



Polonia Sacra



Rev. Dariusz Lipiec The pastoral care of people with visual impairment in Poland... • **ks. Krzysztof Fejkiel** Stanisława Orzechowskiego „Wyznanie wiary” jako początek refleksji teologiczno-liturgicznej w języku polskim • **Sebastian Wiśniewski OMI** Implikacje homiletyczne motywu „Ecclesia militans” w tekstach liturgicznych... • **Dawid Makowski** Od „święceń” do „posług”... • **ks. Jan Klimek** „Caritas pastoralis” jako urzeczywistnienie cnoty męstwa w wybranych pismach św. Józefa Sebastiana Pelczara • **ks. Marcin Godawa** Męstwo w pokusie — głos św. Józefa S. Pelczara w kontekście współczesnych wyzwań interpretacyjnych problemu • **ks. Jerzy Swędrowski** Prawo do dóbr kultury • **ks. Maciej Szczepaniak** Komputery i smartfony w treściach przepowiadania... • **ks. Tomasz Kraj** Zagadnienie prawdy rzeczy w ludzkim działaniu...

volume
29
2025
1 issue

Polonia Sacra

29 (2025) nr 1

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/publiseringsskanaler/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 Komeńskiego 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 Hastetter (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 Wygalałak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Kamil Zadrożny (Akademia Katolicka w Warszawie), dr hab. Zbigniew Zarembski (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 **Rev. Dariusz Lipiec**
The pastoral care of people with visual impairment
in Poland. Contemporary problems and challenges
- 25 **ks. Krzysztof Fejkiel**
Stanisława Orzechowskiego „Wyznanie wiary” jako początek
refleksji teologiczno-liturgicznej w języku polskim
- 47 **Sebastian Wiśniewski OMI**
Implikacje homiletyczne motywu „Ecclesia militans” w tekstach
liturgicznych „Mszału rzymskiego dla diecezji polskich”
- 69 **Dawid Makowski**
Od „święceń” do „posług”. Droga do reformy święceń niższych
- 97 **ks. Jan Klimek**
„Caritas pastoralis” jako urzeczywistnienie cnoty męstwa
w wybranych pismach św. Józefa Sebastiana Pelczara
- 121 **ks. Marcin Godawa**
Męstwo w pokusie — głos św. Józefa S. Pelczara w kontekście
współczesnych wyzwań interpretacyjnych problemu
- 141 **ks. Jerzy Swędrowski**
Prawo do dóbr kultury
- 161 **ks. Maciej Szczepaniak**
Komputery i smartfony w treściach przepowiadania. Analiza
wybranych homilii w odniesieniu do nowych technologii medialnych
- 179 **ks. Tomasz Kraj**
Zagadnienie prawdy rzeczy w ludzkim
działaniu. Konsekwencje teologiczne


Rev. Dariusz Lipiec

 <https://orcid.org/0000-0002-8890-2062>
dlipiec@kul.pl

The John Paul II Catholic University of Lublin

 <https://ror.org/04qyefj88>

The pastoral care of people with visual impairment in Poland. Contemporary problems and challenges

 <https://doi.org/10.15633/ps.29101>

Rev. Dariusz Lipiec – dr hab., prof. John Paul II Catholic University of Lublin, employee of the Chair of Pastoral Theology of the John Paul II Catholic University of Lublin.

Article history • Received: 17 Nov 2024 • Accepted: 21 Dec 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstract

The pastoral care of people with visual impairment in Poland. Contemporary problems and challenges

The social and cultural as well as religious ongoing transformations in the Polish society influence the activity of the extraordinary pastoral care of people with visual impairment. The transformations cause various problems and challenges which the pastoral care has to face. Integration processes result in the fact that at the diocesan level more and more of the blind or visually impaired people satisfy their religious needs within the parish pastoral care and fewer of them use the special pastoral care which is addressed for them specifically. What is more, the secularization of the society results in the decrease of the number of people with disabilities who maintain their religious practice. It particularly concerns young people. The employment of priests who would be able to work for the pastoral care of people with visual impairment is a real challenge. The employment rate in this pastoral care is relatively low. Furthermore, the organization and coordination of the nationwide events becomes more and more challenging. The current problems and challenges in the centres for the blind children, teens and adults mainly result from the constantly changing state legislation. They mainly concern the possibility of engaging priests into the lives of their residents.

Keywords: pastoral care, disability, visual impairment

Abstrakt

Duszpasterstwo osób z niepełnosprawnością wzroku w Polsce. Współczesne problemy i wyzwania

Zmiany społeczno-kulturowe i religijne zachodzące w społeczeństwie polskim mają wpływ na działalność nadzwyczajnego duszpasterstwa osób z uszkodzonym wzrokiem. Powodują one różnorakie problemy i wyzwania, którym duszpasterstwo to musi wychodzić naprzeciw. Procesy integracyjne sprawiają, że na płaszczyźnie diecezjalnej coraz więcej osób niewidomych i słabowidzących zaspokaja swoje potrzeby religijne w ramach duszpasterstwa parafialnego, a coraz mniej korzysta z dedykowanego im duszpasterstwa specjalnego. Także laicyzacja społeczeństwa sprawia, że zmniejsza się liczba ludzi z niepełnosprawnością podtrzymujących praktyki religijne. Dotyczy to zwłaszcza ludzi młodych. Wyzwaniem dla duszpasterstwa osób z niepełnosprawnością wzroku jest pozyskiwanie duchownych do tej pracy. Na płaszczyźnie ogólnopolskiej dużym wyzwaniem jest formacja duszpasterzy. Korzysta z niej stosunkowo niewielki odsetek duchownych. Coraz większym wyzwaniem jest także organizowanie i koordynacja inicjatyw o charakterze ogólnopolskim. W ośrodkach

dla niewidomych dzieci, młodzieży i dorosłych współczesne wyzwania i problemy wynikają głównie ze zmieniającego się prawodawstwa państwowego, które wpływa na możliwości zaangażowania duchownych w życie mieszkańców tych placówek.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, niepełnosprawność, niepełnosprawność widzenia

The pastoral care of people with visual impairment is an organized salvific institution of the Church which in the service to such people realizes the salvific work of Christ through proclaiming God's Word, ministering sacraments, prayer, pastoral ministry and giving the testimony of the Christian life. Its fundamental aim is to revive the religious life of the people who suffer from visual impairment and the social environment in which they live. It is particularly important to lead such people into understanding of the salvific role of suffering and into finding a proper attitude towards life. Another important aim of the pastoral care of people with visual impairment is to shape proper attitudes of the environment towards such people, based on the motivation of the Good News.¹

In the current organizational form the pastoral care of people with visual impairment in Poland was established on March 17, 1959 by the Polish Primate Cardinal Stefan Wyszyński under the name Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych [the National Pastoral Care of the Blind]. Its headquarters was the convent of Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża przy kościele Świętego Marcina [the Congregation of Franciscan Sisters Servants of the Cross at St. Martin's church] in Warsaw.² This is also the headquarters of the centre of this pastoral care in the Archdiocese of Warsaw. The people who work in this centre serve in the ministry in the archdiocese.

The pastoral care of people with visual impairment is mainly realized in three areas: at the national level, at the diocesan level and in the centres for such people. At the national level it focuses mainly on organizing and coordinating the nationwide events. It involves running a library of

1 Cf. M. Fiałkowski, *Niewidomych duszpasterstwo*, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, eds. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, p. 573.

2 An appointment letter of rev. Tadeusz Fedorowicz for the office of National Chaplain of the Blind, Warsaw, Mar 16, 1959, the copy in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw.

books printed in Braille and audiobooks, organizing retreats, pilgrimages and holidays for people with disabilities from the whole country as well as organizing formational meetings for diocesan priests and for other clergymen and laymen who are engaged into the pastoral ministry.

At the diocesan level the pastoral care is run by the priests from the pastoral care of the blind who are appointed by diocesan bishops. Their activity focuses on the formational meetings organized systematically or occasionally, as well as on the nationwide, diocesan or local pilgrimages.³ The pastoral care for the people with visual impairment is diverse. Other pastoral forms are realized in the centres for children and young people and focus mainly on the catechesis while others are addressed for adults, in particular for the elderly who live in the senior homes.

The aim of this article is to present and analyse the most important current challenges and problems faced by the extraordinary pastoral care of people with visual impairment. The article is based on the archival documents of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych [the National Pastoral Care of the Blind]. The Author also used certain scientific and popular studies which concern the pastoral activity addressed for the visually impaired people. The source material required using the following research methods: the method of source analysis and the method of the content analysis. The other methods include the elements of the comparative method and of the historical-critical method.

1. The problems and challenges at the diocesan level

The decreasing number of people with visual impairment who are engaged into this type of extraordinary pastoral care can be perceived as the basic challenge for the pastoral care. It mainly results from the contemporary integration trends. Many people suffering from serious visual impairment do not want to be perceived as disabled. They assess their situation as worse and perceive themselves as “worse” than the able-bodied people. This also concerns a number of disabled children who are perceived as worse by their parents. It affects the parents’ decisions to enrol the child in a public school in the integrated school classes,

³ T. Fedorowicz, *Duszpasterstwo niewidomych. Założenia i wnioski*, Warszawa 1959 [the manuscript in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].

even in case of a child with a significant degree of disability, even though it would more suitable for the child to be enrolled to an educational care centre addressed for the pupils with certain kinds of disability. Many adults with eyesight disabilities and many parents of children with such disabilities have so far avoided contact with the pastoral care of the blind. If, however, they decided to participate in the pastoral care, they mainly expected certain measurable results of their engagement. Currently their expectations concern such pastoral initiatives which would satisfy their certain needs. These include not only their religious needs but also the ones concerning spending their free time, material support etc.

One of the results of the integration processes of people with disabilities is their departure from the previously existing organizations which are addressed for them. In case of the organizations which include the blind and the visually impaired, we notice the reluctance of young people to join them. It is partly caused by replacing of the previous offer with new ones. Audiobooks are replaced by e-books which do not have to be borrowed from libraries, as it is connected with ordering and waiting for the parcel—the process can be prolonged if the chosen book had been borrowed. There is also decrease in the demand for literary works printed in Braille because not all young people know and use it. Similarly, phone apps, computer programmes as well as various social initiatives replaced the offers of the organizations for the blind and for the visually impaired.

The membership of the visually impaired in the organizations addressed for them gives them a sense of belonging and satisfies their various psychological needs. Young blind and visually impaired people, similarly to their able-bodied peers, follow modern trends which aim at individualization and privatization of life. This results in the situation in which such organizations gather fewer and fewer young people and thus the average age of the members of local groups increases noticeably.⁴

In a similar way, the results of integration processes regard the Catholic Church and the pastoral care of people with visual impairment. Young people are not eager to get engaged into the pastoral care of the

4 Cf. M. Fiałkowski, *Rola zrzeczeń religijnych we wspólnotowym towarzystwie młodzieży w rozwoju wiary*, in: *Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian*, eds. P. Ochotny, M. J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2018, pp. 243–245.

blind. They do not want to be perceived through their disability and so they avoid the communities addressed for them. They prefer to receive sacraments in the ordinary pastoral care and to participate in the Holy Mass and in the pilgrimages the same way⁵ Moreover, young visually impaired people are less eager to be in a community of their disabled peers. They rather prefer to be with able-bodied people and to feel like them. It is not insignificant that the extraordinary pastoral care of the visually impaired gathers more elderly and middle-aged people who were brought up in a different social, cultural and religious environment. In the Church and in their pastoral care such people found the possibility to satisfy their religious, social and psychological needs. They cherish the social dimension of religiosity and experiencing it in the community of their peers. Different expectations of young visually impaired people constitute a problem in the communication with other people from other generations and in building a community with them.⁶

Another reason of the decreased interest of young visually impaired people in the pastoral care addressed for them is the decreased interest in religiosity in this generation as well as the trend for privatisation of religiosity. It results in the decreased percentage of young blind and visually impaired people undertaking religious practices.⁷ What is more, the percentage of people who seek answers to their existential questions in religion is also lower, including the questions regarding disability, its meaning and significance, while more and more of them seek answers in ideologies offered by the cultural mainstream.⁸

5 Cf. Protokół spotkania duszpasterzy niewidomych i niedowidzących [the protocol from the meeting of priests of the Pastoral Care of the Blind and the Visually Impaired], Poznań, April 14–16, 2015, the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw.

6 Various ways of gaining the interest of young visually impaired people in religious issues are taken into consideration, including the use of contemporary media. Cf. The report [from the meeting of priests of the pastoral care of the blind], Warszawa, Sep 26, 2019 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].

7 Cf. K. Świąś, Społeczne i religijne uwarunkowania duszpasterstwa w Polsce, in: *Duszpasterstwo w Polsce. 50 lat inspiracji Soboru Watykańskiego II*, ed. M. Fiałkowski, Lublin 2015, pp. 20–31.

8 Cf. J. Placha, Wartość religii w budowaniu kultury pedagogicznej. W poszukiwaniu kulturowej tożsamości w najtrudniejszych latach doświadczeń, „Laski” 27 (2021) nr 1–2,

Some other challenge for the pastoral care of people with visual impairment at the diocesan level is how to gain new priests. The problem of gaining new priests is not new and has been present in various aspects for decades.⁹ It resulted from the lack of priests eager to minister in the environment of the blind and of the visually impaired and thus the Church authorities delegated priests to this ministry almost coincidentally. They called priests who were not prepared for this kind of ministry, who were not equipped with proper natural abilities or charisms. It was a real challenge for the priests of the pastoral care for the blind and visually impaired to combine this ministry with other pastoral tasks which often consisted in many domains of the special and specialist pastoral care. The multitude of various tasks resulted in the deterioration of the quality of their ministry and often in the deterioration of the health condition of the priests. What is more, the formation of priests was also a problem as not all of them realized the need to improve their competences.¹⁰

The previous challenges connected with gaining priests have now become even more intense. It mainly results from the decreasing number of candidates for priesthood and of young priests. The circles of pastoral care for the blind existing in some diocesan seminaries and monasteries have ceased to function because the small number of alumni does not allow for engaging into all the pastoral initiatives. What is more, the seminary authorities, taking into account the limited amount of time of the clerics and the needs of the diocesan or monastery pastoral care, limit the number of pastoral initiatives in which they are allowed to get engaged systematically. It limits the possibility to develop the interests and charisms of the alumni which concern working with people with disabilities. Thus there are fewer and fewer of pastoral care of the blind priests who are well-prepared, at least preliminarily, for the work in this environment.

pp. 59–61.

⁹ Cf. B. Pawłowicz, *Dialog duszpasterski z niewidomymi*, „Homo Dei” 46 (1977) nr 4, pp. 276–280.

¹⁰ Cf. B. Z. Pawłowicz, *Duszpasterstwo niewidomych*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984) z. 1, pp. 98–102.

The problems and challenges mentioned above, which regard the formation and ministry of priests for the pastoral care for the people with visual impairment are still present and they are similar in characteristics. The work with the blind is still performed by priests who have never meant to work with such people and who are forced to combine this work with other kinds of pastoral care.¹¹ They are often forced to combine various activities of the spiritual kind which are quite frequently very distant from one another as far as the problematics is concerned. Being burdened with too many duties results in the fact that their ministry for the people with disabilities is limited only to the necessary initiatives, excluding the others. What is more, not all of them undergo a formation which is necessary for the development of their competences.

As a result of that, the number of the pastoral initiatives undertaken at the diocesan level is diminishing. The number of systematic formation meetings also decreases, the occasional meetings do not take place on a regular basis—e.g. Christmas waffle-sharing meetings or the egg-sharing Easter meetings—and no other new forms of cooperation are undertaken, the ones which would reflect and satisfy the current needs of the faithful. The meetings sometimes tend to be formalized and seem to be held in haste. The priests undertake the forms of individual pastoral care, using as an excuse the lack of time for the conversations with the disabled. All these problems result in the fact that fewer and fewer blind and visually impaired people come to these meetings. What is more, fewer of them seek contact with the delegated priests. The religious needs of the visually impaired people, out of choice or necessity, are mainly realized in parishes, using the ministry of priests who not always understand the specific nature of the disabled's religious and existential needs.¹²

2. The nationwide problems and challenges

The challenges at the diocesan level which result from the diminishing number of the disabled who participate in the activity of the pastoral

11 Cf. J. Szcześniak, *Duszpasterstwo osób niepełnosprawnych*, „Laski” 16 (2010) nr 3–4, pp. 20–23.

12 Cf. H. Pasterny, *Osoba niepełnosprawna w Kościele*, „Laski” 24 (2018) nr 1–2, pp. 52–53.

care of people with visual impairment and the personal problems are reflected at the nationwide level. The first challenge, but not the most important one, is the formation of priests. The national pastoral care of the blind priest leads such formation initiatives and they involve all the dimensions of the priestly formation. Retreats are organized for the clergy, for the consecrated persons and for the laymen in places connected with the visually impaired people and in shrines throughout the country.¹³ Pastoral meetings are organized which aim at discussing the current pastoral situation and at planning further initiatives, as well as the intellectual and pastoral formation of the clergy. The places for these meetings are carefully selected, they include ecclesial and secular institutions connected with the blind and visually impaired, such as the care and education centres, rehabilitation centres or visually impaired people's homes. However, only few blind people take part in such formative pastoral meetings. Their number has recently fluctuated round 15.¹⁴ It should be noticed that each diocese should have an appointed diocesan pastoral care priest, and moreover, there are a few other pastoral centres in several dioceses.

¹³ Cf. Protokół [ze spotkania duszpasterzy niewidomych] [the protocol from the meeting of priests of the pastoral care of the blind], Chełmno, Sep 14, 2013, the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw.

¹⁴ The exact number of the pastoral care priests who participate in the meetings in particular years is difficult to determine because the reports do not always contain such information. In 2021 15 pastoral care priests participated in the meetings. – Sprawozdanie ze spotkania duszpasterzy niewidomych [Priests of the Pastoral Care of the Blind], Apr 12–15, 2021, in the retreat home in Łaski [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw]. The number has not significantly changed since the previous decades. In 2006 there were 14 priests participating – Protokół z Ogólnopolskiego Spotkania Duszpasterzy Osób Niewidomych i Niedowidzących [the Protocol from the Nationwide Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and Visually Impaired], Wrocław, Apr 24, 2006 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw]; in 2008–16 priests – Protokół z Ogólnopolskiego Spotkania Duszpasterzy Osób Niewidomych i Niedowidzących [the Protocol from the Nationwide Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and Visually Impaired], Bydgoszcz, Mar 31, 2008 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw]; in 2011–18 priests – Sprawozdanie ze Zjazdu Duszpasterzy Osób Niewidomych [the report from the Congress of Priests of the Pastoral Care of the Blind], Łomża, Sep 10, 2011 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].

The lack of engagement of some local pastoral care priests in the work of the Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych [the National Pastoral Care of the Blind] has various results. One of them is the absence of people with disabilities in the centres run by the priests in the nationwide pastoral initiatives. Among the most important of the initiatives there is the nationwide pilgrimage of the blind to one of the sanctuaries in Poland¹⁵ which takes place every two years. Some of the pastoral centres are represented in large numbers, some of them are represented by a few blind people and some of them come without their priests. Similarly, it regards other pastoral forms gathering the disabled from the selected local centres.

Another result of the absence of some pastoral care priests in the formation at the nationwide level is their relatively lower level of engagement into the works in their environment. We can claim that the activity of the pastoral care priests at the diocesan level resembles approximately the participation in the formation at the nationwide level. The most engaged pastoral care priests seek to develop their own typhological competences. They also care for the development of such competences of their co-workers: clerics, confreres and the laymen. The presence of the co-workers at the formation meetings is less numerous.¹⁶

The care for people with coupled disabilities is also a challenge of the pastoral care of the people with visual impairment. The systematic work with the deaf-mute take place only in a few pastoral care centres, among them the best developed one is in the centre of the Archdiocese of Warsaw which is the headquarters of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych. There are difficulties in gaining priests who are capable to use the techniques to communicate with such disabled people and thus also in initiating and systematic running of at least some selected pastoral initiatives.

A similar challenge is posed by the development of the pastoral care of visually impaired people who at the same time suffer from the intellectual disability. The pastoral care of such people is mainly the individual

¹⁵ Cf. Sprawozdanie ze spotkania duszpasterzy niewidomych [the report from the Congress of Priests of the Pastoral Care of the Blind], Łowicz, Sep 12, 2015 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].

¹⁶ Cf. H. Pasterny, *Osoba niepełnosprawna w Kościele*, „Laski” 24 (2018) nr 1–2, p. 50.

pastoral care. Work with such people is done either by the pastoral care of the blind priests or by the pastoral care of the intellectual disabilities priests, depending on the environment with which they are connected.¹⁷

It is a challenge for the contemporary pastoral care for the visually impaired people to cooperate with social organizations and with institutions which work for the disabled. Since the beginning *Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych* has been connected with *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża* [the Congregation of Franciscan Sisters Servants of the Cross] and their monastery in Warsaw is their headquarters.¹⁸ The pastoral care of the blind also uses the centre in Laski near Warsaw where they conduct retreats for the blind and for pastoral care priests, as well as the centre in Sobieszewo which offers camps for the blind, and the centre in Rabka where the formation and pastoral meetings took place. Similarly, since its beginning, the KDN cooperates with *Towarzystwo Opieki nad Ociemniałymi* [The Society for the Care of the Blind] in Laski, which was established by, like the Franciscan Sisters, the Blessed Elżbieta Róża Czacka. The pastoral care can always rely on the support of the association and of TOnO.¹⁹

The challenges are also connected with the cooperation with the non-ecclesial entities. For many years the cooperation with *Polski Związek Niewidomych* [The Polish Association of the Blind] was very fruitful for KDN.²⁰ The problems which resulted from the systemic transformation which PZN is constantly experiencing, affect the cooperation. It cannot satisfy the needs of KDN to such an extent and in such

17 Cf. Protokół Ogólnopolskiego Spotkania Duszpasterzy Osób Niewidomych i Niedowidzących [the protocol from the Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and of the Visually Impaired], Częstochowa, Apr 19–22, 2009 [the original version in the archives of *Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych* in Warsaw].

18 The letter of bishop Zdzisław Goliński to sister Benedykta Woyczyńska, general superior of SFSK, Częstochowa, Mar 29, 1958 [the copy in the archives of *Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych* in Warsaw].

19 Cf. Protokół z Ogólnopolskiego Spotkania Duszpasterzy Osób Niewidomych i Niedowidzących [the protocol from the Nationwide Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and of the Visually Impaired], Warsaw, Apr 16, 2007 [the original version in the archives of *Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych* in Warsaw].

20 Cf. Notatka ze zjazdu duszpasterzy niewidomych [note from the congress of priests of the pastoral care of the blind], Laski, Apr 18–20, 2012 [the original version in the archives of *Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych* in Warsaw].

a way as is required by PZN in this cooperation. The legal situation and the organizational condition of PZN in some situations make it difficult to undertake such initiatives to the required extent as it is effective for the visually impaired people.

Furthermore, PZN struggles with the problem of diminishing of the number of members, especially due to the lack of young people who distance themselves from the environment of people with disabilities, which results, among others, from the integration processes. However, the main most disadvantaged parties in the difficult cooperation between the pastoral care of the blind and PZN are the pastoral care centres. Due to this cooperation, the pastoral care priests established contacts with people with disabilities and with their families and they got to know the local environments of such people. In many centres the cooperation in the realization of various religious and social initiatives was practiced on a daily basis. In the current situation it is a great challenge to get to the pastoral care of the blind and visually impaired people priests and to make them interested in the community activity.

3. Problems and challenges in the centres of the people with visual impairment

In Poland there are several types of centres for people with visual impairment. There are educational and care centres for the blind children and young, a rehabilitation centre and training courses for adults and senior homes for the visually impaired. Every type of the centre is specific due to its aims and the age and needs of the people who they are addressed for. All of the centres addressed for people with visual impairment realize the pastoral care which has its own specific problems. Contemporary challenges mainly result from the legal transformations which concern these centres as well as the situation of the Catholic Church and Her pastoral care. The cultural transformations in the Polish society which also influence people with disabilities, are also significant here.²¹

²¹ Cf. P. Staniszewska-Pobikrowska, *Religia w szkole w polskim systemie prawnym, in: Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian*, eds. P. Ochotny, M. J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2018, pp. 295–316.

The transformation connected with the legal status of teaching religious education at school seems to be the most significant challenge for the pastoral care in the care and educational centres.²² In the centres the pastoral activity of the Church is focused on teaching religious education. The teachers of religious education are also engaged into various kinds of activities at schools. Apart from their so called “obligatory activities” commissioned by the school headmaster, such as the commemorative performances, stagings, assemblies and other similar events connected with celebrating Christmas, Easter and other religious holidays, the catechists run various circles of interests of religious themes. The catechists animate and run the school stages of religious knowledge competitions. They prepare students for receiving sacraments and sometimes they bring the students to church enabling their participation in the Holy Mass.

Pastoral care faces the challenges connected with the decrease of the number of religious education or even with removing religious education from schools. In the most radical form the changes could lead to the complete absence of the clergy or secular teachers of religious education thus depriving the disabled young people of the pastoral care. In case of religious education teachers this removal can be particularly severe because the younger and less self-reliant disabled who are dependent on the help of others would not be able to participate in the parish pastoral care. Even such essential religious needs of students as preparation for the sacraments, can depend on the good will of the management of the centres which cooperate or do not cooperate with parishes.

Such problems may not occur in case of the centres which are run by institutions connected with the Catholic Church. However, also in these institutions the opinion of parents who may not allow their children to participate in religious education classes because their children are too burdened with other classes or it is currently trendy and culturally

²² While this article was being written, there have been ongoing legal transformations regarding teaching religious education at school. Discussions mainly regard the number of classes of religious education per week and financing the teachers of religious education. They also involve the issues of: the status of the teachers of religious education at school, the status of the final evaluation of religious education and putting the evaluation marks on the school certificate etc.

trendy not to participate. Such decisions of parents are also a challenge for the pastoral care in other centres for children and young people. In the future they can also be intensified.

Other types of challenges result from the processes of laicization which are taking place in the Polish society. Assuming of the attitudes of individualism and consumerism by some part of the society is reflected in the dropping out of religious education lessons, which is also noticeable in case of the activity of parents who have visually impaired children.

The pastoral care of people with visual impairment in the senior homes faces different challenges. The pastoral care realized there is not subjected to such fast and radical changes as the one in the centres for children and young people. The pastoral care of seniors is run by chaplains who are equipped with developed forms and methods of activity. Their stability in running the pastoral ministry results from the religious needs of residents which are constant and specific for the elderly.²³ A new challenge is connected with entering the senior age of a greater number of people who have been brought up in the non-Catholic tradition and who experience their disability in the world of values and hierarchy far from the Christian tradition. Such people distance themselves from the Church to different extents, sometimes they assume the attitude of aggression. The pastoral care for seniors requires to a greater extent the properly prepared chaplains. They are required not only to be equipped with the knowledge of typhology and gerontology but also the knowledge of contemporary cultural and religious transformations which regard the Polish society.²⁴

Conclusion

The Author of the article indicates the most important problems and challenges which the extraordinary pastoral care for people with visual

²³ Cf. R. Sawicki, *Dom Pomocy Społecznej „Misericordia” Caritas Diecezji Ełckiej jako forma troski Kościoła o osoby w podeszłym wieku*, in: *Seniorzy wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, eds. M. J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2019, pp. 311–314.

²⁴ Cf. D. Lipiec, *Duszpasterstwo niewidomych i słabowidzących w Polsce. Studium teologicznopastoralne*, Lublin 2011, pp. 324–336.

impairment face, and emphasises the fundamental ways to cope with them. Indicating a greater number of challenges and difficulties and the thorough analysis of them extend the limits of this dissertation. These challenges mainly result from the ongoing transformations of the Polish society. These changes are complex and they influence various fields of social life. The secularisation processes affect each individual citizen and they enhance removing religious education from the state and social institutions as well as from the life of the citizens. In education, also in the specialist education, they are reflected in the legislative initiatives which aim at removing teaching of religious education or at least at limiting it. The bottom-up effect of the secularisation processes is reflected in withdrawing children from the religious education classes by the parents or by themselves when they turn 18. However, it should be noted that such decisions are often caused by conformity and not by ideological considerations. Libertarian slogans are often used to justify the previously taken decisions. Referring to the libertarian theories is also practiced by adults with disabilities who live in the specialist centres. It is rather connected with entering the senior age of people who had been brought up in non-Catholic traditions.

Striving for the holistic integration of the visually impaired people is generally considered positive. It seems to be a chance for the full empowerment of such people in the social life. However it also has some negative effects. They are mainly connected with the lack of preparation of the blind and of the visually impaired for the active participation in the good, positive life. As a result of it, they lack the ability of the independence in coping with their professional and family, public or religious life. Such people often assume attitudes of entitlement.

For the extraordinary pastoral care of the visually impaired, striving for integration means departure of such people from the way the Church's ministry in satisfying these needs and seeking to satisfy religious needs within the ordinary pastoral care in parishes. In the properly conducted rehabilitation and revalidatory processes, which genuinely result in the proper integration of the blind and visually impaired, the pastoral care of the visually impaired can in the future become redundant in the current form. Its presence may be required only at the stage of preparation of the disabled for the independent life. However,

the reality indicates that the number of people who are unable to use the parish pastoral care in its full extent is quite numerous. This means the necessity to maintain the extraordinary pastoral care for people with visual impairment. The pastoral care priests are therefore expected to adapt the forms and methods of their pastoral ministry to the current challenges. The significant challenge is to seek blind and visually impaired people and to present them the pastoral offer and its benefits in their lives.

References

The letter of bishop Zdzisław Goliński to sister Benedykta Woyczyńska, general superior of SFSK, Częstochowa, Mar 29, 1958 [the copy in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].

The nomination deed of rev. Tadeusz Fedorowicz for the position of the Krajowy Duszpasterz Niewidomych, Warsaw, Mar 16, 1959 [copy in the archives of Krajowe Duszpasterstw Niewidomych in Warsaw].

Protokół z Ogólnopolskiego Spotkania Duszpasterzy Osób Niewidomych i Niedowidzących [the protocol from the Nationwide Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and of the Visually Impaired], Wrocław, Apr 24, 2006 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].

Protokół z Ogólnopolskiego Spotkania Duszpasterzy Osób Niewidomych i Niedowidzących [the protocol from the Nationwide Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and of the Visually Impaired], Warsaw, Apr 16, 2007 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].


Protokół z Ogólnopolskiego Spotkania Duszpasterzy Osób Niewidomych i Niedowidzących [the protocol from the Nationwide Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and of the Visually Impaired], Bydgoszcz, Mar 31, 2008 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].


Protokół Ogólnopolskiego Spotkania Duszpasterzy Osób Niewidomych i Niedowidzących [the protocol from the Nationwide Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and of the Visually Impaired], Częstochowa, Apr 19–22, 2009 [the original version in the archives of Krajowe

- Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- Sprawozdanie ze Zjazdu Duszpasterzy Osób Niewidomych [the report of the Congress of the Priests of Pastoral Care of the Blind], Łomża, Sep 10, 2011 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- Notatka ze zjazdu duszpasterzy niewidomych [note from the congress of pastoral care of the blind priests], Laski, Apr 18–20, 2012 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- Protokół [ze spotkania duszpasterzy niewidomych] [the protocol from the meeting of priests of the pastoral care of the blind], Chełmno, Sep 14, 2013 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- Protokół spotkania Duszpasterzy Niewidomych i Niedowidzących [the protocol from the Meeting of Priests of the Pastoral Care of the Blind and of the Visually Impaired], Poznań, Apr 14–16, 2015 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- [Sprawozdanie ze spotkania duszpasterzy niewidomych] [the report from the meeting of priests of the pastoral care of the blind], Łowicz, Sep 12, 2015 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- Sprawozdanie [ze spotkania duszpasterzy osób niewidomych] [the report from the meeting of priests of the pastoral care of the blind], Warszawa, Sep 26, 2019 [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- Sprawozdanie ze spotkania duszpasterzy niewidomych [the report from the meeting of priests of the pastoral care of the blind], Apr 12–15, 2021 in the retreat home in Laski [the original version in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- Fedorowicz T., *Duszpasterstwo niewidomych. Założenia i wnioski*, Warszawa 1959 [manuscript in the archives of Krajowe Duszpasterstwo Niewidomych in Warsaw].
- Fiałkowski M., *Niewidomych duszpasterstwo*, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, eds. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, pp. 573–575.
- Fiałkowski M., *Rola zrzesseń religijnych we wspólnotowym towarzysze-*


- niu młodzieży w rozwoju wiary, w: *Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian*, eds. P. Ochotny, M. J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2018, pp. 235–258.
- Lipiec D., *Duszpasterstwo niewidomych i słabowidzących w Polsce. Studium teologicznopastoralne*, Lublin 2011.
- Pasterny H., *Osoba niepełnosprawna w Kościele*, „Laski” 24 (2018) nr 1–2, pp. 49–53.
- Pawłowicz B., *Dialog duszpasterski z niewidomymi*, „Homo Dei” 46 (1977) nr 4, pp. 276–280.
- Pawłowicz B. Z., *Duszpasterstwo niewidomych*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984) z. 1, pp. 96–107.
- Placha J., *Wartość religii w budowaniu kultury pedagogicznej. W poszukiwaniu kulturowej tożsamości w najtrudniejszych latach doświadczeń*, „Laski” 27 (2021) nr 1–2, pp. 51–63.
- Sawicki R., *Dom Pomocy Społecznej „Misericordia” Caritas Diecezji Ełckiej jako forma troski Kościoła o osoby w podeszłym wieku*, in: *Seniorzy wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, eds. M. J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2019, pp. 305–334.
- Staniszewska-Pobikrowska P., *Religia w szkole w polskim systemie prawnym*, in: *Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian*, eds. P. Ochotny, M. J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2018, pp. 295–316.
- Szcześniak J., *Duszpasterstwo osób niepełnosprawnych*, „Laski” 16 (2010) nr 3–4, pp. 15–29.
- Święś K., *Społeczne i religijne uwarunkowania duszpasterstwa w Polsce*, in: *Duszpasterstwo w Polsce. 50 lat inspiracji Soboru Watykańskiego II*, ed. M. Fiałkowski, Lublin 2015, pp. 19–40.

ks. Krzysztof Fejkiel

 <https://orcid.org/0009-0006-8873-7091>
krzfej@gmail.com

 <https://ror.org/04qyefj88>
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Stanisława Orzechowskiego „Wyznanie wiary” jako początek refleksji teologiczno-liturgicznej w języku polskim

 <https://doi.org/10.15633/ps.29102>

Ks. Krzysztof Fejkiel – kapłan diecezji tarnowskiej, mgr. lic., doktorant Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II specjalizujący się w zakresie liturgiki.

Article history • Received: 21 Oct 2024 • Accepted: 23 Dec 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstrakt

Stanisława Orzechowskiego „Wyznanie wiary” jako początek refleksji teologiczno-liturgicznej w języku polskim

Artykuł analizuje „Wyznanie wiary” Stanisława Orzechowskiego. Praca identyfikuje to dzieło jako początek teologiczno-liturgicznej refleksji w języku polskim. Struktura analizy składa się z trzech głównych części: omówienia kontekstu teologiczno-liturgicznego XVI wieku w Polsce, analizy eklezjologii oraz analizy teologii i celebracji sakramentów w świetle „Wyznania wiary”. Metoda badawcza opiera się na interpretacji tekstu w kontekście historycznym oraz teologicznym. Główny wynik analizy wskazuje, że dzieło Orzechowskiego nie tylko stanowiło osobistą apologię, ale również wniosło znaczący wkład w rozwój polskiej refleksji teologiczno-liturgicznej. Ponadto tekst postuluje nowe obszary badawcze nad historią liturgii w Polsce.

Słowa kluczowe: Stanisław Orzechowski, wyznanie, wiara, historia, liturgia, Polska

Abstract

Stanisław Orzechowski's "Confession of faith" as the beginning of theological and liturgical reflection in the Polish language

The article analyzes Stanisław Orzechowski's "Confession of faith". The work identifies this piece as the beginning of theological-liturgical reflection in the Polish language. The structure of the analysis consists of three main parts: a discussion of the theological-liturgical context of the 16th century in Poland; an analysis of ecclesiology; theology and celebration of the sacraments in light of the "Confession of Faith". The research method is based on interpreting the text within historical and theological contexts. The main result of the analysis indicates that Orzechowski's work not only constituted a personal apology but also made a significant contribution to the development of Polish theological-liturgical reflection. Furthermore, it proposes new areas for research on the history of liturgy in Poland.

Keywords: Stanisław Orzechowski, confession of faith, history, liturgy, Poland, 16th century

Pod wieloma względami XVI wiek był dla Polski okresem bardzo pomysłnym. To, co dotyczy rozwoju gospodarczego i kulturalnego kraju rzadko jednak wiąże się z liturgią, a przecież czas ten nazywany jest również „złotym wiekiem liturgii w Polsce”¹. Jednocześnie była to epoka dużych zmian i kontrowersji związanych z ruchem reformacyjnym. Rozwój techniczny oraz przemiany ekonomiczne i kulturowe wywoływały obawy i lęki, ale także stwarzały nowe możliwości. W połowie XVI wieku Stanisław Orzechowski napisał w języku łacińskim dzieło, które stosunkowo szybko zostało przetłumaczone na język polski. Ze względu na jego systematyczne podejście do zagadnienia, mimo niewielkiej objętości, można pracę Orzechowskiego uznać za ważny traktat liturgiczno-teologiczny, ponieważ dzięki przetłumaczeniu go na język polski trafił do szerszego grona czytelników.

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie dzieła *Wyznanie wiary* Stanisława Orzechowskiego i jego interpretacja. Z tego powodu w artykule zostanie najpierw zarysowany stan teologiczno-liturgicznej refleksji w XVI-wiecznej Polsce, a w kolejnych dwóch częściach przedstawione zostaną: omówienie eklezjologii oraz teologii i celebracji sakramentów w świetle jego *Wyznanie wiary*.

1. Stan refleksji teologiczno-liturgicznej w Polsce XVI wieku

Ważnym elementem rozwoju liturgicznego w XVI wieku było intensywne wydawanie ksiąg liturgicznych, takich jak mszały, agendy czy księgi związane z brewiarzem. Odgrywały one istotną rolę w ujednoczeniu praktyk liturgicznych oraz pogłębieniu zrozumienia liturgii przez wiernych². Polskie drukarnie, szczególnie te z ośrodkiem w Krakowie, pełniły ważne zadanie w publikacji tych dzieł. Pierwszy polski mszał został

1 Por. P. Sczaniecki, *Eucharystia w literaturze staropolskiej ze szczególnym uwzględnieniem ks. Jakuba Wujka SJ*, w: *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, t. 24, red. R. Pierskała, R. Pośpiech, Opole 1997, s. 53; P. Sczaniecki, *Msza po staremu się odprawia*, Kraków 1967, s. 43–46.

2 Por. J. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do soboru trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 182–229.

wydrukowany w Krakowie w 1505 roku³, a wydanie *Missale Ecclesiae et Provinciae Gnesnensis* w 1555 roku przyczyniło się do ujednoczenia tekstów liturgicznych w kraju⁴. Zauważalny był również rozwój polskiego iluminatorstwa, czego przykładem jest *Mszał Erazma Ciołka*⁵. Ważnymi ośrodkami życia religijnego były wówczas kościoły katedralne i klasztory, gdyż tam rozwijały się dramaty liturgiczne (oficja dialogowane i dramatyczne) – ich celem była wizualizacja prawd wiary. Popularność tych dramatów zmniejszyła się po wprowadzeniu w 1591 roku *Agendy Powodowskiego*, która stanowiła kolejny krok w rozwoju polskich ksiąg liturgicznych⁶.

Wiek XVI to również czas intensywnych dyskusji teologicznych, zwłaszcza polemik związanych z reformacją. Kościół katolicki odpowiadał na te wyzwania zarówno poprzez działania administracyjne, jak i intelektualne, koncentrując się na obronie doktryny⁷. Wczesne reakcje Kościoła na ruch reformacyjny miały głównie charakter prawno-administracyjny, lecz okazały się mało skuteczne⁸. W miarę upływu czasu wzrastało znaczenie języka polskiego w katechezie, co umożliwiło wiernym lepsze rozumienie treści liturgicznych. W tym kontekście

3 Por. T. Pietras, *Produkcja katolickiej książki liturgicznej w Polsce od końca XV do połowy XVII wieku (rozdział II)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 40 (1980), s. 83–84, <https://doi.org/10.31743/abmk.7278>.

4 Por. J. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do soboru trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, s. 197.

5 Por. W. Sabucki, D. Jarmańska, D. Rams, *Rękopiśmienne skarby Biblioteki Narodowej: badania technologiczne, „Ochrona Zabytków”* 51 (1998) nr 2, s. 133–146.

6 Por. D. Rojszczak-Robińska, *Staropolskie pasje: Rozmyślanie przemyskie. Sprawa chędogo. Karta Rogawskiego. Źródła – język – fabuła*, Poznań 2016, s. 69. Por. także: J. Okoń, *Dramat liturgiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, kol. 183–185. *Agenda* ta była używana w Polsce do wydania *Rytuálu Piotrkowskiego* w 1631 roku. Por. W. Pałęcki, *Misterium Eucharystii w świetle katechez z agendy ks. Hieronima Powodowskiego a echa Soboru Trydenckiego*, „Roczniki teologiczne” 66 (2019) nr 8, s. 94–95, <https://doi.org/10.18290/rt.2019.66.8-7>.

