający imię Boga¹³⁴. Hayward, biorąc pod uwagę biblijne słownictwo, sugeruje, że *τὸ βασίλειον* należy utożsamiać z *τὸ πέταλον*¹³⁵.

W świetle przywołanych tekstów – ze względu na różnorodność zastosowanego słownictwa – trudno jednak utożsamiać jednoznacznie *βασίλειον* z *μίτρα* czy też z *τὸ πέταλον χρυσοῦν*¹³⁶. Zastanawia fakt, że autor Listu posłużył się terminem *τὸ βασίλειον*, który oznacza diadem królewski. Został on dookreślony wyrażeniem *τὸ καθηγιασμένον*,

¹³² Tłum. za: Septuaginta, s. 131.

¹³³ Termin *כִּתְרֵי* oznacza „poświęcenie, wyświęcenie (kapłana), korona, diadem, opaska”. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 644.

¹³⁴ Por. D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2008, s. 322 (The Anchor Yale Bible); B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012, s. 480 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 20).

¹³⁵ C. T. R. Hayward, *Jewish Temple*, s. 35.

¹³⁶ Warto wspomnieć zdanie Haywarda (*Jewish Temple*, s. 35), który stwierdza: „Jeśli jednak chodzi o nakrycie głowy arcykapłana, Arysteasz jest najwyraźniej mniej powściągliwy, ale nieco pogmatwany w użyciu terminów technicznych”.

będącym *participium perfecti passivi* od czasownika καθαιράζω – „poświęcić, ofiarować, złożyć w ofierze”¹³⁷.

Obecny w stroju arcykapłana τὸ βασίλειον może wskazywać na królewskie atrybuty jego urzędu. Zgadzałoby się to z kontekstem historycznym, gdyż po niewoli babilońskiej, odkąd zanikła monarchia, arcykapłan w społeczności żydowskiej przejął niejako prerogatywy króla, stał się między innymi przywódcą narodu żydowskiego¹³⁸. Z kontekstu Listu wynika natomiast jasno, że „Eleazar był – jak zauważa James C. VanderKam – godnym odpowiednikiem samego wielkiego Ptolemeusza; obaj komunikowali się jako równi sobie”¹³⁹. Nie wynika również z treści Listu, aby obok arcykapłana w Jerozolimie funkcjonowała jakaś zwierzchnia władza cywilna¹⁴⁰.

Hayward zauważa jednak, że nie jest całkiem jasne, czy autor Listu sugerował, że utożsamiona z τὸ βασίλειον „złota blaszka” (τὸ πέταλον χρυσοῦν) nadaje arcykapłanowi pewien rodzaj autorytetu królewskiego. Jednakże – jak przypuszcza wspomniany autor – jeśli treść zawarta w § 99 odnosi się do Eleazara, to nie można wykluczyć przypisywania mu królewskich atrybutów. Podobnie uczynił Syrach, który – zdaniem Haywarda – przeniósł na arcykapłana Szymona i dynastię Sadokitów królewskie atrybuty, które niegdyś były charakterystyczne dla rodu Dawida (zob. Syr 50, 6–7: motyw ciał niebieskich)¹⁴¹. Warto wspomnieć, że Klemens Aleksandryjski w swej alegorycznej wykładni nakrycie głowy arcykapłana zinterpretował jako oznakę władzy królewskiej: „A znówu wysoki kapelusz ze złota oznacza władzę królewską [...]. A więc symbolem najwyższej władzy zwierzchniej jest kapelusz na głowie” (Ἀλλὰ καὶ

¹³⁷ Zob. Słownik grecko-polski, t. 1, s. 475.

¹³⁸ Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, s. 413–414; por. G. M. Baran, *Arcykapłan Jazon*, s. 266.

¹³⁹ J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 160.

¹⁴⁰ Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 167.

¹⁴¹ Zob. C. T. R. Hayward, *Jewish Temple*, s. 35, 51. John I. Durham (*Exodus*, Dallas 1987, s. 384 [Word Biblical Commentary, 3]) zauważa z kolei, że niektóre szaty arcykapłana swoją genezę mają w szatach królewskich. Z kolei po zniszczeniu obu monarchii (Królestwa Północnego i Południowego) kapłani przejęli szaty królewskie, a w okresie powygnanowym także wiele funkcji królewskich.

ὁ πῖλος ὁ χρυσοῦς, ὁ ἀνατεταμένος, τὴν ἐξουσίαν μηνύει τὴν βασιλικὴν [...]. Σημεῖον γοῦν ἡγεμονικωτάτης ἀρχῆς ὁ πῖλος ὁ ὑπὲρ αὐτήν¹⁴².

Istotnym elementem nakrycia głowy arcykapłana jest τὸ πέταλον χρυσοῦν, wyposażone w relief przedstawiający imię Boga za pomocą „świętych liter”. W tym kontekście, podobnie jak w Księdze Wyjścia (28, 36), zostało użyte określanie πέταλον – „liść, płatek metalu, blaszka”¹⁴³. Jak zaznaczył autor Listu, owo τὸ πέταλον było umieszczane centralnie „na środku czola” (κατὰ μέσον τῶν ὀφρῶν = „pomiędzy brwiami”), a na nim było wygrawerowane „imię Boga” (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ) (§ 98). Wyrażenie to prawdopodobnie odnosi się do tetragramu, czyli do czteroliterowego imienia Bożego, zwykle zapisywanego jako JHWH (יהוה)¹⁴⁴. Józef Flawiusz w *Antiquitates* (3, 7, 6 [178]) podał również, że na owej złotej płytce „wryte było świętym pismem imię Boga” (ἱεροῖς γράμμασι τοῦ θεοῦ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετημημένος ἐστὶ)¹⁴⁵. Natomiast w *De bello Iudaico* (5, 5, 7 [236]) przekazał, że „były to cztery samogłoski” (ταῦτα δ’ ἐστὶ φωνήεντα τέτταρα)¹⁴⁶. O grawerunku czterech liter imienia Boga wspomniał także Filon Aleksandryjski: „złota jest blaszka/liść, na której odcisnięto grawery czterech liter, za pomocą których imię [Boga] żywego – jak mówią – jest ukazane” (τὸ χρυσοῦν ἐστὶ πέταλον, ὃ τῶν τετάρων αἰ γλυφαὶ γραμμάτων ἐνεσφραγίσθησαν, ἐξ ὧ ὄνομα τοῦ ὄντος φασὶ μηνύεσθαι) (Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 132)¹⁴⁷.

142 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 5, 6, 89–90, accurate J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 64 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 9); tłum. za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, s. 34.

143 Zob. Słownik grecko-polski, t. 2, s. 195; por. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 1655.

144 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212.

145 *Flavii Iosephi Opera*, vol. 1, s. 194; tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 188.

146 *Flavi Iosephi, Opera omnia, Volumen Quintum*, ed. S. A. Naber, Lipsiae 1895, s. 30 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*); tłum. za: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, s. 325. Hieronim w *Epistula* 64, 17 z kolei podał: „Ósmą częścią stroju jest złota blacha, czyli *sis zaab*, a której wypisane jest imię Boga czterema hebrajskimi literami – *joth, he, vav, he* – oznacza to u nich to, czego nie można wypowiedzieć” („*Octava est lamina aurea, id est, sis zaab, in qua scriptum est nomen Dei hebraicis quatuor litteris iod, he, vav, he, quod apud illos ineffabile nuncupatur*”) (tekst oryg. i tłum. za: Hieronim ze Strydonu, *Listy*. Tom 2 (51–79), s. 111–111*).

147 *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, s. 231, tłum. własne.

Według przekazu Księgi Wyścia (28, 6) cały napis miał jednak postać: יהוה שְׁרָף – „poświęcony dla JHWH” (Septuaginta: ἁγίασμα κυρίου; por. Wj 39, 30 [Septuaginta Wj 36, 37: ἁγίασμα κυρίῳ]). Być może wzmianka autora Listu wyraża jego świadomość, że czteroliterowe imię stanowiło przynajmniej część frazy wypisanej na owej „złotej blaszce”¹⁴⁸. Moses Hadas przypuszcza, że sformułowanie, jakiego użył autor Listu, było zamierzone, aby uniknąć bezpośredniego użycia tetragramu¹⁴⁹, czyli świętego imienia Boga, którego Żydzi z szacunku nie wymawiali¹⁵⁰.

Po wzmiance o imieniu Boga umieszczonym na τὸ πέταλον χρυσοῦν autor Listu dodał: δόξη πεπληρωμένον – „chwałą napełnione” (§ 98). Andrews odnosi to określenie do „królewskiego diademu” (τὸ βασιλείον)¹⁵¹. Taką interpretację umożliwiają względy gramatyczne, gdyż imiesłów πεπληρωμένον, użyty w rodzaju nijakim, może łączyć się z terminem τὸ βασιλείον, także rodzaju nijakiego. W tym ujęciu termin δόξα może oznaczać po prostu „blask, wspaniałość”¹⁵², którą odznaczał się diadem. Źródłem owego blasku mogła być złota blacha z imieniem Boga, a określenie diademu jako „pełnego wspaniałości” mogło wynikać z faktu, że został wykonany z ogromnym kunsztem¹⁵³. Termin δόξα można także zinterpretować jako „chwała Boga” (δόξα θεοῦ), która – jak wspomniano wyżej – jest ujawnianiem czy też samoobjawieniem się natury Boga. W teologii Starego Testamentu dostrzega się wyraźne utożsamianie Boga z Jego własnym imieniem¹⁵⁴, dlatego δόξα, którą „napełniony” był diadem, można odnieść do imienia Bożego. Idąc za interpretacją Klemensa Aleksandryjskiego, można przyjąć, że imię Boga wypisane świętymi literami wskazywało na Jego widzialną obecność¹⁵⁵. A zatem δόξα

148 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212.

149 Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 139.

150 Zob. np. G. M. Baran, *Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*, „*The Biblical Annals*” 4 (2014) nr 2, s. 358–359.

151 Wynika ono z tłumaczenia tego fragmentu: „the royal diadem full of glory”. Zob. H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, s. 104.

152 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 228.

153 Zob. wcześniejsze określenie mitry – „niemająca sobie podobnej” (§ 98). Andrews – jak zostało wyżej zaznaczone – wydaje się utożsamiać ową mitrę z diademem.

154 Zob. J. Dupont, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 324.

155 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 5, 6, 38: ἔγγραπτον δὲ [...] διὰ τε τὴν αἰσθητὴν παρουσίαν. Ὄνομα δὲ εἴρηται Θεοῦ („Zostało wyrzyte, aby wskazywało [...] na wi-

odnosiłaby się do „Boskiego blasku”, „Bożej chwały”¹⁵⁶, wskazującej na obecność Boga.

Omówione wyżej względy gramatyczne pozwalają także połączyć frazę δόξη πεπληρωμένον z wyrażeniem τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ (zob. § 98)¹⁵⁷. W takim ujęciu można by przyjąć, że chodzi o „Boską chwałę”, którą Boże imię jest trwale napełnione¹⁵⁸. Tłumaczenie Pelletiera („le nom du Dieu, tout nimbé de gloria”) oraz Krausa Reggianiego („il nome di Dio, in un nembo di gloriosa maestà”) sugerują natomiast, że imię Boga było otoczone obłokiem/nimbem chwały. To zaś przywołuje starotestamentalny motyw obłoku, w którym obecny był sam Bóg (zob. np. Wj 13, 21; 14, 24; 34, 5; Pwt 31, 15). Shutt w swej interpretacji idzie dalej, proponując tłumaczenie: „imię Boga, niewysłowione/niewypowiedziane w chwale” („the name of God, ineffable in glory”)¹⁵⁹.

Napis umieszczony na τὸ πέταλον – jak zaznaczył autor Listu – był wykonany „świętymi literami” (γράμμασιν ἁγίοις) (§ 98). Pelletier stwierdza, że określenie to odnosi się do archaicznego alfabetu („alphabet archaïque”)¹⁶⁰, czyli – jak podaje Wright III – do paleohebrajskiego¹⁶¹. Świadectwa potwierdzają, że w okresie Drugiej Świątyni występowały teksty napisane starszym pismem hebrajskim, a manuskrypty znad Morza Martwego posiadają tetragram zapisany raczej pismem paleohebrajskim niż kwadratowym aramejskim. Być może autor Listu znał świadectwa niektórych greckich rękopisów, w których tetragram zapisano albo literami paleohebrajskimi, albo stylizowanym kwadratowym pismem (zob. 8HevXIIgr., P.Oxy 1007 i P.Oxy 3522)¹⁶². Jak zauważa w tym

działną obecność Pana. Mowa tu o imieniu Boga”), col. 65 (95–96) (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 9); tłum. za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, s. 35.

156 Por. G. von Rad, G. Kittel, *δοκέω* etc., s. 244.

157 Zob. tłumaczenia: M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 139; B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 207.

158 Autor Listu użył w tym kontekście wyrażenia πεπληρωμένον, posiadającą formę participium perfecti passivi, który wskazuje na stan trwający jako wynik uprzedniej czynności. Zob. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 198.

159 Zob. R. J. H. Shutt, *Letter of Aristeas*, s. 19.

160 Zob. A. Pelletier, *Lettre d’Aristée à Philocrate*, s. 152.

161 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212.

162 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212–213. Na potwierdzenie tej tezy za równo A. Pelletier (*Lettre d’Aristée à Philocrate*, s. 152), jak i B. G. Wright III (*The Letter*

kontekście Wright III, wydaje się mało prawdopodobne, aby autor Listu nawiązywał w tym miejscu do rozwiniętej w późniejszym judaizmie idei, że język hebrajski jest językiem Bożym¹⁶³.

Podsumowanie

Jak wynika z tekstu Listu, Arysteasz, z którym utożsamia się autor Listu, osobiście miał widzieć arcykapłana Eleazara w jego szatach arcykapłańskich (zob. § 96). Potwierdzają to wyrażenia zawarte w § 100: „Dla rozeznania się we wszystkim, wszedłszy na leżącą obok cytadelę miasta, [stamtąd] patrzyliśmy”, oraz w § 103: „Zaledwie dwaj bowiem byliśmy i bez broni, gdy dopuścili nas do obserwowania ofiar”¹⁶⁴. Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, czy autor Listu opis szat arcykapłana opierał bezpośrednio na tym, co wcześniej widział. Jak wykazują uczeni, co zostało wyżej powiedziane, z treści Listu wynika, że autor oparł swój opis – i to w sposób nieco luźny – na przekazie zawartym w Księdze Wyjścia (28). Zaskakujące jest to, że całkowicie pominął opis dość istotnego elementu stroju arcykapłana, czyli efodu, któremu autor Księgi Wyjścia poświęcił spory *passus* (Wj 28, 6–14). Biorąc pod uwagę interpretację Rolanda de Vaux, który stwierdza, że „efod stał się w ten czy inny sposób schowkiem świętych losów”, można przyjąć, że autor Listu, wzmiankując τὸ λόγιον, miał na uwadze również efod, do którego – według opisu Księgi Wyjścia (28, 15–30) – była przytwierdzona wyrocznia, czyli pektorał, w którym znajdowały się urim i tumim.

Należy także wspomnieć o braku wzmianki o urim i tummim, co może wskazywać na fakt, że – jak wcześniej wspomniano – w czasach

of Aristeas, s. 213) przywołują świadectwo Orygenesza: Καὶ ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις δὲ τῶν ἀντιγράφων Ἑβραίοις χαρακτηρῆσι κεῖται τὸ ὄνομα, Ἑβραϊκοῖς δὲ οὐ τοῖς νῦν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις („I w bardzo dawnych spośród kopii znajduje się imię [zapisane] hebrajskimi literami, ale nie współczesnymi hebrajskimi, lecz najbardziej starożytnymi”) zob. Origenis, *Commentariis in Psalmos. Psalmus II*, in: *Origenis Opera omnia*, tomus secundus, accurante J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 1104 (*Patrologia Cursus Completus. Series Graeca*, 12), tłum. własne.

¹⁶³ Por. *Liber Iubilaeorum* 12, 2, 5–27; zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 213.

¹⁶⁴ Jak zauważa m.in. Wojciechowski (*List Pseudo-Arysteasza*, s. 141 [21], przyp. 60), relacjonowane wydarzenie przez autora Listu odnosi się do obchodów jednego z trzech głównych świąt pielgrzymkowych (Pascha, Święto Tygodni, Święto Namiotów).

Drugiej Świątyni nie były one raczej używane¹⁶⁵. Z tego wynika, że autor Listu, przedstawiając wygląd szat arcykapłańskich, niewątpliwie miał na uwadze ich formę z okresu Drugiej Świątyni.

Jak wynika z przedstawionych analiz semantycznych poszczególnych terminów, spore trudności sprawiają kwestie związana z onomastyką. To z kolei generuje konieczność dokładnego przebadania znaczeń poszczególnych terminów i ich odpowiedników w różnych językach. Niełatwym wyzwaniem jest także właściwe odczytanie opisu poszczególnych elementów stroju arcykapłańskiego. Jak zauważają egzegeci, opis szat arcykapłana zawarty w Księdze Wyjścia (28) zawiera pewne dublety i sprzeczności, stąd postuluje się kilka warstw redakcyjnych odzwierciedlających rozwój stroju arcykapłańskiego¹⁶⁶. Można zatem przyjąć, że wszelkie trudności w interpretacji przedstawionego przez autora Listu opisu szat arcykapłana wynikają, po pierwsze, ze zwięzłości relacji, a po drugie, z faktu, że autor Listu oparł się na mającym swą specyfikę opisie zawartym w Księdze Wyjścia (28–29), który to opis był mu dostępny w wersji Septuaginty.

Niewątpliwie próba przedstawienia szat arcykapłańskich w oparciu o relację zwartą w Liście (§ 96–99) może stanowić inspirację do dalszych, szczegółowych badań dotyczących poszczególnych elementów stroju liturgicznego arcykapłana.

Bibliografia

- Andrews H. T., *The Letter of Aristeas, w: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, vol. 2: *Pseudepigrapha*, ed. R. H. Charles, Oxford 1964, s. 83–122.
- Baran G. M., Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich, „*The Biblical Annals*” 3 (2013) nr 2, s. 261–284.
- Baran G. M., Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej, „*The Biblical Annals*” 4 (2014) nr 2, s. 355–380.
- Baran G. M., Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa”, „*Rocz-*

¹⁶⁵ Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, s. 368–369.

¹⁶⁶ Zob. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 562 (*Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, 2).


- niki Kulturoznawcze” 14 (2023) nr 4, s. 49–79, <https://doi.org/10.18290/rkult23144.3>.
- Bosak P. C., *Arcykapłani Izraela*. Leksykon, Kraków 2021.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, accurante J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 9–602 (*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 9).
- Dahood M., *Psalms III. 101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix, the Grammar of the Psalter*, New Haven–London 2008 (*The Anchor Yale Bible*).
- Debrunner A. et al., λέγω etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1985, s. 69–192.
- Dupont J., Imię, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 322–326.
- Durham J. I., *Exodus*, Dallas 1987 (*Word Biblical Commentary*, 3).
- The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from Nine Mss. Together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments*, ed. R. H. Charles, Oxford 1908.
- Exodus*, eds. J. W. Wevers, U. Quast, Göttingen 1991 (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, II/1).
- Flavii Iosephi Opera*, vol. 1: *Antiquitatum Iudaicarum Libri I–V*, ed. B. Niese, Berolini 1887.
- Flavi Iosephi, Opera omnia, Volumen Quintum*, ed. S. A. Naber, Lipsiae 1895 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- Frankowski J., Apokryfy, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, oprac. J. Drozd, Poznań–Warszawa 1973, s. 186–262 (*Wstęp do Pisma Świętego*, 1).
- Frankowski J., List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu Septuaginty, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 25 (1972) nr 1, s. 12–22, <https://doi.org/10.21906/rbl.3175>.
- Hadas M., *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, New York 1951 (*Jewish Apocryphal Literature*).
- Hayward C. T. R., *Jewish Temple. A Non-Biblical Sourcebook*, London–New York 1996.
- Hartley J. E., *Leviticus*, Dallas 1992 (*Word Biblical Commentary*, 4).
- Hieronim ze Strydonu, *Listy*. Tom 2 (51–79), tekst łaciński i polski, oprac.


- M. Ożóg na podstawie tłum. ks. J. Czuja, tekst łac. H. Pietras, Kraków 2010 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 55).
- Jaroszyński P., *Kalokagathía*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, s. 444–447.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 2, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł., wstęp i kom. J. Radożycki, Warszawa 2016.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, przeł., wstęp, komentarz, indeks J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1–2, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Kraus Reggiani C., *La Lettera di Aristeo a Filocrate. Introduzione, esame analitico, traduzione*, Roma 1979.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996.
- Montanari F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, eds. eng. ed. M. Goh, C. Schroeder, Leiden–Boston 2015.
- Muraoka T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009.
- Muraoka T., *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2010.
- Origenis, *Commentarii in Psalmos. Psalmus II*, w: *Origenis Opera omnia, tomus secundus, accurante J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 1099–1118 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 12)*.
- Pelletier A., *Lettre d'Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs*, Paris 1962 (*Sources Chrétiennes*, 89).
- Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, vol. 4, ed. L. Cohn et al., Berolini 1902, <https://doi.org/10.1515/9783112630266>.

- Ponizy B., *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 20).
- Rad G. von, Kittel G., *δοκέω* etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 232–255.
- Rambiert-Kwaśniewska A., *Terminologia tekstylna w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie. Szaty, dodatki i tekstylia użytkowe*, Wrocław 2023.
- Sawa R., *Łagidzi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann i in., Lublin 2004, kol. 374–378.
- Schrenk G., *ἱερός* etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 221–283.
- Septuaginta. *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
- Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem, przeł., przypisy i wstęp R. Popowski, Warszawa 2014 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Shutt R. J. H., *Letter of Aristeas (Third Century B. C.—First Century A. D.)*. A New Translation and Introduction, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars, ed. by J. H. Charlesworth, Peabody 1983, s. 7–34.
- Słownik grecko-polski, A–K, t. 1, na podstawie słownika Z. Węclewskiego, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000.
- Słownik grecko-polski, Λ–Ω, t. 2, na podstawie słownika Z. Węclewskiego, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001.
- Suidae Lexicon*, ed. I. Bekker, Berolini 1854.
- The Letter of Aristeas*. Translated with an Appendix of Ancient Evidence on the Origin of the Septuagint, transl. H. St J. Thackeray, London–New York 1917 (*Translations of Early Documents. Series 2. Hellenistic-Jewish Texts*).
- Tronina A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 3).


- VanderKam J. C., *From Joshua to Caiaphas. High Priest after the Exile*, Minneapolis 2004, <https://doi.org/10.1163/9789004495333>.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Walters P. (Katz), *The Text of the Septugint. Its Corruptions and their Emendation*, ed. D. W. Gooding, Cambridge 1973.
- Wendland P., *Aristeas, Letter of*, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 2, ed. I. Singer et al., New York–London 1902, s. 92–94.
- Wendland P., *Der Brief des Aristeas*, w: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. 2: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Hrsg. E. Kautzsch, Tübingen–Freiburg–Leipzig 1900, s. 1–31.
- Winston D., *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2008 (The Anchor Yale Bible).
- Wojciechowski M., *List Pseudo-Arysteasza*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 40 (2002) nr 1, s. 121 [1]–167 [47].
- Wright III B. G., *The Letter of Aristeas. ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’*, Berlin–Boston 2015 (Commentaries on Early Jewish Literature), <https://doi.org/10.1515/9783110431346>.

ks. Krzysztof Porosło

 <https://orcid.org/0000-0001-7513-8483>
krzysztof.poroslo@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Ogłaszanie Paschy (Wielkiego Postu) w uroczystość Objawienia Pańskiego w rycie hiszpańsko-mozarabskim

 <https://doi.org/10.15633/ps.28402>

Ks. Krzysztof Porosło — ur. w Szczucinie 28.07.1988 roku, doktor teologii dogmatycznej, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykładowca, publicysta, autor ponad trzydziestu książek oraz licznych artykułów naukowych i popularnonaukowych, centralny duszpasterz akademicki Archidiecezji Krakowskiej przy Kolegacie św. Anny w Krakowie. Członek Zespołu Konferencji Episkopatu Polski ds. Nowej Ewangelizacji. Prowadzi swoją stronę internetową: <https://baptysterium.pl>.

Article history • Received: 20 Feb 2024 • Accepted: 17 Aug 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • ISSN 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Proclamation of the Date of Easter (Lent) on the Feast of Epiphany in the Hispanic-Mozarabic Rite

This article is devoted to the rite of announcing the date of Easter on the Feast of Epiphany in the Hispanic-Mozarabic liturgy. The topic is presented in three sections. The first deals with the roots of Epiphany in the Hispanic liturgy. The second point is devoted to the history of the rite of announcing of Easter in liturgical celebrations. The third point, which is the heart of this study, presents and analyses theologically three formulas for the announcement of Easter in Mozarabic liturgy that have been preserved in medieval manuscripts. Based on an analysis of these formulas, it can be seen that the Hispanic liturgy since antiquity has nurtured the custom of proclaiming of the Date of Easter in festo apparitionis Domini (at some point, in some dioceses on the Christmas), thus preparing the faithful for the celebration of the Paschal feast. The Spanish formula actually announces the beginning of Lent (not the date of Easter itself) and focuses on the Passion of Christ, thus showing that through the Passion we arrive at the Lord's Resurrection.

Keywords: Hispanic-Mozarabic liturgy, Epiphany, announcement of Easter

Abstrakt

Ogłaszanie Paschy (Wielkiego Postu) w uroczystość Objawienia Pańskiego w rycie hiszpańsko-mozarabskim

Niniejszy artykuł został poświęcony obrzędowi ogłaszania daty Paschy w uroczystość Objawienia Pańskiego w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej. Temat został zaprezentowany w trzech punktach. Pierwszy dotyczy korzeni Epifanii w liturgii hiszpańskiej. Drugi punkt został poświęcony historii obrzędu ogłaszania Paschy w celebracjach liturgicznych. Trzeci punkt, który stanowi serce tego opracowania, przedstawia i analizuje teologicznie trzy formuły ogłaszania Paschy w liturgii hiszpańskiej, które zachowały się w średniowiecznych manuskryptach. Na podstawie analizy tych formularzy widać, że liturgia hiszpańska od starożytności pielęgnuje zwyczaj ogłaszania Paschy w dniu Objawienia (w pewnym okresie, w niektórych diecezjach, również w święto Bożego Narodzenia), w ten sposób przygotowując wiernych do celebracji świąt paschalnych. Formuła hiszpańska ogłasza tak naprawdę początek Wielkiego Postu (nie samą datę Paschy) oraz koncentruje się na Męce Chrystusa, aby w ten sposób pokazać, że przez Mękę dochodzi się do Zmartwychwstania Pana.

Słowa kluczowe: liturgia hiszpańsko-mozarabska, Epifania, ryt ogłaszania Paschy

Józef Naumowicz w swojej książce *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia* wykazał, że nie sposób zrozumieć 6 stycznia jako daty celebracji uroczystości Objawienia Pańskiego (Epifanii) bez odniesienia jej do Paschy Chrystusa¹. Ten związek różne tradycje liturgiczne podkreślały na rozmaite sposoby, między innymi przez celebrowanie obu uroczystości w podobny sposób. Zarówno Epifanię, jak i Paschę obchodzono poprzez nocną wigilię, w której centralnym elementem była rozbudowana liturgia słowa, połączona z udzielaniem sakramentu chrztu katechumenom. Innym obrzędem liturgicznym celebrowanym do dnia dzisiejszego, który podkreśla ten nierozzerwalny związek Epifanii i Paschy, jest coroczne ogłaszanie daty Paschy w ramach liturgii słowa uroczystości Objawienia Pańskiego. Obrzęd ten zachował się w tradycji rzymskiej, jak i w rycie hiszpańsko-mozarabskim, któremu poświęcimy niniejsze opracowanie.

W tym artykule zamierzamy przyjrzeć się bliżej temu zwyczajowi, rozpoczynając od omówienia korzeni święta *In Apparitione Domini* w rycie hiszpańskim. Następnie zajmiemy się historią obrzędu anuncjacji Paschy, aby na zakończenie przeanalizować trzy formuły ogłoszenia Paschy, które odnajdujemy w liturgicznych źródłach tradycji hiszpańsko-mozarabskiej. Pozwoli to nam zobaczyć, jakie jest teologiczne znaczenie tego obrzędu w tradycji hiszpańskiej.

1. Źródła uroczystości Objawienia Pańskiego w rycie hiszpańsko-mozarabskim

Nie jest naszym zadaniem szczegółowe omówienie genezy uroczystości Epifanii na Wschodzie i później Zachodzie. Chcemy przyglądać się jedynie historii kształtowania się tej uroczystości na terenach Półwyspu Iberyjskiego, gdzie w pierwszym tysiącleciu prawie we wszystkich Kościołach lokalnych celebrowano liturgię we własnym rycie hiszpańskim.

Powszechnie uważa się, że najstarszym świadectwem istnienia uroczystości Epifanii w liturgii hiszpańskiej jest 4 kanon synodu w Saragossie z 380 roku, w którym czytamy: „w ciągu dwudziestu jeden dni,

1 Por. J. Naumowicz, *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia*, Warszawa 2014, s. 428–432.

od 17 grudnia aż do dnia Epifanii 6 stycznia, nikomu nie wolno nie być obecnym w kościele [...], lecz winien przyjść do kościoła”².

Pozwala nam to z całą pewnością stwierdzić, że pod koniec IV wieku Epifania była w Hiszpanii świętem znanym i ważnym. Istniał również już pewien uprzywilejowany liturgicznie okres, trwający trzy tygodnie aż do Epifanii (*in diem Epiphaniae*), podczas którego codziennie wierni mieli przyjść do kościoła. Wywołuje to jednak sporo problemów w jednoznacznym wyjaśnieniu znaczenia tego 21-dniowego okresu. Spora część badaczy historii ewolucji kalendarza liturgicznego z całą pewnością uważa, że był to swoisty okres przygotowania do Bożego Narodzenia, co stanowiłoby pierwotną formę obecnego Adwentu. Na przykład Alexander Lesley, we wprowadzeniu do *Missale mixtum* z 1755 roku, pisze, że „kanon 4 pierwszego soboru w Saragossie mówi o Adwencie Pańskim, który w Hiszpanii celebrował się na sposób uroczysty”³. Z kolei jeden z najważniejszych współcześnie specjalistów w dziedzinie rytu hiszpańskiego, Adolfo Ivorra, również uważa, że synod w Saragossie odnosił się do prymitywnej formy Adwentu, która – w przeciwieństwie do Rzymu – miała być znana w Hiszpanii już w IV wieku⁴.

Kwestia ta nie jest jednak tak oczywista, dlatego opowiadamy się raczej za krytycznym podejściem wobec hipotezy istnienia prymitywnej formy Adwentu w Hiszpanii już pod koniec IV wieku. W żadnym innym dużym ośrodku tradycji zachodniej w tym czasie nie występuje ani w pełni ukształtowana, ani nawet załączkowa forma Adwentu.

W Rzymie i Galii proces formowania się Adwentu rozpocznie się dopiero w następnym wieku. Ponadto sam synod w Saragossie ani razu nie wspomina o Bożym Narodzeniu jako ukształtowanym święcie, ani nawet o narodzinach Bożego Syna, do świętowania których miałyby przygotowywać codziennie uczęszczanie do kościoła. Epifania pojawia się w tym kanonie jako punkt kulminacyjny pewnego okresu, który

2 Synod w Saragossie, Kanon 4, w: *Acta synodalia ann. 50–381*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 293* (Synody i Kolekcje Praw, 1).

3 Por. A. Lesley, *Prefacio al Missale Mixtum secundum regulam Beati Isidori, dictum mozarabes*, 207, w: F. M. Arocena, *El prefacio de Alesander Lesley al Misal mozárabe de Cisneros. Introducción, texto, traducción y notas*, Roma 2014, s. 263.

4 Por. A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, Barcelona 2017, s. 121 (Biblioteca Litúrgica, 52).

możemy nazwać okresem przygotowania, ale bez wyraźnego wskazania, jaka treść kryje się pod tym świętem.

Możliwe, że kanon soborowy koncentruje się wyłącznie na obowiązku uczęszczania w tym czasie do kościoła, nie zajmując się kwestią świąt i motywu, dla których należałoby to robić. Część badaczy uważa, że Boże Narodzenie nie było jeszcze wtedy obchodzone w Hiszpanii, co tłumaczyłoby brak wzmianki o tym święcie w kanonie. Podobnie jak w Palestynie czy Egipcie, pierwotnym świętem dla Hiszpanii miałyby być Epifania, podczas gdy Boże Narodzenie później przywędrowałoby z Rzymu. Pojawia się jednak pytanie, jak wyjaśnić fakt, że Hiszpania (Iberia) w okresie rzymskim najpierw przejmuje uroczystość Epifanii ze Wschodu, a dopiero znacznie później Boże Narodzenie, które w Rzymie celebrowane było już w pierwszej połowie IV wieku, a w Galii (ryty gallikański i hiszpański uważa się za siostrzane i wzajemnie na siebie oddziałujące) z całą pewnością od 361 roku? Istnieje również inna opinia belgijskiego liturgisty Bernarda Botte OSB, wpisująca się w tak zwaną teorię zastępstw⁵. Twierdzi on, że „jest prawdopodobne, iż Sobór nie miał konkretnie liturgicznego celu i że miał raczej na celu zwalczanie pogańskich uroczystości, które charakteryzowały koniec i początek roku: Saturnalia (17 grudnia), Natalis Invicti (25 grudnia) i kalendy styczniowe (6 stycznia)”⁶.

Zanim spróbujemy udzielić wiążącej odpowiedzi na pytanie, jak należy rozumieć ten czas przygotowania, przeanalizujemy drugie źródło pisane z mniej więcej tego samego okresu – list papieża Syrycjusza z 10 lutego 385 roku, skierowany do biskupa Tarragony, Himeriusza⁷. List ten jest odpowiedzią na list, który w 384 roku wysłał Himeriusz do poprzednika Syrycjusza, którym był papież Damazy. Choć list Himeriusza nie zachował się do naszych czasów, prawdopodobnie zawierał pytanie dotyczące właściwej pory, właściwego dnia na celebrację udzielania chrztu. Papież

5 Krytyczny stosunek do teorii zastępstw możemy znaleźć w: J. Naumowicz, *Prawdziwe początki*, s. 273–383.

6 B. Botte, *Los origenes de la Navidad y de la Epifania*, Madrid 1964, s. 73.

7 Siricius, *Epistolae et decreta*, 1, 2, w: *Sanctorum Damasi papae et Paciani necnon Luciferi, episcopi Calaritanii. Opera omnia*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1845, col. 1131–1148 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 113); wydanie polskie: *Dekrety papieskie według „Collectio Hispana”*, red. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2021, s. 6–16* (*Synody i Kolekcje Praw*, 13).

w swojej odpowiedzi wskazuje Paschę i Pięćdziesiątnicę jako święta, w które tradycyjnie należy udzielać sakramentów inicjacji, jednocześnie podkreślając, że nie należy tego czynić jako powszechnej praktyki podczas Bożego Narodzenia i Objawienia Pańskiego (*Apparitio*). Z całą pewnością Syrycjusz mówi tu o dwóch różnych świętych i nie identyfikuje ich ze sobą, co wynika z użycia w frazie „*Natalitiis Christi seu Apparitionis*” łącznika *seu*, który oznacza „i, albo”, ale nie „czyli”. Na podstawie tej korespondencji widać, że w Hiszpanii pod koniec IV wieku nie tylko znano dwa różne święta – Boże Narodzenie i Epifanię – ale również udzielano wtedy sakramentu chrztu, czego papież Syrycjusz nakazuje zaprzestać. Z tej racji, że nie znamy dokładnej treści listu Himeriusza, można przyjąć hipotezę, że papież udzielił odpowiedzi na bazie zwyczajów rzymskich, zaś dla Himeriusza byłaby ona zaskakująca, ponieważ ani nie pytał o święto Narodzenia Pańskiego, ani nawet nie znał tego święta. Jednakże taka interpretacja wydaje się mało prawdopodobna.

Kiedy zestawimy ze sobą oba źródła z końca IV wieku, możemy dojść do wniosku, że prawdopodobnie na terenach Półwyspu Iberyjskiego istniały wtedy już dwa niezależne od siebie święta – Narodzenia Pańskiego oraz Epifanii. Milczenie synodu w Saragossie na temat święta Narodzenia mogłoby wynikać wtedy z istnienia różnych tradycji w poszczególnych Kościołach lokalnych. Należy jednak pamiętać, że synod w Saragossie nie miał zbyt powszechnego zasięgu, ponieważ został podpisany jedynie przez 12 biskupów, z których znamy tylko ich imiona, ale nie stolice, które reprezentowali. Można zatem wyobrazić sobie sytuację, w której diecezja Tarragona, położona w północno-wschodniej Hiszpanii, celebrowała już Boże Narodzenie, a w położonej bardziej na południe Saragossie jeszcze nie znano tego święta. Jednakże w opozycji do takiej hipotezy jest polecenie papieża Syryjusza, żeby Himeriusz o jego decyzji poinformował również biskupów Betyki i Luzytanii, położonych w południowej i zachodniej części Hiszpanii oraz biskupów Kartageny i Galii. W związku z tym wydaje się wręcz pewne, że w tym czasie Boże Narodzenie musiało być znane również w Saragossie.

Podsumowując, można stwierdzić, że synod w Saragossie prawdopodobnie nie wspomina nic o Bożym Narodzeniu, ponieważ kanon 4 nie tyle dotyczy wprost świąt związanych z narodzinami Jezusa, ale czasu przygotowania trwającego od 17 grudnia do 6 stycznia. Nie trzeba go

utożsamiać z naszym współczesnym Adwentem, gdyż raczej nie był to czas przygotowania do święta narodzin Pana, lecz dotyczył przygotowania do chrztu⁸. Wiemy, że na Półwyspie Iberyjskim celebrowano wtedy sakrament chrztu zarówno w Boże Narodzenie, jak i Epifanię. Dlaczego zatem kanon nie mówi wprost o katechumenach, którzy mieliby przychodzić do kościoła, lecz odnosi się do wszystkich wiernych? Być może Botte ma rację, pisząc, że daty tego okresu odpowiadają datom świąt pogańskich. Biskupi zamierzali zaprosić wiernych do kościoła w tym czasie, aby zniechęcić ich do udziału w pogańskich obrzędach⁹. Dla wzmocnienia tego przekonania, że w Hiszpanii na przełomie IV i V wieku znano oba święta, możemy odwołać się do świadectwa, które w swojej poezji zostawił Prudencjusz, który napisał hymny zarówno na Boże Narodzenie, jak i na Epifanię. W tych utworach podejmuje temat pokłonu złożonego przez Magów nowonarodzonemu Dzieciątku, chrztu Pańskiego oraz męczeńskiej śmierci Młodzianków zabitych z rozkazu Heroda¹⁰.

Najpełniejszą teologię uroczystości *In Apparitione Domini* w rycie hiszpańskim odnajdujemy u św. Izydora z Sewilli, który poświęca obszerny fragment swojego dzieła *De ecclesiasticis officiis* temu świętu¹¹. Święty Izydor nie zna już pochodzenia uroczystości, wręcz sądzi, że zarówno Boże Narodzenie, jak i Epifania, mają swoje apostołskie korzenie. Z perspektywy naszych poszukiwań najważniejsze jest to, że Izydor, wyjaśniając etymologię greckiej nazwy święta (*Epiphaneia*), wskazuje na termin *apparitio* używany w języku łacińskim, który oznacza „objawienie, manifestację, ukazanie się, zjawienie się”. Izydor wyjaśnia, że w tym dniu Bóg dał się poznać wszystkim narodom poprzez swój chrzest w Jordanie, objawił się Magom przez zjawienie się gwiazdy oraz ujawnił swoje działanie wobec wielu ludzi w czasie pierwszego cudu przemienienia wody w wino na weselu w Kanie Galilejskiej.

8 Por. J. Naumowicz, *Prawdziwe początki*, s. 190; M. Ferro Calvo, *Origenes, contenido y difusión de las fiestas de navidad y epifania (s. IV–VII): Estado de la cuestión*, „*Eclesiastica Xaveriana*” 28 (1972), s. 108.

9 J. Naumowicz, *Prawdziwe początki*, s. 190.

10 Por. Prudencjusz, *Hymny (Cathemerinon)*, 11–12, w: Prudencjusz, *Poezje*, tłum. M. Brożek, Warszawa 1987, s. 76–83 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 43).

11 Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, I, 26–27, w: *Sancti Isidori Hispalensis episcopi. Opera omnia*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1862, col. 761–762 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 83).

Na zakończenie tej krótkiej panoramy historycznej warto dodać, że św. Izydor w swoim pierwszym „podręczniku liturgiki”, jak czasami zwykło się nazywać *De ecclesiasticis officiis*, mówi również o zwyczaju Kościoła egipskiego. W dniu Epifanii biskup Aleksandrii wysyłał listy do wszystkich Kościołów i monasterów Egiptu, ogłaszając początek Wielkiego Postu oraz datę Paschy. Izydor nie zaznacza jednak, że zwyczaj ten został przeniesiony do Hiszpanii, gdzie w czasie liturgii *In Apparitione Domini* obwieszcza się Paschę. Czyżby podawał tę informację raczej jako ciekawostkę niż wyjaśnienie rytu, który wierni VII wieku znali z celebracji? Przejdźmy zatem do prezentacji historii obrzędu obwieszczenia daty Paschy w liturgii Epifanii.

2. Historia rytu ogłaszania Paschy¹²

Tradycja ogłaszania daty Wielkanocy ma swoje korzenie w kontrowersjach dotyczących ustalenia daty obchodzenia tego święta, które miały miejsce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa¹³. Kluczowe dla wyjaśnienia kontekstu tego sporu są różnice między Kościołami Azji Mniejszej, które obchodziły Wielkanoc 14 dnia miesiąca Nisan, w dniu hebrajskiej Paschy (kwartodecymianie), a Kościołem rzymskim, który celebrował Wielkanoc w pierwszą niedzielę po Passze. Szczegółowe wyjaśnienie tych rozbieżności znajdziemy przede wszystkim u Euzebiusza z Cezarei w jego *Historii kościelnej*¹⁴. Najważniejszym aspektem dla nas jest to, że ostatecznie rozbieżności te zostały rozwiązane w uchwałach

12 Zagadnienie to zostało pierwotnie przez nas podjęte w pracy licencjackiej (K. Porosło, *Historia y teología de la solemnidad „In Apparitione Domini” en el „Missale Hispano-Mozarabicum”* (1991), Facultad de Teología de la Universidad de Navarra 2017 (pro manuscrito), s. 69–77), której fragment został opublikowany w: K. Porosło, *El anuncio de la fecha de la Pascua*, w: *Cánones litúrgicos de los concilios hispano-visigóticos*, ed. F. M. Arocena, Barcelona, s. 161–174 (Cuadernos Phase, 274). Niniejsze opracowanie w naturalny sposób, nawiązując do tamtych, jest znacząco poszerzone i zawiera nowe informacje.

13 Zob. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1998, s. 111–130; O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 14 (1938), s. 1–78.

14 Por. Euzebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* V, 23–25; wydanie polskie: *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 237–243 (Piśma Ojców Kościoła, 3).

Soboru Nicejskiego (325 r.). W Liście synodu w Nicei do Egipcjan czytamy o tym, że w kwestii świętowania Wielkanocy zaistniała jedność, ponieważ odtąd „wszyscy bracia ze Wschodu [...] będą ją obchodzić od tego czasu z Rzymianami”¹⁵. Sam dekret w tej sprawie, który wskazuje, że „bracia ze Wschodu”, mimo oporów, ostatecznie podpisali postanowienie dotyczące ustalenia jednej daty świętowania Wielkanocy, dotarł do nas nie bezpośrednio w aktach soborowych, ale został przekazany przez Teodoretę z Cyru¹⁶.

Raniero Cantalamessa wyjaśnia jednak, że w IV wieku problem nie polegał już na sporze z II wieku między przedstawicielami tradycji zachodniej i kwartodecymianami, ale dotyczył raczej samego sposobu wyliczenia właściwej daty Paschy. Pytanie, które się wtedy pojawiało, brzmiało: jak dokładnie wyznaczyć pierwszą niedzielę po Passze żydowskiej? Różnice w systemach wyliczenia tej daty powodowały często spore rozbieżności, dlatego Sobór Nicejski ustalił, że Wielkanoc powinna być obchodzona w całym Kościele w niedzielę po równonocy wiosennej. Zadanie corocznego obliczenia daty Paschy zostało powierzone biskupowi Aleksandrii, która słynęła ze studiów astronomicznych¹⁷ i z najbardziej precyzyjnych obliczeń daty Paschy. Już w III wieku narodził się tam zwyczaj pisania i wysyłania listów świątecznych (*Epistola festalis*), w których biskup Aleksandrii oznajmiał swoim sufraganom datę obchodów Paschy na terenie podległej mu prowincji, obejmującej Egipt i Libię¹⁸.

15 Sobór Nicejski, List soboru w Nicei do Egipcjan, 12, w: Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 53 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).

16 Zob. Theodoretus Cyrri, *Historia ecclesiastica* 1, 9; cyt. za: R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, s. 126.

17 Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, s. 126–129.

18 Por. W. Pałęcki, *Zwyczaj ogłaszania Paschy i świąt ruchomych w liturgii Kościoła rzymskiego*, w: „Scio cui credidi”. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin, red. I. S. Ledwoń, Lublin 2007, s. 887–889; R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, s. 128. Do naszych czasów zachowały się takie listy paschalne wysyłane przez św. Atanazego z Aleksandrii. Wśród trzynastu listów świątecznych Atanazego z Aleksandrii, które zachowały się w wersji syryjskiej, znajdziemy również uroczystą formułę liturgicznego ogłoszenia daty Paschy: zob. E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma 1979, s. 262.

Tabela 1

Pontificale romanum (1595–1596)	Missale romanum 2002
<p>Noveritis, fratres carissimi, quod, annuente Dei misericordia, sicut de Nativitate D.N.I.C. gavisus sumus, ita et Resurrectione eiusdem Salvatoris nostri gaudium vobis annuntiamus.</p> <p>Die Illo Februarii erit Dominica in Septuagesima,</p> <p>Illo Martii dies Cinerum, et initium ieiunii sacratissimae Quadragesimae:</p> <p>Illo Aprilis, sanctum Pascha D.N.I.C. cum gaudio celebrabitur.</p> <p>Dominica secunda post Pascha dioeclesiana Synodus habebitur.</p> <p>Illo Maii erit Ascensio D.N.I.C.;</p> <p>Illo Iunii festum Pentecostes;</p> <p>Illo eiusdem festum sacratissimi Corporis Christi;</p> <p>Illo Decembris Dominica prima Adventus D.N.I.C., cui est honor et gloria, in saecula saeculorum. Amen.</p>	<p>Noveritis, fratres carissimi, quod annuente Dei misericordia, sicut de Nativitate D.N.I.C. gavisus sumus, ita et de Resurrectione eiusdem Salvatoris nostri gaudium vobis annuntiamus.</p> <p>Die februarii (martii) dies Cinerum, et initium ieiunii sacratissimae Quadragesimae.</p> <p>Die martii (aprilis) sanctum Pascha D.N.I.C. cum gaudio celebrabitur.</p> <p>Die maii (iunii) erit Ascensio D.N.I.C.</p> <p>Die iunii (eiusdem) festum Pentecostes.</p> <p>Die... eiusdem (iunii) festum sanctissimi Corporis et Sanguinis Christi.</p> <p>Die... novembris (decembris) dominica prima Adventus Domini nostri Iesu Christi, cui est honor et gloria, per omnia saecula saeculorum. Amen.</p>

W kolejnych wiekach aleksandryjski zwyczaj ogłaszania daty Paschy rozpowszechnił się na inne regiony Cesarstwa Rzymskiego. W V wieku, z całą pewnością, Leon Wielki ogłaszał datę Wielkanocy podczas Święta Trzech Króli¹⁹. Niektóre gallikańskie synody z VI–VII wieku nakazywały biskupom ogłaszać święta ruchome, choć nie wiadomo, czy miało to charakter liturgiczny, ponieważ nie zachowały się adekwatne formuły, które mogłyby to potwierdzić²⁰. Najstarsze sakramentarze rzymskie także nie zawierają tekstu anuncjacji. Dopiero potrydencki *Pontificale*

19 Zob. Leo Magnus, *Epistolae*, 121–122, 138, w: *Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis, Opera Omnia*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1846, col. 1222–1233, 1282–1283 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 54).

20 Por. W. Pałęcki, *Zwyczaj ogłaszania Paschy*, s. 889.

romanum (1595–1596) zawierał tekst anuncjacji paschalnej na uroczystość Objawienia Pańskiego wraz z rubrykami²¹ opisującymi sposób jego wykonania. Zgodnie z nimi, archidiacon, kanonik lub inny beneficjent (*archidiaconus, canonicus, vel beneficiatus*), po odśpiewaniu Ewangelii, mając założoną kapę (*pluuiali paratus*), z ambony albo z innego wyznaczonego miejsca, odśpiewywał formułę ogłoszenia Paschy i innych świąt ruchomych, która brzmiała tak, jak przedstawiono w tabeli nr 1.

Pierwsze wydania *Missale romanum* po Soborze Watykańskim II nie zawierały formularza ogłoszenia daty Paschy. Dopiero 240 numer *Caeremoniale episcoporum* z 1984 roku, wyjaśniając, jak należy celebrować uroczystość Objawienia Pańskiego, odwołuje się do tej starożytnej praktyki²². Problemem było jednak to, że przepisy te wyprzedziły pojawienie się księgi liturgicznej, według której można by sprawować ten obrzęd, gdyż dopiero w trzecim wydaniu typicznym *Missale Romanum* z 2002 roku znalazł się dodatek zawierający tekst i neumy formuły ogłoszenia Paschy, zatytułowany *Annuntiatio Paschae festorumque mobilium*²³. Tekst jest prawie identyczny z formułą zawartą w potrydenckim *Pontificale Romanum* (zob. tabela powyżej), z kilkoma zmianami wynikającymi z reformy kalendarza liturgicznego: nie ogłasza się już początku Przedpościa (Siedemdziesiątnica) oraz usunięto ogłoszenie daty synodu diecezjalnego. Zmiana nastąpiła również w nazwie uroczystości z „Najświętszego Ciała Chrystusa” na uroczystość „Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa”.

Ryt ambrozjański, podobnie jak inne starożytne tradycje liturgiczne, pielęgnuje zwyczaj ogłaszania Paschy w dniu Epifanii. *Missale Ambrosianum*, wydany po Soborze Watykańskim II w 1981 roku, zawiera tekst oraz melodię rytu anuncjacji daty Paschy. Obrzęd ten jest prawie identyczny z bardzo starym paryskim rytym anuncjacji, który był celebrowany przez diakona zwróconego na Wschód, bezpośrednio po

21 *Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595–1596)*. Edizione anastatica, ed. M. Sodi, A. M. Triacca, Città del Vaticano 1997, s. 544–547 (*Monumenta Liturgica Concilii Tridentini*, 1).

22 *Caeremoniale Episcoporum. Ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Città del Vaticano 1984, nr 240, s. 73.

23 *Missale Romanum. Ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Città del Vaticano 2002, s. 1247.

proklamacji Ewangelii. W rycie ambrożyjskim dodano jedynie na końcu frazę „cum gaudio” (z radością) i odpowiedź zgromadzenia: „Deo gratias” (Bogu dzięki). Owa formuła paryska, jak również nieznacznie zmieniona formuła ambrożyjska, z racji na swoją niewielką długość, melodię prostego recytatywu oraz ograniczenie się do ogłaszania jedynie daty Paschy, wydają się być bardzo starymi tekstami.