7 Por. P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań–Warszawa–Kraków, s. 163–166.

8 Por. Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Warszawa 2015, s. 222–226.

szczególną rolę odegrali tacy twórcy, jak: Marcin Kromer⁹, Benedykt Herbst¹⁰, Marcin Białobrzeski¹¹ i Stanisław Orzechowski.

Stanisław Orzechowski (1511–1566), ze względu na swoje znaczące oddziaływanie społeczne i publicystyczne w swojej epoce, bywa nazywany „Adamem Michnikiem XVI-wiecznej Polski”¹². Był znanym pisarzem politycznym i polemistą religijnym. Jego twórczość była szeroko analizowana przez historyków i badaczy literatury. Jednak ich badania często pomijały teologiczny aspekt twórczości Orzechowskiego, koncentrując się głównie na jego wpływie na upadek reformacji w Polsce z perspektywy historyczno-retorycznej¹³. Burzliwe losy jego życia przez długi czas wywoływały negatywne opinie w kręgach katolickich. Jeszcze w XIX wieku św. Józef Sebastian Pelczar uznawał Orzechowskiego za postać kontrowersyjną – twierdził, że jego wielkie „wielkie talenty” były wykorzystywane dla własnej korzyści, co wskazywało na brak „żywej wiary”¹⁴.

Nowa perspektywa badań nad Orzechowskim rozwinęła się dopiero w XX wieku. Wśród pionierów tego podejścia znajdują się Józef Szujski, Józef Ujejski, Kazimierz Chodynicki oraz Tadeusz Grabowski¹⁵. Do najbardziej przełomowych badań nad twórczością Stanisława

9 Zob. M. Kromer, *Agenda sacramentalia, ad vsum dioecesis...*, Coloniae 1574; por. J. Miśurek, *Kromer Marcin*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, E. Ziemann i in., Lublin 2002, kol. 1305–1306.

10 *Nauka prawdziwego chrześcijanina z 1566 roku stanowi szczegółową wykładnię sakramentów z uwzględnieniem Credo, nauki o nadziei, modlitwy oraz miłości i przykazań Bożych. Z kolei Odpowiedź na konfesję Husa* uznawany był na początku XX wieku za pierwszy traktat liturgiczny w języku polskim. Por. K. Mazurkiewicz, *Najstarszy katolicki katechizm w Polsce*, „Przegląd Teologiczny” 6 (1925) nr 2, s. 187–200.

11 Marcin Białobrzeski, autor *Katechizmu albo Wizerunku prawej wiary chrześcijańskiej z 1567 roku*, przedstawił w formie dialogu między mistrzem a uczniem główne prawdy wiary oraz sakramenty. Por. A. Jungiewicz, *Marcina Białobrzeskiego „Kazanie o przyjmowaniu ciała i krwi Pana Jezusa Krysta pod jedną osobą”*, „Terminus” 19 (2017) nr 2, s. 390, <https://doi.org/10.4467/20843844TE.17.012.8405>.

12 Por. K. Koehler, *Piotr Skarga i Stanisław Orzechowski*, „Teologia Polityczna” 9 (2016–2017), s. 59.

13 Por. K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004, s. 11–12.

14 Por. J. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodzieje polscy*, Kraków 1896, s. 121–123.

15 Zob. J. Szujski, *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, Kraków 1881, s. 112; J. Ujejski, *Dzieje Polskiego mesjanizmu do Powstania Listopadowego włącznie*, Lwów 1931, s. 37; K. Cho-

Orzechowskiego należy praca Andrzeja Kaima, który zwrócił uwagę na ekumeniczne wątki w dziełach pisarza. Orzechowski bronił jedności Kościoła, jednocześnie krytycznie odnosząc się zarówno do działań reformatorów protestanckich, jak i do reformy trydenckiej. Kaim podkreślił, że w eklezjologii Orzechowskiego kluczową rolę odgrywał sakramentalny charakter Kościoła, ze szczególnym naciskiem na chrzest jako element jednoczący. Różnorodność obrządków autor porównywał do wina, które, mimo różnych naczyń, zachowuje tę samą esencję.

Krótki przegląd biograficzny pomoże wyjaśnić przyczyny awersji do postrzegania Orzechowskiego jako teologa. Urodził się w szlacheckiej rodzinie i zdobył wykształcenie w Wittenberdze, Lipsku, Norymberdze, Padwie oraz Bolonii. Po powrocie do Polski został nakłoniony przez ojca do przyjęcia święceń kapłańskich. Nie chcąc składać przysięgi celibatu, Orzechowski przyjął święcenia udzielone przez arcybiskupa lwowskiego bez tego zobowiązania, co wywołało liczne konflikty z hierarchią kościelną, zwłaszcza z biskupem przemyskim Stanisławem Tarło. Jego życie było pełne kontrowersji związanych z obroną księży ożenionych, a sam Orzechowski ożenił się w 1551 roku, co doprowadziło do jego ekskomunikacji. W odpowiedzi na oskarżenia napisał *Fidei catholicae confessio*, które po raz pierwszy zostało ogłoszone na synodzie piotrkowskim w 1552 roku i miało na celu jego rehabilitację. Mimo konfliktów z Kościołem, Orzechowski pozostał wpływową postacią, zaangażowaną w debaty teologiczne, krytykując zarówno zwolenników reformacji, jak i papieskie rozwiązania. W 1561 roku ponownie wygłosił swoją apologię na synodzie warszawskim, uzyskując poparcie nuncjusza papieskiego, co skutkowało zawieszeniem ekskomunikacji. Zmarł w 1566 roku, pozostawiając po sobie dziedzictwo jako kontrowersyjny, ale wpływowy myśliciel¹⁶.

Stanisław Orzechowski publicznie prezentował swoje *Fidei catholicae confessio* co najmniej dwukrotnie: w 1552 i 1561 roku podczas synodów.

dynicki, Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny (1370–1632), Warszawa 1934, s. 195–200; T. Grabowski, Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI wieku, Kraków 1913, s. 35.

16 Por. D. Chemperek, Orzechowski Stanisław, w: Encyklopedia katolicka, t. 14, red. E. Gilewicz, Lublin 2010, kol. 866–868. Por. także: H. D. Wojtyńska, Papiestwo – Polska 1548–1563: dyplomacja, Lublin 1977, s. 144–145.

Jego celem była obrona przed ekskomuniką, nałożoną z powodu zawarcia małżeństwa, oraz wyjaśnienie oskarżeń o herezję, wynikających z kontrowersyjnych poglądów na celibat duchowieństwa. Wyznanie wiary było więc osobistą deklaracją ortodoksyjności, próbą rehabilitacji w oczach Kościoła, a także polemiką z reformacyjnymi tendencjami i obroną katolickiej doktryny¹⁷.

Chociaż *Fidei catholicae confessio* początkowo było napisane po łacinie, Orzechowski nie stronił od używania języka polskiego, co udowodnił już wcześniej, broniąc księdza Walentego z Krzczonowa. Tłumaczenia z łaciny na język polski dokonał w 1562 roku Hieronim Krzyżanowski, późniejszy opat tyniecki, na zlecenie Jakuba Górskiego, księdza, humanisty i rektora Akademii Krakowskiej¹⁸. Decyzja ta miała prawdopodobnie na celu dotarcie do szerszej, polskojęzycznej publiczności oraz podkreślała rosnące znaczenie polszczyzny jako języka literackiego¹⁹. Istnieją pewne wątpliwości co do ewentualnych różnic między oryginalnym tekstem łacińskim a polskim tłumaczeniem oraz co do zmian w myślach Orzechowskiego między jego wystąpieniami w 1552 i 1561 roku. Analiza tych różnic mogłaby pomóc lepiej zrozumieć ewolucję poglądów Orzechowskiego oraz dokładność tłumaczenia Krzyżanowskiego²⁰.

Dotychczasowe badania nad Wyznaniem wiary Stanisława Orzechowskiego koncentrowały się głównie na analizie treści i struktury dzieła. Krzysztof Koehler podkreślał jego związek z humanizmem renesansowym, szczegółowo analizując elementy teologiczne, takie jak

17 Por. J. Malinowska, „*Fidei catholicae confessio*” Stanisława Orzechowskiego. Wyznanie wiary – apologia, „*Roczniki Humanistyczne*” 34 (1986) nr 3, s. 113–114.

18 Por. P. Sczaniecki, *Katalog opatów tynieckich*, Kraków 1978, s. 134–135 (*Nasza Przyszłość*, 49), <https://doi.org/10.52204/np.1978.49.9-244>. Por. J. Dyl, *Książki teologiczne polskich drukarń XV i XVI wieku*, „*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*” 69 (1998), s. 109–110, <https://doi.org/10.31743/abmk.8799>.

19 Por. Pietkiewicz, *Biblia polonorum. Pismo Święte w języku polskim w latach 1518–1638*, t. 1: *Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016, s. 58–59.

20 Niniejsze opracowanie opiera się na polskim tłumaczeniu dzieła wydanego w 1562 roku: *Wyznanie wiary Stanisława Orzechowskiego, które złożył na synodzie w Piotrkowie, zwołanym w 1552 roku przez arcybiskupa Mikołaja Dzierzgowskiego, a następnie potwierdził na synodzie warszawskim i wydał w 1561 roku, zostało w tym samym roku przetłumaczone na język polski przez Hieronima Krzyżanowskiego* (Ta wersja będzie dalej w skrócie określana jako *Wyznanie wiary*. Numeracja stron została nadana przez autora opracowania).

powszechność Kościoła, sakramenty, hierarchia kościelna oraz kwestie ekumeniczne, zwłaszcza dotyczące małżeństwa i komunii świętej pod dwiema postaciami²¹. Z kolei Jolanta Malinowska skupiła się na retorycznej i formalnej analizie łacińskiej wersji dzieła, podkreślając jego uporządkowaną strukturę oraz teologiczną klarowność²². Polskie wydanie *Wyznania wiary* jest niezwykle ważne, ponieważ sytuuje się u początku teologiczno-liturgicznej refleksji w języku polskim. Dzięki temu dziełu Orzechowski przełamał bariery językowe, czyniąc teologię i liturgię bardziej dostępnymi dla polskiego odbiorcy i przyczyniając się do rozwoju rodzimej myśli teologicznej.

2. Kościół jako środowisko wiary i świętej posługi

Orzechowski rozpoczyna swoje dzieło, wychodząc od perspektywy eklezjologicznej. Zasadniczym celem Kościoła jest przekazywanie, ochranianie i celebrowanie prawdziwej wiary, gdyż bez niej nie można podobać się Bogu (por. Hbr 11, 6). Wiara od początku była atakowana – najpierw przez szatana od raj, potem w czasach potopu, w okresie niewoli egipskiej, aż po kuszenie w Ogrodzie Oliwnym²³. Heretycy, według Orzechowskiego, są narzędziami diabła, działającymi subtelnie wewnątrz Kościoła. Wśród odstępców wymienia: Ariusza, Macedoniusza, Eutychesa i Nestoriusza. Ich celem było podważenie kluczowych prawd wiary dotyczących Trójcy Świętej i boskości Jezusa. Gdy obroniona została doktryna trynitologiczna i chrystologiczna, szatan uderzył w wiarę w Kościół. Posłużył się przy tym konkretnymi osobami – jak Wiklef, Hus, Luter i Kalwin. Atak szatana na wiarę ma swój konkretny cel – zakłócenie oddawania prawdziwego kultu i poznania Boga:

Albowiemto iego jest nawieczsze usiłowanie, aby Ociec niebieski nie był chwalon
przes Syna swego y też abysmy nie poznali Boga prawdziwego y tego kthorego

21 Por. K. Koehler, Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego, s. 296–300, 544.

22 J. Malinowska, „Fidei catholicae confessio” Stanisława Orzechowskiego. Wyznanie wiary – apologia, „Roczniki Humanistyczne” 34 (1986) nr 3, s. 113–120.

23 Por. Wyznanie wiary, s. 29–30.

zesłał na ten świat, Jezusa Krystusa a to wierząc byśmy mieli żywot wieczny przez imię iego²⁴.

Orzechowski stwierdza jednak, że Kościół, jako „słup i umocnienie prawdy” (1 Tm 3, 15), przetrwał te ataki²⁵. Prawdziwa wiara opiera się bowiem na dwóch filarach: słowie Bożym oraz sakramentach. Bez nich – zauważa autor – wiara chrześcijańska nie może przetrwać²⁶. Wśród sakramentów pierwszorzędną i zasadniczą rolę pełni chrzest. W swoistej definicji Kościoła Orzechowski stwierdza, że

kościół nic inszego nieiest iedno ludźie ze wszystkich narodow y iezykow w iednym Bogu zebrani, ktorzy chowaią iedne wiarę y ieden krzest²⁷.

Dla zobrazowania istoty Kościoła oraz ukazania, że jest on częścią boskiego planu, Orzechowski odwołuje się do biblijnych obrazów, takich jak Arka Noego. Tak jak Arka była schronieniem podczas potopu, tak Kościół jest schronieniem dla wiernych zarówno dobrych, jak i złych, których stara się doprowadzić do zbawienia. W Kościele realizuje się również obietnica dana Abrahamowi, że jego potomkowie będą jak gwiazdy na niebie – liczni i powszechni. Kościół jest instytucją o boskim pochodzeniu, której zadaniem jest prowadzenie wiernych do zbawienia, przekazywanie wiary i obrona jej przed herezjami²⁸. Jest to również przestrzeń, w której przez ofiarę Chrystusa dokonuje się pokuta za grzechy i wyrażane jest posłuszeństwo wobec Kościoła – niezbędne do życia w zgodzie z Bogiem²⁹.

Katolickość to jedno ze znamion Kościoła, wynikające z powszechnego dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Oznacza to, że Kościół ma obowiązek głosić Ewangelię wszystkim ludziom i udzielać sakramentów bez względu na miejsce i kulturę, zachowując jedność poprzez więź z biskupami i papieżem. Autor Wyznania wiary podkreśla, że

²⁴ Wyznanie wiary, s. 30.

²⁵ Por. Wyznanie wiary, s. 30–32.

²⁶ Por. Wyznanie wiary, s. 33.

²⁷ Wyznanie wiary, s. 33–34.

²⁸ Por. Wyznanie wiary, s. 34.

²⁹ Por. Wyznanie wiary, s. 32.

autentyczność Kościoła wynika z jego powszechności. Tę uniwersalność rozumie także w wymiarze geograficznym – prawdziwy Kościół można rozpoznać po jego obecności na całym świecie. W przeciwieństwie do tego, herezje są lokalne i ograniczone do konkretnych miejsc³⁰.

Stanisław Orzechowski w Wyznaniu wiary szczególną uwagę poświęca roli duchownych w Kościele – to do nich należy odpowiedzialność za przekazywanie i utrzymywanie wiary. Autor łączy biblijne i tradycyjne pojęcia, aby opisać kapłaństwo – używa określeń takich, jak: „służebniki pana Krystusowe” i „szafarze tajemnic Bożych”³¹, „urząd i porządek kapłański” oraz „sługa kościelny”³². Orzechowski mocno podkreśla, że hierarchiczny porządek Kościoła został zaprowadzony przez samego Jezusa Chrystusa, który przekazał misję apostołom, nawiązując do słów: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). To boskie ustanowienie stanowi fundament *hierarchicus ordo*, w którym centralną rolę pełni św. Piotr i jego następcy³³. Celem posługi piotrowej jest zbawienie wiernych – nie przez dominację, lecz służbę³⁴.

Autor Wyznania wiary omawia instytucjonalną strukturę Kościoła, podkreślając znaczenie czterech patriarchatów: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii i Antiochii. Powołując się na tradycję, wyznaje on równość patriarchatów co do urzędu, ale wyższość papieża w urzędzie pasterskim. Odzwierciedla to, wedle Orzechowskiego, wolę samego Chrystusa. Patriarchaty wykształciły się bowiem w odpowiedzi na potrzeby administracyjne rosnących wspólnot chrześcijańskich i zostały formalnie uznane na soborze nicejskim. Autor uważa, że każdy wierny chrześcijanin powinien podlegać jednej z tych stolic, a brak

30 Por. Wyznanie wiary, s. 34–35. Zob. Por. E. Ozorowski, *Katolicyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, E. Ziemann i in., Lublin 2000, kol. 1202–1204.

31 Wyznanie wiary, s. 36.

32 Wyznanie wiary, s. 37, 47.

33 Por. Wyznanie wiary, s. 39–42.

34 Por. Wyznanie wiary, s. 38–39. Por. także: Sobór Nicejski I, *Kanony 1–20*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 26–47 (Źródła Myśli Teologicznej, 24); Sobór Chalcedoński, *Kanony 1–30*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, s. 225–257; Sobór Florencki, *Bulla unii z Ormianami*, 19a, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, Kraków 2003, s. 522–523 (Źródła Myśli Teologicznej, 30).

podporządkowania oznacza popadanie w herezję³⁵. Działanie struktury kościelnej jest obecne już od czasów apostoelskich. To właśnie oni ustanawiali swoich następców, biskupów i prezbiterów, poprzez nakładanie rąk i udzielanie sakramentów³⁶.

Duchowni pełnią rolę zasadniczą wobec wiary, gdyż ich zadaniem jest: przekazanie nauki Chrystusa i właściwe korzystanie z sakramentów (zwanym przez niego „świętościami”)³⁷. Podkreśla, że nauka Chrystusa przekazywana jest przez Pismo Święte oraz ustną Tradycję, i że obie te formy są równie ważne. Orzechowski zaznacza, że sprzeciw wobec nauczania Kościoła czy Tradycji jest równie poważny jak odrzucenie Ewangelii, a herezja obejmuje lekceważenie Tradycji jako żywego przekazu wiary. Ojcowie Kościoła i sobór trydencki uznali Tradycję za równorzędne źródło objawienia z Pismem Świętym, oba mające początek w nauczaniu Jezusa i apostołów. W razie różnych interpretacji to nauczanie Kościoła jest miejscem weryfikacji, a błąd herezji wynika z pychy i braku akceptacji prostszych prawd³⁸.

Obok nauczania, drugą podstawową treścią działania duchownych są sakramenty. Zdefiniował je w następujący sposób:

Świętości kościelne | nic inszego nie są | iedno ono lekárstwo | ktore nam z łoná oycá niebieskiego wypłynęło | á nam chorym y niemocnym dla uzdrowienia | przez páná nášzego Jezu Krystá z niebá páná nášzego iest³⁹.

Definicja Orzechowskiego ma charakter bardziej dynamiczny niż reistyczny. Sakramenty to przede wszystkim lekarstwo od Ojca Niebieskiego, ofiarowane przez Jezusa Chrystusa i dostępne dzięki Jego męce, które w Kościele uzdrawiają duchowe choroby, obdarza darami niebieskimi i umacnia łaskę płynącą z nauki Chrystusa. Sakramenty działają jako środki lecznicze na różne duchowe dolegliwości: chrzest leczy wåtpliwości, małżeństwo nieprzyzwoitość, pokuta pychę. Wszystko to

35 Por. Wyznanie wiary, s. 43–47. Zob. L. Adamowicz, Patriarcha, w: Encyklopedia katolicka, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 44–45.

36 Por. Wyznanie wiary, s. 37.

37 Por. Wyznanie wiary, s. 48–52.

38 Por. Wyznanie wiary, s. 50–52.

39 Wyznanie wiary, s. 52.

dzieje się dzięki męce Chrystusa⁴⁰. Zauważalny jest brak w jego definicji odniesienia do Ducha Świętego.

Na soborze trydenckim Kościół katolicki mocniej podkreślał obiektywną rolę sakramentów jako narzędzi łaski, podczas gdy protestanci akcentowali ich symboliczne znaczenie, zależne od wiary. W chrześcijaństwie wschodnim zachowano większą równowagę między słowem a sakramentami, kładąc nacisk na dynamiczny i mistyczny charakter liturgii. Orzechowski w Wyznaniu wiary również dążył do tej równowagi, definiując sakramenty w sposób, który unika ich urzeczowienia, kładąc większy nacisk na ich dynamiczne znaczenie. Podkreślał jednocześnie, że sakramenty powinny być zachowywane zgodnie z nauczaniem Kościoła, łącząc wiarę z sakramentami jako środkami przekazywania łaski Bożej⁴¹.

3. Teologia i celebracja sakramentów świętych

Po omówieniu roli Kościoła jako środowiska wiary i świętej posługi duchownych należy przejść do analizy teologii i celebracji pozostałych sakramentów, takich jak: chrzest, małżeństwo, pokuta, Eucharystia, bierzmowanie i namaszczenie chorych. Pozwoli to lepiej zrozumieć, jak Orzechowski łączył tradycję biblijną i liturgiczną.

3.1 Chrzest

W porządku napierwszy Chrzest iest | przez ktery stary nasz człowiek bywa ukrzyżowan y pogrzebion s pánem Krystusem: grzech pierworodny y występpek Jádámow bywa zgładzon przez omyście wody | thákże iż grzechu nasze tak przyrodzone iáko nábyte wszyskie bywáią omyte ná krzćie świętym | kthorego sam pan Krystus krzćicielem y początkiem iest | kthory nas przez słuzenie człowiecze sam krzći duchem świętym y ogniem⁴².

⁴⁰ Por. Wyznanie wiary, s. 52–78–79.

⁴¹ Por. Wyznanie wiary, s. 48–52–53. Zob. Sobór Trydencki, Dekret o sakramentach, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 356–357 (Źródła Myśli Teologicznej, 33); M. Blaza, D. Kowalczyk, Traktat o sakramentach, w: Dogmatyka, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 234, 236–237.

⁴² Wyznanie wiary, s. 53.

Stanisław Orzechowski w swojej teologii chrztu, jak w powyższym fragmencie, podkreśla, że sakrament ten jest początkiem życia chrześcijańskiego, jest to śmierć starego człowieka i odrodzenie w Chrystusie. Chrzest oczyszcza z grzechu pierwotnego oraz wszystkich grzechów nabytych, a jego moc pochodzi od samego Chrystusa. Obrzęd ten jest wykonywany przez kapłana, a zarazem to działanie samego Chrystusa⁴³. Materialny element wody jest niezbędny, zgodnie z nauczaniem Chrystusa o „narodzeniu się z wody i Ducha” (J 3, 5) oraz postanowieniami soboru trydenckiego⁴⁴.

Autor Wyznania wiary uznaje chrzest za konieczny do zbawienia, opierając się na słowach Chrystusa (J 3, 5) i nauce Kościoła. Wskazuje także na zbawczą moc chrztu pragnienia (*baptismus fluminis*) dla tych, którzy nie mogli przyjąć chrztu wodą⁴⁵. Orzechowski uznaje ważność chrztu udzielanego przez heretyków, podkreśla jednak, że jego pełna skuteczność zależy od trwania w Kościele katolickim. Dla niego chrzest jest nie tylko indywidualnym oczyszczeniem, ale także włączeniem do wspólnoty Kościoła i zobowiązaniem do życia zgodnie z wiarą⁴⁶.

Orzechowski doszukuje się genezy takich znaków liturgicznych, jak dmuchnięcie, sól, błoto, olej święty, woda i krzyżmo w działaniach samego Jezusa. Po swoim zmartwychwstaniu Jezus tchnął na uczniów (por. J 21, 22), nazwał ich solą ziemi (Mt 5, 13), przywrócił wzrok niewidomemu za pomocą błota (por. J 9, 6), a także nakazywał namaszczać chorych olejem (por. Mk 6, 12–13). Orzechowski podkreśla, że stosowanie tych znaków ma swoje korzenie w działalności apostołów, którzy nawiązywali do działań Jezusa pod wpływem Ducha Świętego. Odrzucenie tych elementów przez reformatorów, takich jak Zwingli i Luter, uważa za herezję, twierdząc, że są one nieodłącznym elementem chrztu, przekazanym przez apostołów i powinny być zachowane w obrzędzie. Orzechowski dopuszcza zarówno zanurzenie, jak i polanie wodą jako ważne formy chrztu, zgodne z tradycją Kościoła⁴⁷.

43 Wyznanie wiary, s. 53.

44 Por. Sobór Trydencki, Kanony o sakramencie chrztu, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, s. 360–361.

45 Por. Wyznanie wiary, s. 56–57. Zob. A. Skowronek, Chrzest. I. Teologia. C. Doktryna, w: Encyklopedia katolicka, t. 3, Lublin 1979, kol. 359–360.

46 Por. Wyznanie wiary, s. 53, 55.

47 Por. Wyznanie wiary, s. 54–55.

3.2. Małżeństwo

Stanisław Orzechowski nie zajmował się dogłębną teologiczną analizą sakramentu małżeństwa. Skupiał się przede wszystkim na kwestii małżeństw duchownych i ich wpływie na stan kapłański. Według niego kapłani, którzy wstępują w związek małżeński po święceniach, powinni powrócić do stanu świeckiego, co postrzegał jako naturalną konsekwencję ich „duchowego spadku”.

Równocześnie Orzechowski bronił swojej decyzji o zawarciu małżeństwa jako duchowny. W swojej argumentacji odwoływał się do tradycji Kościołów wschodnich, które pozwalały na żonatyh kapłanów, o ile małżeństwo zostało zawarte przed przyjęciem święceń. Jego stanowisko miało charakter apologetyczny i służyło przede wszystkim uzasadnieniu własnych działań, a nie głębszemu rozważeniu istoty małżeństwa jako sakramentu.

3.3. Pokuta święta

Według Orzechowskiego sakrament pokuty służy przewyciężeniu pychy człowieka oraz prowadzi do jego skruchy i nawrócenia, stwierdzając w Wyznaniu wiary: „Pokutą świętą uzdrawia y od nas odeymuie pychę tę która w nas iest wpoiona”⁴⁸. Orzechowski uznaje pokutę za sakrament ustanowiony przez Chrystusa⁴⁹. Podkreśla trzy główne jego elementy: skruchę, spowiedź i zadośćuczynienie. Są one, zgodnie z nauczaniem soboru trydenckiego, materią sakramentu⁵⁰. Autor Wyznania wiary interpretuje spowiedź w kontekście wspólnotowym, podkreślając, że grzech rani nie tylko relację z Bogiem, ale i wspólnotę wiernych, dlatego wyznanie grzechów i prośba o pojednanie skierowane są także do Kościoła⁵¹.

48 Wyznanie wiary, 59.

49 Por. Wyznanie wiary, s. 59.

50 Por. Wyznanie wiary, s. 59. Zob. Sobór Trydencki, *Nauka o świętych sakramentach pokuty*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, s. 487; T. Bać, *Sakrament pokuty i pojednania*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. Woźniak, Kraków 2018, s. 399.

51 Por. Wyznanie wiary, s. 59–61.

W przypowieści o synu marnotrawnym wyznanie grzechów przed „Ojcem” odnosi się do skruchy wobec Boga, a wobec „Nieba” – do Kościoła i świętych (Łk 15, 18. 21). Sam żal, według Orzechowskiego, nie wystarcza, co ilustruje przykładami biblijnymi Kaina, Saula i Judasza. Dla sakramentu pokuty istotna jest wiara w odpuszczenie grzechów przez mękę Chrystusa, która stanowi przyczynę usprawiedliwienia. Zadośćuczynienie, czyli naprawienie wyrządzonych krzywd, jest niezbędnym elementem pokuty, co Orzechowski łączy z grecką koncepcją *metanoi* – przemiany umysłu i serca, która owocuje radością nawracającego się i wspólnoty. Sakrament pokuty jest więc nie tylko momentem przebaczenia, ale także okazją do duchowego wzrostu i wzmocnienia wiary⁵².

3.4. Wieczerza Pańska (Eucharystia)

Stanisław Orzechowski przedstawia Eucharystię jako Wieczerzę Pańską: „Ná they wieczerzy prawdziwe ciało i krew prawdziwa bywa ofiarowana od sług kościoła Bożego”⁵³. Od początku chrześcijaństwo przeżywało ją jako wyraz obecności Chrystusa i działania Ducha Świętego we wspólnocie. Orzechowski broni katolickiej doktryny Eucharystii o mszy jako bezkrwawej ofierze i o przeistoczeniu, która była rozwijana w średnio-wieczu i potwierdzona przez sobór trydencki. Wyraźnie potwierdza wiarę, że chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa, zachowując swoje „przypadłości”⁵⁴.

Msza święta ma dla Orzechowskiego wymiar przede wszystkim pasyjny – jest ofiarą krzyża. Autor tłumaczy, że dzieje się wtedy „prawdziwe opowiadanie i objawienie śmierci Chrystusa”⁵⁵. Z tego powodu

⁵² Por. Wyznanie wiary, s. 62–64. Zob. Sobór Trydencki, Dekret o usprawiedliwieniu, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, rozdział 6, s. 294–297.

⁵³ Wyznanie wiary, s. 64.

⁵⁴ Por. Wyznanie wiary, s. 64–66. Kwestiami doktrynalnymi dotyczącymi Najświętszego Sakramentu Sobór zajął się w Dekrecie o Najświętszym Sakramencie Eucharystii (11.10.1551), a w aspekcie bardziej celebracyjnym w dokumentach: Nauka o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci (16.07.1562), Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej (17.09.1562) oraz Dekret w sprawie prośby o udzielenie prawa do kielicha (17.09.1562). Zob. G. Strzelczyk, Sakrament Eucharystii, w: Znaki tajemnicy, s. 365–368.

⁵⁵ Wyznanie wiary, s. 66.

wszystkie elementy mszy świętej – słowa, znaki, stroje liturgiczne, zgromadzenie wiernych i obrzędy – są starannie ukształtowane, aby w pełni wyrażać tę centralną prawdę. Wszelkie elementy liturgii mają opowiadać i objawiać wiernym ofiarę Jezusa dokonującą się na krzyżu. Szaty liturgiczne odnoszą się do etapów męki Chrystusa – od pojmania, przez wyszydzenie, aż po ukrzyżowanie. Kapłan, ubrany w liturgiczne szaty, uobecnia samego Chrystusa, wiszącego na krzyżu. Duchowny jest więc nie tylko sługą, ale także widzialnym znakiem Chrystusa przy ołtarzu⁵⁶.

Język liturgii również odgrywa ważną rolę w rozważaniach autora. Orzechowski rozpoczyna od analizy pochodzenia i znaczenia słowa „msza”. Według jego interpretacji termin ten pochodzi z języka hebrajskiego i oznacza „śmierć”⁵⁷, stąd pisze: „Msza | to jest | śmierć páná Krystusowa”⁵⁸. Ponieważ msza święta jest ściśle związana z ofiarą Chrystusa na krzyżu, będąc jej opowiadaniem i objawieniem, Orzechowski twierdzi, że powinna być sprawowana wyłącznie w trzech językach: hebrajskim, greckim i łacińskim – analogicznie do napisu umieszczonego na krzyżu Chrystusa⁵⁹.

W odniesieniu do komunii świętej Orzechowski opowiada się za jej przyjmowaniem pod jedną postacią, zaznaczając, że zarówno w chlebie, jak i winie jest obecny cały Chrystus. Jako argument przytacza praktykę Kościoła wschodniego, gdzie komunია chorem była udzielana pod jedną postacią, co nie osłabiało wiary w pełną obecność Chrystusa w każdej z nich. Zwraca uwagę, że wierni mogą przyjmować sakrament zewnętrznie, ale pełne owocne przyjęcie wymaga wewnętrznej wiary i odpowiedniego przygotowania⁶⁰.

56 Por. Wyznanie wiary, s. 66–67.

57 Jedno z hebrajskich słów oznaczających śmierć to „mita” (מיתא), jednak w wymowie aszkenazyjskiej, którą posługiwali się polscy Żydzi, מ (taw) czyta się jak „s”. Słowo „mita” (מיתא) mogło więc być czytane jako misa; por. E. Klein, *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew Language for readers of English*, Jerusalem 1987.

58 Wyznanie wiary, s. 69.

59 Por. Wyznanie wiary, s. 69–70.

60 Por. Wyznanie wiary, s. 72–73; Sobór Trydencki, *Nauka o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci*, I/A, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, s. 606–611.

3.5. Bierzmowanie i namaszczenie chorych

Autor *Wyznania wiary* bierzmowanie nazywa „potwierdzeniem”, a namaszczenie chorych – „ostatnim namaszczeniem”. Te dwa sakramenty Orzechowski uważa za istotne, choć nie poświęca im wiele miejsca. Bierzmowanie wiąże z tradycją apostołską, w której biskupi, przez modlitwę i nałożenie rąk, umacniają wiarę. Orzechowski podkreśla, że bierzmowanie jest nierozdzielnie związane z posługą biskupów. Odwołuje się do tradycji apostołskiej opisaną w *Dziejach Apostolskich* (Dz 8, 19)⁶¹.

Sakrament namaszczenia chorych, zwany wówczas ostatnim namaszczeniem, Orzechowski postrzega jako sakrament przeznaczony głównie dla umierających, opierając jego biblijne fundamenty na Liście św. Jakuba (Jk 5, 14–15). Sakrament ten, według Orzechowskiego, przynosi odpuszczenie grzechów, duchowe wsparcie oraz umocnienie chorego w wierze i miłości. Sobór trydencki potwierdza, że namaszczenie chorych zostało ustanowione przez Chrystusa, przynosząc ulgę duszy, wspomagając chorego w cierpieniu oraz pomagając w walce z pokusami. W niektórych przypadkach, jeśli taka jest wola Boża, sakrament może prowadzić również do fizycznego uzdrowienia⁶².

3.5. Wiara i uczynki

Na końcu swojego dzieła Orzechowski mocno akcentuje, że sama wiara, bez uczynków, nie jest wystarczająca do osiągnięcia zbawienia. Wiara musi być weryfikowana i doskonalona poprzez miłość, z której wynikają dobre czyny. Nawet najlepsze uczynki, jeśli nie wypływają z prawdziwej wiary, są bezwartościowe. Dla autora uczynki są integralną częścią usprawiedliwienia, ale muszą wynikać z wiary, a nie z próżnej chwały czy jedynie zewnętrznego wypełnienia prawa. Orzechowski, odwołując się do Listu św. Jakuba, przypomina, że „wiara bez uczynków jest

61 Por. *Wyznanie wiary*, s. 77–78. Zob. Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie. II. Liturgia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 550.

62 Por. *Wyznanie wiary*, s. 78. Zob. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie ostatniego namaszczenia*, I/B, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, s. 502–505.

martwa” (Jk 2, 17). Uczynki wynikające z wiary są niezbędne do usprawiedliwienia i stanowią owoc wewnętrznego działania łaski Bożej w człowieku⁶³.

Zakończenie

Lektura dzieła Stanisława Orzechowskiego *Wyznanie wiary* pozwala wysnuć wniosek, że nie jest to jedynie osobista apologia. Dzięki szerokiej wizji eklezjologicznej oraz ukazaniu teologii i celebracji sakramentów, można je uznać za zarys traktatu liturgiczno-teologicznego w języku polskim, co czyni je cennym dla historii polskiej teologii.

Orzechowski interpretuje znaki liturgiczne, łącząc je z działaniami Chrystusa opisanymi w Ewangelii. Liturgiczne gesty i symbole mają dla niego głębokie zakorzenienie w wydarzeniach biblijnych. Konkretnie gesty Chrystusa są naśladowane przez Kościół w liturgii, ponieważ stanowią kontynuację zbawczego działania Jezusa. Szczególną wagę Orzechowski przykłada do pasywnego charakteru mszy świętej, którą postrzega jako żywe uobecnienie męki i śmierci Chrystusa. Słowa, gesty i szaty liturgiczne mają przypominać wiernym tę tajemnicę, czyniąc ich uczestnikami ofiary Chrystusa. Autor alegorycznie interpretuje liturgiczne szaty, przypisując im symboliczne odniesienia do męki i cierpienia Jezusa.

Orzechowski postrzega Kościół jako środowisko wiary i świętej posługi, a także mocno podkreśla rolę duchownych. Jego rozumienie sakramentów jest biblijne i oparte na tradycji, a także głęboko zakorzenione w wizji Kościoła jako żywego organizmu. Dzięki takiemu ujęciu są one zarówno znakami jedności, jak i narzędziami zbawienia. Nie są to statyczne obrzędy, lecz „lekarstwo” od Boga, przekazane przez Jezusa Chrystusa i dostępne w Kościele.

Powyższe uwagi otwierają pole do dalszych badań nad historią liturgii w Polsce. Szczególnie warto zbadać, jak teologiczno-liturgiczne elementy występują w innych pracach teologów XVI wieku – „złotego wieku liturgii w Polsce”.

63 Por. *Wyznanie wiary*, s. 79–81.


Bibliografia


- Adamowicz L., *Patriarcha*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 44–45.
- Bać T., *Sakrament pokuty i pojednania*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. Woźniak, Kraków 2018, s. 389–418.
- Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 215–575.
- Boguniowski J. W., *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001.
- Chemperek D., *Orzechowski Stanisław*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 866–868.
- Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny (1370–1632)*, Warszawa 1934.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 24).
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 26).
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 30).
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 33).
- Dyl J., *Książki teologiczne polskich drukarzy XV i XVI wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 69 (1998), s. 101–170, <https://doi.org/10.31743/abmk.8799>.
- Grabowski T., *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI: 1536–1612*, Kraków 1913.
- Jungiewicz A., *Marcina Białobrzeskiego „Kazanie o przyjmowaniu ciała i krwi Pana Jezusa Krysta pod jedną osobą”*, „Terminus” 19 (2017) nr 2, s. 387–455, <https://doi.org/10.4467/20843844TE.17.012.8405>.
- Kaim A., *Ekumenia w dobie renesansu. Jedność Kościoła w ujęciu Stanisława Orzechowskiego*, Lublin 2002.
- Klein E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem 1987.
- Klemensiewicz Z., *Historia języka polskiego*, Warszawa 2015.

- Koehler K., Piotr Skarga i Stanisław Orzechowski, „Teologia Polityczna” 9 (2016–2017), s. 55–64.
- Koehler K., Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego, Kraków 2004.
- Krakowiak C., Bierzmowanie. II. Liturgia, w: Encyklopedia katolicka, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 549–522.
- Malinowska J., „Fidei catholicae confessio” Stanisława Orzechowskiego. Wyznanie wiary – apologia, „Roczniki Humanistyczne” 34 (1986) nr 3, s. 113–120.
- Mazurkiewicz K., Najstarszy katolicki katechizm polski, „Przegląd Teologiczny” 6 (1925) nr 2, s. 187–200.
- Misiurek J., Kromer Marcin, w: Encyklopedia katolicka, t. 9, red. A. Szostek, E. Ziemann i in., Lublin 2002, kol. 1305–1306.
- Okoń J., Dramat liturgiczny, w: Encyklopedia katolicka, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, kol. 183–185.
- Ozorowski E., Katolickość, w: Encyklopedia katolicka, t. 8, red. A. Szostek, E. Ziemann i in., Lublin 2000, kol. 1202–1204.
- Pałęcki W., Misterium Eucharystii w świetle katechez z agendy ks. Hieronima Powodowskiego a echa Soboru Trydenckiego, „Roczniki Teologiczne” 66 (2019) nr 8, s. 91–110, <https://doi.org/10.18290/rt.2019.66.8-7>.
- Pelczar J., *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. 2: Kaznodzieje polscy*, Kraków 1896.
- Pietkiewicz M., *Biblia Polonorum. Pismo Święte w języku polskim w latach 1518–1638, t. 1: Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016.
- Pietras T., Produkcja katolickiej książki liturgicznej w Polsce od końca XV do połowy XVII wieku (rozdział II), „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 40 (1980), s. 83–117, <https://doi.org/10.31743/abmk.7278>.
- Rojszczak-Robińska D., *Staropolskie pasje: Rozmyślanie przemyskie. Sprawa chędogo. Karta Rogawskiego. Źródła – język – fabuła*, Poznań 2016.
- Sabucki W., Jarmińska D., Rams D., *Rękopiśmienne skarby Biblioteki Narodowej: badania technologiczne*, „Ochrona Zabytków” 51 (1998) nr 2, s. 133–146.
- Szczaniecki P., *Eucharystia w literaturze staropolskiej ze szczególnym uwzględnieniem ks. Jakuba Wujka SJ*, w: *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, t. 24, red. R. Pierskała, R. Pośpiech, Opole 1997, s. 53–55.
- Szczaniecki P., *Msza po staremu się odprawia*, Kraków 1967.


- Szczaniecki P., *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań–Warszawa–Kraków 1966.
- Szczaniecki P., *Katalog opatów tyńieckich*, Kraków 1978, s. 9–244 (*Nasza Przeszłość*, 49), <https://doi.org/10.52204/np.1978.49.9-244>.
- Skowronek A., *Chrzest. I. Teologia. C. Doktryna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 359–360.
- Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. Woźniak, Kraków 2018, s. 348–387.
- Szegda M., Wójcik W., *Celibat. IV. W Kościele Katolickim. A. Kościoły Wschodnie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 1398–1399.
- Szujski J., *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, Kraków 1881.
- Szarfański A., Wójcik W., *Celibat. IV. W Kościele Katolickim. B. Kościół Zachodni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 1399–1402.
- Ujejski J., *Dzieje polskiego mesjanizmu do Powstania Listopadowego włącznie*, Lwów 1931.
- Wojtyska H.D., *Papiestwo – Polska 1548–1563: dyplomacja*, Lublin 1977.

Sebastian Wiśniewski OMI

 <https://orcid.org/0000-0003-0484-3366>
sebastian.wisniewski@oblaci.pl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
 <https://ror.org/04g6bbq64>

Implikacje homiletyczne motywu „Ecclesia militans” w tekstach liturgicznych „Mszału rzymskiego dla diecezji polskich”

 <https://doi.org/10.15633/ps.29103>

Sebastian Wiśniewski OMI – kapłan ze Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej; doktor habilitowany nauk teologicznych; prowadzi wykłady z homiletyki, liturgiki i retoryki na wydziałach teologicznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz w Instytucie Mazenodianaum.

Article history • Received: 13 Oct 2024 • Accepted: 12 Dec 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstrakt

Implikacje homiletyczne motywu „Ecclesia militans” w tekstach liturgicznych mszału rzymskiego dla diecezji polskich

W artykule podjęto problem idei Kościoła „wojującego”, która wprawdzie zniknęła z terminologii teologicznej, jednak pozostaje obecna zarówno w tekstach liturgicznych, jak i w działalności duszpasterskiej. Kościół „pielgrzymujący” zachowuje świadomość, że walka jest wpisana nie tylko w jego historię, ale także w jego tożsamość i stanowi codzienną konieczność. W toczonej walce prosi Boga o obronę, a świętych o wstawiennictwo. W swoich tekstach liturgicznych Kościół wielokrotnie nawiązuje do idei walki, która dzięki temu staje się jedną z kwestii, znajdujących swój wyraz w homilijnym przepowiadaniu słowa Bożego.

Słowa kluczowe: homilia, Kościół pielgrzymujący, Kościół walczący, teksty liturgiczne

Abstract

Homiletical implications of the “Ecclesia militans” motif in the liturgical texts of the Roman missal for Polish dioceses

This article addresses the problem of the “militant” Church, which has disappeared from theological reflection and terminology but remains present in both liturgical texts and pastoral activity. The “pilgrim” Church maintains the awareness that the struggle is inscribed not only in her history but also in her identity and remains an everyday necessity. In the ongoing struggle, she asks God for defense and the saints for intercession. In her liturgical texts, the Church repeatedly refers to the idea of struggle, which thus becomes one of the issues that finds its expression in the homily preaching of the Word of God.

Keywords: homily, pilgrim church, militant church, liturgical texts

Papieska Rada Iustitia et Pax w Kompendium nauki społecznej Kościoła przypomniła, że

w biblijnym Objawieniu pokój jest czymś znacznie więcej niż tylko brakiem wojny: przedstawia on pełnię życia (por. Ml 2, 5). Nie będąc zaś wytworem człowieka, jest on największym darem Boga, ofiarowanym wszystkim ludziom, zakłada posłuszeństwo Bożemu planowi. Pokój jest owocem błogosławieństwa Boga dla swojego ludu: „Niech [Pan] zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem” (Lb 6, 26). Taki pokój przynosi płodność (por. Iz 48, 19), dobrobyt (por. Iz 48, 18), szczęście (por. Iz 54, 13), wyzwolenie od lęku (por. Kpł 26, 6) i głęboką radość (por. Prz 12, 20)¹.

Pan Jezus zwraca się do swoich uczniów słowami: „Pokój wam!” (J 20, 21), a w Kazaniu na Górze ogłasza, że błogosławieni są ci, którzy wprowadzają pokój (zob. Mt 5, 9).

W liturgii mszy świętej jest również możliwość przekazania pokoju pozostałym uczestnikom świętych obrzędów (aczkolwiek w języku polskim utrwaliło się określenie „znak pokoju”, to jednak we mszy świętej nie chodzi o przekazanie samego znaku, ale o rzeczywiste przekazanie pokoju). Pokój Chrystusowy w pierwszej kolejności oznacza dar nadprzyrodzony, nie zaś wolność od konfliktów zbrojnych. Pokój Chrystusa jest natomiast wolnością od lęku przed cierpieniem i utratą życia z powodu Ewangelii. Dlatego jest on ściśle związany z cnotą męstwa. Jak podaje Katechizm Kościoła katolickiego:

Męstwo jest cnotą moralną, która zapewnia wytrwałość w trudnościach i stałość w dążeniu do dobra. Umacnia decyzję opierania się pokusom i przewycięzania przeszkód w życiu moralnym. Cnota męstwa uzdalnia do przewycięzania strachu, nawet strachu przed śmiercią, do stawienia czoła próbom i prześladowaniom. Uzdalnia nawet do wyrzeczenia i do ofiary z życia w obronie słusznej sprawy².

¹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 489, Kielce 2005, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html (27.08.2024).

² *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1808, Poznań 1994, s. 424.

Święci męczennicy wszystkich wieków mogli ujawnić cnotę męstwa w stopniu heroicznym, ponieważ mieli w sobie Chrystusowy pokój. To właśnie on jest warunkiem gotowości chrześcijanina do podjęcia walki. Jest to walka szczególna, która zawsze powinna być odnoszona do perspektywy eschatologicznej.

Pamiętając zatem o powyższych ustaleniach, można przystąpić do sformułowania kilku pytań badawczych, dzięki którym stanie się możliwe ukazanie implikacji homiletycznych motywu Kościoła „wojującego” zawartych w tekstach Mszału rzymskiego dla diecezji polskich. Oto one: W jaki sposób idea walki jest obecna w doświadczeniu pastoralnym Kościoła? Jak Kościół postrzega sam siebie w odniesieniu do motywu walki? Jak pojęcie walki jest wyrażane w modlitwie liturgicznej? Jakie postulaty dla kaznodziejstwa wynikają z idei Kościoła „walczącego”?

1. Chrześcijański etos walki

Homiletyczny wysiłek wyjaśniania prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego w oparciu o słowo Boże i liturgię Kościoła wymaga od przepowiadającego umiejętności aktualizowania niezmiennego orędzia w odniesieniu do zmieniających się okoliczności życia. Homilista potrafi zatem dokonywać egzegezy biblijnej, liturgicznej i egzystencjalnej. Z obserwacji obecności motywu „Kościoła wojującego” w doświadczeniu pastoralnym można wyprowadzić wnioski, iż w powszechnej świadomości chrześcijański temat walki znalazł najpełniejszą realizację w etosie średniowiecznych rycerzy, wśród których rozpoznajemy zarówno Zawiszę Czarnego, jak i rycerskie zakony: joannitów, templariuszy i krzyżaków. Jakkolwiek ideał rycerza ucierpiał nieco za sprawą renesansowego pisarza Miguela de Cervantesa, który wykreował komiczną postać błędnego rycerza Don Kichota, to jednak należy zauważyć, że nawet w języku potocznym opisanie kogoś przymiotnikiem „rycerski” budzi wyłącznie pozytywne skojarzenia. Trudno się zatem dziwić, że powstała w XIX wieku katolicka organizacja charytatywna, która na całym świecie liczy dziś ponad dwa miliony członków³, przyjęła nazwę Zakonu Rycerzy Kolumba, a powołane przez św. Maksymiliana Kolbe

³ Who we are, <https://www.kofc.org/pl/who-we-are/our-supreme-officers/supreme-knight.html> (10.10.2024).

w 1917 roku stowarzyszenie nazwano Rycerstwem Niepokalanej. Do etosu rycerza odwołuje się także powstałe w 2011 roku stowarzyszenie, będące wyrazem wdzięczności za pontyfikat papieża Polaka, które przyjęło nazwę Zakonu Rycerzy Jana Pawła II. Kolorytu polskiej religijności dodają z pewnością Wojownicy Maryi, chociaż do idei walki odwołują się także Rycerze Chrystusa Króla, powołani do życia przez ks. Piotra Natanka. Warto również zauważyć, że organizacją odwołującą się w swojej terminologii do walki jest także „Legion Maryi”.

2. Walka Kościoła elementem jego tożsamości

Idea walki jest bardzo mocno wpisana w tożsamość Kościoła, który widzi siebie jako *realitas complexa* – rzeczywistość złożoną. Jakkolwiek w dokumentach sformułowanych na ostatnim soborze Kościół odwołuje się do nauki o trzech stanach, które tworzą: Kościół walczący (*militans*), oczyszczający się (*purgans*) i triumfujący (*triumphans*)⁴, to jednak w odniesieniu do Kościoła obecnego na ziemi nie używa się określenia „wojujący”, lecz „pielgrzymujący”. Zmiana nazewnictwa nie oznacza jednak, jakoby Kościół przestał postrzegać walkę jako jeden z elementów wpisanych w ten wymiar jego istnienia, który realizuje się w czasie. O tej walce przypomniła Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II, która stwierdza:

w ciągu [...] całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka przeciw mocom ciemności; walka ta zaczęta ongiś u początku świata, trwać będzie do ostatniego dnia, według słowa Pana. Wplątany w nią człowiek wciąż musi się trudzić, by trwać w dobrym i nie będzie mu dane bez wielkiej pracy oraz pomocy łaski Bożej osiągnąć jedności w samym sobie⁵.

Ciekawie w tym kontekście brzmi wypowiedź Benedykta XVI, który w przemówieniu do kardynałów, ogłoszonym 21 maja 2012 roku na zakończenie obiadu wydanego z okazji swoich 85. urodzin, uświadamiał:

4 Zob. K. Szwarz, Kościół jako „*realitas complexa*” w świetle tajemnicy obcowania świętych, „Teologia w Polsce” 5 (2011) nr 1, s. 78, <https://doi.org/10.31743/twp.2011.5.1.06>.

5 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 37.

Pojęcie *Ecclesia militans* – Kościół wojujący, dziś jest już trochę niemodne. W rzeczywistości jednak coraz lepiej rozumiemy, że jest prawdziwe, oddaje prawdę. Widzimy, że zło chce opanować świat i że konieczne jest podjęcie walki ze złem. Widzimy, że zło czyni to na wiele sposobów: okrutnych, uciekając się do różnych form przemocy, ale też udaje dobro i właśnie w ten sposób niszczy moralne fundamenty społeczeństwa. Św. Augustyn powiedział, że cała historia jest walką dwóch miłości: miłości własnej, aż do pogardzania Bogiem, i miłości Boga, aż do pogardzania sobą w męczeństwie. My uczestniczymy w tej walce [...]⁶.

W walce „przeciw mocom ciemności” członkowie Kościoła pielgrzymującego mogą liczyć na wsparcie świętych, w tym również aniołów. Przypomniał o tym Jan Paweł II, który 24 kwietnia 1994 roku, po modlitwie *Regina coeli*, zachęcił do odmawiania modlitwy do św. Michała Archanioła⁷. Do odmawiania tej modlitwy oraz starożytnej antyfony maryjnej *Sub Tuum praesidium* zagrzewał również papież Franciszek⁸. Zachętę papieża powtórzył Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, abp Stanisław Gądecki⁹. Modlitwy miały być odmawiane przez cały październik 2018 roku po różańcu. Jednak w praktyce Kościoła w Polsce modlitwę do św. Michała Archanioła można najczęściej usłyszeć

6 Benedykt XVI, *Mam wokół siebie przyjaciół*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2012) nr 7–8, s. 29.

7 Giovanni Paolo II, *Regina coeli, Domenica, 24.04.1994*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1994/documents/hf_jp-ii_reg_19940424.html (28.08.2024): „Niech modlitwa umacnia nas w tej duchowej walce, o której mówi List do Efezjan: «W końcu bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi» (Ef 6, 10). Do tej samej bitwy nawiązuje Księga Apokalipsy, przywołując przed naszymi oczyma obraz św. Michała Archanioła (por. Ap 12, 7). Papież Leon XIII z pewnością miał tę scenę na uwadze, kiedy pod koniec ubiegłego wieku [XIX] wprowadził w całym Kościele specjalną modlitwę do św. Michała: «Święty Michale Archaniele! Wspomagaj nas w walce, a przeciw niegodziwości i zasadzkom złego ducha bądź naszą obroną». Choć obecnie ta modlitwa nie jest już odmawiana na zakończenie celebracji eucharystycznej, zachęcam wszystkich, aby jej nie zapomnieli, lecz odmawiali ją, prosząc o pomoc w walce przeciwko siłom ciemności i duchowi tego świata” (tłum. własne).

8 Zob. Holy See Press Office *Communiqué*, 29.09.2018, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/09/29/180929d.html> (29.08.2024).

9 Zob. S. Zielińska, *Przewodniczący Episkopatu zachęca do odmawiania modlitwy do św. Michała Archanioła*, 01.10.2018, <https://opoka.org.pl/News/Kosciol/2018/przewodniczacy-episkopatu-zacheca-do-odmawiania-modlitwy-do-sw-michala-archaniola> (29.08.2024).

bezpośrednio po mszach świętych¹⁰. Warto jednak zauważyć, że modlitwa ta, odmawiana obecnie w niektórych parafiach, była pierwotnie jedną z kilku modlitw wypowiedzianych po każdej mszy świętej cichej w formie osobnego nabożeństwa, na kolanach u stopni ołtarza. Początek tej praktyce dał papież Leon XIII, „po przerażającym widzeniu złych duchów, jakie miał w Rzymie słuchając Mszy świętej”¹¹. Kapłani od 1886 roku po mszach cichych mieli odmawiać z wiernymi: trzy razy *Ave Maria*, antyfonę *Salve Regina*, modlitwę do św. Michała Archanioła i trzykrotne wezwanie do Najświętszego Serca Jezusowego oraz modlitwę:

Boże, ucieczko nasza i mocy, wejrzyj łaskawie na lud Twój do Ciebie wołający i za przyczyną chwalebnej i niepokalanej Dziewicy i Matki Bożej Maryi, ze świętym Jej Oblubieńcem Józefem, ze świętymi Apostołami Twoimi Piotrem i Pawłem, oraz wszystkimi Świętymi, wysłuchaj miłościwie i łaskawie prośby nasze, które za nawrócenie grzeszników, za wolność i wywyższenie świętej Matki Kościoła naszego do Ciebie zanosimy. Przez tegoż Chrystusa, Pana naszego. Amen¹².

Te modlitwy obowiązywały po mszach recytowanych przez 78 lat, do 1964 roku, kiedy wydano watykańską instrukcję *Inter oecumenici*. Wobec spontanicznego i dość chaotycznego wprowadzania modlitwy do św. Michała Archanioła pod koniec mszy świętej, Diecezja Warszawsko-Praska w komunikacie podpisanym przez bp. Jacka Grzybowskiego przywołała kilka ważnych pytań, stawianych przez teologów, którzy wyrazili zaniepokojenie, między innymi zachodzącym niebezpieczeństwem sugerowania wiernym, że bez odmówienia tej dodatkowej

¹⁰ Zob. np.: Diecezjalna Komisja Liturgiczna Diecezji Warszawsko-Praskiej, *Uwagi teologiczno-liturgiczne dotyczące odmawiania modlitwy do św. Michała Archanioła i jej związku z mszą świętą*, <https://diecezja.waw.pl/komunikat-liturgiczny-dotyczacy-modlitwy-do-sw-michala-archaniola/> (28.09.2024).

¹¹ Diecezjalna Komisja Liturgiczna Diecezji Warszawsko-Praskiej, *Uwagi teologiczno-liturgiczne dotyczące odmawiania modlitwy do św. Michała Archanioła i jej związku z mszą świętą*, <https://diecezja.waw.pl/komunikat-liturgiczny-dotyczacy-modlitwy-do-sw-michala-archaniola/> (28.09.2024).

¹² Zob. *Msza trydencka – obrzędy*, <https://www.diecezja.eu/index.php/z-zycia-kosciola/z-zycia-kosciola-msza-trydencka/z-zycia-kosciola-msza-trydencka-obrzedy-wiernych.html> (12.10.2024).

modlitwy msza święta jest jakby niepełna¹³. Zaproponowano zatem praktyczne rozwiązanie, aby „tam, gdzie jest taki zwyczaj, odmawiać modlitwę do św. Michała Archanioła po błogosławieństwie (z miejsca przewodniczenia) albo po rozesłaniu wiernych, na podobnej zasadzie jak inne nabożeństwa (na stopniach ołtarza lub w innym, wyznaczonym do tego miejscu)”¹⁴. Tymczasem codzienna, kilkuletnia praktyka odmawiania tej modlitwy w niektórych parafiach niejednokrotnie jest interpretowana przez wiernych jako liturgiczny wymóg prawny, tak jakby mszy czegoś istotnego brakowało, gdy opuści się orację do św. Michała. I to może budzić uzasadniony niepokój, skoro – jak przypomnieli ostatni sobór – „ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której «na Paschę naszą ofiarowany został Chrystus» (1 Kor 5, 7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia”¹⁵.

Wszelka aktywność człowieka powinna być kierowana przez cnotę roztropności. Nabożeństwa ludu Bożego również podlegają temu postulatowi. Szczególnie zaś te, które są nośnikiem idei walki. One właśnie są bowiem szczególnie narażone na promocję zgoła niechrześcijańskiego przesłania.

13 Diecezjalna Komisja Liturgiczna Diecezji Warszawsko-Praskiej postawiła pytania: „Czy wprowadzając na końcu mszy modlitwę do św. Michała Archanioła, pamiętamy, że to przede wszystkim paschalne misterium Chrystusa obecne w Eucharystii jest naszym ratunkiem i naszym zabezpieczeniem przed zakusami diabła? Rzecz nie w tym, by negować szczególną misję Archanioła Michała w opiece nad Kościołem, bo to sam Bóg wyznacza obowiązki aniołom i ludziom (por. kolekta ze święta Archaniołów Michała, Gabriela i Rafała), ale w tym, by nie tworzyć wrażenia, że Eucharystia bez modlitwy do św. Michała ma niepełną wartość. Czy dodając modlitwy do Maryi lub innych świętych, pamiętamy, że to przede wszystkim sam Chrystus paschalny na wiele sposobów realnie obecny w Eucharystii oręduje za nami u Ojca (Rz 8, 34), i czy wystarczająco akcentujemy to w głoszeniu słowa Bożego i w katechezie liturgicznej?” (Uwagi teologiczno-liturgiczne dotyczące odmawiania modlitwy do św. Michała Archanioła i jej związku z mszą świętą, <https://diecezja.waw.pl/komunikat-liturgiczny-dotyczacy-modlitwy-do-sw-michala-archaniola/> [28.09.2024]).

14 Diecezjalna Komisja Liturgiczna Diecezji Warszawsko-Praskiej, Uwagi teologiczno-liturgiczne dotyczące odmawiania modlitwy do św. Michała Archanioła i jej związku z mszą świętą, <https://diecezja.waw.pl/komunikat-liturgiczny-dotyczacy-modlitwy-do-sw-michala-archaniola/> (28.09.2024).

15 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 3.

Kościół pielgrzymujący jest świadomy znaczenia walki, którą musi toczyć w świecie, ponieważ, jak mówi konstytucja soborowa *Gaudium et spes*,

człowiek jest wewnętrznie rozdarty. Z tego też powodu całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to walka dramatyczna między dobrem i złem, między światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek odkrywa, że jest niezdolny zwalczać skutecznie o własnych siłach napaści zła, tak że każdy czuje się jakby skrępowany łańcuchami. Ale sam Pan przyszedł, aby człowieka uwolnić i umocnić, odnawiając go wewnętrznie i wyrzucając precz „księcia tego świata” (J 12, 31), który trzymał człowieka w niewoli grzechu¹⁶.

W tym samym dokumencie znajduje się również stwierdzenie, przypominające, iż

chrześcijanina przynagła [...] potrzeba i obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci, lecz włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąży umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu¹⁷.

Również Konstytucja dogmatyczna o Kościele zawiera wzmianki dotyczące walki. Przypomina mianowicie o członkach Kościoła, którzy

okazują się [...] synami obietnicy, jeśli mocni w wierze i nadziei wykorzystują czas obecny (por. Ef 5, 16; Kol 4, 5) i w cierpliwości oczekują przyszłej chwały (por. Rz 8, 25). A nadziei tej nie powinni ukrywać w głębi serca, lecz dawać jej stale wyraz swym postępowaniem oraz walką „przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw złym duchom” (Ef 6, 12), także przez formy życia świeckiego¹⁸.

Ponadto wspólnota Kościoła „stanowi sprawcze narzędzie, przez które niewierzącym jeszcze zostaje wskazana czy utarta droga do Chrystusa

¹⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 13.

¹⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 22.

¹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 35.

i Jego Kościoła i przez które także wierni zostają pobudzeni, zasileni i wzmocnieni do duchowej walki”¹⁹.

3. Motyw walki w liturgii

Przekonanie o walce, w której Kościół pielgrzymujący uczestniczy, zostało bardzo jasno wyrażone nie tylko przez ojców soborowych i kolejnych papieży, ale jest także nadal obecne w liturgii.

W rytuale egzorcyzmów znajdują się dwie wersje modlitwy do św. Michała Archanioła:

Chwalebny Wodzu niebieskich zastępów, święty Michale Archaniele, broń nas w walce przeciwko Zwierzchnościom i Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw duchowym pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich. Przybądź na pomoc ludziom, których Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo i za wielką cenę wykupił z diabelskiej niewoli. Ciebie Kościół święty czci jako stróża i patrona, tobie Pan oddał w opiekę dusze odkupionych, abyś je doprowadził do wiecznej szczęśliwości. Błagaj Boga, dawcę pokoju, aby zmiażdżył szatana pod naszymi stopami, by już nie potrafił zniewalać ludzi ani wyrządzać szkody Kościołowi. Zanieś nasze prośby przed oblicze Najwyższego. Niech rychło nam okaże swoje miłosierdzie. Pochwyć smoka, starodawnego węża, którym jest diabeł i szatan, i związawszy go, strąć do piekieł, by już więcej nie zwodził narodów. Amen²⁰.

I druga modlitwa, która została rozpowszechniona w parafiach:

Święty Michale Archaniele, wspomagaj nas w walce, a przeciw niegodziwości i zasadzkom złego ducha bądź naszą obroną. Oby go Bóg pogromić raczył, pokornie o to prosimy, a Ty, Wodzu niebieskich zastępów, szatana i inne duchy złe, które na zgubę dusz ludzkich po tym świecie krążą, mocą Bożą strąć do piekła. Amen²¹.

¹⁹ Sobór Watykański II, Dekret *Presbyterorum ordinis*, 6.

²⁰ Rytuał rzymski. *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice 2010, s. 93–94.

²¹ Rytuał rzymski. *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, s. 102. „Leon XIII miał napisać modlitwę po osobistej wizji podczas odprawianej przez siebie Eucharystii 13 października 1884 r. Usłyszał wówczas głos Jezusa oraz głos szatana. W rozmowie, Pan udzielił

Motyw Kościoła walczącego obecny w tekstach soborowych i wypowiedziach kolejnych papieży został dość wyraźnie zaznaczony również w Mszału rzymskim dla diecezji polskich. Obecne w nim modlitwy, mówiące o walce, można by podzielić na kilka grup. Są to: teksty mówiące o Bogu, który broni człowieka; teksty, w których uwypuklono aktywność samego człowieka, który musi walczyć w obronie kogoś lub czegoś; euchologie mówiące o wstawiennictwie świętych wspierających duchową walkę członków Kościoła pielgrzymującego oraz teksty mówiące o walce w sensie dosłownym, literalnym. Teksty te stanowią ważne źródło przepowiadania homilijnego i dlatego zasługują na wyjaśnianie ich sensu podczas sprawowanych liturgii.

3.1. Teksty mówiące o Bogu, który walczy lub jest gotowy podjąć walkę

Modlitwami, które pojawiają się podczas mszy jako pierwsze chronologicznie, są antyfony na wejście. Bardzo często są one zaczerpnięte z psalmów. Pojawiają się zatem stwierdzenia: „Pan jest moim obrońcą” (Ps 18, 19) – w 8. niedzielę zwykłą²²; „Pan obrońcą mego życia” (Ps 27, 1) – w 10. niedzielę zwykłą²³; wezwanie: „Boże, nasz Obrońco” (Ps 84, 10) – w 20. niedzielę zwykłą²⁴ oraz podczas mszy w dniu poświęcenia ołtarza²⁵. Natomiast trzecia prefacja wielkanocna ukazuje Chrystusa, który „nie przestaje się za nas ofiarować” i wstawia się za nami u Ojca „jako nasz Obrońca”²⁶.

złemu duchowi pozwolenia na próbę zniszczenia Kościoła w ok. 100 lat, podkreślając, że ostatecznie i tak wspólnota ludzi z Bogiem zwycięży, a bramy piekielne nie zdołają jej przemóc. Następnie papież urządził atak demonów na wiernych, a wreszcie św. Michała i jego aniołów przeganiających napastników, gdy ludzie skierowali do wodza wojsk niebieskich swoje modlitwy. Zaraz po tym widzeniu Leon XIII ułożył tekst wezwania” (120 lat temu zmarł autor m.in. najstynniejszej modlitwy do św. Michała, <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2023-07/120-lat-temu-zmarl-autor-najstynniejszej-modlitwy-do-sw-michala.html> [28.09.2024]).

²² Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986, s. 249.

²³ Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 251.

²⁴ Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 261.

²⁵ Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 108”.

²⁶ Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 39*.

Skoro Bóg jest ukazywany w antyfonach jako obrońca człowieka, który zwraca się do Niego, pojawia się pytanie: przed kim lub przed czym Bóg broni modlącego się? Odpowiedź zawarta jest między innymi w antyfonach, chociaż jest ona niezwykle pojemna i ogólna. Oto Bóg broni przed „wrogami”, ale także wybawia „ze wszystkich naszych ucisków”²⁷. Treść antyfony jest parafrazą wersetów wybranych z Psalmu 25.

Jeden raz jako antyfona na wejście pojawia się w mszale fragment Psalmu 44, 24–27, który jest modlitwą błagalną ujętą w słowa pewnego wyrzutu pod adresem Boga:

Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się, nie odrzucaj nas na zawsze. Dlaczego ukrywasz swoje oblicze, zapominasz o naszej nędzy i ucisku? W prochu runęło nasze życie, ciałem przyłgnęliśmy do ziemi. Powstań, przyjdź nam na pomoc i wyzwól nas przez swoją łaskę²⁸.

Motyw Boga, który broni człowieka można znaleźć również w antyfonie komunijnej z 10. niedzieli zwykłej, którą stanowi werset 3 Psalmu 18: „Bóg jest moim obrońcą”²⁹. W niektórych tekstach wróg jest dookreślony – jest nim drugi człowiek: „Zmiłuj się nade mną, Boże, bo prześladowuje mnie człowiek, uciska mnie w nieustannej walce”³⁰. Są to słowa zaczerpnięte z Psalmu 56.

27 Środa Pierwszego Tygodnia Wielkiego Postu, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 71 oraz 2 Niedziela Wielkiego Postu, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 75: „Wspomnij na swoje miłosierdzie, Panie, na swoją miłość, która trwa od wieków, niech nasi wrogowie nie triumfują nad nami. Wybaw nas, Boże Izraela, ze wszystkich naszych ucisków”. Z kolei Czwartek Trzeciego Tygodnia Wielkiego Postu, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 87, zawiera antyfonę o następującej treści: „Pan mówi: Ja jestem zbawieniem ludu, w jakimkolwiek ucisku wołać będą do Mnie, Ja ich wysłucham i będę im Panem na wieki”. Podobny temat występuje w antyfonie na wejście, która znalazła się w mszale w następujące dni: 25. niedziela zwykła, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 266; Msze i modlitwy w różnych potrzebach: 32. Msza o pojednanie, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 150; Msze i modlitwy w różnych potrzebach: 49. Msza w jakiegokolwiek potrzebie, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 168”; Msze wotywny: 14. Msza o Najświętszej Maryi Pannie pod wezwaniem Uzdrawienia chorych, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 192.

28 *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 169.

29 *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 251.

30 *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 100.

W kolekcie z 17. niedzieli zwykłej pojawia się natomiast wskazanie, że obrona, której człowiek szuka u Boga, jest konieczna w walce o stałość i świętość: „Boże, obrońco ufających Tobie, bez Ciebie nic nie jest mocne ani święte”³¹. Natomiast w sobotę po Popielcu modlitwa wspomina o mocach ciemności: „Wszechmogący, wieczny Boże, wejrzyj łaskawie na naszą słabość w walce z mocami ciemności i wyciągnij w naszej obronie swoją potężną prawicę”³². Z kolei w kolekcie Wielkiej Środy i piątku drugiego tygodnia wielkanocnego Kościół wyraża swoją wiarę w to, że Jezus Chrystus „przez śmierć na drzewie krzyża uwolnił nas spod władzy szatana”³³. Zwycięstwo Chrystusa jest ogłaszane również w prefacji na 1. niedzielę Wielkiego Postu, która przypomina, że Chrystus „zniweczył wszystkie podstępstwa szatana i nauczył nas zwyciężać pokusy do grzechu”³⁴. Zwycięstwo Jezusa Chrystusa jest proklamowane również w prefacji o Krzyżu Świętym, w której znajduje się następujące stwierdzenie:

Na drzewie rajskim śmierć wzięła początek, na drzewie Krzyża powstało nowe życie, a szatan, który na drzewie zwyciężył, na drzewie również został pokonany, przez naszego Pana Jezusa Chrystusa³⁵.

Wiara Kościoła w to, że Bóg jest obrońcą tych, którzy Mu ufają, została wyrażona również w modlitwie nad ludem, w której kapłan prosi Boga, aby otaczał swój lud opieką, aby ten „wolny od grzechów i bezpieczny od nieprzyjaciół” trwał w Bożej miłości³⁶.

Prośbę do Boga o obronę „przeciwko wszelkim chorobom i zasadzkom szatana”³⁷ Kościół wyraża także w obrzędzie poświęcenia wody i pokropienia wiernych. Warto jednak zauważyć, że również w Modlitwie Pańskiej Kościół prosi Ojca: „ale nas zbaw ode złego”³⁸, wyrażając wiarę w to, że ocalenie człowieka pochodzi od Boga.

31 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 258.

32 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 67.

33 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 116, 198.

34 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 29*.

35 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 67*.

36 Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 398*.

37 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. (3).

38 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 370*.

3.2. Teksty mówiące o człowieku, który walczył lub jest gotowy podjąć walkę

Drugą grupę tekstów liturgicznych, podejmujących motyw walki, stanowią stwierdzenia, w których podkreślono męstwo człowieka, który walczy w obronie prawa Bożego, określonej prawdy wiary lub czystości moralnej.

W zasadzie jedna z antyfon pojawia się kilka razy, ale jest dostosowywana do obchodu świętego patrona: „Święty [...] [Ireneusz, Wacław, Jozafat] walczył aż do śmierci w obronie prawa Bożego, nie bał się gróźb prześladowców, bo Chrystus był jego mocą”³⁹. Nieco inne brzmienie nadano antyfonie na wejście z mszy wspólnych: „Radujmy się, obchodząc uroczystość świętego N., męczennika. Oddał on swoje życie w obronie Prawa Bożego, dzisiaj Chrystus uwieńczył go chwałą”⁴⁰. Zbliżoną treść zawiera również prefacja o św. Stanisławie, biskupie i męczenniku: „Walczył w obronie Prawa Bożego”⁴¹.

Kolekta ze wspomnienia św. Atanazego mówi już nie tylko ogólnie o obronie prawa Bożego przez świętego patrona, ale wskazuje wprost na główny przedmiot jego wysiłków obronnych: „Wszchemogący, wieczny Boże, Ty wybrałeś świętego Atanazego, biskupa, na obrońcę wiary w bóstwo Twojego Syna”⁴². W podobnym stylu została utrzymana kolekta z mszy o św. Cyrylu: „Boże, Ty uczyniłeś świętego Cyryla, biskupa, niezłomnym obrońcą Bożego macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny”⁴³. Innego wymiaru życia Kościoła bronił z kolei św. Jan Nepomucen, w którego wspomnienie Kościół modli się słowami: „Wszchemogący,

39 Oto wszystkie antyfony zbudowane według tego samego schematu: „Święty Ireneusz walczył aż do śmierci w obronie prawa Bożego, nie bał się gróźb prześladowców, bo Chrystus był jego mocą” (Mszal rzymski dla diecezji polskich, s. 98); „Święty Wacław walczył aż do śmierci w obronie prawa Bożego, nie bał się gróźb prześladowców, bo Chrystus był jego mocą” (Mszal rzymski dla diecezji polskich, s. 191); „Święty Jozafat walczył aż do śmierci w obronie prawa Bożego, nie bał się gróźb prześladowców, bo Chrystus był jego mocą” (Mszal rzymski dla diecezji polskich, s. 231); „Oto święty, który aż do śmierci walczył w obronie prawa Bożego, nie bał się gróźb prześladowców, bo Chrystus był jego mocą” (Mszal rzymski dla diecezji polskich, s. 18”).

40 Mszal rzymski dla diecezji polskich, s. 62”.

41 Mszal rzymski dla diecezji polskich, s. 76.

42 Mszal rzymski dla diecezji polskich, s. 50’.

43 Mszal rzymski dla diecezji polskich, s. 97’.

wieczny Boże, przez Ciebie umocniony święty Jan Nepomucen aż do śmierci gorliwie bronił wolności Kościoła, spraw za jego wstawieniem, abyśmy nieustraszenie walczyli w obronie sprawiedliwości i prawdy⁴⁴. W konkluzji powyższej modlitwy pojawia się znamienna prośba o odwagę do walki w obronie sprawiedliwości i prawdy, o które walczyli tacy święci, jak Jan Chrzciciel i Tomasz Becket, co zostało również wyrażone w modlitwach liturgicznych⁴⁵.

Pojawiają się jednak także inne niż prawdy wiary powody do przyjmowania postawy obronnej przez chrześcijan. Należy do nich obrona osobistej czystości moralnej. Ten aspekt został podjęty w następującej kolekcje:

Boże, Ty jesteś źródłem niewinności i miłujesz czystość, Ty dałeś Twojej służebnicy Marii Goretti łaskę męczeństwa w młodym wieku i nagrodziłeś jej walkę w obronie dziewictwa, za jej wstawiennictwem daj nam stałość w zachowywaniu Twoich przykazań⁴⁶.

W końcu ukazany jest także motyw walki ze złym duchem. Bardzo wyraźnie ten wątek został podjęty w kolekcje Środy Popielcowej: „Panie, nasz Boże, daj nam przez święty post zacząć okres pokuty, aby nasze wyrzeczenia umocniły nas do walki ze złym duchem”⁴⁷.

Walka człowieka rozgrywa się aż do śmierci ciała, co Kościół wyraził w specjalnej modlitwie mszalnej:

Wszechmogący i miłosierny Boże, Ty przez śmierć Chrystusa otworzyłeś ludziom bramę życia wiecznego, wejrzyj łaskawie na Twojego sługę, który toczy

44 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 64’.

45 Msza o św. Janie Chrzcicielu zawiera modlitwę: „Boże, Ty chciałeś, aby święty Jan Chrzciciel był Poprzednikiem Twojego Syna w narodzeniu i śmierci i oddał życie za prawdę i sprawiedliwość, spraw, abyśmy nieustraszenie walczyli w obronie wiary, którą wyznajemy” (Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 168’). Natomiast kolekta ze wspomnienia św. Tomasza Becketa wyraża prośbę: „Boże, dzięki Twojej łasce święty Tomasz, biskup, wielkodusznie oddał życie w obronie sprawiedliwości, spraw za jego wstawiennictwem, abyśmy byli gotowi z miłości do Chrystusa stracić swoje życie na tym świecie i mogli je odzyskać w niebie” (Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 261’).

46 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 110’.

47 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 62.

ostateczną walkę, spraw, aby zjednoczony z męką Chrystusa i odkupiony Jego krwią mógł bez grzechu stanąć przed Tobą⁴⁸.

Wątek duchowej walki umierającego został wprowadzony również do Modlitwy po Komunii, w której Kościół prosi Boga, aby udzielił łaski konającemu, „aby w godzinie śmierci nie uległ podstępom szatana, lecz pod opieką Aniołów przeszedł do życia wiecznego”⁴⁹.

3.3. Motyw walki w kontekście wstawiennictwa świętych

Kościół, który tworzy *realitas complexa*, dostrzega wstawienniczy i wspomagający udział świętych w walce duchowej toczony przez tych jego członków, którzy pielgrzymują jeszcze do niebieskiej ojczyzny. Pierwsze miejsce w społeczności świętych zajmuje Najświętsza Maryja Panna, która w tekstach liturgicznych jest ukazana między innymi jako „przedziwna” pomoc i obrona dla narodu polskiego. Kościół zatem, wspominając orędownictwo Maryi, modli się do Boga o łaskę, aby mógł na ziemi z zapałem „walczyć w obronie wiary”⁵⁰.

Wsparcie ze strony świętych zostało wyrażone także w kolekcie mszy wspólnych:

Wszeczmogący, wieczny Boże, z Twoją pomocą święty N. aż do śmierci walczył w obronie wiary, spraw za jego wstawiennictwem, abyśmy z miłości ku Tobie cierpliwie znosili wszelkie przeciwności i ze wszystkich sił dążyli do Ciebie, bo Ty jesteś prawdziwym życiem⁵¹.

Motyw wsparcia ze strony świętych w walce toczony na ziemi znajduje się również w kolekcie o św. Ignacym Loyoli, w którego wspomnienie liturgiczne kapłan prosi Boga o łaskę, „abyśmy walcząc na ziemi z jego pomocą i za jego przykładem, zasłużyli na udział w jego niebieskiej chwale”⁵². Natomiast w kolekcie mszy o św. Dominiku została wyrażona

48 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 165”.

49 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 166”.

50 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 164’.

51 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 20”.

52 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 134’.

prośba, aby wstawiennictwo świętego przyczyniło się do przyjęcia przez Boga modlitw o to, aby obrońcy wiary zostali – mocą Najświętszej Ofiary – utwierdzeni łaską Bożą⁵³.

3.4. Motyw walki rozumianej dosłownie

Liturgia Kościoła przewiduje modlitwy nie tylko za tych, którzy prowadzą walkę duchową, aby osiągnąć ojczyznę niebieską, ale również za tych, którzy podjęli się walki za ziemską ojczyznę i zginęli w jej obronie⁵⁴. W euchologiach Bóg jest ukazany jako miłosierny i potężny, a także jako Ten, który uśmierza wojny i poniża pysznych⁵⁵ oraz kruszy „twarde ludzkie serca”⁵⁶. Świat, w którym żyjemy, jest bowiem rozdarty „przez walki i niezgodę”⁵⁷. Dlatego też Kościół modli się, aby Bóg bronił go „od wszelkich napaści” i aby wierni nie obawiali się swoich nieprzyjaciół⁵⁸. W modlitwie po komunii odmawianej w formularzu Mszy w czasie wojny lub rozruchów kapłan w imieniu wszystkich wiernych prosi Boga, aby „przewyciężyli okrucieństwa wojny” i wiernie zachowali Boże prawo⁵⁹. W mszy o św. Leonie znajduje się natomiast skierowana do Boga, który nie pozwala, aby „potęga piekła” przemogła Jego Kościół, prośba o to, aby tenże Kościół „trwał w prawdziwej wierze i cieszył się stałym pokojem”⁶⁰.

4. Religijny motyw walki w ujęciu kaznodziejskim

Wobec zarysowanego bogactwa różnych ujęć problemu walki, obecnych w mszale i stanowiących cenne źródło przepowiadania homilijnego, dość oryginalnie przedstawia się zupełnie nowy motyw, nieobecny wprawdzie w modlitwie liturgicznej Kościoła, ale obecny w wypowiedziach niektórych kaznodziejów publikujących swoje

53 Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 142’.

54 Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 232’.

55 Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 151’.

56 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 348’.

57 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 348’.

58 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 152’.

59 Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 152’.

60 Mszał rzymski dla diecezji polskich, s. 229’.

wystąpienia w Internecie. Jest to motyw, w którym walka duchowa jest ukazywana w starotestamentalnym paradygmacie walki Jakuba z Bogiem⁶¹. Ujęcie to jest zaskakujące, zważywszy na postawienie się osoby proszącej w opozycji do Boga, z którym należy walczyć na modlitwie i w ten sposób – pokonując Go – osiągnąć pożądaną i spodziewaną skuteczną modlitwę. Co więcej, jak można się dowiedzieć od organizatorów „nocy walki” o błogosławieństwo, to właśnie ta modlitwa, która jest walką wzorowaną na walce Jakuba z Bogiem, „ma potężną moc”⁶². Warto zauważyć, że Katechizm Kościoła katolickiego bardzo zwięźle odnosi się do biblijnego obrazu walki Jakuba i przypomina, że ma ona znaczenie symboliczne, w którym

Bóg ponawia swoją obietnicę wobec Jakuba, przodka dwunastu pokoleń Izraela. Zanim Jakub zmierzy się ze swym bratem Ezawem, walczy on przez całą noc z „kims” tajemniczym, który odmawia wyjawienia swego imienia, ale błogosławi go, zanim opuści go o świcie. Duchowa tradycja Kościoła widziała w tym opisie symbol modlitwy jako walki wiary i zwycięstwa wytrwałości⁶³.

61 Na stronie Radia Maryja znajduje się wyjaśnienie idei nocy walki, które są organizowane cyklicznie w Polsce: „Noc jest szczególnym wymiarem wysłuchiwania modlitw przez Boga. Jakub walczył z Bogiem całą noc o uzyskanie błogosławieństwa, które otrzymał nad ranem od Boga. To jest ten symbol, figura naszej walki o błogosławieństwo dla Polski. Widząc, jak bardzo niesamowicie ludzie odpowiedzieli na pierwszą Noc Walki o Błogosławieństwo dla Polski, to w szczególny sposób chcemy to kontynuować (co drugi miesiąc), aby organizować w tych wszystkich miejscach, w których była zorganizowana Noc Walki o Błogosławieństwo dla Polski i w innych miejscach, które będą dołączać do inicjatywy. Zależy nam, abyśmy jako Polacy zjednoczyli się w szturmie do nieba. Taka modlitwa ma potężną moc. Takie wydarzenie jest tylko w Polsce – kraju Matki Bożej – powiedział ks. Dominik Chmielewski SDB” (Ks. D. Chmielewski SDB: Noc walki o błogosławieństwo dla Polski to modlitwa o potężnej mocy. Takie wydarzenie jest tylko w Polsce – kraju Matki Bożej, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/ks-d-chmielewski-sdb-noc-walki-o-blogoslawienstwo-dla-polski-to-modlitwa-o-potecznej-mocy-takie-wydarzenie-jest-tylko-w-polsce-kraju-matki-bozej/> [13.09.2024]).