Tabela 2

Missale parisiense 1738	Missale Ambrosianum 1981
Noverit caritas vestra, fratres carissimi, quod, annuente Dei & Domini nostri Jesu Christi misericordia, die N. mensis N. Pascha Domini celebrabimus ²⁴ .	Noverit caritas vestra, fratres carissimi, quod, annuente Dei et Domini nostri Jesu Christi misericordia, die N. mensis N. Pascha Domini cum gaudio celebrabimus. R/. Deo gratias ²⁵ .

Jeśli chodzi o tradycję liturgiczną Półwyspu Iberyjskiego, mamy dobrze zachowane źródła, które potwierdzają praktykę ogłaszania Paschy podczas obchodów Epifanii w tamtejszych celebracjach. Kanon 9 II Synodu w Bradze z 572 roku, który zgromadził jedynie 12 biskupów z obszaru Galicji, nakazuje biskupom ogłoszenie daty rozpoczęcia Wielkiego Postu po odczytaniu Ewangelii w dzień Bożego Narodzenia, aby nikt nie przeoczył początku czasu poszczenia²⁶. Źródło to jednoznacznie potwierdza, że w VI wieku w północnej Hiszpanii istniał zwyczaj ogłaszania daty Paschy, a raczej początku Wielkiego Postu, jednak odbywało się to w Boże Narodzenie, nie zaś podczas Epifanii.

Kolejnym synodem, który dostarcza informacji na temat zwyczaju ogłaszania Paschy, jest IV Synod w Toledo z 633 roku, który w kanonie 5 wyjaśnia, że wśród biskupów pojawiły się rozbieżności dotyczące daty świętowania Wielkanocy. W związku z tym synod ustala, że na trzy miesiące przed Epifanią (*Epiphaniarum*) biskupi mają poprzez

²⁴ *Missale parisiense: anno 1738 publici iuris factum*, ed. A. Ward, C. Johnson, Roma 1993, s. 50–51 (Biblioteca “Ephemerides Liturgicae”. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarrieriensia, 1).

²⁵ *Missale Ambrosianum iuxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensis: ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum*, Mediolani 1981, s. 1251.

²⁶ *Concilio de Braga II (572), Canon IX*, w: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, s. 84.

korespondencję uzgodnić wspólną datę świętowania Wielkanocy, która następnie powinna zostać wszystkim ogłoszona. W samym kanonie nie mówi się nic wprost o liturgicznym ogłaszaniu tej daty, ale wymowne jest wyraźne wskazanie dnia Epifanii, co sugeruje, iż tego dnia miała być ona ogłoszona²⁷. Niemal identyczną instrukcję znajdziemy w aktach III Synodu w Saragossie z 691 roku. Główna różnica jest tylko taka, że zamiast ustaleń korespondencyjnych mowa jest o spotkaniu biskupów prowincji w celu ustalenia wspólnej daty. Nie wspomina się również wprost o Epifanii, jako dacie granicznej tego ustalenia, lecz tylko o tym, że kiedy zbliżają się święta paschalne, należy wyznaczyć ich datę²⁸.

Na podstawie samych źródeł synodalnych niewiele możemy powiedzieć z całą pewnością. Na pewno w ówczesnej Hiszpanii istniał zwyczaj wspólnego ustalania daty Paschy przez biskupów i ogłaszania jej wiernym. Nie wiemy jednak, czy miało to miejsce w czasie samej celebracji liturgicznej, ani też nie możemy stwierdzić, czy rzeczywiście dokonywano tego w święto Epifanii. Świadczenie synodu w Bradze wskazywałoby raczej na Boże Narodzenie, ale naszym zdaniem jest to źródło o zbyt małej wadze i zbyt lokalnym charakterze, żeby z taką samą pewnością, jak czyni to Mario Righetti, powiedzieć, że cały Półwysep Hiszpański postępował zgodnie z kanonami tego synodu²⁹. Również świadectwo św. Izydora z Sewilli nie daje ostatecznego potwierdzenia, ponieważ w *De ecclesiasticis officiis* pisze on jedynie o zwyczaju wysyłania przez biskupa Aleksandrii listów na Epifanię do wszystkich kościołów i monasterów w Egipcie, w których ogłaszano początek Wielkiego Postu oraz dzień Paschy³⁰. Nie wspomina jednak wyraźnie, czy analogiczny zwyczaj istniał w VII wieku w Kościołach Hiszpanii.

Bardziej zastanawiające w dokumentach synodalnych jest to, że zarówno synod w Bradze, jak i współczesny mu galijski synod w Auxerre (561–605)³¹ mówią o ogłaszaniu początku Wielkiego Postu, a nie o samej

27 Concilio de Toledo IV (633), Canon V, w: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, s. 191.

28 Concilio de Zaragoza III (691), Canon II, w: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, s. 476.

29 Por. M. Righetti, *Historia de la liturgia*, t. 1, Madrid 1955, s. 720.

30 Por. Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, I, 27, col. 762 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 83).

31 Concilium Autissiodorense, Canonus II, w: *Concilia Galliae a. 511–695*, ed. C. de Clercq, Turnholt 1963, s. 265 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 148A).

dacie Paschy, jakby chcąc zwrócić wiernym większą uwagę na moment rozpoczęcia intensywniejszego czasu modlitwy i na konieczność podjęcia przedpaschalnego postu.

Missale mixtum, przygotowany w 1500 roku przez kanonika Alonso Ortiza na zlecenie kard. Francisco Jiménez de Cisnerosa, nie zawiera formuły anuncjacji daty Paschy. Także nie odnajdujemy takich formułarzy w wydanych po Soborze Watykańskim II, na zlecenie kard. Marcelo González Martína, *Missale Hispano-Mozarabicum* z 1991 roku. Mimo to w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej nadal jest kultywowana starożytna tradycja obwieszczania Paschy na uroczystość Epifanii, co poświadcza jeszcze do niedawna publikowany corocznie przez Instituto Superior de Estudios Teológicos z Toledo kalendarz liturgiczny dla rytu hiszpańsko-mozarabskiego. Można było w nim przeczytać, że „w uroczystość Objawienia Pańskiego dokonuje się uroczystego ogłoszenia świąt wielkanocnych”. Następnie kalendarz ten podaje przetłumaczoną na język hiszpański formułę ogłoszenia Paschy, którą poprzedza rubryka: „po zakończeniu śpiewu *Laudes* diakon recytuje anuncjację”³². Skąd zatem obecność tego zwyczaju, skoro hiszpańskie mszały milczą na jego temat?

3. Formuły ogłaszania Paschy (Wielkiego Postu) w tradycji hiszpańsko-mozarabskiej

Bezpośrednie źródła liturgii hiszpańskiej, które mogą dostarczyć bardziej rozstrzygających wniosków na temat ogłaszania Paschy, są znacznie późniejsze niż synody, ale dużo młodsze niż drukowane mszały. Manuskrypty przechowywane w Muzeum Brytyjskim, w których zachowały się trzy formuły *Annuntiatio Paschae*, pochodzą z X–XI wieku. Jednoznacznie potwierdzają one zwyczaj ogłaszania Paschy podczas uroczystości Epifanii.

Marius Férotin umieścił te formuły w dodatku do wydanego przez siebie *Liber Ordinum*³³. *Codex additional n° 30 844*, datowany na X wiek,

³² *Calendario litúrgico del Rito Hispano-Mozárabe. Año litúrgico 2013–2014*, eds. S. Aguilera, A. Ivorra, Toledo 2013, s. 55.

³³ «*Le Liber Ordinum*» en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, ed. M. Férotin, Paris 1904 (*Monumenta Ecclesiae Liturgica*, 5). Przedruk wydania z 1904 roku przygotowany i zaprezentowany przez A. Warda,

zawiera homilię na Epifanię wraz z formułą ogłaszania Paschy. Dwie pozostałe formuły pochodzą z homiliarza mozarabskiego, datowanego na XI wiek (*Codex additional n. 30 853*, fol. 28, 280). Te źródła liturgiczne pozwalają nam sądzić, że w liturgii hiszpańskiej Paschę ogłaszało się po proklamacji Ewangelii i homilii, ale przed śpiewem *Laudes*, który zamykał całą celebrację. Może zatem budzić zdziwienie rubryka z kalendarza mozarabskiego, przytoczona wcześniej, która nakazuje odczytać anuncjację Paschy po śpiewie *Laudes*.

Jak już wspomniano, pierwsza formuła ogłoszenia Paschy jest podana wraz z poprzedzającą ją homilią, którą niektórzy badacze próbują wiązać ze św. Augustynem. Jednakże, jak zaznacza Férotin, chrystologia tej homilii wyraźnie sugeruje autora znającego sformułowania Soboru Chalcedońskiego (451)³⁴. Nie ma jednak żadnej pewności, że samo kazanie pochodzi z drugiej połowy V wieku, ani tym bardziej, że towarzysząca mu formuła ogłoszenia Paschy jest z tego czasu. Datacja dokonana przez Mario Righetiego, który łączy tę formułę z rokiem 450, jest bardzo na wyrost³⁵. Istnieje przynajmniej kilka powodów, które każą nam zachować daleko posuniętą ostrożność w zbyt precyzyjnym datowaniu tej formuły. Jedyne, co możemy stwierdzić z pewnością, to fakt, że powstała przed X wiekiem. Jednak wydaje się mało prawdopodobne, żeby był to wiek V, chociażby dlatego, że w tradycji rzymskiej nie znamy formuł ogłaszania Paschy sprzed XVI wieku i budzi wątpliwości co do istnienia tak dojrzałej formuły w rycie hiszpańskim już od V wieku. Ponadto w homilii, która jej towarzyszy, wymienia się aż pięć cudów celebrowanych w uroczystość *In Apparitione Domini*, które znajdziemy w późniejszej euchologii hiszpańskiej. Święty Izydor, opisując Epifanię, wymienia tylko cztery misteria, co sugeruje, że nie znał jeszcze tradycji mówiącej o pięciu cudach. Na tej podstawie możemy dość ostrożnie datować powstanie tej formuły na VIII–IX wiek.

C. Johnsona, Roma 1996, s. 365–368 (Biblioteca „Ephemerides Liturgicae”. Subsidia, 83. Instrumenta Liturgica Quarreriensia, 6).

³⁴ Por. «Le Liber Ordinum», ed. M. Férotin, s. 367.

³⁵ Por. M. Righetti, *Historia de la liturgia*, s. 720.

Tabela 3

<p>Codex additional n° 30 844, fol. 131v°</p>	<p>Codex additional n° 30 853, fol. 28</p>
<p>Ob hoc, Fratres carissimi, post reuelatum in corpore nascentis Domini nostri Ihesu Christi misterium, post tentorum eius denuntiationem signorum, uestris Deo deuotis mentibus etiam Pasce sollempnia pronuntiamus. Nunc igitur dilectissimi Fratres, qui adfuitis ecclesie Dei, diem Apparitionis Domini nostri Ihesu Christi agnoscere meruistis, [diem] quoque Passionis eius ipso iubante cognoscite.</p> <p>Erit igitur anno presenti, sub era <i>IIIa</i>, initium beate Quadragesime die <i>IIIo</i>, luna <i>IIIa</i>. Cena uero Domini nostri Ihesu Christi die <i>IIIo</i>, luna <i>IIIa</i>. Passio quoque Domini nostri Ihesu Christi die <i>IIIo</i>, luna <i>IIIa</i>.</p> <p>Idcirco orton uos, dilectissimi Fratres, ut ita iuste et pie, caste et sobrie uiuere studeamus, ut ad eandem sanctam sollempnitatem, absque ullo crimine et cum abundantia bonorum operum pertingere mereamur. A cunctis mortalium inlecebris uoluptatum, tam corda, quam corpora nostra mundemus. Per confessionem peccatorum, iram Domini mutigemus, preteritas iniquitates non iteremus, in nobis subiectis misericordes simus sincera mente concordiam amplectamur: ut sacratissime Passionis [mysteria] socios non faciant dominice Resurrectionis. Non inueniat quemquam in nobis Christus regrediens quem damnare, sed reperiat in cunctis quos clemens adque misericors iubeat coronare.</p> <p>Qui uiuit cum Patre et regnat cum Spiritu sancto unus Deus in secula seculorum. Amen.</p>	<p>Et quia ecclesiastica consuetudo compellit hodie uobis pascalis festi gaudia nuntiare, memorie vestre cupio tenaciter inerere ea que de ipsa uobis fuerim intimatus sollempnitate.</p> <p>Erit igitur per misericordiam Dei, anno presenti, sub era <i>IIIa</i>, initium beate Quadragesime die <i>IIIo</i>: Cena uero Domini nostri Ihesu Christi, die <i>IIIo</i>: Passio quoque ipsius Domini nostri Ihesu Christi die <i>IIIo</i>: Resurrectio uero eiusdem Domini nostri Ihesu Christi die <i>IIIo</i>.</p> <p>Unde orton ut ita iuste, caste sobrie, et pie vibere studeamus, ut ad eandem sanctam sollempnitatem absque ullo crimine et cum abundantia bonorum operum pertingere mereamur. Amen.</p>

Druga i trzecia formuła, jak już wcześniej wspomniano, pochodzą z *Homiliarza mozarabskiego* datowanego na XI wiek. Marius Férotin w *Liber ordinum* przytacza pełny tekst drugiej formuły, zamieszczonej

w tabeli powyżej. Trzecia formuła nie została podana przez Férotina, ale jedynie zaznacza on, że jest ona prawie identyczna z pierwszą i obejmuje tekst od „Nunc igitur...” do „Idcirco ortor uos”, a więc zawiera drugie wprowadzenie z pierwszej formuły oraz samą formułę ogłoszenia świąt. Jedynie na końcu zostaje do niej dodana ważna fraza, której nie zawiera pierwsza formuła: „Resurrectio eiusdem Domini nostri Ihesu Christi die Illo, luna Illa”.

Według Férotina prawdopodobnie pierwsza formuła ogłaszania Paschy nie zawierała daty zmartwychwstania, ponieważ wystarczyło podanie daty celebracji Wieczery Pańskiej i Wielkiego Piątku Męki Pańskiej, aby wierni wiedzieli, kiedy będzie Niedziela Wielkanocna³⁶. Inne wyjaśnienie jest takie, że dalsza część formularza, zawierająca ekshortację moralną, dwukrotnie wspomina o przygotowaniu się do świąt Zmartwychwstania. Być może uznano, że nie ma potrzeby ponawiać informacji o samej dacie Paschy, skoro mowa o początku Wielkiego Postu i Triduum Paschalnego, które mają na celu przygotowanie do świętowania Paschy. Formuła mówi wprost o tym, żeby „tajemnice Najświętszej Męki Pańskiej uczyniły nas uczestnikami Zmartwychwstania Pana”. Istnieje jeszcze trzecia możliwość, która – na podstawie analizy teologicznej całej formuły – wydaje się bardziej prawdopodobna: w tradycji hiszpańskiej tamtego czasu przez Paschę rozumiano przede wszystkim Passio, czyli Mękę Pana i akcent był stawiany na Wielki Piątek, nie zaś na Wielkanoc.

Analiza tekstualna pierwszej formuły wskazuje, że nie jest to tekst jednorodny, ale powstał na przestrzeni czasu. Świadczy o tym chociażby fakt istnienia dwóch formuł wprowadzających: pierwsza mówi o świętowaniu Bożego Narodzenia i ogłaszaniu świąt Paschy, druga zaś wyraźnie wskazuje na uroczystość Objawienia Pańskiego, w czasie której ogłasza się chwalebny Mękę Pana. Drugie wprowadzenie jest identyczne z tym, które występuje w trzeciej formule. Ponadto sama środkowa formuła ogłoszenia dat jest zasadniczo taka sama we wszystkich trzech formułach, z wyjątkiem dodania w formułach drugiej i trzeciej daty celebrowania Zmartwychwstania Pana, której nie zawiera formuła pierwsza.

36 Por. «Le Liber Ordinum», ed. M. Férotin, s. 368.

Wszystkie formuły obwieszczają początek Wielkiego Postu, Wieczereżę Pańską oraz Wielki Piątek. Wyraźnie widać, że hiszpańska formuła anuncjacji nie obwieszcza innych świąt ruchomych, ale koncentruje się na podaniu daty początku Wielkiego Postu oraz Triduum Paschalnego, aby wezwać wiernych do rozpoczęcia intensywnego czasu przygotowania do świętowania Zmartwychwstania Pana. Ekshortacja moralna formuły wzywa wiernych do oczyszczenia z grzechów i prowadzenia uczciwego, pobożnego życia, przeżywanego w czystości i trzeźwości (por. Tt 2, 12). W zakończeniu ekshortacji znajduje się wątek eschatologiczny, gdyż mówi ono o nagrodzeniu koroną chwały wiernych, których powracający Pan zastanie bez zarzutu (por. 1 P 5, 4 i 2 P 3, 14).

Zakończenie

W liturgii hiszpańsko-mozarabskiej do dzisiaj zachowana została tradycja ogłaszania daty Paschy w uroczystość *In Apparitione Domini*, mimo że aktualny *Missale Hispano-Mozarabicum* nie zawiera tekstu takiego obrzędu. Zachowały się jednak trzy średniowieczne formuły, spośród których obecnie używa się tej, którą nazwaliśmy w niniejszym artykule formułą pierwszą. Analiza tekstualna i teologiczna tej formuły wyraźnie pokazuje, że w rycie hiszpańskim nie tyle ogłasza się datę Paschy, co początek Wielkiego Postu oraz Triduum Paschalnego, ze szczególnym uwzględnieniem tematu Męki Pańskiej. Owa anuncjacja nie ma na celu jedynie poinformowania wiernych, kiedy odbędą się święta wielkanocne w danym roku, lecz raczej wyraźne wskazanie im, że niebawem rozpocznie się czas Czterdziestnicy (*Quadragesima*), czyli przygotowania do uroczystości Zmartwychwstania Pana. Dlatego też w tytule naszego artykułu zasugerowaliśmy, że w liturgii hiszpańskiej poprawniej byłoby mówić o obrzędzie ogłaszania Wielkiego Postu niż samej Paschy.

Rzecz jasna, nie chce się w ten sposób umniejszyć znaczenia Paschy, której wartość jest podkreślona w formule anuncjacji przez wyraźne wskazanie celu tego przygotowania: przez post, modlitwę i oczyszczenie z grzechów, aby przez Mękę Pana dojść do Jego Zmartwychwstania. Ten wymiar paschalny zostaje wyraźnie podkreślony przez osobę diakona, który ogłasza datę Paschy, oraz przez miejsce proklamacji, którym jest ambona. Niestety, w tradycji hiszpańskiej nie zachowała się

melodia tego obwieszczenia, dlatego dzisiaj czyni się to przez odczytanie formuły. Jednakże w rycie rzymskim ogłoszenie Paschy dokonuje się w tym samym tonie muzycznym, w którym w noc paschalną ogłasza się Zmartwychwstanie przez śpiew *Exsultetu*³⁷. Wszystkie te fakty wyraźnie pokazują, że Kościół traktuje ogłoszenie daty Paschy w czasie Epifanii z podobnym szacunkiem, jakim otacza słowo Boże proklamowane z ambony. Czyni tak, ponieważ anuncjacja jest prawdziwie głosem dobrej nowiny (ewangelii) o męce i zmartwychwstaniu Pana³⁸.

Można dzisiaj zadać pytanie, czy pielęgnowanie tej starożytnej tradycji ma jakikolwiek sens, skoro ani nie potrzebujemy konsultować daty Wielkanocy, ani informować o niej wiernych, którzy bez problemu mogą sprawdzić w kalendarzu, kiedy w danym roku przypadają święta? Z punktu widzenia praktycznego, rzeczywiście nie ma potrzeby ogłaszania tych dat. Jednak liturgia nie operuje językiem użyteczności, ale symboliki. Przez obwieszczenie daty Paschy w Epifanię objawiana jest prawda o tym, że każda celebracja liturgiczna jest celebracją misterium paschalnego Chrystusa. Ten związek między tajemnicą narodzin i tajemnicą śmierci podkreślają główne tematy teologiczne celebrowane w uroczystość *In Apparitione Domini*: Mędrcy ze Wschodu, którzy przynieśli Dzieciątku mirrę—symbol śmierci i namaszczenia pogrzebowego oraz chrzest Chrystusa w Jordanie, który zapowiada śmierć i zmartwychwstanie Pana. W czasie Epifanii celebруем Paschę Chrystusa, ukrytą jeszcze niczym motyl w kokonie, ale już zapowiedzianą i odsłanianą przez uroczyste ogłoszenie daty Paschy.

Bibliografia

- Arocena F. M., *El prefacio de Alesander Lesley al Misal mozárabe de Cisneros. Introducción, texto, traducción y notas*, Roma 2014.
- Botte B., *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía*, Madrid 1964.
- Caeremoniale Episcoporum. Ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Città del Vaticano 1984.


³⁷ Por. A. Turco, *Cantus Recitativi*, Verona 2011, s. 152–162 (*Antique Monodiae Eruditio*, 6).

³⁸ Por. F. M. T. Ryan, *Resurrecting the ambo: Monument of Paschal Memory and Eschatological Hope*, Part 2, „*Liturgia Sacra*” 28 (2022) nr 2, s. 115, <https://doi.org/10.25167/lis.4806>.

- Cánones litúrgicos de los concilios hispano-visigóticos, ed. F. M. Arocena, Barcelona, (Cuadernos Phase, 274).
- Cantalamesa R., *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1998.
- Casel O., *Art und Sinn der der ältesten christlichen Osterfeier*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 14 (1938), s. 1–78.
- Concilia Galliae a. 511–695, ed. C. de Clercq, Turnholti 1963 (Corpus Christianorum. Series Latin, 148A).
- Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*; wyd. polskie: *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, 3).
- Ferro Calvo M., *Origenes, contenido y difusion de las fiestas de navidad y epifania (s. IV–VII): Estado de la cuestión*, „Ecclesiastica Xaveriana” 28 (1972), s. 95–111.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, I, 26–27, w: *Sancti Isidori Hispalensis episcopi, Opera omnia*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1862, col. 761–762 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 83).
- Ivorra A., *Liturgia hispano-mozárabe*, Barcelona 2017 (Biblioteca Litúrgica, 52).
- «Le Liber Ordinum» en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, ed. M. Férotin, Paris 1904 (Monumenta Ecclesiae Liturgica, 5). Przedruk wydania z 1904 roku przygotowany i zaprezentowany przez A. Warda, C. Johnsona, Roma 1996 (Biblioteca „Ephemerides Liturgicae”. Subsidia, 83. Instrumenta Liturgica Quarrerensia, 6).
- Leo Magnus, *Epistolae*, 121–122, 138, w: *Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis, Opera Omnia*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1846, col. 1222–1233, 1282–1283 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 54).
- Lodi E., *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma 1979.
- Missale Ambrosianum iuxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensis: ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum*, Mediolani 1981.
- Missale parisiense: anno 1738 publici iuris factum*, ed. A. Ward, C. Johnson, Roma 1993 (Biblioteca „Ephemerides Liturgicae”. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarreriensia, 1).

- Missale Romanum. Ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Città del Vaticano 2002.
- Naumowicz J., *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia*, Warszawa 2014.
- Pałęcki W., Zwyczaj ogłaszania Paschy i świąt ruchomych w liturgii Kościoła rzymskiego, w: „Scio cui credidi”. *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I. S. Ledwoń, Lublin 2007, s. 881–894.
- Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595–1596). Edizione anastatica*, edd. M. Sodi, A. M. Triacca, Città del Vaticano 1997 (*Monumenta Liturgica Concilii Tridentini*, 1).
- Prudencjusz, *Poezje*, tłum. M. Brożek, Warszawa 1987 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 43).
- Righetti M., *Historia de la liturgia*, t. 1, Madrid 1955.
- Ryan F. M. T., *Resurrecting the ambo: Monument of Paschal Memory and Eschatological Hope*, Part 2, „*Liturgia Sacra*” 28 (2022) nr 2, s. 105–147, <https://doi.org/10.25167/lis.4806>.
- Siricius, *Epistolae et decreta*, w: *Sanctorum Damasi papae et Paciani necnon Luciferi, episcopi Calaritani, Opera omnia*, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1845, col. 1131–1148 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 113); wydanie polskie: *Dekrety papieskie według „Collectio Hispana”*, red. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2021, s. 6–16* (*Synody i Kolekcje Praw*, 13).
- Sobór Nicejski, *List soboru w Nicei do Egipcjan*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 47–54 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).
- Synod w Saragossie, *Kanon 4*, w: *Acta synodalia ann. 50–381*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 293* (*Synody i Kolekcje Praw*, 1).
- Turco A., *Cantus Recitativi*, Verona 2011, s. 152–162 (*Antique Monodiae Eru-ditio*, 6).


Rev. Marcin Kołodziej

 <https://orcid.org/0000-0001-8875-7582>
marcin.kolodziej@archidiecezja.wroc.pl

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

 <https://ror.org/05sdyjv16>

Hermeneutic of Reform in the Latin Liturgy. The Theological and Historical Aspect

 <https://doi.org/10.15633/ps.28403>

Rev. Marcin Kołodziej – presbyter of the Archdiocese of Wrocław, PhD in theology (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław), PhD in canon law (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw), specialises in sacramental (liturgical) law.

Article history • Received: 29 Nov 2023 • Accepted: 24 Sep 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Hermeneutic of Reform in the Latin Liturgy. The Theological and Historical Aspect

The hermeneutic of reform, as a concept recalled by Benedict XVI at the outset of his pontificate with reference to liturgy, indicates the ability to explain, practice and interpret it in relation to the Tradition of the Church. However, it is necessary to look at this term a bit more broadly than it is suggested by the supporters of celebrating the Holy Mass in the extraordinary form of the Roman rite. Liturgy as performance of the public worship of God must be perceived simultaneously as a theological and canonical reality, but always in a complex historical context. This undoubtedly allows us to better understand the current form of the Eucharist performed. The renewal initiated at the Second Vatican Council and sealed with the subsequent actions of the Holy See, has resulted in the proposal of a liturgy, which is a logical expression of the Ecclesiastical Tradition, and at the same time remains understandable to the faithful of the present era.

Keywords: liturgy, public worship of God, liturgical movement, Second Vatican Council

Abstrakt

Hermeneutyka reformy w liturgii łacińskiej. Aspekt teologiczny i historyczny

Hermeneutyka reformy, jako pojęcie przypomniane przez Benedykta XVI na progu jego pontyfikatu w odniesieniu do liturgii, wskazuje na umiejętność objaśniania, praktykowania oraz jej interpretowania w odniesieniu do Tradycji Kościoła. Trzeba jednak to określenie rozumieć nieco szerzej, niż sugerują zwolennicy celebrowania Mszy Świętej w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. Liturgia jako sprawowanie publicznego kultu Bożego musi być postrzegana jako rzeczywistość teologiczna i kanoniczna zarazem, ale zawsze w złożonym kontekście historycznym. To niewątpliwie pozwala lepiej zrozumieć obecny kształt sprawowanej Eucharystii. Skutkiem odnowy zapoczątkowanej na Soborze Watykańskim II i przypieczętowanej późniejszymi działaniami Stolicy Apostolskiej stało się zaproponowanie takiej liturgii, która jest logicznym wyrazem Tradycji Kościoła, a przy tym pozostaje zrozumiała dla wiernych obecnej epoki.

Słowa kluczowe: liturgia, publiczny kult Boży, ruch liturgiczny, Sobór Watykański II

Liturgy is the summoning of the people of God by Christ himself and at the same time the exercise of the public worship of God in the Church. Considering the words of the Lord Jesus: “For where two or three are gathered together in my name, there am I in the midst of them” (Mt 18:20), one can be convinced that He is truly present among His people. In addition, the Holy Spirit, who inaugurated the Christian liturgy, makes presents in them what Jesus did from his incarnation to ascension¹. Christ—as Rupert Berger pointed out—allows the faithful to actively participate in the Easter sacrament and enables them to make a thanksgiving sacrifice. For this reason, the Eucharist is always at the centre of liturgical rites. It is only around it that the celebrations of the other sacraments are centred. The liturgy itself is an activity of the whole Church, which—as a hierarchically formed assembly of God’s people—derives its power from it².

Since the very beginning, the public worship of God has been an object of interest not only to theology, but also to ecclesiastical law. Even if the participants of the liturgy sometimes lack such awareness, valid and proper celebration of the sacraments is the result of theological reflection and legal order. Although the reception initiated by the Second Vatican Council emphasized freedom in the liturgy, attaching greater value to accommodation in worship-related activities, its celebration is still in line with the Tradition of the Church and is a subject to its specific regulations, which are generally regulated by the *Code of Canon Law* (can. 834–839 CIC), while detailed rites and ceremonies—in accordance with can. 2 *Codex Iuris Canonici*—are specified in the liturgical books and in the legislation of the Holy See³. However, all the norms that define the public worship of God must be integrated with each other in such a way that they can be applied—as Benedict XVI suggested—in accordance with the hermeneutic of reform⁴.

1 B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, p. 17.

2 R. Berger, *Mały słownik liturgiczny*, Poznań 1990, p. 76–77.

3 T. Rincón Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, ed. A. S. Sánchez-Gil, Roma 2018, p. 45.

4 J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, trans. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, p. 29.

The above-mentioned wording was used by Benedict XVI in 2005 during the keynote speech given by the Pope to the employees of the Roman Curia. He wanted to make them aware, that the Second Vatican Council should not be perceived in terms of breaking with the Tradition of the Church but should be viewed as an expression of its legitimate development⁵. Moreover, in the hermeneutic of reform one should not go back only to the resolutions of the Council of Trent, but discover the richness of the Church, starting with the activity of Christ and the Apostles. In response to the achievements of the last six decades, Benedict XVI, in a letter of October 7, 2022, to the Rector of the Franciscan University of Steubenville stated that the Second Vatican Council was not only relevant but also necessary. Benedict XVI supported his thesis with the statement of Romano Guardini, who wrote after the First World War that a process of great importance had begun – the awakening of the Church in souls⁶. The belief in the mystical Body of Christ, where He is the head, and the faithful people are as its individual members, penetrated with slightly greater force also into the way of looking at the liturgy at the beginning of the 20th century. After all, it is a living reality, and as such it grows and renews itself both in terms of its reception and its final form⁷. This study is a theological and historical contribution to a greater understanding of the changes taking place in the public worship of God, which

-
- 5 Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Roman Curia offering them his Christmas greetings*, Dec 22, 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html (Oct 26, 2023); Benedictus XVI, *Adhortatio apostolica Sacramentum caritatis de Eucharistia vitae missionisque Ecclesiae fonte et culmine*, Feb 22, 2007, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007) no. 3, p. 106–107; W. Świerzański, *Hermeneutyka w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24 (1971) no. 2–3, p. 131–132, <https://doi.org/10.21906/rbl.3176>; S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) no. 2, p. 141–142, <https://doi.org/10.31743/twp.2016.10.2.09>.
- 6 Benedict XVI, *Letter to the President Franciscan University of Steubenville*, Dec 7, 2022, p. 2, <http://www.fondazioneeratzinger.va/content/dam/fondazioneeratzinger/foto-news/Letter%20of%20Pope%20Benedict%20to%20Father%20Dave-steubenville-pivonka%20eng.pdf> (Dec 26, 2023); *Katolicka Agencja Informacyjna, Benedykt XVI: II Sobór Watykański był sensowny i konieczny*, <https://www.ekai.pl/benedykt-xvi-ii-sobor-watykanski-byl-sensowny-i-konieczny/> (Dec 26, 2023).
- 7 J. Ratzinger, *Organiczny rozwój liturgii*, „Christianitas” 23–24 (2005), p. 394.

in its form cannot remain detached from the Tradition of the Church but must be its logical expression.

1. Actions of Jesus Christ and the Apostles

The origins of the Latin liturgy stem primarily from the very actions of Jesus Christ, who indicated in the New Testament that the worship owed to God is to be performed in Spirit and truth (Jn 4:24). He also specified the general indications referring to the Eucharist and the sacraments. By sending his disciples, he commanded them to go and teach all nations, “baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the holy Spirit” (Mt 28:19). However, instituting the Eucharist

He took the bread, said the blessing, broke it, and gave it to them, saying, “This is my body, which will be given for you; do this in memory of me”. And likewise the cup after they had eaten, saying, “This cup is the new covenant in my blood, which will be shed for you” (Lk 22:19–20)⁸.

The manner of celebrating the liturgy presented on the pages of the Bible is undoubtedly a prototype for the next generations. The Apostles, responsible by Christ’s own mandate for jurisdiction over Christian worship, were the creators of the first laws relating to the celebration of the Holy Mass⁹. They reminded the emerging Christian communities of what the criteria of the Church’s authenticity were. First of all—as St. Luke pointed out—it was necessary to persist “to the teaching of the apostles and to the communal life, to the breaking of the bread and to the prayers” (Acts 2:42). St. Paul, on the other hand, gave clear instructions to the addressees in his letters to accept his advice, orders and prohibitions, because he only gave them what he had received from the Lord in the Eucharist (1 Cor 11:23). And the author of the Epistle to

8 A. Montan, *Liturgia—iniziazione cristiana—Eucaristia—penitenza—unzione degli infermi—ordine* (cann. 834–1054), in: *Il diritto nel mistero della Chiesa. La funzione di santificare della Chiesa. 3: I beni temporali della Chiesa. Le sanzioni nella Chiesa. I processi—Chiesa e comunità politica* (Libri IV, V, VI, VII del Codice), a cura di Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Roma 1992, p. 24.

9 B. Esposito, *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con le leggi liturgiche. Commento esegetico-sistemico al can. 2 del CIC/83, „Angelicum” 82 (2005), p. 142.*

the Hebrews pointed out from the very beginning that it is not right for Christians to leave religious gatherings, because they are a promise of a second encounter with God (Heb 10:25)¹⁰.

In the celebration of the liturgy, the first Christians applied the language used in everyday speech, namely Aramaic, Hebrew or Greek. They used unleavened or sourdough bread and fermented wine or grape juice. As part of the Eucharist they celebrated, Sacramental Communion was envisaged, which was then administered in two forms. At the beginning, the followers of Christ practiced the worship of God in two ways, referring on the one hand to the Hebrew sources of their faith, and on the other hand to the breaking of bread practiced in households (Acts 4:24–30). Therefore, they gathered for services of the word in the temple or synagogues, and also separately for the Eucharistic celebration. Eventually, they were joined together. Then they started the assembly by reading the biblical texts, reading the Law and the Prophets, later the Apostolic Epistles and Gospels were added, and Psalms were sung. Then, the gifts were prepared, a prayer of thanksgiving was said, the bread was broken, and Holy Communion was concluded, so that their meetings would retain the character of a Passover feast¹¹.

2. Liturgy in the age of the Church Fathers

Theological reflection undertaken during the patristic period resulted in the form of the liturgy, which was not only based on biblical testimony, but also on the custom. It was accepted by the Community so that it would become in consequence the binding law¹². The first Christians did not begin shaping common life by creating written legal norms. These were created later and were essentially a response to difficulties of a more practical nature. In this way, for example, a work called *Didache*

10 J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego*, Poznań 2004, p. 29–30; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019, p. 44–45.

11 B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, p. 413–415; T. Sinka, *Liturgika*, Kraków 1997, p. 50–53; M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, Wrocław 2016, p. 26–27.

12 A. Montan, *Liturgia – iniziazione cristiana – Eucaristia – penitenza – unzione degli infermi – ordine* (cann. 834–1054), p. 21–22.

was created, the creation of which is attributed to the period of 70–150. It contains guidelines related to the pre-baptismal catechesis and the admission of new members to the Church community, the use of so-called living water when administering holy baptism, fasting on Wednesdays and Fridays, saying the *Our Father* prayer three times a day, or the necessity of gathering for a Holy Mass on Sunday. In *Didache*, it is also possible to find remarks about the structure of the Eucharist and fragments of the first Eucharistic prayers¹³.

Apart from *Didache*, the *Apology* of St. Justin from the year 150 also merits attention. The provisions it contains refer to the treatment of neophytes, as well as the character of an orderly manner of distributing Holy Communion during the liturgy and outside the Holy Mass. We must agree with the thesis that the first centuries of Christianity were a period of improvisation in the liturgy. Therefore, the texts and prayer formulas were created primarily by the priests practicing the public worship of God. This is confirmed by the indications given by St. Justin contained in *Apology*. The author, describing the ceremony of giving thanks to God for gifts, pointed out that then the priest said as many prayers as he could [*ose dynamis auto*]¹⁴. Permissible improvisation in the liturgy was also mentioned in the *Apostolic Tradition* created around AD 220, which, in addition to the text of the Eucharistic Prayer supplied in it, contained indications whereby it was not necessary to repeat the same words constantly during the Holy Mass, because each priest had the right to improvise, according to his skills¹⁵.

In the first half of the 4th century, the liturgy in Rome was celebrated in the everyday language of the inhabitants, being Latin, which generally completely replaced Greek. Pope Damasus I (366–384) contributed to this process. In addition to the introduction of the liturgical language understood by all the faithful, the Pope undertook efforts to maintain

¹³ J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 30–31; Ł. Korporowicz, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego a Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Wybrane zagadnienia*, „*Studia Prawno-Ekonomiczne*” 41 (2014) no. 1, p. 26; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 45.

¹⁴ Justyn, *Apologia* I, 67, 5, quoted after: J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 31.

¹⁵ Hipolit, *Prex eucharistica* in „*Traditio apostolica*”, quoted after: J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 31; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 45–46.

a common discipline in the Church¹⁶. This way of thinking was undoubtedly influenced by the historical context. When Christianity became not only an accepted religion (313), but also a state religion (381), and thus the number of believers greatly increased, the hierarchy in the Church also grew, so more legislation in the field of liturgical law was necessary¹⁷. It was then that the process of transitioning from the period of improvisation to the practice of approving texts at episcopal synods began¹⁸.

The era when the transition from improvisation to the codification of liturgical regulations took place is well reflected in the maxim of *lex orandi – lex credendi*, whose author was Prosper from Aquitaine, living in the 5th century. He pointed to the necessity of maintaining the correct relationship between dogma and liturgy, as well as between theory and practice. According to him, priestly rites and invocations – passed down by the Apostles – are to be carried out in the same way throughout the world, because *legem credendi lex statuat supplicandi* [the law of what is prayed [is] the law of what is believed]¹⁹. This formulation by Prospero of Aquitaine was first used in the letter of Pope Celestine I to the bishops of Gaul. It was also known to the creator of *Sacramentarium Veronese*, wrongly attributed to Pope Leo the Great. And what followed from it was that the Church must pray in the way it believes, and the liturgy itself should be a constitutive element of its entire Tradition. Therefore,

16 R. Civil, *La Liturgia e le sue leggi*, in: *Anamnesis, 1: La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Casale Monferrato 1983, p. 186; J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 32; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 46–47.

17 R. Civil, *La Liturgia e le sue leggi*, p. 185; J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 31; Ł. Korporowicz, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, p. 26; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 46.

18 B. Esposito, *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con le leggi liturgiche*, p. 143; J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 32–33; Ł. Korporowicz, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, p. 28–29; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 47.

19 *Prosperi Aquitani, De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, in: *Sancti Prosperi Aquitani, Opera omnia, tomus unicus, accurante J.-P. Migne, cap. 7, c. 275, Parisiis 1844–1855, p. 209 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 51)*; P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię*, trans. S. Czerwik, Kielce 1997, p. 62; M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne jako rzeczywistość teologiczno-kanoniczna w ministerialnym posługiwaniu Kościoła*, Wrocław 2012, p. 283; R. Civil, *La Liturgia e le sue leggi*, p. 186; J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 35; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 47–48.

in order to preserve the unity of faith, it is also necessary to observe the unity of liturgical forms²⁰.

3. The period of the Roman liturgy development

Emperor Charlemagne was a supporter of unifying the liturgy, which was initiated by Pope Damasus I. In the 9th century, this ruler set himself the goal of building a *civitas Dei* in Europe based on the Sacramentary of Rome whereby each country would follow one and the same liturgy, and all in accordance with the principle: *that there would be no difference in praising God among those who share one faith*²¹. During the era of Charlemagne, many rules were created to impose discipline in liturgical issues. This was clearly visible in the liturgical books, in which the copyists began to apply colour marking. And so, the words spoken during the liturgy were written in black [*niger*] ink, while the rules of its performance in red [*ruber*] ink. Thus, in the liturgy, alongside the black, *nigric* columns, red columns²² were introduced in liturgical books.

In the assessment of Bogusław Nadolski, the uniform texts and mass formulas created during the times of Charlemagne also had a negative impact on the shape of the performed liturgy. This inhibited the development of prayers at the level of nascent Romance languages. Consequently, it led to the gradual clericalization of the liturgy. It was dominated primarily by one participant – the priest²³. The priest's specific acting, as Stefan Cichy called it, was the opposite of what took shape during the patristic period and the beginnings of the so-called dominance of Roman liturgy. Already in the 10th century, the individualism and subjectivism of the priest became discernible, and the Eucharist was increasingly

²⁰ M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne jako rzeczywistość teologiczno-kanoniczna*, p. 283; J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 35-36; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 48.

²¹ *Caroli Magni, Libri Carolini*, in: *Caroli Magni, Opera omnia, tomus secundus*, accurrante J.-P. Migne, I, cap. 6, Parisiis 1846, p. 1020–1022 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 68), quoted from: J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 36; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 48.

²² Ł. Korporowicz, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, p. 29; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 48.

²³ B. Nadolski, *Liturgika, 1: Liturgika fundamentalna*, p. 49.

commonly celebrated without the folk, at numerous constructed side altars, with the back turned to the faithful. This seriously affected the community character of the liturgy. Its former wealth expressed, for example, in the numerous and proprietary liturgical books of individual participants of the Holy Mass, gave way to *missalia plenaria*, in which the priest had all the texts to be read during the liturgy. He therefore did not need the help of his community. He possessed a kind of monopoly, and the Holy Mass which he celebrated was more the liturgy of the priest himself than the liturgy of the whole Church²⁴.

The erosion of the communal character of the liturgy gave rise to various practices, which later undermined the proper vision of the public worship of God for a long time. The so-called *missae siccae* [dry masses] can be given as an example. They were deprived of the offertory, consecration and the Holy Communion. They confined themselves to reciting the prescribed prayers, while the mass itself was accompanied by the exposition of the Blessed Sacrament. *Missa sicca* was held when the liturgical law forbade celebrating a proper Holy Mass, for example in the case of weddings or funerals that took place in the afternoon. Special types of dry mass were *missa navalis vel nautica* and *missa venatoria vel venatica*. In the first case, it was a mass celebrated on a ship or at sea. It took such shape due to the risk of spilling the Blood of the Lord or dropping the consecrated bread as the waves rocked the ship. In turn, *missa venatoria vel venatica* referred to the celebration of mass during public hunts. In this case, hunters were always in a rush before going hunting, which made a slightly shorter form of liturgy appropriate during this kind of event²⁵.

The Carolingian era was also the time when an allegorical interpretation of the Holy Mass was developed by Alcuin, or rather by his disciple – Amalarius of Metz, which was rightfully criticized by some authors primarily due to its detachment from the historical context²⁶. The latter

²⁴ S. Cichy, *Zgromadzenie podstawowym znakiem odnowionej liturgii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 11 (1978), p. 46.

²⁵ J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1956, p. 63; D. Bialic, *Niektóre zboczenia liturgii mszalnej w świetle reformy Soboru Trydenckiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949), p. 51–52, <https://doi.org/10.21906/rbl.2353>.

²⁶ B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 48–49; J. Stefański, *Adaptacje liturgiczne przyszłością odnowy liturgicznej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 43 (1990) no.

assigned important mysteries of the history of salvation to individual moments of the Holy Mass. The rite of *fermentum* can be given as an example. The confusion of consecrated figures indicates *de facto* local and horizontal unity. It expresses the union of the Pope, priests and the entire Church in one Eucharistic mystery. However, according to Amalarius of Metz, in this place of the liturgy, in the act of breaking the host in three parts, one should imagine the Lord Jesus dying on the cross and the warring Church, glorified and suffering, while the *fermentum* itself is supposed to symbolize the resurrection of Christ. In view of such interpretations, Florus of Lyon (†860) in *De expositione Missae* accused Amalarius of Metz of *useless garrulousness*. Paschasius Radbertus (†850), another outstanding theologian of this period, stated, however, that the author in question does not conform to theological realism in the explanations of liturgical rites²⁷. In turn, Antoni Julian Nowowiejski wrote that the elucidation given by Amalarius of Metz is *often fanciful*. It should be noted that although the interpretation of this writer was never universally accepted, it survived by a peculiar stroke of fortune in the catechization of the Church to modern times²⁸.

4. The liturgy of the post-Trent era

The Council of Trent, which lasted from 1545 to 1563, was primarily a response to the difficult situation in which the Church found itself in the 16th century. It was a concrete response to the Reformation. The council was convened by Pope Paul III and concluded by Pius IV. A reaction to the theses of Martin Luther and the issue of church discipline were undertaken during its discussions. The Council defined the teaching with regard to the Scriptures and the Church Tradition, original sin, justification and the character of the sacraments. In the course of the

1–2, p. 24, <https://doi.org/10.21906/rbl.2201>; J. Stefański, Redakcja „Konstytucji o liturgii świętej” przełomem odnowy życia religijnego w Kościele (1963–2003), „Seminare” 21 (2005), p. 199, <https://doi.org/10.21852/sem.2005.21.14>.

27 B. Nadolski, *Liturgika*, 4: *Eucharystia*, Poznań 1992, p. 54.

28 A. J. Chupungco, *L'adattamento della liturgia tra culture e teologia*, Casale Monferrato 1985, p. 10; B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 49; B. Nadolski, *Liturgika*, 4: *Eucharystia*, p. 246–249; A. J. Nowowiejski, *Msza Święta*, vol. 1, Płock 1993, p. 934–935.

Council's work, liturgical issues received much attention. On the one hand, this was due to the critical attitude towards the Church from the Protestantism, as the emerging new religion questioned, inter alia, the actual presence of Christ in the Eucharist and its sacrificial character. On the other hand, there was no shortage of misuse concerning the Holy Mass, which had been accumulating in recent centuries, because some Catholic priests modified the course of Eucharist on their own. They also used missals and breviaries which were not approved by the Church authorities in the celebration of the Liturgy. Moreover, the liturgical books published by reformed communities were wrong in doctrinal terms in relation to the teaching of the Catholic Church and introduced chaos in the public worship of God²⁹. The matters of the liturgy and the participation of the faithful in it were discussed at the last session of the Council over the years 1562–1563. At that time, the attention was drawn to two tables present in the space of the holy place: the table of the Word of God and the Lord's Supper³⁰. With regard to the table of the Word of God, the Council resolved to not only explain the texts read during the Holy Mass to the faithful, but also to interpret some truth concerning the Eucharist as a part of proclaiming. Meanwhile, in reference to the table of the Lord's Supper, the faithful were encouraged to receive Holy Communion with faith and piety frequently³¹.

The objections to the Council of Trent include a belief whereby it initiated an exceptional period of stagnation and strict adherence to rubrics in the field of liturgy. However, according to Hubert Jedin and Theodor Klauser this peculiar centralism – due to the Reformation events – was in some sense a historical necessity³². Two different views clashed in the discussions undertaken by the participants of the Council of Trent. Some advocated a reform authorising pluralism of the liturgical celebrations, while others called for an absolute unity. Due to the historical context, the Pope was in favour of the latter solution. Therefore, the

29 J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, p. 66; M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, p. 53.

30 B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 54.

31 M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, p. 54.

32 J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 39–40; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 49.

outcome of the Council of Trent was the first publication of uniform liturgical books for the Western Church: *Breviarium Romanum* (1568) and *Missale Romanum* (1570), which contained rubrics. They were accompanied by two bulls of Pope St. Pius V: *Quod a nobis* and *Quo primum tempore* prohibiting any changes to official texts under the threat of criminal sanctions. In addition, *Pontificale Romanum* (1596) and *Caeremoniale Episcoporum* (1600) were also published. The last item related to this Council was the *Rituale Romanum* published in 1614, closing the process of publishing new liturgical books³³. According to B. Neunheuser, the reform initiated at the Council of Trent was undoubtedly an admirable feat. Admittedly, it contributed to separating the worship of God from the real life and inhibiting the piety of the faithful, although – through its juridical approach – it effectively saved the liturgy from the emerging 16th century crisis³⁴.

Maintaining the liturgical centralism required the establishment of an appropriate authority. Therefore, Pope Sixtus V with the bull *Immensa aeterni Dei* dated January 22, 1588 created the Sacred Congregation of Rites, which he also entrusted with the supervision over the performance of sacred practices. It ensured the continuation of the reform initiated at the council. Initially, it was divided into two sections devoted to canonization and liturgy. The first section addressed the canonization processes. The other one, in turn, issued three types of judgements: explanations of rubrics, decrees and answers. On January 13, 1631, the Sacred Congregation of Rites was entrusted with matters related to the introduction of the celebrations of saints to the liturgical calendar³⁵. The establishment of this institution, whose purpose was to supervise the performance of sacred rituals, strengthened the functioning of the

33 J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 39–40; Ł. Korporowicz, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, p. 29–30; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 49.

34 B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1983, p. 118–119; J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 40; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 49–50.

35 S. Kujawa, *La competenza in materia liturgica. Analisi storico-giuridica*, Poznań 2009, p. 126–140; M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne jako rzeczywistość teologiczno-kanoniczna*, p. 72; J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 41–42; Ł. Korporowicz, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, p. 30.

liturgical law in the Church, which, with some minor changes, lasted until the middle of the 20th century³⁶.

Within the context of the hermeneutic of reform, it is worth noting that the participants of the Council of Trent also discussed the issue of using the national language in liturgical celebrations. In the Tradition of the Church—considering the cultural sensitivity shifting throughout the history—the creation of an understandable worship of God was a recurring issue, which is confirmed not only by giving liturgical symbolism a proper meaning, but also by switching first from Hebrew to Greek, and then from Greek to Latin. Also, a good example is furnished by the subsequent missionary activity of Saints Cyril and Methodius, who not only drew attention to the fact that the mirroring of particular structures is commonly present within the universal Church, but also pointed to the necessity of addressing people in their own language. In this case it was manifested in the translation of the Scriptures and liturgical texts into the early Slavic language using the Cyrillic alphabet. This method was not only permitted by the Church, but it was also positively evaluated in the encyclical *Slavorum apostoli* of June 4, 1985, in which St. John Paul II recognized that the evangelistic activity of these two saints—allowing the real people to celebrate the mysteries of God in their native language—revealed the *de facto* Catholic sense of the Church [*sensus Ecclesiae*]³⁷. Finally, considering the complex situation in which the community of the Church found itself in the 16th century, it should be noted that even if the Council of Trent did not decide to introduce the Holy Mass in national languages, it did leave a clear incentive for priests—either themselves or by someone else—to explain some texts

³⁶ M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 50.

³⁷ John Paul II, Encyclical letter *Slavorum apostoli*, June 2, 1985, no. 16–20, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html (Oct 26, 2023); P. A. Muroi, *Tra tradizione e traduzione dalla dinamica della liturgia alla sua codificazione. Una riflessione da Sacrosanctum Concilium a Magnum principium*, „Urbaniana University Journal” 71 (2018) no. 2, p. 36–37; C. Girardo, *Magnum principium e l’inculturazione liturgica nel solco del concilio*, „La Civiltà Cattolica” 4018 (2017), p. 311.

and to elucidate some mysteries of this Holy Sacrifice, especially on Sundays and holidays³⁸.

5. Liturgical movement

Grassroots studies on the development of the Latin liturgy at the turn of the 19th and 20th centuries used to be called the liturgical movement. It covered the actions that aimed at the renewal of the liturgy. The creators claim that moving away from what is subjective in religiosity and concentrating on the properly understood public worship of God was indispensable for the implementation of liturgical life³⁹. The liturgical movement is considered to be initiated by the Benedictine monk Prosper Gueranger—the Benedictine abbot in Solesmes. His concept of the liturgy in which the Holy Spirit is present, was intended to be an effective defence against the currents of individualism, Jansenism and Protestantism. He was not an enthusiast of animating the liturgy by the faithful laity, but he certainly attached importance to their mature formation⁴⁰. A stance opposing Gueranger was represented by Lambert Beauduin. He was an advocate of the maximum involvement of the faithful laity in liturgical celebrations. This was because he did not recognize liturgy for the sake of the liturgy itself. He wished to democratize it by allowing a wide group of lay people to contribute to its creation. In his opinion, the liturgy was a prayer of the whole Church, which can maintain its specific dynamics only in so envisioned format⁴¹.