62 Tak opisał tę praktykę Dominik Chmielewski w wypowiedzi dla Radia Maryja. Zob. Ks. D. Chmielewski SDB: Noc walki o błogosławieństwo dla Polski, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/ks-d-chmielewski-sdb-noc-walki-o-blogoslawienstwo-dla-polski-to-modlitwa-o-potecznej-mocy-takie-wydarzenie-jest-tylko-w-polsce-kraju-matki-bozej/> [13.09.2024).

63 Katechizm Kościoła katolickiego, 2573.

Motyw walki pojawia się i w innych miejscach Starego Testamentu, jak chociażby w skardze, którą wygłasza Bóg w Księdze Amosa: „Lecz wy nie powróciliście do Mnie – wyrocznia Pana. Dlatego tak postąpię z tobą, Izraelu! A ponieważ tak chcę z tobą postąpić, przygotowuje się, Izraelu, na spotkanie z twoim Bogiem!” (Am 4, 11c–12). „Werset ten – jak zauważa Abraham Heschel – mógłby oznaczać zapowiedź całkowitej zagłady, i taki sens byłby zgodny z innymi stwierdzeniami Amosa (7, 8; 8, 2). Jednakże, gdyby taka była intencja proroka, powiedziałby zapewne: «Przygotujcie się na dzień Pana», co oznaczałoby największe nieszczęście (5, 18)”⁶⁴. Żydowski komentator dodaje cenną uwagę:

W biblijnej hebrajszczyźnie czasownik „spotkać” (liqrat) oznacza albo „udać się na jakieś miejsce, aby odebrać przybyłą osobę”, albo też „zmierzyć się z kimś w walce”, co nie oznacza zmierzenia ku nieszczęściu. Zwrot „przygotować się” wskazuje na przygotowanie do wojny w celu pozytywnego jej zakończenia, nie zaś na przygotowanie do klęski⁶⁵.

Zatem Bóg zapowiada walkę, do której sam zagrzewa swój lud. Będzie to Boża walka nie przeciw człowiekowi, ale o człowieka, o powrót człowieka do wierności przymierzu z Bogiem. Kiedy Bóg wychodzi na spotkanie człowieka jako jego przeciwnik, jak miało to miejsce na przykład wówczas, gdy anioł stanął naprzeciw Balaama (zob. Lb 22, 22) lub gdy prorok Natan stanął naprzeciw Dawida (zob. 2 Sm 12, 1–14), Bóg nie niszczy człowieka, lecz odsłania jego grzech, aby człowiek mógł wrócić na swoje miejsce – po stronie Boga, a nie przeciw Niemu. Zatem modlitwa jako walka duchowa – w ujęciu chrześcijańskim – nigdy nie oznacza walki z Bogiem, czyli walki przeciw Bogu o coś, ale walkę z tym, co nie jest Boże w człowieku. Katechizm przypomina ponadto, że „podstawą modlitwy jest pokora. «Nie umiemy się modlić tak, jak trzeba» (Rz 8, 26). Pokora jest dyspozycją do darmowego przyjęcia daru modlitwy: Człowiek jest żebrakiem wobec Boga”⁶⁶. Wyjaśnianie zatem walki z Bogiem w sposób ukazujący Boga jako przeciwnika, którego należy wręcz zmusić do udzielenia błogosławieństwa, może niepokoić, zważywszy na odmienne

64 A. J. Heschel, *Prorocy*, Kraków 2014, s. 84.

65 A. J. Heschel, *Prorocy*, s. 85.

66 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2559.

kierunki interpretacyjne owej walki obecne w refleksji teologicznej ojców Kościoła i katechizmie⁶⁷.

Należy podkreślić, że głosiciele słowa Bożego, chcąc wyjaśniać prawdy wiary i zasady życia chrześcijańskiego, mogą znaleźć bardzo wiele inspiracji w liturgii świętej. Kościół w swoich tekstach liturgicznych wyraża bowiem wiarę w to, że sam Bóg broni człowieka – broni go przed napaściami szatana i przed popadnięciem w zniechęcenie na skutek przeżywanego trudności. Jezus Chrystus odniósł zwycięstwo nad szatanem. Walka trwa jednak w czasie, dotyka zatem Kościoła pielgrzymującego, ponieważ każdy człowiek musi dokonywać osobistych wyborów i ponosi ich konsekwencje w swoim życiu. Dlatego potrzebna jest pomoc świętych orędowników i aktywność samego człowieka, któremu przyszło walczyć w obronie kogoś lub czegoś – w obronie prawd wiary i wartości moralnych. Kościół w swoich modlitwach mówi o wstawiennictwie świętych, wspierających duchową walkę odkupionych, oraz o walce rozumianej także w sensie dosłownym, błagając Boga o przywrócenie lub utrzymanie (doczesnego) pokoju. Idea walki jest wieloaspektowo obecna w modlitwie Kościoła, a każda z perspektyw ukazanych w tekstach liturgicznych stanowi cenne źródło dla homilijnego przepowiadania słowa Bożego.

67 Orygenes zauważa, że zwrot „walczył z” nie oznacza, iż „walczył przeciw”. Tymczasem kontekst, w jakim przywołuje się współcześnie biblijną scenę walki Jakuba, wskazuje, że jest to „walka o”, o błogosławieństwo, a zatem jest to nieuchronnie także walka z Bogiem, jako przeciwnikiem człowieka. Jacek Salij przywołuje znaczenie walki u Orygenesa, który utrzymywał, iż „w walce Jakuba uczestniczyły dwie istoty duchowe: jakaś siła ciemna i wroga Jakubowi, która walczyła przeciwko niemu, oraz jakaś siła Boża, która walczyła wraz z Jakubem, aby go wspomagać: «Sądzę, że człowiek własnymi siłami nie może pokonać wrogiej potęgi, jeśli nie skorzysta z Bożej pomocy. Dlatego właśnie powiedziano, że anioł walczył z Jakubem. Pojmujemy to w takim sensie, iż co innego oznacza stwierdzenie, że anioł walczył z Jakubem, a co innego, że walczył przeciwko Jakubowi. Walczył z nim ten, który był przy nim, aby mu pomóc w ocaleniu, i który poznawszy jego rozwój nadał mu imię Izraela, czyli ten, który był z nim w walce i wspierał go w boju, gdy tymczasem bez wątpienia istniał inny anioł, przeciwko któremu walczył i przeciw któremu wojował Jakub» (O zasadach, 3, 2, 5)” (J. Salij, *Walka Jakuba z Bogiem*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/praca_nad_wiara/walka_jakuba.html [13.09.2024]).

Zakończenie

Dokonując namysłu nad kontekstami duszpasterskim i liturgicznym, udało się wykazać, że idea walki jest obecna w doświadczeniu pastoralnym Kościoła, co wyraża się w różnorodności stowarzyszeń odwołujących się do idei walki i etosu rycerskiego. Jest ona również obecna w autorefleksji Kościoła pielgrzymującego, który postrzega samego siebie jako wędrującego przez ziemię i podejmującego walkę, co wielokrotnie znajduje wyraz w modlitwie liturgicznej.

W kontekście przedłożonego zagadnienia warto podjąć także dalsze badania nad zakresem i sposobem homilijnego posługiwania się liturgicznymi źródłami, w których obecny jest motyw *Ecclesia militans*. Pozwoliłoby to określić stopień przystawalności głoszonego orędzia do wiary Kościoła, którą wyraża on w swojej liturgii.

Bibliografia

120 lat temu zmarł autor m.in. najsłynniejszej modlitwy do św. Michała, <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2023-07/120-lat-temu-zmarl-autor-najslynniejszej-modlitwy-do-sw-michala.html> (28.09.2024).

Benedykt XVI, *Mam wokół siebie przyjaciół*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie (2012) nr 7–8, s. 29.

Diecezjalna Komisja Liturgiczna Diecezji Warszawsko-Praskiej, *Uwagi teologiczno-liturgiczne dotyczące odmawiania modlitwy do św. Michała Archanioła i jej związku z mszą świętą*, <https://diecezja.waw.pl/komunikat-liturgiczny-dotyczacy-modlitwy-do-sw-michala-archaniola/> (28.09.2024).

Giovanni Paolo II, *Regina coeli, Domenica*, 24.04.1994, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1994/documents/hf_jp-ii_reg_19940424.html (28.08.2024).


Heschel A. J., *Prorocy*, Kraków 2014.

Holy See Press Office *Communiqué*, 29.09.2018, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/09/29/180929d.html> (29.08.2024).

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

- Ks. D. Chmielewski SDB: Noc walki o błogosławieństwo dla Polski to modlitwa o potężnej mocy. Takie wydarzenie jest tylko w Polsce—kraju Matki Bożej, [https://www.radiomaryja.pl/kosciol/ks-d-chmielewski-sdb-noc-walki-o-blogoslawienstwo-dla-polski-to-modlitwa-o-poteznej-mocy-takie-wydarzenie-jest-tylko-w-polsce-kraju-matki-bozej/\(13.09.2024\)](https://www.radiomaryja.pl/kosciol/ks-d-chmielewski-sdb-noc-walki-o-blogoslawienstwo-dla-polski-to-modlitwa-o-poteznej-mocy-takie-wydarzenie-jest-tylko-w-polsce-kraju-matki-bozej/(13.09.2024)).
- Msza trydencka – obrzędy, <https://www.diecezja.eu/index.php/z-zycia-kosciola/z-zycia-kosciola-msza-trydencka/z-zycia-kosciola-msza-trydencka-obrzedy-wiernych.html> (12.10.2024).
- Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompedium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compedio-dot-soc_pl.html (27.08.2024).
- Rytułał rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne, Katowice 2010.
- Salij J., *Walka Jakuba z Bogiem*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/praca_nad_wiara/walka_jakuba.html (13.09.2024).
- Sobór Watykański II, Dekret *Presbyterorum ordinis*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*.
- Szwarc K., Kościół jako „realitas complexa” w świetle tajemnicy obcowania świętych, „Teologia w Polsce” 5 (2011) nr 1, s. 75–94, <https://doi.org/10.31743/twp.2011.5.1.06>.
- Who we are, <https://www.kofc.org/pl/who-we-are/our-supreme-officers/supreme-knight.html> (10.10.2024).
- Zielińska S., Przewodniczący Episkopatu zachęca do odmawiania modlitwy do św. Michała Archanioła, 01.10.2018, <https://opoka.org.pl/News/Kosciol/2018/przewodniczacy-episkopatu-zacheca-do-odmawiania-modlitwy-do-sw-michala-archaniola> (29.08.2024).


Dawid Makowski

 <https://orcid.org/0009-0003-6007-0393>
dawid.makowski@anselmianum.com

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rome

 <https://ror.org/02pn9ep17>

Od „święceń” do „posług”. Droga do reformy święceń niższych

 <https://doi.org/10.15633/ps.29104>

Dawid Makowski – student teologii na Papieskim Uniwersytecie Świętego Anzelma w Rzymie, członek Komisji Liturgicznej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, twórca i koordynator projektu „Z pasji do liturgii”.

Article history • Received: 21 Nov 2024 • Accepted: 23 Dec 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstrakt

Od „święceń” do „posług”. Droga do reformy święceń niższych

Prezentowana publikacja skupia się na zagadnieniu odnowy święceń niższych i subdiakonatu w kontekście przyczyn, które wpłynęły na to działanie. Dzisiejsze posługi liturgiczne, przeznaczone dla wiernych świeckich, przez wiele poprzednich wieków były sklerykalizowane. Rodziło to liczne problemy, przede wszystkim związane z niezrozumieniem ich istoty. Niniejszy artykuł przedstawia więc zarówno problemy, jak i wstępne plany dotyczące odnowienia stopni niższych od diakonatu. W tym celu tekst został podzielony na trzy części. Pierwszy rozdział traktuje o przyczynach historycznych, wskazując na konsekwencje klerykałizacji święceń niższych, której początki sięgają średniowiecza. Druga część pracy dotyczy rozwoju teologii w XX wieku, podkreślając rozwijającą się wówczas refleksję Kościoła nad zagadnieniami eklezjologii (ze szczególnym uwzględnieniem laikatu). Rozdział trzeci przedstawia wstępne założenia reformy święceń niższych, które wskazują na troskę biskupów o należne miejsce dla posług stałych.

Słowa kluczowe: święcenia niższe, posługi, liturgia, laikat, odnowa liturgiczna

Abstract

From „ordination” to „ministry”. The road to the reform of minor orders

The article deals with the question of the renewal of minor orders and the subdiaconate with regard to the reasons that influenced this process. The current liturgical services intended for the laity had been clericalised in past centuries. This has led to numerous problems, which are mainly caused by a misunderstanding of their nature. This article therefore presents both the problems and the various preliminary plans for the renewal of the ordinations of the diaconate. To this end, the text is divided into three sections. The first part deals with the historical causes and shows the consequences of the clericalisation of the lower orders in the Middle Ages. The second part of the work deals with the development of theology in the twentieth century and sheds light on the then developing reflections of the Church on the question of ecclesiology (with particular reference to the laity). The third chapter deals with the first reflections on the reform of minor orders, in which the bishops concern for the appropriate place of permanent ministries becomes clear.

Keywords: minor orders, ministries, liturgy, laity, liturgical renewal

Kościół od zawsze posiadał w sobie różne rodzaje posługi, mające na celu zaradzanie jego potrzebom¹. Czynności te, początkowo przeznaczone dla osób świeckich, z biegiem lat zostały jednak zarezerwowane jedynie dla tych, którzy poprzez przyjęcie tonsury należeli do stanu duchownego². Taka sytuacja utrzymywała się przez ostatnie tysiąclecie i mimo że początkowo nie stwarzała większych problemów, to po soborze w Trydencie (1545–1563) zaczęto zauważać nie tylko trudności z wykonywaniem tych posług przez kleryków z niższymi święczeniami, ale także „fikcyjność” tych stopni³. Wpływ na to miał przede wszystkim zawód związany z odnową święceń niższych, którą zaproponowali ojcowie soborowi w dekrecie o reformie, jednak do niej nie doszło⁴. Pojawiała się więc coraz to bardziej nagła potrzeba skupienia się nad tymi stopniami sakramentu święceń, którą dostrzegali przede wszystkim biskupi, dzielący się swoimi spostrzeżeniami ze Stolicą Apostolską.

Niniejszy artykuł ma na celu zwrócenie uwagi nie tyle na przebieg reformy święceń niższych, co na jej przygotowanie. Odnowa liturgiczna nie miała bowiem miejsca nagle, ponieważ prowadziła do niej długa droga. Czas przygotowania do gruntownej reformy ostiariatu, lektoratu, egzorcystatu, akolitatu i subdiakonatu (dawnych święceń niższych) był cennym okresem pogłębiania doktryny i zdobywania wiedzy o rozumieniu tych stopni w Kościele⁵. Przez swoją wielowątkowość stanowił on niezwykle złożony etap, dlatego niniejsza publikacja została podzielona na trzy części tematyczne. Pierwsza z nich dotyczyć będzie aspektu

1 Zob. G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, przekł. W. Szymona, Kraków 2010, s. 177.

2 Tonsura była ceremonią inicjacji do stanu duchownego. Udzielano jej przed pierwszymi święczeniami i polegała ona na wycięciu fragmentów włosów na głowie przyjmowanego do duchowieństwa oraz przyobleczenia w szaty duchowieństwa. Powstała ona prawdopodobnie około IV wieku w środowisku mniszym, a obowiązek jej przyjęcia przez wszystkich pretendujących do kapłaństwa pojawił się w Kościele około 595 roku. Zob. R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*, t. 1, Regensburg 1938, s. 101.

3 Zob. H. Powodowski, *Liturgia, abo opisanie Mszy Świętęj, y Obrzędów ięj*, Kraków 1604, s. 128.

4 Zob. E. Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, t. 1, Lwów 1878, s. 109.

5 Przy tym warto wspomnieć, że z subdiakonatem sytuacja była o tyle skomplikowana, o ile w ciągu wieków—około 1163 roku—stał się on święczeniem wyższym. Szeroko na ten temat zobacz: D. Makowski, *Urząd subdiakonatu jako święcenie wyższe. Perspektywa historyczno-prawna rozwoju święceń subdiakonatu do XIII w.*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 37 (2024) nr 1, s. 78–92.

historycznego, nakreślając przyczyny reformy liturgicznej w zakresie posług liturgicznych. Część druga podkreśli teologiczne znaczenie odnowy, wskazując na pogłębiającą się doktrynę Kościoła, szczególnie w zakresie eklezjologii, w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II (1962–1965). Pozwoli to dostrzec i lepiej zrozumieć wstępne plany reformy, które będą przedmiotem trzeciej części artykułu.

1. Aspekt historyczny podjęcia refleksji nad święceniami niższymi

Chcąc dobrze zrozumieć ideę reformy liturgicznej w zakresie święceń niższych, należy przede wszystkim dostrzec, że w myśli przedsoborowej dominowało przeświadczenie, że wszystkie rodzaje służby kościelnej winni pełnić duchowni⁶. W istocie tak było od VI wieku, gdyż w orzeczeniach Synodu w Adze z 506 roku znajdują się ostatnie wzmianki o usługujących podczas liturgii, którzy nie byli duchownymi⁷. Na podstawie orzeczeń synodalnych można wywnioskować, że od drugiej połowy VI wieku w liturgii usługiwały już tylko osoby ze stanu duchownego⁸. Wówczas bowiem niższe urzędy Kościoła, istniejące dotychczas obok

6 Zob. T. Szwagrzyk, *Ministrant do Mszy św. i jego ubiór*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957) nr 4–5, s. 317, <https://doi.org/10.21906/rbl.2630>. Zgodnie z przedsoborowym Kodeksem prawa kanonicznego naczyn liturgicznych mógł dotyczyć tylko ten mężczyzna, który otrzymał od Kościoła przynajmniej tonsurę, czyli który był duchownym. Jedynie za zgodą kompetentnej władzy kościelnej mógł to w sytuacji nadzwyczajnej pełnić ktoś inny. Zob. *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1917, can. 1306 §1. Szerzej na ten temat zob. T. Szwagrzyk, *Dotykanie naczyń świętych i pranie bielizny kielichowej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959) nr 2, s. 195, <https://doi.org/10.21906/rbl.2713>.

7 Zob. *Concilium Agathense, Canones*, w: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 8, red. J. D. Mansi, Venetiis 1762, can. 65–66, s. 334–335. Wcześniej takie wzmianki można było spotkać w orzeczeniach Synodu w Arles, odbywającego się tam pomiędzy 449 a 461 rokiem, a także Synodu w Milevi z 402 roku. Zob. *Concilium Arelatense III, Institutio sanctorum episcoporum in causa insulae lerinensis*, w: *Sacrorum conciliorum*, vol. 7, Florentiae 1762, s. 908; *Concilium Milevitanum I, Notae Severini Binii*, w: *Sacrorum conciliorum*, vol. 3, Florentiae 1759, can. 90, s. 1140–1141.

8 Zob. *Concilium Turonicum II, Canones*, w: *Sacrorum conciliorum*, vol. 9, can. 4, Florentiae 1763, s. 793.

hierarchii, zostały sklerykalizowane i włączone w ramy duchowieństwa⁹. Szczyt tego procesu miał miejsce w X wieku, kiedy to zaczęto rozróżniać duchownych mających niższe święcenia od duchownych ze święceniami wyższymi, nie tylko przez wielkość tonsury, ale także przez odmienne nazewnictwo dwóch grup, stosując wobec nich sformułowania: „święcenia niższe” i „święcenia wyższe”¹⁰.

Jednak już w XVI wieku podczas obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563) dostrzeżono dezaktualizację niektórych niższych święceń, które istniały tylko w nomenklaturze¹¹. Ojcowie soborowi chcąc odnowić te stopnie, wydali kilka dyrektyw odnoszących się osobno do każdego z nich, polecając:

1. Ostiariuszom: troskę o cmentarze i spisy ludzi, którzy nie uczęszczali do kościoła lub byli jawnymi grzesznikami, albo nie przystępowali do komunii świętej, bądź też prowadzili rozwiązłe życie¹².
2. Lektorom: odczytywać poza liturgią wszystkie lekcje z Pisma Świętego oraz z dzieł ojców Kościoła; proklamować czytania w liturgii niektórych wigilii i świąt; troszczyć się o dokumenty Kościoła¹³.
3. Egzorcystom: troszczyć się o chorych i biednych; głosić katechezy; strzec zbliżania się kobiet do prezbiterium¹⁴.

⁹ Zob. M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Wrocław 2016, s. 116. Zdaje się, że najmocniej dotknięci tym działaniem byli członkowie pierwszych trzech stopni święceń: ostiariusze, lektorzy i egzorcyci, których niejako odseparowano od akolitów i subdiakonów, umieszczając ich w tak zwanych szkołach kantorskich (*schola cantorum*), których członkowie zajmowali się głównie nauką i śpiewem. Zob. F. P. Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York 1998, s. 101.

¹⁰ Zob. C. Leonhard, *Symbolöchen für den notwendigen Wandel*, „Kompass” 5 (2021), s. 9.

¹¹ Znamienne są tu zatem świadectwa ówczesnych kapłanów, którzy na przełomie XVI i XVII wieku zwracali uwagę na to, że w hierarchii kościelnej znajdowały się święcenia, istniejące tylko z nazwy, a nie mające jakiegokolwiek pokrycia w rzeczywistości. Zob. H. Powodowski, *Liturgia, abo opisanie Mszy Świętęy, y Obrzędów ięy*, s. 128.

¹² Zob. Concilium Tridentinum, *Ostiarii officium*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, can. 9, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 669–670 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).

¹³ Zob. Concilium Tridentinum, *Lectorum officium*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, can. 3–5, s. 671–672.

¹⁴ Zob. Concilium Tridentinum, *Exorcistarum officium*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, can. 3–6, s. 672–673.

4. Akolitom: prowadzić metryki sakramentów¹⁵.

5. Subdiakonom: spełniać pobożnie swe funkcje¹⁶.

Wydaje się jednak, że odnowa ta niewiele poprawiła sytuację związaną z tymi urzędami¹⁷. Wpływ na to niepowodzenie miało wiele czynników, z których jednym ze szczególnie istotnych było utworzenie seminariów duchownych. Spowodowało to, że duchowni niższych święceń, ze względu na konieczność odbycia nauki, opuścili wiele parafii, co doprowadziło do powstania potrzeby zastąpienia ich kimś, kto potrafił służyć do mszy świętej¹⁸. Początkowo negowana przez Stolicę Apostolską praktyka zastępowania duchownych niższych święceń świeckim ministrantem, który upodabniał się do kleryków poprzez strój noszony w trakcie liturgii, wkrótce stała się normą, ponieważ zaczęło brakować „właściwych” ministrantów¹⁹. Praktyka ta wynikała bezpośrednio z ówczesnej potrzeby²⁰.

Pojawiła się konieczność wyjaśnienia znaczenia sakramentu święceń. Dostrzegł ją papież Pius XII (†1958) w wydanej 30 listopada 1948 roku konstytucji apostolskiej *Sacramentum Ordinis*, w której ukazał

15 Zob. Concilium Tridentinum, *Acolythorum officium*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, can. 1–2, s. 673–674.

16 Zob. Concilium Tridentinum, *Hypodiaconorum officium*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, can. 3, s. 674–675.

17 Zob. E. Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, s. 88; P. R. Zielinski, *Acolyte and lector. The past, the present and the future. Minor Orders, Ministries, and Incorporation*, Romae 2023, s. 69.

18 Było to szczególnie mocno akcentowane w pracach przedsoborowych komisji. Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/3(1), Città del Vaticano 1972, s. 507.

19 Nie wolno było bowiem sprawować mszy świętej bez udziału ministranta. Zob. *Codex iuris canonici*/17, can. 813. Na temat dekretów, które zabraniały świeckim ministrantom służyć do ołtarza, zob. *Sacra Rituum Congregatio, Decretae*, w: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, vol. 1, 112, Romae 1898, s. 29–30; *Sacra Rituum Congregatio, Decretae*, w: *Decreta authentica*, vol. 1, 157, s. 41. Pierwszą pozytywną odpowiedź na zastępowanie duchownego przez laika podczas mszy świętej wydano dopiero 11 grudnia 1885 roku. Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Decretae*, w: *Decreta authentica*, vol. 3, 3647, ad. 7, Romae 1898, s. 178.

20 Właśnie dlatego Komisja Dyscypliny Sakramentów w 1962 roku pragnęła, aby w przyszłości powrócił zwyczaj, wedle którego duchowni wyświęceni do niższych stopni, spełniali swoją posługę w poszczególnych parafiach. Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, s. 507.

znaczenie sakramentu święceń²¹. W sposób szczególny podkreślił on, że trzy najwyższe stopnie święceń (diakonat, prezbiterat i episkopat) mają wspólną materię – nałożenie rąk²². Wspomnienie jedynie o święceniach wyższych, z pominięciem subdiakonatu, wskazywało na fakt, iż święcenia mniejsze i subdiakonat nie są pochodzenia Bożego, a więc ich ewentualna reforma należałaby do kompetencji Kościoła²³. Brak wzmianki na temat święceń niższych wynikał także z tego, że Kościół tak naprawdę aż do XX wieku nie badał ich natury i traktował je raczej jako stopnie przygotowawcze do kapłaństwa²⁴.

Należy także pamiętać, że ostatnie dekady przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II to czas, w którym zaczęto zmieniać podejście do samej liturgii pod wpływem ruchu liturgicznego²⁵. Do lat dwudziestych XX wieku liturgię uważano w głównej mierze za gest powinności stworzenia względem Stworzyciela. Znalazło to wyraz w ostatnim wydaniu przedsoborowego Kodeksu prawa kanonicznego w 1917 roku²⁶. Uwypuklano przy tym zewnętrzną warstwę ceremonii liturgicznych²⁷. Stopniowo jednak zaczęto od tego odchodzić. Pierwszą zmianę, która

21 Należy przy tym pamiętać, że Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku zdawał się uznawać święcenia niższe oraz subdiakonat za sakramentalia. Zob. *Codex iuris canonici*/17, can. 939. Omówienie tego kanonu zobacz: W. Wąsik, *Ewolucja pojęcia kapłaństwa ministerialnego w prawie kanonicznym Kościoła łacińskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 9 (2010), s. 176–177.

22 Zob. Pius XII, Konstytucja apostolska *Sacramentum Ordinis*, 5. Wartym podkreślenia jest, że wówczas Kodeks prawa kanonicznego nie uznawał biskupstwa za kolejny stopień święceń. Zob. *Codex iuris canonici*/17, can. 949.

23 Zob. A. Preuss, J. Pohle, *The Sacraments a dogmatic Treatise*, vol. 4, London 1917, s. 114. Zmiana podejścia do tych stopni nastąpiła w XX wieku przed rozpoczęciem obrad soborowych. Zob. W. Zalewski, *Mistyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*, Poznań 1962, s. 71.

24 Dlatego już przed Soborem Watykańskim II zastanawiano się nad udostępnieniem święceń diakonatu mężczyznom żonатыm, aby w ten sposób mogli wypełnić swoje życiowe powołanie, gdyż zadania duchownych niższych święceń pełnili mężczyźni świeccy. Zob. Pius XII, *Allocutiones*, „Acta Apostolicae Sedis” 49 (1957), s. 925.

25 Na temat ówczesnego rozumienia liturgii zobacz: A. Wronka, *Wprowadzenie w konstytucję o liturgii II Soboru Watykańskiego*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 17 (1964) nr 3, s. 139, <https://doi.org/10.21906/rbl.2973>.

26 Zostało tam napisane: „Cultus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis tantum exhibendos, dicitur publicus; sin minus, privatus” (*Codex iuris canonici*/17, can. 1256).

27 Zob. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 16.

wypływała z postulatów ruchu liturgicznego, dążącego do wzbudzenia wśród wiernych świeckich czynnego udziału w liturgii, można było zauważyć w 1922 roku, gdy Święta Kongregacja Obrzędów nie sprzeciwiła się praktyce dialogowania podczas mszy z kapłanem przez wspólnotę, nie tylko przez samego ministranta²⁸. Dlatego w kolejnych latach wskazywano na dwa wymiary liturgii, pomiędzy którymi nie ma dysonansu. W takim podejściu do świętej liturgii upatrywano powrotu do źródła życia chrześcijańskiego²⁹. Chciano bowiem, aby modlitwa liturgiczna była bliższa wiernym. W sposób szczególny dało się to jednak zauważyć 20 listopada 1947 roku, kiedy papież Pius XII wydał encyklikę *Mediator Dei et hominum*, ukazując nie tylko zewnętrzny, ale również wewnętrzny wymiar liturgii³⁰. Ponadto, na mocy tego dokumentu, zaaprobowano wybór świeckich chłopców na ministrantów tam, gdzie brakowało duchownych³¹. Konsekwencją tej decyzji było wydanie 1 października 1949 roku przez Świętą Kongregację Rytów Instrukcji, w której Stolica Apostolska wyraziła się pozytywnie w kwestii zastępowania duchownych przez świeckich mężczyzn służących w stroju kleryckim³². Niemniej,

28 Zob. *Sacra Rituum Congregatio, De Missae dialogatae moderatione*, „Acta Apostolicae Sedis” 14 (1922), s. 505.

29 Chodziło bowiem o to, aby liturgię ukazywać jako element wewnętrznego życia Kościoła. Zob. G. Midili, *La Costituzione Liturgica „Sacrosanctum Concilium”, tra i risultati e prospettive dei primi cinquant’anni*, „Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa” 45 (2015) nr 1, s. 185.

30 Zob. Pius XII, *Litterae Encyclicae „Mediator Dei et hominum”*. *Ad venerabiles fratres Patriarchas Primate Archiepiscopos Episcopos aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: De sacra Liturgia*, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1949), s. 530–531. W celu przeczytania omówienia tego problemu zobacz: Z. Głowacki, *Relacja kultu do uświęcenia w liturgii*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3 (2012) nr 59, s. 12.

31 Zob. Pius XII, *Litterae Encyclicae „Mediator Dei et hominum”*. *Ad venerabiles fratres Patriarchas Primate Archiepiscopos Episcopos aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: De sacra Liturgia*, s. 592. W ten sposób ministranci stawali się także przedstawicielami wiernych podczas mszy świętych, w których imieniu dialogowali z kapłanem modlitwy mszalne. Zob. P. Szczaniecki, *Viventis et videntis*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 11 (1958) nr 6, s. 513, <https://doi.org/10.21906/rbl.2689>.

32 Wskazano przy tym, że uczyniono to ze względu na panujący zwyczaj (początkowo sprzeczny z prawem, a odtań uprawomocniony). Zob. *Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, Instructio, III, 4*, „Acta Apostolicae Sedis” 41 (1949), s. 494.

wyświęcony duchowny (jakiegokolwiek stopnia) zawsze miał pierwszeństwo do służenia przed laikiem³³.

2. Aspekty teologiczne

Znaczenie wspólnoty Kościoła stało się tematem encykliki *Mystici Corporis Christi* papieża Piusa XII, wydanej 29 czerwca 1943 roku, co przyczyniło się do podjęcia przez Sobór Watykański II tematu laikatu³⁴. W dokumencie tym przypomniano znaczenie słów św. Pawła, odnoszących się do związku wspólnoty wierzących z Chrystusem (por. Kol 1, 18), wskazując, iż Kościół jest organizmem składającym się z różnych członków, którym przewodzi Jezus³⁵. Pod pojęciem „członka wspólnoty Kościoła” rozumiano każdego, kto przyjął sakrament chrztu świętego i nie został wyłączony ze wspólnoty przez ciężkie przewinienie lub inne pozabawienie komunii z Kościołem³⁶. Tym jednak, co zdaniem niektórych

³³ Zob. *Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, Instructio*, III, 4, „Acta Apostolicae Sedis” 41 (1949), s. 494.

³⁴ Zob. *Sacra Rituum Congregatio, Quae haec Sacra Congregatio suggerenda aut proponenda cen seat Proximo futuro Concilio*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, 6, Città del Vaticano 1971, s. 284. Samym zaś celem powstania encykliki było wyjaśnienie znaczenia mistycznego Ciała Chrystusa. Zob. Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis Christi*, 4. Spośród wcześniejszych dokumentów o dużym znaczeniu dla rozważań nad naturą Kościoła należy wymienić pierwszą konstytucję dogmatyczną Soboru Watykańskiego I (1869–1870), która ujrzała światło dzienne 18 lipca 1870 roku. Zob. T. Gogolewski, *Nauka o mistycznym ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „Collectanea Theologica” 36 (1966) nr 1–4, s. 93.

³⁵ Zob. Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis Christi*, 13–15. Szeroko na temat biblijnych źródeł teologii laikatu zobacz: S. Włodarczyk, *Biblijne podstawy teologii laikatu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979) nr 2–3, s. 124–130, <https://doi.org/10.21906/rbl.1232>.

³⁶ Zob. Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis Christi*, 17. Wskazała na to później Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* z 18 listopada 1965 roku. Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna Dei verbum*, 10. Szeroko na ten temat zobacz: U. Nowicka, *Przynależność wiernych do Kościoła według KKKW i KPK*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) nr 1–2, s. 269–298, <https://doi.org/10.21697/pk.2010.53.1-2.14>. W aspekcie chrztu św. jako sakramentu włączenia do Kościoła i jednocześnie źródła działalności świeckich zobacz: A. Sikora, *Chrzest jako źródło apostołstwa świeckich*, „Teologia i Moralność” 10 (2015) nr 1, s. 81–92, <https://doi.org/10.14746/tim.2015.17.1.5>. Warto podkreślić, że już wówczas istniała świadomość, iż nie każdy członek Kościoła spełnia to samo zadanie, ponieważ nie każdy członek ciała jest przeznaczony do tej samej czynności. Zob. A. Żurek, *Laikat rzymski w świetle „Mów” Leona Wielkiego*, „Vox Patrum” 42–43 (2002) nr 22, s. 295, <https://doi.org/10.31743/vp.7160>.

cechowało encyklikę Piusa XII, było ukazywanie głównie instytucjonalnego charakteru Kościoła, które wprawdzie nie było złe, ale także nie pogłębiało zbytrefleksji nad Kościołem w świecie współczesnym³⁷.

Stopniowy rozwój nauki Kościoła (również w aspekcie laikatu) był dostrzegany przez wielu biskupów, którzy od 29 maja 1959 roku mogli zgłaszać do Papieskiej Komisji Przygotowawczej Soboru Ekumenicznego swoje własne życzenia, nad którymi miano się pochylić podczas zbliżającego się soboru³⁸. Dostrzegano bowiem konieczność odnowy Kościoła³⁹. W sposób szczególny zaakcentowano przy tym nagłą potrzebę ukazania znaczenia roli świeckich w Kościele⁴⁰. Wiązało się to naturalnie z wyjaśnieniem istoty chrztu świętego, a także pozostałych sakramentów⁴¹. Fundamentalnym pojęciem, określającym tę grupę, stało się słowo „wierni”, przynależące wszystkim ochrzczonym⁴². To właśnie oni tworzą Lud Boży, którego pojęcie i znaczenie rozwinęła Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* z 21 listopada 1964

37 Zob. T. Gogolewski, *Nauka o mistycznym ciele Chrystusa*, s. 96–98. Należy przy tym zauważyć, że omawiana encyklika za mistyczne Ciało Chrystusa uważała jedynie Kościół Rzymskokatolicki, co budziło na tyle silne opory, że papież Pius XII wydał 12 sierpnia 1950 roku encyklikę *Humani generis*, w której upomniał teologów, kontestujących zapisy encykliki *Mystici Corporis Christi*. Zob. Pius XII, Encyklika *Humani generis*.

38 Została ona powołana do istnienia 17 maja 1959 roku. Zob. V. Noé, *Nel 200 anniversario della „Sacrosanctum Concilium”*. *Storia della Costituzione Liturgica punti di riferimento*, „*Notitiae*” 20 (1983) nr 5, s. 252.

39 Zob. P. Jamioł, *Odnowa życia zakonnego w świetle Soboru Watykańskiego II i w nauczaniu magisterium Kościoła*, „*Polonia Sacra*” 16 (2012) nr 31, s. 59, <https://doi.org/10.15633/ps.514>.

40 Zob. *Sacra Congregatio S. Officii, Schema pro Concilio Oecumenico*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, Città del Vaticano 1971, s. 12. Konieczne zatem było rozgraniczenie i zarazem uwypuklenie z osobna dwóch form uczestnictwa w kapłaństwie Zbawiciela. Zob. M. Kowalczyk, *Lektorat i akolita nowymi posługami „laikatu” dla kobiet*, „*Collectanea Theologica*” 91 (2021) nr 1, s. 156, <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.1.07>.

41 Zob. *Sacra Congregatio S. Officii, Schema pro Concilio Oecumenico*, s. 12.

42 Dlatego obecnie uznaje się, że dzięki sakramentowi chrztu św. każdy ma możliwość świadczenia posługi we wspólnocie, która to możliwość zostaje szczególnie mocno ukierunkowana na konkretny wymiar działalności Kościoła w sakramencie bierzmowania. Zob. K. Michalczak, *Posługi świeckich wiernych w życiu Kościoła*, „*Teologia Praktyczna*” 4 (2003), s. 217, <https://doi.org/10.14746/tp.2003.4.12>.

roku⁴³. W niej ukazano nie tyle hierarchiczny, ile teandryczny wymiar Kościoła⁴⁴. Wskazała ona także na zjednoczenie narodu Bożego z Bogiem zarówno we współczesnym świecie, jak i na przestrzeni dziejów zbawienia⁴⁵. Wzmianka o „świecie” jest tu o tyle istotna, o ile świeccy pełnią w nim swoją specyficzną misję, świadcząc o Bogu wszędzie tam, gdzie przebywają⁴⁶. Jest to forma ich własnego apostołstwa, bez którego Kościół nie byłby w pełni „doskonałym znakiem Chrystusa”⁴⁷. Czynią to na mocy troistej misji, organicznie złączonej z charakterem chrztu świętego, który nadaje każdemu wiernemu udział w prorockiej, królewskiej i kapłańskiej misji Chrystusa⁴⁸. Trzecia z nich realizuje się

43 Sobór Watykański II podkreślił, że Lud Boży jest zgromadzeniem wybranym przez Boga, do którego osoby są włączone przez sakrament chrztu świętego, nadając im udział w potrójnej misji Chrystusa i Kościoła. Jest to także zgromadzenie hierarchicznie ukształtowane, na czele którego stoją biskupi, następnie prezbiterzy oraz diakoni, świadczący posługę we wspólnocie. Te trzy stany przynależą do duchowieństwa. Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 9–21. Założenia konstytucji dogmatycznej o Kościele zostały więc wzniesione na innym fundamencie, aniżeli nauka eklezjologiczna Piusa XII z jego encykliki *Mystici Corporis*, gdyż oparto ją na trynitologii, a nie jedynie na chrystologii. Zob. T. Gogolewski, *Nauka o mistycznym ciele Chrystusa*, s. 101.

44 Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Laikat w Kościele. Refleksje teologiczne na kanwie „Lumen gentium”*, „*Studia Gnesnensia*” 30 (2016), s. 182. Było to pierwsze w dziejach określenie eklezjologicznej nauki o świeckich. Zob. S. Włodarczyk, *Biblijne podstawy teologii laikatu*, s. 125.

45 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 1–13. W ten sposób ukazano Kościół jako wspólnotę wierzących, nie akcentując aż nadto jego socjologiczno-organicznego wymiaru. Zob. T. Gogolewski, *Nauka o mistycznym ciele Chrystusa*, s. 103.

46 Posłannictwo świeckich jest o tyle istotne, o ile dzięki nim orędzie Ewangelii może dotrzeć tam, gdzie bez ich pomocy nie mogłoby się znaleźć. Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 33. Szeroko na ten temat zobacz: A. Kubiś, *Sakramentalna struktura Kościoła w schematach przygotowawczych II Soboru Watykańskiego*, „*Analecta Cracoviensia*” 9 (1977), s. 251–252, <https://doi.org/10.15633/acr.2932>.

47 Zob. *Decreta authentica*, 2–14; Dekret *Ad gentes divinitus*, 21.

48 Zob. A. Sikora, *Chrzest jako źródło apostołstwa świeckich*, s. 86–87.

w ramach czynności liturgicznych⁴⁹. Liturgia urzeczywistnia bowiem istotę Kościoła⁵⁰.

Nic więc dziwnego, że do Komisji Przygotowawczej służyły życzenia dotyczące rozpatrzenia kwestii udziału wiernych świeckich w ceremoniach liturgicznych, co nie miało się jednak dokonać jedynie w aspekcie prawnym, ale także (choć może: przede wszystkim) w wymiarze teologicznym⁵¹. Wnioski na temat liturgii były tak obfite, że stanowiły w sumie jedną piątą wszystkich życzeń. Odnowę liturgiczną upatrywano między innymi w reformie życia religijnego wiernych świeckich⁵². Ukazano to na mocy Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* z 4 grudnia 1963 roku, w której wskazano, że wierni winni brać czynny udział w liturgii (*participatio actuosa*), do czego są nie tylko uprawnieni, ale i zobowiązani⁵³. Święte obrzędy Kościoła nie są bowiem czynnościami jedynie kapłanów, ale całego zgromadzenia⁵⁴. W tym celu zlecono

49 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 7. Na temat uczestnictwa wiernych w zbawczej pamiętce tajemnicy paschalnej zob. J. J. Janicki, Uczestnictwo wiernych w paschalnym misterium, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 52 (1999) nr 1, s. 44–49, <https://doi.org/10.21906/rbl.1780>. Na mocy tego udziału w kapłańskim posłannictwie Chrystusa niektórzy wierni stają nadzwyczajnymi szafarzami poszczególnych sakramentów. Zob. M. Kołodziej, Zgromadzenie liturgiczne jako rzeczywistość teologiczno-kanoniczna w ministerialnym posługiwaniu Kościoła, Wrocław 2012, s. 121.

50 Ze swej natury jest więc eklezjalna. Zob. G. Midili, *La Costituzione Liturgica „Sacrosanctum Concilium”*, tra risultati e prospettive dei primi cinquant’anni, s. 188.

51 Zob. *Sacra Congregatio Rituum: Quae haec Sacra Congregatio suggerenda aut proponenda cen seat Proximo futuro Concilio*, VI, s. 284. Dostrzegano bowiem zanik udziału wiernych w mszy świętej (oraz innych celebracjach liturgicznych), który następował od średniowiecza, a teraz był stopniowo rozbudzany. Zob. C. Krakowiak, „*Participatio actuosa fidelium*” we Mszy świętej od Piusa X do Konstytucji „*Sacrosanctum Concilium*”, „*Liturgia Sacra*” 28 (2022) nr 2, s. 149–161, <https://doi.org/10.25167/lis.4918>.

52 Zob. J. Stefański, ABP A. Bugnini (1912–1982) – Promotor posoborowej odnowy liturgicznej, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 36 (1983) nr 4, s. 331, <https://doi.org/10.21906/rbl.926>. Odnowa liturgiczna była bowiem ściśle złączona z innymi elementami odnowy Kościoła: ekumenicznej, antropologicznej, misyjnej, eklezjologicznej, biblijnej itd. Zob. K. Richter, *Liturgical Reform as the Means for Church Renewal*, w: *The Meaning of the Liturgy*, ed. A. A. Häussling, Collegeville 1994, s. 122.

53 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 14. Ważne jest tu jednak samo pojęcie, które nie wskazuje na nadmierny aktywizm, ale wyraża wewnątrz poprzez zewnętrzne czynności (słowa, postawy, gesty, etc.). Więcej na ten temat zobacz: A. Durak, „*Participatio actuosa*” jako cel reformy liturgicznej, „*Seminare. Poszukiwania naukowe*” 21 (2005), s. 223–232, <https://doi.org/10.21852/sem.2005.21.16>.

54 Zob. K. Michalczak, *Posługi świeckich wiernych w życiu Kościoła*, s. 220.

odnowienie ksiąg liturgicznych, aby uwzględniały udział wiernych w liturgii⁵⁵. Choć podstawowym wymiarem takiego udziału w liturgii nie jest wykonywanie poszczególnych czynności liturgicznych przy ołtarzu, to jednak i ta forma zaangażowania się w służbę Bożą znalazła swoje miejsce w soborowym dokumencie, gdy stwierdzono, że służba ministrantów, lektorów, komentatorów i członków chóru jest prawdziwą czynnością liturgiczną⁵⁶. Tym samym oficjalnie dopuszczono świeckich do pełnienia poszczególnych czynności w zgromadzeniu liturgicznym⁵⁷. W tej perspektywie jaśniejsze staje się życzenie biskupów, wyrażone w kolejnym raporcie, którzy postulowali odnowienie święceń niższych, by w końcu nie istniały one tylko teoretycznie, ale przede wszystkim praktycznie, mogąc być przyjmowane także przez wiernych świeckich, nie pragnących przystępować do święceń prezbiteratu⁵⁸. Nie wydaje się

55 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 31. W rzeczywistości dokonano się w to już w 1965 roku, kiedy wydano pierwsze odnowione księgi liturgiczne. Szeroko na ten temat zobacz: D. Makowski, *Między „starą” a „nową” liturgią. Studium nad reformą liturgii rzymskiej w pierwszej fazie odnowy liturgicznej (1964–1967)*, Kraków 2024.

56 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 29. W tekście posłużono się terminem „ministerium”, opisując poszczególne, wyżej wymienione, czynności liturgiczne. Nie należy jednak tego postrzegać jako ukazywania tych form służby jako „posług”, gdyż prawodawca miał na myśli raczej konkretny wyraz służby (*servitium*), a nie urzędu (*officium*). Na ten temat zobacz: D. Makowski, *Posługi współczesnego Kościoła*, Kraków 2023, s. 23–24. Warto przy tym zauważyć, że pojęcie „prawdziwości” wykonywanych czynności odnosi się do tego, że czynności wiernych świeckich nie są zadaniami pobocznymi, ale integralnymi w świętej liturgii. Zob. S. Famoso, *The Reformation of the Sacred Liturgy, w: The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, eds. A. Bugnini, C. Braga, New York 1965, s. 94.

57 Pada tu jednak ważne pytanie: czy jednak nie można byłoby tu mówić raczej o „przywroceniu” niż o „dopuszczeniu”? Historia Kościoła wskazuje bowiem na to, że do XIII wieku w liturgii angażowali się nie tylko duchowni wyższych święceń, ale także ci, którzy otrzymywali poszczególne zadania liturgiczne niewynikające z przyjmowanych święceń (np. kantorzy). Wydaje się zatem, że artykuł 28 soborowej Konstytucji o liturgii świętej wskazywał raczej na to, że potrzebne było odejście od praktyki, wedle której jedynie duchowni byli zaangażowani w czynności liturgiczne, a ważność odczytanych tekstów nie zależała od chóru, lektora czy subdiakona, ale od kapłana, prywatnie powtarzającego śpiewane wówczas frazy. Zob. S. Famoso, *The Reformation of the Sacred Liturgy*, s. 93.

58 Zob. A. Franquesa, *Concelebration*, w: *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, New York 1965, s. 144. Zgodnie z ówczesnym prawem Kościoła, tonsura oraz święcenia niższe mogły być udzielone tylko temu, kto miał za-

jednak, aby wówczas chciano udzielać posług niższych kobietom⁵⁹. Zrodziło to jednak pewne trudności, wynikające z chęci przejścia do stosunkowo nowej rzeczywistości w Kościele. Trudnościami, z którymi należało się zmierzyć, były kwestie: istoty posługiwania świeckich w niższych stopniach Kościoła; istnienia obiektywnych przeszkód w spełnianiu posługi (w sposób szczególny podejmowano refleksję nad małżeństwem); relacji zachodzącej pomiędzy posługiwaniem świeckich a hierarchią kościelną; formy przygotowania do pełnienia urzędu; rodzaju stroju dla świeckich pełniących czynności liturgiczne przy ołtarzu⁶⁰.

Mimo że rodziło to pewne wątpliwości, bardzo mocno chciano odnowić niższe urzędy Kościoła⁶¹. Wynikało to nie tylko z nowego spojrzenia na eklezjologię, ale także na problemy związane z samymi święczeniami: duchowni niższych święceń często otrzymywali kilka stopni święceń na raz (choć nie było to dozwolone) i rzadko kiedy wykonywali władzę święceń⁶². Problem „fikcyjności” święceń niższych był obecny także w murach seminariów duchownych⁶³. Wszystkie te problemy stały u podstaw podjęcia reformy, wraz z zamierzoną modyfikacją Kodeksu prawa kanonicznego oraz całościową odnową liturgiczną⁶⁴.

-
- miar przystępować w przyszłości do święceń prezbiteratu lub kto mógł być uważany za potencjalnego kandydata do tego urzędu. Zob. *Codex iuris canonici*/17, can. 973 §1.
- 59 Zob. *Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Quaestiones pro Concilio Oecumenico*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, Città del Vaticano 1971, s. 246–247.
- 60 Zob. *Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, Argumenta, Consilia et Vota, quae Concilio Oecumenico proxime celebrando, proponuntur ut opportunius consularum disciplinae sacramentorum*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, Città del Vaticano 1971, s. 88.
- 61 Wspominano bowiem, że od początku istnienia Kościoła istniały święcenia wyższe i niższe, służące posłudze kapłańskiej. Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, s. 507.
- 62 Zob. E. Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, s. 88, 109; J. Lécuyer, *Les Ordres mineurs en question*, „*La Maison-Dieu*” 102 (1970), s. 97; P. Mańkowski, *Po naszymu: Pamiętnik liturgisty*, Kraków 2022, s. 16–17.
- 63 Zob. F. Małaczyński, *Wychowanie alumna i kapłana przez liturgię*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 16 (1963) nr 2–3, s. 120–121.
- 64 Zob. P. Hamperek, *Reforma święceń niższych i subdiakonatu*, „*Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny*” 16 (1973) nr 3–4, s. 215, <https://doi.org/10.21697/pk.1973.16.3-4.09>.

3. Wstępne idee reformy święceń niższych

Przed Soborem Watykańskim II (1962–1965) wielu biskupów zgłaszało Komisji Przygotowawczej Soboru Ekumenicznego swoje własne sugestie, nad którymi miano się pochylić, a które dotyczyły święceń niższych, subdiakonatu oraz tonsury⁶⁵. Względem tej ostatniej głosy były zróżnicowane: począwszy od tych, które pragnęły jej zachowania; poprzez tych, którzy pragnęli ujednoczenia formy tonsury, aż po tych, którzy chcieli jej zniesienia lub zostawienia decyzji o jej noszeniu ordynariuszowi miejsca⁶⁶. W kwestii święceń wielu biskupów prosiło o uaktualnienie wykazu nieprawidłowości oraz przeszkód związanych przyjęciem święceń⁶⁷. Chciano także zreformować tytuły święceń⁶⁸. Wota obejmowały także próby o zmodyfikowanie dyscypliny względem terminów święceń⁶⁹. Kolejnymi życzeniami biskupów była reforma wieku

65 Okres zbierania materiałów przez Komisję Przygotowawczą wynosił rok. Zob. A. Kubiś, *Sakramentalna struktura Kościoła w schematach przygotowawczych II Soboru Watykańskiego*, s. 238.

66 W sumie zebrano dziewiętnaście wniosków na temat tonsury. Zob. Comissia Antepreparatoria, *De Ordine*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/2 (2), VII, 2, Città del Vaticano 1961, s. 107; Comissia Antepreparatoria, *Disciplina cleri*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, art. P, 1–8, s. 305–307.

67 Zob. Comissia Antepreparatoria, *De Ordine*, VII, 1, s. 102–103. W sposób szczególny chciano reformy kanonów 984 i 987 ówczesnego Kodeksu prawa kanonicznego. Normy te dotyczyły przeszkód związanych z przyjęciem święceń. Zob. *Codex iuris canonici*/17, can. 984, 987. Szeroko na temat przeszkód dotyczących święceń zobacz: M. Pastuszko, *Nieprawidłowości i przeszkody do święceń (kanony 1040–1049)*, „*Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny*” 50 (2007) nr 3–4, s. 117–227, <https://doi.org/10.21697/pk.2007.50.3-4.06>.

68 Dawniej można było święcić duchownego na jeden z trzech tytułów: konkretnego Kościoła, ojcowizny lub zakonu. Tytuł, na który był święcony duchowny, miał stanowić podstawę jego utrzymania. Ogłoszenie tytułu dokonywało się podczas święceń subdiakonatu. Zob. *Pontificale Romanum*. Editio typica 1961–1962, a cura di M. Sodi, A. Toniolo, Città del Vaticano 2008, s. 31. Chciano ich aktualizacji i usunięcia tytułu ojcowizny na rzecz wyświęcania wszystkich duchownych diecezjalnych na tytuł własnej diecezji. Zob. Comissia Antepreparatoria, *De Ordine*, VIII, 1, s. 102–103.

69 Dotychczas można było święcić tylko w kilku terminach: w soboty Suchych Dni (cztery razy w roku), w sobotę przed Niedzielą Męki Pańskiej, w Wielką Sobotę, a także w inny dzień, gdy Stolica Apostolska wydała dyspensę. Ponadto święceń niższych można było udzielić w niedziele i święta duplex, a tonsurę w każdym dniu bez wyjątku. Zob. *Pontificale Romanum*. Editio typica 1961–1962, s. 21. Życzeniem biskupów było zniesienie kanonu 1006 §2 Kodeksu prawa kanonicznego, odnoszącego się do powyższych

i odstępów między święceniami, gdyż chciano udzielać subdiakonatu po skończeniu przez kandydata dwudziestego trzeciego roku życia i nie zobowiązywać subdiakonów do wieczystego obowiązku celibatu oraz odmawiania brewiarza (miało to być tymczasowe zobowiązanie), obarczając tym obowiązkiem dopiero diakonów⁷⁰. Chciano także zmienić praktykę Kościoła względem udzielania święceń subdiakonatu oraz diakonatu, prosząc, aby ich udzielanie następowało na kilka miesięcy przed prezbiteratem i by zwiększony został odstęp pomiędzy subdiakonatem a diakonem do sześciu miesięcy⁷¹.

W kontekście samych święceń niższych, to chciano ich reformy, którą upatrywano we właściwym dostosowaniu do obecnych potrzeb Kościoła, co można by osiągnąć poprzez właściwe studia nad ich naturą i historią⁷². Spośród tego typu sugestii należy wymienić: powierzenie klerykom niższych święceń możliwości przeprowadzania obrzędów pogrzebu, przewodniczenia procesjom, udzielania chrztu świętego, błogosławieństwa związków małżeńskich oraz udzielania komunii świętej; zezwolenie na wykonywanie władzy święceń tym, którzy zrezygnowali z seminarium duchownego; jaśniejsze określenie konkretnych funkcji przynależących osobom z niższymi święceniami; umożliwienie przyjmowania święceń niższych braciom zakonnym, którzy nie pragną być duchownymi; udzielanie posług niższych na sposób stały⁷³. Podkreślano przy tym, że wskazane byłoby, aby święcenia niższe mogły być

terminów święceń, na rzecz możliwości udzielania święceń w każdy dzień roku. Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VIII, 1, s. 104–105.*

70 Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 1, s. 105–107.* Dawniej wiekiem wymaganym do subdiakonatu było skończenie dwudziestego drugiego roku życia. Zob. W. Szafranski, *Święcenia w prawie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 3 (1960) nr 1–2, s. 237. Zmieniło się to w 1917 roku, kiedy Kodeks prawa kanonicznego stwierdził, że wiekiem wymaganym jest ukończenie dwudziestego pierwszego roku życia. Zob. *Codex iuris canonici/17, can. 975–976.*

71 Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VIII, 1, s. 105.* Zasadniczo należało zachowywać odstęp czasu pomiędzy tymi święceniami, który wynosił trzy miesiące (między subdiakonatem i diakonatem, a następnie kolejne trzy miesiące między diakonatem a prezbiteratem). Zob. *Codex iuris canonici/17, can. 978 §2.*

72 Z tymi życzeniami łączyły się prośby dotyczące rozpatrzenia możliwości odnowy święceń niższych na wzór ojców trydenckich. Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 107.*

73 Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 108–109.*

powszechnie udzielane przez wszystkich kapłanów⁷⁴. Spośród wszystkich niższych stopni szczególną uwagę poświęcono odnowie lektoratu i akolitu oraz dołączeniu do grona święceń stopni kantoratu oraz katechistatu⁷⁵. Odnowę urzędu ostiariatu upatrywano w powierzaniu tego święcenia osobom pełniącym funkcje zakrystianów w parafiach⁷⁶. Chciano przy tym dołączać świeckich, żonatych mężczyzn do tychże stopni posługi kościelnej⁷⁷. Wynika z tego, że większość biskupów opowiadała się za zachowaniem święceń niższych, lecz w innej formie niż ta dotychczasowa, gdyż próśb o całkowitą ich likwidację było bardzo mało⁷⁸. Chciano raczej zdegradować subdiakoniat do miana stopnia niższego, powierzając jego czynnościom pomoc kapłanom na parafiach⁷⁹. Wskazywano także na potrzebę reformy tekstów obrzędu udzielania tego stopnia święceń⁸⁰.

Komisja Dyscypliny Sakramentów przygotowała specjalny schemat dotyczący odnowy święceń niższych, który został omówiony podczas trzeciego zebrania 17 stycznia 1962 roku. Zawierał on refleksje nad

⁷⁴ Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 109.*

⁷⁵ Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 110.* Na temat urzędu kantoratu, który oficjalnie nigdy nie stał się niższym stopniem Kościoła zobacz: F. Wieland, *Die genetische Entwicklung der sog. „Ordines Minores” in den drei ersten Jahrhunderten*, Rome 1897, s. 165–170. Natomiast o utworzeniu katechistatu jako kolejnego urzędu Kościoła, co zresztą dokonało się w 2021 roku, prosili podczas Soboru Watykańskiego II biskupi z krajów misyjnych. Zob. G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, s. 229. Chciano także dołączyć do grona święceń niższych urząd wizytatora (mającego błogosławić domy, pola itp.), komentatora (mającego wyjaśniać ludowi tajemnice liturgii) oraz grabarza (mającego zajmować się przygotowaniem grobów). Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 110.*

⁷⁶ Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 110.*

⁷⁷ Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 111.*

⁷⁸ W sumie zebrano czterdzieści pięć wniosków dotyczących reformy święceń niższych. Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 107–113.*

⁷⁹ Interesującym jest przy tym życzenie, które wskazywało na to, że byłoby pożądanym, aby subdiakon nie angażował się w sprawy polityczne podczas spełniania swojego urzędu. Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 114.*

⁸⁰ Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 115.* Chodziło przede wszystkim o wzmiankę dotyczącą pijaństwa, która była pozostałością z dawnych czasów. Zob. *Pontificale Romanum. Editio typica 1961–1962*, s. 35. W kwestii subdiakonatu zebrano w sumie sześćdziesiąt wniosków. Zob. *Comissia Antepreparatoria, De Ordine, VII, 2, s. 113–115.*

odnową niższych urzędów Kościoła⁸¹. W sposób szczególny wybrzmiała w nim kwestia stałości niższych święceń⁸². Upatrywano w niej możliwość dostosowania urzędów niższych do ówczesnej sytuacji Kościoła⁸³. Tym, co zaczęto szczególnie akcentować, było udzielanie posług niższych osobom świeckim (dokładniej: żonatym mężczyznom), co już wcześniej przedstawiał Sobór Trydencki (1545–1563)⁸⁴. Aczkolwiek nie można stwierdzić, że to był jedyny cel prac wspomnianej Komisji, ponieważ odnowa święceń niższych miała odbywać się paralelnie: zarówno w odniesieniu do stopni przejściowych (dla duchowieństwa i kandydatów na diakonów stałych), jak i stopni stałych (dla świeckich i zakonników)⁸⁵. Już wówczas wzmiankowano, że w przyszłości spośród święceń niższych miałyby pozostać jedynie lektorat (zawierający czynności ostiariatu) i akolitat (zawierający czynności egzorcystatu)⁸⁶.

81 Warto wspomnieć, że na początku zawarto wspomnienie nieudanej odnowy święceń niższych przez Sobór Trydencki. Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 1–2, s. 511–512.

82 Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 1–2, s. 507.

83 Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 1–2, s. 507.

84 „Quodsi ministeriis quatuor minorum ordinum exercendis clerici coelibes praesto non erunt, suffici possint etiam coniugati vitae probatae, dummodo non bigami, ad ea munia obeunda idonei, et qui tonsuram et habitum clericalem in ecclesia gestent” (*Concilium Tridentinum, Decreta super reformatione*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, can. XVII, s. 704).

85 Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 2, s. 511–512. Każdy z kandydatów do posług stałych – według założenia – miałby najpierw trwać w formacji, aby dopiero po niej odpowiedzialnie zobowiązać się do sprawowania stałego urzędu. Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 4, s. 512. Stwierdzono przy tym, że świecki, który wstąpił do duchowieństwa, aby stale spełniać konkretny niższy urząd posługi, powinien mieć zapewnione stypendium z dochodów kościelnych na swoje utrzymanie, za wyjątkiem sytuacji, w której człowiek ten miałby swój własny stały dochód, zdolny do utrzymania siebie oraz swojej rodziny. Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 6, s. 513.

86 W ten sposób czynnościami lektora miały być: śpiewanie lub czytanie lekcji mszalnej, odczytywanie komentarzy i instrukcji duszpasterskich, kierowanie modlitwami wiernych, troszczenie się o wszelkie procesje oraz poprawne wykonywanie wszelkich czynności liturgicznych przez lud, opiekowanie się budynkami sakralnymi oraz cmentarzami, pomaganie w katechizacji dzieci. Natomiast czynnościami akolity miały się stać: służba w liturgii mszalnej, kierownictwo udziałem ludu w liturgii, asystencja kapłanowi we wszystkich czynnościach liturgicznych, troszczenie się o ołtarz i tabernakulum, przygotowywanie dekoracji oraz konserwowanie obiektów sakralnych,

Do przyjęcia tych urzędów miała prowadzić specjalna formacja⁸⁷. Wskazano także na potrzebę ustalenia nowych reguł dotyczących zawieszenia danej osoby w spełnianiu władzy święceń niższych, uwzględniając przy tym sytuację mężczyzn żonatych⁸⁸. Był to jednak jedynie projekt odnowy, gdyż Sobór Watykański II (1962–1965) nie postanowił niczego o reformie tonsury, święceń niższych oraz subdiakonu⁸⁹. Jediną soborową wzmianką o niższych urzędach, która w sposób pośredni może zostać odebrana jako dotycząca święceń mniejszych, stało się polecenie odnowienia ksiąg związanych z sakramentem święceń⁹⁰. Jednakże ze względu na obszerną problematykę niższych stopni kościelnego posługiwania, odnowa ta została przeprowadzona względem tych stopni o wiele później, niż to miało miejsce w odniesieniu do święceń wyższych⁹¹. Wprawdzie ten wstępny projekt reformy został zaaprobowany przez Podkomisję ds. Przygotowania Schematów, choć nie obyło się bez zastrzeżeń⁹². Dlatego przewodniczący Komisji Przygotowawczej Soboru

formowanie służby liturgicznej, dokonywanie niektórych błogosławieństw, pomoc kapłanowi przy odwiedzinach chorych i inna duszpasterska działalność (zależna od miejscowych potrzeb). Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 3, s. 512.

87 Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 5, s. 513.

88 Zasugerowano, że zakonnik, który odszedł ze zgromadzenia, winien być pozbawiony władzy święceń, jeśli żaden biskup go nie przyjął do swojej diecezji. Ordynariusz miejsca mógłby także poprzez stosowny dekret, wystawiany ze względu na szczególny przypadek, zabronić komuś wypełnienia władzy święceń. Osoba z tonsurą, ale bez święceń niższych, mogłaby w zwykły sposób (po powiadomieniu biskupa) wrócić do stanu świeckiego. Natomiast ten, kto przyjął święcenia i spełniał już ich władzę, mógłby uczynić to dopiero po dyspensie ordynariusza. Zob. *Commissio de Disciplina Sacramentorum, De Sacramento Ordinis*, II, 8, s. 513.

89 Tak naprawdę jedynym dokumentem soborowym, który wprost wymienia święcenia niższe, jest Dekret o Katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* z 21 listopada 1964 roku. Zob. Dekret *Orientalium Ecclesiarum*, 17.

90 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 76. Niektórzy utożsamiają to z poleceniem wydania odnowionych obrzędów święceń niższych, a co za tym idzie – ich reformy. Zob. M. Ramm, *Heilige Berufung. Die niederen und höheren Weihen nach der überlieferten Form in ihren Riten erklärt*, Wigratzbad 2010, s. 17. Sobór Watykański II zajmował się jednak w sposób szczególny tematem diakonatu stałego, a także święceń prezbiteratu i episkopatu. Zob. M. R. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2001, s. 120.

91 Zob. P. Hamperek, *Reforma święceń niższych i subdiakonu*, s. 210.

92 Wskazywano bowiem na możliwe problemy w adaptacji niektórych elementów planowanej odnowy. W sposób szczególny wzmiankowano o sytuacji Stanów Zjedno-

ds. Sakramentów wskazał w liście z 1 marca 1962 roku, że zostanie podany omówieniu dokładny sposób przywrócenia święceń niższych oraz diakonatu stałego, a także reforma święceń niższych i odstęp czasu pomiędzy nimi⁹³. Ostatecznie jednak powyższy schemat nie został przedstawiony na auli soborowej⁹⁴. Nie oznacza to jednak, że temat odnowy święceń niższych został porzucony, ponieważ zajęto się nim po Soborze Watykańskim II⁹⁵.

Zakończenie

Przygotowanie odnowy liturgicznej w aspekcie reformy posług liturgicznych dokonywało się wielotorowo. Z jednej strony pragnięto modyfikacji dyscypliny względem święceń niższych, a z drugiej przygotowywano dokumenty, które miały to umożliwić (spośród nich należy wymienić wszelkie teksty dotyczące eklezjologii i dogmatyki). Dzięki temu owo przejście od święceń do posług miało być nie tylko łatwiejsze, ale także bardziej korzystne dla Kościoła.

Czy jednak ta reforma się już dokonała? Na to pytanie nie można odpowiedzieć jednoznacznie, choć ostatnie modyfikacje dokonane przez papieża Franciszka świadczą raczej o tym, że reforma nadal trwa, ponieważ w dokumentach papieskich modyfikujących dyscyplinę dotyczącą posług lektora i akolity oraz ustanawiających posługę katechisty dostrzega się nie tyle zmiany rytualno-kanoniczne, ile teologiczne.

czonych, w których wiek przyjmowania święceń był od kilkudziesięciu lat wyższy niż w innych krajach (ze względu na inną formę edukacji). Zob. *Subcommissio de Schematibus Emendandis, De schemate Decreti de Sacramento Ordinis*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/4 (3–2), s. 525–526.

93 Zob. *Subcommissio de Schematibus Emendandis, Litterae card. Aloisi Masella ad card. Confalonieri*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/4 (3–2), s. 528.

94 Zob. *Subcommissio de Schematibus Emendandis, Litterae card. Aloisi Masella ad card. Confalonieri*, s. 530.

95 Należy wskazać, że w ostatnich dekadach przed reformą święcenia niższe były rzeczywistością jedynie prawną, gdyż w praktyce parafialnej niemal nikt, kto je otrzymał, faktycznie nie pełnił związanych z nimi funkcji. Zob. P. R. Zielinski, *Acolyte and lector. The past, the present and the future. Minor Orders, Ministries, and Incorporation*, s. 123.

Papież pragnie bowiem reformy mentalności⁹⁶. Ta odnowa, niezwykle potrzebna dzisiaj, jest jeszcze przed Kościołem. Niestety stan posług, obecnych przez ostatnie tysiąclecie w wąskich ramach duchowieństwa, nadal pozostał w mentalności wielu ludzi. Niebezpieczeństwem, które się tu pojawia, jest wtórna klerykalizacja świeckich w posługach⁹⁷. Współistnieje ono także z innym problemem, który coraz bardziej daje się odczuć: nikłym udzielaniem posług stałym osobom świeckim, przy jednoczesnym częstym dopuszczaniu świeckich do funkcji nadzwyczajnych w liturgii. Ten stan rzeczy zaciemnia obraz posług, pokazując niejako „prostsza” drogę do pełnienia szczególnych czynności liturgicznych, nie wymagających zbyt wiele od tych, którzy je pełnią⁹⁸.

Chcąc zatem implementować reformę posług w jej duchu, trzeba koniecznie zapoznać się z problemami sprzed Soboru Watykańskiego II, a także z jego propozycjami odnowienia tego stanu rzeczy. W przeciwnym razie istnieje ryzyko, że do tej dziedziny powrócą stare błędy, które gdzieś tam już się dostrzeżę.

96 Zob. D. Makowski, *Między „starą” a „nową” liturgią. Studium nad reformą liturgii rzymskiej w pierwszej fazie odnowy liturgicznej (1964–1967)*, s. 55.

97 Zob. A. Draguła, *Posługi lektora i akolity w perspektywie teologii laikatu*, „Teologia i Moralność” 17 (2022) nr 2, s. 64–66, <https://doi.org/10.14746/TIM.2022.32.2.4>.

98 „Niebezpieczeństwo zaistniałoby wtedy, gdyby obecnie szeroko w Polsce stosowane tzw. święcenia lektorów [autor ma na myśli błogosławienie do funkcji ministranta Bóżeo – przyp. autora] podejmowana bardzo często przez biskupów w odniesieniu do chłopców ze szkoły średniej lub podstawowej uznano w przyszłości za równoznaczne z institutio lectorum wg nowego dekretu Stolicy Apostolskiej. Narażałoby to bowiem na szwank autorytet zarówno biskupa, jak i nowego „urzędu” lektora, gdyby go udzielano nieletnim dzieciom czy niedojrzałej młodzieży” (F. Blachnicki, *Sugestie w sprawie wprowadzenia liturgicznego urzędu lektora i akolity dla świeckich w warunkach polskich*, „Collectanea Theologica” 44 (1974), s. 95). Trzeba przy tym zauważyć, że autor tego cytatu w sposób niepoprawny używał terminu, za pomocą którego – jak się przypuszcza – chciał określić rodzaj obrzędu, o którym mówił. Stosowanie tego typu sformułowań jest bowiem szkodliwe, bo przeczy całkowicie zarówno rzeczywistości (święceń udziela się duchownym, a nie świeckim), jak też niekorzystnie wpływa na rozumienie służby liturgicznej w ogóle, podkreślając związek funkcji liturgicznych z sakramentem święceń, a nie inicjacji chrześcijańskiej.

Bibliografia

- Blachnicki F., *Sugestie w sprawie wprowadzenia liturgicznego urzędu lektora i akolity dla świeckich w warunkach polskich*, „Collectanea Theologica” 44 (1974), s. 93–96.
- Bradshaw F. P., *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York 1998.
- Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae 1917.
- Comissia Antepreparatoria, *De Ordine*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/2 (2), Città del Vaticano 1961, s. 102–136.
- Comissia Antepreparatoria, *Disciplina cleri*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/2 (2), Città del Vaticano 1961, s. 255–588.
- Commissio de Disciplina Sacramentorum, *De Sacramento Ordinis*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/3 (1), Città del Vaticano 1972, s. 506–518.
- Concilium Agathense, *Canones*, w: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 8, ed. J. D. Mansi, Venetiis 1762, s. 319–338.
- Concilium Arelatense III, *Institutio sanctorum episcoporum in causa insulae Ierolimensis*, w: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 7, ed. J. D. Mansi, Venetiis 1762, s. 907–908.
- Concilium Milevitanum I, *Notae Severini Binii*, w: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 3, ed. J. D. Mansi, Florentiae 1759, s. 1139–1142.
- Concilium Tridentinum, *Acolythorum officium*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 673–674 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Concilium Tridentinum, *Decreta super reformatione*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 687–713 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Concilium Tridentinum, *Exorcistarum officium*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 672–673 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).

- Concilium Tridentinum, *Hypodiaconorum officium*, Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 674–675 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Concilium Tridentinum, *Lectorum officium*, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 671–672 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Concilium Tridentinum, *Ostiarum officium*, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 669–670 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Concilium Turonicum II, *Canones*, w: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 9, ed. Johannes Dominicus Mansi Florentiae 1763, s. 725–728.
- Draguła A., Posługi lektora i akolity w perspektywie teologii laikatu, „Teologia i Moralność” 17 (2022) nr 2, s. 59–73, <https://doi.org/10.14746/TIM.2022.32.2.4>.
- Durak A., „*Participatio actuosa*” jako cel reformy liturgicznej, „*Seminare. Poszukiwania naukowe*” 21 (2005), s. 223–232, <https://doi.org/10.21852/sem.2005.21.16>.
- Famoso S., *The Reformation of the Sacred Liturgy*, w: *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, eds. A. Bugnini, C. Braga, New York 1965, s. 83–106.
- Franquesa A., *Concelebration*, w: *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, New York 1965, s. 144–154.
- Głowacki Z., *Relacja kultu do uświęcenia w liturgii*, „*Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne*” 3 (2012) nr 59, s. 7–19.
- Gogolewski T., *Nauka o mistycznym ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „*Collectanea Theologica*” 36 (1966) nr 1–4, s. 93–111.
- Greshake G., *Być kapłanem dzisiaj*, przekł. W. Szymona, Kraków 2010.
- Hamperek, *Reforma święceń niższych i subdiakonatu*, „*Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny*” 16 (1973) nr 3–4, s. 209–228, <https://doi.org/10.21697/pk.1973.16.3-4.09>.
- Jamioł P., *Odnowa życia zakonnego w świetle Soboru Watykańskiego II i w nauczaniu magisterium Kościoła*, „*Polonia Sacra*” 16 (2012) nr 31, s. 59–72, <https://doi.org/10.15633/ps.514>.

- Janicki J. J., *Uczestnictwo wiernych w paschalnym misterium*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 52 (1999) nr 1, s. 44–49, <https://doi.org/10.21906/rbl.1780>.
- 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.
- Kowalczyk M., *Lektorat i akolita nowymi posługami „laikatu” dla kobiet*, „Collectanea Theologica” 91 (2021) nr 1, s. 155–166, <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.1.07>.
- Kubiś A., *Sakramentalna struktura Kościoła w schematach przygotowawczych II Soboru Watykańskiego*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977), s. 237–290, <https://doi.org/10.15633/acr.2932>.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999.
- Krakowiak C., *Od ordines minores clericorum do ministeria laicorum*, „Studia Liturgiczne” 18 (2023), s. 17–32.
- Krakowiak C., „*Participatio actuosa fidelium*” we Mszy świętej od Piusa X do Konstytucji „*Sacrosanctum Concilium*”, „Liturgia Sacra” 28 (2022) nr 2, s. 149–161, <https://doi.org/10.25167/lis.4918>.
- Krakowiak C., *Święcenia niższe. Posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*, Lublin 2019.
- Lécuyer J., *Les Ordres mineurs en question*, „La Maison-Dieu” 102 (1970), s. 97–107.
- Leonhard C., *Symbölchen für den notwendigen Wandel*, „Kompass” 5 (2021), s. 9.
- Litawa K., *Posługi świeckich w liturgii eucharystycznej – zarys historyczny*, „Liturgia Sacra” 29 (2022) nr 1, s. 37–59, <https://doi.org/10.25167/lis.4733>.
- Makowski D., *Między „starą” a „nową” liturgią. Studium nad reformą liturgii rzymskiej w pierwszej fazie odnowy liturgicznej (1964–1967)*, Kraków 2024.
- Makowski D., *Posługi współczesnego Kościoła*, Kraków 2023.
- Makowski D., *Urząd subdiakonatu jako święcenie wyższe. Perspektywa historyczno-prawna rozwoju święceń subdiakonatu do XIII w.*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 37 (2024) nr 1, s. 78–92, <https://doi.org/10.30439/WST.2024.1.4>.

- Małaczyński P., *Wychowanie alumna i kapłana przez liturgię*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 16 (1963) nr 2–3, s. 113–123, <https://doi.org/10.21906/rbl.2927>.
- Mańkowski P., *Po naszymu: Pamiętnik liturgisty*, Kraków 2022.
- Michalczak K., *Posługi świeckich wiernych w życiu Kościoła*, „Teologia Praktyczna” 4 (2003), s. 213–223, <https://doi.org/10.14746/tp.2003.4.12>.
- Midili G., *La Costituzione Liturgica „Sacrosanctum Concilium”, tra risultati e prospettive dei primi cinquant’anni*, „Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa” 45 (2015) nr 1, s. 178–209.
- Molitor R., *Vom Sakrament der Weihe*, t. 1, Regensburg 1938.
- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
- Noé V., *Nel 200 anniversario della „Sacrosanctum Concilium”*. Storia della Costituzione Liturgica punti di riferimento, „Notitiae” 20 (1983) nr 5, s. 252–269.
- Nowicka U., *Przynależność wiernych do Kościoła według KKKW i KPK*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) nr 1–2, s. 269–298, <https://doi.org/10.21697/pk.2010.53.1-2.14>.
- Parzych-Blakiewicz K., *Laikat w Kościele. Refleksje teologiczne na kanwie „Lumen gentium”*, „Studia Gnesnensia” 30 (2016), s. 181–195.
- Pastuszko, *Nieprawidłowości i przeszkody do święceń (kanony 1040–1049)*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 50 (2007) nr 3–4, s. 117–227, <https://doi.org/10.21697/pk.2007.50.3-4.06>.
- Pius XII, *Allocutiones*, „Acta Apostolicae Sedis” 49 (1957), s. 925.
- Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis Christi*, „Acta Apostolicae Sedis” 35 (1943), s. 193–248.
- Pius XII, *Konstytucja Apostolska Sacramentum Ordinis*, „Acta Apostolicae Sedis” 40 (1948), s. 5–7.
- Pius XII, *Encyklika Humani generis*, „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), s. 561–578.
- Pius XII, *Litterae Encyclicae „Mediator Dei et hominum”*. Ad venerabiles fratres Patriarchas Primates Archiepiscopos Episcopos aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: De sacra Liturgia, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1949), s. 521–595.
- Pontificale Romanum. Editio typica 1961–1962*, a cura di M. Sodi, A. Toniolo, Città del Vaticano 2008.

- Powodowski H., *Liturgia, abo opisanie Mszéy Świętêy, y Obrzędów iêy*, Kraków 1604.
- Ramm M., *Heilige Berufung. Die niederen und höheren Weihen nach der überlieferten Form in ihren Riten erklärt*, Wigratzbad 2010.
- Richter K., *Liturgical Reform as the Means for Church Renewal*, w: *The Meaning of the Liturgy*, ed. A. A. Häussling, Collegeville 1994, s. 119–144.
- Rittner E., *Prawo kościelne katolickie*, t. 1, Lwów 1878.
- Preuss A., Pohle J., *The Sacraments a dogmatic Treatise*, vol. 4, London 1917.
- Sacra Congregatio Concilii, *De laicatu catholico*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, Città del Vaticano 1971, s. 157–214.
- Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Argumenta, Consilia et Vota, quae Concilio Oecumenico proxime celebrando, proponuntur ut opportunius consulatur disciplinae sacramentorum*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, Città del Vaticano 1971, s. 65–112.
- Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instructio*, „Acta Apostolica Sedis” 41 (1949), s. 493–514.
- Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Quaestiones pro Concilio Oecumenico*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, Città del Vaticano 1971, s. 243–250.
- Sacra Congregatio S. Officii, *Schema pro Concilio Oecumenico*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, Città del Vaticano 1971, s. 3–17.
- Sacra Rituum Congregatio, *Decretae*, w: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, vol. 1, Romae 1898.
- Sacra Rituum Congregatio, *Decretae*, w: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, vol. 3, Romae 1898.
- Sacra Rituum Congregatio, *De Missae dialogatae moderatione*, „Acta Apostolica Sedis” 14 (1922), s. 505.
- Sacra Rituum Congregatio, *Quae haec Sacra Congregatio suggerenda aut proponenda cen seat Proximo futuro Concilio*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I/3, Città del Vaticano 1971, s. 255–296.
- Schudy S., *Kapłaństwo Jezusa Chrystusa w nauce Vaticanum II*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) nr 4, s. 15–32.

- Szaniecki P., *Viventis et videntis*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 6, s. 507–515, <https://doi.org/10.21906/rbl.2689>.
- Sikora A., *Chrzest jako źródło apostołstwa świeckich*, „Teologia i Moralność” 10 (2015) nr 1, s. 81–92, <https://doi.org/10.14746/tim.2015.17.1.5>.
- Sobór Watykański II, Dekret *Ad gentes divinitus*
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*.
- Stefiański J., ABP A. Bugnini (1912–1982) – Promotor posoborowej odnowy liturgicznej, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) nr 4, s. 329–334, <https://doi.org/10.21906/rbl.926>.
- Submissio de Schematibus Emendandis, *De schemate Decreti de Sacramento Ordinis*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/4 (3–2), Città del Vaticano 1995, s. 525–526.
- Submissio de Schematibus Emendandis, *Litterae card. Aloisi Masella ad card. Confalonieri*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II/4 (3–2), Città del Vaticano 1995, s. 528–530.
- Szwagrzyk T., *Dotykanie naczyń świętych i pranie bielizny kielichowej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959) nr 2, s. 194–197, <https://doi.org/10.21906/rbl.2713>.
- Szwagrzyk T., *Ministrant do Mszy św. i jego ubiór*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957) nr 4–5, s. 317–322, <https://doi.org/10.21906/rbl.2630>.
- Wąsik W., *Ewolucja pojęcia kapłaństwa ministerialnego w prawie kanonicznym Kościoła łacińskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 9 (2010), s. 163–196.
- Wieland F., *Die genetische Entwicklung der sog. „Ordines Minores” in den drei ersten Jahrhunderten*, Rome 1897.
- Wiltgen M. R., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2001.
- Włodarczyk S., *Biblijne podstawy teologii laikatu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979) nr 2–3, s. 124–130, <https://doi.org/10.21906/rbl.1232>.
- Wożyła K., *Teologia kapłaństwa*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5 (1977), s. 7–17.
- Wronka Z., *Wprowadzenie w konstytucję o liturgii II Soboru Watykańskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17 (1964) nr 3, 137–146, <https://doi.org/10.21906/rbl.2973>.


Dawid Makowski

Zalewski W., *Mistyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*, Poznań 1962.

Zielinski R. P., *Acolyte and lector. The past, the present and the future. Minor Orders, Ministries, and Incorporation*, Romae 2023.