In practice, the liturgical movement developed in two branches. The first one of them is termed monastic. Its centre was located in the abbey of Maria Laach in Germany. Thanks to outstanding theologians such as

38 Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, 17.09.1562, no. 458, in: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, ed. I. Bokwa, Poznań 2007, p. 223; C. Giraudo, *Magnum principium*, p. 311–312; K. Konecki, *Główne założenia teologiczne konstytucji o liturgii świętej*, „*Liturgia Sacra*” 19 (2013) no. 2, p. 248.

39 B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 56.

40 J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, p. 69; B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 56–57; M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, p. 56.

41 B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 57–58; M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, p. 57.

Ildefons Herwegen, Leo Cunibert Mohlberg, Odo Casel, Odilo Heiming, Arnold Meyer, the centre radiated not only culturally and economically, but also liturgically. In the abbey, a periodical *Ecclesia Orans* was published, discussing the assumptions for the revision of the community prayer of the Church. Also there, after World War I, Holy Masses were conducted by the priest facing the people, enriched with singing and prayers in the mother tongue. The second, more pastoral, trend of the liturgical movement was represented by P. Parsch, whose activity was associated with the Klosterneuburg Abbey in Austria. He was famous for his pastoral commitment. As part of his activity, he encouraged admiration for the Scriptures among the faithful and published prayer books used by the members of the liturgical assembly⁴².

The activities of the liturgical movement were supported by the popes of that period. St. Pius X, who published the motu proprio *Inter pastoralis officii sollicitudines* in 1903, proved to be a saviour. In his work he recognized that among numerous tasks undertaken by the supreme authority in the Church, its greatest concern is the solicitude for the magnificence of the Lord's House, in which the divine mysteries dwell, and in which the faithful gather to benefit from the sacraments, to participate in the Holy Mass, to adore the Blessed Sacrament and to participate in the prayers of the Church during the public and solemn liturgical service⁴³. He recognized the value of the Gregorian chant, and also issued new norms regarding the breviary and the missal. It was this Pope, who reminded us that Holy Communion is an extremely effective means of achieving holiness. Therefore, under the decree of *Quam Singulari* of August 8, 1910, he adapted the ecclesiastical legislation so that it could be received every day, and clearly defined the age of children fully participating in the Holy Mass for the first time⁴⁴.

Pius XII was also an advocate of developing the liturgical movement. During his pontificate, two encyclicals were published: *Mystici Corporis*

42 B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 58; M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, p. 58.

43 Pius X, *Inter Sollicitudines*. Motu Proprio on Sacred Music.

44 B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 57; M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, p. 57.

Christi (1943) and *Mediator Dei* (1947)⁴⁵. Especially the latter deserves attention here, because after the promulgation of the Code of Canon Law of 1917, the actions taken by the representatives of the liturgical movement were still alive. These actions, skilfully initiated and then introduced in the same way, were undoubtedly accepted by the Church. It does not mean, that activities which negatively influenced the orthodoxy of the faith⁴⁶ were absent. Therefore, on account of the latter, Pope Pius XII recalled in *Mediator Dei*, that the order, direction and form [*ordinatio, moderatio ac formatio*] of the Holy Liturgy depends only on the appropriate ecclesiastical authority, which is the Holy See (can. 1257 CIC/17), while the bishops in the dioceses entrusted to them are obliged to ensure that the ecclesiastical regulations concerning the worship of God are carefully observed (can. 1261 § 1 CIC/17)⁴⁷.

6. Renewal of the Second Vatican Council

The Second Vatican Council was seen as a kind of passage of the Holy Spirit through the Church (*Sacrosanctum Concilium*, 43). St. John XXIII himself explained the idea of convening this assembly as follows: The news that we intend to convene the Ecumenical Council and the Roman Synod, adapt the Code of Canon Law to today's needs and announce a new Code for the Church of the Eastern Rite, this message was appreciated by many and gave birth to the universal hope that all minds will thus be effectively stimulated to a broader and deeper knowledge of the truth, to the salvific renewal of Christian customs, and to the restoration of unity, harmony and peace⁴⁸. The image of the Church

45 B. Nadolski, *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, p. 59.

46 Ł. Korporowicz, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, p. 31–32; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 52.

47 Pius XII, *Mediator Dei*. Encyclical on the sacred liturgy; J. Nowak, *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych*, p. 45; Ł. Korporowicz, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, p. 31–32; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 52; A. Montan, *Liturgia – inizione cristiana – Eucaristia – penitenza – unzione degli infermi – ordine* (cann. 834–1054), p. 25; F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, vol. 2, Opole 1958, p. 427.

48 Ioannes XXIII, *Litterae encyclicae Ad Petri Cathedram de veritate, unitate et pace caritatis afflatu provehendis*, June 29, 1959, „*Acta Apostolicae Sedis*” 51 (1959), p. 497–531; W. Góralski, *Inicjatywa papieża Jana XXIII dotycząca reformy prawa kanonicznego na tle Soboru Watykańskiego II*, in: *Sobór Watykański II. Inspiracje i wpływ na Kodeks pra-*

as a complex and diverse community, permeated by the presence of God, emerged from the documents of the Council. On the one hand, it is a spiritual community, and, on the other hand, it is a visible assembly of the faithful (*Lumen gentium*, 8). Therefore, it should have legislation which, as it were, arises from within itself and takes into account all aspects of ecclesiastical life⁴⁹. Thus, at the Second Vatican Council, a slightly newer view of the law of the Church was born, which was to perceive more clearly legal awareness within religious consciousness and assume the need to confront this law with contemporary ecclesiology and pastoral assumptions. Such a conciliar vision guaranteed the transformation of the codex norms of 1917 into a more effective medium of the transmission of faith⁵⁰.

The Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum Concilium* emphasized that “liturgical services are not private functions, but are celebrations of the Church, which is the ‘sacrament of unity’, namely, the holy people united and ordered under their bishops” (*Sacrosanctum Concilium*, 26). Therefore, the concept proposed by the Second Vatican Council was not intended to minimize the liturgical law at the expense of promoting the pastoral approach, but to establish the provisions for the public worship of God in such a way that they take into account both the fundamental principles of the liturgy and the true nature of the whole Church⁵¹. The renewal of the liturgy “both texts and rites should be drawn up so that they express more clearly the holy things which they

wa kanonicznego z 1983 roku. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej 8 grudnia 2005 roku z okazji 40. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II, ed. K. Burczyk, Lublin 2006, p. 25; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 53.

49 R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, p. 54–70; J. Gręźlikowski, *Odnowa prawa kanonicznego w perspektywie aggiornamento*, in: *Sobór Watykański II. Inspiracje i wpływ na Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej 8 grudnia 2005 roku z okazji 40. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II*, ed. K. Burczyk, Lublin 2006, p. 38.

50 W. Góralski, *Od kodeksu Piusa X i Benedykta XV do kodeksu Jana Pawła II*, 2, „*Ateneum Kapłańskie*” 76 (1984) no. 2, p. 177; J. Gręźlikowski, *Odnowa prawa kanonicznego w perspektywie aggiornamento*, p. 38; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 54.

51 F. R. MacManus, *Il diritto liturgico*, in: *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, 1: *Introduzione alla liturgia, a cura di A. J. Chupungco*, Casale Monferrato 2003, p. 428–429; A. Montan, *Il “diritto liturgico”: significato e interpretazioni*, “*Rivista Liturgica*” 98 (2011) no. 5, p. 748; M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne*, p. 42.

signify; the Christian people, so far as possible, should be enabled to understand them with ease and to take part in them fully, actively, and as befits a community” (*Sacrosanctum Concilium*, 21). Following this interpretative line in Art. 36 § 1–4 and Art. 63 of the document in the second half of the twentieth century, it was recognized that the faithful of the Catholic Church have the right to speak with God in their own language during individual liturgical gatherings and during the celebration of the sacraments and sacramentals⁵².

However, the opening of these doors proceeded gradually. In Art. 36 § 1, the preservation of the Latin language in the Latin rites was generally indicated, but there was a reservation whereby a specific law may treat this matter differently (*Sacrosanctum Concilium*, 36 § 1). In what situations? When the use of the mother tongue can be very useful for the faithful during the celebration of the Holy Mass and the sacraments and sacramentals (*Sacrosanctum Concilium*, 36 § 2; 63a). It did not make much sense in the assessment of the Council Fathers to discover the mystery experienced in the liturgy by means of a language which was no longer spoken by the people, and which no longer was comprehensible to them. Therefore, the decision to accept and extend the use of the national language in the public worship of God was left to the competent ecclesiastical authority, that is, to the conferences of bishops (*Sacrosanctum Concilium*, 22 § 2), taking into account that such decisions require approval [*probatis seu confirmatis*] by the Holy See (*Sacrosanctum Concilium*, 36 § 3; 63b)⁵³.

The Second Vatican Council not only appreciated the liturgical assembly as an essential space for the public worship of God as it also indicated that it is the subject of the celebration and is the centre of the Church’s pastoral activity. However, in order to ensure the fruitfulness of these arguments, it was necessary to carry out a general reform of the

52 P. A. Muroi, *Tra tradizione e traduzione dalla dinamica della liturgia alla sua codificazione*, p. 37; C. Giraudo, *Magnum principium*, p. 312; M. R. Francis, *Liturgy and Inculturation since Vatican II: Where Are We? What Have We Learned?*, „Worship” 91 (2017) no. 1, p. 29; G. Incitti, *Magnum principium: per una migliore mutua collaborazione tra Curia Romana e conferenze episcopali*, „Notitiae” 53 (2017) no. 2, p. 122.

53 C. Giraudo, *Magnum principium*, p. 312; P. A. Muroi, *Tra tradizione e traduzione dalla dinamica della liturgia alla sua codificazione*, p. 37–38; G. Incitti, *Magnum principium*, p. 122.

liturgical books⁵⁴. Each of them, issued after the Second Vatican Council, was preceded by an introduction [*praenotanda* or *institutio generalis*], which, apart from theological and pastoral content, also contained specific normative indications. The structure of the liturgical book consists of texts of readings, chants and prayers called *nigrics*, as well as indications regulating attitudes, conduct, rites, and the selection and use of appropriate texts, known as rubrics. *Nigrics* are printed in black, and rubrics are in red. In order to perform liturgical activities in accordance with the norms of the Church, one needs to be guided by the rubrics⁵⁵. At the same time, following the suggestion of Joseph Pascher, who said that paying attention to words printed in red should not lead to forgetting about the ones in black, one should also make efforts to understand those activities which are performed during the liturgy. Because in the texts and in a given liturgical act there are much greater postulates than in the rubrics⁵⁶. The same problem was pointed out by Joseph Ratzinger, who stated: It is not enough to stick to the rubrics, i.e., external rules of rites, the *nigrics* are much more important, i.e., internal postulates of what was printed in black fonts, i.e., the liturgical text itself, which by its very nature calls for a bilateral relationship of listening and answering with prayers, acclamations and singing⁵⁷.

Conclusions

The purpose of this study was not so much to showcase the chronological development of the liturgy, as can be read in theological textbooks, but rather to demonstrate that at all stages of the development of public worship there was a search for a way of prayer which, without violating the essence of the liturgy, would lead people to a more fruitful encounter

54 S. Cichy, *Zgromadzenie podstawowym znakiem odnowionej liturgii*, p. 44–45; C. Krakowiak, *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 42 (1989), p. 168–169, <https://doi.org/10.21906/rbl.2144>.

55 B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, p. 1218; A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014, p. 55–56.

56 J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster-Krailling 1947, p. 8.

57 J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, eds. K. Gózdź, M. Górecka, transl. W. Szymona, Lublin 2012, p. 338–339 (*Opera Omnia*, 11).

with God. The Christian liturgy has, in principle, been an object of interest for both theology and ecclesiastical law since its inception. Even although it seems to some that the Second Vatican Council deprived it of the pertinent regulations that organise the public worship of God, in reality its shape is still the result of the in-depth theological reflection and the canonical norms established by the legislator. The latter, now contained in the Code of Canon Law (can. 834–839 CIC) of 1983 and detailed—based on can. 2 *Codex Iuris Canonici*—in the liturgical books and extra-code legislation of the Holy See, have undergone certain changes over the centuries. It is highly likely that they will also undergo some modifications in the future. However, it is essential that in this process—as Benedict XVI has reminded us—the hermeneutic of the reform is followed.

For any changes taking place in the liturgy, the point of reference cannot only be the Council of Trent and the changes that subsequently occurred in the Church as a result of implementing its resolutions. For the liturgy must have more such points of reference. At its root lies first the very action of Jesus Christ, who decreed that the true worship due to God should be done in spirit and in truth (Jn 4:24). Although the manner of celebrating the liturgy developed gradually, it was based on the general indications for the celebration of the Eucharist and the sacraments that Christ Himself specified. Although the language used in divine worship has changed over time, the criterion for the authenticity of the Church—according to St Luke—was to abide in the teaching of the Apostles and in fellowship and in the breaking of bread and prayers (Acts 2:42). The rites of the Mass have evolved since apostolic times while retaining their foundation, consisting of the reading of biblical texts and instruction in the faith, and the preparation of the gifts and the prayer of thanksgiving, culminating in the distribution of Holy Communion.

It was not only the words and deeds of Christ Himself that gave shape to the cultic action of the Church. In the patristic era, this process also included what is now called legal custom. The community accepted it with the aim that it would consequently become a binding law. Confirmation of this thesis can be found in works from the first centuries of Christianity, such as the *Didache*, the *Apology of St Justin* and the *Apostolic Tradition*. It is in these, among other things, that a period of

permissible improvisation was known in the history of public divine worship. As the number of the faithful increased, so did the hierarchy within the Church, which automatically necessitated a deeper development of liturgical law. This codification referred naturally, as it were, to Prospero of Aquitaine's maxim *lex orandi—lex credendi*, recognised in and by the Church, which ultimately meant that the truths of the professed faith should be rendered through an appropriate mode of prayer.

Towards the end of the first Millennium, emperors became patrons of the creation of public divine worship. This was because they wanted to build a strong empire based on a single liturgy. Although the alliance between the throne and the altar does not usually favour the Church, at the time—especially under Charlemagne—the Church benefited, as liturgical discipline could develop effectively. This is reflected, for example, in the rubrics and nigrics that are known and still present in liturgical books today. The standardisation of the texts and formulas of the Mass also had, in the opinion of some, a negative effect, as it inhibited diversity in the liturgy and opened the way to its gradual clericalisation. A manifestation of this in the later history of worship was the *missalia plenaria*, or forms of Eucharistic celebration such as *missae siccae*. Nor can the liturgical catechesis of the Carolingian era be a model for later mystagogy, thanks above all to Alcuin and Amalarius of Metz, who proposed an allegorical interpretation of the Mass detached from its historical context.

The Council of Trent was an important event in the history of the Church, as it was a specific response to the Reformation. At that time, the important truth that the Eucharist is the space of Christ's real presence and the place where his sacrifice is actualised, was once again recalled. Although the Council of Trent began a unique period of stagnation and rubricism in liturgy, its provisions were, in a sense, a historical necessity. In turn, the liturgical books that were subsequently prepared, i.e., the Missal and Breviary, as well as the creation of the Sacred Congregation of Rites, had a long-term positive impact on the shape of public divine worship. In the context of the hermeneutics of the reform, it is notable that the Council of Trent was not a good moment in history to introduce a national language into the liturgy based on its demands, but it had already given some impetus for this when it encouraged pastors

to explain certain biblical texts or the mystery of the Eucharist to their faithful when celebrating Mass.

The grassroots study of the development of the liturgy, which came to be known as the liturgical movement in the late 19th and early 20th centuries, was a mobilising element for the active participation of Christians in the Mass. The liturgical movement, supported by the popes of the time, developed in two currents: monastic and pastoral. It had the right dynamics. He assumed not only a revision of the Church's community prayer, but also saw the need to revitalise the parish as a pastoral centre. Those involved in the liturgical movement, above all in the pastoral dimension, promoted a love of Scripture among the faithful and offered them the use of specially prepared prayer books during the liturgy, which in turn helped to revive participation in the Mass.

Complementing the development of the public worship of God in the perspective of the hermeneutics of the reform was the Second Vatican Council, which, according to Benedict XVI, was not only sensible but necessary. The concept of liturgical law proposed by this assembly of bishops was by no means to minimise it at the expense of promoting a pastoral approach, but to legislate on the liturgy in such a way that it took into account both its fundamental principles and the true nature of the whole Church. For this reason, the rubrics and nigrics have been maintained in the renewed liturgical books, ensuring that words printed in red do not lead to black being forgotten. Complementing the conclusions of the above can be the demand to constantly read the indications contained in the Council documents skilfully, guided by the conviction that liturgical actions are never of a private nature, but are the worship of the Church, which, as a sacrament of unity, is a holy people, united and organised under the authority of the bishops (*Sacrosanctum Concilium*, 26).

References


- Bączkowicz F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne*, vol. 2, Opole 1958.
- Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Roman Curia offering them his Christmas greetings*, Dec 22, 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20051222_roman-curia.html (Oct 26, 2023).
- Benedict XVI, *Letter to the President Franciscan University of Steubenville*, Oct 7, 2022, <http://www.fondazioneratzinger.va/content/dam/fondazioneratzinger/foto-news/Letter%20of%20Pope%20Benedict%20to%20Father%20Dave-steubenville-pivonka%20eng.pdf> (Oct 26, 2023).
- Benedictus XVI, *Adhortatio apostolica Sacramentum caritatis de Eucharistia vitae missionisque Ecclesiae fonte et culmine*, Feb 22, 2007, „*Acta Apostolicae Sedis*” 99 (2007), p. 105–180.
- Berger R., *Mały słownik liturgiczny*, Poznań 1990.
- Bialic D., *Niektóre zboczenia liturgii mszalnej w świetle reformy Soboru Trydenckiego*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 2 (1949), p. 49–57, <https://doi.org/10.21906/rbl.2353>.
- Chupungco A. J., *L'adattamento della liturgia tra culture e teologia*, Casale Monferrato 1985.
- Cichy S., *Zgromadzenie podstawowym znakiem odnowionej liturgii*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 11 (1978), p. 43–52.
- Civil R., *La Liturgia e le sue leggi*, in: *Anamnesis, 1: La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Casale Monferrato 1983, p. 181–207.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Jan 25, 1983, „*Acta Apostolicae Sedis*” 75 (1983) pars 2, p. 1–317, English text: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html (Oct 26, 2023).
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Jan 25, 1917, „*Acta Apostolicae Sedis*” 9 (1917) pars 2, p. 1–593.
- De Clerck P., *Zrozumieć liturgię*, trans. S. Czerwik, Kielce 1997.
- Esposito B., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con le leggi liturgiche. Commento esegetico-sistematico al can. 2 del CIC/83, „Angelicum” 82 (2005)*, p. 139–186.

- Francis M. R., *Liturgy and Inculturation since Vatican II: Where Are We? What Have We Learned?*, „Worship” 91 (2017) no. 1, p. 24–42.
- Giraud C., *Magnum principium e l’inculturazione liturgica nel solco del concilio*, „La Civiltà Cattolica” 4018 (2017), p. 311–324.
- Góralski W., *Inicjatywa papieża Jana XXIII dotycząca reformy prawa kanonicznego na tle Soboru Watykańskiego II*, in: *Sobór Watykański II, Inspiracje i wpływ na Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej 8 grudnia 2005 roku z okazji 40. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II*, ed. K. Burczyk, Lublin 2006, p. 21–36.
- Góralski W., *Od kodeksu Piusa X i Benedykta XV do kodeksu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984) no. 2, p. 177–191.
- Gręźlikowski J., *Odnowa prawa kanonicznego w perspektywie aggiornamento*, in: *Sobór Watykański II. Inspiracje i wpływ na Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej 8 grudnia 2005 roku z okazji 40. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II*, ed. K. Burczyk, Lublin 2006, p. 37–60.
- Incitti G., *Magnum principium: per una migliore mutua collaborazione tra Curia Romana e conferenze episcopali*, „Notitiae” 53 (2017) no. 2, p. 113–137.
- Ioannes XXIII, *Litterae encyclicae Ad Petri Cathedram de veritate, unitate et pace caritatis afflatu provehendis*, June 29, 1959, „Acta Apostolicae Sedis” 51 (1959), p. 497–531.
- John Paul II, *Encyclical letter Slavorum apostoli*.
- Katolicka Agencja Informacyjna, *Benedykt XVI: II Sobór Watykański był sensowny i konieczny*, <https://www.ekai.pl/benedykt-xvi-ii-sobor-watykanski-byl-sensowny-i-konieczny/> (Oct 26, 2023).
- Kołodziej M., *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019.
- Kołodziej M., *Zgromadzenie liturgiczne jako rzeczywistość teologiczno-kanoniczna w ministerialnym posługiwaniu Kościoła*, Wrocław 2012.
- Kołodziej M., *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, Wrocław 2016.
- Konecki K., *Główne założenia teologiczne konstytucji o liturgii świętej*, „Liturgia Sacra” 19 (2013) no. 2, p. 243–252.
- Korporowicz Ł., *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego a Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Wybrane zagadnienia*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 41 (2014) no. 1, p. 23–45.

- Krakowiak C., *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989), p. 168–178, <https://doi.org/10.21906/rbl.2144>.
- Kujawa S., *La competenza in materia liturgica. Analisi storico-giuridica*, Poznań 2009.
- MacManus F. R., *Il diritto liturgico*, in: *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, 1: *Introduzione alla liturgia*, a cura di A. J. Chupungco, Casale Monferrato 2003, p. 410–433.
- Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.
- Montan A., *Il “diritto liturgico”: significato e interpretazioni*, „Rivista Liturgica” 98 (2011) no. 5, p. 741–767.
- Montan A., *Liturgia – iniziazione cristiana – Eucaristia – penitenza – unzione degli infermi – ordine (cann. 834–1054)*, in: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, 3: *La funzione di santificare della Chiesa. I beni temporali della Chiesa. Le sanzioni nella Chiesa. I processi – Chiesa e comunità politica (Libri IV, V, VI, VII del Codice)*, a cura di Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Roma 1992, p. 11–164.
- Muroni P. A., *Tra tradizione e traduzione dalla dinamica della liturgia alla sua codificazione. Una riflessione da Sacrosanctum Concilium a Magnum principium*, „Urbaniana University Journal” 71 (2018) no. 2, p. 35–71.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Nadolski B., *Liturgika*, 4: *Eucharystia*, Poznań 1992.
- Nadolski B., *Liturgika*, 1: *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.
- Neunheuser B., *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1983.
- Nowak J., *Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego*, Poznań 2004.
- Nowowiejski A. J., *Msza Święta*, vol. 1, Płock 1993.
- Pascher J., *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster–Krailling 1947.
- Pius X, *Inter Sollicitudines. Motu Proprio on Sacred Music*.
- Pius XII, *Mediator Dei. Encyclical on the sacred liturgy*.
- Prosperus Aquitanus, *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, in: *Sancti Prosperi Aquitani, Opera omnia*, tomus unicus, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1844–1855, p. 205–212 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 51).


- Ratzinger J., Messori V., *Raport o stanie wiary*. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, trans. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, eds. K. Gózdź, M. Górecka, transl. W. Szymona, Lublin 2012 (*Opera Omnia*, 11).
- Ratzinger J., *Organiczny rozwój liturgii*, „*Christianitas*” 23–24 (2005), p. 394–397.
- Rincón Pérez T., *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma 2018.
- Second Vatican Council. Constitution on the sacred liturgy *Sacrosanctum Concilium*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html (Oct 26, 2023).
- Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (Oct 26, 2023).
- Sinka T., *Liturgika*, Kraków 1997.
- Słowikowska A., *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014.
- Sobański R., *Kościół—prawo—zbawienie*, Katowice 1979.
- Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, Sep 17, 1562, *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, ed. I. Bokwa, Poznań 2007, p. 220–223.
- Stefański J., *Adaptacje liturgiczne przyszłością odnowy liturgicznej*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 43 (1990) no. 1–2, p. 20–36, <https://doi.org/10.21906/rbl.2201>.
- Stefański J., *Redakcja „Konstytucji o liturgii świętej” przełomem odnowy życia religijnego w Kościele (1963–2003)*, „*Seminare*” 21 (2005), p. 189–201, <https://doi.org/10.21852/sem.2005.21.14>.
- Świerzawski W., *Hermeneutyka w liturgii*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 24 (1971) no. 2–3, p. 131–147, <https://doi.org/10.21906/rbl.3176>.
- Wierusz-Kowalski J., *Liturgika*, Warszawa 1956.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka reformy—hermeneutyka wiary*, „*Teologia w Polsce*” 10 (2016) no. 2, p. 141–164, <https://doi.org/10.31743/twp.2016.10.2.09>.

ks. Tomasz Picur

 <https://orcid.org/0009-0004-8928-6515>
t.picur@libero.it

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/058399182>

Dylemat moralny w sytuacji ekstremalnej. Analiza decyzji bł. Józefa i Wiktorii Ulmów o udzieleniu schronienia Żydom w czasie II wojny światowej

 <https://doi.org/10.15633/ps.28404>

Ks. Tomasz Picur – doktor nauk teologicznych, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu i Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie.

Article history • Received: 15 Feb 2024 • Accepted: 17 Aug 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Moral Dilemma in Extreme Situation. An Analysis of the Decision by the Blessed Józef and Wiktoria Ulma to Give Shelter to Jews During World War II

Recently, a particularly significant—both for the Church and for our Homeland—has been the beatification of Józef and Wiktoria Ulma together with their children. The Blessed couple, motivated by their faith and the evangelical ideal of love for one's neighbour, gave shelter to eight Jews and kept them under their roof even though they realized the risk they were taking and the possible consequences. On finding it out, German occupation authorities had them shot together with their children and the Jews on 24 March 1944. Although their attitude is universally acknowledged to be heroic and praiseworthy and its rightness has been confirmed by the Church through the Act of Beatification, occasionally opinions are voiced suggesting that the decision was irresponsible and that it exposed their family to danger. This article presents an analysis of the decision by the Blessed Józef and Wiktoria Ulma from the moral theology perspective and is aimed at clarifying the controversy. By placing the core of the problem of whether “to protect one's own family or rescue others” not on the axis of the conflict between moral duty and a facultative action, but in the area of the dilemma between two duties (the Ulmas' deeply interiorized evangelical ideal of love for one's neighbour was for them a moral duty as well), the present study justifies their effort to simultaneously fulfil two moral challenges, arduous but likely to be reconciled and fulfilled. Facing this challenge is testimony to the enormity of their humanity and the heroism of their faith.

Keywords: Blessed Ulma family, moral dilemma, extreme situation, love for one's neighbour

Abstrakt

Dylemat moralny w sytuacji ekstremalnej. Analiza decyzji bł. Józefa i Wiktorii Ulmów o udzieleniu schronienia Żydom w czasie II wojny światowej

W ostatnim czasie szczególnie ważnym wydarzeniem dla Kościoła i ojczyzny była beatyfikacja Józefa i Wiktorii Ulmów wraz z ich siedmiorgiem dzieci. Błogosławieni małżonkowie, motywowani wiarą i ewangelicznym ideałem miłości bliźniego, w czasie II wojny światowej przyjęli pod swój dach ośmioro Żydów i przez niemal półtora roku udzielali im schronienia, świadomi istniejącego ryzyka i możliwych konsekwencji. Po ujawnieniu tego faktu, z rozkazu niemieckich władz okupacyjnych, 24 marca 1944 roku zostali rozstrzelani wraz z dziećmi oraz ukrywanymi Żydami. Choć postawa Józefa i Wiktorii Ulmów powszechnie uznawana jest za heroiczną i godną najwyższego podziwu, a jej słuszność Kościół potwierdził aktem beatyfikacji, poja-

wiają się również głosy krytyczne. Niektórzy oceniają ich postępowanie za przejaw nieodpowiedzialności i narażania własnej rodziny na niepotrzebne niebezpieczeństwo. Niniejszy artykuł przedstawia analizę decyzji bł. Józefa i Wiktorii Ulmów z perspektywy teologicznomoralnej w celu wyjaśnienia pojawiających się kontrowersji. Istotny problem – „chronić rodzinę czy ratować obcych?” – nie jest tu ujmowany w kategoriach konfliktu między moralnym obowiązkiem a działaniem fakultatywnym. Rozważania koncentrują się na dylemacie pomiędzy dwoma obowiązkami, gdyż głęboko zinterioryzowany ewangeliczny ideał miłości bliźniego Ulmowie uznali za swój moralny obowiązek. Niniejsza refleksja uzasadnia ich wysiłek zmierzający do realizacji dwóch wymagań moralnych – trudnych, ale możliwych do pogodzenia i spełnienia. Podjęcie tego wyzwania jest dowodem wielkości ich człowieczeństwa i heroizmu wiary.

Słowa kluczowe: bł. rodzina Ulmów, dylemat moralny, sytuacja ekstremalna, miłość bliźniego

Heroizm niekiedy tak dalece przerasta przeciętne standardy moralne, że dla wielu ludzi okazuje się nie tylko trudny do naśladowania, ale nawet do zrozumienia. Bywa zatem odbierany jako przejaw naiwności, idealizmu oderwanego od rzeczywistości lub braku odpowiedzialności. Tymczasem ewangeliczny radykalizm i będący jego urzeczywistnieniem heroizm, oznacza przejście od tego, co „jest” do tego, co „być powinno”. Jest przejawem przejścia od aktualnej kondycji świata, naznaczonej przemocą, niesprawiedliwością i ludzką krzywdą, ku nowemu życiu na miarę Bożych oczekiwań i godności każdego człowieka. Ta jakościowa przemiana wymaga nie tylko wielkiej duchowej siły i odwagi, ale często także ofiary, która pozwala na realizację zasady „zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12, 21).

W ostatnim czasie szczególnie ważnym wydarzeniem dla Kościoła i narodu polskiego była beatyfikacja Józefa i Wiktorii Ulmów wraz z ich siedmiorgiem dzieci. Błogosławieni małżonkowie, kierując się wiarą i ewangelicznym ideałem miłości bliźniego, w czasie II wojny światowej przyjęli pod swój dach ośmioro Żydów, udzielając im schronienia przez niemal półtora roku, pomimo pełnej świadomości istniejącego ryzyka i możliwych konsekwencji. Po ujawnieniu tej pomocy, na rozkaz niemieckich władz okupacyjnych, 24 marca 1944 roku zostali rozstrzelani wraz z dziećmi oraz ukrywanymi przez siebie Żydami. Mimo że ich postawa powszechnie jest określana mianem heroicznej i godnej podziwu,

a jej słusność Kościół potwierdził aktem beatyfikacji, to jednak nie brakuje głosów, według których decyzja Józefa i Wiktorii była przejawem nieodpowiedzialności i niepotrzebnym narażaniem własnej rodziny na śmiertelne niebezpieczeństwo. Relacje świadków – ówczesnych mieszkańców Markowej i krewnych rodziny Ulmów – wskazują, że już wtedy niektórzy wyrażali podobne przekonanie, starając się odwieść małżonków od podjętej decyzji, tłumacząc, że ratowanie Żydów stanowi jedynie śmiertelne zagrożeniem dla najbliższych i nieuchronnie prowadzi do tragedii. Tego rodzaju opinie stają się niekiedy powodem kontrowersji również dzisiaj. Warto zatem podjąć próbę głębszej analizy decyzji, jaką podjęli błogosławieni małżonkowie, by ją wyjaśnić, uzasadnić i postarać się lepiej zinterpretować znaczenie ich wyboru.

1. Natura dylematu

W języku potocznym pojęcia „dylemat” i „problem” są często utożsamiane i stosowane zamiennie. Tymczasem w perspektywie etycznej i teologicznomoralnej istnieje między nimi wyraźna różnica. Problem oznacza trudną sytuację, którą – mimo wszystkich jej zawichości – po przeanalizowaniu można rozstrzygnąć w sposób jednoznacznie dobry. Niewykluczone, że problem nadal pozostanie poważnym wyzwaniem, domagającym się wielkiego wysiłku czy poświęcenia, ale stojący w jego obliczu człowiek wie, jak należy postąpić i jest przekonany o słusności przyjętego rozwiązania. Dylemat natomiast jest specyficznym przypadkiem problemu, w którym pojawia się wewnętrzna sprzeczność wartości, zasad lub przekonań. Uwikłany w ten konflikt podmiot ma poczucie, że każde z możliwych rozwiązań jest obarczone jakimś istotnym złem. W przeciwieństwie do problemu, dylemat nie znajduje jednoznacznie dobrego rozstrzygnięcia, co prowadzi do poczucia bezradności (bez żadnej dobrej rady) i postrzegania danej trudności jako sytuacji bez wyjścia. Jeśli w podobnych okolicznościach nie zachodzi konieczność działania, wówczas – zgodnie z powszechnie znaną regułą – należy się od niego powstrzymać¹. Co jednak wtedy, kiedy podmiot – chociażby z racji pełnionej funkcji i należących do niego obowiązków – nie może uchylić się od

¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 383.

decyzji i spośród dostępnych opcji musi którąś wybrać, z całą świadomością jej prawdopodobnych czy wręcz pewnych negatywnych skutków?

Etimologia terminu „dylemat” (z gr.: *dilēmma*) wskazuje na sytuację, w której występują dwie różne przesłanki. Każda z nich może skonstruować dwie logiczne, ale odmienne i pozostające ze sobą w konflikcie linie argumentacyjne dotyczące działania, jakie należy spełnić. Rzeczywisty dylemat moralny oznacza

sytuację, w której podmiot jest przekonany, że powinien zarazem *a* i *b*, a równocześnie nie może spełnić powinności *a* bez naruszenia powinności *b*, ani też powinności *b* bez naruszenia powinności *a*, przy czym dla powinności *a* i *b* (mogą one stanowić zarówno działanie, jak i powstrzymanie się od działania) znajduje racje na gruncie teorii etycznej, w ramach której próbuje rozstrzygnąć dylemat².

Wśród typowych elementów nadających danemu problemowi charakter dylematu moralnego można wymienić: kolizję powinności, poważną rangę decyzji (konflikt wyboru dotyczący spraw o błahym znaczeniu nie jest przeżywany jako dylemat, nawet jeśli teoretycznie oznaczałoby tego rodzaju sprzeczność)³, doświadczenie niepokoju, udręki i bezsilności (niezdolność do przezwyciężenia zaistniałego konfliktu w sposób moralnie satysfakcjonujący) oraz poczucie winy – bez względu na wybraną opcję działania⁴.

W doświadczeniu dylematu istotną rolę odgrywają nie tylko czynniki obiektywne (jak np. określona hierarchia wartości czy całokształt czynników współtworzących daną sytuację), ale również subiektywne (m.in. osobista wrażliwość, wcześniejsze doświadczenia życiowe, aktualna kondycja duchowo-moralna, posiadana wiedza i zdolność jej interpretacji, relacje z innymi osobami zaangażowanymi w daną sytuację). Błędem byłoby lekceważenie subiektywnego aspektu dylematu, gdyż osobiste zaangażowanie i intensywność przeżyć podmiotu mają ogromny wpływ na podejmowane decyzje i działania. Uwzględnienie tego wymiaru uświadamia ponadto, że dylemat jest zawsze dramatem

2 B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*, Kraków 2008, s. 70.

3 Por. T. Nagel, *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997, s. 161.

4 Por. B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 53.

konkretnej osoby, która w niezwykle trudnej sytuacji zмага się z zachowaniem wierności uznawanym przez siebie wartościom. Zasługuje więc, by uszanować wysiłek jednostki na rzecz dobra – nawet jeśli rezultat jej decyzji będzie daleki od optymalnego – i powstrzymać się przed pochopnym i surowym ocenianiem jej postępowania.

2. Moralne aspekty sytuacji ekstremalnej

Wartościowanie moralne odwołujące się wyłącznie do obiektywnych norm, nie tylko stawałoby się wybitnie abstrakcyjne, ale – co gorsza – często prowadziłoby do wypaczonej oceny czynu i krzywdzącego osądu osoby podejmującej te działania. Jak wynika z elementarnego doświadczenia, sama słuszność norm okazuje się niewystarczająca i koniecznie domaga się uwzględnienia uwarunkowań stawianych przez sytuację, jawiącą się jako moralne wyzwanie.

Na przestrzeni wieków wypracowano model oceny moralnej ludzkiego czynu (*actus humanus*), który zachowuje zarówno obiektywny charakter norm, jak i respektuje specyficzne wymagania sytuacyjne. Ten klasyczny model formułuje trzy zasadnicze kryteria analizy i oceny: przedmiot czynu, intencję i okoliczności⁵. W wewnętrznej hierarchii tego układu przedmiot czynu zajmuje pozycję nadrzędną. Jego moralną jakość – określaną przez odniesienie do ludzkiej natury i celu ostatecznego, w pewnych przypadkach nie mogą zmienić ani motywy, jakimi kieruje się działający, ani okoliczności⁶.

5 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 178–188; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 278–280.

6 „Pierwszym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg. To przyporządkowanie rozum dostrzega w samym bycie człowieka, rozpatrywanego w świetle całej prawdy o nim, czyli w jego naturalnych skłonnościach, jego dążeniach i celach, mających zawsze także wymiar duchowy: to właśnie one stanowią treść prawa naturalnego, a więc tego uporządkowanego zespołu «dóbr dla osoby», które służą «dobru osoby» – dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałość. Tych też dóbr strzegą przykazania, w których według św. Tomasza zawarte jest całe prawo naturalne. Dzięki świadectwu rozumu wiemy jednak, że istnieją przedmioty ludzkich aktów, których nie można przyporządkować Bogu, ponieważ są one radykalnie sprzeczne z dobrem osoby, stworzonej na Jego obraz. Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są «wewnętrznie złe» (*intrinsece malum*): są

Rzetelna ocena moralna działania domaga się, by – nie ulegając błędowi sytuacjonizmu, całkowicie relatywizującego wartość ludzkich czynów⁷ – uwzględnić w sposób możliwie najpełniejszy faktory okolicznościowe, wywierające realny wpływ na rozeznanie, decyzję i spełnienie czynu. Stąd też do czynników sytuacyjnych, kreujących kontekst działania, zalicza się nie tylko zewnętrzne, ale również wewnętrzne uwarunkowania podmiotu, ujmując je w następujące kategorie:

geofizyczne (klimat, pora dnia: dzień, noc itp.), biopsychosomatyczne (płeć, wiek, temperament, konstytucja itp.), socjalne (rodzina, zawód, rasa, naród, plemię, klasa społeczna itp.), kulturowe (wychowanie, inteligencja, religia, obyczaje, tradycje, itp.), historyczne (osobista historia każdego), moralne (odczucia wartości moralnej różne u różnych jednostek co do czystości, głębi, intensywności, zasięgu emocjonalnego lub racjonalnego charakteru świadomości moralnej sumienia itp.), historiozbowcze (łaska, grzech pierworodny, fakt zbawienia, wezwanie do wyboru, cnoty wlane, relacja do Kościoła, do innych religii itp.)⁸.

Wielość i różnorodność elementów okolicznościowych skłania do uznania konkretnego i niepowtarzalnego charakteru każdej sytuacji. Nawet zakładając, że czynniki zewnętrzne w danych przypadkach będą identyczne i będą dotyczyły tej samej osoby, praktycznie jest niemożliwe, aby jej kondycja wewnętrzna pozostała niezmienna. Tak rozumiana sytuacja różni się więc od przypadku (*casus*) moralnego, który jest hipotetyczny, bezosobowy i uogólniony⁹.

Szczególny charakter posiadają sytuacje ekstremalne, określane niekiedy również jako graniczne. Ich specyficzne cechy wspólne można opisać następująco: (1) dotyczą wartości istotnych (np. życie, wiara, powołanie, rodzina, ojczyzna, prawda); (2) stanowią poważne zagrożenie

złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności. Dlatego nie umniejszając w niczym wpływu okoliczności, a zwłaszcza intencji na moralną jakość czynu, Kościół naucza, że «istnieją akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot» (Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 79–80).

7 Por. P. Vardy, P. Grosch, *Etyka. Poglądy i problemy*, Poznań 1995, s. 124–133.

8 S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 170.

9 Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, s. 166.

dla wyżej wymienionych wartości lub innych dóbr, które wywierają na nie znaczący wpływ (np. utrata pracy lub dorobku całego życia może w istotny sposób wpływać na utrzymanie rodziny i zaburzać jej funkcjonowanie); (3) znajdujący się w nich człowiek ma poczucie, że dochodzi do granicy swoich możliwości lub wytrzymałości; (4) nie pozwalają na zachowanie neutralności, lecz zmuszają do dokonania wyboru i podjęcia działania (często przybierają postać dylematu moralnego).

Warto zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą między psychologicznym a moralnym rozumieniem tego rodzaju sytuacji. Podczas gdy psychologia koncentruje się przede wszystkim na przeżywanej w nich traumie i jej skutkach¹⁰, perspektywa moralna zwraca uwagę na moment szczególnie trudnej próby, w której dokonuje się weryfikacja moralnej wielkości osoby. Sytuacje skrajne, ze względu na swoją złożoność i ekstremalny poziom wymagań, stają się szansą na ujawnienie wyjątkowej szlachetności, odwagi i duchowej siły człowieka. Jak w żadnych innych okolicznościach, w takich momentach urzeczywistnia się wewnętrzna transcendencja osoby, która, przekraczając własne ograniczenia, dąży w stronę doskonałości i spełnienia¹¹.

Z moralnego punktu widzenia nie bez znaczenia pozostaje również fakt, iż często sytuacje takie wiążą się z koniecznością natychmiastowego lub względnie szybkiego podjęcia decyzji, co nie pozostawia dostatecznie dużo czasu ani też – na przykład z powodu poważnego zagrożenia i stresu – nie stwarza warunków do niezbędnej refleksji i rozważenia wszystkich aspektów działania. Człowiek znajdujący się w takich okolicznościach podlega czynnikom, które w istotnym stopniu mogą zaburzać jego świadomość i wolność. W tak skrajnie trudnych okolicznościach, tym większe znaczenie ma stała (wcześniej wypracowana, zinterioryzowana i utwalona) hierarchia wartości i zasadnicza postawa moralna, koncentrująca się wokół naczelných życiowych ideałów. Adekwatna odpowiedź człowieka na sytuację ekstremalną nie jest więc wyizolowanym i chwilowym epizodem, ale szczególnie dobitnym

10 Por. B. Borys, *Sytuacje ekstremalne i ich wpływ na stan psychiczny człowieka*, „Psychiatria” 1 (2004) nr 2, s. 97–105.

11 Por. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: Karol Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń, W. Chudy i in., Lublin 2000, s. 488–489 (Człowiek i Moralność, 4).

ukazaniem i potwierdzeniem jego habitualnej kondycji moralnej. Z całą wyrazistością potwierdza to przykład bł. małżonków z Markowej, których życie było stałym procesem wzrastania w wierze i dojrzewania do heroizmu, jakiego świadectwo dali w chwili ostatecznej próby.

3. Błogosławieni Józef i Wiktoria Ulmowie wobec decyzji o ratowaniu Żydów

Drogi życia Józefa i Wiktorii połączył na trwałe sakramentalny związek małżeński, zawarty 7 lipca 1935 roku. Odtwarzając, na podstawie zeznań świadków, duchowo-moralny profil młodych małżonków, można jednoznacznie stwierdzić, że złożone wówczas przyrzeczenia traktowali z całą powagą, uznając wzajemną miłość i wierność za nieodwołalne i bezwarunkowe – bez względu na to, co przyniesie przyszłość. Odwiedzający ich dom krewni i sąsiedzi zgodnie przyznawali, że panowała tam „bardzo chrześcijańska atmosfera”, a wiara i modlitwa stanowiły naturalny klimat codziennego życia¹². W chwili wybuchu wojny Ulmowie mieli już troje dzieci: Stanisławę (ur. 18.07.1936), Barbarę (ur. 6.10.1937) i Władysława (ur. 5.12.1938). Mimo wszystkich trudności, jakie przyniosła wojna, z radością przyjmowali narodziny kolejnych dzieci: Franciszka (ur. 3.04.1940), Antoniego (ur. 6.06.1941) i Marii (ur. 16.09.1942).

W liczącej niemal 4,5 tys. mieszkańców Markowej przed wybuchem wojny mieszkało około 120 Żydów (blisko 30 rodzin). Ich domy nie tworzyły zwartej enklawy, lecz były rozrzucone po całej miejscowości. Zajmowali się głównie handlem i uprawą roli (w sumie posiadali 36 ha ziemi). Stosunki między nimi a Polakami układały się poprawnie, choć istniały oczywiste różnice dotyczące głównie kwestii religijnych i kulturowych. Ewentualne trudności pojawiające się we wzajemnych relacjach miały jednak zwyczajny charakter i mieściły się w ramach normalnych sąsiedzkich stosunków. Potwierdzają to wspomnienia ówczesnych uczniów szkoły w Markowej, według których „jeśli istniały konflikty, to podobnie jak w obecnej szkole”¹³.

12 Por. W. Burda, *Ku szczytom świętości*, Przemysł 2023, s. 50–53.

13 M. Szpytma, *Samarytanie z Markowej. Słudzy Boży Ulmowie – rodzina, która oddała swoje życie za pomoc Żydom*, w: *Ulmowie. Przestrzeń świętości*, red. W. Janiga, Przemysł 2023, s. 126–127.

Choć wybuch wojny oznaczał dla wszystkich skrajnie trudne warunki życia i stałe zagrożenie, to jednak – jak szybko miało się okazać – niemieckie władze okupacyjne zwróciły się w szczególnie okrutny sposób przeciwko Żydom i tym, którzy odważyli się nieść im pomoc. W październiku 1941 roku Hans Frank – generalny gubernator dla okupowanych ziem polskich, wydał prawo, na mocy którego każdy Żyd opuszczający getto podlegał karze śmierci, a wszyscy Polacy udzielający Żydom pomocy byli karani w ten sam sposób. Jak pokazały realia wojny, przepisy te zaczęto egzekwować z całą surowością. Prowadzona bezwzględnie i skutecznie systematyczna zagłada Żydów uczyniła ich życie stałą walką o przetrwanie.

Również w Markowej spokojne, wiejskie życie uległo radykalnej zmianie. Godzina policyjna, kontyngenty, wywózki do Niemiec na roboty przymusowe i inne formy represji skazywały mieszkańców na ciągły lęk i stawiały w obliczu wielu trudnych wyborów. Największe zbrodnie na ludności żydowskiej miały tam miejsce w drugiej połowie 1942 roku, kiedy zginęła większość Żydów zamieszkujących miejscowość. Najliczniejsza grupa ofiar – dwudziestu pięciu Żydów – została rozstrzelana przez niemiecką żandarmerię 14 grudnia 1942 roku. Nasilający się terror i zbiorowe egzekucje potęgowały atmosferę strachu i skłaniały Żydów do rozpaczliwego poszukiwania możliwości przeżycia. Prawdopodobnie właśnie wtedy Żydzi poprosili Ulmów o schronienie. Byli to: Gołda Grünfeld i Lea Didner z małą córką o imieniu Reszla (były one córkami Chaima Goldmana – bliskiego sąsiada domu rodzinnego Józefa Ulmy) oraz ich krewni z rodziny Goldmanów z Łańcuta: Saul (zwany również Szallem, przed wojną zajmujący się handlem) i jego dorośli synowie: Baruch, Mechel, Joachim i Mojżesz¹⁴.

Sytuację, w jakiej znaleźli się wówczas Ulmowie, żydowski historyk Szymon Datner, przedstawia w następujący sposób:

Kiedy w nocy do okien domu wiejskiego zapukał jakiś nieznanzy Żyd, wraz z nim zapukał problem Żyda tamtego czasu wraz z całym splotem różnych aspektów, ryzyka i niebezpieczeństwa, razem z koniecznością podjęcia decyzji. Z tym wszystkim związany był dylemat duchowy. Prześladowany prosi o pomoc,

14 Por. M. Szpytma, *Samarytanie z Markowej*, s. 133.

o łyżkę jedzenia, o to, by przez chwilę mógł się zagrzać w ciepłym miejscu. Kiedy dostrzeże ciepłą iskrę w oczach, życzliwe słowo, prosi o możliwość pozostania przez kilka dni – będzie pracować, a potem odejdzie. Rolnik staje wobec pytania: jak zareagować? Zdaje sobie sprawę, że do jego okien zapukał problem moralny, problem człowieka, któremu zostało odebrane człowieczeństwo, że zapukało wielkie zagadnienie ludzkie. Problem, który należy do tysięcy pokoleń: problem tymczasowego panowania zła, problem poszukiwanego i prześladowanego. Tak oto człowiek znajduje się w obliczu konieczności weryfikacji samego siebie, zestawienia swojego zachowania z imperatywem moralnym. Ryzyko połączone ze staniem po stronie dobra – po stronie poszukiwanego – jest zawsze ogromne¹⁵.

W tej skrajnie trudnej sytuacji Józef i Wiktoria zdecydowali się przyjąć Żydów pod swój dach. O wartości tego czynu świadczy nie tylko wrażliwość na biedę bliźnich i troska o ich ocalenie, ale również fakt, że nie była to pomoc jedynie doraźna i znikoma, ale stała, konsekwentna, ofiarna i bezinteresowna, oznaczająca rzeczywiste wzięcie odpowiedzialności za drugiego człowieka. Mimo skromnych warunków mieszkalnych i materialnych oraz biedy narastającej wskutek wojny, Ulmowie udzielali schronienia i utrzymania wszystkim przyjętym Żydom przez około półtora roku. Po zdekonspirowaniu tego faktu w niewyjaśnionych okolicznościach¹⁶ zostali rozstrzelani wraz z dziećmi i ukrywanymi Żydami 24 marca 1944 roku.

Czy ich decyzja była przejawem zasługującego na najwyższe uznanie heroizmu czy fatalnej w skutkach nieodpowiedzialności? Na wątpliwości i kontrowersje zawarte w tym pytaniu Kościół odpowiedział aktem beatyfikacji, którym definitywnie potwierdził słuszność ich postawy i ukazał ją jako wzór do naśladowania. Stanowisko to znajduje swoje uzasadnienie nie tylko na płaszczyźnie teologicznej, ale również etycznej. Obie te perspektywy wskazują na charakterystyczną dla osób o wysokiej wrażliwości i dojrzałości moralnej zdolność do przeżywania

¹⁵ Cyt za: W. Burda, *Ku szczytom świętości*, s. 55–56.

¹⁶ Istnieją na ten temat dwie hipotezy. Według pierwszej, donos na Ulmów pochodził od któregoś z mieszkańców Markowej. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak druga, wskazująca na Włodzimierza Lesia, funkcjonariusza granatowej policji w Łańcucie. Szczegółowo uzasadnia ją Mateusz Szpytma w cytowanej tu publikacji pt. *Samarytanie z Markowej*, s. 134.

uznawanych przez siebie ideałów nie w sposób teoretyczny i abstrakcyjny, ale realny i praktyczny, rodzący w sumieniu zobowiązanie do podjęcia konkretnego działania.