Żurek A., *Laikat rzymski w świetle „Mów” Leona Wielkiego*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) nr 22, s. 293-301, <https://doi.org/10.31743/vp.7160>.

ks. Jan Klimek

 <https://orcid.org/0000-0002-6333-8215>
jan.klimek@upjp2.edu.pl

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

„Caritas pastoralis” jako urzeczywistnienie cnoty męstwa w wybranych pismach św. Józefa Sebastiana Pelczara

 <https://doi.org/10.15633/ps.29105>

Ks. Jan Klimek — dr hab., kapłan archidiecezji krakowskiej, adiunkt w Katedrze Teologii i Psychologii Pastoralnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; nauczyciel akademicki łączący posługę duszpasterską z pracą naukową; od roku 2008 pracuje jako kapelan szpitalny, pełniąc zarazem funkcję rektora Rektoratu pw. Matki Bożej Częstochowskiej przy Szpitalu Klinicznym im. dr. Józefa Babińskiego w Krakowie.

Article history • Received: 31 July 2024 • Accepted: 29 Nov 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstrakt

„Caritas pastoralis” jako urzeczywistnienie cnoty męstwa w wybranych pismach św. Józefa Sebastiana Pelczara

W pracy podjęto próbę reinterpretacji pojęcia męstwa w wybranych dziełach św. Józefa Sebastiana Pelczara. Na drodze analizy retrospektywnej zapytano najpierw, jakie ujęcie cnoty męstwa było bliskie Pelczarowi. Następnie poszukiwano implikacji praktycznych realizacji męstwa w świetle wyzwań pastoralnych Kościoła, widzianych z perspektywy biskupa i profesora. Podjęto również próbę aktualizacji zapisanych doświadczeń duchowych Pelczara na gruncie teologii praktycznej, odczytanych w kontekście „caritas pastoralis”, urzeczywistniającej cnotę męstwa w realiach życia współczesnego Kościoła. Na tej podstawie sformułowano najważniejsze wnioski i rekomendacje. Wciąż aktualny pozostaje „apel pastoralny”, owoc rozmyślań duchowych św. Pelczara, adresowany nie tylko do ówczesnych, ale także współczesnych duszpasterzy. Dotyczy on syntezy męstwa, mającego źródło w miłości, wraz ze stałością i łagodnością, które stanowią o wyrazistości i autentyczności „caritas pastoralis”.

Słowa kluczowe: cnota, męstwo, stałość, odwaga, teologia pastoralna, teologia praktyczna, miłość pasterska, caritas pastoralis

Abstract

“Caritas Pastoralis” as a mirror of the virtue of fortitude in selected works of Saint Joseph Sebastian Pelczar

The paper discusses the issue of reinterpreting the concept of courage (the virtue of fortitude) in selected works of Saint Joseph Sebastian Pelczar. Referring to the tools of retrospective analysis, it was first asked about the virtue of fortitude definition as proposed by Pelczar. Then the practical implications of implementing the virtue of fortitude in light of the pastoral challenges of the Church, as seen from the perspective of the Bishop of Przemyśl, were sought. The task was also assumed to ‘actualize’ Pelczar’s recorded spiritual experience on the ground of practical theology, in the “caritas pastoralis” perspective, making the virtue of fortitude viable in the realities of Church life. Based on the study’s results, key conclusions and recommendations were also formulated. The ‘pastoral call’, a treasure of Joseph Sebastian Pelczar’s spiritual meditations, addressed to his contemporaries, but also to today’s pastors, is still relevant. It is not ‘so much’ and not ‘only’ about courage alone, but about courage flowing from love, and consistency combined with gentleness, which constitute the authenticity of “caritas pastoralis”.

Keywords: virtue of fortitude, consistency, courage, pastoral theology, practical theology, pastoral love, caritas pastoralis

Próba odczytania przesłania, jakie płynie z życia i działalności św. Józefa Sebastiana Pelczara (1842–1924), profesora i biskupa, podejmowana w stulecie jego śmierci, nie jest łatwym zadaniem. Zwłaszcza że w kontekście misji biskupa i wyzwań duszpasterskich, zarówno w epoce świętego, jak i w czasach nam współczesnych, zadania te pozostają niezmiennie i fundamentalne¹. Dziś dynamicznie zmieniająca się rzeczywistość społeczna rodzi nowe wyzwania duszpasterskie. Odsłaniają one pytania nowe, stawiane przez duchownych i świeckich, na które odpowiedzi o charakterze praktycznym powinna znaleźć teologia pastoralna².

Charakterystycznym znakiem współczesnych czasów jest utrata autorytetu przez pasterzy Kościoła. Papież Franciszek nazwał ów stan „duszpasterską schizofrenią”³. Sytuacja dostrzegana w Kościele powszechnym dotyczy także Polski. Pytanie o autorytet pasterza jest integralnie związane się z kwestią wewnętrznego jedności prezbiterium kapłańskiego, przeżywanej zawsze w relacji do biskupa diecezjalnego. To on jest pierwszym budowniczym więzi wspólnotowych prezbiterium (*pontifex*). Na tym tle odsłania się kryzys relacji we wspólnocie Kościoła, który tworzą wszyscy wierni. Karykaturą Kościoła staje się

- 1 W refleksji pastoralnej istotne jest zestawienie rzeczywistości społeczno-kulturowej z rzeczywistością eklezjalną (kościelną) i zachowanie tym samym specyficznej, podwójnej perspektywy. Pisał o tym między innymi Jan Paweł II: „Dzisiejszą złożoną sytuację [...] trzeba nie tylko poznać, lecz również i przede wszystkim interpretować. Potrzebne są badania naukowe, dzięki którym powstanie szczegółowy i konkretny obraz rzeczywistości społeczno-kulturowych i kościelnych. Jeszcze ważniejsze jest interpretowanie tej sytuacji” (Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 10).
- 2 Problematyka ta nie dotyczy wyłącznie władzy sprawowanej przez biskupa. Jedną z kluczowych cech urzędu biskupiego jest cnota męstwa, jej rozumienie i znaczenie w wymiarze osobistym i wspólnotowym. Czerpiąc z doświadczeń teologii praktycznej, podjęto wysiłek, aby na nowo przeanalizować życie i twórczość pisarską świętego biskupa. Za posynodalną adhortacją apostolską Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* (57) określenia: teologia pastoralna i teologia praktyczna, rozumiane zarazem jako teologia duszpasterstwa (duszpasterzowania), teologia czynienia prawdy (za ks. prof. Ryszardem Hajdukiewiczem CSsR), potraktowano w pracy zamiennie jako równoznaczne.
- 3 „Autorytet nie wyraża się poprzez rozkazywanie, ale poprzez spójność oraz świadectwo życia [...]. Ile zła wyrządzają niespójni chrześcijanie, niespójni i schizofreniczni pasterze, którzy nie dają świadectwa?” – pytał papież Franciszek podczas mszy świętej sprawowanej 14.01.2022 roku w kaplicy św. Marty (por. K. Ołdakowski, Papież: autorytet zdobywa się poprzez spójność w życiu, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2020-01/papiez-franciszek-msza-dom-sw-marty-14-stycznia.html>[28.07.2024]).

obraz kreślony w separacyjnych odniesieniach: „my” (duchowni) i „oni” (świeccy). Kryzys dotyka wielu płaszczyzn współpracy duchownych i świeckich. Dostrzega się go w strukturach hierarchicznych Kościoła (zredukowanych niekiedy wyłącznie do administracji), jak i w codziennych aktywnościach wspólnot kościelnych – od zniechęcenia i osłabienia, aż po całkowity zanik współdziałania⁴.

Analizując życie Pelczara odkrywamy osobę prezbitera, profesora, biskupa i ordynariusza miejsca o niekwestionowanym autorytecie zarówno społecznym, jak i wewnątrzkościelnym⁵. Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny stanowił ostateczne potwierdzenie heroicznego cnót Pelczara. Warto zauważyć, że ten pasterz, budując i pielęgnując wielowymiarowe relacje z duchownymi i świeckimi, wskazywał w tym procesie na znaczenie męstwa. Tę istotną cnotę, ważną w procesie integracji i umacniania wspólnoty, wyraźnie łączył ze stałością. Jak ową intuicję pastoralną Pelczara możemy odczytać współcześnie?

1. Materiał i metoda

Nakreślone na wstępie tło stało się inspiracją do sformułowania najważniejszych pytań niniejszej pracy: (1) o rozumienie cnoty męstwa, odczytanej w wybranych pismach Pelczara, charakteryzującej pasterza wspólnoty; (2) o praktyczne implikacje realizacji cnoty męstwa w świetle wyzwań pastoralnych Kościoła, widzianych z perspektywy Pelczara.

Poszukując odpowiedzi, odwołano się przede wszystkim do narzędzi analizy retrospektywnej. Na fakty biograficzne o charakterze historycznym nałożono dane dokumentujące zapisane w dziełach osobiste doświadczenie świętego, odzwierciedlające wewnętrzną motywację jego działania. Obszerny dorobek pisarski Pelczara⁶ uniemożliwia uwzględ-

4 Por. P. Neuner, M. Zulehner, *Zrozumieć Kościół. Eklezjologia praktyczna*, Poznań 2016, s. 187–193.

5 J. Kupczewska, *Biskupa Józefa Sebastiana Pelczara „Mój życiorys”*, w: J. S. Pelczar, *Święty Józef Sebastian Pelczar (1842–1924) rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski*, red. A. Kubiś, J. Wołczański, Kraków 2005, s. 56 (*Studia do Dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 17).

6 Dorobek Pelczara obejmuje prace z zakresu teologii: fundamentalnej, duchowości, teologii praktycznej, prawa kanonicznego (przyjmując współczesny podział dyscyplin teologicznych), jak też i liczne dzieła o charakterze historycznym, dzieła z zakresu ka-

nienie go w ograniczonych ramach artykułu. Postawiony cel wymagał zawężenia źródeł do dwóch wybranych dzieł.

Pierwszym źródłem stały się: Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska. Konieczne okazało się tu sięgnięcie do oryginału pracy z 1907 roku. Zamieszczono w nim cztery dodatki opuszczone we współczesnym wydaniu tego dzieła⁷: Dodatek I: O niektórych obowiązkach pasterskich. Krótkie słowo starszego kapłana do jednego z młodszych braci. Dodatek II: O niektórych prawidłach i normach towarzyskich. Krótkie wskazówki dla młodych kapłanów. Dodatek III: List pasterski Józefa Sebastiana Pelczara, biskupa przemyskiego, na Wielki Post roku 1906 o obowiązkach katolików w naszych czasach i o potrzebie organizacji katolickiej. Dodatek IV: Orędzie Józefa Sebastiana Pelczara, biskupa przemyskiego, do Wielebnego Duchowieństwa⁸.

Jako drugą pozycję źródłową wybrano adresowaną do wszystkich, nie tylko do kapłanów, antologię: Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańską według najcelniejszych mistrzów duchowych⁹. To praca szczególna, z pogranicza teologii duchowości i teologii pastoralnej, czyli praktycznej¹⁰. Obie publikacje powstały pod wpływem osobistych przemyśleń autora. Ponadto Rozmyślenia o życiu kapłańskim..., jak i Życie duchowne... mają jeszcze jedną cechę właściwą dla „źródeł pastoralnych”. Ujęcie podejmowanych zagadnień ma w nich nie tylko charakter pragmatyczny, czyli zogniskowany na działaniu¹¹, lecz także całościowy (holistyczny). Do Rozmyślań o życiu zakonnym dla zakonnic (1898) sięgnięto tylko porównawczo. Lektura Rozmyślań o życiu kapłańskim...

tolickiej nauki społecznej oraz prace stricte polityczne. Pełny wykaz pism św. Józefa Sebastiana Pelczara można znaleźć w: J. S. Pelczar, Mowy i kazania 1877–1899, red. C. Niezgodą, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1998, s. 364–384 (Studia do Dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, 7); M. Ludwicki, Biskup: rzecz o św. Józefie Sebastianie Pelczarze, Ząbki 2004, s. 121–123 (Victores).

7 J. S. Pelczar, Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska, Poznań 2003.

8 J. S. Pelczar, Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska, cz. 2, Kraków 1907.

9 Tytuł dzieła, który za czasów J. S. Pelczara brzmiał: Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska we współczesnych wydaniach brzmi: Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska.

10 Por. J. Machniak, Słowo wstępne, w: J. S. Pelczar, Życie duchowe, t. 1, Kraków 2003, s. 9–10.

11 Por. R. Kamiński, Teologia pastoralna, t. 1, Lublin 2000, s. 64.

prowadzi czytelnika do początków¹² posługi biskupiej Pelczara, odkrywając osobiste relacje pasterza z prezbiterium kapłańskim. Z kolei *Życie duchowne...*, adresowane do wszystkich i wydane po raz ostatni w roku śmierci arcybiskupa, stanowi zwieńczenie jego pisarskiej aktywności.

2. Pastoralna perspektywa „męstwa”

W indeksie haseł tematycznych *Leksykonu teologii pastoralnej*¹³ próżno szukać pojęć: męstwa, cnoty lub cnoty męstwa. Poszukiwania kierują czytelnika (choć nie wprost) do terminu: miłość pastoralna, który Pelczar zastąpiłby zapewne ówczesnym określeniem: miłość pasterska. Czytamy tam:

Miłość pastoralna to zasada jednocząca życie duchowe kapłana z jego działalnością duszpasterską, wzywająca do naśladowania Chrystusa w miłości do ludzi aż do całkowitego poświęcenia się dla ich zabawienia. [To] znak doskonałości kapłańskiej i norma działalności duszpasterskiej czerpiąca swoją moc z Ofiary eucharystycznej, w której zakorzenione jest życie i posłannictwo kapłana¹⁴.

Miłość pastoralna (pasterska) na mocy święceń warunkuje i wzywa biskupa oraz prezbitera do radykalnego upodobnienia się do Chrystusa Dobrego Pasterza (por. J 10, 11). Pobudza ona wyświęconego do proegzystencji na wzór Chrystusa, „który umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25). Tak rozumiana miłość pastoralna (pasterska) odnosi się do męstwa, niekiedy w stopniu heroicznym. Dzieje się tak, gdyż „w każdej chwili kapłan może być wezwany do oddania swego życia za zbawienie ludzi (por. J 10, 11–15)”¹⁵.

12 Jak zauważył abp Stanisław Gądecki, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim* stanowią owoc wieloletnich rozmyślań Pelczara. Ich geneza sięga czasów studiów rzymskich Pelczara (S. Gądecki, *Słowo wstępne arcybiskupa poznańskiego*, w: J. S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*, s. 8).

13 *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 490–492.

14 W. Przygoda, *Miłość pastoralna*, w: *Leksykon*, s. 490. Zob. również: Soboru Watykańskiego II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 14, 43; Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, 23.

15 *Leksykon*, s. 490.

W dalszej części niniejszego artykułu terminy: miłość pastoralna, wskazująca raczej na struktury i formy posługi kapłana, akcentując wymiar zewnętrzny i instytucjonalny tej aktywności, oraz miłość pasterska, zwracająca uwagę na to, co stanowi najgłębszą motywację kapłańskiego działania (upodobnienie do Chrystusa Dobrego Pasterza), zastępują jednym terminem: *caritas pastoralis*.

Tak rozumianą *caritas pastoralis* biskup Pelczar zdaje się definiować krótko i praktycznie jako stopniową realizację (nabywanie) miłości i gorliwości w służbie Bożej¹⁶. Konkretną formę tej realizacji (tu i teraz) kształtuje w dużej mierze cnota męstwa, z akcentem na stałość i wytrwałość.

Caritas pastoralis jako istotny znak proegzystencji biskupa i prezbi-tera manifestuje się w: (1) miłości pokornej (por. Mt 11, 29), która uzdalnia do wyrzeczenia się osobistych ambicji, oraz w (2) pastoralnym dynamizmie, potęgującym żar serca. *Caritas pastoralis*, jeśli ma być żywa i autentyczna, musi się wciąż na nowo rozpalać, aby nie uległa tragicznemu w skutkach ostudzeniu. Poprzez konkretne akty *caritas pastoralis* wobec powierzonej sobie części (*portio*) ludu Bożego kapłan wzmaga w sobie „duchowy żar”, który pomaga pasterzowi przyjąć postawę ofiarności. Ta zaś czyni go gotowym do oddania życia za innych w heroicznym męczeństwie, gdy zajdzie taka potrzeba (por. J 15, 13)¹⁷. Przy czym nie chodzi tu o zdarzenie o charakterze losowym (chronologicznym), ale raczej kairologicznym, czyli rozumianym jako czas łaski Bożej, uzdalniającej człowieka do radykalnego świadectwa miłości w tym właśnie momencie.

Pastoralnym drogowskazem, zapraszającym niektórych na heroiczny szlak męczeństwa, jest męstwo. To szczególny dar Chrystusa dla wybranych świadków, czytelny znak wierności Bogu. Czy chodzi wyłącznie o akt jednorazowy? Jak ma się do tego męstwo realizowane w stałości codziennego praktykowania miłości pasterskiej i w połączeniu z aktywnością pastoralną? Jedno warunkuje drugie: to z ofiary pokornej miłości, pojmowanej jako dar z siebie i wyrzeczenie się siebie dla innych, rodzą się (na zewnątrz) dzieła pastoralnej miłości, realizowane jednocześnie

16 Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 17. Por. też: J. S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana*, cz. 1, Przemyśl 1909, s. 19–24.

17 Por. *Leksykon*, s. 491.

z wewnętrznym dynamizmem, czyli wraz z wewnętrznym działaniem potęgującym żar kapłańskiego serca. Jedno domaga się drugiego – inaczej kapłanowi grozi „tragiczne w skutkach ostudzenie”¹⁸, dramatyczna duchowa entropia, którą można nazwać wypaleniem¹⁹. Łaska sakramentu kapłaństwa, a z nią łaska *caritas pastoralis* – jako cnota wlana, spajająca konstrukcję duchową człowieka i orientująca ją na Boga – domaga się odpowiedzi. Otrzymany dar wymaga więc ciągłej aktualizacji w aktach życia codziennego, dokonującej się poprzez praktykowanie cnót naturalnych. Wśród nich szczególnie znaczenie ma cnota męstwa, połączona z cechą wytrwałości²⁰. Wytrwałość tworzy pomost pomiędzy łaską święceń kapłańskich – jednorazowym wydarzeniem dokonującym się „tu i teraz” – a codziennością kapłana, przeżywaną w wielokrotności sakramentalnego „tak” – wypowiedanego nieustannie przez aktywność duszpasterską (*actio pastoralis*).

Tak właśnie rozumiał *caritas pastoralis* abp Pelczar. W swoich rozmyślaniach kierowanych do kapłanów²¹ wyraźnie łączył cnotę męstwa ze stałością. Za świętym Tomaszem z Akwinu²², *caritas pastoralis* zdaje się u niego wyznaczać cel *actio pastoralis*, a następnie wyrażać oczekiwany skutek praktyczny, czyli społeczny owoc „sprawności dobrego działania”²³. Tak rozumiane męstwo świadczy o „dyspozycji człowieka do tego, co najlepsze”²⁴, o kondycji pasterzy, których „po owocach poznacie” (Mt 7, 20).

Stanowiąc sprawność dobrego działania, *caritas pastoralis* może stać się pomostem, łączącym życie duchowe kapłana ze sprawowaną przez niego posługą (urzędem). Między jednym a drugim istnieje związek

18 Leksykon, s. 491.

19 Por. Psychologia kliniczna, t. 1, red. H. Sęk, Warszawa 2005, s. 35. Por. też: A. M. Pines, Wypalenie – w perspektywie egzystencjalnej, w: Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie, red. H. Sęk, Warszawa 2010, s. 32–57.

20 Por. J. S. Pelczar, Rozmyślania o życiu kapłańskim, s. 525–529. Znamienne rozdział 43 zatytułował tam autor: O męstwie i stałości. Por. też: S. Gądecki, Słowo wstępne arcybiskupa poznańskiego, w: J. S. Pelczar, Rozmyślania o życiu kapłańskim, s. 8.

21 Por. J. S. Pelczar, Rozmyślania o życiu kapłańskim. W publikacji tej znamienne rozdział 43 zatytułował autor: O męstwie i stałości.

22 Por. J. S. Pelczar, Życie duchowe, t. 2, Kraków 2012, s. 161, 164.

23 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 55, a. 3.

24 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 55, a. 2, ad 3.

mający swoje źródło w sakramentalnym kapłaństwie²⁵. Wierzmy, że *caritas pastoralis* jako zasada jednocząca duchowość kapłana z jego aktywnością duszpasterską jednocześnie jest darem Ducha Świętego udzielonym w sakramencie święceń. Dlatego należy ona do istoty życia kapłańskiego i jest warunkiem upodobnienia się kapłana do Chrystusa Dobrego Pasterza (J 10, 11–18). *Caritas pastoralis* biskupa i prezbitera jest uczestnictwem w *caritas pastoralis* samego Chrystusa. Polega ona na całkowitym darowaniu siebie Kościołowi. Jest dyspozycją do permanentnej posługi ludowi Bożemu²⁶. Całkowitość owego daru polega na uznaniu i przyjęciu dwóch perspektyw: całościowej, aż po ofiarę z życia, i jednostkowej, czyli wytrwałym praktykowaniu *caritas pastoralis* każdego dnia. Cnota męstwa urzeczywistnia się przez współoddziaływanie obu postaw²⁷.

Praktyka codziennego rozmyślania duchowego, łącząca w sobie różne formy modlitwy, należy do ważnych narzędzi kształtujących i wzmacniających kapłańską *caritas pastoralis*. Wskazywał to wyrażenie Pelczar²⁸. Istotna jest w niej jakość doświadczenia duchowego, na którą istotny wpływ ma materiał pomocowy wspierający formę i treść rozmyślań. Właściwie przeżywane rozmyślanie daje szansę na trwałą i pogłębioną relację z Bogiem. Nadmiar aktywności w życiu kapłańskim prowadzi niekiedy do porzucenia praktyki codziennego rozmyślania duchowego. Stanowi to poważne zagrożenie dla rozwoju życia wewnętrznego. Pierwotna jakość *actio pastoralis* zbyt łatwo bywa zamieniana na powierzchowność i przeciętność²⁹. Należy zaznaczyć, że przygotowane przez Pelczara rozmyślania są „zapisem i świadectwem własnego

²⁵ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, 24.

²⁶ Por. Leksykon, s. 490.

²⁷ Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 16.

²⁸ Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 104–126. W publikacji tej Pelczar rozdzielił od 21 do 28 poświęcił różnym formom modlitwy codziennej w życiu kapłana. Tytuły poszczególnych rozmyślań to: *Duch modlitwy*; *Pobożne odmawianie brewiarza*; *Rozmyślanie*; *Czytanie duchowne*.

²⁹ Pelczar dostrzegł problem, nazywany dziś w teologii praktycznej „amerykanizmem”. Pojęciem tym określa się taką działalność pastoralną, która kładzie nacisk na zewnętrzne, przeliczalne statystycznie i finansowo efekty aktywności duszpasterskiej (*actio pastoralis*), pomijając znaczenie innych czynników, zwłaszcza wewnętrznych (*contemplatio*). Por. J. S. Pelczar, *Słowo wstępne do braci kapłanów*, w: *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 13.

wieloletniego i głębokiego życia wewnętrznego, prowadzonego przez człowieka bardzo zaangażowanego w aktywność zewnętrzną³⁰. Ich treść zaskakuje, a zarazem onieśmiela czytelnika, przed którym biskup otworzył intymny obszar swojej duchowości. To nie tylko dowód pokory autora, ale i świadectwo odwagi, będącej formą męstwa, które nazywał męstwem duszy³¹.

Teologia praktyczna realizowana jako *caritas pastoralis*, potrzebuje świadectwa i zewnętrznego potwierdzenia swoich imperatywów³². Staje się nimi pieczęć pastoralna, o której papież Franciszek wspomina w liście apostolskim *Ad theologiam promovendam*³³. Ma być ona stawiana olejem miłosierdzia wytłoczonym z każdej współczesnej refleksji teologicznej³⁴. Pieczęć pastoralna swoje źródło powinna znajdować w kleryckim i kapłańskim rozmyślaniu duchowym. Refleksja Pelczara, pomimo niekiedy zaskakującej egzemplifikacji, podkreśla niezbędną praktykę rozmyślenia duchownego dla formacji pastoralnej duchownych. Szczególnym walorem przemyśleń pastoralnych Pelczara jest ich holistyczne ujęcie, odzwierciedlone choćby w dziele *Rozmyślania o życiu kapłańskim*. Stanowi ono udaną, oczywiście na miarę ówczesnych czasów, próbę przetransponowania całej klasycznej ascetyki kapłańskiej na język refleksji pastoralnej, odniesionej do realiów życia ówczesnego

30 Zob. S. Gądecki, Słowo wstępne arcybiskupa poznańskiego, w: J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 8.

31 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

32 Imperatywy pastoralne w ramach prakseologii (trzeciego po kryteriologii i kairologii etapu badawczego w teologii pastoralnej) wyznaczają strategiczne cele dla *actio pastoralis*. Szerzej na ten temat: P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. 1: *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989, s. 14–24.

33 Ojciec Święty zaapelował, aby teolog naszych czasów „wachał ludzi i ulice”, a jako owoc swoich badań „wylewał olej miłosierdzia” na rany współczesnego człowieka i świata. Por. Franciszek, List apostolski w formie motu proprio: *Ad theologiam promovendam*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documento-s/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (01.06. 2024).

34 Papież Franciszek postuluje w tym dokumencie zmianę samego paradygmatu uprawiania teologii, która (nie tylko w ramach teologii pastoralnej) z teologii duszpasterstwa staje się duszpasterstwem teologicznym, nie tracąc nic ze swej naukowej (teoretycznej) i mądrościowej (praktycznej) głębi. Pieczęć pastoralna według Franciszka „jest «znakiem» duszpasterskim, który musi przyjąć teologia jako całość [...] bez przeciwstawiania się teorii i praktyce” (Franciszek, List apostolski *Ad theologiam promovendam*, 8).

duchowieństwa³⁵. Nakreślone przez Pelczara realia we współczesnej, cyfrowej epoce mają specyficzny wymiar. Dyktatura informacji oraz akceleracja procesów społecznych domagają się odczytania na nowo praktyki codziennego rozmyślenia duchowego.

3. Reinterpretacja cnoty męstwa w dziełach Pelczara

W *Leksykonie duchowości katolickiej* zapisano, że „cnota jako element składowy doskonałości zalicza się do sprawności (habitus). W odróżnieniu do dyspozycji (chwilowa i przemijająca właściwość działania), sprawność jest trwałym przymiotem zdolności działania (władzy), trudno usuwalnym i ustawiającym ją w określonym kierunku”³⁶. Pojęcie cnoty zakłada w sobie stałość i zdecydowanie, strukturę trwałą, nabytą drogą nauki i ćwiczeń lub daną przez Boga, w zależności od typu cnoty. Dlatego ze względu na ich genezę można wyróżnić cnoty naturalne lub cnoty nadprzyrodzone. To cnoty sprawiają, że pierwotny wybór człowieka trwa i wydaje owoce. Do najważniejszych cnót naturalnych należą tak zwane cnoty kardynalne (od łac. *cardo* – zawias, hak zawiasowy). Są nimi: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie (wstrzemięźliwość). Na owym *cardo* bazuje postępowanie człowieka. Cnoty otwierają drogę wewnętrznego rozwoju, który w świetle łaski Bożej prowadzi do doskonałości. Dokonuje się to w zespoleniu cnót naturalnych z cnotami nadprzyrodzonymi, z których najważniejsze są cnoty teologalne: wiara, nadzieja i miłość³⁷.

Józef Sebastian Pelczar na kartach *Życia duchownego...* starał się wyjaśnić znaczenie cnoty męstwa w kontekście filozoficznym i teologicznym³⁸. Za świętym Tomaszem z Akwinu³⁹ wskazał najpierw na męstwo jako „hart i stałość woli, za pomocą której człowiek pokonuje zwykłe trudności. Zauważył, że w tym znaczeniu jest ona cnotą ogólną, czyli raczej podstawą każdej cnoty, nie można bowiem nabyć żadnej cnoty

³⁵ Por. S. Gądecki, *Słowo wstępne arcybiskupa poznańskiego*, s. 8.

³⁶ P. Góralczyk, *Cnota*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 142–143.

³⁷ Por. *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 144.

³⁸ We współczesnym wydaniu (t. 1 z 2003, t. 2 z 2012) tytuł brzmi: *Życie duchowe*. J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 1, Kraków 2003; J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, Kraków 2012.

³⁹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, q. 123, a. 2.

bez pracy i walki”⁴⁰. Zatem „hart i stałość woli” uznał za sprawność i istotny zasób osobowościowy, nabyty przez człowieka w procesie pokonywania trudów dnia codziennego. Określił je przy tym jako „zwykłe trudności”. Męstwo nie szuka innej drogi, niż ta, która w naturalnym rozwoju człowieka hartuje i umacnia jego wolę. Tak rozumiana cnota męstwa jest – jak nazwał ją Pelczar – cnotą ogólną. Istotą cnoty ogólnej jest to, że stanowi podstawę każdej innej cnoty i sprawności (*habitus*) człowieka⁴¹. Nabywana jest ona w stanie pokoju, a nie wojny, w sytuacjach zwyczajnych i stałych, niekoniecznie w stanach ekstremalnych. Przemyski biskup zwrócił uwagę, że „nie można [...] nabyć żadnej cnoty bez pracy i walki”. Przypomina to raczej obraz greckich młodzieńców, którzy ćwicząc swe ciało, zmagają się między sobą, a zarazem korzystają z dobrobytu, żyjąc w pokoju. Motyw walki odzwierciedla tu rodzaj twórczej i pożytecznej rozrywki, uprawianej przez młodzież w duchu klasycznej [*askesis*]. W ten sposób, nie prowadząc krwawych wojen, kształtowano cnotę – [*areté*]⁴².

Odkrywając znaczenie męstwa w aspekcie teologicznym, Pelczar odwołał się także do sfery doświadczeń ludzkich, które ostatecznie nie są dostępne dla wszystkich. Zauważył, że chociaż wszyscy jesteśmy powołani do dawania świadectwa w wierze, to jednak nie wszyscy zostaną wybrani do realizacji tego powołania w jego radykalnej formie⁴³. Pelczar wyjaśnił, że w istocie chodzi o „odwagę i stałość duszy, która trudne rzeczy podejmuje, a przykre znosi”⁴⁴. „W tym drugim znaczeniu – jak zaznaczył biskup przemyski – męstwo jest osobną cnotą i czwartą z rzędu cnot głównych”⁴⁵. W tekście rozmyślania duchowego rzeczy zwykłe i codzienne zastępują rzeczy trudne oraz przykre, nadto połączone z niebezpieczeństwem, które wydaje się być dramatyczne, realne. Sam

40 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 164.

41 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 164–169.

42 Por. G. Wąchol, L. Wanat, *Perspektywa λόγος i ἀρετή w procesie integracji osób z dysfunkcjami psychicznymi*, „*Paideia/Παιδεία*” (2023) nr 5, s. 67–88.

43 Por. Mt 22, 14. Celowo użyto tu ewangelicznego związku frazeologicznego: „wielu powołanych – niewielu wybranych”. Odnosząc się do relacji ochrzczonych do nieochrzczonych warto zauważyć, że ostatecznie przez istotę sakramentu chrztu, zanurzeni w śmierci Chrystusa, jesteśmy powołani do oddania życia za wiarę i za braci.

44 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

45 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 164.

wysiłek człowieka ogniskuje się zatem na odwadze i stałości nie tyle ciała, ile duszy. Pelczar odwagę duszy łączy ze stałością, a cnotę męstwa z wytrwałością. Męstwo umacnia człowieka do podejmowania czynów trudnych i połączonych z niebezpieczeństwem⁴⁶. Autor zaproponował tu typowe dla ówczesnej homiletyki *egzemplum*: przywołał obraz młodego Dawida stającego do walki z Goliatem i słąbą z natury Judytę z głową Holofernesa w ręku. Osoby te, kruche w fizycznej postaci, podejmując się heroicznych czynów, odniosły zwycięstwo dzięki cnotcie męstwa. Jak zauważył Pelczar, sukces ów zawdzięczają „odwadze duszy, czyniąc ją silną i niewzruszoną czy to do podejmowania rzeczy trudnych, czy to do usuwania niebezpiecznych lub szkodliwych, czy to do znoszenia przykrych”. Do postawy tej przynależą: odwaga, wielkoduszność, cierpliwość i wytrwałość. Są to, jak przypomniał Pelczar, „nieodstępne towarzyszkiczki cnoty męstwa”⁴⁷.

Jeśli męstwo, jako odwaga duszy połączona z cechą stałości, oznacza u Pelczara walkę, to nie jest nią walka przeciwko komuś, bądź czemuś. To walka z sobą samym, niekiedy heroiczna. Ona właśnie bywa zmaganiem na „śmierć i życie”. Pelczar wyjaśnił:

Męstwo umacnia do staczania walki z występkiem i do używania w tej walce środków nawet heroicznych. Takie męstwo okazał Józef egipski, gdy zostawiwszy płaszcz w ręku kusicielki, sam się ratował ucieczką; św. Benedykt, gdy dla pokonania żądz nieczystej tarzał się po cierniach; św. Martynian, gdy w podobnej walce palił ciało w ogniu, i inni⁴⁸.

Napięcie duchowe, wzmocnione obrazami z życia świętych, zostało przez autora skierowane następnie na płaszczyznę wytrwałości i stałości w działaniu. Podążając za świętym Franciszkiem Salezym, ojcem *benignitas pastoralis* (łagodności duszpasterskiej), Pelczar przypomniał, że „nie ten odznacza się męstwem, kto czasem wykonuje coś trudnego, ale ten, kto mężnie i wytrwale spełnia wszystkie czynności”⁴⁹. Wydaje się, że analogia uczyniona przez Pelczara była zamierzona.

46 Por. J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

47 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

48 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

49 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

Czytelnik rozważań Pelczara połączy zapewne lekturę rozdziału XXIII *Życia duchowego*, zatytułowanego: *O sprawiedliwości i męstwie*, razem z rozdziałem XXIX: *O wytrwałości*. Części te stanowią kompozycyjną całość.

Opisując cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, wstrzeźliwość (umiarkowanie) i męstwo, autor zastosował następujący klucz: roztropność połączył ze wstrzeźliwością, a sprawiedliwość z męstwem. Cnoty te jawią się zatem niczym uczniowie wysyłani w misję ewangelizacyjną po dwóch przez Chrystusa⁵⁰. Rozdział *O sprawiedliwości i męstwie* charakteryzuje się również kompozycją składającą się z dwóch części: (1) *O sprawiedliwości* oraz (2) *O męstwie*, co dalej dzieli się na kolejne dwie partie: teoretyczną – definiującą zagadnienie oraz praktyczną, w której autor zwraca się bezpośrednio do czytelnika. Tę część nazwać można apelem pastoralnym, bądź zestawieniem klasycznych imperatywów pastoralnych.

Rozdział XXIX: *O wytrwałości*, Pelczar analogicznie podzielił na dwie części: (1) *Potrzeba wytrwałości* oraz (2) *Środki do nabycia wytrwałości*. Fragment ten pozostaje jednak w zamierzonej kontradykcji do rozdziału *O sprawiedliwości i męstwie*. Część pierwsza, definiująca, bazuje na inspiracji biblijnej. Autor wskazał najpierw na słowa Zbawiciela: „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 10. 22], następnie na obietnicę: „Bądź wierny, aż do śmierci, a dam ci wieniec życia” (Ap 2, 10). Ponadto zestawił postawę św. Pawła, który źle zaczął, ale dobrze skończył, z postawą Judasza, który dobrze zaczął, ale źle skończył. Gdy rozdział *O Męstwie* przywołuje ponad dwadzieścia przykładów męczeństwa zaczerpniętych z martyrologium rzymskiego, w tym trzy przykłady męczeństw zbiorowych (unicy, męczennicy afrykańscy, karmelitanki z Compiègne), rozdział *O wytrwałości* wskazuje tylko na dwa. Tym razem są to antyświadcstwa, przykłady podwójnych dramatów *traditores*. Obrazują one historię opisującą, jak z czterdziestu męczenników wrzuconych do lodowatego jeziora jeden poprosił o wyciągnięcie z wody, ale i tak umarł na wskutek wyziębienia, tracąc koronę męczeństwa. Spośród trzech prześladowanych jezuitów dwóch po strasznych torturach zaparło się wiary i straciło koronę męczeństwa, a ostatecznie i tak podzielili ten

⁵⁰ Por. Łk 10, 1–2.

sam los z jedynym, który wytrwał do końca⁵¹. Konstruuje strukturę tekstu pod kątem pedagogiczno-psychologicznym, Pelczar przeciwstawił wielu *martyres*, którzy osiągnęli pełnię życia w Chrystusie, nielicznym *traditores*, którzy i tak nie ocalili nawet ziemskiego życia, ponosząc podwójną i ostateczną klęskę. Kompozycja rozdziałów jest więc bardzo przemyślana i uzupełniająca się.

W rozdziale O wytrwałości, część definicyjna (*Potrzeba wytrwałości*) przenika do części praktycznej (*Środki do nabycia wytrwałości*). Pelczar nawiązał w ten sposób do orzeczenia trydenckiego o wytrwałości, jako łasce osobiwej⁵². Opis ten w postaci sugestywnego obrazu łańcucha łask⁵³ stał się wprowadzeniem w *Apel pastoralny* skierowany do czytelnika. Został on ujęty w formie swoistego „dekalogu”⁵⁴, w który autor wpisał radykalne świadectwa męczenników (abp. Cieplaka, ks. Budkiewicza, Piotra Tsay). W ten sposób aspekty teoretyczne zostały zrównoważone wskazaniem praktycznymi w postaci opisów męczeństwa. Ta perspektywa *pastoralna* (odniesienie teorii do praktyki), ujawnia się jeszcze wyraźniej w przywołaniu symbolu drogi, wyznaczonej przez zasadę etapowania działań (*zasada pastoralna*).

W tradycyjnym rozumieniu zasada ta oznacza, że projektowana aktywność *pastoralna* powinna zostać podzielona w planie realizacji na konkretne, następujące po sobie etapy. Każdy z etapów winien po jego zakończeniu podlegać ewaluacji, najlepiej z uwzględnieniem superwizji⁵⁵,

51 Por. J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 232.

52 Por. J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 233.

53 „«Łańcuch łask» to nie tylko – jak pisze Pelczar – [...] łaska pojedyncza i chwilowo działająca, ale cały zespół łask bądź zewnętrznych, które usuwają pokusy i przeszkody do dobrego, bądź wewnętrznych, które duszę oświecają, poruszają i umacniają” (J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, s. 233).

54 Odpowiedzią na łańcuch łask jest u Pelczara łańcuch działań: „1. módl się o łaskę wytrwałości; 2. z modlitwą łącz nieustanną pracę nad sobą; 3. w pracy korzystaj wiernie z wszelkich łask Bożych; 4. bądź pokorny, a więc nie dowierzaj sobie i lękaj się siebie; 5. zdobądź się na mężne trwanie przy Chrystusie w szyderstwach i prześladowaniach; 6. z niezachwianym męstwem łącz nieustanną gorliwość; 7. strzeż się zniechęcania; 8. nie bądź pobłażliwy dla siebie, ani zbyt troskliwy o swoją cześć, zdrowie bądź korzyści; 9. aby nie stracić otuchy, myśl tylko o dniu dzisiejszym; 10. szukaj ochłody w cieniu Krzyża i wzmacniaj się «Chlebem mocnych»” (J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 233).

55 Pojęcie superwizji odnosi się tutaj do analizy i oceny dotychczasowego działania przez osobę zewnętrzną względem tej aktywności. Formą superwizji może być właściwie prowadzona wizytacja kanoniczna, bądź dekanalna.

stanowiącej podstawę korekty. Pelczar, kończąc rozważania o wytrwałości, zdaje się podpowiadać: „Aby nie stracić otuchy, myśl tylko o dniu dzisiejszym, a nie troszcz się o przyszłość. Często bowiem zły duch podsuwa duszom podobną pokusę, aby je odwieść od drogi doskonałości: [...] na rzeczy wielkie zuchwale się porywasz [...] to ponad twoje siły”⁵⁶. Trafnie diagnozując sytuację, sformułował prostą zachętę: „Zawstydz szatana i staraj się tylko dzień dzisiejszy przeżyć doskonale, resztę zaś poleć opiece Bożej, [...] bo dość ma dzień swojej biedy (Mt 6, 34)”⁵⁷. Na tym właśnie polega zasada pastoralna Pelczara. Konkluzja wskazana przez niego może wydać się zaskakująca: „A nawet – jak radzi św. Ignacy Loyola – czyn postanowienia tylko na połowę dnia; w ten sposób to, co wydaje się trudne, stanie się łatwiejsze”⁵⁸. Uzupełniając, za Rodrycjuszem, praktyczne zastosowanie zasady pastoralnej, Pelczar wskazał na przykład ojców pustyni⁵⁹, zapraszając w ten sposób do oczyszczenia osobistej drogi duchowej z mało czytelnych drogowskazów.

4. Męstwo i stałość jako praktyczna implikacja dla „*caritas pastoralis*”

W *Rozmyślaniach o życiu kapłańskim...* Pelczar rekomenduje aspekt praktyczny zapisanych tam refleksji. Wyjaśnia to już na wstępie pracy. Chodzi nie tyle „o rozumowanie o rzeczach Bożych, [...] nie o naukę i rozważania, w których umysł się gubi, a serce wyziębia, ale o oczyszczenie i udoskonalenie duszy, by [...] mogła nabyć większej miłości i gorliwości w służbie Bożej”⁶⁰. Profesor nakreślił zatem cel praktyczny, odnoszący się do realiów kapłańskiego życia, wskazując na dwa jego wymiary: duchowy i zadaniowy. Podział ten odzwierciedlają dwa tomy analizowanego dzieła. Pierwszy, traktujący o środkach służących kapłanom do uświęcenia – czyli do nabycia miłości ku Bogu, wyjaśnia za św. Teresą z Avila, że początkiem owej drogi jest postanowienie, „by wiele dla Boga

56 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 236.