4. Ideał rozpoznany jako obowiązek

Kiedy ktoś ryzykuje lub wprost oddaje własne życie za drugiego człowieka, problem nie tkwi w tym, czyje życie jest ważniejsze, ale w tym, że najwyraźniej ta osoba ceni sobie inne wartości wyżej niż życie¹⁷. Staje się to tym bardziej oczywiste dla człowieka autentycznej wiary, dla którego życie nie ogranicza się jedynie do doczesnej egzystencji, a co za tym idzie – oddanie go nie oznacza unicestwienia. Takie przekonanie, głęboko umotywowane wiarą, bez wątpienia leżało u podstaw decyzji Józefa i Wiktorii Ulmów. Ryzyko, jakie podjęli nie miało więc nic wspólnego z lekceważeniem życia najbliższych, ani tym bardziej nie było przerwaniem ucieczki od życia w trudnych realiach wojny.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że dylemat, przed którym stanęli Ulmowie był dosyć czytelny i oznaczał konflikt między obowiązkiem a możliwością. W sytuacji alternatywy między ściśle pojętym obowiązkiem a działaniem niekoniecznym priorytet w oczywisty sposób należy przyznać spełnieniu obowiązku. W przypadku Józefa i Wiktorii obowiązkiem była troska o rodzinę. Jego rangę podnosił fakt, że nie był to jeden z wielu zwyczajnych obowiązków, jakie niesie ze sobą codzienność, ale obowiązek nadrzędny (za taki należy uznać każde istotne zobowiązanie wpisane w powołanie danego człowieka). Ratowanie innych, kosztem narażania życia swoich najbliższych, samo z siebie pozostaje jedynie ryzykowną opcją, która ustępuje wobec obowiązku ochrony rodziny – i jako taka może zostać odrzucona. Czyny supererogacyjne, jakkolwiek moralnie chwalebne i godne uznania, są bowiem dobrowolną realizacją ideału, który przekracza granice ścisłej powinności. Od nikogo nie można ich wymagać ani egzekwować; również nikogo, kto odmówiłby ich spełnienia – tym bardziej z uzasadnionych i poważnych racji – nie można pociągać do odpowiedzialności ani obarczać winą. Czynów nadobowiązkowych można tylko z nadzieją oczekiwać, licząc

17 Por. B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 22.

na dobrą wolę i gotowość do poświęcenia ze strony drugiego człowieka. Im większe poświęcenie i doskonalsza motywacja (miłość, bezinteresowność), tym jaśniej widać, że czyny supererogacyjne stanowią domęną świętych i bohaterów¹⁸.

Nie kwestionując obiektywnego pierwszeństwa obowiązku przed działaniem fakultatywnym, należy raz jeszcze przypomnieć, że rozpoznanie moralne uwzględnia również subiektywną stronę podmiotu. W konkretnym przypadku może się więc okazać, że to, co obiektywnie wydaje się dosyć czytelne i proste do rozstrzygnięcia, w aspekcie subiektywnym przyjmuje relewantnie odmienną postać, rzucającą zupełnie nowe światło na ocenę danego działania. Problem, który zewnętrznemu obserwatorowi może wydawać się stosunkowo prostym wyborem między obowiązkiem a możliwością, dla osoby działającej może stać się w rzeczywistości dylematem między dwoma obowiązkami. Dzieje się tak wówczas, kiedy podmiot – z racji głęboko zinterioryzowanej hierarchii wartości i moralnej dojrzałości – uznaje czyn nadobowiązkowy (w powszechnym rozumieniu) za własny obowiązek. Nie bez znaczenia pozostaje tu także gradacja potrzeb, gdyż

im większy jest kontrast pomiędzy koniecznością potrzeb drugich a banalnością naszych, tym większy nasz niepokój o to, czy rezygnacja z pomocy drugim może mieć zupełnie dowolny charakter. Zarówno rażąca dysproporcja potrzeb, jak i moralna wrażliwość podmiotu decydować będą o tym, czy podmiot uzna opcję pomocy drugim za wchodzącą w konflikt z wymaganiami rozumianym jako troska o zaspokojenie własnych potrzeb (bądź potrzeb bliskich) czy też nie. Być może uzna, że pozostające w jego możliwościach zabezpieczenie innym elementarnych środków do życia koliduje z wymaganiami podwyższenia standardu życia jego rodziny, i zdobędzie się na symboliczną jedynie pomoc. Być może za jedyną słuszną postawę wobec wzrastającej nędzy na świecie uzna pełne zaangażowanie na rzecz łagodzenia społecznych kontrastów i żadna inna opcja nie będzie w ogóle wchodziła w grę. Być może nic poza własnym dobrem nie będzie go

18 Por. J. O. Urmsom, *Saints and Heroes*, w: *Ethics. History, Theory and Contemporary Issues*, eds. S. M. Cahn, P. Markie, Oxford–New York 1998, s. 699–708; A. Kozak-Śmigiel, *Problemy moralnego obowiązku. Czy moralni święci istnieją?*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio 1: Philosophy and Sociology*” 40 (2015) nr 2, s. 137–144, <https://doi.org/10.17951/i.2015.40.2.137>.

w ogóle obchodzić. Owo trzykrotne „być może” wskazuje na to, że kiedy różnicujemy dylematy, biorąc pod uwagę zakres powinności działania, oprócz sytuacji ewidentnie supererogacyjnych wskazać można i takie, w których to od podmiotu zależy, co odczyta jako supererogację. Dylematem będzie wówczas wybór tego, co lepsze bądź najlepsze. I chociaż ściśle rzecz biorąc, jedynie dylemat dwóch wymagań odpowiada kontekstowej definicji dylematu (ani zaniechanie działania dopuszczalnego, ani supererogacyjnego nie musi się wiązać z naruszeniem moralnej powinności działania), to nie ulega wątpliwości, że wybór tego, co optymalne, bywa niejednokrotnie wyborem bardzo trudnym¹⁹.

Być może właśnie stąd wynikają kontrowersje dotyczące rozumienia decyzji Józefa i Wiktorii Ulmów. Wątpliwości te wyjaśnia jednak bliższe poznanie duchowo-moralnego wymiaru ich życia. Świadomie przeżywana wiara, głębokie przejście się ewangelicznymi ideałami i uznanie ich za punkt odniesienia dla własnej postawy, a także szczere poczucie braterstwa w człowieczeństwie, przekraczające społeczne podziały i uprzedzenia, wszystko to wskazuje ponad wszelką wątpliwość, że Józef i Wiktorina traktowali ratowanie życia bliźnich jako swój obowiązek, należący do istoty chrześcijańskiego powołania. Odmówienie schronienia Żydom znajdującym się w skrajnie trudnej sytuacji i proszącym o pomoc oznaczałoby dla nich sprzeniewierzenie się nie tylko sobie samym, ale też Chrystusowi – poprzez zakwestionowanie Jego Ewangelii w najbardziej istotnym dla niej wezwaniu moralnym: realizacji przykazania miłości.

Taką motywację i przekonanie Ulmów potwierdza należący do nich egzemplarz Pisma Świętego. Zawarte w nim odręczne podkreślenia i notatki jednoznacznie wskazują na ewangeliczną postawę, którą błogosławieni małżonkowie uznawali za osobisty wzorzec postępowania. Pierwszym wyróżnionym tekstem jest podkreślony na czerwono tytuł przypowieści: „Przykazanie Miłości – Miłosierny Samarytanin”²⁰, obok którego widnieje adnotacja: „Tak”, potwierdzająca, jak bardzo Józef i Wiktorina utożsamiali się z opisanym przykładem miłości bliźniego, traktując go nie jako obrazową przenośnię, ale dosłowną normę postępowania. Drugim ewangelicznym przesłaniem, wyróżnionym w podobny sposób, są słowa z Kazania na Górze, zawarte w Ewangelii według

¹⁹ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, s. 112–113.

²⁰ Por. M. Szpytma, *Samarytanie z Markowej*, s. 123.

św. Mateusza: „Jeżeli bowiem miłujecie tylko tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie” (5, 46)²¹.

Zrodzone na gruncie wiary poczucie moralnego obowiązku wobec bliźnich znajdujących się w potrzebie było cechą Ulmów, co potwierdzają także świadkowie ich życia. Zofia Bytnar wyraża to w swoich wspomnieniach w następujący sposób:

Tato nieraz przestrzegał Józefa, że ma rodzinę i naraża się na wielkie niebezpieczeństwo. Józef odpowiedział, że to są ludzie i nie może ich z domu wygonić. [...] Ulmowie przyjęli Żydów nie dla zysku, „to są ludzie, ja ich nie wygonię”, tak Józef mówił do mojego taty²².

Owo „nie mogę odmówić im pomocy” nie wynikało z żadnego zewnętrznego ograniczenia czy przymusu, lecz było wyrazem rozpoznania w sumieniu danej sytuacji jako moralnego wymagania i własnego obowiązku. Za taką interpretacją postawy Ulmów przemawia również fakt, że Józef już wcześniej pomógł innej żydowskiej rodzinie w sporządzeniu schronienia w formie ukrytej w wąwozach ziemianki²³.

Decyzja o ratowaniu Żydów była więc próbą pogodzenia dwóch moralnych obowiązków, skrajnie trudnych do jednoczesnej realizacji, ale możliwych. Dokładając wszelkich starań w celu zapewnienia bezpieczeństwa zarówno swojej rodzinie, jak i przyjętym Żydom, Ulmowie dali dowód swojej odpowiedzialności i szczerzej troski o wszystkich. W heroiczny sposób potwierdzili także biblijną zasadę, że w sytuacji konfliktu między prawem Bożym a ludzkim „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Postawa ta w każdej epoce i okolicznościach pozostaje charakterystyczną cechą wiernych uczniów i apostołów Chrystusa.

* * *

„Kto może pojąć, niech pojmuje” (Mt 19, 12). Ewangeliczna perspektywa życia i moralności przerasta czysto ludzkie kategorie myślenia i wartościowania, wnosząc w doczesną egzystencję nową, nadprzyrodzoną

²¹ Wspomniany egzemplarz Dziejów biblijnych znajduje się w zbiorach Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II wojny światowej im. Rodziny Ulmów w Markowej.

²² W. Burda, *Ku szczytom świętości*, s. 59.


²³ Por. M. Szpytma, *Samarytanie z Markowej*, s. 133.

jakość. Choć nie deprecjonuje roli rozumu i stale się do niego odwołuje, to jednak tylko umysł oświecony przez wiarę i łaskę może uznać słuszność i wzniosłość moralnego przesłania Chrystusa. Posłuszny tej nadprzyrodzonej logice, Kościół stale przypomina, wyjaśnia i uzasadnia orędzie Ewangelii, przekonując o jego aktualności. Beatyfikacja Józefa i Wiktorii Ulmów oraz siedmiorga ich dzieci potwierdza, że ich życie było autentycznym urzeczywistnieniem Ewangelii i jako takie staje się przykładem godnym naśladowania.


Bibliografia

- Borys B., *Sytuacje ekstremalne i ich wpływ na stan psychiczny człowieka*, „Psychiatria” 1 (2004) nr 2, s. 97–105.
- Burda W., *Ku szczytom świętości*, Przemyśl 2023.
- Chyrowicz B., *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*, Kraków 2008.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1999, s. 5–103.
- Kozak-Śmigiel A., *Problemy moralnego obowiązku. Czy moralni święci istnieją?*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio 1: Philosophy and Sociology” 40 (2015) nr 2, s. 137–144, <https://doi.org/10.17951/i.2015.40.2.137>.
- Nagel T., *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997.
- Olejniki S., *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998.
- Rosik S., *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992.
- Szpytma M., *Samarytanie z Markowej. Studzy Boży Ulmowie – rodzina, która oddała swoje życie za pomoc Żydom*, w: *Ulmowie. Przestrzeń świętości*, red. W. Janiga, Przemyśl 2023, s. 123–146.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
- Urmson J. O., *Saints and Heroes*, w: *Ethics. History, Theory and Contemporary Issues*, eds. S. M. Cahn, P. Markie, Oxford–New York 1998, s. 699–708.
- Vardy P., Grosch P., *Etyka. Poglądy i problemy*, Poznań 1995.
- Wojtyła K., *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: *Karol Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy i in., Lublin 2000, s. 477–490 (*Człowiek i Moralność*, 4).

ks. Krzysztof Żołyński

 <https://orcid.org/0000-0003-4559-2129>
zoliniakcris@o2.pl

Młodzież o lekcji religii. Studium socjologiczno-pastoralne na przykładzie archidiecezji przemyskiej

 <https://doi.org/10.15633/ps.28405>

Ks. Krzysztof Żołyński — doktor socjologii w dyscyplinie nauki społeczne. Kapłan archidiecezji przemyskiej. Katecheta z wieloletnim stażem pracy zakończonym uzyskaniem tytułu nauczyciela dyplomowanego. Stopień doktora uzyskany w 2016 roku na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Article history • Received: 16 Feb 2024 • Accepted: 20 Jun 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Youth about Religion Lessons. Sociological and Pastoral Study on the Example of the Archdiocese of Przemyśl

Knowledge about the factors influencing the resignation from participation in school religion classes and information allowing to assess the scale of this phenomenon from a sociological point of view are highly dispersed and poorly recognized, especially in relation to schools in the Archdiocese of Przemyśl. The study presents the results of a sociological study entitled “Youth about Religion Lessons. Sociological and Pastoral Study on the Example of the Archdiocese of Przemyśl” carried out by the author in the fall of 2021 among young people from the Archdiocese of Przemyśl. The author tries to answer the question of why high school students from the Archdiocese of Przemyśl give up religious lessons, analyzing the answers to questions about religious practices, the role that school catechesis plays in the lives of contemporary youth and the impact of catechesis on their life choices. The discussion of the issue described above has been structured as follows: introduction, goals and tasks of school religious education, in relation to the system of values and spiritual aspirations that are intended to inspire young people during school religion classes, discussion of own research and pastoral conclusions and postulates. The article uses analysis and synthesis and pastoral methods.

Keywords: youth, catechesis, religiosity, values

Abstrakt

Młodzież o lekcji religii. Studium socjologiczno-pastoralne na przykładzie archidiecezji przemyskiej

Wiedza o czynnikach wpływających na rezygnację z uczestnictwa w szkolnych lekcjach religii i informacje pozwalające ocenić skalę tego zjawiska z socjologicznego punktu widzenia są mocno rozproszone i słabo rozpoznane, szczególnie w odniesieniu do szkół z archidiecezji przemyskiej. Opracowanie przedstawia wyniki badania socjologicznego „Młodzież o lekcji religii. Studium socjologiczno-pastoralne na przykładzie archidiecezji przemyskiej” zrealizowanego przez autora jesienią 2021 roku wśród młodzieży z tejże archidiecezji. Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego uczniowie szkół średnich rezygnują z lekcji religii. Stara się to zrobić, analizując zebrane odpowiedzi dotyczące praktyk religijnych, rolę, jaką lekcje religii odgrywają w życiu współczesnej młodzieży oraz wpływu tych lekcji na wybory życiowe młodych osób. W celu omówienia powyższych zagadnień struktura artykułu obejmuje: wprowadzenie; cele i zadania szkolnego nauczania religii w odniesieniu do systemu wartości i potrzeb duchowych, którymi zamierza się zainspirować młodzież

podczas szkolnych zajęć religii; omówienie badań własnych oraz wnioski i postulaty pastoralne. W tekście zastosowano metody: statystyczną, opisową, analizy, syntezy oraz pastoralną.

Słowa kluczowe: młodzież, katecheza, religijność, wartości

Młodość jest okresem wchodzenia w odpowiedzialne dorosłe życie oraz czasem decyzji i dynamicznych przemian psychospołecznych¹. Jacek Wichorowski twierdzi, że młodość jednostki jest zarówno najważniejszym okresem w formowaniu się jej dojrzałego światopoglądu, jak i ostatnim etapem, w którym młodzież jest bezpośrednio poddawana oddziaływaniu duszpasterskiemu i katechizacji². Charakterystyczne dla tego okresu są dążenie do niezależności, a zarazem lęk przed oddaleniem się od własnego środowiska rodzinnego. Powoduje to u młodych ludzi ciągle wzburzenie wynikające z napięcia między momentami entuzjazmu a cofaniem się. Przeżywają oni to napięcie przede wszystkim w sobie, ale także w relacjach z tymi, którzy są obok nich. Jest to normalny i naturalny etap rozwoju w życiu człowieka³. W literaturze przedmiotu występuje duże zróżnicowanie sposobów definiowania młodzieży jako grupy społecznej oraz terminów opisujących jednostki z tej kategorii⁴. Ze względu na fakt, iż adolescencja obejmuje długi i mocno zróżnicowany okres czasu w życiu człowieka, można w niej wyróżnić trzy fazy. Pierwsza faza, określaną jako pubertalna, związana jest z wstępnym etapem dojrzewania biologicznego. Kolejna faza, nosząca miano wczesnej adolescencji, trwa od 10 do 15 roku życia i dotyczy nabywania przez jednostkę zdolności do dawania nowego życia. Ostatnia z wyróżnionych faz, faza późnej adolescencji, obejmująca okres od 16 do 20–23

1 Por. J. Buta, *Nastolatek jako adresat przekazu treści wiary na lekcji religii w szkole ponadpodstawowej*, „Studia Włocławskie” 21 (2019), s. 296.

2 J. Wichrowski, *Wpływ osobistych doświadczeń religijnych na religijność młodzieży w wieku 17–20 lat na podstawie badań psychologiczno-pastoralnych*, Płock–Warszawa 1995, s. 4–5, niepublikowana praca magisterska.

3 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020, 248.

4 A. Oleszkowicz, *Przebieg kryzysu adolescencyjnego w aspekcie przezwyciężania niezgodności między celami a możliwościami jednostki*, red. A. Oleszkowicz, Wrocław 1993, s. 10 (Prace Psychologiczne, 35).

roku życia, związana jest z nabywaniem przez człowieka zdolności do kształtowania swego życia⁵.

Młodzież kończąca szkołę podstawową zmagają się z pytaniem o znaczenie wiary w swoim życiu i intuicyjnie poszukuje osobistej relacji z Bogiem. Dążenie do autonomicznego przeżywania prawd wiary zbiega się z doświadczaniem wątpliwości religijnych, niestałością uczuć i odrzuceniem autorytetów. To odrzucenie ma także odzwierciedlenie w sferze religijnej, co przejawia się z kolei w kontestacji modelu religijności narzuconego przez rodzinę, tradycję i nauczanie Kościoła. W związku z tym, intelektualne rozwijanie wiedzy religijnej oraz refleksję nad wiarą powinny zapewniać młodemu człowiekowi prowadzone w szkole lekcje religii i katecheza parafialna⁶.

Od kilku lat obserwujemy powolny, lecz systematyczny spadek uczestnictwa w szkolnych lekcjach religii. Dlatego istotne wydaje się naukowe rozpoznanie nie tylko przyczyn tego stanu rzeczy, ale także oczekiwań uczniów szkół średnich wobec lekcji religii. Autor, na podstawie własnych badań i analizy literatury przedmiotu, stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego młodzież szkół średnich z archidiecezji przemyskiej rezygnuje z uczestnictwa w lekcjach religii. W toku podjętej refleksji zostaną przeanalizowane praktyki religijne, ocena szkolnych lekcji religii, jakiej dokonała młodzież, a także przedstawiona zostanie opinia młodzieży na temat wpływu lekcji religii na ich wiarę i kształtowanie się światopoglądu. Głównym problemem badawczym tego artykułu jest zatem zweryfikowanie przyczyn rezygnacji młodzieży szkół średnich z lekcji religii. Całość wieńczę wnioski i postulaty katechetyczne.

1. Cele i zadania szkolnej edukacji religijnej

Troska Kościoła o właściwe wychowanie religijne znajduje swoje potwierdzenie w wielu dokumentach Kościoła. Sobór Watykański II w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* podkreślił, że prawdziwe „wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku celu jej ostatecznego, a równocześnie do dobra

5 I. Obuchowska, *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Warszawa 2000, s. 183.

6 Por. J. Buta, *Nastolatek jako adresat przekazu*, s. 301.

społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział”⁷. Dlatego Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* wskazuje, że

młodzież trzeba starannie wychowywać ku pełniejszej kulturze duchowej [...] wychowanie tak należy prowadzić, by formowało mężczyzn i kobiety, którzy nie tylko byłiby wykształceni, ale też wielkoduszni, ponieważ nasze czasy gwałtownie domagają się tego⁸.

Wprowadzenie w życie wiary dokonuje się w rodzinie, której trud rozwoju wiary wspiera edukacja, katechizacja przedszkolna, a następnie szkolna i młodzież⁹. Papież Jan Paweł II przypomniał, że katecheza szkolna ma swoje cele, do których należą:

wprowadzanie wiernych do świadomego uczestnictwa w życiu Bożym i w życiu Kościoła, do dojrzałej wiary, ukazywanie sensu ludzkiego życia, prowadzenie do świętości poprzez umacnianie w Duchu Świętym więzi z Chrystusem w drodze do Ojca¹⁰.

Natomiast w adhortacji apostoelskiej *Catechesi tradendae* dodał, że „ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości”¹¹. Aby osiągnąć ten cel, katecheza realizuje szereg wzajemnie powiązanych zadań, wzorowanych na metodzie formowania uczniów przez Jezusa, który zapoznawał ich z tajemnicami Królestwa, uczył modlitwy, proponował ewangeliczne postawy, wtajemniczał uczniów

7 Paweł VI, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 28.10.1965, 1.

8 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 07.12.1965, 31.

9 S. Łabendowicz, *Katecheza w szkole – 25-lecie*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 59 (2015) nr 3, s. 105–106.

10 M. Włosiński, *Szkolna katecheza w procesie kształcenia i wychowania ucznia w szkole na tle projektu reformy systemu edukacji*, „Katecheta” 9 (1998), s. 30.

11 Jan Paweł II, *Adhortacja apostoelska o katechizacji w naszych czasach Catechesi tradendae*, 16.10.1979, 5.

w życie w zjednoczeniu z Nim i w relacjach między sobą oraz przygotowywał ich do misji¹².

Również Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce wskazuje, że katecheza winna „prowadzić do posłuszeństwa Ojcu na wzór Chrystusa i do wyznania wiary w Kościele”¹³. Autorzy Dyrektorium podkreślają, że w polskich warunkach „należy szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy, tj. jako specyficzną formę katechezy”¹⁴. Dokument postuluje, by w miarę możliwości nauczanie religii w szkole spełniało wszystkie funkcje katechezy, czyli nauczania, wychowania, wtajemniczania, prowadząc do „umiłowania Boga i przyłgnięcia do Niego”¹⁵. Wśród adresatów szkolnego nauczania religii, polskie Dyrektorium wymienia cztery kategorie osób: wierzących, przeżywających wątpliwości religijne, nieochrzczonych i będących poza Kościołem¹⁶. Odniesienie spraw wiary do problemów egzystencjalnych, zwłaszcza problemów moralnych, pomoże wierzącym dzieciom i młodzieży w lepszym zrozumieniu chrześcijańskiego orędzia. Z kolei uczniom poszukującym lub wątpiącym religia w szkole daje możliwość odkrycia tego, czym jest wiara w Trójjedynego Boga. Natomiast w przypadku ateistycznych dzieci i młodzieży nabiera ona cech misyjnego przepowiadania Dobrej Nowiny, prowadzącego ich do wiary chrześcijańskiej¹⁷.

Lekcja religii odpowiada działaniom edukacyjnym mającym umieścić zjawisko religii jako istotny aspekt rzeczywistości, którą w postaci różnych „przedmiotów” poznaje się w szkole. Uczniowie dzięki nauczaniu religii mają otrzymać przestrzeń kształtowania osobowości wolnej (nieprzywiązanej do tego, co przemija) w procesie nabywania krytycznego myślenia i rozeznawania drogi życiowej¹⁸. Podczas szkolnej katechezy/

12 Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, 79.

13 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001, 21.

14 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne*, 82.

15 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne*, 83.

16 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne*, 84.

17 Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, 75, 82.

18 Por. A. Zellma, W. Czupryński, *Korelacja nauczania religii z katechezą parafialną we współczesnym dyskursie polskich katechetyków*, „Teologia i Człowiek” 49 (2020) nr 1,

lekcji religii przekazuje się nie tylko uniwersalne zasady i normy etyczne, ale również ubogaca się młodego człowieka, podnosząc ogólny poziom jego wykształcenia oraz ucząc osobistej kultury¹⁹.

Prawidłowy model nauczania religii gwarantuje zatem „naukowy charakter szkolnego procesu dydaktycznego”²⁰. Ze względu na to, iż religia katolicka jest jednym ze źródeł kultury (jej zadaniem jest poszukiwanie sensu i to sensu ostatecznego), stanowi istotny wymiar interpretacji egzystencji, którego pomijanie w przestrzeni szkoły – zwłaszcza jeśli chce się rozumieć własne dziedzictwo kulturowe – znacznie zubaża pełne rozumienie życia w jego wielorakich obszarach. Najogólniej rzecz biorąc, nauczanie religii w szkole jest wydarzeniem o głębokim znaczeniu dla osoby ludzkiej, która jest wspierana poprzez integralne i religijne wychowanie w dążeniu do doskonalenia swego człowieczeństwa i realizacji osobistych aspiracji²¹. Aby formować do integralnego chrześcijańskiego życia i pełni człowieczeństwa, szkolna katecheza realizuje zatem następujące zadania: prowadzenie do poznania wiary; wtajemniczenie w sprawowanie Misterium; formowanie do życia w Chrystusie; nauka modlitwy i wprowadzanie do życia we wspólnocie²².

Mimo istotnej roli katechezy szkolnej w rozwoju osobowym człowieka, w ostatnich latach odnotowuje się spadek liczby uczniów szkół średnich uczestniczących w lekcjach religii. Te spadkowa tendencja utrzymała się na przestrzeni ostatnich lat, z odsetkami deklaracji uczestnictwa w lekcjach religii każdorazowo opisanymi jako najniższe w historii naszych pomiarów (75 proc. w 2016 i 70 proc. w 2018 roku). Ostatnio tempo zmian przyspieszyło – w 2021 roku w katechezie szkolnej uczestniczyło 54 proc. ogółu badanych uczniów, co oznacza spadek aż o 16 punktów

s. 95, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2020.005>.

19 Por. W. Osiał, Misja wychowawcza lekcji religii w szkole, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25 (2012) nr 2, s. 277.

20 K. Misiaszek, Włoski model nauczania religii katolickiej, „Studia Katechetyczne” 7 (2010), s. 65.

21 Por. T. Zubrzycka-Maciąg, P. Goliszek, The personal aspect of the moral and axiological upbringing of children and adolescents, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 3 (2020) nr 2, s. 29, <https://doi.org/10.17951/lrp.2020.39.2.23-37>.

22 Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium ogólne o katechizacji, 79.

procentowych w ciągu trzech lat²³. Dane za rok szkolny 2023/2024, uzyskane przez Katolicką Agencję Informacyjną, wskazują, że na lekcje religii w dużych miastach, takich jak Warszawa, Poznań i Wrocław, uczęszcza obecnie 60–70 proc. uczniów podstawówek i jedynie 15–30 proc. uczniów liceów, jak wynika z danych przekazanych przez samorządy miejskie. Również według danych kościelnych, frekwencja w szkołach podstawowych ze wszystkich diecezji jest jeszcze dość wysoka (89 proc.), natomiast zainteresowanie lekcjami religii znacznie spada po przejściu do liceum lub technikum, z różnicą między terenami wschodnimi a zachodnimi wynoszącą od 91 proc. do 29 proc. ogółu uczniów²⁴.

Zjawisko to może mieć związek z przemianami na płaszczyźnie religijnej i moralnej młodego pokolenia, jednakże może też być następstwem niezadowolenia młodzieży z jakości proponowanych im lekcji religii w szkole. Badania wskazują, że wielu młodych ludzi nisko ocenia wartość intelektualną i duchową lekcji religii, twierdząc, że nie mają one związku z ich życiem, nie przygotowują do samodzielnego i odpowiedzialnego życia chrześcijańskiego. Poza tym prowadzący zajęcia lekceważą ich prośby lub żądania w sprawie tematyki zajęć, nie są otwarci na problemy młodych ludzi, nie pozwalają im na wyrażanie własnych poglądów i nie chcą z nimi dyskutować²⁵. Warto więc zobaczyć, jakie podejście do lekcji religii prezentuje badana młodzież z archidiecezji przemyskiej.

2. Założenia metodologiczne

Od 2019 roku katecheci szkolni zaczęli zwracać uwagę na dotychczas nieznanne w szkole zjawisko, jakim było wypisywanie się młodzieży ze szkół średnich z lekcji religii. Proceder ten najmocniej dał się zauważyć w klasach pierwszych, co mogło budzić zdziwienie, biorąc pod uwagę, że zaledwie kilka miesięcy wcześniej ci sami uczniowie przyjęli sakrament

23 Por. M. Gwiazda, *Religia w szkole – uczestnictwo i ocena*, w: *Młodzież 2021. Raport z badań ilościowych zrealizowanych przez Fundację CBOS*, Warszawa 2022, s. 141.

24 Por. eKai, *Religia w szkole – najnowsze dane samorządowe i kościelne*, <https://www.ekai.pl/religia-w-szkole-najnowsze-dane-samorzadowe-i-kościelne/> (20.11.2023).

25 Por. A. Szwałkajzer, *Młodzież o lekcjach religii w szkole*, w: *Szkoła czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Koseła, W. Pawlik, Kraków 1995, s. 145.

bierzmowania. Fenomen ten stał się na tyle powszechny, że wywołał dyskusje i zaniepokojenie nie tylko katechetów i rodziców, ale także władz kościelnych. W publicystycznych diagnozach brano pod uwagę różnorodne czynniki, takie jak oddziaływanie filmu *Kler*, inne produkcje filmowe oskarżające o niemoralne życie osoby duchowne, czy nawet serwisy dziennikarskie, które kreowały „modę” na wypisywanie się z religii. Biorąc pod uwagę powyższe założenia postanowiono przeprowadzić badania naukowe i odpowiedzieć na pytanie: Dlaczego młodzież szkół średnich z archidiecezji przemyskiej rezygnuje z lekcji religii?

Każde badanie służy realizacji określonego celu. Tadeusz Pilch – za Williamem Lawrence Neumanem – wyróżnia trzy rodzaje celów badań: eksploracyjne, opisowe i wyjaśniające²⁶. Najpowszechniejsze badania to te, których zadaniem jest zdiagnozować określony stan rzeczy lub zdarzenia²⁷. Badaniom, które zostały przeprowadzone w ramach niniejszego artykułu, przyświecały dwa cele: teoretyczny i praktyczny²⁸. Celem teoretycznym było poznanie odpowiedzi, dlaczego młodzież w szkołach ponadpodstawowych z diecezji przemyskiej rezygnuje z lekcji religii. Z kolei cel praktyczny pracy zakładał możliwość wykorzystania wyników badań do wprowadzenia zmian w programach nauczania i podręcznikach, jak i w metodach szkoleń dla katechetów uczących w szkołach średnich.

Problematyka omawiana w tym artykule wymaga głębszej refleksji i potwierdzenia w wynikach badań empirycznych. Dopiero wtedy sprosta się wymogom obiektywności i rzetelności, jakie stanowią podstawę refleksji i analizy socjologicznej. Dlatego zagadnienie podjęte w temacie tego opracowania opiera się na kilka innych ważnych kwestiach. Należy je sformułować i następnie dążyć do odpowiedzi na nie, wykorzystując dane z badań naukowych. Pytania te są następujące:

1. Co młodzież w szkołach średnich z terenu archidiecezji przemyskiej sądzi o lekcjach religii?

26 Por. T. Pilch, T. Bauman, *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001, s. 22.

27 Por. T. Pilch, *Zasady badań pedagogicznych*, Warszawa 1995, s. 19–20.

28 Por. T. Pilch, T. Bauman, *Zasady badań*, s. 44; K. Konarzewski, *Jak uprawiać badania oświatowe. Metodologia praktyczna*, Warszawa 2000, s. 12–13.

2. Czy uczestnictwo w lekcjach religii ma wpływ na wiarę, kształtowanie się światopoglądu i wybory moralne?
3. Jak młodzież traktuje lekcje religii?
4. Jakich lekcji religii oczekują młodzi ludzie w szkole średniej?

Aby na nie odpowiedzieć w bardziej systematyczny sposób, w toku konceptualizacji procesu badawczego opracowano kwestionariusz ankiety, który składał się z 24 pytań głównych i czterech metryczkowych. Kwestionariusz zawierał pytania zamknięte i otwarte, które obejmowały podstawowe kwestie związane z postawami młodzieży wobec katechezy, a także przeżywania wiary przez młodzież. Część pytań dotyczyła religijności badanych (autodeklaracja religijna, wypełnianie praktyk religijnych), natomiast główne pytania koncentrowały się na stosunku młodzieży do lekcji religii. Dołączona metryczka zawierała pytania dotyczące cech demograficznych i społecznych, takich jak płeć, wiek, typ szkoły, klasa, do której uczęszczają badani, oraz miejsce zamieszkania. Badania pilotażowe zostały przeprowadzone na grupie 28 osób w jednym z krośnieńskich liceów. Po istotnych poprawkach ankietę umieszczono w Internecie za pomocą „Formularza Google”, gdzie była dostępna od 20 października 2021 roku do 20 listopada 2021 roku. Link do ankiety został przekazany katechetom uczącym w szkołach średnich z prośbą o wypełnienie jej przez wszystkich uczniów. Formularz Google jest wystarczającym narzędziem do przeprowadzenia ciekawych, nieskomplikowanych badań ankietowych w sposób darmowy i bezpieczny z wykorzystaniem ankiety internetowej (technika CAWI).

W badaniu wzięło udział 1017 uczniów, to jest 593 dziewcząt i 424 chłopców. Duża liczba przebadanych uczniów, reprezentujących wszystkie typy szkół, pozwala sądzić, że jest to próba reprezentatywna dla środowiska katechetycznego archidiecezji przemyskiej. Autor w metryce badań zwrócił uwagę na zmienne niezależne, takie jak typ szkoły, do której uczęszczają respondenci, ich klasa oraz miejsce zamieszkania. Wprowadzenie podziału tylko na miasto i wieś podyktowane było brakiem wielkomiejskich ośrodków przekraczających ponad 70 tysięcy mieszkańców na terenie archidiecezji przemyskiej.

Pod względem miejsca zamieszkania uczniowie badani w niniejszym projekcie nie stanowią jednorodnej grupy. Wśród badanej młodzieży

zdecydowaną większość, czyli 66,67 proc. uczestników, mieszka na wsi. Mniejszość, stanowiąca 33,33 proc. badanej grupy, pochodzi z miasta.

Badania ankietowe starano się przeprowadzić we wszystkich typach szkół z terenu archidiecezji. Największą grupę respondentów, wynoszącą 63,03 proc., stanowili uczniowie liceów ogólnokształcących, a duży odsetek przypadła na technika – 35,79 proc.; najmniej było uczniów szkół zawodowych – 12 osób (1,18 proc.).

Biorąc pod uwagę podział badanej grupy ze względu na klasy, największą ilość ankietowanych stanowi młodzież z klasy drugiej 37,95 proc. oraz z klasy pierwszej – 34,51 proc. Następnie uczniowie z klasy trzeciej – 23,11 proc. Najmniejszy odsetek stanowili uczniowie klasy czwartej, to jest 4,43 proc.

3. Prezentacja badań własnych

Chrystusowy nakaz misyjny: „Idźcie i nauczajcie” (Mt 28, 19) skłonił apostołów do opuszczenia rodzinnej Galilei i zaprowadził w daleki świat, w tym na ateński Areopag i do Rzymu, a ich następców na nowe kontynenty. Wierność nauce Chrystusa, głoszenie prawdy o tym, jak Bóg umiłował świat, sprawia, iż uczniowie Chrystusa chcą nieść Dobrą Nowiną wszędzie tam, gdzie znajduje się człowiek: w rodzinach, na uniwersytetach, w szpitalach, w więzieniach, domach dziecka, a także w szkołach. Kościół chce tam być, ponieważ „chce służyć, człowiekowi, chce służyć społeczeństwu, chce służyć; to jest jego powołanie”²⁹.

Jak zostało wspomniane wyżej, jednym z kluczowych pytań stawianych młodzieży było pytanie o uczestnictwo w lekcjach religii. Brzmiało ono: *Czy uczęszczasz na szkolne lekcje religii?* Analizując zebrany materiał, należy stwierdzić, że zdecydowana większość (94,79 proc.) udzieliła pozytywnej odpowiedzi, zaś tylko 5,21 proc., to jest 53 osoby spośród 1017 powiedziały – nie uczęszczam na religię w szkole.

Osoby, które zadeklarowały brak uczestnictwa w lekcjach religii, poproszono o podanie powodu ich rezygnacji, a następnie o zakończenie ankiety. W kafeterii odpowiedzi badani mogli zaznaczyć swoje motywacje według następujących opcji: osobiste przekonania i przemyślenia,

²⁹ T. Panuś, *Katecheza jako szansa formowania współczesnej młodzieży*, „Polonia Sacra” 20 (2016) nr 4, s. 29, <https://doi.org/10.15633/ps.1925>.

zniechęcenie do duchowieństwa, brak autorytetu osób prowadzących katechazę, wpływ odpowiedniej lektury, wpływ rodziny, wpływ środowiska, przeżycia i doświadczenia życiowe oraz inne. Jednakże żadna z tych odpowiedzi nie została wybrana. Niemal wszyscy badani, czyli 94,34 proc., którzy zadeklarowali, iż nie uczęszczają na lekcje religii, nie uzasadnili swojej absencji. Natomiast 5,66 proc. badanych z tej grupy, czyli trzy osoby, wybrało odpowiedź „inne”, również nie uzasadniając swojej absencji na lekcjach religii.

Tym, którzy kontynuowali badania zadano pytanie: *Co według Ciebie jest główną przyczyną rezygnacji uczniów ze szkolnych lekcji religii?* Najwięcej badanych wskazało na wygodę wiążącą się z mniejszą ilością lekcji – ten powód podało 42,53 proc. badanej młodzieży. W drugiej kolejności młodzi wymieniają obojętność i brak wiary (30,60 proc. respondentów). Mniejszy odsetek badanych za powód rezygnacji ze szkolnych lekcji religii uważa postawę katechety – 11,51 proc. oraz treści przekazywane na katechezie szkolnej – 8,82 proc. Natomiast odpowiedź „inne” wybrało 4,56 proc. badanych. Jako przyczyny rezygnacji z religii podają następujące uzasadnienie: „dzisiaj wiele nauk i wymagań Kościoła jest niemożliwych i uważanych za nieprawdziwe i staroświeckie”, „treści katechezy oraz poglądy Kościoła na poszczególne tematy (LGBT, aborcja itd.)”, „idee głoszone przez Kościół, nienawiść” oraz „niedoedukowani i zamknięci na różnorodność księży”, „podejście księży”, „dzisiaj wiele nauk i wymagań Kościoła jest niemożliwych i uważanych za nieprawdziwe i staroświeckie”, „ja jestem osoba wierząca, ale na lekcje religii nie uczęszczam, ponieważ liczy się wiara, a nie branie pod uwagę, ile znam przykazań kościelnych”, „lenistwo”, „strata czasu, gdyż na tych lekcjach nie uczymy się niczego, jedynie oglądamy filmy, rozmawiamy na mniej ważne tematy, które nie są związane z Bogiem”.

Notowany od lat systematyczny spadek uczestnictwa w lekcjach religii skłonił do zgłębienia tego wątku, dlatego ankietowani zostali zapytani o powody uczęszczania na religię. Najczęściej podawane odpowiedzi to: uczestnictwo z wiary i chęci jej pogłębienia – 20,95 proc., z obowiązku – 20,85 proc., z ciekawości i potrzeby poszerzenia wiedzy religijnej – 17,32 proc., obawa przed problemami w przyszłości związanymi z brakiem oceny z religii na świadectwie – prawie 13 proc. Na dalszych miejscach badani sytuują takie motywy, jak: uczęszczanie na religię,

bo każą im rodzice (8,71 proc.), chodzenie z przyzwyczajenia (6,02 proc.), uczestniczenie ze względu na grupę klasową (3,84 proc.). Najmniejszy odsetek – 3 proc. stanowią ci, którzy uczęszczają na katechezę szkolną ze względu na to, że byłoby to źle postrzegane przez rodzinę i nauczycieli, a podobny (3,5 proc.) odsetek uczniów nie potrafi określić, dlaczego uczęszcza na lekcje religii.

Młodzież poproszono także o podanie osobistej motywacji uczestnictwa w katechezie, czyli jak postrzegają lekcje religii. Z odpowiedzi wynika, że najwięcej respondentów (31,85 proc.) traktuje religię tak samo jak każdy inny przedmiot w szkole. Nieznacznie mniej spośród nich uczęszcza na lekcje religii, aby zdobyć wiedzę o Bogu, Kościele i Piśmie Świętym (25,10 proc.). Zaś 20,23 proc. deklaruje podejście do katechezы szkolnej jak do lekcji wychowania w wierze oraz okazję do dawania świadectwa wiary (10,17 proc.). Natomiast 5,71 proc. respondentów wybrało odpowiedź „inne” i stwierdza: „jest to lekcja niepotrzebna, marnotrawstwo czasu na propagandę lub wolna godzina, która pozwala przygotować się do innych zajęć”.

Po zapytaniu młodych o ich podejście do katechezы, zadano kolejne pytanie: Czy w ich ocenie istnieje potrzeba nauczania religii w szkole? Z odpowiedzi wynika, że większość młodzieży (43,88 proc.) uznaje religię szkolną za potrzebną, a 33,61 proc. nie ma zdania na ten temat. Tych, którzy uważają, że nie ma potrzeby nauczania religii w szkole było 19,09 proc., a nieco ponad 2,39 proc. wybrało odpowiedź „inne”, argumentując swoje zdanie podobnie jak wcześniej. Jest to znacząca grupa „nieprzekonanych” i warto zwrócić uwagę na argumenty, które przytaczają.

Jednym z zadań katechezы szkolnej jest ukierunkowanie młodego człowieka na parafię jako naturalne środowisko życia religijnego. Na podstawie zebranego materiału empirycznego można stwierdzić, że w opinii 46 proc. badanych udział w lekcjach religii w żaden sposób nie zachęca młodych do włączenia się w praktyki religijne w swoich parafiach. Kolejna grupa respondentów (28,73 proc.) zawiesza swój osąd, odpowiadając: nie wiem. Tylko 22,51 proc. uważa, że udział w katechezie motywuje ich do włączenia się w życie parafialne.

Zasadnym wydaje się rozważenie, czy przeprowadzenie lekcje religii w parafii, wpłynęłoby na uczestnictwo młodzieży. Z przeprowadzonych analiz wynika, że tylko 26,14 proc. ankietowanych brałoby udział

w katechezie, gdyby lekcje religii były prowadzone poza szkołą. Niemal na równym poziomie (35,79 proc.) kształtuje się liczba niezdecydowanych, co do miejsca oraz tych, którzy twierdzą, że jeśli lekcje religii byłyby realizowane poza szkołą, to nie brałoby w niej udziału (36,00 proc.).

Uczniowie zapytani, czy wiedza, którą zdobywają na religii, pozwala im rozwiązywać problemy i podejmować życiowe decyzje, twierdząco odpowiedziało 32,47 proc. uczestniczących w badaniu, zaś 22,00 proc. respondentów twierdzi, że raczej pomaga. Według 20,33 proc. uczniów wiedza ta raczej nie jest przydatna przy podejmowaniu decyzji. Natomiast 15,56 proc. ankietowanych twierdzi, że zdecydowanie nie pomaga w rozwiązywaniu problemów. Tylko 7,78 proc. respondentów uważa, że wiedza zdobyta na religii zdecydowanie pomaga im w życiu.

Analiza wpływu treści przekazywanych na religii na wiarę młodych również przynosi interesujące wyniki. Na pytanie: Czy uzyskane informacje na lekcjach religii pogłębiły Twoją wiarę? – pozytywnie odpowiedziało 40,66% badanych, z czego 30,08 proc. stwierdziło, że raczej tak, a 10,58 proc. respondentów zdecydowanie tak. Natomiast 33,20 proc. ankietowanych uznało, że treści szkolnej katechezy nie miały wpływu na pogłębienie ich wiary, przy czym 19,71 proc. odpowiedziało, że raczej nie, a 13,49 proc. stwierdziło, że zdecydowanie nie pogłębiły ich wiary. Z kolei 24,58 proc. respondentów nie jest w stanie ocenić, czy katecheza miała jakikolwiek wpływ na ich wiarę.

Jak wykazały badania większość młodzieży – 67 proc. twierdzi, iż uczestnictwo w lekcjach religii pozwala rozwijać się duchowo i pogłębiać wiarę, daje wskazówki, jak żyć i być dobrym człowiekiem. Jednak dość spora grupa – 27 proc. nie dostrzega żadnych wartości płynących z uczestnictwa w lekcji religii. Pozostałe 6 proc. uczniów nie udzieliło odpowiedzi.

W kolejnych działaniach postanowiono zweryfikować „oportunizm” nastoletnich uczniów, gdyż z wielu opracowań wynika, że część uczniów w celu uniknięcia konfliktów oraz zwracania na siebie uwagi, aby też nie wyróżniać się w klasie, wbrew sobie uczestniczy w katechezie szkolnej³⁰. Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenie, ankietowani zostali zapytani o ich stosunek do uczniów nieuczęszczających na religię. Zdecydowana

30 Por. A. Szwałkajzer, *Młodzież o lekcjach religii w szkole*, s. 149.

większość respondentów, bo aż 78,48 proc. stwierdziła, że do osób, które nie chodzą na religię odnoszą się tak samo jak do innych kolegów. Natomiast 14,94 proc. odnosi się do nich pozytywnie, szanując wybór kolegów, zaledwie cztery osoby spośród badanych (0,41 proc.), negatywnie odnosi się do takich osób, śmieje się z nich i dokucza im.

Według formalnych założeń „katecheza jest miejscem integralnej formacji chrześcijańskiej, winna więc doprowadzić do czynnego uczestnictwa w liturgii, wprowadzić w modlitwę, kształtować postawę świadka wiary w codziennym życiu”³¹. W celu weryfikacji tego założenia badaną młodzież zapytano o ich stosunek do wiary w Boga. Najliczniejsi są ci, którzy uznali siebie za osobę wierzącą (48,28 proc.), a 6,88 proc. uważa się za głęboko wierzące, natomiast 16,22 proc. młodych deklaruje, że są wierzący z tradycji rodzinnej. Jako osoby wierzące, lecz niepraktykujące, zidentyfikowało się 11,90 proc. respondentów. Całkowity brak wiary zadeklarowało 6,59 proc. uczniów. Najmniejszy odsetek badanej młodzieży stanowiły osoby określające siebie jako wątpliwe (5,51 proc.) oraz obojętne religijnie (4,62 proc.).

Systematyczny udział we Mszy Świętej w każdą niedzielę zadeklarowało 41,20 proc., a prawie w każdą niedzielę – 25,47 proc. respondentów. Nieco mniejszy odsetek stanowi młodzież, która tylko w wielkie święta (10,13 proc.) brała udział w Eucharystii oraz około jeden, dwa razy w miesiącu (8,26 proc.) uczestniczyła w niej, zaś 4,72 proc. brała udział okazjonalnie, a 4,62 proc. w ogóle nie praktykuje.

Analiza oceny roli religii w życiu młodzieży ujawnia różnorodność spojrzenia. Najwięcej badanych, czyli 24,29 proc., ocenia rolę religii w swoim życiu jako bardzo ważną. Dla 18,19 proc. uczniów religia jest istotna, a dość ważna dla 17,31 proc., w niewielkim stopniu interesuje 15,24 proc. młodych. Kolejne 8,85 proc. respondentów deklaruje brak istotnego znaczenia religii w swoim życiu, jednak praktykują z powodu tradycji i nacisku rodziny, zaś 5,41 proc. zupełnie ją dyskredytuje. Ponadto należy zaznaczyć, że 8,16 proc. spośród badanych uczniów (83 osoby) nie udzieliło żadnej odpowiedzi na pytanie, jaką rolę odgrywa religia w ich życiu.

³¹ B. Twardzicki, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemysł 2001, s. 84.

Przeprowadzone badania pokazują również deklarację młodzieży, że podstawą wiary są ich osobiste przemyślenia i przekonania. Takiej odpowiedzi udzieliło 33,92 proc. badanych. Wśród respondentów dominuje również przeświadczenie, że podstawą wiary jest tradycja i wychowanie w rodzinie (23,99 proc.) oraz uczęszczanie do kościoła, a także wpływ słuchanych nauk i kazań (23,60 proc.). Przeżycia i doświadczenia życiowe (9,64 proc.) oraz religia w szkole (4,23 proc.) są rzadziej uznawane jako podstawy wiary młodych. Najmniejszy odsetek (1,67 proc.) wskazuje na tradycję sąsiedzką i środowiskową.

W świetle przeprowadzonych badań socjologicznych można stwierdzić, że współczesna młodzież poszukuje w życiu autorytetów godnych naśladowania. Autorytet mogą mieć przede wszystkim rodzice, a także osoby publiczne³². Badania wykazały, że autorytetami dla uczniów, a więc osobami, o których uznanie i radę zabiegają, są najczęściej rodzice. Największa grupa respondentów (59,75 proc.) w podejmowaniu życiowych decyzji bierze pod uwagę opinię i radę rodziców. Nieznacznie mniej kieruje się własnym zdaniem (53,94 proc.). Zaś 44,29 proc. badanych, podejmując decyzje, sugeruje się wskazówkami przyjaciół. Mały odsetek badanych wskazuje na nauczycieli (4,88 proc.) i katechetów (5,50 proc.) przy podejmowaniu życiowych decyzji, a Internet pełni tę rolę dla 2 proc. respondentów.

Wnioski i postulaty katechetyczne

Po przeanalizowaniu wyników badań przeprowadzonych w archidiecezji przemyskiej stwierdzić można, iż znajdują one odzwierciedlenie w badaniach ogólnopolskich. Oznacza to, że wielki świat i podobne myślenie młodzieży z wielkich miast wkroczyło już do „zaściankowej diecezji przemyskiej”. Omawiając raport *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?*, prof. Mirosława Grabowska zwraca uwagę, że praktyki porzuca coraz więcej młodych ludzi, a wśród powodów przeważają uogólnione nastawienia i oceny, a nie konkretne zarzuty. Najczęściej – jak pisze prof. Grabowska – udzielane odpowiedzi były cząstkowe, wskazujące

³² Por. M. Barabas, *Autorytety w życiu współczesnej młodzieży*, „Edukacja – Technika – Informatyka” (2019) nr 3 (29), s. 20, <https://doi.org/10.15584/eti.2019.3.1>.

na takie czynniki sprzyjające temu zjawisku, jak słabnący proces transmisji religijności i wychowania religijnego w rodzinie³³.

To spostrzeżenie znajduje odzwierciedlenie w wynikach badania, gdzie respondenci nie potrafili głębiej umotywić swojej decyzji o rezygnacji z lekcji religii. W opinii badanych ci, którzy nie chodzą na religię, nie kierują się jakimiś wielkimi pobudkami – po prostu kierują się wygodą, gdyż mają mniej lekcji. Oto jedna z wypowiedzi:

Nie oszukujmy się, jeśli możemy wyjść wcześniej ze szkoły albo przyjść później, to wolimy taką opcję. I tak mnóstwo czasu spędzamy w szkole, lekcje religii mogą wpłynąć na człowieka, ale tylko, gdy zajęcia są prowadzone przez dobrego katechetę i gdy tematy na lekcjach odnoszą się do życia młodych ludzi i są one dla nich ciekawe, ujmujące.

Postawiony zarzut nie należy bagatelizować. Analiza wypowiedzi respondentów pozwala stwierdzić, że młodzież w szkole średniej oczekuje lekcji religii, która będzie powodować pozytywne zmiany w ich życiu religijnym i osobistym. Młodzi ludzie nie chcą przychodzić na katechezę nietwórczą, wyjałowioną z tych wartości, na których im zależy i podczas której nic nowego się nie dowiadują, a jedynie muszą zaliczyć obecność z myślą o wpisie oceny na świadectwie³⁴. Poprawnie i twórczo prowadzona lekcja religii przez księdza, osobę zakonną lub katechetę jest w stanie zapobiec fali emigracji młodzieży z lekcji religii i z Kościoła.

Według przeprowadzonego badania, zdecydowana większość uczestników szkolnej katechezy traktuje te lekcje jako miejsce zdobywania wiedzy o Bogu i Kościele, ale także jako świadectwo swojej wiary. Jednocześnie zdolność do przenoszenia wiedzy zdobytej na lekcjach religii na grunt życiowy i wykorzystania jej do rozwiązywania problemów codziennych okazuje się niezadowalająca. Podobnie ma się sytuacja dotycząca rozwoju wiary młodych. Wydaje się zatem zasadny postulat, który domaga się od nauczycieli religii ukazywania umiejętnego zastosowania wiedzy religijnej w różnych sytuacjach życiowych. Nieodzowne

³³ Por. Centrum Badania Opinii Publicznej, *Dlaczego Polacy odchodzą od Kościoła?*, oprac. M. Grabowska, Warszawa 2022 (Komunikat z Badań, 105).

³⁴ J. Baniak, *Katecheza szkolna w opiniach i ocenach młodzieży i rodziców*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 9 (2000), s. 259.

staje się też zwrócenie uwagi na spójność doktryny z życiem, przez umiejętne motywowanie doświadczeniem religijnym (świadectwem) decyzji życiowych podejmowanych na co dzień.

Osooby, które wzięły udział w badaniu, w większości deklarują się jako ludzie wierzący. Oprócz nich jednak istnieje dość duża grupa, którą można określić mianem poszukujących. Dlatego w szkolnym nauczaniu religii należałoby zwrócić uwagę na tych młodych ludzi i przygotować ofertę duszpasterską, aby oni sami stawali się odpowiedzialnymi świadkami dla kolegów poszukujących.

Jak wskazują badania podstawę wiary młodzieży stanowią ich własne przemyślenia, a także wychowanie rodzinne oraz praktyki religijne, jak na przykład chodzenie do kościoła. Dlatego uzasadniony wydaje się postulat, aby w duszpasterstwie zwrócić uwagę na tych ludzi, którzy poprzez czynne zaangażowanie i konkretną pracę będą pogłębiać swoją relację z Panem Bogiem, ale w perspektywie świadectwa i Ewangelizacji swoich kolegów.

Z przeprowadzonych badań wynika, że spora grupa nie dostrzega żadnych wartości płynących z uczestnictwa w lekcji religii. Dlatego należy zwrócić uwagę na szeroko rozumianą formację duchową, a mianowicie: akcentowanie znaczenia Pisma Świętego jako głównego źródła katechezy, ukazywanie znaczenia modlitwy prywatnej i liturgicznej, prowadzenie godzin biblijnych oraz innych nabożeństw liturgicznych. Katecheci i duszpasterze powinni też bardziej ukazywać potrzebę i konieczność korzystania z sakramentów świętych, szczególnie z sakramentu pokuty i pojednania i Eucharystii.

Wyniki badania pokazują z jednej strony spadek roli grupy rówieśniczej w życiu młodych ludzi, z drugiej zaś wzrost znaczenia rodziców jako autorytetów. Jeśli młodzi ludzie w jakikolwiek sposób odchodzą od kościoła, wypisują się z religii, to również oznacza nierzadko malejącą troskę rodziców o religijne wychowanie swoich dzieci. To nie może ująć uwadze wszystkim zaangażowanym w duszpasterstwo rodzin, gdzie należy akcentować potrzebę wewnątrzrodzinnego apostołatu. Istotną rolę odgrywają relacje między małżonkami, rodzicami i dziećmi. Osobisty przykład rodziców, osobiste motywacje, tworzenie klimatu przyjaźni, zaufania, dzielenie się swoimi przeżyciami to najlepsze sposoby

otwierania się na sacrum i przygotowania młodego pokolenia do uczestnictwa w życiu społecznym Kościoła³⁵.

Na zakończenie warto podkreślić, że szkolna katechizacja bez „wsparcia rodziny i parafii nie jest w stanie zadowalająco ponieść ciężar nauczania wiary. W rzeczywistości bowiem szkoła udziela jedynie kompetentnego wsparcia katechezie, która winna dokonywać się najpierw w rodzinie, a następnie w parafii”³⁶. Artur Filipiak na łamach „Katechety” w jednym z artykułów podkreślił, że „w takich dziedzinach, jak duszpasterstwo, katechizacja czy wychowanie nie ma gotowych recept i łatwych rozwiązań. Ale trzeba stawiać pytania i wspólnie poszukiwać odpowiedzi na wyzwania naszego czasu”³⁷.

Bibliografia

- Baniak J., *Katecheza szkolna w opiniach i ocenach młodzieży i rodziców*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 9 (2000), s. 237–259.
- Barabas M., *Autorytety w życiu współczesnej młodzieży*, „Edukacja – Technika – Informatyka” (2019) nr 3 (29), s. 15–20, <https://doi.org/10.15584/eti.2019.3.1>.
- Buta J., *Nastolatek jako adresat przekazu treści wiary na lekcji religii w szkole ponadpodstawowej*, „Studia Włocławskie” 21 (2019), s. 293–312.
- Centrum Badania Opinii Publicznej, *Dlaczego Polacy odchodzą od Kościoła?*, oprac. M. Grabowska, Warszawa 2022 (Komunikat z Badań, 105).
- Fiałkowski M., *Działalność zbawcza rodziny w środowisku lokalnym*, w: *Duszpasterstwo rodzin w parafii*, red. J. Goleń, D. Lipiec, Lublin 2016, s. 153–167.
- Filipiak A., *Między katechezą a religioznawstwem. W poszukiwaniu uzasadnienia dla nauczania religii w szkole*, „Katecheta” 3 (2015), s. 89–92.

³⁵ Por. M. Fiałkowski, *Działalność zbawcza rodziny w środowisku lokalnym*, w: *Duszpasterstwo rodzin w parafii*, red. J. Goleń, D. Lipiec, Lublin 2016, s. 154, 158.


³⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *W dziesięciolecie powrotu katechezy do szkół. Z listu pasterskiego na rozpoczęcie roku szkolnego 2000/2001*, <http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/102000/powrot.html> (15.11.2023).

³⁷ A. Filipiak, *Między katechezą a religioznawstwem. W poszukiwaniu uzasadnienia dla nauczania religii w szkole*, „Katecheta” 3 (2015), s. 92.

- Gwiazda M., Religia w szkole—uczestnictwo i ocena, w: *Młdzież 2021. Raport z badań ilościowych zrealizowanych przez Fundację CBOS*, Warszawa 2022, s. 141–149.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, 16.10.1979.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- Łabendowicz S., *Katecheza w szkole—25-lecie*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 59 (2015) nr 3, s. 101–111.
- Misiaszek K., *Włoski model nauczania religii katolickiej*, „Studia Katechetyczne” 7 (2010), s. 58–79.
- Obuchowska I., *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Warszawa 2000, s. 163–197.
- Oleszkowicz A., *Przebieg kryzysu adolesencyjnego w aspekcie przecięzania niezgodności między celami a możliwościami jednostki*, red. A. Oleszkowicz, Wrocław 1993, s. 7–21 (*Prace Psychologiczne*, 35).
- Osiat W., *Misja wychowawcza lekcji religii w szkole*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25 (2012) nr 2, s. 269–280.
- Panuś T., *Katecheza jako szansa formowania współczesnej młodzieży*, „Polonia Sacra” 20 (2016) nr 4, s. 25–40, <https://doi.org/10.15633/ps.1925>.
- Paweł VI, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, 28.10.1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 07.12.1965.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Pilch T., *Zasady badań pedagogicznych*, Warszawa 1995.
- Pilch T., Bauman T., *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001.
- Szwajkajzer A., *Młdzież o lekcjach religii w szkole*, w: *Szkoła czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Koseła, W. Pawlik, Kraków 1995, s. 141–160.
- Twardzicki B., *Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemyśl 2001.


- Wichrowski J., Wpływ osobistych doświadczeń religijnych na religijność młodzieży w wieku 17–20 lat na podstawie badań psychologiczno-pastoralnych, Płock–Warszawa 1995, niepublikowana praca magisterska.
- Włosieński M., Szkolna katecheza w procesie kształcenia i wychowania ucznia w szkole na tle projektu reformy systemu edukacji, „Katecheta” 9 (1998), s. 27–32.
- Zellma A., Czupryński W., Korelacja nauczania religii z katechezą parafialną we współczesnym dyskursie polskich katechetów, „Teologia i Człowiek” 49 (2020) nr 1, s. 87–107, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2020.005>.
- Zubrzycka-Maciąg T., Goliszek P., The personal aspect of the moral and axiological upbringing of children and adolescents, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 39(2020)nr2, s. 23–37, <https://doi.org/10.17951/lrp.2020.39.2.23-37>.
- Religia w szkole – najnowsze dane samorządowe i kościelne, <https://www.ekai.pl/religia-w-szkole-najnowsze-dane-samorzadowe-i-koscielne/> (15.02.2024).
- W dziesięciolecie powrotu katechezy do szkół. Z listu pasterskiego Episkopatu Polski na rozpoczęcie roku szkolnego 2000/2001, <http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/102000/powrot.html> (15.02.2024).

ks. Michał Mraczek

 <https://orcid.org/0000-0001-9583-9316>
michal.mraczek@pwt.wroc.pl

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
 <https://ror.org/0o3jq9j58>

Organizacja duszpasterstwa w języku polskim w Archidiecezji Chicago

 <https://doi.org/10.15633/ps.28406>

Wyniki badań zrealizowane w ramach projektu *Duszpasterstwo polskie na terenie Archidiecezji Chicago (USA)*, nr 12/2022 zostały sfinansowane z subwencji przyznanej przez MNiSW na rok 2023.

Ks. Michał Mraczek – prezbiter archidiecezji wrocławskiej, dr nauk teologicznych (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), adiunkt przy Katedrze Teologii Pastoralnej Szczegółowej w Instytucie Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Article history • Received: 5 Nov 2023 • Accepted: 15 Feb 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Organization of Polish-Speaking Pastoral Ministry in the Archdiocese of Chicago

In this article, the author presents the organization of pastoral care for Poles who live in the area of the Archdiocese of Chicago. This area is the largest concentration of Polish diaspora in the United States and in the world. The article examines the origins of the Polish settlement in the city of Chicago itself and the surrounding area with a particular focus on the mass emigration of the late 19th and early 20th centuries. It was exactly the emigration from that particular period that made Chicago the largest Poles community in the world. The article presents the beginnings of the creation of pastoral structures and their rapid development with the influx of Polish emigrants reflected in the establishment of numerous ethnic parishes. The second part outlines the changes associated with the movements of the Polish population and their leaving the so-called "Polish districts", which contributed to the need to change pastoral structures that proved inadequate. The article presents the structures of Polish-speaking pastoral ministry currently in place in the archdiocese, which is based primarily on multicultural parishes. The latest statistics related to the attendance of the congregation at Sunday Mass and the latest initiatives, challenges and perspectives for this ministry are also presented.

Keywords: Polish-speaking pastoral care, Chicago, migrants, ethnic parishes, multicultural parishes

Abstrakt

Organizacja duszpasterstwa w języku polskim w Archidiecezji Chicago

Autor w artykule przedstawia organizację opieki duszpasterskiej nad Polakami, którzy zamieszkują obszar Archidiecezji Chicago. Ten obszar jest najliczniejszym skupiskiem Polonii w Stanach Zjednoczonych i na świecie. Artykuł ukazuje początki osiedlania się Polaków w samym mieście Chicago i okolicy ze szczególnym uwzględnieniem masowej emigracji z przełomu końca XIX i początku XX wieku. To właśnie emigracja z tamtego okresu uczyniła Chicago największym skupiskiem Polonii na świecie. W artykule są ukazane początki tworzenia struktur duszpasterskich oraz ich szybki rozwój postępujący wraz napływem polskich emigrantów, czego wyrazem było powoływanie licznych parafii etnicznych. W drugiej części przedstawione są zmiany związane z przemieszczaniem się polskiej ludności i opuszczaniem przez nią „polskich dzielnic”. Te przemiany wymusiły konieczność dostosowania struktur duszpasterskich do nowych potrzeb społecznych. W tekście przedstawiono istniejące obecnie w archidiecezji struktury polskojęzycznego duszpasterstwa, które przede wszystkim opiera się na parafiach wielokulturowych. Dodatkowo, zaprezentowano

najnowsze statystyki dotyczące uczestnictwa wiernych w niedzielnych mszach świętych oraz najnowsze inicjatywy, wyzwania oraz perspektywy dla tego duszpasterstwa.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo polskojęzyczne, Chicago, migranci, parafie etniczne, parafie wielokulturowe

Kościół od zawsze szczególną troską otaczał cudzoziemców, przybyszów, emigrantów oraz wygnańców, mając na względzie ich duchowe dobro oraz wyjątkową sytuację, w jakiej się znajdują¹. Ta opieka ma głębokie uzasadnienie teologiczne, ponieważ sam Jezus Chrystus doświadczył losu emigranta. Sięgając do Starego Testamentu, możemy zauważyć, że także naród wybrany doświadczał wygania, a jego wędrowniki do dziś mają dla wierzących typiczne znaczenie².

Los migranta na przestrzeni wieków dzieliło również wielu Polaków. Szczególnie licznie w XIX i XX wieku emigrowali oni do Stanów Zjednoczonych Ameryki, do 1914 roku liczba ich była szacowana na 2,2 miliona osób. Wzrastała ona nadal w dwudziestoleciu międzywojennym, a następnie po drugiej wojnie światowej oraz w latach 60. i 80. XX wieku, by osiągnąć liczbę ponad 8 milionów osób³. Liczba ta obejmuje zarówno emigrantów, jak również osoby, które już urodziły się w Stanach Zjednoczonych jako potomkowie migrantów.

W niniejszym artykule zostanie ukazane jak współcześnie jest zorganizowane duszpasterstwo w języku polskim na terenie Archidiecezji Chicago. Zostanie to poprzedzone przedstawieniem kontekstu historycznego zjawiska osiedlania się Polaków w Chicago i obszaru metropolitalnego, przemieszczania się ludności i jego skutków dla duszpasterstwa. Ukazany zostanie również status prawny struktur duszpasterskich w kontekście obowiązującego prawa kościelnego.

W literaturze można znaleźć pewną ilość opracowań dotyczących podejmowanego zagadnienia, ale biorąc pod uwagę wagę i skalę zjawiska nie jest to liczba zbyt duża. Do tego dominują opracowania o charakterze

1 Por. Pius XII, Konstytucja apostolska *Exsul Familia*, Rzym 1952, I, I.

2 Por. M. Ostrowski, *Kościół wobec migrantów*, „Polonia Sacra” 26 (2004) nr 14, s. 232.

3 Por. J. Dziedzic, *Zjawisko migracji Polaków. Następstwa i duszpasterska rola Kościoła*, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 4, s. 39, <https://doi.org/10.15633/ps.2288>.

historycznym, a brakuje prac, które podejmowałyby aktualny stan tego duszpasterstwa. Niniejszy artykuł, dotyczący tylko jednej diecezji, może być pewnym przyczynkiem do dalszej, pogłębionej refleksji nad kształtem duszpasterstwa języka polskiego w innych diecezjach w USA.

1. Początki osiedlania się Polaków w Chicago

Pierwsi Polscy osadnicy w stanie Illinois pojawili się około roku 1818. Pierwszym polskim nazwiskiem, które pojawia się w zachowanych dokumentach jest Sądowski (Sandusky) i dotyczy rodziny, która osiedliła się w Franklin County. Niewielka grupa Polaków pojawiła się w Illinois i w samym Chicago po powstaniu listopadowym w latach 30. i 40. XIX wieku. Źródła podają, że mogła ona liczyć co najmniej dwadzieścia osób, a oprócz tego dwudziestu trzech polskich Żydów i kilka osób, które posiadały wyraźnie niemieckie nazwiska, ale wskazały Polskę jako kraj swojego urodzenia⁴. Pierwszym Polakiem, który osiedlił się w samym mieście Chicago był weteran powstania listopadowego kpt. John Napieralski⁵.

W drugiej połowie XIX wieku rozpoczęła się masowa emigracja ekonomiczna z Polski (która w tym czasie była pod zaborami) do Stanów Zjednoczonych. Początek temu ruchowi dał Leopold Moczygęba OFMConv, który w 1852 roku wyjechał ze Śląska do USA z zadaniem podjęcia pracy misyjnej pomiędzy niemieckimi osadnikami w Teksasie. Kiedy zobaczył na miejscu ekonomiczny sukces swoich wiernych, rozpoczął pisanie listów do swoich krewnych i znajomych na Śląsku, zachęcając ich do podróży za ocean. Wysyłane przez niego zachęty odniosły sukces, ponieważ w 1854 roku przybyła do Teksasu pierwsza grupa Polaków z Górnego Śląska, a w pierwszej osadzie nazwanej Panna Maria osiedliło się około 800 osób⁶. W roku 1860 w USA mogło przebywać już około 30 tysięcy Polaków⁷.

4 Por. J. Radzilowski, H. Gunkel, *Poles in Illinois*, Carbondale 2020, s. 11–13.

5 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw. The Rise, Fall and Rebirth of Polish Chicago*, Chicago 2019, s. 48–49, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226406756.001.0001>.

6 Wspomniany Leopold Moczygęba OFMConv jest założycielem pierwszej polskiej parafii w USA.

7 Por. J. S. Pula, *Polska diaspora w Stanach Zjednoczonych Ameryki do 1914 roku*, w: *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001, s. 58–59.

W podobnym czasie zaczęła również rosnać emigracja do samego Chicago. W roku 1860 w tym mieście mieszkało 109 Polaków, choć liczba ta może być niepełna, ponieważ niekiedy rejestrowano ich według krajów ówczesnych zaborców Polski. Wzrost liczby Polaków następuje po zakończeniu wojny secesyjnej w 1865 roku oraz austriacko-pruskiej w 1866 roku⁸. Początek pierwszej polskiej dzielnicy w tym mieście dał Antoni Smagorzewski (Sherman), który w roku 1851 osiedlił się w Chicago wraz z żoną i trójką dzieci, a w roku 1867 otworzył tawernę i sklep przy Noble Street. Rok później do swojej dotychczasowej działalności dodał agencję imigracyjną⁹. Smagorzewski organizował bilety i dokumenty dla krewnych, którzy chcieli dołączyć do swoich rodzin w Chicago, przesyłał również pieniądze od rodzin z USA do rodzin w Europie. Początek jego działalności sprawił, że mieszkający do tej pory w rozproszeniu Polacy zaczęli się osiedlać we wspomnianej okolicy, niedaleko Northwest Side. W roku 1864 mieszkało tam tylko 30 rodzin, w roku 1867 już 150, a w kolejnych latach liczba ta nadal rosła: w 1870 roku – 500, a w 1871 roku już 600¹⁰. W roku 1910 w Chicago mieszkały 230 132 osoby mówiące po polsku, czyli dwa razy więcej niż w Nowym Jorku¹¹. W roku 1918 ta liczba wynosiła już około 400 tysięcy i było to największe skupisko Polonii w USA¹². W roku 1920 jeden na dziesięciu mieszkańców Chicago był Polakiem¹³.

1.1. Początki opieki duszpasterskiej

Wraz z osiedlaniem się pierwszych polskich rodzin i powstawaniem niewielkiej jeszcze polskiej kolonii w północno-zachodniej części Chicago pojawił się problem braku polskiego duszpasterza. Pierwsze starania w celu powstania polskiej parafii podjęli wspomniany już Antoni Smagorzewski (Sherman) oraz Piotr Kiołbassa, powołując w 1864 roku

8 Por. G. Potaczała, *Polacy na Trójcowie*, Poznań 2007, s. 12–13.

9 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 49.

10 Por. J. Radzilowski, H. Gunkel, *Poles in Illinois*, s. 17.

11 Por. J. Velikonja, *Geograficzne rozmieszczenie Polaków w USA – determinanty historyczne i współczesna dynamika*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz, T. Gromada, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 92.

12 Por. J. S. Pula, *Polska diaspora w Stanach Zjednoczonych Ameryki do 1914 roku*, s. 65.

13 Por. J. Radzilowski, H. Gunkel, *Poles in Illinois*, s. 19.

do istnienia Towarzystwo św. Stanisława Kostki. Walczący w Armii Północy Piotr Kiołbassa tego samego roku zaprosił do Chicago Leopolda Moczygębę OFMConv, założyciela pierwszej polskiej parafii w USA¹⁴. Był on pierwszym polskim duszpasterzem, który tymczasowo służył wśród tutejszej Polonii, głównie poprzez posługę w sakramencie pokuty i pojednania w okresie wielkanocnym w 1864 roku¹⁵. Powrót na front wojny secesyjnej charyzmatycznego Piotra Kiołbassy, spowodował przerwę w działalności Towarzystwa, a tym samym w działaniach na rzecz zorganizowania polskiego duszpasterstwa, która trwała do 1866 roku. W tym czasie posługę duszpasterską w języku polskim sprawował ks. Józef Molitor, proboszcz czeskiej parafii św. Wacława¹⁶. W roku 1867 został powołany komitet budowy kościoła, który zaproponował dwie lokalizacje świątyni. Biskup Chicago James Duggan, wybrał lokalizację u zbiegu ulic Bradley i Noble. Spory w komitecie spowodowały, że dopiero w roku 1869 rozpoczęto prace budowlane, które udało się ukończyć w tym samym roku, a samo poświęcenie świątyni miało miejsce dopiero 18 czerwca 1871 roku¹⁷. Pierwszym proboszczem został ks. Józef Juskiewicz, który został mianowany na to stanowisko w październiku 1869 roku¹⁸. W kolejnym roku został z tej funkcji odwołany, ponieważ parafianie wysuwali przeciwko niemu wiele zarzutów, takich jak brak należytej dbałości o nowo wybudowany kościół czy miałkie duszpasterstwo¹⁹. Zarzutem przeciwko niemu był również fakt, że był Litwinem, a nie Polakiem²⁰. Po zaatakowaniu ks. Juskiewicza przez nieznanego i zamaskowanego sprawcę oraz pobiciu opuścił on parafię, a na jego miejsce w 1870 roku został mianowany ks. Adolf Bakanowski ze zgromadzenia zmartwychwstańców²¹. Kolejnym proboszczem tej pierwszej polskiej parafii został w roku 1874 ks. Wincenty Barzyński, który zapisał

14 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 50.

15 Por. G. Potaczała, *Polacy na Trójcowie*, s. 14.

16 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 50–51.

17 Por. G. Potaczała, *Polacy na Trójcowie*, s. 15–16.

18 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 52.

19 Por. A. S. Czyży, *Kościół pw. św. Stanisława Kostki*, w: *Parafie i kościoły Polskie w Chicago*, red. A. Górka, Warszawa 2019, s. 43.

20 Por. H. C. Koenig, *A History of the Parishes of the Archdiocese of Chicago*, Chicago 1980, s. 889.

21 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 53.

się w historii jako wybitny działacz polonijny²². Należał on również do zgromadzenia zmartwychwstańców. Po swoim przybyciu do Chicago zauważył potrzebę instytucjonalnego wsparcia rodaków ze strony organizacji polonijnych powiązanych z Kościołem katolickim. Przyczynił się do powstania wielu nowych parafii, szkół katolickich, stowarzyszeń religijnych, agencji opieki, sierocińców i placówek opieki zdrowotnej²³.

1.2. Rozwój sieci parafialnej

W październiku 1871 roku w Chicago miał miejsce wielki pożar, który spowodował ogromne straty. Zniszczona została znaczna część miasta, były również liczne ofiary śmiertelne. Sam pożar nie spowodował wielkich strat wśród polskich emigrantów. Co jednak należy zauważyć przyczynił się jeszcze bardziej do napływu kolejnych emigrantów, którzy byli potrzebni do odbudowy zniszczonego ogniem miasta. Szybko okazało się również, że istniejący kościół św. Stanisława jest niewystarczający dla gwałtowniej rosnącej liczby Polaków. W roku 1873 zostaje wybudowany drugi polski kościół pw. Świętej Trójcy, który świątynią parafialną stał się jednak dopiero w roku 1893²⁴. W kolejnych latach powstawały kolejne polskie parafie między innymi św. Wojciecha w roku 1874²⁵, Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w roku 1882 czy św. Jozafata w roku 1884. W roku 1900 w Chicago było już 16 polskich parafii²⁶: w roku 1920 – 35, w roku 1940 – 44, a w całej archidiecezji – 57²⁷. Taka liczba parafii uznawanych za polskie była podawana w statystykach archidiecezji do roku 1975, chociaż w tamtym okresie w wielu z nich były już sprawowane msze święte w innych językach, przede wszystkim w angielskim i hiszpańskim²⁸.

²² Por. G. Potaczała, *Polacy na Trójcowie*, s. 16.

²³ Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 57.

²⁴ Por. G. Potaczała, *Polacy na Trójcowie*, Poznań 2007, s. 18.

²⁵ Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 66.

²⁶ Por. M. Borys, *Rola polskich parafii rzymskokatolickich w życiu Polonii chicagowskiej w XIX wieku*, „*Studia Polonijne*” 30 (2009), s. 160.

²⁷ Por. J. Gołębiowski, *Parafie i kościoły polskie w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, w: *Parafie i kościoły Polskie w Chicago*, red. A. Górka, Warszawa 2019, s. 28–29.

²⁸ Por. M. Madaj, R. Nir, *The Polish Parish Organization in Chicago*, „*Rocznik Kolbuszowski*” (2016) nr 16, s. 237.

Tak szybki wzrost liczby placówek duszpasterskich był spowodowany wspomnianym już bardzo dużym napływem polskich emigrantów. Biorąc pod uwagę fakt, że w XIX wieku Polska nie istniała jako państwo, katolicyzm²⁹ był również identyfikowany z patriotyzmem. Wpłynęło to na jeszcze ściślejszy związek katolicyzmu z codziennym życiem Polaków. Ze względu na sytuację polityczną parafia była często jednym miejscem, gdzie można było pielęgnować i podtrzymywać polskość³⁰. Parafia, która stanowiła centrum życia dla Polaków w Starym Kraju, była im tak samo potrzebna w nowym miejscu. Najważniejsze wydarzenia w życiu ówczesnego człowieka miały tam swoje miejsce, a równocześnie była to przestrzeń, w której nadal mogli czuć się Polakami i katolikami. Parafia świadczyła swoim wiernym pomoc zarówno w wymiarze religijnym, jak i socjalnym. Bardzo szybko rola polskiej parafii wśród polskich emigrantów, stała się centralna również w ich nowym życiu w USA. O ogromnym znaczeniu tej instytucji świadczy fakt, że nawet nazwy dzielnic w Chicago pochodziły od wezwań kościołów, jak np. „Stanisławowo”, „Wojciechowo” czy „Jackowo”³¹. Polacy byli grupą narodowością, która bardziej niż jakiegokolwiek inne swoje funkcjonowanie w nowym kraju łączyła z parafią. Większość instytucji życia społecznego, takich jak np. szkoły, biblioteki, organizacje charytatywne, placówki kulturowe czy nawet grupy biznesowe były powoływane przy parafii bądź w łączności z parafią³².

Od strony organizacyjnej szczególnie ważny jest fakt, że powstające placówki duszpasterskie miały status parafii personalnych, które jest rozwiązaniem przewidzianym w prawie kanonicznym³³. W terminologii pojawiają się również określenia parafia narodowa lub parafia

29 Katolicyzm – całokształt nauki Kościoła katolickiego dotyczącej jego wiary, kultu i życia moralnego oraz odniesień do innych rzeczywistości religijnych i świata; termin katolicyzm jest również używany na określenie Kościoła katolickiego jako społeczności oraz samorozumienia tego Kościoła (za: I. Ledwoń, *Katolicyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. A. Bednarek i in., Lublin 2000, s. 1205).

30 Por. J. S. Pula, *Polish–American Catholicism: A Case Study in Cultural Determinism*, „U. S. Catholic Historian” 27 (2009) No. 3, s. 4, <https://doi.org/10.1353/cht.o.0014>.

31 Por. J. P. Dolan, *The American Catholic Experience*, New York 1985, s. 181.

32 Por. J. Radzilowski, *A Social History of Polish-American Catholicism*, „U. S. Catholic Historian” 27 (2009) No. 3, s. 28, <https://doi.org/10.1353/cht.o.0018>.

33 Por. J. Bakalarz, *Stan prawny polskich placówek duszpasterskich*, „Studia Polonijne” 3 (1979), s. 73–74.

etniczna, ponieważ o przynależności do nich decydowała narodowość albo język³⁴. Nie można w tym miejscu nie zauważyć, że szczególny rozkwit parafii personalnych miał miejsce właśnie w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku, gdzie powstawała ogromna ilość wspólnot dla różnych grup migrantów³⁵. Te wspólnoty przyczyniły się bardzo mocno do wzmocnienia katolicyzmu w USA, ponieważ łączyło je wyznawanie takiej samej wiary, mimo że posługiwały się różnymi językami³⁶.

Powoływane parafie były personalne, ale bardzo często stawały się również parafiami terytorialnymi z racji osiedlania się polskich imigrantów w miejscach, gdzie zamieszkiwali inni rodacy. Była to ówczesnie generalna tendencja wśród wszystkich grup migrantów, by osiedlać się wśród „swoich”³⁷. Kolejne grupy emigrantów z poszczególnych krajów, przybywając do USA, osiedlały się w sąsiedztwie swoich rodaków, co z czasem sprawiło, że w całe dzielnice w dużych miastach zyskiwały etniczny (jednorodny) charakter³⁸. W samym Chicago taki sposób osiedlania się Polaków był spowodowany jeszcze drugim ważnym czynnikiem – bliskością zakładów pracy, gdzie znajdowali zatrudnienie³⁹. Powstająca w tamtym czasie struktura opieki duszpasterskiej była jak najbardziej adekwatna do istniejących potrzeb.

2. Czas przemian

Od lat 30. XX wieku zaczyna się pojawiać zjawisko opuszczania przez Polaków ich dotychczasowego miejsca zamieszkania w etnicznej enklawie na rzecz bardziej oddalonych od centrum dzielnic i na przedmieścia⁴⁰. Było to związane z dwoma ważnymi czynnikami – asymilacją językową

34 Por. J. A. Coriden, *The Parish in Catholic Tradition*, New York 1997, s. 37.

35 Por. J. Dohnalik, *Parafia personalna w Kościele łacińskim*, Warszawa 2022, s. 57.

36 Por. C. Gillis, *Roman Catholicism in America*, New York 2020, s. 67–68, <https://doi.org/10.7312/gill14266>.

37 Por. B. Leś, *Życie religijne Polonii amerykańskiej*, w: *Polonia amerykańska*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz, T. Gromada, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 330.

38 Por. J. P. Dolan, *The American Catholic Experience*, New York 1985, s. 163.

39 Por. M. Borys, *Rola polskich parafii rzymskokatolickich w życiu Polonii chicagowskiej w XIX wieku*, „*Studia Polonijne*” 30 (2009), s. 154.

40 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 159.

oraz ruchliwością społeczną. Dzieci i wnuki polskich emigrantów stały się coraz bardziej pokoleniami angielskojęzycznymi (paradoksalnie polska parafia była tutaj również czynnikiem amerykanizującym, między innymi poprzez działające przy parafii szkoły). Kolejne pokolenia Polonii zaczęły również odnosić sukcesy i przechodziły drogę społecznego awansu, przechodzenia do wyższych warstw. Z tym faktem związana była (i jest do dzisiaj) zmiana miejsca zamieszkania. Stąd proces opuszczania dzielnicy etnicznej, skupionej wokół polskiej parafii, zamieszkiwanej przez rodziców i dziadków na rzecz innych, atrakcyjniejszych lokalizacji⁴¹. Nawet w obrębie duchowieństwa polskiego zaczęło dochodzić do głosu nowe pokolenie, które urodziło się już w USA, dla którego ten kraj i amerykański katolicyzm stawał się właściwie jedynym punktem odniesienia⁴². Polacy, którzy opuszczali polskie dzielnice wiązali się z amerykańskimi parafiami w nowym miejscu zamieszkania albo nadal podtrzymywali więź z ich dawną polską parafią, która będąc w oddaleniu wymagała dojazdu⁴³.

Proces przemian postępował po drugiej wojnie światowej. Proces asymilacji Polonii w Chicago postępował ze społeczeństwem amerykańskim, kolejni rodacy opuszczali tradycyjne „polskie” dzielnice miasta⁴⁴. Napływ nowej powojennej emigracji nie był w stanie zrównoważyć liczby opuszczających etniczne enklawy. Rodacy przybyli do Chicago w tamtym okresie znacząco się różnili od wcześniejszych pokoleń. Byli lepiej wykształceni, wśród nich było wielu byłych oficerów wojska, pracowników naukowych, ludzi związanych z kulturą czy literaturą. Byli to emigranci znacznie lepiej przygotowani do życia w nowym kraju⁴⁵. Po przybyciu do Chicago zamieszkiwali na początku w polskich dzielnicach, ale opuszczali je tak szybko jak było to możliwe⁴⁶.

Do zmniejszenia się liczby Polaków w polskich dzielnicach przyczynił się również rozwój miasta, a szczególnie budowa nowych dróg

41 Por. A. Brożek, *Polonia amerykańska 1854–1939*, Warszawa 1977, s. 51–52.

42 Por. B. Leś, *Kościół w procesie asymilacji polonii amerykańskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 119.

43 Por. A. Brożek, *Polonia amerykańska 1854–1939*, s. 51.

44 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 210.

45 Por. M. Madaj, R. Nir, *The Polish Parish Organization in Chicago*, „Rocznik Kolbuszowski” (2016) nr 16, s. 248.

46 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 215.

szybkiego ruchu w 50. latach. Na tych inwestycjach zyskało chicagowskie Downtown, ale spowodowało to duże zniszczenia w obrębie miejsc zamieszkiwanych przez rodaków. Wiele parafii zostało przedzielonych nowo wybudowanymi drogami⁴⁷. Skuteczne działania Polaków uratowały kościół św. Stanisława Kostki, który był zagrożony wyburzeniem ze względu na budowę autostrady. Ostatecznie jej przebieg został nieco zmieniony, by ocalić tę historyczną świątynię⁴⁸. Po roku 1965 nastąpił masowy napływ ludności hiszpańskojęzycznej i afroamerykańskiej do Chicago. Byli to głównie emigranci z Meksyku i Puerto Rico, którzy w 60. i 70. latach zaczęli zamieszkiwać w dzielnicach dotychczasowo zdominowanych przez Polaków⁴⁹.

Na wspomniane zmiany w zakresie rozmieszczenia ludności polskiej w Chicago dodatkowo nałożyła się polityka Kościoła w Stanach Zjednoczonych, która w szczególności w latach 60. XX wieku konsekwentnie dążyła do eliminacji języków narodowych w parafiach⁵⁰. Taka postawa ograniczania praw migrantów wywodziła się z błędnie rozumianej integracji religijnej, według której próbowano dążyć do „katolicyzacji” Stanów Zjednoczonych poprzez postępującą „amerykanizację” katolickich imigrantów⁵¹. Chociaż wydana w 1952 roku przez papieża Piusa XII konstytucja apostolska *Exsul Familia* uzasadniała istnienie parafii etnicznych, to jednak Konferencja Episkopatu USA w 1967 roku zwróciła się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o wydanie zgody na likwidowanie parafii etnicznych bez zgody Watykanu⁵². Odpowiedź stanowiło opublikowanie 22 sierpnia 1969 roku przez Kongregację ds. Biskupów instrukcji *De pastoralii migratorum cura*, która sankcjonowała posługiwanie się językiem narodowym przez migrantów oraz wskazywała na możliwość powoływania i istnienia dla nich parafii personalnych. Uprawnienia

47 Por. J. Radzilowski, H. Gunkel, *Poles in Illinois*, s. 159–160.

48 Por. P. Taras, *Problemy duszpasterstwa polonijnego na przykładzie sytuacji w USA*, „Studia Polonijne” 2 (1977), s. 202.

49 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 220.

50 Por. B. Leś, *Życie religijne Polonii amerykańskiej*, w: *Polonia amerykańska*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz, T. Gromada, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 336.

51 Por. A. Woźnicki, *Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych wobec spraw duszpasterstwa migracyjnego*, „Przegląd Polonijny” 4 (1981), s. 116.

52 B. Leś, *Kościół w procesie asymilacji polonii amerykańskiej*, s. 121.

w tej materii spoczywały w dużej mierze na miejscowym biskupie⁵³. Praktyka w interpretacji tych postanowień była różna: przedstawiciele episkopatu dostrzegali w nowych przepisach możliwość likwidacji parafii etnicznych, natomiast polskie duchowieństwo w USA odczytywało je jako podstawę do dalszego funkcjonowania parafii⁵⁴. Taka dwubiegunowa interpretacja wynikała z faktu, że dokument faktycznie pozwalał biskupom na likwidowanie parafii etnicznych bez zgody Stolicy Apostolskiej (która wcześniej była bezwzględnie wymagana), ale – co nie mniej istotne – pozwalał również na powoływanie nowych placówek tego rodzaju. Episkopat USA znalazł uzasadnienie na likwidowanie tego rodzaju placówek i odwoływał się do tego zapisu w dokumencie, a polscy duchowni w zgodzie na powoływanie nowych parafii tego rodzaju widzieli poparcie Kościoła dla istnienia tego rodzaju placówek⁵⁵. Można zauważyć, że każda ze stron wybierała ten aspekt dokumentu, który jej odpowiadał, pomijając drugi, który był niewygodny.

Zachodzące przemiany w strukturze urbanistycznej miasta oraz migracje ludności, które miały miejsce w 60. i 70. latach sprawiły, że w latach 80. XX wieku w wielu tradycyjnie polskich kościołach sprawowano już Msze Święte w języku hiszpańskim tak samo jako w polskim i angielskim⁵⁶. Oczywiście zachowały się parafie, gdzie używano głównie języka polskiego⁵⁷, ale przede wszystkim zmieniająca się rzeczywistość przyczyniła się do istotnej zmiany w organizacji duszpasterstwa w języku polskim w Archidiecezji Chicago, a tym samym sprawiła, że model oparty na parafiach personalnych, zlokalizowanych w dzielnicach etnicznych, okazał się już nieadekwatny do faktycznych potrzeb. Dotychczasowe parafie etniczne stały się parafiami terytorialnymi i wieloetnicznymi. Coraz większą liczbę członków tych wspólnot stanowić zaczęli imigranci z krajów latynoamerykańskich czy azjatyckich⁵⁸.

53 Por. Kongregacja ds. Biskupów, *Instrukcja De pastorali migratorum cura*, Rzym 1969, 29–34.

54 Por. B. Leś, *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*, s. 122.

55 Por. B. Leś, *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*, s. 87.

56 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 220.

57 Por. J. Radziłowski, H. Gunkel, *Poles in Illinois*, s. 159.

58 Por. B. Leś, *Życie religijne Polonii amerykańskiej*, s. 340.

3. Okres najnowszy

Na przełomie XX i XXI wieku nadal dokonywały się istotne zmiany w strukturze etnicznej ze szczególnie zauważalnym dalszym rozpadem etnicznych gett. Coraz bardziej malała liczba Polaków zamieszkujących dzielnice uznawane na zdominowane przez rodaków, a jednocześnie inne (tradycyjnie niepolskie) notowały wzrost liczby mieszkańców o polskim pochodzeniu. Są to szczególnie dzielnice uznawane za bardziej zamożne i prestiżowe⁵⁹. Jednocześnie należy zauważyć, że zwiększa się liczba Polaków, którzy nie chcą mieszkać w samym Chicago. Wybierają oni na swoje miejsce do życia tereny podmiejskie, położone w sąsiedztwie miasta, tzw. suburbia. Zjawisko dotyczy to szczególnie zamożniejszej części Polaków, których stać na zakup droższych domów na przedmieściach, które odznaczają się większym bezpieczeństwem, lepszymi warunkami do życia i niższymi kosztami (mniejsze podatki)⁶⁰.

Wielką Metropolię Chicagowską tworzy miasto Chicago oraz 6 otaczających je powiatów. W roku 1980 w samym mieście mieszkało 48 procent ludności polskiego pochodzenia, 36 procent w powiecie Cook, 16 procent w pozostałych pięciu powiatach. W roku 2000 już tylko 26 procent ludności o polskich korzeniach zamieszkiwało samo miasto, 39 procent powiat Cook, 35 procent pozostałe powiaty. Stanowi to ogromny wzrost liczby osób zamieszkujących wspomniane suburbia⁶¹.

Lata 80. XX wieku przyniosły kolejną falę emigracji do USA, tzw. emigrację „solidarnościową”, którą po upadku komunizmu w Polsce przekształciła się w emigrację czasu przemian ustrojowych⁶². Dominowali ludzie młodzi, zdecydowanie lepiej wykształceni, z pewną znajomością języków obcych. Wielu z nich emigrowało z przyczyn politycznych, ale

59 Por. B. Sakson, *Najnowsza emigracja Polaków do Stanów Zjednoczonych na przykładzie Metropolii Chicagowskiej: stagnacja czy zmiany?*, w: *Wędrowcy i migranci*, red. E. Nowicka, B. Cieślińska, Kraków 2005, s. 169–172.

60 Por. K. Ziółkowska-Weiss, *Przestrzenne rozmieszczenie Polonii w Wielkiej Metropolii Chicagowskiej*, „*Studia Migracyjne—Przegląd Polonijny*” (2018) nr 1, s. 54.

61 Por. B. Sakson, *Najnowsza emigracja Polaków do Stanów Zjednoczonych na przykładzie Metropolii Chicagowskiej: stagnacja czy zmiany?*, s. 173.

62 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 244.

również ekonomicznych⁶³. Odznaczali się silnym przywiązaniem do wartości ruchu solidarnościowego oraz narodowej tożsamości. Od tego okresu zmieniała się również mocno relacja do języka polskiego – ci, którzy wtedy przyjechali nie mieli oporów, by mówić w języku polskim i ten trend trwa do dziś. Również najnowsza emigracja odznacza się dobrym wykształceniem i dobrą znajomością języków obcych. Jest to pokolenie emigrantów, które pracuje w dużej mierze legalnie, zajmując wysoko-kwalifikowane stanowiska⁶⁴. Należy jednocześnie zauważyć, że coraz częściej już nawet pierwsze pokolenie polskich emigrantów wybiera miejsce zamieszkania poza samym miastem, wybierając przedmieścia⁶⁵. Ci, którzy zamieszkiwali najpierw w mieście, bardzo często kupują domy i w przeciągu pięciu do dziesięciu lat od przyjazdu do Stanów przeprowadzają się na przedmieścia⁶⁶. W roku 2000 w stanie Illinois mieszkało 932 tysiące 996 osób polskiego pochodzenia, z czego jedynie 210 tysięcy 421 z nich zamieszkiwało samo Chicago. Wyraźnie widać, że 3/4 ludności wybierało miejsce zamieszkania poza miastem⁶⁷.

Wyraźny spadek emigracji z Polski do USA nastąpił po roku 2004, kiedy Polska stała się członkiem Unii Europejskiej. Tym samym o wiele prostsza stała się emigracja do innych krajów Europy Zachodniej, które znajdują się w zdecydowanie bliższej odległości od ojczyzny⁶⁸. Tylko w okresie między 2000 a 2010 rokiem liczba urodzonych poza USA Polaków spadła o 23 tysiące w samym Chicago. W 2011 roku liczba Polaków, którzy uzyskali prawo stałego pobytu w USA była na najniższym

63 Należy w tym miejscu wspomnieć również o zjawisku nielegalnej emigracji do USA, które stało się wyraźnie zauważalne od połowy 50. lat XX wieku. Polacy ubiegali się o wizę turystyczną do Stanów Zjednoczonych, a kiedy ją otrzymywali przyjeżdżali na miejsce i poszukiwali pracy „na czarno”, po tym jak wiza traciła swoją ważność przedłużali swój pobyt na terenie USA nielegalnie. Emigranci tego rodzaju byli określani jako „wakacjusze” (ang. vacationers). Szczegółowe podjęcie tego zagadnienia przekracza ramy niniejszego artykułu i wymagałoby oddzielnego opracowania.

64 Por. B. Sakson, *Po drugiej stronie Oceanu. Nowi emigranci z Polski w metropolii Chicagowskiej*, Warszawa 2005, s. 4–5 (Centre of Migration Research Working Papers, 5/63).

65 Por. K. Ziółkowska-Weiss, *Przestrzenne rozmieszczenie Polonii w Wielkiej Metropolii Chicagowskiej*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” (2018) nr 1, s. 55.

66 Por. J. Radzilowski, H. Gunkel, *Poles in Illinois*, s. 168.

67 Por. The Polish American Association, *The Polish Community in Metro Chicago: a community profile of strengths and needs*, Chicago 2004, s. 3.

68 Por. J. Radzilowski, H. Gunkel, *Poles in Illinois*, s. 171–172.

poziomie od dwudziestu lat. Można uznać, że współczesność przyniosła koniec wielkiej emigracji do Chicago⁶⁹.

4. Organizacja duszpasterstwa dzisiaj

Postępujący rozpad dzielnic etnicznych, przenoszenie się ludności polskiego pochodzenia do innych części miasta oraz szczególnie wyprowadzanie się na przedmieścia spowodowało konieczność zupełnie innej organizacji duszpasterstwa w języku polskim na terenie Archidiecezji Chicago. W początkowym okresie przemian i awansu społecznego Polonii opuszczenie dzielnicy etnicznej nie oznaczało automatycznej rezygnacji z więzi z dotychczasową polską parafią. Wierni przyjeżdżali do „swoich” kościołów, dbali o ich utrzymanie, nie wyrażali zgody na rozbiórkę⁷⁰. Jednak z upływem czasu ta więź również ulegała rozluźnieniu, a wierni poszukiwali mszy świętej w swoim ojczystym języku w miejscu nowego zamieszkania.

W związku z tymi czynnikami współcześnie większość duszpasterstwa w języku polskim w archidiecezji jest prowadzona w parafiach terytorialnych, gdzie liturgia jest sprawowana w kilku językach. Taki model funkcjonowania parafii, określanej jako „shared parish” (wspólna parafia), jest bardzo dobrze znany w Stanach Zjednoczonych⁷¹. Dotyczy on wspólnot parafialnych stanowiących dwie lub więcej odrębne grupy kulturowe (etniczne lub rasowe), z których każda sprawuje liturgię w swoim własnym języku, choć dzielą ze sobą budynek i mają jednego proboszcza. W USA w 29 procentach parafii (dane z 2010 roku) przynajmniej raz w miesiącu jest odprawiana Msza Święta w języku innym niż angielski. W Archidiecezji Chicago odsetek ten wynosi aż 51 procent⁷².

Komisja ds. migracji Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych wskazuje na diecezję i biskupa jako na właściwy punkt odniesienia

69 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 266.

70 Por. P. Taras, *Problemy duszpasterstwa polonijnego na przykładzie sytuacji w USA*, „Studia Polonijne” 2 (1977), s. 202.

71 Na jej określenie używany jest również termin: parafia wielokulturowa lub wieloetniczna.

72 Por. B. C. Hoover, *Power in the Parish*, w: *American Parishes. Remaking local Catholicism*, eds. G. J. Adler Jr., T. C. Bruce, B. Starks, New York 2019, s. 114–116, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823284351.003.0006>.

w kwestiach związanych z duszpasterstwem migrantów na poziomie lokalnym. Biskup jako pasterz ma otaczać troską duszpasterską ludzi mieszkających na terenie powierzonej mu diecezji, szanując ich różnorodność w wymiarze etnicznym. Wymaga to znalezienia równowagi pomiędzy zachowaniem praw należnych migrantom do zachowania ich własnych tradycji, a jednością lokalnego kościoła⁷³. Późniejszy dokument Stolicy Apostolskiej, którym jest instrukcja Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących *Erga migrantes caritas Christi* wskazuje również na biskupa diecezjalnego jako na głównego odpowiedzialnego za duszpasterstwo migrantów w danym kościele lokalnym z pełnym poszanowaniem odmienności i całego dziedzictwa⁷⁴. Dokument podejmując zagadnienie duszpasterstwa całościowego, wskazuje na rozwiązanie w formie parafii międzykulturowej i międzyetnicznej lub parafii lokalnej w posługą dla migrantów jednej grupy etnicznej czy większej ich liczby. W tym pierwszym przypadku

troską ogarnia się jednocześnie duszpasterstwo autochtonów i obcokrajowców przebywających na tym samym terytorium. Tradycyjna parafia terytorialna staje się w ten sposób uprzywilejowanym i stabilnym miejscem doświadczeń międzyetnicznych i międzykulturowych, choć poszczególne grupy zachowują pewną autonomię⁷⁵.

W drugim wypadku „jest to parafia terytorialna, składająca się z ludności autochtonicznej, ale której kościół czy ośrodek parafialny stają się punktem odniesienia, spotkania i życia wspólnotowego także dla jednej lub więcej wspólnot obcej narodowości”⁷⁶.

W parafiach, gdzie obecnie sprawuje się Msze Święte w języku polskim to głównie miejsca, gdzie pojawili się Polacy i prosili o nie w ojczystym

73 Por. United States Conference of Catholic Bishops, *Welcoming the Stranger Among Us: Unity in Diversity*, Washington 2000, s. 39–40.

74 Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga migrantes caritas Christi*, Lublin 2008, 89.

75 Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga migrantes caritas Christi*, 93.

76 Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga migrantes caritas Christi*, 93.

języku⁷⁷. W zdecydowanej większości patrząc historycznie nie są to polskie parafie, które budowali przed laty polscy emigranci.

Na terenie archidiecezji istnieją obecnie tylko trzy miejsca, gdzie duszpasterstwo jest prowadzone wyłącznie w języku polskim i żadne z nich nie posiada statusu parafii. Dwie placówki duszpasterskie mają tytuł „Polskiej Misji” i są to: Polska Misja Duszpasterska pw. Trójcy Świętej w Chicago, która ma swoją siedzibę w historycznym kościele pw. Trójcy Świętej⁷⁸ oraz Polska Misja Ojców Cystersów pw. Matki Bożej Matki Kościoła w Willow Springs. Obok tych dwóch misji duszpasterstwo tylko w języku polskim jest prowadzone również w Jezuickim Ośrodku Milenijnym w Chicago, który nie ma jednak statusu polskiej misji, a jest jedynie sanktuarium, a tym samym nie prowadzi ksiąg metrykalnych⁷⁹.

5. Najnowsze inicjatywy i wyzwania

Kardynał Blaise Cupich, metropolita Chicago, mając na względzie potrzeby duszpasterstwa języka polskiego powołał w archidiecezji koordynatora ds. Polonii, który ma za zadanie informować go o sprawach dotyczących tej grupy. Jest to wyraźnym znakiem troski biskupa miejsca o tak liczną Polonię zamieszkującą na tym terytorium⁸⁰. Pierwszym z nich był ks. Robert Fedek, któremu zostało powierzone to stanowisko w 2015 roku. Jego zadaniem było również stworzenie rady duszpasterskiej czy strony internetowej poświęconej Polonii w archidiecezji. W 2018 roku koordynatorami zostali ks. Marek M. Smółka oraz pani Marta Stępniań. Koordynatorzy są powoływani dekretem arcybiskupa Chicago (3-letnia kadencja), którzy z kolei powołują na 3-letnią kadencję Radę ds. Polonii. Rada, mająca charakter doradczy, pomaga w rozwiązywaniu problemów duszpasterstwa polonijnego oraz opiniuje zmiany

77 Por. T. J. Paprocki, *A Pastoral Plan for Polonia in the New Millennium*, „Polish American Studies” 63 (2006) No. 1, s. 63–64, <https://doi.org/10.2307/20148740>.

78 Por. G. Potaczała, *Polacy na Trójcowie*, Poznań 2007, s. 33–34.

79 W ostatnich częściach artykułu część informacji została uzyskana podczas spotkania z koordynatorami polskiego duszpasterstwa w Archidiecezji Chicago ks. Markiem M. Smółką oraz p. Martą Stępniań podczas pobytu autora w Chicago w lutym 2023 roku.