57 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 236.

58 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 236.

59 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 236. A. Rodrycjusz, *O postępowaniu w doskonałości*, cz. 1, ks. 2, rozdział 4, tłum. z języka hiszpańskiego K. Riedl TJ, Kraków 1929.

60 J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 17.

czynić i cierpieć”⁶¹. To konkretna inspiracja dla duchowości kapłańskiej. Drugi tom wskazuje na cnoty i obowiązki kapłańskie. Właśnie w tej części znalazło się rozważanie XLIII (43) O męstwie i stałości⁶², które to przymioty łączą się w praktyce osobistego uświęcenia.

Adresatem Rozmyślań o życiu duchowym... są wszyscy klerycy i kapłani⁶³. Droga uświęcenia ujawnia się nie tylko w aktywności zewnętrznej, ale również w pozornej pasywności, gdzie dominują doznania wewnętrzne. Pelczar wyjaśnił, że w męstwie ucznia Chrystusa chodzi o „męstwo płynące z miłości, i o stałość połączoną z łagodnością, aby jego [kapłana, ucznia Chrystusa] hasłem były słowa: „fortiter in re, suaviter in modo” [odważnie w sprawie, dobrotliwie co do sposobu]”⁶⁴.

Rozważanie XLIII O męstwie i stałości pozwala zrozumieć, że Pelczar wyznaczył Rozmyślaniom o życiu kapłańskim... konkretne zadanie⁶⁵. To swego rodzaju kontynuacja *Życia duchowego...*, można zatem obie części uznać za całość⁶⁶. Ich lektura pomaga lepiej odczytać intencję autora. Biskup wyjaśnił, że „cnota męstwa, to jest – odwaga duszy – umacnia człowieka do podejmowania czynów trudnych i połączonych z niebezpieczeństwem”⁶⁷. Przyjęcie postawy, której fundamentem są męstwo⁶⁸ i stałość, uzdalnia duszę, czyniąc ją „silną i niewzruszoną czy to do podejmowania rzeczy trudnych, czy to do usuwania niebezpiecznych lub szkodliwych, czy to do znoszenia przykrych”⁶⁹. Na drodze uświęcenia aktywność i pasywność wzajemnie się przenikają, ujawniając się jako „nieodstępne towarzyszkę cnoty męstwa”⁷⁰ – w odwadze, wielkoduszno-

61 J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 16.

62 Por. J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 525–529.

63 J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 18.

64 J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim*, s. 528.

65 Por. J. Machniak, *Słowo wstępne*, w: J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 1, s. 9–10.

66 J. Machniak, *Słowo wstępne*, s. 10.

67 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

68 W analizowanych pismach Pelczara można odczytać zachętę, z której wynika, że praktykowanie cnoty męstwa czyni człowieka mężnym.

69 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

70 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 165.

ści, cierpliwości i wytrwałości⁷¹. Z Pelczarem odkrywamy, co faktycznie owa wytrwałość oznacza: stałość niewzruszoną⁷².

Biskup Pelczar odnalazł motywację dla osobistego męstwa w praktyce pastoralnej w słowach Chrystusa: „Na świecie ucisk mieć będziecie, ale ufajcie (w innych tłumaczeniach: ale miejcie odwagę, odważcie się), jam zwyciężył świat (J 16, 33)”⁷³. Chrześcijanin, zwłaszcza kapłan, jest „żołnierzem Chrystusowym, a jego życie jest bojowaniem, prowadzonym na szczególnym froncie: fortiter in re, suaviter in modo [odważnie w sprawie, dobrotliwie co do sposobu]”⁷⁴. Nie jest to bynajmniej stan wojny, jakim go zwykle postrzegamy⁷⁵. Nie chodzi także o powielanie światowego modelu lidera, przywódcy, herosa, poszukiwanego zwłaszcza w czasach kryzysu⁷⁶. Raczej o trafne odczytanie i skuteczne zastosowanie zasady pastoralnej Pelczara⁷⁷. Oznacza to, że nie ma i być nie może

71 Stałość i wytrwałość to terminy oznaczające u Pelczara zarówno sferę aktywności kapłańskiej (obszar działań pastoralnych), jak i sferę pasywności (doznań) przyjmowanych ze względu na Chrystusa i w ten sposób odnoszą nas do szerokiego rozumienia pastoralnej praxis.

72 J. S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic*, Kraków 1915, s. 78.

73 Jak zauważył Kardynał Ravasi: „Chrześcijanin musi prowadzić walkę ze złem, otwarcie rzucając mu wyzwanie i odpierając także jego agresję, tak by na jego ruinach wznosić królestwo Boże” (G. Ravasi, *Królestwo i gwałt*, „Przewodnik Katolicki” (2013) nr 43, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2013/Przewodnik-Katolicki-43-2013/Przewodnik-liturgiczny/Krolestwo-i-gwalt> [21.05.2024]).

74 J. S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, s. 528.

75 Przeciwnieństwem koncepcji ludzkiej wojny, która ostatecznie okazuje się porażką człowieka, jest Augustyńska idea *pax terrena* (por. Augustyn, *De civitate Dei*, XIX, 17). Biskup Hippony tak wyjaśnił przejmujący obraz dramatycznie różnego rozumienia „miłości”: „Dwie miłości zbudowały dwa miasta: miłość siebie, posunięta aż do pogardy Boga, zrodziła miasto ziemskie; miłość Boga, posunięta aż do pogardy siebie, zrodziła miasto niebieskie” (por. *De civitate Dei*, XIV, 28). W tym kontekście odwołano się do następujących źródeł oryginalnych: Aurelii Augustini *Opera*, pars XIV, in: *Sancti Aurelii Augustini, De civitate Dei*, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina, 47); 2. *Sancti Aurelii Augustini „De civitate Dei”, libri XI–XXII*, Turnhout 1955. Zob. więcej: K. Grabijas, L. Wanat, *Budować miasto miłości. Świętego Augustyna i współczesne refleksje o budowaniu wspólnoty, która tworzy miasto*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Communio” 26 (2006) nr 5 (155): *Miasto jako wyzwanie dla chrześcijanina*, s. 26–39.

76 Por. T. Potkański, L. Wanat, J. Chudobiecki, *Leadership in Time of Crisis or Crisis of Leadership? Implications for Regional Development*, „Intercathedra” (2011) nr 4 (27), s. 45–52.

77 J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 236.

teologii praktycznej, bez praktycznej miłości. W *caritas pastoralis* łączy się męstwo z dobrocią – *fortis heroica* z *benignitas pastoralis*.

Podsumowanie

Poszukując odpowiedzi na pytanie o męstwo, stawiane w świetle wyzwania pastoralnych nakreślonych w wybranych dziełach świętego Józefa Sebastiana Pelczara, trzeba uczciwie przyznać, że nie sposób dokonać wyczerpującej refleksji na łamach krótkiego artykułu. Odnosząc się zatem do kwestii najważniejszych, zarysowanych na wstępie, zauważono, że:

1. Apel pastoralny, praktykowany w pismach biskupa przemyskiego, pozwala rozumieć i praktykować męstwo najpierw jako cnotę ogólną, a zarazem fundament każdej cnoty, wyrażoną przez „hart i stałość woli, za pomocą której człowiek pokonuje zwykle trudności”. Postrzegając owe trudności w perspektywie pastoralnej, Pelczar za wartościową uznał taką „odwagę i stałość duszy, która trudne rzeczy podejmuje, a przykre znosi”. W tym szerszym rozumieniu wskazał on na męstwo, „jako cnotę odrębną, a nawet czwartą z rzędu cnót głównych”, połączoną ze „stałością niewzruszoną, czyli wytrzymałością”. Podkreślił, że właśnie „męstwo umacnia człowieka do podejmowania czynów trudnych i połączonych z niebezpieczeństwem”. Uzdalnia ono do „chętnego i radosnego znoszenia wszelkich cierpień, a nawet do przyjęcia śmierci ze względu na Chrystusa”⁷⁸.
2. Pelczar uczynił męstwo i stałość fundamentami miłości pasterskiej, owej *caritas pastoralis*, wyjaśniając istotę takiego rozumowania na kartach *Rozmyślań o życiu kapłańskim*.... Kierując swoje refleksje najpierw do braci kapłanów, a następnie wszystkich uczniów Chrystusa, wyjaśnił, że chodzi nie „tyle” i nie „tylko” o samo męstwo, ale „o męstwo płynące z miłości, i o stałość połączoną z łagodnością”. Doświadczenie Pelczara wskazuje na źródło owych cnót: miłość pasterską samego Chrystusa. Dlatego w *caritas pastoralis* łączy się męstwo z dobrocią – *fortis heroica* z *benignitas pastoralis*, stąd też praktyczną, eklezjalną miłość zrealizować można postępując

78 J. S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, s. 528.

mężnie i wytrwale, „odważnie w każdej sprawie, a zarazem dobrotliwie co do sposobu”⁷⁹.

Wydaje się, że osobiste doświadczenie biskupa przemyskiego, a przeżywane jeszcze w niewoli, może stanowić motywację do przewyciężenia aktualnych trudności, wymagających od współczesnych pasterzy odwagi, męstwa i stałości. Papież Franciszek, identyfikuje zagrożenia dialogu eklezjalnego, czyniąc to na przykładzie Kurii Rzymskiej. Zwracając uwagę na niektóre niebezpieczeństwa błędnego zastosowania zasady pastoralnej (zasady etapowania zadań), Ojciec Święty wskazał między innymi zagrożenie nadmiernego planowania i funkcjonalizmu. Problem ten wyjaśnił następująco:

Kiedy apostoł wszystko dokładnie planuje i myśli, że dzięki doskonałemu planowi dokonuje się rzeczywisty postęp, tymczasem sam staje się księgowym lub rachmistrzem. Dobrze przygotowanie wszystkiego jest konieczne, lecz nie należy nigdy ulegać pokusie okiełznania i pilotowania wolności Ducha Świętego, która jest zawsze większa, bardziej wielkoduszna niż jakiegokolwiek planowanie człowieka (por. J 3, 8)⁸⁰.

To nic innego, jak tylko praktyczny wymiar męstwa, czyli, jak to określił święty biskup Pelczar – odwagi duszy. Postawa ta implikuje odwagę otwarcia serca, to jest wytrwałego udostępniania w nim przestrzeni dla

79 J. S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, s. 528.

80 Franciszek, *Spotkanie z członkami Kurii Rzymskiej*, 22.12.2014, Sala Klementyńska, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.htm (01.06.2024). Chrześcijanie Ameryki Łacińskiej zarzucają europejskim chrześcijanom, że uprawiają coś w rodzaju teologii z sali wykładowej, to jest *class-room-theology*, która jest tylko teologią widzów (por. G. Casalis, *Für Menschen – unmöglich!*, „*Concilium*” 22 (1986), s. 349–356). Z nutą goryczy mówią oni o teologach, którzy przy zielonym stoliku prowadzą obdukcję Ewangelii, z której nic jednak nie wynika dla wierzących w Chrystusa i ich życia we współczesnym świecie. Tak prowadzona refleksja teologiczna pozostaje całkowicie oderwana od praktyki życia Kościoła (por. P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. 1: *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989, s. 14–24). Warto również zauważyć, że papież Franciszek w dokumencie programowym swojego pontyfikatu, to jest w *Evangelii gaudium* (134), wskazał aktualne zadania teologów i wyzwania nauk teologicznych. Zaapelował o zwrot duszpasterski (pastoralny) w całej teologii (por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, 24.11.2013, 134).

Ducha Świętego. Inspirując się doświadczeniem Pelczara, warto podjąć wyzwanie: pójść razem, syn-hodos, wspólną drogą⁸¹, wytrwale, czyli z niewzruszoną stałością. Być „w drodze” nie oznacza stać się biernym obserwatorem, czy też „teoretycznie debatującym urzędnikiem”⁸². Oznacza „być trzeźwym, czuwać” (1 P, 8), aby nie ograniczać działania Ducha Bożego w świecie, w strukturach Kościoła, a zwłaszcza w człowieku.

Bibliografia

- Bujak G., Przemyskie synody diecezjalne biskupa Józefa Sebastiana Pelczara w 1902, 1908 i 1914 roku, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 110 (2018), s. 77–91, <https://doi.org/10.31743/abmk.2018.110.05>.
- Casalis G., Für Menschen – unmöglich!, „Concilium” 22 (1986), s. 349–356.
- Chmielewski M., Leksykon duchowości katolickiej, Lublin–Kraków 2002.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24.11.2013.
- Franciszek, List apostolski w formie motu proprio: *Ad theologiam promovendam*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (01.06.2024).
- Franciszek, Przemówienie do Kurii Rzymskiej. Rachunek sumienia, 22.12.2014, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1 (2015), s. 38–43.
- Franciszek, Spotkanie z członkami Kurii Rzymskiej, Sala Klementyńska, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.htm (01.06.2024).


81 Idea wspólnej drogi duchowej nawiązuje do terminów greckich: przyimka σύν [syn], oznaczającego między innymi: „wraz”, „razem z kimś”, a zatem „nie-sam” oraz rzeczownika ὁδός [hodos]—droga. Jednak rozważanie wspólnej drogi nie oznacza tego samego, czym jest męstwo, odwaga duszy, by nią iść. Wydaje się, że nie byłoby dzisiejszego doświadczenia synodalnego bez synodów partykularnych, także tych, które zainicjował i przeprowadził abp Pelczar w latach: 1902, 1908 i 1914. Por. G. Bujak, Przemyskie synody diecezjalne biskupa Józefa Sebastiana Pelczara w 1902, 1908 i 1914 roku, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 110 (2018), s. 77–91, <https://doi.org/10.31743/abmk.2018.110.05>.


82 Por. Franciszek, Przemówienie do Kurii Rzymskiej. Rachunek sumienia, 22.12.2014, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1 (2015), s. 38–43.

- Góralczyk P., Cnota, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 142–145.
- Grabijas K., Wanat L., *Budować miasto miłości. Świętego Augustyna i współczesne refleksje o budowaniu wspólnoty, która tworzy miasto*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 26 (2006) nr 5 (155: *Miasto jako wyzwanie dla chrześcijanina*), s. 26–39.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie Pastores dabo vobis*, 25.03.1992.
- Kamiński R., *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000.
- Kupczewska J., *Biskupa Józefa Sebastiana Pelczara „Mój życiorys”*, w: J. S. Pelczar, *Święty Józef Sebastian Pelczar (1842–1924) rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski*, red. A. Kubiś, J. Wołczański, Kraków 2005, s. 21–204 (*Studia do Dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 17).
- Ludwicki M., *Biskup : rzecz o św. Józefie Sebastianie Pelczarze*, Ząbki 2004 (*Victores*).
- Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006.
- Neuner P., Zulehner M., *Zrozumieć Kościół. Eklezjologia praktyczna*, Poznań 2016.
- Ołdakowski K., *Papież: autorytet zdobywa się poprzez spójność w życiu*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2020-01/papiez-franciszek-msza-dom-sw-marty-14-stycznia.html> (28.07.2024).
- Pelczar J. S., *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana. Rozmyślania dla kapłanów*, cz. 1: *Jezus Chrystus w życiu swoim ukrytem jest wzorem i mistrzem kapłana*, t. 1, Przemysł 1909.
- Pelczar J. S., *Mowy i kazania 1877–1899*, red. C. Niezgoda, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1998 (*Studia do Dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 7).
- Pelczar J. S., *Święty Józef Sebastian Pelczar (1842–1924) rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski*, red. A. Kubiś, J. Wołczański, Kraków 2005 (*Studia do Dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 17).
- Pelczar J. S., *Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła, jej prawdy wiary*, Warszawa 2019.


- Pelczar J. S., *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*, cz. 2, Kraków 1907.
- Pelczar J. S., *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*, Poznań 2003.
- Pelczar J. S., *Rozmyślania o życiu zakonnym dla zakonnicy*, Kraków 1915.
- Pelczar J. S., *Życie duchowe*, t. 1, Kraków 2003.
- Pelczar J. S., *Życie duchowe*, t. 2, Kraków 2012.
- Pelczar J. S., *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska według najcenniejszych mistrzów duchowych*, Przemyśl 1924.
- Pines A. M., *Wypalenie – w perspektywie egzystencjalnej*, w: *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, red. H. Sęk, Warszawa 2010.
- Potkański T., Wanat L., Chudobiecki J., *Leadership in Time of Crisis or Crisis of Leadership? Implications for Regional Development*, „Intercathedra” 27 (2011) nr 4, s. 45–52.
- Psychologia kliniczna*, t. 1, red. H. Sęk, Warszawa 2005.
- Ravasi G., *Królestwo i gwałt*, „Przewodnik Katolicki” (2013) nr 43, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2013/Przewodnik-Katolicki-43-2013/Przewodnik-liturgiczny/Krolestwo-i-gwalt> (21.05.2024).
- Rodrycjusz A., *O postępowaniu w doskonałości*, cz. 1, tłum. z języka hiszpańskiego K. Riedl TJ, Kraków 1929.
- Sancti Aurelii Augustini, *De civitate Dei*, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina, 47).
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21: *Męstwo*, Warszawa 1962.
- Wąchol G., Wanat L., *Perspektywa λόγος i ἀρετή w procesie integracji osób z dysfunkcjami psychicznymi*, „Paideia/Παιδεία” (2023) nr 5, s. 67–88.
- Zulehner P. M., *Pastoraltheologie*, t. 1: *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989.

ks. Marcin Godawa

 <https://orcid.org/0000-0001-5675-4272>
marcin.godawa@upjp2.edu.pl

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

Męstwo w pokusie — głos św. Józefa Sebastiana Pelczara w kontekście współczesnych wyzwań interpretacyjnych problemu

 <https://doi.org/10.15633/ps.29106>

Ks. Marcin Godawa — dr hab., poeta, adiunkt w Instytucie Teologii Moralnej i Duchowości Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Zainteresowania naukowe: chrześcijańska medytacja i kontemplacja, duchowość pustyni, teologia i literatura.

Article history • Received: 30 Jul 2024 • Accepted: 2 Dec 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstrakt

Męstwo w pokusie — głos św. Józefa Sebastiana Pelczara w kontekście współczesnych wyzwań interpretacyjnych problemu

Założeniem pracy jest ukazanie nauczania św. Józefa Sebastiana Pelczara, zawartego w jego dziele „Życie duchowne...”, na temat męstwa praktykowanego w kontekście pokusy. W klarownym nauczaniu, zakorzenionym w źródłach teologii, pokusa jawi się jako szansa duchowego rozwoju we współpracy natury i łaski. Tym samym odsłania się antropologicznie ważny aspekt świadomości własnej podmiotowości i wolności. Koncepcja ta zostaje skonfrontowana ze współczesnymi, sekularnymi propozycjami antropologicznymi humanizmu ekskluzywnego (Taylor) i religii terapeutycznej (Rieff). Studium zostanie utrzymane w ramach metodologii teologii duchowości z odniesieniami do filozofii moralnej i socjologii. Konkluzją jest uchwycenie szans rozwojowych opartych na właściwym rozumieniu pokusy jako „miejsca teofanii”. Chrześcijańskie rozumienie pokusy pozwala na podjęcie wyzwań współczesnego sekularyzmu.

Słowa kluczowe: męstwo, pokusa, łaska, sekularyzm

Abstract

The concept of courage (the virtue of fortitude) in temptation—the voice of St. Joseph Sebastian Pelczar in the context of contemporary interpretative challenges of the problem

The paper aims to show the teaching of Joseph Sebastian Pelczar on the concept of courage (the virtue of fortitude) against temptation. In his work “Życie duchowne”, anchored in theological sources, temptation emerges as an opportunity for spiritual development on the basis of the cooperation of nature and grace. Thus, the key anthropological awareness of self-subjectivity and freedom is revealed. This message is then confronted with some contemporary secular interpretations, namely exclusive humanism and therapeutic religion. This study is based on the method of spiritual theology with references to moral philosophy (Taylor) and sociology (Rieff). As a conclusion, the developmental prospect, coming from understanding temptation as “a place of theophany”, could be apprehended, so as to face challenges of contemporary secularism.

Keywords: fortitude, temptation, grace, secularism

Jednym z istotnych wyzwań dla teologii podążającej za doświadczeniami człowieka jest kwestia męstwa praktykowanego w kontekście pokusy. Ów ważny aspekt życia chrześcijańskiego, łączący w sobie aretologię, rozoznawanie duchowe i nauczanie o dynamizmie łaski, który wyraża tradycyjną antropologię teologiczną i nauczanie Kościoła, zostaje poddany konfrontacji z obecnymi dziś w świecie nurtami sekularystycznymi, jak humanizm ekskluzywny czy religia terapeutyczna. Wydaje się, że ten właśnie wątek męstwa wobec pokusy w sposób szczególny odsłania rozbieżność zachodzącą pomiędzy różnymi paradygmatami: teistycznym i nie-teistycznym. W analizie tego zagadnienia należy najpierw przedstawić wybrane aspekty paradygmatu teistycznego, kompetentnie wyrażone przez św. Józefa Sebastiana Pelczara i zakorzenione w doktrynie Kościoła, o czym świadczy tytuł jego dzieła: *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*. Ujęcie męstwa wobec pokusy krystalizuje się w pojęciu chrześcijanina-żołnierza prowadzącego duchową walkę. Następnie warto prześledzić, jak różny jest głos Pelczara i głosy współczesności oraz jak odmiennie interpretuje się doświadczenie człowieka. Idea religijnego zmagania kontrastuje z postulatami odrzucenia metafizyki, wykluczenia wymagań głoszonych w dotychczasowym kształcie, przedefiniowania moralnych norm oraz budowania życiowego komfortu jako jednej z centralnych jakości. Podjęta tu analiza i refleksja ma prowadzić do poszukiwania konkluzji ważnych dla teologii, zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, które umożliwią właściwie pojmowaną aktualizację tradycji.

1. Przedstawienie pojęć

U początku analizy należy przedstawić obydwa kluczowe pojęcia — męstwa i pokusy. W określeniu męstwa Pelczar idzie za *Sumą* teologii św. Tomusza (II–II, q. 123, a. 2), rozróżniając ogólne i specyficzne rozumienie tej cnoty. Męstwo może być pojmowane jako cnota ogólna, czyli „hart i stateczność woli” w pokonywaniu zwykłych trudności. Jego istotą jest „działanie mocne i niewzruszone”¹ („ad virtutem requiritur firmiter

¹ Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. S. Bełch, t. 21, pars II–II, q. 123. a. 2; <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> (02.06.2024).

et immobiliter operari”²). Staje się ono nieodłączną cechą każdej cnoty, gdyż żadnej nie można nabyć „bez pracy i walki”³. Takie męstwo występuje we wszelkich dziedzinach życia duchowego.

W znaczeniu bardziej specyficznym męstwo jest cnotą specjalną, jedną z cnot kardynalnych i „oznacza odwagę i stałość duszy, która trudne rzeczy podejmuje, a przykre znosi”⁴. Formuła „periculorum susceptio et laborum perpessio”⁵, zaczerpnięta przez Tomasza od Cyncerona⁶, wyznacza dwa istotne wymiary tej cnoty, odnoszące się do czynienia dobra i trwania w nim oraz do znoszenia przeciwności i trudności. Pelczar wyraża to w następujący sposób: „Zadaniem tej cnoty jest uczynić duszę silną i niewzruszoną, jużto do podejmowania rzeczy trudnych, jużto do odpychania niebezpiecznych lub szkodliwych, jużto do znoszenia przykrych”⁷. Podejmowanie rzeczy trudnych odnosi się do czynienia dobra, gdyż w porządku moralnym tylko ono może być przedmiotem działania. To, co jest „niebezpieczne” lub „szkodliwe” oznacza przeszkody w czynieniu dobra. Natomiast przykrości, jakkolwiek mogą mieć różną genezę, są znoszone ze względu na dobro, które jest celem działania. Pelczar łączy rolę męstwa z podejmowaniem czynów trudnych i niebezpiecznych, podając przykład Dawida stojącego naprzeciw Goliata. Dalej, męstwo potrzebne jest do walki z grzechem i pokusą, czego dowód dał Józef egipski, uciekając przed kusicielką (zob. Rdz 39, 12). Zmaganie

2 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, textum Leoninum, Rzym 1899, II-II, q. 123, a. 2, <https://www.corpusthomaticum.org/sth3123.html> (02.06.2024).

3 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*, t. 2, Przemyśl 1924, s. 615. Por. najnowsza edycja J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 2, Kraków 2012, s. 164-169.

4 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*, t. 2, s. 615.

5 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 123, a. 2. <https://www.corpusthomaticum.org/sth3123.html> (02.06.2024).

6 Por. Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. S. Bełch, t. 21, q. 123, a. 2, przypis 7, <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> (02.06.2024). Znajduje się tam odniesienie do Cyncerona *De inventione*, ks. 2, 54.8. Tekst ten zob. Marcus Tullius Cicero, *De inventione*, ks. 2, 163, https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-106_-043,_Cicero,_Marcus_Tullius,_De_Inventione,_LT.pdf (10.07.2024).

7 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 2, s. 615.

takie wymaga nieraz środków heroicznych. Innym obszarem męstwa jest dokonywanie wielkich dzieł dla Boga i bliźnich oraz męczeństwo⁸.

Obydwa przedstawione wyżej znaczenia męstwa: ogólne i specyficzne, wskazują, że należy ono do istoty życia duchowego i może być odnajdywane w różnych jego obszarach.

Szczególną przestrzenią, w której można prześledzić znaczenie męstwa jest zagadnienie pokus na drodze życia duchowego. Pelczar określa, że pokusa jest to „podnieta, czyli poduszczenie do grzechu”⁹. Wewnętrzna pokusą jest niewłaściwy akt myśli, uczucia lub wyobraźni, a zewnętrzna — kontakt z obiektem prowokującym akt pokusy wewnętrznej¹⁰. W rozumieniu zagadnienia istotny jest wgląd we wnętrze człowieka. Co ważne, pokusa może być zarówno przeszkodą, jak i pomocą w życiu duchowym¹¹.

Autor ujmuje pokusę w relacji do grzechu, przypominając kluczową prawdę, że sama pokusa nie jest jeszcze grzechem, o ile nie nastąpiło przyzwolenie, bowiem grzech powstaje na skutek aktu woli, nie zaś zmysłów czy pożądaniami¹². Przyzwolenie wyraża się w upodobaniu okazywanemu pokusie, stąd mowa o „dobrowolnym upodobaniu”¹³. Taka postawa oznacza grzech, nawet jeśli został popełniony tylko wewnętrznie¹⁴.

8 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 2, s. 615–617.

9 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*, t. 1, Przemysł 1924, s. 316. Por. najnowsza edycja J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, Kraków 2003, s. 309–341.

10 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 316–317. Gwoli ścisłości, Pelczar wspomina też o pokusie w szerszym znaczeniu, to znaczy o próbie, której zostaje poddany człowiek. Różnica kryje się w tym, że ten rodzaj prób uwarunkowany jest osobistym działaniem Boga, podczas gdy pokusy w sensie ścisłym, nie będąc aktem Boga, dopuszczane bywają przez Jego Opatrzność. Pokusy w sensie szerokim nie są przedmiotem uwagi w tej pracy (zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 317).

11 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 316. Por. Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Lublin 1986, III. 3. 5: „Dwojako zwykłem nawiedzać moich wybrańców, mianowicie pokusą i pociechą”. W tym kontekście z bogatego nauczania Kościoła można przywołać także naukę św. Ignacego Loyoli na temat pociechy i strapienia (*Święty Ignacy Loyola, Ćwiczenia duchowe*, Kraków 2000, 314–336; por. M. Giuliani, *Natchnienia duchowe*, w: *Szuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, Kraków 2013, s. 301–310).

12 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 317.

13 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 316.

14 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 317.

Postępując się formułami „upodobania do grzechu”¹⁵, „obrzydzenia woli” czy „wstrętu” wobec pokusy, Pelczar wskazuje na rolę wzmocnionej uczuciowo ingerencji woli już na etapie rodzącego się upodobania¹⁶.

Pokusa stanowi okoliczność ujawniającą osobową wartość człowieka. W jej obliczu aktualizuje on swoje władze poznawcze i wolitywne, działając jako podmiot obdarowany wolnością i odpowiedzialnością. W tym zakresie szczególną rolę odgrywa rozum, gdyż od poznania zależy przyzwolenie woli¹⁷. Nauka przedstawiana przez Pelczara ma kluczowe znaczenie dla właściwego rozumienia antropologii.

2. Męstwo w pokusie – sens doświadczenia

Obydwa pojęcia, męstwa i pokusy, łączą się w toposie chrześcijanina-żołnierza i życia-walki. To wywodzące się z Biblii¹⁸ (zob. Ef 6, 10–20) i przenikające duchowość chrześcijańską ujęcie¹⁹ jest także wyraźnie obecne w dziele Pelczara:

Bojowaniem jest życie człowiecze, a każdy chrześcijanin wojownikiem, bo jeszcze na Chrzcie św. zapisał się do wojska Bożego i zaprzysiął wierność swojej chorągwi. Najwyższym hetmanem tego wojska jest Jezus Chrystus, który za wodzów podrzędnych ma papieża, biskupów i kapłanów; sprzymierzeńcami są

15 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 317.

16 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 318. Możliwe są trzy postawy: niepodejmowanie upodobania, które może być najwyżej grzechem lekkim, dalej – niedbałe odpieranie upodobania, które jest grzechem powszednim oraz akceptacja upodobania skutkująca popełnieniem grzechu według właściwej mu materii.

17 Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. P. Bełch, t. 6, pars I, q. 82. a. 4. resp., https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_06.pdf (25.06.2024).

18 Autor powołuje się na Hi 7, 1 i Syr 2, 1 (zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 337).

19 Por. Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*; Erazm z Rotterdamu, *Enchiridion militis christiani*, https://books.google.pl/books?id=dyk7AAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (11.07.2024); Święty Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*; Wawrzyniec Scupoli, *Walka duchowa*, Poznań 2002.

Aniołowie i Święci, a szczególnie Najświętsza Panna; wrogami zaś ciało, świat i czart²⁰.

Walka jest formułą opisującą całe życie człowieka na ziemi. Chrześcijanin ma mężnie walczyć pod sztandarem swego wodza — Chrystusa²¹ — także z pokusą, tym bardziej że zmagania tego nie można uniknąć²². Spośród wielu wymiarów chrześcijańskiej strategii, takich jak znajomość przeciwnika czy sposób walki, w niniejszym ujęciu uwaga skupi się na znajomości sensu pokusy.

Pokusa postrzegana jest przede wszystkim w ścisłym związku z działaniem Bożej Opatrzności. Nie kusząc nikogo (zob. Jk 1, 13)²³, Pan Bóg dopuszcza pokusę, nie tylko poddając ją swej kontroli, lecz także czynnie uczestnicząc w duchowej walce człowieka. Nie dopuszcza zatem pokus, którym człowiek zjednoczony z Nim nie mógłby sprostać (zob. 1 Kor 10, 13), i wstrzymuje szatana jak psa na łańcuchu²⁴. Przede wszystkim jednak nadaje tej próbie pozytywną wartość. W swym zaangażowaniu Bóg nie tylko ostrzega przed niebezpieczeństwem, ale także używa swej mocy, aby podtrzymać swego żołnierza. Tę aktywność Pelczar oddaje poprzez sekwencję czynności: stoi obok, spogląda, dodaje otuchy, podpierają i trzyma, umacnia²⁵.

W ramach relacji z Bogiem pokusa wydaje owoce. Pierwszym z nich jest pokora, czyli odsłonięcie człowiekowi stanu jego własnej słabości,

²⁰ J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 341.

²¹ Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowe*, t. 2, s. 622. Por. Święty Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, 143–146; P. Szczur, *Mnisi jako „żołnierze” Chrystusa w nauczaniu Jana Chryzostoma. Analiza 69. i 70. homilii z cyklu Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, „Vox Patrum” 35 (2015) t. 63, s. 375–388; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 538, 1570, 1707, 2846–284; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 13.

²² Autor w roli argumentu przywołuje tu cytat z książki *O naśladowaniu Chrystusa* 3:35: „Synu, nigdy nie jesteś bezpieczny w tym życiu; lecz dopóki żyć będziesz, zawsze zbroja duchowna potrzebną ci będzie” (J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 337).

²³ Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 318.

²⁴ Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 342. Źródłem pokusy może być natura człowieka („ciało”), społeczne struktury grzechu („świat”) oraz szatan (zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 319).

²⁵ Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 343.

by „gardzić sobą i lękać się siebie, a ufać tylko Bogu”²⁶. Formuła „nieufności do siebie—zaufania do Boga” wyraża akt człowieka kluczowy w sytuacji kuszenia²⁷. Zastosowane tu dosadne określenia—„pogarda” i „lęk”—mają oddawać radykalizm poznania siebie bez iluzji, w naturze obarczonej skłonnością do grzechu i osobistą winą. Ta wiedza otwiera na doświadczenie Bożego miłosierdzia i w ten sposób pokusa zyskuje swą motywację. Ilustruje to obraz okrętu, który dzięki balastowi (pokusa) zachowuje stabilność²⁸. Następnie pokusa jest sposobem odwrócenia się od świata, pojmowanego jako dziedzina oddalenia od Boga, i bardziej intensywnego trwania w relacji z Nim. Pan dopuszcza lęk związany z pokusą, aby jeszcze mocniej przyciągnąć człowieka do siebie w doświadczeniu miłości²⁹. Stąd też pokusa odgrywa ważną rolę w przyjęciu i utrzymaniu właściwej duchowej orientacji.

W relacji do zła pokusa może być karą za moralne zaniedbania, grzechy i wykroczenia, również te przeszłe, ale także okazją do oczyszczenia, gdy wraz z nią człowiek pozbywa się niedoskonałości³⁰. Na drodze oświecenia pokusa, ściśle wiążąc się z męstwem, stanowi próbę wierności, czyli trwania przy Panu w sytuacji strapienia, a nawet kryzysu: „Jak więc dla żołnierza bitwa, tak dla chrześcijanina próbą jest pokusa”³¹. Męstwo trwania w dobru i odrzucania zła funkcjonuje nie autonomicznie, lecz w relacji miłości. Doświadczenie okazji do zła wzbudza sytuację walki, która ma prowadzić do zwycięstwa i nabycia cnoty poprzez trud i zmaganie. Dla ilustracji kluczowego biblijnego argumentu o mocy doskonalącej się w słabości (zob. 2 Kor 12, 9) Pelczar używa obrazu drzewa, które poddawane wichrom zapuszcza tym mocniejsze korzenie³². Właściwe podjęcie pokusy przysposabia człowieka do przyjmowania coraz

26 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 337.

27 Por. Wawrzyniec Scupoli, *Walka duchowa*, s. 22.

28 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 338. Autor zaznacza, że Pan Bóg, dopuszczając pokusę (zanurzenie okrętu), zachowuje miarę, by człowiek nie upadł (por. 1 Kor 10, 13).

29 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 338.

30 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 338.

31 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 339.

32 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 339.

większych darów, gdyż Bóg jest „niezmiernie hojny dla duszy mężnie walczącej”. W ten sposób wzrasta jej szczęście, czyli „zasługi” i „korona”³³.

Funkcjonowanie pokusy w ścisłej relacji do miłości i Opatrzności Boga wyznacza sposób jej przyjmowania, w którym roztropność łączy się z zaufaniem. Z jednej strony nie byłoby właściwe prosić o całkowite oddalenie pokus, gdyż są narzędziem wzrostu³⁴. Z drugiej należy pokornie i w duchu Modlitwy Pańskiej prosić o oddalenie sytuacji, w których człowiek mógłby upaść ze względu na własną słabość, chociaż niektórzy święci zabiegali o te próby³⁵. Nie można samodzielnie wywoływać pokusy ani narażać się na dobrowolne okazje do grzechu, gdyż byłoby to wystawianiem Pana Boga na próbę³⁶. Wolno jednak podejmować czynności, którym pokusa potencjalnie towarzyszy, o ile są one odpowiednio umotywowane („czynność godziwa i konieczna lub pożyteczna”) i wykluczają zgodę na zło³⁷. Zatem pokusa powinna być konsekwencją przyzwalającego aktu Opatrzności, nie zaś człowieka. Obecność Boża uzasadnia przyjmowanie pokus nie tylko bez lęku, ale wręcz z radością, gdyż ewokują one działanie Boga³⁸.

Wśród wielu szczegółowych pouczeń Pelczar podejmuje kwestię długotrwałego znoszenia pokusy, której towarzyszy poczucie opuszczenia przez Boga. Stan ten wymaga właściwego rozumienia, ponieważ wycofanie poczucia Bożej obecności nie oznacza jej wygaśnięcia, lecz stanowi wezwanie do doświadczenia łaski wystarczającej i do umocnienia w cnotach. Ignacy Loyola objaśnia tę sytuację następująco: „Pan umniejszył mu [człowiekowi] jego duży zapał, wielką miłość o obfitość łaski,

33 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 339.

34 Por. Słynny apoftegmat: „Zabierz pokusy—rzeczce [Antoni]—a nikt nie będzie zbawiony” (*Apoftegmaty ojców pustyni*, t. 1: Gerontikon, Tyniec 2007, s. 131).

35 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 340.

36 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 340, 344.

37 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 340–341.

38 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 339–340.

Autor jako uzasadnienie cytuje tu przede wszystkim List św. Jakuba (Jk 1, 2. 12) oraz św. Ambrożego. Wydaje się jednak, że Pelczar dokonał swobodnego przekładu nie czwartego (jak sam podaje), ale 41 rozdziału tego dzieła. Por. Santi Ambrosii, *Expositio Evangelii Secundum Lucam*, Libris X Comprehensa, https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_Expositio_Evangelii_Secundum_Lucam_Libris_X_Comprehensa,_MLT.pdf (10.07.2024).

pozostawił mu jednak łaskę wystarczającą do zbawienia wiecznego”³⁹. Natomiast polski biskup Pelczar powołuje się na opis doświadczenia św. Pawła (zob. 2 Kor 12, 1–10; por. 1 Kor 10, 13) oraz stosuje obraz matki czuwającej nad dzieckiem uczącym się chodzić. Interesująca jest też alegoria pływaka, który zanurzony w wodzie cały, oprócz głowy – pozostaje wyprostowany, nogami odbija wodę, a ręce złożone na piersi rozkłada, rozdzielając nimi toń. Tym gestom odpowiadają w sensie duchowym: akt woli (głowa ponad powierzchnią wody, czyli pokus), ufność (wyprostowana postawa), odrzucanie pokus ze wzgardą (ruchy nóg), modlitwa i gorące pragnienie (składanie i rozkładanie rąk). Ta ascetyczna wytrwałość zostanie dopełniona kluczową interwencją łaski⁴⁰.

Cnotę męstwa w pokusie można pojmować jedynie w odniesieniu do miłości, gdyż zwycięstwo jest dziełem miłującego Boga. Dlatego zasadnicze znaczenie ma wzbudzanie aktów miłości („miłosne zwroty do Serca Jezusowego”), rozmyślanie, postanowienia o wierności Bogu, a także akty cnot przeciwnych pokusom (*agere contra*). Wszystkie one powinny być stosowane często, ponieważ ilość drobnych ciosów odpędza przeciwnika⁴¹. W tej przestrzeni modlitwa jest „główną bronią”, gdyż „ściąga pomoc Bożą, a tem samem zapewnia zwycięstwo”⁴². Będąc wyznaniem własnej niemocy i jednocześnie opartym na Objawieniu aktem ufności w Bożą pomoc (zob. Ps 50, 15; 18, 3⁴³), stanowi realizację kluczowej formuły „nieufności do siebie – zaufania do Boga”.

Wyjątkowym sposobem walki jest wykorzystanie daru Eucharystii, będącej źródłem męstwa. Pelczar proponuje alegoryczny wykład motywu toczącego się chleba, który zrujnował namiot Madianitów (zob. Sdz 7, 13): „Takim chlebem w życiu duchownym jest Komunia święta,

39 Święty Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, 320.

40 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 352.

41 Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 352. Warto wspomnieć też o wyznawaniu pokusy przed spowiednikiem. Zob. J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 353; por. Święty Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, 326.

42 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 349.

43 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 349. Numeracja psalmów poprawiona według: Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=834> (03.05.2024).

ona bowiem staje się dla duszy potęgą, którą zwycięża wrogi swoje”⁴⁴. Eucharystia nie tylko podtrzymuje siły, ale stanowi broń atakującą przeciwnika. W tym kontekście zrozumiały staje się apel o przystępowanie do Komunii Świętej w stanie pokusy, nie zważając na obiekcje, gdyż „Pan brzydzi się tylko grzechem, a nie samą pokusą”⁴⁵. Męstwo jawi się jako udział w mocy miłującego Boga.

3. Przesłanie teologii w kontekście sekularyzmu i religii terapeutycznej

Nauka chrześcijańska, wyłożona przez Pelczara, wchodzi w konfrontację z interpretacjami antropologicznymi, które nie zakładają odwołań do Boga jako najwyższej zasady. Charles Taylor wskazuje na zjawisko zmiany całego kontekstu (*frame*), w którym funkcjonuje dziś chrześcijanin ze swoim dyskursem. Jest to świat zsekularyzowany, czyli taki, w którym niewiara staje się domyślnym wyborem. Pokrewny termin *humanizm samowystarczalny* lub *ekskluzywny* (*self-sufficient humanism, exclusive humanism*) wyznacza pomyślność człowieka (*human flourishing*) jako punkt ostateczny, poza którym nie poszukuje się już żadnej wiedzy⁴⁶.