80 Papińska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga migrantes caritas Christi*, art. 16.

dotyczące miejsca odprawiania liturgii w języku polskim. Dzięki ich działalności Polonia staje się bardziej widoczna jako część Archidiecezji Chicago, a język polski jest obecnie jednym z trzech oficjalnych języków obok anielskiego i hiszpańskiego. Dokumenty wydawane przez archidiecezję są publikowane w tych trzech językach.

Ostatnie lata to wspomniany już bardzo duży spadek emigracji z Polski, siłą rzeczy kolejne pokolenia Polonii stają się coraz bardziej „amerykańskie”, a kwestia języka wydaje się być właściwie przesądzona. Bardzo ważne jest by próbować zachować polską kulturę i tradycję. Ostatnie lata to również spadek liczby wiernych uczestniczących w niedzielnych Mszach Świątych w języku polskim, co jest zauważalne w statystykach archidiecezji z okresu 2019–2022. Wyniki z poszczególnych wikariatów⁸¹, na które podzielona jest archidiecezja przedstawia tabela 1.

Tabela 1. Liczba uczestników Mszy Świątej w języku polskim

	2019	2022	Zmiana liczby uczestników	
Wikariat I	4359	3896	-463	-10,6%
Wikariat II	2110	2163	+53	+2,5%
Wikariat III	3005	2331	-674	-22,4%
Wikariat IV	10521	7595	-2926	-27,8%
Wikariat V	10362	8821	-1541	-14,9%
Wikariat VI	77	0	-77	-100%
Jezuicki Ośrodek Milenijny	2202	1623	-579	-26,3%

Źródło: Dane własne Archidiecezji Chicago.

Właściwie we wszystkich wikariatach spadek jest wyraźny, podobnie w Jezuickim Ośrodku Milenijnym (nie jest wliczany do statystyk w wikariacie ze względu na inny status). Symboliczny wzrost procentowy liczby wiernych uczestniczących w liturgii w języku polskim nastąpił w wikariacie II, ale liczbowo jest on bardzo niewielki i wynosi 53 osoby.

⁸¹ Archidiecezja Chicago jest podzielona na sześć okręgów duszpasterskich, które noszą nazwę „wikariatów” i oznaczone są numerami od I do VI.

Przyczyną spadku w pewnym stopniu może być również mająca miejsce w omawianym okresie czasu pandemia COVID-19 i bardzo restrykcyjne przepisy sanitarne, które uniemożliwiały wiernym osobiste uczestnictwo w liturgii w ich kościołach. Wydaje się jednak, że spadek jest naturalną konsekwencją coraz mniejszej emigracji z Polski. Należy pamiętać, że to przede wszystkim pierwsze pokolenie emigrantów najbardziej zasiała wiernymi placówki, gdzie prowadzone jest duszpasterstwo w języku ojczystym. Proces integracji w kolejnych pokoleniach jest czymś naturalnym i nieuchronnym⁸².

Pojawiają się problemy z utrzymaniem mszy świętych w języku polskim w parafiach, gdzie brakuje księdza posługującego się tym językiem, a grupa wiernych jest mało liczna. Wtedy konieczne jest zakończenie odprawiania w tym języku, a to zazwyczaj wiąże się z protestami i brakiem zrozumienia ze strony wiernych. Zauważalny jest brak jedności w obrębie duszpasterstwa na poziomie diecezji, związany z ograniczaniem działalności duszpasterskiej do własnej parafii oraz problemami ze współpracą pomiędzy księżmi, placówkami diecezjalnymi a instytucjami prowadzonymi przez zgromadzenia zakonne. Niekiedy wierni nie chcą być częścią diecezji, chcą być jakby „obok” niej, tworząc własną enklawę.

Problemem, który się ujawnia w ostatnim czasie jest niedobór kapłanów, którzy posługują się językiem polskim. W latach 1999–2016 w archidiecezji istniało Seminarium Biskupa Abramowicza, które rekrutowało kleryków z seminariów duchownych w Polsce, którzy kontynuowali swoją dalszą formację w Chicago, aby po święceniach pracować wśród tutejszej Polonii. W tym seminarium uczyli się języka, poznawali kulturę, a następnie odbywali formację w Mundelein Seminary lub St. Joseph College Seminary⁸³. Niestety często po święceniach wybierali oni posługę tylko wśród Amerykanów, ponieważ w takich parafiach jest mniej obowiązków wynikających między innymi z faktu mniejszej ilości nabożeństw okolicznościowych i oczekiwań ze strony samych

82 Por. J. Bakalarz, *Stan prawny polskich placówek duszpasterskich*, „*Studia Polonijne*” 3 (1979), s. 71.

83 Por. T. J. Paprocki, *A Pastoral Plan for Polonia in the New Millennium*, „*Polish American Studies*” 63 (2006) No. 1, s. 70.

parafian. Posługa w parafiach dwujęzycznych jest o wiele bardziej wymagająca i obciążająca.

Co ciekawe brakuje powołań do kapłaństwa spośród dzieci emigrantów urodzonych już w USA – w ostatnich dziesiątkach lat nie został wyświęcony żaden ksiądz w Archidiecezji Chicago, który pochodziłby ze środowiska polonijnego. Księża polskiego pochodzenia, którzy przyjęli święcenia w ostatnich latach w tej archidiecezji, urodzili się jeszcze w Polsce.

Podsumowanie

Duszpasterstwo w języku polskim w Archidiecezji Chicago ma swoją długoletnią tradycję i szczególne znaczenie. Nie przypadkowo miasto to jest określane drugim miastem na świecie z największą polską populacją. Tylko w Warszawie mieszka więcej Polaków⁸⁴. Wyjątkowość tego miejsca po względem liczebności Polonii, wymagała również szczególnie rozbudowanej opieki duszpasterskiej. Nie ma również innej diecezji na świecie, na terenie której istniałoby w historii tyle polskich parafii personalnych.

Przedstawiona na początku niniejszego artykułu historia polskiego osadnictwa na tym terenie i początki polskojęzycznego duszpasterstwa ukazują, jak ściśle są powiązane ze sobą te dwa wymiary, a zarazem jak wielką rolę dla polskiego emigranta odgrywało przywiązanie do wiary i do Kościoła. Organizacja opieki duszpasterskiej w XIX wieku i praktycznie przez znaczą część wieku XX oparta na parafiach personalnych (etnicznych) była jak najbardziej zgodna z ówczesnym prawodawstwem kościelnym oraz adekwatna do realnych potrzeb.

Czynnikami, które przyczyniły się do konieczności zmiany organizacji struktur duszpasterstwa w języku polskim okazały się procesy integracji ze społeczeństwem amerykańskim, opuszczanie dotychczasowych dzielnic etnicznych na rzecz innych, lepszych dzielnic miasta, a z czasem również na tzw. przedmieścia, gdzie komfort życia jest jeszcze wyższy. Duże znaczenie ma również bardzo znaczący spadek liczby imigrantów z Polski, który jest spowodowany poprawą sytuacji

⁸⁴ Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 1.

w kraju, a tym samym mniejszą atrakcyjnością emigracji do Stanów Zjednoczonych.

Funkcjonujący obecnie model opieki duszpasterskiej nad Polonią, opierający się na parafiach terytorialnych (wieloetniczne), w których prowadzone jest również duszpasterstwo w języku polskim jest również jak najbardziej odpowiadający aktualnym potrzebom. Wynika to głównie z faktu zamieszkiwania Polaków w rozproszeniu zarówno w samym mieście, jak i poza nim. Coraz trudniej bowiem jest wyodrębnić i wskazać obszary, gdzie stanowiliby oni grupę wyraźnie dominującą. Stąd Msze Święte w języku polskim są dzisiaj sprawowane w 39 miejscach na terenie całej archidiecezji (dane z roku 2022), co jest również liczbą bardzo znaczącą. Taka organizacja opieki duszpasterskiej jest jak najbardziej zgodna z najnowszymi wskazaniem Stolicy Apostolskiej, ponieważ pozwala migrantom zachować swoją własną tradycję i odrębność kulturową, a jednocześnie nie zamyka ich w etnicznym getcie i ułatwia integrację z lokalnym Kościołem.

Pojawiające się problemy związane ze spadkiem liczby wiernych wymagają na pewno dalszej obserwacji i analizy. Kolejne lata pokażą, czy jest to trend stały związany z procesem sekularyzacji, brakiem migracji z Polski i postępującą amerykańską dotychczasowej Polonii (wybieraniem amerykańskich parafii i liturgii w języku angielskim), czy jest to efekt pandemii i restrykcji z nią związanych, który będzie ulegał odwróceniu. Dużo większym problemem może być pojawiający się deficyt kapłanów posługujących się językiem polskim i trudność w jego przezwyciężeniu. Dotychczasowe rozwiązania nie okazały się do końca adekwatne, a trudno liczyć na ewentualnych księży z Polski, gdzie doświadczamy znaczącego spadku powołań oraz spadku zainteresowania podjęciem posługi wśród Polonii za granicą.

Odwołując się do stwierdzenia, którego użył prof. Dominic A. Pacyga, że współczesne czasy przyniosły koniec wielkiej emigracji do Chicago⁸⁵, to nie możemy tego samego stwierdzić w odniesieniu do duszpasterstwa w języku polskim. Choć współczesność bardzo mocno zmieniła jego kształt, to jednak nadal jest ono bardzo ważnym aspektem życia Polaków w archidiecezji i można przypuszczać z dużą dozą prawdopodobieństwa,

85 Por. D. A. Pacyga, *American Warsaw*, s. 266.

że jeszcze przez długie lata będzie potrzebne. Pomimo następującej integracji Polonii z amerykańskim środowiskiem, to jednak jak pokazuje dotychczasowe doświadczenie ta integracja na płaszczyźnie religijnej postępuje zasadniczo wolniej i więz z duszpasterstwem w języku polskim trwa nawet w kilku pokoleniach⁸⁶. Podejmowane w ostatnich latach działania ze strony lokalnego Kościoła biorą pod uwagę liczebność i znaczenie Polonii, a jednocześnie świadczą o trosce obejmującej tak liczną grupę etniczną.

Bibliografia

- Bakalarz J., *Stan prawny polskich placówek duszpasterskich*, „Studia Polonijne” 3 (1979), s. 61–78.
- Borys M., *Rola polskich parafii rzymskokatolickich w życiu Polonii chicagowskiej w XIX wieku*, „Studia Polonijne” 30 (2009), s. 151–171.
- Brożek A., *Polonia amerykańska 1854–1939*, Warszawa 1977.
- Coriden J. A., *The Parish in Catholic Tradition*, New York 1997.
- Czyż A. S., *Kościół pw. św. Stanisława Kostki*, w: *Parafie i kościoły Polskie w Chicago*, red. A. Górka, Warszawa 2019, s. 43–49.
- Dohnalik J., *Parafia personalna w Kościele łacińskim*, Warszawa 2022.
- Dolan J. P., *The American Catholic Experience*, New York 1985.
- Dziedzic J., *Zjawisko migracji Polaków. Następstwa i duszpasterska rola Kościoła*, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 4, s. 37–60, <https://doi.org/10.15633/ps.2288>.
- Gillis C., *Roman Catholicism in America*, New York 2020, <https://doi.org/10.7312/gill14266>.
- Gołębiowski J., *Parafie i kościoły polskie w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, w: *Parafie i kościoły Polskie w Chicago*, red. A. Górka, Warszawa 2019, s. 11–31.
- Hoover B. C., *Power in the Parish*, w: *American Parishes. Remaking local Catholicism*, eds. G. J. Adler Jr., T. C. Bruce, B. Starks, New York 2019, s. 111–131, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823284351.003.0006>.
- Koenig H. C., *A History of the Parishes of the Archdiocese of Chicago*, Chicago 1980.

86 Por. J. Bakalarz, *Stan prawny polskich placówek duszpasterskich*, „Studia Polonijne” 3 (1979), s. 72.

- Kongregacja ds. Biskupów, Instrukcja *De pastorali migratorum cura*, Rzym 1969.
- Leś B., Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981.
- Leś B., Życie religijne Polonii amerykańskiej, w: *Polonia amerykańska*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz, T. Gromada, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 325–341.
- Madaj M., Nir R., *The Polish Parish Organization in Chicago*, „Rocznik Kolbuszowski” (2016) no. 16, s. 237–253.
- Ostrowski M., Kościół wobec migrantów, „Polonia Sacra” 26 (2004) nr 14, s. 227–243.
- Pacyga D. A., *American Warsaw. The Rise, Fall and Rebirth of Polish Chicago*, Chicago 2019, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226406756.001.0001>.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, Lublin 2008.
- Paprocki T. J., A Pastoral Plan for Polonia in the New Millennium, „Polish American Studies” 63 (2006) No. 1, s. 57–77, <https://doi.org/10.2307/20148740>.
- Pius XII, Konstytucja apostolska *Exsul Familia*, Rzym 1952.
- Potaczała G., *Polacy na Trójcowie*, Poznań 2007.
- Pula J. S., Polish–American Catholicism: A Case Study in Cultural Determinism, “U. S. Catholic Historian” 27 (2009) No. 3, s. 1–19, <https://doi.org/10.1353/cht.o.0014>.
- Pula J. S., Polska diaspora w Stanach Zjednoczonych Ameryki do 1914 roku, w: *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001, s. 51–76.
- Radzilowski J., A Social History of Polish–American Catholicism, “U. S. Catholic Historian” 27 (2009) No. 3, s. 21–43, <https://doi.org/10.1353/cht.o.0018>.
- Radzilowski J., Gunkel H., *Poles in Illinois*, Carbondale 2020.
- Sakson B., Najnowsza emigracja Polaków do Stanów Zjednoczonych na przykładzie Metropolii Chicagowskiej: stagnacja czy zmiany?, w: *Wędrowcy i migranci*, red. E. Nowicka, B. Cieślińska, Kraków 2005, s. 165–179.
- Sakson B., *Po drugiej stronie Oceanu. Nowi emigranci z Polski w metropolii Chicagowskiej*, Warszawa 2005 (Centre of Migration Research Working Papers, 5/63).
- Taras P., Problemy duszpasterstwa polonijnego na przykładzie sytuacji w USA, „Studia Polonijne” 2 (1977), s. 181–205.

The Polish American Association, *The Polish Community in Metro Chicago: a community profile of strenghts and needs*, Chicago 2004.


United States Conference of Catholic Bishops, *Welcoming the Stranger Among Us: Unity in Diversity*, Washington 2000.


Velikonja J., *Geograficzne rozmieszczenie Polaków w USA – determinanty historyczne i współczesna dynamika*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz, T. Gromada, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 83–97.

Woźnicki A., *Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych wobec spraw duszpasterstwa migracyjnego*, „Przegląd Polonijny” 4 (1981), s. 113–125.


Ziółkowska-Weiss K., *Przestrzenne rozmieszczenie Polonii w Wielkiej Metropolii Chicagowskiej*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” (2018) nr 1, s. 49–68.

ks. Dariusz Lipiec

 <https://orcid.org/0000-0002-8890-2062>
dlipiec@kul.pl

 <https://ror.org/04qyefj88>

Formacja presbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego

 <https://doi.org/10.15633/ps.28407>

Ks. Dariusz Lipiec — prof. dr hab., pracownik w Katedrze Teologii Pastoralnej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W badaniach naukowych skupia się wokół problematyki organizacji duszpasterstwa, duszpasterstwa nadzwyczajnego, zwłaszcza osób z niepełnosprawnością, i apostołstwa laikatu.

Article history • Received: 16 Feb 2024 • Accepted: 17 Aug 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Formation of Presbyters for the Extraordinary Pastoral Care

The formation of presbyters for the extraordinary pastoral care has its own specificity which results from particular kind of the pastoral activity of the Church in that area. It is addressed to the properly selected clergymen who are bestowed with the skills enabling them to undertake such an activity. The article is based on existing sources, the contemporary teaching of the Church and the literature on the discussed subject. These sources imply research methods such as: content analysis method, source analysis and the like. The article consists of five parts, which cover the problem of selecting candidates for extraordinary pastoral care (1) and the dimensions of permanent formation: human (2), spiritual (3), intellectual (4) and pastoral (5). The fundamental conclusion that results from the conducted analysis is the following: it is necessary to carry out this kind of formation at a properly high level which is adapted to the pastoral challenges and to the needs and expectations of the recipients of various fields of the extraordinary pastoral care.

Keywords: formation, permanent formation, formation of presbyters, pastoral care, extraordinary pastoral care

Abstrakt

Formacja prezbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego

Formacja prezbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego ma określoną specyfikę, wynikającą z właściwości tej dziedziny działalności pastoralnej Kościoła. Jest ona dedykowana odpowiednio dobranym duchownym, którzy mają predyspozycje do prowadzenia takiej działalności. Autor artykułu opiera się na dostępnych źródłach, nauczaniu współczesnego Kościoła i publikacjach dotyczących podjętego zagadnienia. Źródła te implikują przyjęte metody badawcze, takie jak: metoda analizy zawartości treści, analizy źródeł i im podobne. Artykuł składa się z pięciu części, które obejmują problem doboru kandydatów do duszpasterstwa nadzwyczajnego (1) oraz wymiary formacji stałej: ludzki (2), duchowy (3), intelektualny (4) i pastoralny (5). Zasadniczy wniosek, jaki wynika z przeprowadzonych analiz jest następujący: konieczność prowadzenia formacji prezbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego na odpowiednio wysokim poziomie, dostosowanym do wyzwań pastoralnych oraz potrzeb i oczekiwań adresatów różnorodnych dziedzin tej działalności.

Słowa kluczowe: formacja, formacja stała, formacja prezbiterów, duszpasterstwo, duszpasterstwo nadzwyczajne

Formacja jest to

wywieranie trwałych wpływów przez jedną osobę, grupę, instytucję na osobowość innego człowieka w celu ukształtowania w nim (zgodnie z odpowiednim modelem) psychicznych struktur poznawczo-oceniających z internalizacją systemu przekonań i systemu wartości oraz wytworzenia wpływających z nich umiejętności działań w kierunku. [...] W procesie formacji odbiorca jest podmiotem aktywnym, gdyż sam najtrafniej ocenia potrzeby własnego rozwoju i jego indywidualny charakter; formacja jest więc działaniem towarzyszącym i stymulującym samorozwój osoby, ułatwia autorealizację i dostarcza obiektywnych wzorców samooceny¹.

Formacja prezbiterów jest tu rozumiana jako „naturalna i [...] niezbędna kontynuacja procesu kształtowania osobowości kapłańskiej, rozpoczętego i prowadzonego w seminarium [...] w ramach formacji przygotowującej do przyjęcia święceń”². Jest to formacja stała, której celem jest

stopniowe objęcie i przeniknięcie całego życia i działania prezbitera w wierności otrzymanemu darowi [Bożemu][...], który powinien być ciągle ożywiany, by prezbiter mógł właściwie odpowiedzieć na swoje powołanie. Jako człowiek usytuowany historycznie, potrzebuje on doskonalić się we wszystkich aspektach życia ludzkiego i duchowego [...]. Szybkie i powszechnie zachodzące zmiany oraz często zeświecczone środowisko społeczne, typowe dla współczesnego świata, są dodatkowymi czynnikami, które sprawiają, że właściwe przygotowanie prezbitera jest absolutnie nieuniknione, jeśli ma ustrzec się od rozmycia własnej tożsamości i odpowiedzieć na potrzeby nowej ewangelizacji³.

W kontekście szybko zachodzących zmian i rosnących wymagań współczesnego świata szczególnego znaczenia nabiera formacja prezbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego. Duszpasterstwo nadzwyczajne to „działalność zbawcza Kościoła zaadresowana do określonych grup i tych osób w danym środowisku, które ze względu na warunki

¹ Z. Chlewiński, *Formacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek i in., Lublin 1989, kol. 389.

² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, 71.

³ Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, 87.

życia i ich szczególne potrzeby nie mogą dostatecznie korzystać z duszpasterstwa zwyczajnego⁴. Jest ono rozległą i różnorodną dziedziną działalności pastoralnej Kościoła. Obejmuje duszpasterstwo specjalne, adresowane do różnych grup zawodowych, osób z niepełnosprawnościami i tych, którzy znajdują się w określonych sytuacjach życiowych. W skład tego duszpasterstwa wchodzi także różnorakie formy zorganizowanej działalności, zwłaszcza obchody rocznic czy peregrynacje. Duszpasterstwo nadzwyczajne obejmuje również duszpasterstwo specjalistyczne, adresowane do osób, które znalazły się na marginesie życia, skonfliktowanych z porządkiem społeczno-kulturowym, religijnym lub prawnym⁵.

Adresaci i specyfika duszpasterstwa nadzwyczajnego wskazują na konieczność odpowiedniego przygotowania duchownych do jego realizacji. Obecne formy i metody formacji stałej prezbiterów nie odpowiadają w pełni potrzebom osób objętych tym duszpasterstwem, ponieważ uwzględniają głównie wymogi duszpasterstwa zwyczajnego, powszechnie realizowanego w Kościele. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie specyfiki formacji prezbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego, uwzględniającej poszczególne jej wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i pastoralny. W artykule podjęto również zagadnienie doboru kandydatów do duszpasterstwa nadzwyczajnego, bez którego zagadnienie formacji jest trudne do całościowego zobrazowania. Artykuł został przygotowany na podstawie dostępnych źródeł, takich jak nauczanie współczesnego Kościoła i publikacje dotyczące podjętego problemu badawczego. Źródła te implikują przyjęte metody badawcze, w tym metodę analizy zawartości treści oraz analizę źródeł.

1. Dobór kandydatów

Specyfika duszpasterstwa nadzwyczajnego sprawia, że nie wszyscy prezbiterzy są zdolni do jego realizacji. Nie chodzi jedynie o to, że żaden z duchownych nie jest w stanie angażować się we wszystkie jego rodzaje, ale

4 R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 209.

5 R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 309–313.

przede wszystkim o to, że nie każdy wyświęcony presbiter jest w stanie skutecznie pracować w jakiegokolwiek jego dziedzinie. Istotne są odpowiednie cechy za organizację duszpasterstwa na poziomie diecezjalnym i ponaddiecezjalnym muszą brać pod uwagę indywidualne predyspozycje kandydatów na duszpasterzy. Istotne są odpowiednie cechy charakteru oraz predyspozycje intelektualne i emocjonalne. Ważne są także wiedza i umiejętności właściwe dla danego rodzaju duszpasterstwa, które mogą stanowić podstawę do dalszego doskonalenia w ramach szkoleń lub kursów.

Cechy charakteru są uważane za ważne w pracy z ludźmi wymagającymi specyficznej uwagi ze strony duszpasterzy. Do grup takich zalicza się między innymi osoby z niepełnosprawnością. W pracy z osobami dotkniętymi różnymi kategoriami niepełnosprawności przydatne są podobne, ale w niektórych sytuacjach odmienne cechy, takie jak: empatia, cierpliwość, wrażliwość czy umiejętność słuchania. Z kolei nieco inne cechy charakteru są bardziej przydatne w duszpasterstwie specjalistycznym, skierowanym do osób z zaburzeniami osobowości, uzależnionych lub wchodzących w konflikt z prawem. W tym wypadku oczekuje się bardziej cierpliwości połączonej z asertywnością. W duszpasterstwie dedykowanym różnym grupom osób wykonującym ten sam zawód lub w podobny sposób spędzającym czas wolny, od duchownych oczekuje się takich cech, które są cenione w tych grupach. Cechy te sprzyjają wykonywaniu zawodów lub czynności, należą do etosu grupy i są cenione przez jej członków u innych ludzi. Posiadanie określonych cech może okazać się atutem duszpasterza, wspierającym jego autorytet i służącym budowaniu relacji, co z kolei sprzyja skuteczności działań duszpasterskich.

Należy zauważyć, że posiadanie określonych cech charakteru, predyspozycji fizycznych lub psychicznych nie predestynuje do podejmowania pracy w ramach duszpasterstwa nadzwyczajnego, ani ich brak nie wyklucza poszczególnych duchownych z możliwości zaangażowania się w tę formę posługi. Różnorakie cechy są możliwe do wypracowania lub pogłębienia w ramach formacji stałej. Niemniej jednak, posiadane odpowiednich predyspozycji może ułatwiać podejmowanie określonych działań i wpływać na ich efektywność. Biorąc pod uwagę zaangażowanie presbitera, jego posiadane predyspozycje i cechy mogą

skutkować mniejszym nakładem sił i czasu potrzebnych do wykonania zadań pastoralnych.

Inną właściwością duchownych, przydatną w realizacji duszpasterstwa nadzwyczajnego, są ich zainteresowania. Chodzi tu o zainteresowania duszpasterskie, jak i poza duszpasterskie. Te pierwsze są zazwyczaj budzone i pogłębiane z ramach formacji seminaryjnej. Kandydaci do święceń przejawiają różnorakie zainteresowania i angażują się w różnorakie projekty pastoralne realizowane zarówno w seminarium, jak i poza jego murami. Nierzadko zdarza się, że klerycy angażują się w wiele różnorakich przedsięwzięć, dając poznać swoje wielorakie możliwości. Należy jednak pamiętać, że okres formacji seminaryjnej ma odmienną specyfikę niż czas posługi duszpasterskiej, dlatego aktywności podejmowane w czasie studiów nie zawsze muszą odpowiadać osobistym preferencjom kleryków. Doświadczenie pokazuje, że wiele zainteresowań pastoralnych alumnów nie jest rozwijanych po święceniach. Nie wynika to wyłącznie z braku możliwości duszpasterskich i potrzeb religijnych wiernych, lecz w znacznej mierze z faktu, że część aktywności podejmowanych podczas studiów jest traktowana przez kleryków jako swego rodzaju hobby i sposób na spędzanie wolnego czasu⁶.

Dla odpowiedzialnych za organizację duszpasterstwa na szczeblu diecezjalnym i ponaddiecezjalnym ważne są takie zainteresowania, które realizowane są po przyjęciu święceń. Świadczą one o tym, że zaangażowanie duchownego w określone dziedziny duszpasterstwa ma charakter trwały, wynika z głębszych potrzeb osobistych i może być silnie zakorzenione w jego osobowości. Niemniej jednak, przejawianie określonych zainteresowań przez alumnów może być wstępem do przygotowywania ich do pracy w określonych dziedzinach działalności pastoralnej, takich jak duszpasterstwo osób z niepełnosprawnością słuchu, wymagające znajomości języka migowego.

W literaturze teologicznej rzadko zwraca się uwagę, choć częściej w praktyce pastoralnej, na zainteresowania prezbiterów niemające bezpośredniego przełożenia na duchowy aspekt ich posługi. Takie

6 Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbiterów w Polsce*. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia, 377, <https://episkopat.pl/doc/212952.english-wchodzi-w-zycie-dokument-droga-formacji-prezbiterow-w-polsce-ratio-institutionis-sacerdotalis-pro-polonia-2> (04.01.2024).

zainteresowania oczekiwane są w posłudze dyrektorów ekonomicznych lub innych duchownych wykonujących specyficzne zadania. Podobnie zainteresowania, które wydają się nieoczywiste z punktu widzenia pracy pastoralnej, mogą okazać się niezwykle przydatne w duszpasterstwie nadzwyczajnym. Mogą one pomóc w nabywaniu kompetencji w duszpasterstwie różnych grup zawodowych lub osób spędzających czas wolny w określony sposób, takich jak myśliwi, pszczelarze czy uprawiający różnorakie dyscypliny sportu.

Wola prezbitera jest ważnym kryterium przy doborze prezbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego. Ten czynnik nie zawsze jest brany pod uwagę lub w ograniczonym zakresie. Wynika to z różnych powodów. Jednym z nich jest przekonanie, że posiadanie kwalifikacji do jednego rodzaju duszpasterstwa umożliwi duchownemu równie efektywne zaangażowanie w inne formy tej działalności. Działo się tak między innymi w przypadku duszpasterzy osób z niepełną sprawnością. Uważano niekiedy, że duszpasterz niewidomych może być równie efektywnym duszpasterzem niesłyszących lub osób z niepełnosprawnością intelektualną czy ruchową⁷. Wszystkie te kategorie duszpasterstwa nadzwyczajnego wymagają jednak odmiennych umiejętności i nie we wszystkich sytuacjach takich samych predyspozycji.

Innym powodem kierowania prezbiterów jednocześnie do różnych rodzajów duszpasterstwa nadzwyczajnego jest okazanie dyspozycyjności względem jednego z nich. Zakłada się, że skoro duchowny może pracować z jedną grupą wiernych o specyficznych potrzebach religijnych, to zdoła także skutecznie pracować z kolejną lub z kilkoma innymi⁸. Przypuszcza się, że duchowny będzie sprawnie łączył te obowiązki, umiejętnie zapakajając niestandardowe potrzeby i oczekiwania. W rzeczywistości jednak realizacja wielu dziedzin duszpasterstwa nadzwyczajnego jest możliwa kosztem jakości posługi. Najczęściej odbywa się to przez jej spłylenie lub zmniejszenie częstotliwości działań na rzecz określonej grupy lub poszczególnych osób. W takich sytuacjach wola

7 B. Z. Pawłowicz, *Duszpasterstwo niewidomych*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984) z. 452, s. 98–99.

8 Por. Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 84b, <https://www.clerus.va/content/dam/clerus/documenti/ratio-2026/testo-polacco.pdf> (04.01.2024).

i argumenty duchownych, którzy są delegowani do wielu zadań, nie zawsze są wystarczająco respektowane, zaś decyzje te argumentuje się zazwyczaj odwołaniem do posłuszeństwa kapłańskiego.

2. Ludzki wymiar formacji

Nauczanie Kościoła zwraca uwagę na konieczność dojrzałej osobowości prezbiterów jako podstawowy warunek nawiązywania zdrowych relacji z ludźmi, do których są posłani, oraz jako warunek skutecznej posługi pastoralnej. Wskazuje na szereg cech, które duchowni powinni rozwijać, takich jak umiejętność dokonywania obiektywnej oceny, roztropność, czy męstwo w pokonywaniu wyzwań i przeciwności. W szczególny sposób podkreśla się także rozważność w przeżywaniu seksualności, wskazując na potrzebę pracy nad rozwijaniem wstydlivości i skromności⁹.

Te cechy osobowości prezbiterów, które są potrzebne w pracy pastoralnej w każdym środowisku, odgrywają szczególną rolę w duszpasterstwie nadzwyczajnym. Zaangażowanie w posługę wobec wybranej, specyficznej grupy wiernych wymaga nie tylko odpowiednich predyspozycji, ale także stałego pogłębiania cech, które sprzyjają realizację celów duszpasterskich. Praca w środowiskach osób z niepełną sprawnością wymaga pogłębiania wrażliwości na ludzkie cierpienie oraz empatii wobec takich osób i ich bliskich. Wymaga również wyrabiania w sobie coraz większej cierpliwości i dyspozycyjności. Nieco innych cech wymaga praca w duszpasterstwie grup zawodowych, w których cenione są specyficzne cechy, właściwe dla danej profesji, sprzyjającej jej wykonywaniu. Takich cech wierzący oczekują także od swych duszpasterzy, które pomogą im w nawiązywaniu relacji i budowaniu ich autorytetu, co przełoży się na skuteczność posługi pastoralnej¹⁰. W poszczególnych środowiskach zawodowych mogą być cenione zwłaszcza takie cechy, jak: męskość w jej specyficznej formie, siła fizyczna, upór i konsekwencja, zdolności intelektualne oraz wiele innych. Odpowiednich predyspozycji

⁹ Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, 93.
¹⁰ Por. K. Dyrek, *Specyfika wskazań nowego „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis” (RFIS–2016) odnośnie do formacji permanentnej, „Formatio Permanens”* 17 (2017), s. 19–30.

i cech osobowości wymaga także posługa wśród grup wiernych różniących się wiekiem i płcią. Nieco inne pożądane są w pracy z dziećmi lub młodzieżą, a inne z dorosłymi lub seniorami; odmienne z mężczyznami i kobietami. W duszpasterstwie nadzwyczajnym, adresowanym do tych różnorodnych grup, współcześnie akcentuje się umiejętność przeżywania seksualności przez prezbitera, a zwłaszcza zachowanie czystości¹¹.

Od duszpasterzy oczekuje się, że będą potrafili zdefiniować te cechy ludzkie, które są nie tylko sprzyjające, ale przede wszystkim konieczne do realizacji ich posługi w określonym duszpasterstwie nadzwyczajnym. Nauczanie Kościoła zwraca uwagę na umiejętność odkrywania tych cech w sobie i określania kierunków pracy nad ich rozwojem. Dalszym etapem w tym procesie jest umiejętność motywowania siebie do podejmowania wysiłków związanych z doskonaleniem tych cech, a w dalszej perspektywie – realizacja stałego procesu samowychowania. W tym kontekście korzystanie z nauk psychologicznych lub pedagogicznych może okazać się niezwykle pomocne w rozwijaniu potrzebnych cech osobowości¹². Dotychczasowa wiedza, doświadczenie i intuicja duchownego mogą być niewystarczające wobec rosnących oczekiwań i potrzeb środowiska, w którym praca wiąże się z autorozwojem w ściśle określonym kierunku.

Formacja ludzka do duszpasterstwa nadzwyczajnego wymaga rozwoju także cech koniecznych do nawiązywania kontaktów, rozwijania relacji i budowania wspólnoty. Umiejętności dotyczące rozwijania życia społecznego, podobnie jak cechy charakteru, powinny mieć swoją specyfikę, to znaczy, że powinny być rozwijane takim kierunkiem, w jakim wymaga je określone środowisko społeczne. Chodzi tu o umiejętności, które są w nim szczególnie cenione, jak również o te, które są przydatne do bardziej skutecznej posługi pastoralnej. W tym kontekście można uznać za kluczowe takie umiejętności, jak: umiejętność równego traktowania wszystkich adresatów duszpasterstwa, sprawiedliwa ocena ich sytuacji życiowej, gotowość do przychodzenia z pomocą wszystkim potrzebującym z równym zaangażowaniem.

11 Por. R. Jaworski, Co ksiądz powinien wiedzieć o swojej seksualności?, „Pastores” (2003) nr 4, s. 50–60.

12 Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, 93.

Konieczność pracy nad rozwojem określonych cech i umiejętności potrzebnych w duszpasterstwie nadzwyczajnym ma także głębokie uzasadnienie teologiczne. Chrystus, będący Bogiem i człowiekiem, żył wśród ludzi i razem z nimi, co pozwoliło Mu doskonale urzeczywistnić swoje posłannictwo na ziemi. Solidarnie zjednoczył swój los z losem ludzi, dzieląc z nimi radości i cierpienie. Inkarnacja Syna Bożego i Jego ziemskie życie są podstawą i uzasadnieniem głębokiego zaangażowania prezbiterów w życie ludzi oraz ich wspólnot. Naśladowanie zjednoczenia Chrystusa z człowiekiem i doskonałego wypełnienia przez Niego posłannictwa zbawczego skłania obligatoryjnie duchownych do jednoczenia się z wierzącymi tak głęboko, jak wymaga tego realizacja ich powołania i posłannictwa. Aby móc jak najgłębiej jednoczyć się z wiernymi i jak najpełniej podejmować posługę w środowisku osób wymagających specyficznego zaangażowania, konieczna jest autoformacja w wymiarze ludzkim, która w jak największym stopniu odpowiada specyfice danego środowiska¹³.

Realizacja określonego rodzaju duszpasterstwa nadzwyczajnego ma istotny wpływ na prezbiterów. Istnieje pewien rodzaj sprzężenia zwrotnego między oddziaływaniem duszpasterzy i adresatami ich posługi. Oddziaływanie duszpasterskie wpływa na wierzących, zacieśniając ich więzi z Bogiem i Kościołem, jednocześnie kształtując osobowość duchownego. Papież Franciszek nazywa to „nabieraniem zapachu owiec”¹⁴. Coraz głębsze otwieranie się duszpasterza na wiernych i ich specyfikę sprzyja pogłębianiu cech i umiejętności, które są mu potrzebne w posłudze wśród nich.

3. Duchowy wymiar formacji

„Duszą i zewnętrznym kształtem formacji stałej jest miłość pasterska”, dlatego pierwszorzędnym celem formacji do duszpasterstwa nadzwyczajnego jest pogłębianie osobistej relacji prezbitera z Bogiem i miłości do osób, do których został posłany. Związek miłości do Chrystusa

¹³ Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 84c.

¹⁴ Franciszek, *Homilia podczas Mszy Świętej Krzyżma Z ludem na ramionach*, Rzym, 28.03.2013, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie (2013) nr 5, s. 34–35.

i adresatów posługi w duszpasterstwie nadzwyczajnym jest ważny i szczególnie potrzebny¹⁵. Jest ono realizowane w środowiskach wymagających od duszpasterzy głębokiej motywacji o charakterze nadprzyrodzonym połączonej z determinacją i odpornością na przeciwności. Praca z trudnym środowisku, wymagającym wyjątkowych kompetencji duchowych, wystawia na próbę wiarę i motywację duchownego. Może mieć także niekorzystny wpływ na jego miłość pasterską do osób, z którymi pracuje.

Zaangażowanie w duszpasterstwo nadzwyczajne wymaga odpowiednio pogłębianej formacji duchowej, która uwzględni specyfikę określonego rodzaju działalności pastoralnej oraz wykorzystuje adekwatne środki i metody. Uwzględnienie specyfiki środowiska, w którym presbiter posługuje, jest ważne z uwagi na fakt, że miłość pasterska urzeczywistnia się w nim. Nie jest to miłość abstrakcyjna, ale mająca konkretny kształt i obejmująca konkretnych ludzi, którzy mają swoją specyfikę i określone uwarunkowania egzystencjalne. W grupie osób, do której presbiter został posłany, miłość pasterska przyjmuje konkretny kształt i przynosi specyficzne owoce¹⁶. Stosowanie powszechnie przyjętych form i metod formacji duchowej – takich jak codzienna medytacja, celebrowanie eucharystyczne, praktykowanie sakramentu pokuty i pojednania, rozważanie nauczania Kościoła i biografii świętych, pobożności maryjnej, odpoczynek i inne – powinno być odpowiednio sprofilowane na specyfikę tej grupy osób i mieć treść uwzględniającą tę specyfikę. Niektóre rodzaje duszpasterstwa nadzwyczajnego wymagają podejmowania dodatkowych środków formacji, ponieważ standardowe podejścia nierzadko okazują się niewystarczające.

Pogłębianie formacji w wymiarze duchowym ma na celu umocnienie presbitera w jego posłudze kapłańskiej, a zwłaszcza wierności swojemu powołaniu¹⁷. Zaangażowanie w duszpasterstwo nadzwyczajne może się wiązać z wielorakimi wyzwaniem i zagrożeniami dla życia duchowego i posługi. Wyczerpująca praca może prowadzić do zjawiska wypalenia, z którym związane są znużenie i zniechęcenie; w skrajnych przypadkach

15 Por. J. Misiurek, *Kapłan a Chrystus*, „Dobry Pasterz” 26 (2001), s. 67–81.

16 Por. J. Śliwa, *Jakiego księdza potrzebujemy?*, „Pastores” (2001) nr 1, s. 9–15.

17 Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 81.

może to prowadzić nawet do porzucenia posługi. Celem formacji duchowej jest podtrzymanie sił duchowych, a także witalnych kapłana. Wiąże się ona z odpoczynkiem, koniecznym do zregenerowania sił i odzyskania energii, a także z podtrzymywaniem relacji ze współbraćmi i pielęgnowaniem przyjaźni kapłańskich, które stanowią ważny sposób zaspokajania podstawowych potrzeb psychicznych i duchownych¹⁸.

Innym niebezpieczeństwem dla kondycji duchowej prezbitera jest zbyt daleko idące zaangażowanie w środowisko posługi. Fascynacja jego specyfiką może stać się w opozycji do fascynacji Chrystusem i współpracą z Nim. Brak odpowiedniej formacji duchowej może skutkować „brakiem odporności” na pokusy wynikające z takiej relacji ze środowiskiem posługi, co w konsekwencji prowadzić może do swego rodzaju zeświecczenia duchownego lub nawet porzucenia przez niego posługi. W związku z tym, odpowiednio intensywne i uwzględniające właściwe środki formacja duchowa jawi się jako konieczna. O taką stałą formację powinien zatroszczyć się sam prezbiter, świadomy specyfiki środowiska, w jakim pracuje, oraz zagrożeń, które z niej wynikają. Dla prezbiterów, zwłaszcza dla tych, którzy nie są we właściwy sposób przygotowani do zaangażowania w duszpasterstwo nadzwyczajnym, niezbędna jest pomoc ze strony odpowiedzialnych za jego realizację. Dobra wola, intuicja i doświadczenie duszpasterskie mogą okazać się niewystarczające w samodzielnej formacji, która jest konieczna do pracy w określonym środowisku¹⁹.

4. Intelktualny wymiar formacji

Nauczanie Kościoła wskazuje na konieczność dostosowania poziomu intelektualnego prezbiterów do rozwoju wiedzy adresatów duszpasterstwa²⁰. Zwiększająca się świadomość słuchaczy Ewangelii, obejmująca wiedzę o współczesnym świecie i uwarunkowaniach życia człowieka, niesie ze sobą imperatyw pogłębiania kompetencji intelektualnych przez duchownych. Ma to szczególne znaczenie w przypadku prezbiterów zaangażowanych w różnorakie dziedziny duszpasterstwa

18 Por. A. Radacki, Wypalenie – rozczarowane oczekiwania, „Pastores” (2007) nr 2, s. 64–70.

19 Kongregacja do spraw Duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów, 94.

20 Kongregacja do spraw Duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów, 95.

nadzwyczajnego. Ich posługa odbywa się nierzadko w środowiskach osób o wyspecjalizowanej wiedzy i kompetencjach, które wpływają na duchownych, kształtując w nich określone poglądy i postawy. Osoby te tworzą środowiska ludzi zajmujących się podobnymi zagadnieniami, przebywających w świecie podobnych problemów i wyzwań. Posługa pastoralna w takim kontekście wymaga rozumienia specyfiki pracy i życia tych osób, co implikuje konieczność pogłębiania wiedzy z dziedziny, którą się zajmują. Wiedza taka pomaga zrozumieć wpływ wykonywanych czynności na światopogląd ludzi, a także na kształtowanie ich relacji z innymi – zarówno w obrębie ich środowiska, jak i spoza nim. Zrozumienie to jest istotne dla ich funkcjonowania w społeczeństwie i w Kościele. Wiedza ta pomaga również zrozumieć specyfikę etosu pracy tych osób, zwłaszcza etykę wykonywanego zawodu i dylematów, jakie towarzyszą pracy zawodowej lub innym czynnościom²¹.

Z podobnych motywów istotna jest formacja intelektualna prezbiterów sprawujących posługę w środowiskach alternatywnych. Konieczna jest również znajomość tych środowisk, ich geneza, specyfika, kontekst społeczny, motywy ludzi w nich skupionych i innych informacji koniecznych do efektywnej pracy w ich obrębie.

Prezbiterzy powinni być świadomi, że wiedza i umiejętności, które mają adresaci ich posługi, są nie tylko specjalistyczne i zaawansowane, ale że poziom ich pogłębienia często nie idzie w parze z poziomem wiedzy ogólnej, a tym bardziej religijnej. Wiedza religijna dorosłych, w tym także specjalistów w różnych dziedzinach, pozostaje nierzadko na poziomie mało zaawansowanym. Dysproporcja między poziomem wiedzy specjalistycznej a religijnej jest na tyle znacząca, że wiedza religijna nie jest w stanie zbudować spójnego światopoglądu religijnego i tworzyć relacji z Bogiem i Kościołem. Edukacja religijna i ewangelizacja osób objętych duszpasterstwem nadzwyczajnym są koniecznym zadaniem, wymagającym jednak dogłębnej znajomości specyfiki określonego środowiska oraz wiedzy i umiejętności, wokół których koncentruje się ich życie zawodowe i społeczne²².

21 Por. D. Lipiec, *Gospodarowanie zasobami ludzkimi a duszpasterstwo*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) z. 6, s. 78, <https://doi.org/10.18290/rt.2015.62.6-5>.

22 Por. J. Maciąg, *Naucz się, czego będziesz nauczał*, „Pastores” (2011) nr 4, s. 117–122.

Posługa w środowiskach osób z niepełną sprawnością, znajdujących się na marginesie społeczeństwa czy wchodzących w konflikt z prawem wymaga pogłębionej formacji intelektualnej. Duszpasterze pracujący z takimi ludźmi współdziałają z innymi specjalistami posługującymi na ich rzecz, takimi jak: opiekunowie, terapeuci, wychowawcy, nauczyciele i inni odpowiednio przygotowani fachowcy. Skuteczna działalność pastoralna skierowana do osób potrzebujących i ich środowisk, a także adresowana do ludzi niosących im pomoc, wymaga specjalistycznej wiedzy. Umożliwia ona pełniejsze zrozumienie sytuacji egzystencjalnej i religijnej adresatów duszpasterstwa, ich potrzeb i oczekiwań. Chodzi tu zarówno o wsparcie osób, wokół których skupia się działalność duszpasterska, jak i osób stanowiących ich otoczenie²³. Osoby posługujące potrzebującym borykają się z wyzwaniami podobnymi do tych, z którymi stykają się duchowni. Choć mają dostęp do wiedzy specjalistycznej, nie dysponują jednak wiedzą religijną na właściwym poziomie. Formacja chrześcijańska takich osób wymaga zatem, by duszpasterze posiadali odpowiednią formację intelektualną, stosowną do specyfiki tych środowisk.

Stała formacja intelektualna jest niezbędna do skutecznej realizacji duszpasterstwa organizowanego. Zauważa się, że dotychczas z powodzeniem organizowane różnego rodzaju uroczystości religijne, peregrynacje, nowenny i im podobne wydarzenia odgrywają coraz mniejszą rolę w zmieniającym się środowisku społecznym i kościelnym. Refleksja nad przyczynami tego zjawiska oraz nad sposobami dostosowania tradycyjnych form duszpasterstwa wymaga odpowiednio przygotowanych duchownych, zdolnych do postawienia właściwej diagnozy duszpasterskiej. Zrozumienie zachodzących procesów wymaga nie tylko fragmentarycznej wiedzy, ale pogłębionego i całościowego studium w ramach *formatio permanens*²⁴.

²³ Por. P. Matuszak, *Przygotowanie pastoralne seminarzystów do posługi charytatywnej*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) z. 6, s. 104, <https://doi.org/10.18290/rt.2015.62.6-7>.

²⁴ Por. A. Radecki, *Formacja permanentna kapłanów*, „Formatio Permanens” 17 (2017), s. 91–96.

5. Pastoralny wymiar formacji

Pastoralny wymiar formacji prezbiterów zasadza się na miłości pasterskiej, której charakter Jan Paweł II określił w *Pastores dabo vobis*:

Pasterska miłość [...] skłania i pobudza kapłana do coraz lepszego poznawania rzeczywistych warunków życia ludzi, do których jest posłany, do rozeznawania wezwań Ducha Świętego w wydarzeniach historycznych swojej epoki, do poszukiwania właściwszych metod i bardziej przydatnych form sprawowania w dzisiejszych czasach swej posługi. Tak więc pasterska troska ożywia i podtrzymuje ludzkie wysiłki kapłana, który pragnie uczynić swą posługę aktualną, wiarygodną i skuteczną”²⁵.

W wypadku duszpasterstwa nadzwyczajnego wysiłki te są bardziej efektywne, gdy podejmowane są wspólnie z innymi duchownymi i ich współpracownikami. Wymiana doświadczeń sprzyja doskonaleniu realizowanych form pastoralnych oraz wypracowywaniu nowych, bardziej adekwatnych do specyficznych sytuacji. Nauczanie Kościoła wskazuje na potrzebę organizowania systematycznych spotkań duszpasterskich, które stanowią przestrzeń doskonalenia i wypracowywania metod działalności pastoralnej²⁶.

W Polsce wiele dziedzin duszpasterstwa nadzwyczajnego ma zorganizowane struktury i koordynatorów na płaszczyźnie diecezjalnej i ponaddiecezjalnej. Mogą oni organizować spotkania, szkolenia, kursy oraz inne inicjatywy służące rozwojowi dotychczasowych i nowych form działalności pastoralnej, tym samym przyczyniają się do podnoszenia kwalifikacji duchownych. Dotyczy to zwłaszcza młodych prezbiterów rozpoczynających posługę, którzy w seminarium nie otrzymali stosownego, specjalistycznego przygotowania²⁷. Zasadny wydaje się zatem postulat, aby zamiast uczestniczyć w realizowanej w diecezjach *formatio permanens*, zostali oni objęci dedykowanym przygotowaniem do pracy w określonych środowiskach, do których adresowane jest duszpasterstwo nadzwyczajne.

25 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 72.

26 Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, 96.

27 Por. R. Skrzypczak, *Dobry pasterz czy wyszkolony lider?*, „*Pastores*” (2018) nr 1, s. 70–79.

Zakończenie


Formacja presbiterów do duszpasterstwa nadzwyczajnego powinna mieć charakter holistyczny i permanentny, obejmujący cały okres ich zaangażowania w tę dziedzinę działalności pastoralnej. Specyficzne wyzwania, przed jakimi oni stają, oraz potrzeby i oczekiwania adresatów duszpasterstwa wymagają w pierwszej kolejności doboru odpowiednich kandydatów do takiego duszpasterstwa, a następnie właściwego przygotowania w wymiarze ludzkim, duchowym, intelektualnym i pastoralnym. Formy przygotowania powinny być dostosowane do współczesnych zmian zachodzących w Kościele i świecie. Kształtowanie kompetencji presbiterów powinno prowadzić do osiągnięcia przez nich odpowiedniego poziomu wiedzy i umiejętności porównywalnego do profesjonalizmu osób, do których są posłani. Z powyższego wyłania się postulat stałego podnoszenia poziomu formacji stałej, adresowanej do duchownych realizujących duszpasterstwo nadzwyczajne.


Bibliografia

- Chlewiński Z., *Formacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek i in., Lublin 1989, kol. 389.
- Dyrek K., *Specyfika wskazań nowego „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis” (RFIS–2016) odnośnie do formacji permanentnej*, „Formatio Permanens” 17 (2017), s. 19–30.
- Franciszek, *Homilia podczas Mszy Świętej Krzyżma Z ludem na ramionach*, Rzym, 28.03.2013, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie (2013) nr 5, s. 34–35.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*.
- Jaworski R., *Co ksiądz powinien wiedzieć o swojej seksualności?*, „Pastores” (2003) nr 4, s. 50–60.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 309–313.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 209–212.


- Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, <https://episkopat.pl/doc/212952.english-wchodzi-w-zycie-dokument-droga-formacji-prezbiterow-w-polsce-ratio-institutionis-sacerdotalis-pro-polonia-2> (04.01.2024).
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o postudze i życiu prezbiterów*, Kraków 2013.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, <https://www.clerus.va/content/dam/clerus/documenti/ratio-2026/testo-polacco.pdf> (04.01.2024).
- Lipiec D., *Gospodarowanie zasobami ludzkimi a duszpasterstwo*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) z. 6, s. 69–82, <https://doi.org/10.18290/rt.2015.62.6-5>.
- Maciąg J., *Naucz się, czego będziesz nauczał*, „Pastores” (2011) nr 4, s. 117–122.
- Matuszak P., *Przygotowanie pastoralne seminarzystów do posługi charytatywnej*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) z. 6, s. 97–122, <https://doi.org/10.18290/rt.2015.62.6-7>.
- Misiurek J., *Kapłan a Chrystus*, „Dobry Pasterz” 26 (2001), s. 67–81.
- Pawłowicz B. Z., *Duszpasterstwo niewidomych*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984) z. 452, s. 96–108.
- Radacki A., *Wypalenie – rozczarowane oczekiwania*, „Pastores” (2007) nr 2, s. 64–70.
- Radecki A., *Formacja permanentna kapłanów*, „Formatio Permanens” 17 (2017), s. 91–96.
- Skrzypczak R., *Dobry pasterz czy wyszkolony lider?*, „Pastores” (2018) nr 1, s. 70–79.
- Śliwa J., *Jakiego księdza potrzebujemy?*, „Pastores” (2001) nr 1, s. 9–15.

Marek Fiałkowski OFMConv

 <https://orcid.org/0000-0002-4850-7420>
marek.fialkowski@kul.pl

 <https://ror.org/04qyefj88>
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kościół na kontynencie cyfrowym — duszpasterstwo w sieci

 <https://doi.org/10.15633/ps.28408>

Marek Fiałkowski OFMConv — dr hab. teologii pastoralnej; kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; w badaniach naukowych koncentruje się na zagadnieniach relacji Kościoła i świata, obecności chrześcijan w życiu społeczno-politycznym, duszpasterstwie nadzwyczajnym, teologii i problemach rodziny oraz na teologii i formach aktywizacji laikat w Kościele i świecie.

Article history • Received: 03 Jul 2024 • Accepted: 17 Aug 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

Abstract

The Church on the Digital Continent — Ministry and the New Media

A burgeoning development of the media, coupled with the experience of the COVID-19 pandemic, sparks a debate on the issue of using the media for the sake of pastoral care. This article aims to present the Church ministry in the new media. The text begins with a characterization of the new media, and a recognition of challenges and dilemmas regarding their use in pastoral care, which cannot be neglected in the face of an extensive and uneasy plane of modernity. Finally, it pinpoints the perspectives that should be acknowledged in the Church's activity in the future. The article relies on the method of analysis, mostly of the teachings of the popes and of the literature relevant to the topic, as well as on the method of synthesis and interpretation, especially when formulating perspectives and possibilities of using the new media in pastoral care. The performed analysis suggests that the new media, despite their limitations, constitute an important tool of evangelization, help to spread Christian values and offer space for a debate to search for answers to some burning questions, raised especially by those who are not very close to God and the Church.

Keywords: Church, media, pastoral care

Abstrakt

Kościół na kontynencie cyfrowym — duszpasterstwo w sieci

Rozwój nowych mediów ma istotny wpływ na życie współczesnego człowieka, co sprawia, że stają się one przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, w tym także teologii oraz duszpasterstwa. Dynamiczny rozwój mediów, który odśladnia ich coraz to nowe możliwości, a także doświadczenia związane z pandemią COVID-19 sprawiają, że warto podejmować kwestię dotyczącą możliwości ich wykorzystania w posłudze zbawczej Kościoła. Artykuł jest próbą ukazania najważniejszych elementów duszpasterstwa Kościoła w kontekście nowych mediów. W tym celu najpierw ukazano charakterystykę nowych mediów, zwracając uwagę na te cechy, które wydają się ważne z punktu widzenia duszpasterstwa. Następnie podjęto próbę ustalenia niektórych trudności i dylematów, które warto mieć na uwadze, podejmując wysiłek duszpasterski na tym rozległym i niełatwym areopagu współczesności. Na koniec zostały zaprezentowane niektóre perspektywy na przyszłość, które mogą być istotne w duszpasterskich działaniach Kościoła. Główną metodą, jaką wykorzystano w artykule była analiza, przede wszystkim nauczania ostatnich papieży w zakresie możliwości wykorzystania mediów w duszpasterstwie oraz literatury podejmującej wspomnianą problematykę. Ponadto zastosowano także metodę syntezy, porównawczą i interpretacyjną, zwłaszcza w procesie formułowania wniosków dotyczących przy-

szłych możliwości wykorzystania przez Kościół współczesnych mediów. Głównym wnioskiem, jaki nasuwa się po przeprowadzonej analizie, to przekonanie, że nowe media stanowią dla Kościoła ważne narzędzie w dziedzinie ewangelizacji, przekazywania wartości chrześcijańskich, budowania dialogu i komunikacji międzyludzkiej. Nowe media tworzą także przestrzeń debaty i poszukiwania odpowiedzi na palące pytania, zwłaszcza istotne dla osób poszukujących, oddalonych od Boga i Kościoła.

Słowa kluczowe: Kościół, media, duszpasterstwo

Papież Franciszek w Orędziu na 53. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu napisał, że „dzisiaj środowisko medialne jest tak wszechobecne, że nie sposób je niemal odróżnić od sfery życia codziennego”¹. Zjawisko to ma głęboki wpływ na pojęcie czasu i przestrzeni, na postrzeganie siebie, innych ludzi i świata, a także na sposób komunikacji, nauki i zdobywania informacji. Zmiana priorytetów w komunikacji, gdzie daje się pierwszeństwo obrazowi kosztem słuchania i czytania, kształtuje także zmysł krytyczny człowieka. Paradoksalnie, w niektórych krajach media są łatwo dostępne, pomimo braku podstawowych produktów i usług². Nowe media³ oferują niespotykane dotąd możliwości,

1 Franciszek, Orędzie na 53. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. „Wszyscy tworzymy jedno” (Ef 4,25). Od wirtualnych wspólnot społecznościowych do wspólnot ludzkich, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (26.04.23).

2 „Instrumentum laboris” Synodu na temat młodzieży, 57, <https://episkopat.pl/instrumentum-laboris-synodu-nt-mlodziezy/> (26.04.23); zob. A. Adamski, K. Kwasik, Środki społecznego przekazu: narzędzie głoszenia Ewangelii czy teren misyjny? O wizji mediów według papieża Franciszka, w: *Duszpasterstwo w świetle nauczania papieża Franciszka*, red. D. Lipiec, Lublin 2015, s. 148–151; B. Gwiazda-Rzepecka, *Listening to Authority – Social Media Analysis*, w: *Obedience and Authority. Obbedienza et Autorità*, eds. A. Gieniusz, T. Grabińska, A. Hennel-Brzozowska, M. Lenart, Kraków 2018, s. 193–207; K. Pawlina, *Młódzież a chrześcijański system wartości*, w: *Młódzież i jej świat: Kościół i ojczyzna*, red. R. F. Sadowski, Warszawa 2020, s. 9–12.

3 Nowe media są różnie definiowane. Wynika to między innymi z szerokiego zakresu znaczeniowego tego pojęcia oraz dynamiki ich rozwoju. To, co obecnie może być uznawane za nowe media, w krótkim czasie może przestać odpowiadać temu określeniu. Paul Levinson od 2007 roku używa terminu „nowe nowe media”, mając na uwadze przede wszystkim media społecznościowe. Najczęściej nowe media definiuje się jako multimedialne narzędzia oparte na technologiach cyfrowych. Uważa się je za nowe formy, nowe jakości i nowe możliwości w przekazie medialnym. Ich początki wiąże się

ale także niosą ogrom wewnętrznych i zewnętrznych wyzwań, często bardzo trudnych i skomplikowanych. Mają zatem w sobie wielki potencjał, ale mogą także stać się źródłem licznych zagrożeń.

Nie dziwi zatem rosnące zainteresowania szeroko pojętym światem nowych mediów przez rozmaite dyscypliny naukowe, w tym także przez teologię. Biorąc pod uwagę fakt, że mamy do czynienia ze skomplikowanym zjawiskiem, które ponadto ciągle się rozwija, odsłaniając zarówno nowe możliwości, jak i wyzwania, uzasadniona jest potrzeba ciągłej refleksji nad naturą i możliwościami nowych mediów. Dodatkowym argumentem za podjęciem wspomnianej tematyki są doświadczenia z okresu pandemii, która ukazała szanse, ale i obnażyła wiele braków i trudności związanych z wykorzystaniem nowych mediów. Także dla duszpasterstwa było to ważne doświadczenie i dlatego nadal warto zgłębiać problematykę obecności Kościoła na „kontynencie cyfrowym”⁴.

Poszukując odpowiedzi na pytanie dotyczące szeroko pojętego duszpasterstwa Kościoła w sieci, należy przynajmniej w zarysie ukazać obraz nowych mediów, zwracając szczególną uwagę na takie cechy, które

z upowszechnieniem telewizji satelitarnej, wideo i komputerów osobistych. Za szczególną egzemplifikacją nowych mediów uznaje się Internet. Do najbardziej charakterystycznych cech nowych mediów zalicza się ich wzajemne powiązanie, bezpośredni dostęp do indywidualnych użytkowników, którzy mogą występować zarówno w roli nadawców, jak i odbiorców, wszechobecność, interaktywność, wielość sposobów użycia i otwarcia, niedookreśloność przestrzenną i delokalizację. Zob. D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, Warszawa 2004; P. Levinson, *Nowe nowe media*, Kraków 2010; J. Manovich, *Język nowych mediów*, Warszawa 2006; M. Szpunar, *Czym są nowe media – próba konceptualizacji*, „*Studia Medioznawcze*” (2008) nr 4, s. 31–40; M. Łaskowska, *Nowe media w służbie człowieka. Zarys problematyki w kontekście etyki i aksjologii mediów*, „*Teologia Praktyczna*” 13 (2012), s. 123–137, <https://doi.org/10.14746/tp.2012.13.09>; W. Madryas, *Znaczenie nowych nowych mediów w procesie zarządzania informacją*, „*Zeszyty Prasoznawcze*” 58 (2015) nr 1, s. 102–113.

- 4 „Cyfrowy kontynent” to metaforyczne określenie wirtualnego świata Internetu, która obejmuje media społecznościowe, portale i inne platformy służące cyfrowym spotkaniom, wymianie poglądów, treści, upodobań, w którym większość ludzi spędza obecnie kilka godzin dziennie. Często jest to dla nich alternatywna rzeczywistość lub świat, do którego uciekają, nie radząc sobie z ciężarem świata realnego. Chodzi zatem o wszystkie profile na mediach społecznościowych, blogi, vlogi i inne treści istniejące w przestrzeni Internetu. Benedykt XVI w Orędziu na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu określał tym terminem portale społecznościowe. Zob. M. Flader, *Inkultuacja wiary w „cyfrowy kontynent”*, „*Teologia i Człowiek*” 47 (2019) nr 3, s. 136–139, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2019.033>.

wydają się ważne z punktu widzenia duszpasterstwa. Następnie trzeba podjąć próbę ustalenia niektórych trudności i dylematów, które warto mieć na uwadze, podejmując wysiłek duszpasterski na tym rozległym i niełatwym areopagu współczesności. Na koniec niezbędne jest ukazanie niektórych perspektyw na przyszłość.

W niniejszym artykule zastosowano elementy metody „magisterialnej”, zaproponowanej przez Henryka Seweryniaka. W jej ramach prezentuje się zjawiska i przemiany kulturowe z perspektywy nauczania Kościoła, opierając się przede wszystkim na dokumentach kościelnych, komentarzach i opracowaniach teologicznych⁵. W tym celu na pierwszym etapie dokonano analizy nauczania Kościoła, zwłaszcza wypowiedzi papieskich odnoszących się do cyfrowego kontynentu. Następnie w formie syntezy wskazano na szanse, trudności oraz perspektywy duszpasterstwa Kościoła w sieci.

1. Cyfrowy areopag

Duszpasterstwo, rozumiane jako posługa zbawcza Kościoła, opiera się na niezmiennych zasadach wynikających z Objawienia i tradycji chrześcijańskiej, które Kościół stale musi aktualizować, biorąc pod uwagę coraz to różnorodniejsze wyzwania i znaki czasu⁶. Współczesne wyzwania i uwarunkowania, często odmienne od dotychczasowych, są bardzo dynamiczne i zmienne, a nierzadko zaskakujące i trudne do szybkiej i jednoznacznej analizy. Duszpasterstwo jest zawsze uwarunkowane czynnikami miejsca i czasu, które należy właściwie rozpoznać, aby adekwatnie na nie odpowiedzieć i wypełnić zadanie prowadzenia ludzi określonego czasu i przestrzeni do zbawienia⁷.

Takim wyzwaniem są nowe media – nieodłączny element życia współczesnego człowieka, zwłaszcza młodego pokolenia, które często określano jako „hiperpołączone”. Media społecznościowe, będące efektem

5 H. Seweryniak, *Teologie na „progu domu”*, „Kultura – Media – Teologia” (2010) nr 1, s. 19–20.

6 Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 7.12.1965, 11.

7 Zob. R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 217–218.

rozwoju technologii i nowoczesnej komunikacji, wpływają na tożsamość i sposób życia współczesnego człowieka. Ich olbrzymi wpływ na codzienne życie ludzi brzmi już niemal jak truizm. Jak słusznie zauważa Monika Przybysz, „nieobecność Ewangelii w mediach, to nieobecność jej w ludzkim myśleniu, to nieobecność Dobrej Nowiny w życiu człowieka”⁸. Wokół przestrzeni medialnej, zwłaszcza w sieci, zgromadzeni są odbiorcy, przede wszystkim młodzi, których najczęściej nie ma w Kościele. Wszystko to postuluje konieczność dogłębnego poznania mediów oraz ich właściwego wykorzystania, także w duszpasterstwie.

Według papieża Benedykta XVI nowe technologie nie tylko zmieniają sposób komunikowania się, ale także wpływają na samą istotę komunikacji, kreując nowy sposób myślenia i zdobywania wiedzy⁹. To, co wydaje się szczególnie istotne to pewnego rodzaju zmiana wykorzystania mediów, które dziś nie tyle informują, ale zdają się „kreować” rzeczywistość, co prowadzi do głębokiej i wieloaspektowej transformacji kulturowej. Jesteśmy obecnie świadkami transformacji w sposobie nawiązywania kontaktów w przestrzeni cyfrowej i budowania wspólnoty. Ma to także swoje konsekwencje w dziedzinie wymiany informacji. Papież nie wahał się przyrównać sieci społecznościowej do starożytnej greckiej agory, czyli otwartej przestrzeni publicznej, w której ludzie nie tylko dzielą się swoimi przemyśleniami, informacjami, opiniami, ale również budują nowe formy więzi i wspólnoty¹⁰.

8 M. Przybysz, *Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklezjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej*, „Kultura – Media – Teologia” (2018) nr 35, s. 141, <https://doi.org/10.21697/kmt.35.9>.

9 Benedykt XVI, *Orędzie na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia_24012011.html (02.05.23); M. Chmielewski, *Kultura medialna jako wyzwanie dla komunikacji wiary w świetle orędzi Benedykta XVI na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” (2016) nr 1, s. 166–167.

10 Benedykt XVI, *Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Serwisy społecznościowe: bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia-or_24012013 (02.05.23); A. Wołkiewicz, *Testament Cyfrowego Imigranta – Benedykt XVI do mieszkańców cyfrowego świata*, s. 7, https://ktime.up.krakow.pl/symp2013/referaty_2013_10/wolkiewicz.pdf (02.05.23); zob. B. Bilicka, *Chrześcijański styl obecności na cyfrowym kontynencie w orędziach Benedykta XVI*, „Forum Teologiczne” 16 (2015), s. 148–150.

Świat wirtualny stał się istotną częścią ludzkiej egzystencji, w którym człowiek nie jest jedynie konsumentem, ale również współtwórcą kultury mass mediów. Według Michał Drożdża jest on naszym światem i nie można go traktować jako przestrzeni obcej, ponieważ wszyscy jesteśmy w różnym stopniu i charakterze włączeni w tę rzeczywistość. Świat mediów jest dziś bez wątpienia światem człowieka oraz integralną częścią współczesnej kultury¹¹. Nie dziwi zatem fakt, że Benedykt XVI wzywa do odkrywania nowej kultury medialnej i włączania w nią Ewangelii, czyli inkulturacji, co powinno stawać się stałym elementem współczesnej strategii duszpasterskiej.

Społeczeństwo, w którym żyje współczesny człowiek, stało się społeczeństwem informacyjnym, a użytkownicy Internetu opisywani są jako „cyfrowi tubylcy” (ang. *digital natives*)¹², „pokolenie sieci” czy „e-generacja”¹³. Cyfrowe technologie wywierają coraz większy wpływ na życie wszystkich ludzi, jednak to młode pokolenia są na nie najbardziej podatne, gdyż poniekąd „rodzą się”, żyją i pracują w cyberprzestrzeni. Współczesne dzieci, często nazywane „sieciakami” (dzieciami sieci), nie postrzegają technologii jako czegoś obcego, czego musieliśmy się nauczyć, lecz czują się jej integralną częścią¹⁴. Młodzi „cyfrowi tubylcy”, dzięki wrodzonej zdolności poruszania się w świecie cyfrowym, często stają się nauczycielami dla dorosłych – „cyfrowych imigrantów” (ang. *digital immigrants*)¹⁵.

11 M. Drożdż, *Media przestrzenią dialogu z człowiekiem. Inspiracje soborowe w myśli Jana Pawła II*, w: *Inter mirifica: dziedzictwo i perspektywy. Tom jubileuszowy w 50. rocznicę ogłoszenia soborowego Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli*, red. A. Baczyński, M. Drożdż, M. Legan, Kraków 2013, s. 85.

12 M. Prensky, *Digital Natives, Digital Immigrants*, <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf> (02.05.23); zob. A. Kopiczko, *Cyfrowi tubylcy wyzwaniem współczesnej katechezy*, „*Studia Ełckie*” 20 (2018) nr 4, s. 467–481.

13 D. Broda, *Preewangelizacja odpowiedzi na współczesne wyzwania kulturowe. Studium katechetyczne*, Lublin 2020, s. 172, <http://hdl.handle.net/20.500.12153/1243> (9.05.23).

14 Zob. E. Bendyk, *Sieciaki*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/278207,1,sieciaki.read> (09.05.23), P. Czerski, *Manifest dzieci sieci*, <https://dziennikbałtycki.pl/pisarz-piotr-czerski-my-dzieci-sieci/ar/506821> (08.05.23); A. Wołkiewicz, *Testament Cyfrowego Imigranta*, s. 2.

15 Zob. M. Prensky, *Digital Natives, Digital Immigrants*, <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf> (02.05.2023).

Wspomniane wyżej cechy nowych mediów można było w jakimś wymiarze prześledzić i doświadczyć podczas pandemii COVID-19. Jest dużo racji w twierdzeniu, że społeczeństwo w dobie pandemii COVID-19 musiało przejść przyspieszoną transformację cyfrową, przenosząc w znacznej mierze do cyberprzestrzeni życie zawodowe, towarzyskie, a także religijne¹⁶. Dotyczyło to przede wszystkim pokolenia „cyfrowych imigrantów”. Już niemal przyzwyczailiśmy się do sytuacji, że mamy łatwo dostępne transmisje Mszy Świętych i nabożeństw na rozmaitych kanałach i stacjach, często na takich, na których trudno byłoby się tego spodziewać. Uruchomione zostały także własne transmisje z wielu parafii, kościołów itd. Pandemia wymusiła także tworzenie i reorganizację stron internetowych wielu parafii, ruchów, grup i instytucji religijnych. Powoli normą staje się, że na przykład niektóre spotkania grup, katechezy, sympozja odbywają się dzisiaj za pomocą internetowych łącz (online) lub hybrydowo. Warte podkreślenia jest bogactwo przytoczonych powyżej inicjatyw, które zachęca do osobistego wyboru transmisji wydarzeń z kościołów, rozmaitych nabożeństw, rekolekcji, konferencji itp.¹⁷. Wszystko to potęguje charakterystyczne dla sieci zjawisko swojej konkurencji i zabiegania o oglądalność.

Niemniej ważne jest dostrzeżenie aktywności i kreatywności duchownych, osób konsekrowanych i katolików świeckich w obszarze nowych mediów. Pandemia skłoniła wielu wierzących do aktywności w sieci, co owocowało swoistym odkryciem talentów niektórych z nich, a także dało mocny impuls do poszukiwania nowych dróg i możliwości. Na szczególne podkreślenie zasługuje współpraca duchownych i świeckich, którzy, dzieląc wspólną troskę o ewangelizację, wykorzystywali swoje umiejętności oraz łączyli siły, aby w nowych, nieznanych warunkach podjąć niezbędną i możliwą posługę duszpasterską¹⁸.

16 B. Giemza, Rola (multi)mediów w życiu Kościoła w czasie epidemii, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021*, <https://duszpasterstwo.episkopat.pl/programy> (09.05.23).

17 Zob. *Duszpasterstwo w epoce pandemii – trudny egzamin, ale zdany...*, <https://www.ekai.pl/duszpasterstwo-w-epoce-pandemii-trudny-egzamin-ale-zdany/> (09.05.23).

18 Zob. M. Chmielewski, M. Nowak, P. Stanisławski, J. Szulich-Kałuża, D. Wadowski, *Komunikacja Kościoła katolickiego w Polsce w okresie pandemii Covid-19. Raport z badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2022, s. 230–244.

Trzeba jednak odnotować, że ten przyspieszony „kurs duszpasterstwa w sieci” przynosił oraz zapewne będzie odnosił nie tylko sukcesy, ale i porażki. Są one zresztą szybko i bezlitośnie dostrzegane, krytykowane, a nawet ośmieszane przez uczestników świata multimedialnych. Błędy w strategii duszpasterskiej Kościoła oraz nietrafione inicjatywy nie stanowią zjawiska nowego; w historii można wskazać ich wiele. To właśnie one nie tylko uczą pokory i przypominają, że nie wszystko zależy od nas, ale także wskazują na konieczność krytycznej oceny działań duszpasterskich, postulując ich solidne i rozropne przygotowanie oraz zastosowanie.

2. Trudności i dylematy duszpasterstwa w sieci

Rozważania o trudnościach i dylematach warto rozpocząć od podstawowego i trochę prowokacyjnego pytania: czy w ogóle możliwe jest duszpasterstwo w sieci? Przed pandemią było ono często stawiane. Choć wiele mówiło się o koniecznej obecności Kościoła na nowym areopagu współczesnej kultury, jakim jest świat mediów, dyskusja koncentrowała się przed wszystkim na poszukiwaniu dróg i środków, które umożliwiłyby skorzystanie z wielkich możliwości środków społecznego przekazu. W wyniku pandemii w wielu miejscach świata jedyną możliwością prowadzenia jakichkolwiek działań duszpasterskich stały się multimedia. Podobną sytuację można było zaobserwować w rodzinach, które miały możliwość praktycznego i konkretnego doświadczenia tego, co oznacza bycie lub stawanie się „domowym Kościołem” (*Ecclesia domestica*). Dokument Dykasterii ds. Komunikacji, poświęcony duszpasterstwu w mediach społecznościowych, podkreśla, że „doświadczenie pandemii pokazały, jak mało uwagi nasze inicjatywy duszpasterskie poświęcały ‘Kościołowi domowemu’, temu, który spotyka się w domach i wokół stołu”¹⁹.

Jeśli przyjmiemy – w pewnym uproszczeniu – że w pracy duszpasterskiej można wyróżnić trzy etapy: nawiązanie kontaktu, ewangelizację prowadzącą do nawrócenia i regularną formację chrześcijańską,

19 Dykasteria ds. Komunikacji, Ku pełnej obecności. Duszpasterska refleksja nad zaangażowaniem w media społecznościowe, 20.05.2023, 60, https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_it.html (06.06.2024).

to Internet może sprawdzić się głównie w pierwszym i trzecim etapie. Oczywiście nie można zapominać, że cała działalność Kościoła jest ukierunkowana na ewangelizację, która musi przenikać każdy ze wskazanych etapów. Nauczanie Kościoła podkreśla, że Internet nie zastąpi sakramentów, liturgii ani wspólnoty. Może jednak prowokować kontakt i rozmowę, a później stać się źródłem cennych materiałów. Marek Robak podkreśla, że Internet może także być pomocny w „ewangelizacji przez obecność”, co oznacza osvajanie ludzi z wiarą i Kościołem. Nie jest przecież tajemnicą, że coraz częściej to właśnie w sieci wielu współczesnych ludzi, wychowanych w środowiskach obojętnych, w którym żyje się tak, jakby Boga nie było, znajdują pierwsze informacje o Bogu, Kościele i ludziach wierzących. Pierwszym zatem dylematem i trudnością są granice, jakie Internet wyznacza duszpasterstwu, a także granice, jakie Kościół wyznacza duszpasterstwu w sieci²⁰.

Kultura medialna oferuje dziś możliwość spotykania się z drugim człowiekiem ponad granicami przestrzeni i własnych kultur. Benedykt XVI zauważa, że współczesny człowiek wirtualny bywa czasami bardziej bliski niż ten, którego spotyka się w świecie realnym. Tym samym istnieje niebezpieczeństwo skoncentrowania uwagi na wirtualnej komunikacji interpersonalnej, kosztem osłabienia, a nawet zastąpienia komunikacji bezpośredniej z osobami z realnego otoczenia. Niebezpieczeństwo to dotyczy także duszpasterstwa w sieci, które powinno prowadzić do budowania relacji międzyosobowych w realnym środowisku, do spotkania w świecie rzeczywistym, w konkretnej grupie i wspólnocie Kościoła²¹.

Papież Franciszek zwraca uwagę, że dla niektórych młodych ludzi

zanurzenie w świecie wirtualnym doprowadziło do swoistej „migracji cyfrowej”, czyli dystansowania się od rodziny, od wartości kulturowych i religijnych, co prowadzi wiele osób do świata samotności i kreowania własnego wizerunku, aż

²⁰ Zob. M. Robak, *Duszpasterstwo w kulturze Internetu*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, T. Wielebski, Warszawa 2014, s. 285–294.

²¹ Zob. Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej*, 43, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (23.05.2023); M. Chmielewski, *Kultura medialna jako wyzwanie dla komunikacji wiary*, s. 171.

po doświadczenie braku korzeni, pomimo że fizycznie pozostaje się w tym samym miejscu²².

Proces ten może dotyczyć nie tylko młodzieży, ale także wszystkich innych użytkowników multimediów. Dla duszpasterstwa stanowi to swego rodzaju ostrzeżenie, a także wyzwanie, aby uczyć ludzi przechożenia od kontaktu wirtualnego do dobrej i zdrowej komunikacji.

Kolejnym problemem jest język multimediów. Wydaje się, że zasięg, możliwości oraz liczba użytkowników świata wirtualnego zintensyfikowały dyskusję o języku używanym w duszpasterstwie. Nierzadko mówi się o nowym języku komunikacji, który kształtuje się w sieci. Czy powstawanie tego nowego języka oznacza dla chrześcijan konieczność przetłumaczenia Dobrej Nowiny na ten język? Czy nie stajemy dziś – podobnie jak w innych przełomowych etapach historii ludzkości – przed koniecznością swoistej inkulturacji, otwarcia się Kościoła na świat wirtualny, o czym wspominał Benedykt XVI? Duszpasterze coraz bardziej zdają sobie sprawę, że między językiem Kościołem a językiem współczesnego człowieka, zwłaszcza młodego, otwiera się trudna do pokonania przepaść.

Nie można zapominać, że współczesny człowiek, zwłaszcza młody niemal bez przerwy obcuje z językiem mediów społecznościowych, który charakteryzuje się między innymi skrótowością, licznymi uproszczeniami, wykorzystywaniem obrazów. Podkreśla się, że język mediów dociera do osoby bardziej drogą emocji aniżeli rozumu. Mass media preferują język łatwy, bezpośredni, konkretny, zrozumiały i ludowy²³. Jeżeli chce się przepowiadać Ewangelię w sposób zrozumiały i dostosowany do współczesnego odbiorcy, konieczne jest poznanie i zrozumienie jego świata i mentalności. Witold Kawecki uważa, że „Kościół musi być dzisiaj dwujęzyczny”, co oznacza, że „obok języka teologicznego, języka

²² Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*. Do młodych i całego Ludu Bożego, 25.03.2019, 90, Kraków 2019; zob. M. Szczepaniak, *Nowe media po pandemii w świetle nauczania Franciszka*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42 (2022), s. 173–176, <https://doi.org/10.14746/pst.2022.42.10>.

²³ P. Gheddo, *Głoszenie Ewangelii w epoce środków masowego przekazu*, „Communio” 15 (1995) nr 6, s. 97; zob. K. Kunert *Możliwość recepcji języka religijnego w komunikacji masowej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8 (2009) nr 2, s. 99–105.

wiary, musi istnieć ten drugi – język światowy, medialny – szybki, zwięzły, precyzyjny, syntetyczny, wizualny, obrazowy, komunikatywny”²⁴.

Pewnych wskazówek można szukać u papieża Franciszka, który w swoich homiliach i przemówieniach używa obrazów i porównań wziętych z życia, a raczej unika trudnego języka teologicznego. Nie boi się odwoływać do swoich osobistych doświadczeń i chętnie przytacza historie, które go spotkały, oraz poruszające słowa ludzi, z którymi rozmawiał. Można powiedzieć, że używa języka egzystencjalnego, bliższego życiu i sprawom współczesnych ludzi, często wykorzystywanego właśnie w świecie multimedialnym²⁵.

Wysiłek dostosowania języka przepowiadania Dobrej Nowiny do obecnej mentalności, a szczególnie do świata multimedialnego musi jednak unikać sztucznego, nieprzystającego do powagi głoszonych treści uproszczenia i spłylenia. Takie podejście gubi nie tylko bogactwo przesłania i świadomość obcowania z tajemnicą, ale także naraża się na śmieszność wynikającą z nieudolnego kopiowania i naśladownictwa. Z drugiej strony zagraża mu ciasne przekonanie o niemożliwości wyrażania ewangelicznego przesłania w nowej, współczesniejszej formie, co często owocuje niezrozumiałym żargonem, jakże odległym od głosu Chrystusa²⁶.

Zdaniem Mileny Kindziuk można wypracować nowy model komunikacji religijnej, który uwzględni w języku religijnym zarówno nowoczesność, jak i wierność tradycji. Chodzi o taki język, który „uniknie patosu, ogólnikowych stwierdzeń, nie będzie moralizować, a zarazem sięgnie do najgłębszych pokładów ludzkiej duszy i będzie prowadzić ku sferze sacrum”. Wymaga to przyjęcia „uwspółcześnienia przekazu religijnego, ale pod warunkiem zachowania jego specyfiki. Taki był

24 Prof. Kawecki: Kościół musi być dzisiaj dwujęzyczny, <https://www.ekai.pl/prof-kawecki-kosciol-musi-byc-dzisiaj-dwujezyczny/> (23.05.2023).

25 D. Piórkowski, Wstęp, w: *Idźcie, zróbcie raban. Jak młodzi w Polsce rozumieją wezwanie Franciszka?*, Kraków 2013, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/wam_2013_raban_00.html (09.05.2023).

26 M. Fiałkowski, *Papieża Franciszka inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży, „Polonia Sacra” 20 (2016) nr 4, s. 91*, <https://doi.org/10.15633/ps.1928>.

przecież język głoszenia stosowany przez twórców wielkich religii, takim językiem mówił do ludzi Jezus Chrystus”²⁷.

W tym kontekście trzeba jeszcze przywołać kolejną trudność. Chodzi mianowicie o problem szeroko pojętej formacji, a ściślej o jej braki, które – jak już wspomniano – świat multimedialnych bezlitośnie odsłania. Pominiemy głośne przypadki błędów doktrynalnych, liturgicznych czy muzycznych, którymi „żyły” rozmaite fora społecznościowe w czasie pandemii COVID-19, a które nadal cieszą się „popularnością” w sieci i są przekazywane kolejnym odbiorcom. Należy jednak podkreślić, że oprócz tych, którzy z premedytacją rozpowszechniali błędne poglądy i ośmieszające zachowania, niektórzy ze wspomnianych osób nierzadko wykazali się co najmniej niefrasobliwością, ale również nieznaną mechanizmów świata mediów. Sytuacja ta bardzo jasno i stanowczo postuluje konieczność szeroko pojętej formacji chrześcijańskiej, a także solidnej formacji dotyczącej środków społecznego przekazu²⁸.

3. Wyzwania na przyszłość

Kościół postrzega współczesne media jako skuteczne narzędzie do głoszenia Ewangelii. Szczególnie obiecujące wydają się niezwykle możliwości w zakresie przekazywania informacji i wzbudzania zainteresowania treściami religijnymi. Dla wielu ludzi, zwłaszcza młodych, media społecznościowe, postrzegane jako swoiste „okna na świat”, stanowią niejednokrotnie pierwszą okazję do kontaktu z orędziem chrześcijańskim. Ponadto mogą one służyć nie tylko jako przygotowanie do spotkania Chrystusa, ale także podtrzymywanie człowieka na drodze wiary²⁹.

Ta interesująca perspektywa wymaga jednak przygotowanych osób, które rozumieją naturę mediów i są gotowe do podjęcia wyzwań

27 M. Kindziuk, *Problemy użycia języka religijnego we współczesnych mediach*, „Roczniki Nauk Społecznych” 12 (2020) nr 2, s. 79–81, <https://doi.org/10.18290/rns20482-4>.

28 Zob. P. Sawa, *Wyzwania dla Kościoła w Polsce. Teologiczno-pastoralna refleksja w kontekście pandemii*, „Studia Pastoralne” (2020) nr 16, s. 15–35.

29 Zob. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, 22.02.2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/kosciol_internet_22022002.html (09.05.23); Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, 28.02.2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/internet_etyka_22022002.html (09.05.23).

związanych z ich wykorzystaniem w duszpasterstwie. Czas pandemii dobitnie pokazał, że możliwości świata mediów da się wykorzystać, pracując zespołowo, łącząc umiejętności i zapał wielu osób we wspólnocie Kościoła. Proces ten wiąże się z wysiłkiem podnoszenia kwalifikacji, zdobywania odpowiedniej wiedzy, współpracy i odważnej obecności w przestrzeni medialnej. Chodzi o to, aby nie tylko dobrze rozpoznać funkcjonowanie współczesnych mediów, ale także o opanowanie umiejętności komunikacji, która szanuje innych, nie podsycza sporów i nie manipuluje, lecz uczy refleksji i krytycznego spojrzenia na rzeczywistość, w której żyjemy. Będzie to możliwe jedynie wtedy, gdy odpowiedzialność i krytycyzm staną się silniejsze niż pokusa manipulacji, która zawsze zagraża prawdzie. Jeśli potencjał, jaki mają w sobie media, będzie sprzyjał dialogowi, to mogą one stać się nośnikiem budowania pokoju między różnymi kulturami i narodami³⁰.

Papież Franciszek zachęca, aby w obecnych czasach, w których komunikacja jest często instrumentalizowana, kierować się „kryterium miłości”. Oznacza to unikanie pokusy kreowania się takimi, jacy chcielibyśmy być wobec świata, a nie takimi, jacy naprawdę jesteśmy³¹. Chodzi zatem o taką formację, która służy komunikacji szczerzej i otwartej, odpowiedzialnej i szanującej drugiego człowieka. Ten chrześcijański styl obecności w świecie cyfrowym nie ogranicza się tylko do przekazywania treści religijnych. To przede wszystkim świadectwo wiary, które wyraża się poprzez sposób komunikowania się, preferencje w wyborze propozycji dostępnych w świecie wirtualnym, wyrażane opinie i styl obecności w mediach³².

³⁰ A. Wołkiewicz, *Testament Cyfrowego Imigranta*, s. 4.

³¹ Franciszek, Orędzie papieża Franciszka na 57. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. *Mówić z sercem. „Prawdziwie w miłości”* (Ef 4, 15), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/20230124-messaggio-comunicazioni-sociali.html#_ftn4 (09.05.23).

³² Benedykt XVI, Orędzie na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. *Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia_24012011.html (02.05.23); Dykasteria ds. Komunikacji, *Ku pełnej obecności. Duszpasterska refleksja nad zaangażowaniem w media społecznościowe*, 20.05.2023, 77–80, https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_it.html (06.06.2024); zob. M. Chmielewski, *Kultura medialna jako wyzwanie dla komunikacji wiary*, s. 172.

W świetle tych refleksji wydaje się, że media mogą odegrać szczególną rolę na polu preewangelizacji. Duszpasterstwo w świecie cyfrowym musi uwzględniać nie tylko wierzących, ale także osoby niewierzące i zniechęcone, które mimo to noszą w sercu pragnienie absolutu i nieprzemijającej prawdy³³. Każdy chrześcijanin, posługując się środkami masowego przekazu, jeżeli nawet bezpośrednio nie proklamuje orędzia zbawczego, to poprzez świadectwo chrześcijańskiego stylu życia, personalistyczne podejście i odpowiednie prowadzenie dialogu buduje drogę do pełniejszej ewangelizacji. Wszystko to, połączone z odpowiednio dobranym językiem oraz treścią, stanowią ścieżkę ukierunkowaną na jedyną Prawdę, którą jest Jezus Chrystus. Jednocześnie, w tym specyficznym środowisku cyfrowym, trzeba pielęgnować wierność orędziu ewangelicznemu, aby nie zagłuszyć głosu Boga w wielogłosowej digitalnej przestrzeni różnego rodzaju opinii, stanowisk i światopoglądów³⁴.

Kościół posługuje się środkami społecznego przekazu w procesie preewangelizacji, aby zainteresować kwestiami wiary i wprowadzać odbiorców w świat wartości, które mają chrześcijańskie podłoże. Według Jana Pawła II, środki przekazu mogą stać się potężnymi kanałami przekazywania Ewangelii, zarówno na poziomie preewangelizacji, jak i w dalszym pogłębianiu wiary. Środki te jednak nie wyczerpują działalności ewangelizacyjnej Kościoła w sensie ścisłym, ale raczej do niej prowadzą bądź też jej towarzyszą. Media masowe mogą zatem wspierać dzieło misyjne Kościoła, docierając do niezliczonej ilości osób i pomagając w doprowadzeniu człowieka do osobistego spotkania z Chrystusem. Jednak samo spotkanie człowieka ze Zbawicielem musi być doświadczeniem bezpośrednim, wolnym od pośrednictwa mediów, gdyż jest to intymne spotkanie osoby z Osobą³⁵.

33 Benedykt XVI, Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2010_24012010\(02.05.23\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2010_24012010(02.05.23)); zob. W. Przygoda, *Preewangelizacja – ekstrawagancja czy pastoralna konieczność?*, w: *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, red. W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2015, s. 17–40.

34 D. Broda, *Preewangelizacja odpowiedzią na współczesne wyzwania kulturowe*, s. 182.

35 D. Broda, *Preewangelizacja odpowiedzią na współczesne wyzwania kulturowe*, s. 186–187; zob. R. Hajduk, *Preewangelizacja i współczesne możliwości jej urzeczywistnienia*, „Forum Teologiczne” 16 (2015), s. 165–178.

Internet okazuje się pożyteczny w różnych aspektach życia Kościoła, takich jak: katecheza, edukacja, informacja, apologetyka, zarządzanie, administracja oraz pewne formy poradnictwa duszpasterskiego i kierownictwa duchowego. Może on nie tylko uzupełniać tradycyjne formy duszpasterstwa, ale także przyciągać ludzi do pełniejszego doświadczenia życia wiary i ubogacać życie religijne. Internet jest także niezwykle skutecznym narzędziem komunikacji z określonymi grupami, zwłaszcza z młodzieżą, osobami, które z rozmaitych powodów są zamknięci w domach, położonych na odległych terenach, oraz z tymi, z którymi kontakt jest utrudniony³⁶.

Warto w tym miejscu przytoczyć ważne spostrzeżenie Jana Pawła II, że nie wystarczy używać mediów do szerzenia Ewangelii. Kluczowe jest włączenie samego orędzia ewangelicznego w „nową kulturę”, którą kształtują nowe środki przekazu:

Jest to problem złożony, gdyż kultura ta rodzi się bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści, z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi³⁷.

Kontynuując tę myśl, Benedykt XVI postuluje, aby z odwagą podjąć wysiłek odkrywania i zrozumienia nowej kultury medialnej, a następnie włączania w nią Ewangelii, czyli inkulturacji, co winno być stałym elementem współczesnych programów duszpasterskich, takich jak katecheza czy homiletyka. Umożliwi to twórcze aktualizowanie przesłania Ewangelii na tak zwanym cyfrowym kontynencie, co z kolei daje szansę jego humanizacji i ewangelizacji także nowymi sposobami, przez

36 Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, 22.02.2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/kosciol_internet_22022002.html (09.05.23); zob. M. P. Flader, *Formacja chrześcijańska młodzieży w mediach społecznościowych. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań maturzystów w archidiecezji przemyskiej*, Toruń 2022, s. 141–142.

37 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris misio* o stałej aktualności posłania misyjnego, 07.12.1990, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. S. Małysiak, Kraków 1996, 37c; zob. M. Chmielewski, *Kultura medialna jako wyzwanie dla komunikacji wiary*, s. 165; D. Gronowski, *Po co Kościołowi komunikacja społeczna?*, w: *Kościół i media w perspektywie komunikacyjno-pastoralnej*, red. K. Łuszczek, Szczecin 2008, s. 15.

przygotowanych i kompetentnych głosicieli słowa Bożego, zwłaszcza młode pokolenie „cyfrowych tubylców”³⁸.

Mirosław Chmielewski zauważa, że rozumienie komunikacji wiary w i przez media nie może ograniczać się wyłącznie do poziomu narzędziowego, które traktuje przekazy medialne wyłącznie jako nośniki kultury i treści religijnych. Taki punkt widzenia wydaje dominować w szeroko pojętym duszpasterstwie. Tymczasem media należy

postrzegać przede wszystkim jako środowisko kulturowe, które samo z siebie wytworza nową jakość kulturową, określaną jako kultura medialna. Przestrzeń nowej kultury jest miejscem ewangelizacji i równocześnie inkulturacji Ewangelii³⁹.

Szczególnego znaczenia w tym kontekście nabiera świadectwo wiary oraz język, w którym głoszona jest Ewangelia. Zdaniem Benedykta XVI „nie powinno zabraknąć konsekwencji czy jedności w wyrażaniu naszej wiary i dawaniu świadectwa o Ewangelii w rzeczywistości, w której przyszło nam żyć – fizycznej czy cyfrowej”⁴⁰. Papież apelował, zwłaszcza do ludzi młodych, aby wnosili do cyfrowego świata świadectwo swojej wiary, przekazując wartości i doświadczenia wiary przejęte od starszego pokolenia⁴¹. Przy czym nie chodzi o bombardowanie wiadomościami religijnymi, lecz o świadectwo chrześcijańskie, które – zadaniami papieża Franciszka – wyraża się między innymi w pragnieniu „dania samego siebie innym przez gotowość cierpliwego i naznaczonego

38 Benedykt XVI, *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 29.10.2009, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia_28022011.html (02.05.23).

39 M. Chmielewski, *Kultura medialna jako wyzwanie dla komunikacji wiary*, s. 168–169.

40 Benedykt XVI, *Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*. Serwisy społecznościowe: portale prawdy i wiary; nowe przestrzenie ewangelizacji, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia-or_24012013 (02.05.2023).

41 Benedykt, *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia_24012009.html (02.05.2023); zob. M. Chmielewski, *Kultura medialna jako wyzwanie dla komunikacji wiary*, s. 171.

szacunkiem angażowania się w pytania i wątpliwości, na drodze poszukiwania prawdy i sensu ludzkiego istnienia”⁴².

Szczególnie interesujące wydaje się roztropne wykorzystanie propozycji z zakresu komunikacji, nawiązujących do tak zwanego stylu medialnego. Stara się on w pierwszej kolejności przykuć uwagę odbiorców i nadawać przekazom osobisty rys. Ułatwia to nawiązanie kontaktu z odbiorcą. Konieczne jest także przestrzeganie zasady, aby komunikować w sposób konkretny i bezpośredni, wychodząc od doświadczenia człowieka i skupiając się na sprawach bieżących. Równie istotne jest wskazywanie na potrzebę dialogu i otwartości, a unikanie bezkompromisowości czy autorytaryzmu i paternalizmu⁴³.

Taki sposób obecności w nowych środkach przekazu będzie wiarygodny, jeśli będzie zakotwiczony w doświadczeniu słuchania i dialogu, które są obecne we wspólnocie Kościoła. Papież Franciszek uważa, że w Kościele pilnie potrzebna jest komunikacja, która wyraża się nie tylko słuchaniem, ale także w wysłuchiwaniu siebie nawzajem:

Jest to najcenniejszy i najbardziej odradzający dar, jaki możemy sobie nawzajem ofiarować. Z wolnego od uprzedzeń, uważnego i chętnego słuchania rodzi się mowa zgodna ze stylem Bożym, karmiona bliskością, współczuciem i czułością.

Papież dodaje, że dziś konieczna jest

komunikacja kościelna, która potrafi się poddać prowadzeniu przez Ducha Świętego, uprzejma i zarazem profetyczna, która potrafi znajdować nowe formy i sposoby dla wspaniałego przekazu, który ma nieść w trzecie tysiąclecie. Komunikacja, która w centrum stawiałaby relację z Bogiem i z bliźnim, zwłaszcza tym najbardziej potrzebującym, i która umiałaby raczej rozpalać płomień wiary, niż chronić popioły autoreferencyjnej tożsamości. Komunikacja, której podstawą

42 Franciszek, Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (02.05.2023).

43 D. Broda, *Preewangelizacja odpowiedzią na współczesne wyzwania kulturowe*, s. 185.

byłyby pokora w słuchaniu i *parezja* w mówieniu, która nigdy nie oddzielałaby prawdy od miłości⁴⁴.

Właśnie w takim ujęciu trzeba szukać sposobów i stylu obecności Kościoła w świecie nowych mediów.

Równie istotną rolę w procesie inkulturacji Ewangelii w wirtualnym świecie odgrywa – wspomniany wcześniej – język. Kościół musi zadbać zarówno o język specyficzny, ściśle teologiczny, jak i o język, który przyciąga i budzi zainteresowanie, wykorzystując obrazy bliższe egzystencji współczesnego człowieka. Ta swoista „dwujęzyczność”, integrująca przekaz werbalny i obrazowy, umożliwia nie tylko skuteczną działalność katechetyczną, ale także inicjatywy związane z preewangelizacją. W przypadku tych ostatnich, które mają na celu przygotowanie człowieka do usłyszenia i przyjęcia kerygmatu chrześcijańskiego, skuteczniejszy wydaje się język prosty, wykorzystujący siłę przekładu i obrazów⁴⁵.

Nie wolno jednak zapominać, że skuteczność ewangelizacyjnego działania Kościoła w świecie wirtualnym nie wypływa tylko z użytych środków i strategii działania. Dokonuje się to zawsze dzięki mocy samego Boga, który porusza i oświeca serca. Ufność w moc Bożego działania musi zatem przewyższać wszelką pewność pokładaną w stosowaniu środków ludzkich⁴⁶. Chodzi zatem o włączenie nowych technologii w szeroko pojętą działalność pastoralną Kościoła oraz

44 Franciszek, Orędzie na 57. Światowy dzień środków społecznego przekazu. Mówić z sercem. „Prawdziwie w miłości” (Ef 4, 15), <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/20230124-messaggio-comunicazioni-sociali.html> (02.05.2023); zob. C. M. Martini, *Stąpienie po jedwabiu. Proces komunikacji w działalności duszpasterskiej*, Kraków 1996.

45 D. Broda, *Preewangelizacja odpowiedzią na współczesne wyzwania kulturowe*, s. 183–184, 186; zob. M. Fiałkowski, R. Sadlak, *Młodzi w Kościele. Inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży w świetle posynodalnej adhortacji „Christus vivit”*, Opole 2021, s. 93–95.

46 Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. *Serwisy społecznościowe: portale prawdy i wiary; nowe przestrzenie ewangelizacji*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia-or_24012013 (02.05.23); zob. M. Chmielewski, *Kultura medialna jako wyzwanie dla komunikacji wiary*, s. 172.

o dowartościowanie ich znaczenia. Jednocześnie należy pamiętać, że to Duch Święty prowadzi Kościół i wskazuje drogi ludzkości⁴⁷.

Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Carla M. Martiniego:

Bóg pozostaje zawsze większy niż słowa i gesty człowieka; mass media – nawet gdy są najlepiej używane – mają przecież zdolność relatywną i ograniczoną. Tajemnica Boża jest „nadmiarem” i nigdy nie można o tym zapomnieć: stale musimy kierować uwagę ku temu, co przewyższa komunikowaną nam „wiadomość” [...]. Mass media są środkami, nie celami, rzeczywistością instrumentalną, przedostatnią, a nie ostatnią, mogą one zasłaniać i utrudniać drogę dla prawdy, a nawet gdy są na nią otwarte, to przecież jej nie wyczerpują do końca⁴⁸.

Zakończenie

Jim Burns zwraca uwagę na „rewolucje zmian”, które w ostatnich latach dokonały się w świecie, wpływając znacząco na jego kształt. Zalicza do nich: rewolucję rodzinną, rewolucję seksualną, rewolucję medialną oraz rewolucję technologiczną⁴⁹. Dynamicznie rozwijająca się technologia oddziałuje na życie współczesnego człowieka, wpływając w znaczny sposób na poprawę życia współczesnych ludzi, także w dziedzinie szeroko pojętej komunikacji. Jednak gdy technologia jest niewłaściwie wykorzystywana, może także mieć negatywny wpływ na człowieka. Nie można zapominać, że rosnąca rola informacji i zróżnicowanych obiegów informacji czasami powoduje wzrost szumu i chaosu informacyjnego⁵⁰.

47 Benedykt XVI, *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 29.10.2009, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia_28022011.html (02.05.23).

48 C. M. Martini, *Rozmowa z moim telewizorem*, Kraków 1998, s. 12; zob. Broda, *Preewangelizacja odpowiedzi na współczesne wyzwania kulturowe*, s. 185.

49 J. Burns, *Owocna postługa wśród młodzieży. Czyli jak towarzyszyć młodym?*, Gubin 2017, s. 54–61; M. P. Flader, *Formacja chrześcijańska młodzieży w mediach społecznościowych*, s. 102; zob. Franciszek, *Encyklika Laudato si'*. W trosce o wspólny dom, 102, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (06.06.24).

50 Zob. K. Święs, *Uwarunkowania duszpasterstwa parafialnego w Polsce na początku XXI wieku*, „Teologia i Człowiek” 47 (2019) nr 3, s. 77–78, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2019.030>.

Mimo to nie wolno zapominać, że jest ona nieodłącznym elementem życia współczesnego człowieka i to nie tylko młodego, co postuluje konieczność dogłębnego jej poznania oraz właściwego wykorzystania.

Pomimo ograniczeń, a zwłaszcza braku możliwości korzystania z sakramentów w przestrzeni wirtualnej⁵¹, nowe media stanowią dla Kościoła ważne narzędzie w dziedzinie ewangelizacji, przekazywania wartości chrześcijańskich, budowania dialogu i komunikacji międzyludzkiej. Mogą one stawać się miejscem dzielenia się bogactwem duchowym i liturgicznym, co prowadzi do poczucia bliskości z tymi, którzy wyznają tę samą wiarę. Jednocześnie nowe media oferują przestrzeń debaty i poszukiwania odpowiedzi na palące pytania, zwłaszcza dla osób poszukujących, oddalonych od Boga i Kościoła. Czas pandemii potwierdził, że nowe media stwarzają ludziom okazję do modlitwy, medytacji, dzielenia się słowem Bożym. Otwierają serca na inne wymiary wiary i pozwalają na włączenie się w spotkania modlitewne oraz śledzenie celebracji liturgicznych w konkretnych miejscach⁵².

Na niewiele zda się bezpieczne dystansowanie się od nowych technologii medialnych ani okopywanie się na rzekomo wypróbowanych i sprawdzonych pozycjach. Współczesność jest pluralistyczna i wymaga pluralistycznych rozwiązań, propozycji i odpowiedzi. Pluralizm można postrzegać nie tylko jako zagrożenie, ale także jako bogactwo, dlatego należy odważnie i krytycznie poszukiwać wciąż nowych i skutecznych dróg docierania z Dobrą Nowiną do współczesnych ludzi. Spotykamy ich w świecie wirtualnym, aktywnych w rozmaitych mediach, śledzących opinie i zachowania innych, kształtujących swoje poglądy w oparciu o ulubione seriale, kanały i opinie celebrytów. Taki świat jest nam zadany i w nim mamy głosić Ewangelię. Według Benedykta XVI, skoro zmieniło się środowisko życia wiernych, to także metody pracy duszpasterzy muszą ulec przemianie. Przy czym nie chodzi tu tylko o transformację metod i technik pracy, ale o zmianę duszpasterskiego myślenia

51 A. Lewek, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003, s. 154–155.

52 Benedykt XVI, *Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*. Serwisy społecznościowe: portale prawdy i wiary; nowe przestrzenie ewangelizacji, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia-or_24012013\(02.05.23\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia-or_24012013(02.05.23)).

i podejścia do człowieka⁵³. Konieczne jest zatem lepsze poznawanie fenomenu nowych mediów, aby w ten sposób umożliwić Ewangelii znalezienie swojego wyrazu w nowej formie⁵⁴.

Papież Franciszek zauważa, że współczesne multimedia przypominają nieznany kontynent⁵⁵. Dla wielu osób, zwłaszcza młodych, ten świat jawi się jako tajemniczy i intrygujący, co skłania ich do odważnego wkraczania w nieznane i podejmowania ryzyka. Można wykorzystać to porównanie i przywołać czasy wielkich odkryć geograficznych, które dokonały swoistego przeobrażenia tak zwanego Starego Świata. Dziś także winniśmy „wyruszyć w podróż” do świata nowych mediów, trochę tak jak piętnastowieczni i szesnastowieczni odkrywcy, którzy podejmowali ryzyko odkrywania nowych horyzontów, nie mając wystarczającej wiedzy ani pewności co do tego, co tam napotkają. Podobnie jak oni, my także powinniśmy wyruszyć na nieznany kontynent nowych mediów, otwarci na natchnienia Ducha Świętego, aby go ewangelizować, wcześniej rozpoznając jego naturę i specyfikę. Nie jest to zadanie łatwe, podobnie jak dla św. Piotra nie było łatwo głosić Ewangelię pogańskiemu setnikowi i ochrzcić go (zob. Dz 10, 1–48), a dla św. Pawła – przepowiadać Ewangelię poganom (zob. Dz 13, 46–48), rozprawiać z mędrcami na Areopagu (Dz 17, 16–34) i udać się do Rzymu (Dz 23, 11; 28, 11–31).

Według Benedykta XVI, skuteczność ewangelizacji podejmowanej przez Kościół pierwszych wieków w świecie grecko-rzymskim zależała od wnikliwego zrozumienia kultury i obyczajów ówczesnych ludów pogańskich, co umożliwiała dotarcie do ich serc i umysłów. Podobnie dziś, głoszenie Chrystusa w świecie nowych technologii wymaga dogłębnego ich poznania, aby móc je odpowiednio wykorzystać w ewangelizacji „cyfrowego kontynentu”⁵⁶.

53 A. Wołkiewicz, *Testament Cyfrowego Imigranta*, s. 5–6.

54 J. Jastrzębski, *Wielki teolog i jego rozumienie komunikacji*, w: *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, red. M. Laskowska, K. Marcyński, Kraków 2016, s. 21–22.

55 Zob. Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska Christus vivit*, 90.

56 Benedykt XVI, *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechnić kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2009_24012009.html (02.05.23).

Bibliografia

- Adamski A., Kwasik K., *Środki społecznego przekazu: narzędzie głoszenia Ewangelii czy teren misyjny? O wizji mediów według papieża Franciszka*, w: *Duszpasterstwo w świetle nauczania papieża Franciszka*, red. D. Lipiec, Lublin 2015, s. 145–161.
- Bendyk E., Sieciaki, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/na-uka/278207,1,sieciaki.read> (09.05.23).
- Benedykt XVI, *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 29.10.2009, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia_28022011.html (02.05.23).
- Benedykt XVI, Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2009_24012009.html (02.05.23).
- Benedykt XVI, Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. *Kapłani i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2010_24012010 (02.05.23).
- Benedykt XVI, Orędzie na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. *Prawda, przepowiadanie i autentyczność życia w erze cyfrowej*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia_24012011.html (02.05.23).
- Benedykt XVI, Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. *Serwisy społecznościowe: portale prawdy i wiary; nowe przestrzenie ewangelizacji*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia-or_24012013 (02.05.23).
- Bilicka B., *Chrześcijański styl obecności na cyfrowym kontynencie w orędziach Benedykta XVI*, „Forum Teologiczne” 16 (2015), s. 139–151.
- Broda D., *Preewangelizacja odpowiedzią na współczesne wyzwania kulturowe. Studium katechetyczne*, Lublin 2020, <http://hdl.handle.net/20.500.12153/1243> (09.05.23).


- Burns J., *Owocna postęga wśród młodzieży. Czyli jak towarzyszyć młodym?*, Gubin 2017.
- Chmielewski M., *Kultura medialna jako wyzwanie dla komunikacji wiary w świetle orędy Benedykta XVI na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” (2016) nr 1, s. 156–178.
- Chmielewski M., Nowak M., Stanisław P., Szulich-Kałuża J., Wadowski D., *Komunikacja Kościoła katolickiego w Polsce w okresie pandemii Covid-19. Raport z badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2022.
- Czerski P., *Manifest dzieci sieci*, <https://dziennikbaltycki.pl/pisarz-piotr-czerski-my-dzieci-sieci/ar/506821> (08.05.23).
- Drożdż M., *Media przestrzeni dialogu z człowiekiem. Inspiracje soborowe w myśli Jana Pawła II*, w: *Inter mirifica: dziedzictwo i perspektywy. Tom jubileuszowy w 50. rocznicę ogłoszenia soborowego Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli*, red. A. Baczyński, M. Drożdż, M. Legan, Kraków 2013, s. 81–109.
- Duszpasterstwo w epoce pandemii – trudny egzamin, ale zdany..., <https://www.ekai.pl/duszpasterstwo-w-epoce-pandemii-trudny-egzamin-ale-zdany/> (09.05.23).
- Dykasteria ds. Komunikacji, *Ku pełnej obecności. Duszpasterska refleksja nad zaangażowaniem w media społecznościowe*, 20.05.2023, https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_it.html (06.06.2024).
- Fiałkowski M., *Papieża Franciszka inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży*, „Polonia Sacra” 20 (2016) nr 4, s. 87–99, <https://doi.org/10.15633/ps.1928>.
- Fiałkowski M., Sadlak R., *Młodzi w Kościele. Inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży w świetle posynodalnej adhortacji „Christus vivit”*, Opole 2021.
- Flader M. P., *Formacja chrześcijańska młodzieży w mediach społecznościowych. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań maturzystów w archidiecezji przemyskiej*, Toruń 2022.
- Flader M., *Inkulturacyja wiary w „cyfrowy kontynent”*, „Teologia i Człowiek” 47 (2019) nr 3, s. 129–144, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2019.033>.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (23.05.23).
- Franciszek, *Encyklika Laudato si’*.


- Franciszek, Orędzie na 48. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (02.05.23).
- Franciszek, Orędzie na 53. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Wszyscy tworzymy jedno” (Ef 4,25). Od wirtualnych wspólnot społecznościowych do wspólnot ludzkich, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (26.04.23).
- Franciszek, Orędzie na 57. Światowy dzień środków społecznego przekazu. Mówić z sercem. „Prawdziwie w miłości” (Ef 4, 15), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/20230124-messaggio-comunicazioni-sociali.html#_ftn4 (02.05.23).
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostołska: „Christus vivit”. Do młodych i całego Ludu Bożego, 25.03.2019, Kraków 2019.
- Gheddo P., Głoszenie Ewangelii w epoce środków masowego przekazu, „Communio” 15 (1995) nr 6, s. 96–109.
- Giemza B., Rola (multi)mediów w życiu Kościoła w czasie epidemii, w: Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021, <https://duszpasterstwo.episkopat.pl/programy> (09.05.23).
- Gronowski D., Po co Kościołowi komunikacja społeczna?, w: Kościół i media w perspektywie komunikacyjno-pastoralnej, red. K. Łuszczek, Szczecin 2008, s. 13–35.
- Gwiazda-Rzepecka B., Listening to Authority – Social Media Analysis, w: Obedience and Authority. Obbedienza et Autorità, red. A. Gieniusz, T. Grabińska, A. Hennel-Brzozowska, M. Lenart, Kraków 2018, s. 193–207.
- Hajduk R., Preewangelizacja i współczesne możliwości jej urzeczywistnienia, „Forum Teologiczne” 16 (2015), s. 165–178.
- „Instrumentum laboris” Synodu na temat młodzieży, <https://episkopat.pl/instrumentum-laboris-synodu-nt-mlodziezy/> (26.04.23).
- Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris misio” o stałej aktualności posłania misyjnego, 7.12.1990, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1, red. S. Małyśiak, Kraków 1996, s. 379–460.

- Jastrzębski J., Wielki teolog i jego rozumienie komunikacji, w: *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, red. M. Laskowska, K. Marcyński, Kraków 2016, s. 13–24.
- Kamiński R., *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007.
- Kindziuk M., Problemy użycia języka religijnego we współczesnych mediach, „*Roczniki Nauk Społecznych*” 12 (2020) nr 2, s. 67–83, <https://doi.org/10.18290/rns20482-4>.
- Kopiczko A., Cyfrowi tubylcy wyzwaniem współczesnej katechezy, „*Studia Elckie*” 20 (2018) nr 4, s. 467–481.
- Kunert K. Możliwość recepcji języka religijnego w komunikacji masowej, „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*” 8 (2009) nr 2, s. 99–105.
- Laskowska M., Nowe media w służbie człowieka. Zarys problematyki w kontekście etyki i aksjologii mediów, „*Teologia Praktyczna*” 13 (2012), s. 123–137, <https://doi.org/10.14746/tp.2012.13.09>.
- Levinson P., *Nowe nowe media*, Kraków 2010.
- Lewek A., *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003.
- Madryas W., Znaczenie nowych nowych mediów w procesie zarządzania informacją, „*Zeszyty Prasoznawcze*” 58 (2015) nr 1, s. 102–113.
- Manovich J., *Język nowych mediów*, Warszawa 2006.
- Martini C. M., *Rozmowa z moim telewizorem*, Kraków 1998.
- Martini C. M., *Stąpienie po jedwabiu. Proces komunikacji w działalności duszpasterskiej*, Kraków 1996.
- McQuail D., *Teoria komunikowania masowego*, Warszawa 2004.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, 28.02.2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/internet_etyka_22022002.html (09.05.23).
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, 22.02.2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/kosciol_internet_22022002.html (09.05.23).
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, 22.02.2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/kosciol_internet_22022002.html (09.05.23).
- Pawlina K., *Młódzież a chrześcijański system wartości*, w: *Młódzież i jej świat: Kościół i Ojczyzna*, red. R. F. Sadowski, Warszawa 2020, s. 9–18.


- Piórkowski D., Wstęp, w: *Idźcie, zróbcie raban. Jak młodzi w Polsce rozumieją wezwanie Franciszka?*, Kraków 2013, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/wam_2013_raban_00.html (09.05.2023).
- Prensky M., *Digital Natives, Digital Immigrants*, <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf> (02.05.23).
- Prof. Kawecki: Kościół musi być dzisiaj dwujęzyczny, <https://www.ekai.pl/prof-kawecki-kosciol-musi-byc-dzisiaj-dwujezyczny/> (23.05.2023).
- Przybysz M., Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklezjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej, „Kultura – Media – Teologia” (2018) nr 35, s. 140–166, <https://doi.org/10.21697/kmt.35.9>.
- Przygoda W., *Preewangelizacja – ekstrawagancja czy pastoralna konieczność?*, w: *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, red. W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2015, s. 17–40.
- Robak M., *Duszpasterstwo w kulturze Internetu*, w: *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, T. Wielebski, Warszawa 2014, s. 281–295.
- Sawa P., *Wyzwania dla Kościoła w Polsce. Teologiczno-pastoralna refleksja w kontekście pandemii*, „Studia Pastoralne” (2020) nr 16, s. 15–35.
- Seweryniak H., *Teologie na „progu domu”*, „Kultura – Media – Teologia” (2010) nr 1, s. 9–22.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 7.12.1965.
- Szczepaniak M., *Nowe media po pandemii w świetle nauczania Franciszka*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42 (2022), s. 169–184, <https://doi.org/10.14746/pst.2022.42.10>.
- Szpunar M., *Czym są nowe media – próba konceptualizacji*, „Studia Medioznawcze” (2008) nr 4, s. 31–40.
- Święs K., *Uwarunkowania duszpasterstwa parafialnego w Polsce na początku XXI wieku*, „Teologia i Człowiek” 47 (2019) nr 3, s. 73–90, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2019.030>.
- Wołkiewicz A., *Testament Cyfrowego Imigranta – Benedykt XVI do mieszkańców cyfrowego świata*, s. 7, https://ktime.up.krakow.pl/symp2013/referaty_2013_10/wolkiewicz.pdf (02.05.2023).

Łukasz Filipiuk OSPPE

 <https://orcid.org/0000-0003-3672-1777>
filipiuk_lukasz7@o2.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Protection of the Life of Conceived Children in the Pastoral Activities of the Jasna Gora

 <https://doi.org/10.15633/ps.28409>

Lukasz Filipiuk OSPPE — is undertaking his training at the Doctoral School at the Pontifical University of John Paul II in Krakow.

Article history • Received: 20 Feb 2024 • Accepted: 17 Aug 2024 • Published: 30 Dec 2024

ISSN 1428-5673 (print) • ISSN 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

Abstract

Protection of the Life of Conceived Children in the Pastoral Activities of the Jasna Góra

In the face of the threat to human life conceived, which in the modern world is a reality that is widespread and growing in strength, it is necessary to take the most appropriate measures to stop the destruction of the life of children conceived. This article is an attempt to indicate the forms that defenders of life can take to save unborn children, both spiritually and through social and pastoral commitment. Bearing in mind the seriousness of the issue in question and the awareness of the role that Jasna Góra has played in the history of Poland for centuries, the author shows the considerable significance of this place also for the theme of promoting pro-life culture. Among many initiatives undertaken in the Sanctuary of the Nation, the Central Centre for the Spiritual Adoption of the Conceived Child, which has been functioning for over twenty years, deserves particular attention. It not only constitutes the realisation of the Jasna Góra Vows of the Nation taken years ago, but also meets the expectations of the multitude of pilgrims arriving each year at the Sanctuary of Our Lady of Częstochowa.

Keywords: abortion, spiritual adoption, pastoral care, Jasna Góra

Abstrakt

Ochrona życia dzieci poczętych w działalności duszpasterskiej jasnogórskiego sanktuarium

W obliczu narastającego zagrożenia poczętego życia ludzkiego, które we współczesnym świecie jest rzeczywistością powszechną i nasilającym problemem, należy podejmować jak najodpowiedniejsze działania zmierzające do zatrzymania procederu unicestwiania życia dzieci poczętych. Niniejszy artykuł jest próbą wskazania form zaangażowania, jakie obrońcy życia mogą podjąć dla ratowania dzieci nienarodzonych zarówno w wymiarze duchowym, jak i poprzez aktywność społeczną oraz pastoralną. Mając na uwadze powagę omawianego zagadnienia oraz świadomość roli, jaką Jasna Góra od stuleci odgrywa w dziejach Polski, autor ukazuje niebagatelne znaczenie tego miejsca w propagowaniu kultury pro-life. Spośród wielu inicjatyw podejmowanych w Sanktuarium Narodu, na szczególną uwagę zasługuje funkcjonujący od ponad dwudziestu lat Centralny Ośrodek Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego, który nie tylko stanowi realizację złożonych przed laty Jasnogórskich Ślubów Narodu, ale także wychodzi naprzeciw oczekiwaniom rzeszy pielgrzymów przybywających każdego roku do Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej.

Słowa kluczowe: aborcja, duchowa adopcja, duszpasterstwo, Jasna Góra

Among the important topics that repeatedly recur throughout history and gain their next “life” in the public space is the issue of abortion. The topic is ancient, for already primitive peoples resorted to abortion, and the first medical prescriptions for the removal of the human fetus are more than 4600 years old.¹ However, the issue is still relevant and vital, as the evolving contexts of human existence postulate further, often negative trends in the perception of human beings at the prenatal stage of their development and innovative ways of eliminating the yet unborn human life.²

According to analysts and researchers of modern civilization, the 20th century was a period when two tendencies seeking to enslave people co-existed. The first includes the ideological totalitarianism of communism and fascism. The second, on the other hand, is the attempts to subjugate the human person to all manner of biotechnological experiments, including eugenics, genetic engineering and neuroscience, reducing him “to a transitory element of cosmic evolution, plotting fantastic visions of his future.”³ Both phenomena are still present, although they take on new guises over time. In the face of all threats to human life in the fetal period, it is therefore necessary to take action to protect this existence, and this is done both in the dimension of social, economic, political and religious life.⁴

1. Contemporary threats to prenatal human life

The assault on the lives of conceived children that we are witnessing forces man to reflect on the reasons for this. A proper look at this issue requires broadening horizons and paying attention first to the general condition of modern man, and then pointing out the factors that directly threaten the existence of the unborn.

-
- 1 R. Tokarczyk, *Normatywne ujęcia prokreacji*, Poznań 2000, p. 221–223 (Roczniki Socjologii Rodziny, 12).
 - 2 See G. Hołub, *Godność osobowa dziecka nienarodzonego*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, eds. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 11–22.
 - 3 A. Zwoliński, *Nowe grzechy*, Jasna Góra 2023, p. 179.
 - 4 J. Dziedzic, *Pastoralno-teologiczne aspekty straty dziecka poronionego i martwo urodzonego*, Kraków 2021, p. 114–123.

In the introductory lecture of the Constitution *Gaudium et spes* of Vatican Council II, an insightful analysis of human life was presented, grasping the issue in the context of numerous, profound and rapid social, cultural and religious changes.⁵ Despite the existing enormous opportunities facing modern man, which include the scope of his all-round development, one can at the same time perceive confusion and incompetence in giving human actions the right direction. The document reads: “Thus while man extends his power in every direction, he does not always succeed in subjecting it to his own welfare” and “gradually and more precisely he lays bare the laws of society, only to be paralyzed by uncertainty about the direction to give it.”⁶

A proper understanding of the topic requires an awareness of the constant changes in the conditions of life and the transformation of the reality in which man lives. The human mind is increasingly shaped by the natural and mathematical sciences, and its operation is becoming more dependent on the development of various branches of technology. This, in turn, affects the perception of culture, and man’s adoption of attitudes toward it and the way he thinks about the world around him. There are also taking place, absent until now, skyrocketing changes in the social order.⁷ The traditional model of marriage and family is being transformed in favor of an individualistic lifestyle, the former authority of the family, Church or school is giving way to idols or influencers, and unverified, often falsified and duplicated online news is more easily assimilated by the mass media audience than the statements of people who enjoy widespread respect.⁸

In addition to the aforementioned factors is the fact that many young people no longer draw on the values inherited from their ancestors, but rather question and challenge them, as expressed by the departure of many from religious practices. Thus, the negation of God is no longer simply the result of personal choice, but often becomes an expression of the new humanism and is a manifestation of misunderstood scientific

5 Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, Dec 7, 1965, 4–10.

6 Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, 4.

7 Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, 5–6.

8 See F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2021, p. 167–186, 234–275; W. Półtawska, *Samo życie*, Częstochowa 1995, p. 155–193.

progress. The consequences of such attitudes can be seen both in the assimilation of mores incompatible with the Decalogue or a weakened relationship to fellow human beings, but also with the increasingly frequent state of existing social tensions, contradictions and inequalities.⁹

Thus generally outlined, the situation of modern human life appears as a further or indirect source of threats to human existence, especially to conceived children. Alongside them there are factors (attitudes) closer, direct, which, selected by man in freedom, affect the protection of defenseless yet unborn children or become a trap and a threat to them. The first speaks of general, global trends, against which an individual person is unable to oppose, but only has to, as it were, agree to the current state and do everything not to adopt the model of life and functioning imposed from outside. In the second situation, it is more about each person's personal choice and his or her stand for or against the culture of death.

Among the immediate dangers to conceived human life, the following factors can be identified, following John Paul II.¹⁰ The first to be mentioned is the progress of science and technology and medicine. Individual researchers in pursuit of the development of their specialties disregard the ethical requirements of experimentation in the human field and disregard the boundaries that even in science must not be crossed. This includes prenatal diagnosis, genetic engineering research, resorting to artificial reproduction techniques, experimenting on embryos as research material or using *in vitro* methods.¹¹ How timely seems to be the warning of Benedict XVI, who said – “If technical progress is not matched by corresponding progress in man's ethical formation, in man's inner growth (cf. Eph 3:16; 2 Cor 4:16), then it is not progress at all, but a threat for man and for the world.”¹² Similarly, in medicine, which by its nature and vocation should be oriented towards the protection of

9 Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, 6–10; See also Francis, *Evangelii gaudium*, Nov 24, 2013, 52–60.

10 John Paul II, *Evangelium vitae*, Mar 25, 1995, 3, 4, 10–14, 17, 19, 20–21, 23.

11 John Paul II, *Evangelium vitae*, 63; See also Congregation for the doctrine of the Faith, *Dignitas personae*, June 20, 2008, 11–22.

12 Benedict XVI, *Spe salvi*, Nov 30, 2007, 22.

human health and life, in numerous cases it becomes a tool for depreciating the personal dignity of man and a means of eliminating him.¹³

Another in the list of factors endangering human life concerns the cultural patterns adopted—often uncritically—when the unfettered freedom of the individual justifies the wickedness of abortion and even usurps the right to decide the fate of the child conceived and developing under the heart of the mother often as a result of the adopted worldview or ideology.¹⁴

Another is the issue of state legislation, when people motivated by subjective beliefs and interests establish laws that marginalize the fate of the unborn, and even consider it a civilizational breakthrough and achievement, as the French boasted when they wrote the right to abortion into the Constitution.¹⁵

Finally, it is necessary to point to the moral crisis of man expressed in the weak condition of the human conscience, which often can hardly discern the difference between good and evil, and thus in fundamental matters, when it comes to human life—it ceases to be an instance that warns against the wickedness of abortion. At the root of such attitudes is, first of all, distancing from God and turning to the mirages of this world. A person who rejects the Creator falls into a number of traps of a self-centered lifestyle, and even “adopts a degenerate and vile vision of human freedom.”¹⁶ When detached from the truth about the value and dignity of another’s life as God’s creation, then it is easy to grant oneself the power to decide the life and death of others.¹⁷

Both the Church and a number of people of good will, aware of the dangers posed by the shapes of modern man’s functioning, undertake a number of tasks aimed at minimizing the consequences of the unauthorized spawn of defenseless conceived children. Therefore, it seems necessary to point out at least several levels of such involvement.

¹³ John Paul II, *Evangelium vitae*, 4.

¹⁴ John Paul II, *Evangelium vitae*, 4.

¹⁵ F. Kucharski, *Aborcja w Konstytucji. „Francja sięgnęła dna”, „Gość Niedzielny”* Mar 10, 2024, p. 5; John Paul II, *Evangelium vitae*, 4, 16, 19, 20, 57, 59, 68–73, 91.

¹⁶ John Paul II, *Evangelium vitae*, 20.

¹⁷ John Paul II, *Evangelium vitae*, 20–21; Francis, *Evangelii gaudium*, 274.

2. Forms of involvement in the defense of unborn children

All activity aimed at saving unborn children is man's response to the inner imperative of his conscience to do good and avoid evil. This law is not imposed by any person on himself, but is written in his heart. It should be obeyed, because submission to the natural law testifies to man's dignity and at the same time is the measure by which he will be judged (cf. Rom 2:14–16).¹⁸

Defense of the lives of the most vulnerable children does not stem from ideological or philosophical motives, but from the undeniable truth of the origins of human existence, that is, from the moment of fertilization. Despite the irrefutable medical evidence authenticating the moment of the existence of human life, the testimony of science is rejected and denied, the proper view of human life is distorted, some of the stages of its development are depreciated by invoking the so-called ethics of quality, and the concept of the person itself is sought to be redefined.¹⁹

The Church, on the other hand, invariably defends the truth about the origins of human life, its dignity and value, and states that: “the human being must be respected—as a person—from the very first instant of his existence” and “life once conceived, must be protected with the utmost care; abortion and infanticide are abominable crimes.”²⁰ It is impossible not to quote here John Paul II's very eloquent exhortation to “defend life and strengthen it, honor it and love it—this is the task that God entrusts to every human being.”²¹ This is an expression of the co-responsibility that the Creator places in the hands of each person and a share in God's rule over the world. In this way, man not only cares for the least of these, but worships his Creator to the fullest.²² The commitment and attitude of protecting the life of a being not yet born should also be “clear, firm and passionate, for at stake is the dignity of a human life, which is

18 Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, 16; John Paul II, *Veritatis splendor*, Aug 6, 1993, 54.

19 R. Kiełtyka, *Wartość (nie)chcianego życia. Status antropologiczny płodów i noworodków anencefalicznych*, Kraków 2008, p. 71–115.

20 Congregation for the doctrine of the Faith, *Donum vitae*, Feb 22, 1987, I, 1; Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, 51; John Paul II, *Evangelium vitae*, 60.

21 John Paul II, *Evangelium vitae*, 42.

22 John Paul II, *Evangelium vitae*, 42.

always sacred and demands love for each person, regardless of his or her stage of development.”²³

There are many levels within which one can undertake the defense of the life of conceived children. Among them are: cultural, political, legal, academic, scientific, artistic, educational or through social involvement and pastoral ministry.²⁴ This is the task of both clergy and laity. After all, by virtue of the grace of baptism, they are also called to carry out the prophetic, royal and priestly mission of Jesus,²⁵ which is most fully expressed through service to others in imitation of Christ, who came not to be served, but to serve (cf. Mk 10:45). This statement finds its authentication in the words of Pope Benedict XVI, who said:

In this particular area, the work of priests should be adequately assisted by lay educators, including professionals who, with their knowledge enlightened by faith, can show the way to ecclesial communities. Therefore, I ask God to send to you, dear brothers and sisters, and to those who work in the fields of science, medicine, law and politics, witnesses endowed with a true and righteous conscience, who will show the “glow of truth” and defend it, thus serving life, which is a gift and a mystery.²⁶

In the Polish arena, the defense of the unborn had its beginning in the Church, Catholic environment, where associated lovers of life opposed all forms of attack on the lives of conceived children in the context of ongoing debates on the legalization of abortion.²⁷ In connection with these events, the Church in Poland organized numerous meetings, scientific sessions, exhibitions and lectures to make the right tasks more real, and thus raise awareness of the dangers of legalizing abortion and

²³ Francis, *Gaudete et exultate*, Mar 19, 2018, 101.

²⁴ J. Dziedzic, *Pastoralno-teologiczne aspekty straty dziecka poronionego i martwo urodzonego*, p. 121.

²⁵ Second Vatican Council, *Lumen gentium*, Nov 18, 1964, 9–12.

²⁶ Benedykt XVI, *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga i podstawą wszystkich innych*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Pro Vita, Watykan, Feb 24, 2007, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 28 (2007) nr 5, s. 44–45.

²⁷ A. Muszala, *Debata nad polską ustawą o ochronie życia nienarodzonych*, in: *Bioetyka polska*, ed. T. Biesaga, Kraków 2004, p. 310–311.

the harmful effects it brought to individuals, families and society as a whole.²⁸

Among the significant entities shaping pro-life culture in Poland are: Polish Federation of Movements for the Defense of Life, the Polish Association of Defenders of Human Life, the Pro-Life Foundation or the Little Feet Foundation. The scope of their influence is far-reaching and is expressed, among other things, through: education on the origins of life and responsible parenthood, supporting and taking action to obtain legal protection for conceived children, awakening social sensitivity to human life, providing specialized legal, material, social, psychological or medical assistance to single mothers, as well as to families facing financial problems or experiencing other difficulties, such as caring for a disabled child, supporting families who have lost their child, facilitating adoption procedures, engaging in dialogue for the protection of life, and many others.²⁹

An extremely important form of influence today is the media. Therefore, especially valuable are all initiatives that educate and make the public aware of the dignity of human life in the form of various online recordings, i.e. webinars, documentaries, current commentaries on pro-life events, conducted fanpages and others. Also distributed are numerous flyers, posters, conducted training workshops and pro-life clubs.³⁰

There is also a form of commitment that cannot be lacking—it is prayer. John Paul II wrote:

“a great prayer for life is urgently needed, a prayer which will rise up throughout the world”. Through special initiatives and in daily prayer, may an impassioned plea rise to God, the Creator and lover of life, from every Christian community, from every group and association, from every family and from the heart of every believer. Jesus himself has shown us by his own example that prayer and fasting are the first and most effective weapons against the forces of evil (cf. Mt 4:1–11) and taught his disciples, some demons cannot be driven out except in this way (cf. Mk 9:29).³¹

28 A. Muszala, *Debata nad polską ustawą o ochronie życia nienarodzonych*, p. 312–313.

29 Ł. Filipiuk, *Duchowa adopcja dziecka poczętego*, Kraków 2020, p. 92–97.

30 See www.pro-life.pl (Apr 16, 2024).

31 John Paul II, *Evangelium vitae*, 100.

This prayer cannot be limited to Catholics only. It is also strongly recommended that a kind of service to human life should take place within the framework of ecumenical dialogue. This is because “no single person or group has a monopoly on the defence and promotion of life. These are everyone’s task and responsibility”.³² Moreover, it is also related to the fact that “life certainly has a sacred and religious value, but in no way is that value a concern only of believers. The value at stake is one which every human being can grasp by the light of reason; thus it necessarily concerns everyone.”³³

3. The role of Jasna Gora in spreading pro-life culture

Among the places where pro-life culture can and should be realized both in the dimension of prayer, pastoral involvement and undertaking other numerous initiatives is Jasna Góra. The reasons for pointing to the Sanctuary of the Nation are many and can be classified according to three categories.

The first is the importance of the Jasna Gora Sanctuary for the history of Poland and the individual. Our Lady of Czestochowa is widely recognized as a symbol of the Nation’s identity³⁴ and is seen as the One who was given to the Polish nation as “a preternatural help and defense.”³⁵ Over the centuries, “Poles have become accustomed—all, innumerable matters of their lives, its various important, decisive moments, moments of responsibility [...] to associate with this place, with this sanctuary.”³⁶ For through the holy Image of Our Lady of Jasna Gora most fully “expressed her maternal concern for every soul, for every child, for every

32 John Paul II, *Evangelium vitae*, 91; See Second Vatican Council, *Unitatis redintegratio*, Nov 21, 1964, 12.

33 John Paul II, *Evangelium vitae*, 101.

34 B. Urbanowicz, *Matka Boża Częstochowska jako symbol tożsamości Narodu na przestrzeni wieków*, in: *Z dawna Polski Tyś Królową, Maryjo. 300 lat koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, ed. M. Tabulski, Jasna Góra 2017, p. 155–167.

35 Liturgical collection for the Solemnity of Our Lady of Częstochowa.

36 Jan Paweł II, *Tutaj zawsze byliśmy wolni. Homilia podczas Pierwszej Pielgrzymki do Polski*, June 4, 1979, in: *Jasnogórska Bogarodzica w wypowiedziach błogosławionego Jana Pawła II*, vol. 1, ed. Z. S. Jabłoński, Częstochowa–Jasna Góra 2011, p. 37.

family, for every person.”³⁷ It was Jasna Góra that repeatedly proved to be for Poland “a fortress of the Nation’s spirit.”³⁸ It has fulfilled this role throughout the centuries and is full to this day.

An eloquent sign of devotion to Mary’s protection are all the acts of entrustment that were placed at the feet of the Divine Parent. The first of these are the Vows of King John Casimir in 1656, in which he chose the Great God-Mother of Man – the Blessed Virgin as Patroness and Queen of his countries.³⁹ In turn, in the twentieth century, many pledges were made to the Lady of Jasna Góra, among which should be mentioned: The Act of Consecration of the Polish Episcopate on behalf of the nation to the Blessed Virgin Mary, Queen of the Polish Crown (1920), the Act of Consecration of the Polish Nation to the Immaculate Heart of the Blessed Virgin Mary (1946), the Jasna Góra Vows of the Polish Nation (1956), the Act of Surrender of Poland into the Maternal Slavery of Mary, Mother of the Church, for the freedom of the Church of Christ (1966), the Act of Entrustment of the Holy Father John Paul II (1979) or the Prayer of the Church in Poland, in which she places in the care of Mary her mission in the new historical situation (1993).⁴⁰

This significance of the Jasna Góra shrine is further expressed by the presence of Mary in Her miraculous Image. Multitudes of the faithful come to the Mother of God as if to their own Mother, and at Her throne they seek consolation, rescue and intercession from God. This is evidenced by the numerous testimonies from which we learn of miraculous conversions and graces of healing that the faithful receive through the cause of the Black Madonna.⁴¹

The title attributed to the Lady of Jasna Góra on many occasions is also not without significance. Primate Stefan Wyszyński, in the National Pilgrimage of Physicians to Jasna Góra on 2nd December 1956, expressed Mary of Czestochowa as the Mother of Life, saying:

37 Jan Paweł II, *Tutaj zawsze byliśmy wolni*, p. 37.

38 S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa 2006, p. 171.

39 S. Wyszyński, *Na drogach zawierzenia*, Warszawa 1996, p. 9.

40 S. Wyszyński, *Na drogach zawierzenia*, p. 11–45.

41 See A. Czupryn, *Cuda dzieją się po cichu. O jasnogórskich cudach i łaskach*, Warszawa 2018, p. 19–214.

Precocious is this Queen! With a Face twice wounded, and yet in her majesty serene! She is, after all, the Mother of Life! *Vita dulcedo*... It is impossible to kill Her, though it is possible to injure Her. She continues to give birth to Life. That is why the Nation, fearful for its existence, came to Her... to the Mother of Life!⁴²

It is no different during the numerous prayers and pledges, when, with their eyes fixed on the face of the Jasna Góra Mother of Life, the faithful ask her to “look like a Mother on the countless children who are not allowed to come into the world”⁴³ and ask for the grace of openness to the Gospel of life proclaimed every day. In addition, the title of Mother of Life and Defender of Human Life also referred to Our Lady of Czestochowa during the pilgrimages of pro-life circles to Jasna Góra.⁴⁴

The second category showing the role of Jasna Góra in shaping the civilization of life is the multidimensionality of the services provided at the Sanctuary. At the forefront is the issue of the Holy Sacraments celebrated there—primarily the Eucharist and the Sacrament of Penance and Reconciliation.

Years ago, John Paul II said that Jasna Góra is the altar and confessional of the Nation, through which the spiritual renewal of many Poles takes place.⁴⁵ He went on to add that “sometimes only here, at Jasna Góra, can a person lift himself from the deepest fall to the top.”⁴⁶ So the importance of these sacraments is enormous. “For the most holy Eucharist contains the Church’s entire spiritual wealth: Christ himself, our passover and living bread. Through his own flesh, now made living and life-giving by the Holy Spirit, he offers life to men.”⁴⁷ This supernatural life not only directs man toward his final destiny, that is, eternal life

42 S. Wyszyński, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1986, p. 19–21.

43 *Modlitwa do Maryi Jasnogórskiej Matki Życia*, in: *Jasna Góra—sanktuarium troski o życie Narodu*. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne, Jasna Góra, Apr 28, 2009, ed. Z. S. Jabłoński, Jasna Góra–Częstochowa 2009, p. 12–13.

44 I. Krysiak, *Maryja Matka Życia inspiracją dla ruchów pro-life*, in: *Maryja Matka Życia*, eds. G. M. Bartosik, I. Klimeczyk, I. Krysiak, Warszawa 2020, p. 142–145.

45 Jan Paweł II, „Tak” Chrystusowi, „Tak” Kościołowi. Przemówienie w czasie spotkania z pielgrzymami, Jasna Góra, June 4, 1997, in: *Jasnogórska Bogarodzica w wypowiedziach*, p. 286.

46 Jan Paweł II, *Wyjątkowe powołanie*. Przemówienie do paulinów, Jasna Góra, Kaplica Cudownego Obrazu, June 6, 1979, in: *Jasnogórska Bogarodzica w wypowiedziach*, p. 91.

47 John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, 1.

in God, but it also “spurs us on our journey through history and plants a seed of living hope in our daily commitment to the work before us”⁴⁸ as well as contributes to building the world according to God’s design to a measure that corresponds to human dignity. Among these efforts, John Paul II mentions the defense of human life from conception to natural death.⁴⁹

The Jasna Góra Sanctuary is also famous for its ministry of the sacrament of penance, where the spiritual transformation of many hardened sinners takes place in the Nation’s confessional. Reconciled with God, with each other and with the other, many pilgrims take up again the cooperation with God’s grace and in this way their dynamism of Christian life is renewed.⁵⁰ The experience of forgiveness after an abortion often pushes the faithful to engage in the work of protecting the life of the unborn, such as the Spiritual Adoption of the Conceived Child. After many conversations at the Family Counseling Center, Stanisława Nowicka has no doubt that the confessional should be the first line of Jasna Góra ministry.⁵¹

In addition to the sacraments, the daily preaching of the Gospel plays an important role. Jasna Góra is a place where the Good News can be heard proclaimed every day. This is extremely important for the reason that the sanctuary is a privileged place of encounter with the Word of God, thanks to which faith can be born in man (cf. Rom 10:17), and it constantly creates new opportunities for evangelization of both pilgrims and tourists.⁵² As John Paul II repeatedly reminded—one of the most important tasks of the sanctuary is to bring the pilgrim to a personal encounter with the living Christ.⁵³

48 John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, 20.

49 John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, 20.

50 J. Wątroba, *W trosce o życie duchowe*, in: *Jasna Góra – sanktuarium troski o życie Narodu*, p. 11.

51 Ł. Filipiuk, S. Nowicka, *O początkach Poradni Rodzinnej i dzieła Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego na Jasnej Górze*, rozmowa Łukasza Filipiuka OSPPE ze Stanisławą Nowicką, członkinią Instytutu Prymasa Wyszyńskiego, Kraków-Skałka 2024, p. 95 (*Dissertationes Paulinorum*, 33/1).

52 Z. S. Jabłoński, *Posługa słowa w przestrzeni sanktuarium maryjnego*, in: *Jasna Góra – sanktuarium troski o życie Narodu*, p. 110.

53 Jan Paweł II, *List z okazji siedemsetlecia Sanktuarium Świętego Domu w Loreto*, in: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978–1998*, ed. A. Szostek, vol. 3, Warszawa 1999, p. 163.

Other prayers and devotions also occupy an important place in the shrine's daily schedule. Among them are daily prayers of the Rosary, the Hours of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, Stations of the Cross, Saturday confessions to Mary, Jasna Góra days of recollection, gathering together for the Jasna Góra Appeal in the evening, and all-night vigils.

Other spaces of involvement in promoting pro-life culture, especially the life of conceived children, are realized at the Sanctuary of the Nation through: The wide-ranging activities of Radio Jasna Góra and other mass media, i.e. websites and a youtube channel, the Jasna Góra bimonthly magazine, the Family Counseling Center, the Psychological Counseling Center, the Jasna Góra Helpline, conferences, scientific symposia, or the functioning of such initiatives as the Jasna Góra Rosary Family and the Central Center for the Spiritual Adoption of the Conceived Child.

The third criterion is the reach of the influence of the Jasna Góra Shrine, which is known practically all over the world. The radiation of this place is not limited to the borders of the country, but extends to other countries and continents. Before the COVID-19 pandemic, more than 4 million pilgrims flocked to the home of Our Lady of Czestochowa. During the pandemic, about 1.6 million pilgrims and tourists visited Jasna Góra in 2021, in 2022 there was an increase to 2.5 million, while in 2023 the number of visitors to the Sanctuary exceeded 3.6 million people.⁵⁴

An important sign of promoting the civilization of life through the Icon of Our Lady of Jasna Góra is the peregrination of Her Image in the country and abroad. The latter idea, born of the initiative of lay leaders defending human life, went under the slogan *From ocean to ocean*. The copy of the Miraculous Image traveled from Vladivostok to Fatima. It peregrinated through 24 countries in Asia and Europe thus covering a route totaling about 65 thousand kilometers. For, as Ewa Kowalewska points out, "from Jasna Góra Our Lady radiates to the whole world. She is the spark that can transform and save the lost modern world."⁵⁵

⁵⁴ Biuro Prasowe Jasnej Góry, *Statystyki pielgrzymkowe*, https://www.jasnagora.com/tematy/Statystyki%20pielgrzymkowe/temat_61 (Apr 16, 2024).

⁵⁵ I. Krysiak, *Maryja Matka Życia inspiracją dla ruchów pro-life*, p. 150–156.

4. The importance of the Central Center for Spiritual Adoption of the Conceived Child at Jasna Góra

Inscribed in the charism of the Pauline ministry and occupying a special place in the activities for the defense of the life of the unborn is the initiative of the Spiritual Adoption of the Conceived Child. The origins of the prayer date back to the late 1980^s. At that time, in the Church of the Holy Spirit in Warsaw, on February 2, 1987, a group of young people from the Guard of Generations made the first pledges of spiritual adoption to the then Warsaw Prior, Father Szczepan Kosnik. The essence of the prayer consists of reciting for nine months a decade of the Holy Rosary and a so-called daily prayer for the intention of one unborn child, whose name is known only to God. In addition, an additional resolution can be taken.⁵⁶

At Jasna Góra, the work of the Spiritual Adoption of the Conceived Child appeared in 1994. From the beginning, those responsible for promoting the prayer and taking the pledge were the ladies working in the Family Counseling Center. This was connected with their frequent contact with people struggling with post-abortion syndrome, who sought rescue and liberation at Jasna Góra. Many times the prayer of spiritual adoption brought them help and relief from their suffering.⁵⁷

Over time, the need for a separate place whose primary task would be to promote this prayer was recognized. The Central Center for the Spiritual Adoption of the Conceived Child at Jasna Góra was founded on June 1, 2004. The initiator of its establishment was Father Stanisław Jarosz. The first location was in the Jasna Góra courtyard—opposite the Chapel of the Sacrament of Penance—and was connected to the Pauline Vocation Center. According to Fr. Jarosz, the struggle for the lives of unborn children and the concern for religious and priestly vocations have much in common. He used to say that “as long as the Pauline Fathers fight in defense of abortion-threatened conceived children, God will not allow them to run out of vocations.”⁵⁸ Today it is found within the “walls of Jasna Góra”.

56 Ł. Filipiuk, *Duchowa adopcja dziecka poczętego*, p. 76–84.

57 Ł. Filipiuk, S. Nowicka, *O poczętkach Poradni Rodzinnej i dzieła Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego na Jasnej Górze*, p. 92–93.

58 Ł. Filipiuk, *Duchowa adopcja dziecka poczętego*, p. 114–118.

Implementation of the basic tasks at the Central Center for Spiritual Adoption is expressed through: (a) accepting applications to take the pledge of spiritual adoption from participants of pilgrimages, both individual and notified groups; (b) keeping the Jasna Góra Book of Defenders of Human Life; (c) undertaking all pastoral and didactic activities that would involve organizing formation training for retreatants and animators of the work; (d) receiving testimonies from people experiencing graces through taking up prayer; (e) organizing and celebrating meetings—for animators, those undertaking prayer and those who support the work; (g) distributing guides, leaflets, brochures and any materials on spiritual adoption on the territory of Jasna Góra and making them available to all who ask for them; (h) providing any information related to the work in the mass media; and (i) keeping a chronicle.⁵⁹

There are many places throughout Poland where it is possible to undertake the prayer of the Spiritual Adoption of the Conceived Child. Nevertheless, for several reasons, the functioning of the Central Center at Jasna Góra seems legitimate and desirable. First, Spiritual Adoption at the Sanctuary is the realization of the Jasna Góra Vows of the Nation made in 1956. Although the bishops and faithful present there pledged to keep their pledges as a Nation, Jasna Góra should be the first to fulfill them and, as it were, set an example to the entire homeland. Moreover, there is no other place in Poland that, both in terms of the pilgrims who come there annually, as well as in terms of the importance that the Sanctuary of Our Lady of Czestochowa plays in the history of Poland, the appeal for the defense of conceived life will not only resound with greater force, but also with the ability to reach a wider audience. Finally, it is necessary to emphasize the presence and role of Mary in the life of the nation, as well as every person. Elected Queen of Poland, she will strive in an unmatched way to protect the life of every human being—in the physical dimension of unborn children and in the spiritual dimension of those who undergo or perform abortions.

59 Ł. Filipiuk, *Duchowa adopcja dziecka poczętego*, p. 112–113.

Conclusion

A close observation of modern man's attitude to the life of conceived children can cause concern. On the one hand, a culture of exclusion is being created, in which man—in the words of Francis—is treated as “a consumer good that can be used and then thrown away.”⁶⁰ In this way, a globalization of indifference is being created and growing,⁶¹ where it is becoming more and more difficult to hear the cries of the defenders of life speaking out on behalf of still unborn children. This is due to the fact that many succumb to the model of life that the current world imposes on man.

In the face of all dangers, one cannot remain indifferent. This is known to all those who manifest numerous expressions of concern for the life of every human being, especially the most defenseless, because they are still developing in the womb. Therefore, they initiate various actions and activities to protect them, the first of which is prayer. One of the places, unique on the map of Poland and important for the history of the Nation, is the Sanctuary of Our Lady of Czestochowa, where for centuries people have sought refuge and help. Also in the field of defense of the life of conceived children, Jasna Góra has a significant role to play both through the Holy Sacraments celebrated there, the Gospel proclaimed, undertaken—often—round-the-clock prayer and large-scale pastoral activities, which include the functioning of the Central Center for the Spiritual Adoption of the Conceived Child bringing irreplaceable help in the subject of the defense of the life of unborn children.

References

- Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2021.
Benedict XVI, *Spe salvi*, Nov 30, 2007.
Benedykt XVI, *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga i podstawą wszystkich innych*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Pro Vita, Watykan, Feb

⁶⁰ Francis, *Evangelii gaudium*, 53.

⁶¹ Francis, *Evangelii gaudium*, 53–54.

- 24, 2007, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 28 (2007) nr 5, s. 44–45.
- Biurow Prasowe Jasnej Góry, Statystyki pielgrzymkowe, https://www.jasnagora.com/tematy/Statystyki%20pielgrzymkowe/temat_61 (Apr 16, 2024).
- Congregation for the doctrine of the Faith, *Dignitas personae*, June 20, 2008.
- Congregation for the doctrine of the Faith, *Donum vitae*, Feb 22, 1987.
- Czupryn A., *Cuda dzieją się po cichu. O jasnogórskich cudach i łaskach*, Warszawa 2018.
- Dziedzic J., *Pastoralno-teologiczne aspekty straty dziecka poronionego i martwo urodzonego*, Kraków 2021.
- Filipiuk Ł., *Duchowa adopcja dziecka poczętego*, Kraków 2020.
- Filipiuk Ł., S. Nowicka, *O początkach Poradni Rodzinnej i dzieła Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego na Jasnej Górze*, rozmowa Łukasza Filipiuka OSPPE ze Stanisławą Nowicką, członkinią Instytutu Prymasa Wyszyńskiego, Kraków–Skałka 2024, p. 87–98 (*Dissertationes Paulinorum*, 33/1).
- Francis, *Evangelii gaudium*, Nov 24, 2013.
- Francis, *Gaudete et exultate*, Mar 19, 2018.
- Hołub G., *Godność osobowa dziecka nienarodzonego*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, ed. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 11–22.
- Jabłoński Z. S., *Posługa słowa w przestrzeni sanktuarium maryjnego*, in: *Jasna Góra – sanktuarium troski o życie Narodu. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne*, Jasna Góra, Apr 28, 2009, ed. Z. S. Jabłoński, Jasna Góra–Częstochowa 2009, p. 108–139.
- Jan Paweł II, *List z okazji siedemsetlecia Sanktuarium Świętego Domu w Loreto*, in: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978–1998*, ed. A. Szostek, vol. 3, Warszawa 1999, p. 163–165.
- Jan Paweł II, „Tak” Chrystusowi, „Tak” Kościołowi. Przemówienie w czasie spotkania z pielgrzymami, Jasna Góra, June 4, 1997, in: *Jasnogórska Bogarodzica w wypowiedziach błogosławionego Jana Pawła II*, vol. 1, ed. Z. S. Jabłoński, Częstochowa–Jasna Góra 2011, p. 284–288.
- Jan Paweł II, *Tutaj zawsze byliśmy wolni. Homilia podczas Pierwszej Pielgrzymki do Polski*, June 4, 1979 roku, in: *Jasnogórska Bogarodzica w wy-*

- powiedziach błogostawionego Jana Pawła II, vol. 1, ed. by Z. S. Jabłoński, Częstochowa–Jasna Góra 2011, p. 37–43.
- Jan Paweł II, Wyjątkowe powołanie. Przemówienie do paulinów, Jasna Góra, Kaplica Cudownego Obrazu, 6 czerwca 1979, in: *Jasnogórska Bogarodzica w wypowiedziach błogostawionego Jana Pawła II*, vol. 1, ed. Z. S. Jabłoński, Częstochowa–Jasna Góra 2011, p. 90–91.
- John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, Apr 17, 2003.
- John Paul II, *Evangelium vitae*, Mar 25, 1995.
- John Paul II, *Veritatis splendor*, Aug 6, 1993.
- Kieltyka R., *Wartość (nie)chcianego życia. Status antropologiczny płodów i noworodków anencefalicznych*, Kraków 2008.
- Krysiak I., *Maryja Matka Życia inspiracją dla ruchów pro-life*, in: *Maryja Matka Życia*, eds. G. M. Bartosik, I. Klimczyk, I. Krysiak, Warszawa 2020, p. 129–161.
- Kucharski F., *Aborcja w Konstytucji. „Francja sięgnęła dna”, „Gość Niedzielny”* Mar 10, 2024, p. 5.
- Muszala A., *Debata nad polską ustawą o ochronie życia nienarodzonych*, in: *Bioetyka polska*, ed. T. Biesaga, Kraków 2004, p. 310–311.
- Półtawska W., *Samo życie*, Częstochowa 1995.
- Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, Dec 7, 1965.
- Second Vatican Council, *Lumen gentium*, Nov 18, 1964.
- Second Vatican Council, *Unitatis redintegratio*, Nov 21, 1964.
- Tokarczyk R., *Normatywne ujęcia prokreacji*, Poznań 2000, p. 213–236 (*Roczniki Socjologii Rodziny*, 12).
- Urbanowicz B., *Matka Boża Częstochowska jako symbol tożsamości Narodu na przestrzeni wieków*, in: *Z dawna Polski Tyś Królową, Maryjo. 300 lat koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, ed. M. Tabulski et al., Jasna Góra 2017, p. 155–167.
- Wątroba J., *W trosce o życie duchowe*, w: *Jasna Góra – sanktuarium troski o życie Narodu. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne*, Jasna Góra, Apr 28 2009, ed. Z. S. Jabłoński, Jasna Góra–Częstochowa 2009, p. 9–11.
- Wyszyński S., *Na drogach zawierzenia*, Warszawa 1996.
- Wyszyński S., *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1986.
- Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Warszawa 2006.
- Zwoliński A., *Nowe grzechy*, Jasna Góra 2023.

Polonia Sacra

- 7 **Rev. Grzegorz M. Baran**
Robes of the High Priest Eleazar Used During His Service in the Temple
in the Light of the "Letter of Aristeas to Philocrates" (§ 96–99)
- 45 **Rev. Krzysztof Porosło**
The Proclamation of the Date of Easter (Lent) on the Feast
of Epiphany in the Hispanic-Mozarabic Rite
- 67 **Rev. Marcin Kołodziej**
Hermeneutic of Reform in the Latin Liturgy. The Theological and Historical Aspect
- 95 **Rev. Tomasz Picur**
Moral Dilemma in Extreme Situation. An Analysis of the Decision by the Blessed
Józef and Wiktoria Ulma to Give Shelter to Jews During World War II
- 111 **Rev. Krzysztof Żołyński**
Youth about Religion Lessons. Sociological and Pastoral Study
on the Example of the Archdiocese of Przemyśl
- 133 **Rev. Michał Mrazek**
Organization of Polish-Speaking Pastoral Ministry in the Archdiocese of Chicago
- 157 **Rev. Dariusz Lipiec**
The Formation of Presbyters for the Extraordinary Pastoral Care
- 175 **Marek Fiałkowski OFMConv**
The Church on the Digital Continent – Ministry and the New Media
- 203 **Łukasz Filipiuk OSPPE**
Protection of the Life of Conceived Children in the Pastoral Activities of the Jasna Góra