Obok ontologicznego uzasadnienia moralności w obrębie tła czy paradygmatu teistycznego, współczesny człowiek tłumি potrzebę takiego uzasadnienia swoich czynów, co ułatwia zarówno rzeczywistość pluralistycznego społeczeństwa, jak też pewne nurty nowożytnej epistemologii. Charles Taylor słusznie zauważa też postawy pośrednie u tych, którzy nie zgadzając się na naturalistyczne, sekularne odrzucenie ontologii moralności, nie potrafią konsekwentnie wskazać założeń dla praktykowanego przez siebie systemu norm moralnych⁴⁷. Jedną z kon-

44 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 351.

45 J. S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, s. 337.

46 Zob. B. Żalec, *Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account*, „Bogoslovni vestnik” 79 (2019) nr 2, s. 413–414. Zjawisko to z perspektywy teistycznej można określić profanacją świata, czyli sprowadzeniem myślenia do profanum, a więc aspektów egzystencji nieukazujących głębszej, metafizycznej rzeczywistości (L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, s. 19).

47 Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2012, s. 22–23.

sekwencji zmian zachodzących w tej dziedzinie jest konstytutywna dla współczesnej świadomości idea minimalizacji cierpienia, motywowana poszanowaniem godności człowieka⁴⁸. Ze względu na swą godność człowiek nie powinien bowiem cierpieć. Przekonanie to posiada swoje korzenie zarówno w oświeceniowym proteście przeciw bezsensownemu cierpieniu, jaki w moralności chrześcijańskiej, i właśnie w myśli Reformacji, wiąże się z afirmacją codziennego życia jako głównej przestrzeni wartości (praca, dom). Następuje tutaj odrzucenie etyki czynów wielkich, które dominowały w etyce Arystotelesowskiej (życie obywatelskie)⁴⁹. Oczywiście wpływ chrześcijaństwa jest bardziej złożony, gdyż obok postulatu niekrzywdzenia bliźniego (por. Mt 7, 12) odsłania ono pozytywny sens cierpienia – od teologii krzyża i wezwania do jego niesienia (por. Mk 8, 34) po mężne zmaganie się z pokusą. W tym właśnie punkcie staje się widoczna znamienna konfrontacja między przekazem reprezentowanym przez Pelczara a nowoczesną tendencją do minimalizowania cierpienia. Koncepcja walki duchowej nie jest tym, co przedstawiciel humanizmu ekskluzywnego postrzeżałoby jako nieodłączną dominantę swej wizji moralności. Następuje tu konsekwentne rozwinięcie zjawiska zauważonego przez Taylora: postulat unikania cierpienia odnosi się już nie tylko do drugiego człowieka, ale do samego siebie – „ja nie chcę cierpieć”. Ów ideał życia codziennego, otwierający drogę marksizmowi i związany z autonomiczną postawą⁵⁰, stoi u podstaw zachodniego indywidualizmu skupionego na kreacji własnej biografii i samorealizacji w postaci kariery. Podsumowując, można wskazać na przynajmniej dwa motywy negacji dyskursu o pokusie: po pierwsze, trud walki duchowej nie godzi się z uciekającą od cierpienia wizją moralności komfortowej, po drugie, przyjęcie programu walki duchowej zakłada teistyczne objaśnianie moralności w relacji do przykazań, a także takich pojęć jak łaska, zbawienie, szczęście wieczne. Moralność komfortu staje się przejawem humanizmu ekskluzywnego, sekularnego, choć oczywiście nie jest

48 Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 27–29. Autor zwraca uwagę, że jakkolwiek cierpienie wciąż bywa zadawane ludziom, to jednak zasadniczo jest opatrywane opieką i troską (s. 27–28).

49 Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 28–29.

50 Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 29.

czymś, co by nie zagrażało wierzącym. Zresztą należy uwzględnić wzajemne oddziaływanie tych paradygmatów w jednym społeczeństwie.

Cecha minimalizacji cierpienia w procesie przemian myślenia moralnego koresponduje z socjologiczną interpretacją przedstawioną przez Philipa Rieffa, w której charyzma, czyli tradycyjny paradygmat łaski, doznaje ataku ze strony nowego porządku, przyjmującego na bazie freudowskiej teorii formę terapii. Tym, co konstytuuje charyzmę i stanowi przedmiot ataku, jest system zakazów (*interdictory*). W specyficznym sposób charyzma rozwiązuje problem związku wiara–wina (*a faith/guilty complex*), poprzez triumf wiary z jej zakazami nad winą, która jednakże zostaje zachowana, podobnie jak impulsy w terapii Freuda⁵¹. Wiara jest posłuszeństwem wobec zakazów (*interdictory commands*), natomiast вина oznacza nieposłuszeństwo wobec nich. W tym kontekście Rieff pojmuje znaczenie sakramentów i Kościoła jako instancji uobecniających zakazy i intensyfikujących napięcie w formule wiara–wina, konieczne dla triumfu wiary⁵². Choć interpretacja Rieffa ma charakter socjologiczny i nie oddaje głębi teologicznego objaśnienia, okazuje się użytecznym *locus* dla teologa.

Charyzma, czyli tradycyjna droga motywowanych religijnie zakazów, spotyka się z nowszą tendencją do uwolnienia się od nich. Rieff poddaje tu krytyce progresywizm, wyrosły z protestantyzmu (Weber), oraz wyłamywanie się z zespołu ustanowionych norm, które ma świadczyć o najwyższej ekspresji duszy i intelektu, przyjmując formę „mistyki”⁵³. Owo wyłamywanie się (*transgression*) oferuje alternatywne rozwiązanie problemu wiary–winy, mianowicie poprzez orgię seksualną, czyli totalne odrzucenie zakazów i w pełni swobodną ekspresję⁵⁴. Socjologicznej koncepcji Rieffa zawdzięczamy podkreślenie roli zasad moralnych, które stoją w samym centrum współczesnej walki paradygmatów moralności. Jest to konflikt między charyzmą a terapią, czyli zachowaniem zasad a próbą ich unieważnienia i odrzucenia. Nauka o pokusach sytuuje się po stronie charyzmy, wskazując na zakazy moralne, natomiast

51 Zob. Ph. Rieff, *Charisma. The gift of grace, and how it has been taken away from us*, New York 2008, s. 62.

52 Zob. Ph. Rieff, *Charisma*, s. 61–62.

53 Ph. Rieff, *Charisma*, s. 7.

54 Zob. Ph. Rieff, *Charisma*, s. 60.

terapia oznacza całość zmian w sferze myślenia, odczuwania i decyzji, które prowadzą do odrzucenia idei oporu przeciw pokusom, czyli do odmiennego rozwiązania poczucia winy – nie poprzez posłuszeństwo wierze, ale transgresję zasad i ekspresję przyjemności. Istotnie, erotyka – sfera obdarowana szczególnym potencjałem przyjemności – stała się polem szczególnie zaawansowanej transgresji, od rewolucji seksualnej po późniejsze ruchy związane z teorią gender i tym podobne⁵⁵. Dobrze samopoczucie jako centralna kategoria subiektywnego stanowienia moralności znajduje swoje wyraziste, poniekąd profetyczne, literackie symbole w postaci pigułek Murti-Binga ze *Zniewolonego umysłu* Czesława Miłosza⁵⁶ czy pastylek somy z dystopijnej powieści *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxley’a⁵⁷. Także Rieff pisze ironicznie o nowej charyzmie dostarczanej z zewnątrz w formie sprayu. Wszystkie te motywy wskazują na zewnętrzne źródło satysfakcji osiąganego przez człowieka poprzez realizację społecznie dopuszczonych rytów. Nie jest to jednak pokój płynący z serca, czyli głębi prawdziwego „ja”, jak rozumie je katolicka tradycja⁵⁸ oraz wielka część myśli ludzkiej, ale stan uzyskany poprzez dostosowanie się do norm współczesnego społeczeństwa i miękkiego totalitaryzmu⁵⁹. I tu właśnie objawia się paradoks, ponieważ tendencja do odrzucania norm zostaje wpisana w konieczność akceptacji innych zasad, pod groźbą społecznego napiętnowania albo wręcz destrukcji⁶⁰. Przyjemność, komfort, terapia oznaczają jednak unieważnienie podmiotowej wewnętrzności⁶¹, która wyraża się w nauce o sumieniu.

55 Benedykt XVI przypomina o konieczności właściwego pojmowania erosa i odpowiedzialności dyscypliny, por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25.12.2005, 3–17. Wnikliwe stadium transgresji zob. S. Sontag, *Pod znakiem Saturna*, Kraków 2014, s. 19–78.

56 Zob. C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Paryż 1953, s. 15–17.

57 Zob. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, Warszawa 2009, *passim*.

58 Zob. Katechizm Kościoła katolickiego, 2563. Por. M. Godawa, *Man Uttered by God: Personalistic Essence of Christian Contemplation According to T. Merton*, „Bogoslovnii vestnik” 83 (2023) nr 3, s. 638–641.

59 Por. R. Dreher, *Życie bez kłamstwa. Jak wytrwać w chrześcijańskiej opozycji*, Kraków 2021, s. 15–140.

60 Por. C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Paryż 1953, s. 24–30; A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, Warszawa 2009, *passim*.

61 Zob. Ph. Rieff, *Charisma*, s. 6; w tej pozycji problem likwidacji wewnętrzności („to dissolve all inwardness”) jawi się jako centralny dla współczesnej socjologii.

Rezygnacja z ontologicznego uzasadnienia moralności, transgresja norm, unikanie cierpienia i intensyfikacja przyjemności jako terapeutyczna forma sensu życia⁶² wpływają nie tylko na formację ich zwolenników, ale także na chrześcijan. Rod Dreher, nawiązując do Rieffa, stwierdza: „Stosunkowo niewielu współczesnych chrześcijan jest gotowych cierpieć za wiarę, bo terapeutyczne społeczeństwo, które ich uformowało, po pierwsze neguje celowość cierpienia, a po drugie uważa ponoszenie ofiar w imię prawdy za bezsensowne”⁶³. W ten sposób chrześcijanin zostaje po raz kolejny postawiony w sytuacji konfrontacji, w której można wytrwać dzięki wiedzy na temat pokus. Fakt, że komfort terapeutycznej duchowości staje się jedną z głównych pokus współczesności, okazuje się tu paradoksalnie szansą.

Zakończenie

Konfrontacja paradygmatu teistycznego z sekularnym prowadzi do wniosków ważnych dla teologii katolickiej. Należy przypomnieć, że kwestia pokusy posiada poniekąd znaczenie „personalistyczne”, ponieważ wskazuje na wolność człowieka, jego decyzyjność i odpowiedzialność w najważniejszych sprawach. Cnota męstwa staje się szczególnym wyrazem artykulacji tożsamości człowieka: ten, kto wytrwale spełnia akt cnoty i opiera się łatwym i błędnym rozwiązaniom, aktualizuje swą podmiotowość. Znaczenie indywidualnego, osobistego wyboru zostaje więc wzmocnione, wbrew redukcji osoby i utracie „wewnętrzności” (*inwardness*) we współczesnym społeczeństwie, w którym komfort jednostki znajduje zewnętrzne źródła i stanowi zapłatę za przystąpienie do ideologii i faktyczne zrzeczenie się wolności. Teologia, podejmując temat pokusy, głosi człowiekowi prawdę o jego rzeczywistej tożsamości, której centrum jest relacja do Boga. Sytuacja pokusy oznacza szansę wzmocnienia tej relacji poprzez kluczowy i wolny akt ufności pokładanej w łasce, a nie we własnych siłach (por. zasada „nieufności do siebie — zaufania do Boga”). Pokusa staje się miejscem teofanii (zob. 2 Kor 12, 9–10)

⁶² Taylor wskazuje na utratę sensu jako zasadniczą obawę współczesnego człowieka (zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 38).

⁶³ R. Dreher, *Życie bez kłamstwa. Jak wytrwać w chrześcijańskiej opozycji*, Kraków 2021, s. 31.

i doświadczenia sposobu działania Boga, kiedy to łaska rozlewa się obficie niż grzech (zob. Rz 5, 20–21). Człowiek odkrywa siebie jako osobę stojącą wobec Boga, doświadcza radykalnie Jego miłości, skoro to właśnie miłość nadaje sens tej sytuacji, oraz poznaje Tego, który jest Miłością (zob. 1 J 4, 8).

Ponieważ sekularyzm, humanizm ekskluzywny i religia terapeutyczna stają się pokusą współczesności, należy z całą mocą zastosować do nich chrześcijańskie przesłanie na temat pokusy. Chrześcijańska refleksja podaje sposób odnoszenia się do świata, w którym sekularyzm zyskuje wielką popularność, a nawet społeczną dominację. Zatem należy zauważyć, że sekularyzm przypomina wierzącym o tym, na co zgodzić się nie mogą, a tym samym podkreśla samą zdolność dokonania wyboru. Podmiotowość człowieka widoczna jest najpełniej w chwili zagrożenia – jak biel staje się bardziej wyrazista w kontraście do czerni. Teologicznie podjęty sekularyzm staje się miejscem teofanii, czyli zjawiskiem, wobec którego objawia się Boża moc łaski. Stanowi on szansę na rozwój chrześcijańskiej tożsamości w relacji do Boga i na pogłębione doświadczenie łaski. Wzywa do gruntownego uświadomienia sobie znaczenia Bożej Opatrzności, działającej zawsze tam, gdzie Bóg dopuszcza pewne zjawiska w świecie⁶⁴, aby moc mogła doskonalić się w słabości (zob. 2 Kor 12, 9). Otwiera się tu wielka perspektywa rozwojowa – zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym, będąca podstawą odważnego optymizmu.

Rozumienie zjawiska, wnoszone przez doktrynę Kościoła i głos teologii, wyzwala postawę spokoju wobec znaków odmiennej antropologii, a spokój sprzyja konsekwentnemu i właściwemu postępowaniu. Można powiedzieć, że również wyzwanie (pokusa) sekularyzmu powinno być paradoksalnie przyjmowane z radością, umotywowaną znajomością rzeczy, w tym wiarą w odpowiedź łaski. Człowiek wierzący powinien zaakceptować sytuację współwystępowania różnych interpretacji antropologicznych, w której ta chrześcijańska nie zajmuje już pozycji dominującej. Nie oznacza to bynajmniej, że ma utracić swoją moc, przeciwnie – moc ta ma wzrastać i oddziaływać na inne modele życia. Kluczowym warunkiem jest jednak twórcze wykorzystanie potencjału

64 Por. M. Godawa, *Teologiczna oferta wolności w nauczaniu i doświadczeniu duchowym Jana Pawła II*, w: *Oblicza wolności*, red. R. Łętocha, Oświęcim 2010, s. 30–35.

tkwiącego w dopustach Bożej Opatrzności. Spełnienie tego założenia wymaga wciąż pogłębianego rozumienia, wprowadzenia tematu męstwa wobec pokusy w centrum formacji współczesnego człowieka poprzez połączenie różnych dziedzin teologii: od duchowości, dogmatyki, teologii moralnej po homiletykę, katechezę, nauki społeczne i tym podobne. Nieodzowne znaczenie posiada praktyczne stosowanie tej wiedzy. I właśnie tutaj powraca termin męstwa jako konsekwencja wyboru dobra. „Żołnierskie” kompetencje chrześcijanina — opór wobec zła i przeszkód, wytrwałość w trudnościach — wyrażają się w sposób szczególnie w paradoksalnie rozwojowym traktowaniu pokusy sekularyzmu. Sytuacja konfrontacji odzwierciedla troskę o dobro i łączy się z autentycznym szacunkiem dla reprezentanta innego światopoglądu jako osoby, niosąc nadzieję na pozytywne i inspirujące świadectwo chrześcijańskiej tożsamości.

Odzwierciedlająca doktrynę teologia, w tym głos Pelczara, nie tylko nie jest przestarzałym zjawiskiem, ale przeciwnie — dostarcza rozwiązań, jakby know-how, dla problemów epoki.

Bibliografia

- Apoftegmaty ojców pustyni, t. 1: Gerontikon, Tyniec 2007.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25.12.2005.
- Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=834> (03.05.2024).
- Dreher R., *Życie bez kłamstwa. Jak wytrwać w chrześcijańskiej opozycji*, Kraków 2021.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991.
- Erazm z Rotterdamu, *Enchiridion militis christiani*, https://books.google.pl/books?id=dyk7AAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (11.07.2024).
- Godawa M., *Man Uttered by God: Personalistic Essence of Christian Contemplation According to T. Merton*, „Bogoslovni vestnik” 83 (2023) nr 3, s. 637–648, <https://doi.org/10.34291/BV2023/03/Godawa>.
- Godawa M., *Teologiczna oferta wolności w nauczaniu i doświadczeniu duchowym Jana Pawła II*, w: *Oblicza wolności*, red. R. Łętocha, Oświęcim 2010, s. 29–44.

- Giuliani M., *Natchnienia duchowe*, w: *Szuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, Kraków 2013, s. 301–310.
- Huxley A., *Nowy wspaniały świat*, Warszawa 2009.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Marcus Tullius Cicero, *De inventione*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-106_-043,_Cicero._Marcus_Tullius,_De_Inventione,_LT.pdf (10.07.2024).
- Miłosz C., *Zniewolony umysł*, Paryż 1953.
- Pelczar J. S., *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1, Kraków 2003.
- Pelczar J. S., *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 2, Kraków 2012.
- Pelczar J. S., *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*, t. 1, Przemyśl 1924.
- Pelczar J. S., *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*, t. 2, Przemyśl 1924.
- Rieff Ph., *Charisma. The gift of grace, and how it has been taken away from us*, New York 2008.
- Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, textum Leoninum, Rzym 1899, pars II–II, <https://www.corpusthomisticum.org/sth3123.html> (02.06.2024).
- Santi Ambrosii, *Expositio Evangelii Secundum Lucam Libris X Comprehensa*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_Expositio_Evangelii_Secundum_Lucam_Libris_X_Comprehensa,_MLT.pdf (11.07.2024).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*.
- Sontag S., *Pod znakiem Saturna*, Kraków 2014.
- Szczur P., *Mnisi jako „żołnierze” Chrystusa w nauczaniu Jana Chryzostoma. Analiza 69. i 70. homilii z cyklu Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, „Vox Patrum” 35 (2015) t. 63, s. 375–388, <https://doi.org/10.31743/vp3569>.
- Święty Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, Kraków 2000.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. P. Bełch, t. 6, pars I, <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> (25.06.2024).

Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. S. Bełch, t. 21, pars II-II, <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> (02.06.2024).

Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2012.

Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Lublin 1986.

Wawrzyniec Scupoli, *Walka duchowa*, Poznań 2002.

Žalec B., *Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account*, „Bogoslovni vestnik” 79 (2019) nr 2, s. 411–423, <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Zalec>.


ks. Jerzy Swędrowski

 <https://orcid.org/0000-0003-1386-8485>
j.swedrowski@lowicka.eu

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

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

Prawo do dóbr kultury

 <https://doi.org/10.15633/ps.29107>

Ks. Jerzy Swędrowski — ur. 1972, doktor nauk teologicznych, prezbiter diecezji łowickiej, proboszcz parafii św. Wawrzyńca w Kutnie. Autor artykułów naukowych i publikacji homiletycznych.

Article history • Received: 26 Nov 2024 • Accepted: 27 Dec 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstrakt

Prawo do dóbr kultury

Kultura jest całokształtem materialnego, cywilizacyjnego i duchowego dorobku ludzi. Jest wynikiem twórczej działalności człowieka oraz zespołem wartości, norm i zasad, które obowiązują w danej zbiorowości. Zarówno w filozofii, jak i w teologii znajdziemy liczne odniesienia do praw człowieka, który jako jedyny zdolny jest dążyć do odkrywania prawdy, dobra i piękna. Właściwe rozumienie kultury i jej rozwoju pozwala zobaczyć działanie Boga i Jego dzieło odkupienia, a jednocześnie ukazuje twórcze możliwości człowieka. Autonomia kultury i wolność człowieka winny prowadzić do odkrycia spraw najważniejszych i ich ochrony. Wolność decyzji człowieka wiąże się z darem życia i prawem do życia. Człowieka w swoim rozwoju jest nakierowany na wspólnotę opartą na więzach krwi, wiary, a także wzajemnego wspomagania. Wymiar ludzkiej solidarności jest szczególnym wyzwaniem i pozwala odczytywać powinności i szanse w dążeniu ku prawdziwej jedności. Wszystkie podejmowane przedsięwzięcia, zarówno osobiste, jak i wspólnotowe, mają szansę na powodzenie w świetle zrozumienia i przyjęcia bezwarunkowej godności człowieka.

Słowa kluczowe: kultura, życie, rodzina, wspólnota, solidarność, godność człowieka

Abstract

The right to cultural goods

Culture is the entirety of the material, civilizational and spiritual achievements of people. It is the result of creative human activity and a set of values, norms and principles that apply in a given community. Both in philosophy and theology we find numerous references to the rights of man, who alone is capable of striving to discover truth, goodness and beauty. A proper understanding of culture and its development allows us to see the action of God and His work of redemption, and at the same time the creative possibilities of man. The autonomy of culture and the freedom of man should lead to the discovery of the most important matters and their protection. Freedom of human decision is connected with the gift of life and the right to life. A living human being in their development is directed towards community in the bonds of blood, faith, and mutual support. The dimension of human solidarity is a special challenge and allows us to interpret the duties and opportunities for true unity. All undertaken actions, both personal and social, have a chance of success in the light of understanding and accepting the unconditional dignity of man.

Keywords: culture, life, family, community, solidarity, human dignity

Kultura (łac. *colere*, uprawiać, pielęgnować) to całokształt materialnego, cywilizacyjnego i duchowego dorobku. Jest wynikiem twórczej działalności człowieka oraz zespołem wartości, norm i zasad, które obowiązują w danej zbiorowości. W filozofii podkreśla się antropologiczny, ontologiczny oraz aksjologiczny wymiar kultury. Teologia akcentuje zarówno autonomię kultury, jak i jej zależność od Boga, ukazując ją jako przedmiot odkupienia oraz pełniącą rolę pośredniczenia i współdziałania w dziele zbawienia. W aspekcie filozoficznym twórcą, sensem i celem kultury jest człowiek. W filozofii starożytnej rozgraniczono trzy sektory ludzkiej aktywności: poznanie teoretyczne nakierowane na prawdę, działanie inspirowane dobrem moralnym oraz tworzenie mające na celu piękno i użyteczność. Początkowo dokumenty Kościoła określały rzeczywistość społeczną jako rzeczywistość cywilizacyjną. Jan XXIII wskazywał na moralne prawo człowieka do korzystania z wartości etycznych i kulturalnych, aby wartości przenikały kulturę i cywilizację¹.

Ważnym elementem kultury jest aktywność umysłowo-poznawcza obejmująca nauki przyrodnicze, humanistyczne i filozoficzne; koncentrująca się na poznaniu prawdy, będącej fundamentem wszystkich wartości. Sobór Watykański II mówi:

Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się to wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać świat pod swoją władzę, czyni bardziej ludzkim życie w rodzinie, jak i całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia, po to, aby służyły postępowi wielu, a nawet całej ludzkości².

Na całość kultury składają się więc: rozwój uzdolnień człowieka, wszechstronne doskonalenie natury³; poddawanie jej sobie przez poznanie i pracę, czynienie życia społecznego bardziej ludzkim. Kultura

1 Por. A. Dudek, *Kultura*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 258–259.

2 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 53.

3 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 57.

ma ścisły związek z osobą ludzką w wymiarze dobra osobistego, społecznego i ogólnoludzkiego⁴. Człowiek jest twórcą kultury, a jednocześnie, w pewnym wymiarze, jej tworem, zaś jej przyczyną – jego praca. Jest to zatem proces ukierunkowujący wszelką rzeczywistość ku potrzebom człowieka. Kościół uznaje autonomię kultury, nie jest to jednak niezależność absolutna – niezależność od Boga i Jego praw. W rozumieniu teologii kultura jest również przedmiotem odkupienia, a zarazem pośredniczy i współdziała w dziele zbawienia⁵.

1. Kultura sposobem życia i rozwoju człowieka

Człowiek jest osadzony w czasie i przestrzeni, gdzie dotyka go realizm jego historii, teraźniejszości i perspektywa tego, co jeszcze zakryte, a być może zaplanowane. W konkretnym wymiarze swego istnienia człowiek nie może przejść obojętnie wobec sensu i potrzeby swego miejsca na ziemi, które przecież nie jest stanem ostatecznym. W darze życia rozpoczyna się proces odkrywania realizmu istnienia. Ten realizm poznajemy poprzez słowo Boże, poprzez poznanie Tego, który jest przed wszystkim (por. Kol. 1, 17). Słowo Boże zmienia odczytanie prawdy i rzeczywistości tego, co jest. Jeżeli spojrzymy na to w sposób uniwersalny, odkrywając słowo Boże, od którego przechodzimy do rozumienia stworzenia i odkupienia, odkryjemy pewny fundament, na którym można oprzeć wszystko. Poza Bogiem i Jego słowem nie znajdziemy pewnego oparcia i staniemy wobec zjawiska powszechnej nietrwałości. Człowiek potrzebuje pewników, aby nie utracić nadziei (por. Rz 5, 5). Posiadanie, przyjemność oraz władza nie są zdolne zaspokoić najgłębszych pragnień człowieka; zatem nie mogą one być pewnikami istnienia. Słowo Boże i wierność Pana trwają poprzez pokolenia (por. Ps 119, 89–90)⁶.

Bóg nie objawia się człowiekowi abstrakcyjnie, ale korzysta z języków, obrazów i wyrażeń związanych z różnymi kulturami. Jest to relacja, która daje wielkie owoce, bowiem uniwersalizm słowa Bożego pozwala

4 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 55, 59.

5 Por. Cz. Bartnik, *Kultura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann, Lublin 2004, k. 188–193.

6 Por. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, 10.

na twórczy rozwój kultury i jej zakorzenienia w postępie cywilizacyjnym⁷. Żaden człowiek dobrej woli nie zaprzeczy, iż kultura śródziemnomorska, czyli kultura zachodnia, osiągnęła swój rozkwit choćby poprzez docenienie antyku i naświetlenie wszelkich ludzkich wysiłków skierowanych ku rozwojowi osoby i wspólnoty ludzkiej. Na przełomie tysiącleci II Polski Synod Plenarny wskazał na rolę każdego człowieka, każdego narodu, jak również kultury i cywilizacji, które mają udział w Bożym planie zbawienia. Świadomość historycznego dziedzictwa, jak również historyczny osąd wydarzeń, przyczyniają się do ugruntowania wartości, które pomagają odnajdować samych siebie we współczesnym świecie. Wierność korzeniom dziejowym nie oznacza bynajmniej bezkrytycznego aplikowania wszelkich mechanizmów i sposobów funkcjonowania, ale wpisuje się w twórcze podjęcie wezwań codzienności. Ochrona wartości tradycyjnych jest oznaką dojrzałej wiary i pozwala docenić także dzieła kultury materialnej⁸. W tym kontekście warto wspomnieć, jak ważne jest współdziałanie Kościoła i Państwa w zakresie ochrony dziedzictwa architektury, sztuki i wszelkich przejawów życia duchowego, które są jednocześnie dziedzictwem wykraczającym poza spojrzenie eklezjalne.

Papież Jan Paweł II wygłosił 2 czerwca 1980 roku w Paryżu, w siedzibie UNESCO, przemówienie, które wydaje się wezwaniem i zadaniem wymagającym pilnej realizacji. Następca św. Piotra przywołał słowa św. Tomasza z Akwinu:

Genus humanum arte ratione vivit – te słowa jednego z największych geniuszów chrześcijaństwa, który był równocześnie twórczym kontynuatorem myśli antycznej, sięgają poza krąg współczesnego znaczenia kultury zachodniej, czy to śródziemnomorskiej, czy atlantyckiej. Mają one sens ogólnoludzki, w którym spotykają się ze sobą różne tradycje, stanowiące duchowe dziedzictwo ludzkości i różne epoki jej kultury. Znaczenie istotne kultury, wedle powyższych słów św. Tomasza z Akwinu, polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza się i odróżnia od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego

7 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 109.

8 Por. II Polski Synod Plenarny 1991–1999, Poznań 2001, s. 16.

świata: człowiek nie może obejść się bez kultury. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości człowiek rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania⁹.

Człowiek jest podstawowym sensem i celem kultury, co nie oznacza, że świat może go zawłaszczyć. Geniusz człowieka ma ujawniać się w jego integralnym rozwoju. Papież Jan Paweł II, pochodzący z Polski, doświadczającej przez dziesięciolecia skutków bezbożnych ideologii, stał się głosem uniwersalnej koncepcji, w której dominuje „być” ponad „mieć”. Choć od tamtej niezwykle intensywnej pielgrzymki do Francji w 1980 roku minęły już ponad cztery dekady, warto ciągle odkrywać słowa Jana Pawła II, które mogą być współcześnie głosem prorockim wobec praktycznego materializmu, jak również stanowić jasne wskazania w porządku moralnym. Papież stawia nas u fundamentów rozumienia siebie, innych oraz wszystkiego, co jest na świecie:

Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek, jako człowiek, staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy „być” a „posiadać”. Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek „jest”, natomiast związek jej z tym, co człowiek „ma” (posiada), o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej „być” jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania. Doświadczenie różnych epok, nie wyłączając naszej, przemawia za tym, ażeby o kulturze myśleć i mówić przede wszystkim w konstytutywnym związku z samym człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem

⁹ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 02.06.1980*, w: Jan Paweł II. *Dzieła zebrane*, Kraków 2008, s. 101.

jego wytworów. Nie zmienia to w niczym faktu, że o zjawisku kultury orzekamy na podstawie tychże wytworów – przez co też równocześnie wnioskujemy o człowieku. Ta kolejność – typowe a posteriori poznawcze, zawiera w sobie podstawę do ustalenia zależności ontyczno-przyczynowych w kierunku odwrotnym. Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury: człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza¹⁰.

W tym samym przemówieniu Jan Paweł II mówił o wartości narodu jako wspólnoty ludzkiej, którą spajają różne więzy, ale przede wszystkim kultura. Papież mówił o wspólnocie, czyli o ludziach zjednoczonych wspólnym działaniem i dążących do określonego celu. Tę wspólnotę łączy solidarność pochodzenia, poczucie tożsamości oraz zespół obiektywnych elementów kultury; do nich należy między innymi historia, moralność i religijność¹¹. W wielkim dziele promocji osoby i prawa narodu do udziału w kulturze oraz do tworzenia jej dóbr szczególną rolę odegrał prymas Stefan kard. Wyszyński. W roku 1977 w liście na XXXIII Tydzień Miłosierdzia stwierdzał, iż nie każdy ma odwagę upomnieć się dla narodu o prawo do Boga, do miłości, do wolności sumienia, do historii, kultury czy dziedzictwa rodzinnego. W swoim słowie ubolewał, iż wciąż próbuje się wszystko rozpoczynać od nowa, jakby w dziejach narodu nie było do tej pory nic wartościowego¹².

2. Prawo do Boga, prawo do życia

Następca Jana Pawła II, Benedykt XVI, na początku swojego pontyfikatu, w przemówieniu do Kurii Rzymskiej z 22 grudnia 2005 roku, dotyczącym poprawnej interpretacji II Soboru Watykańskiego, wskazał na praktyczne zagrożenia, które współcześnie dotyczą ludzi w ich recepcji wiary i kultury:

¹⁰ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 02.06.1980, w: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane*, s. 101.

¹¹ Por. H. Skorowski, *Naród*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, s. 307.

¹² Por. A. F. Dziuba, *Humanizująca funkcja kultury*. Z nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski, Warszawa 2013, s. 16–17.

Sobór Watykański II, definiując na nowo relację między wiarą Kościoła a pewnymi istotnymi elementami myśli nowożytnej, dokonał rewizji czy wręcz korekty pewnych decyzji z przeszłości, ale przy tej pozornej nieciągłości zachował i pogłębił rozumienie swej wewnętrznej natury i prawdziwej tożsamości. Kościół jest – zarówno przed Soborem, jak i po nim – tym samym Kościołem, jednym, świętym, katolickim i apostołskim, pielgrzymującym przez dzieje; „wśród przesładowań świata i pociech Bożych zdąża naprzód w pielgrzymce”, głosząc śmierć Pana, aż przyjdzie (por. *Lumen gentium*, 8). Kto oczekiwał, że to zasadnicze „tak” powiedziane epoce nowożytnej usunie wszystkie napięcia, a tego typu „otwarcie się na świat” doprowadzi wszystko do doskonałej harmonii, zbagatelizował wewnętrzne napięcia i sprzeczności występujące w tejże epoce nowożytnej; zbagatelizował niebezpieczną słabość ludzkiej natury, która w każdej epoce historii i w każdych okolicznościach dziejowych jest zagrożeniem na drodze człowieka. Te zagrożenia, w kontekście nowych możliwości i nowej władzy, jaką człowiek zdobył nad materią i nad sobą samym, nie znikły, ale zyskały nowe wymiary: pokazuje to wyraźnie współczesna historia. Także w naszej epoce Kościół pozostaje „znakiem sprzeciwu” (Łk 2, 34) – nie bez przyczyny kard. Karol Wojtyła – później Papież Jan Paweł II – nadał taki tytuł naukom rekolekcyjnym, które głosił w 1976 r. dla papieża Pawła VI i Kurii Rzymskiej. Zamierzeniem Soboru nie mogło być zniesienie tego sprzeciwu Ewangelii wobec zagrożeń, jakie stwarza człowiek, i wobec jego błędów. Bez wątplenia natomiast jego intencją było usunięcie sprzeciwów błędnych bądź niepotrzebnych, aby ukazać naszemu światu wymogi Ewangelii w całej jej wielkości i czystości¹³.

Zachwianie równowagi między elementem duchowym a cielesnym w człowieku – czy to przez neoplatońsko-manichejską pogardę i potępienie jego cielesności, czy też przeciwnie, przez bałwochwalcze hołdowanie ciału i jego żądaniom – zawsze powoduje wyjałowienie kultury, a poprzez nią – zafałszowanie wyobrażenia człowieka o sobie samym i błędną wizję jego rozwoju. O tym, że ubóstwienie ciała prowadzi do degradacji samego człowieka, nie trzeba nikogo przekonywać. Przykłady tych, którzy ulegają choćby nałogom lub zatracają się w emocjonalnym zapamiętaniu, tracąc pieniądze, zdrowie i miłość najbliższych, albo też

13 Benedykt XVI, Przemówienie do Kurii Rzymskiej o poprawnej interpretacji II Soboru Watykańskiego, 22.12.2005, <http://sanctus.pl/index.php?podgrupa=91&doc=35> (05.09.2024).

tych, którzy w bogactwie i wygodzie topią całą swą kreatywność i twórczy zapał – mówią same za siebie. Trudniej, być może, dostrzec złudność pokusy przeciwnej: uczynienia z wolności bożka, który nie pozwala dostrzec i docenić inspiracji dla kultury tkwiących w cielesności człowieka: w bogactwie jego zmysłowych doznań i emocjonalnych przeżyć, przyporządkowanych „komunijnemu wymiarowi” bytowania ludzkiej osoby¹⁴.

12 września 2008 roku papież Benedykt XVI, w czasie swojej pielgrzymki do Francji, spotkał się w Kolegium Bernardynów w Paryżu z przedstawicielami świata kultury. Nawiązując do dziedzictwa św. Bernarda z Clairvaux i jego następców, zwrócił uwagę na dynamikę rozwoju życia monastycznego, które wprost wpisuje się w rozwój kultury i cywilizacji:

Przed wszystkim trzeba przyznać z dużą dozą realizmu, że ich pragnieniem nie było budowanie nowej kultury ani też przechowywanie kultury przeszłości. Motywacją była o wiele prostsza. Ich celem było poszukiwanie Boga, *quaerere Deum*. W zamieszaniu tamtych czasów, gdy zdawało się, że nic nie może się ostać, mnisi pragnęli rzeczy najważniejszej: poświęcić się temu, co wartościowe, nieprzemijalne, znalezieniu samego Życia. Poszukiwali Boga. Od spraw drugorzędnych pragnęli przechodzić do rzeczy wistości zasadniczej, do jedynej rzeczy naprawdę ważnej i pewnej. Mówi się, że ich życie miało nastawienie „eschatologiczne”. Nie należy jednak pojmować tego w sensie czasowym, tak jakby żyli oni wyczekując końca świata czy własnej śmierci, ale w sensie egzystencjalnym: za tym, co przemijające, szukali tego, co ostateczne. *Quaerere Deum*: byli chrześcijanami i dlatego nie była to wyprawa na pozbawioną dróg pustynię ani poszukiwanie w całkowitych ciemnościach. Sam Bóg postawił znaki, więcej, sam wyrównał drogę, a ich zadaniem było odnalezienie jej i wędrowanie jej szlakiem. Tą drogą było Jego Słowo, które w księgach Biblii zostało ofiarowane ludziom¹⁵.

¹⁴ Por. A. Szostek, Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II, „Łódzkie Studia Teologiczne” (1997) nr 6, s. 161.

¹⁵ Benedykt XVI, Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Paryż, Kolegium Bernardynów, 12.09.2008, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html (05.09.2024).

Człowiek pragnie stabilizacji, która nie oznacza bezczynności ani wegetacji, ale jest polem twórczego rozwoju. Jeżeli wszyscy mają prawo do dóbr kultury, bez wątpienia każdy może sięgnąć po Biblię, która jest słowem samego Boga, ale również uniwersalnym skarbem kultury. Znajomość Biblii w środowisku zsekularyzowanym czy wśród niewierzących jest szansą odkrywania wartości antropologicznych i filozoficznych, które wiodą ku odkrywaniu prawdy. Również szkoły i uniwersytety są przestrzenią, gdzie Biblia może być jedyną szansą na odkrycie wiary lub choćby przezwyciężenie stereotypów i uprzedzeń¹⁶.

Rozważając uniwersalizm kultury, warto dokonać konfrontacji ze słowem Bożym, które nie jest abstrakcyjne, ale posługuje się językami, obrazami i wyobrażeniami obecnymi w każdej kulturze. Kultura jest bliska doświadczeniu każdego człowieka, a więzi międzyludzkie osiągają swoją trwałość poprzez niesione słowo i doświadczenie. Słowo Boże naświetla wartość osoby i pozwala docenić jej potencjał, który objawia się najpierw w darze życia¹⁷.

Papież Franciszek 25 marca 2024 roku zatwierdził deklarację Dykasterii Nauki Wiary *Dignitas infinita*. Dokument rozpoczyna się słowami:

Nieskończona godność, niezbywalnie związana z istotą samego bytu, przysługuje każdej osobie ludzkiej, niezależnie od jakichkolwiek okoliczności i jakiegokolwiek stanu lub sytuacji, w jakich się znajduje. Zasada ta, w pełni rozpoznawalna również przez sam rozum, stanowi podstawę prymatu osoby ludzkiej i ochrony jej praw. Kościół, w świetle Objawienia, bezwzględnie podkreśla i potwierdza tę ontologiczną godność osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, i odkupionej w Jezusie Chrystusie¹⁸.

Godność ludzka implikuje wszelkie zachowania i działania personalne, w których człowiek w sposób pozytywny odkrywa swoje miejsce i docenia to, co jest istotne w życiu społecznym i kulturalnym. Człowiek dokonuje wartościowania w odniesieniu do własnej osoby i innych.

¹⁶ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 110–111.

¹⁷ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 109–110.

¹⁸ Dykasteria Nauki Wiary, Deklaracja *Dignitas infinita*, 1, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dof_doc_20240402_dignitas-infinita_pl.html (02.09.2024).

Człowiek, znający i ceniący swoją i innych wartość, nie poddaje się manipulacji i zniewoleniu. Już choćby z wartości, które niesie kultura, odzytuje wartość życia i perspektywy rozwoju¹⁹.

Chcąc wskazać na niektóre z wielu poważnych naruszeń godności ludzkiej we współczesnym świecie, można przypomnieć, czego w tym względzie nauczał Sobór Watykański II. Należy uznać, że godności ludzkiej sprzeciwia się „wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo”. Narusza naszą godność także „wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego”. I wreszcie „wszystko co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby”. W tym miejscu należy również wspomnieć o karze śmierci²⁰.

Paradoksalnie, kiedy we współczesnym świecie dokonuje się ogromny skok cywilizacyjny, a wielu ludzi żyje dostatnio, rozwija się kultura śmierci. Wobec względnej samowystarczalności niektórzy uciekają od uznania życia ludzkiego za wartość samą w sobie, czy dar dany od Boga. Za wartość uznaje się użyteczność i skuteczność sfery psychofizycznej. Przy takim podejściu wymiar cierpienia i choroby jest wypychany ze świadomości społecznej. Tak buduje się kulturę śmierci, gdzie odrzuca się normy religijne, moralne i ogólnoludzkie. W takim przypadku człowiek czuje się odpowiedzialny tylko wobec siebie samego i praw ustanowionych według własnej wizji wolności. Bez wątplenia jest to próba zagłuszenia własnego sumienia i uniknięcia pytań o sprawy ostateczne²¹. Sprawa życia ludzkiego jest fundamentem wszelkich rozważań dotyczących kultury i rozwoju człowieka i społeczności. W hierarchii wartości życia nie można wyprzedzić ani zastąpić. Ideologie głoszone przez różne grupy, szczególnie od czasów rewolucji francuskiej, mają

19 Por. Z. Chlewiński, Z. Zaleski, *Godność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. P. Hemptek, Lublin 1989, k. 1231–1232.

20 Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja Dignitas infinita*, 34.

21 Por. A. F. Dziuba, *Służyć życiu*, *Niepokałanów* 2012, s. 177–178.

być skutecznym narzędziem w dziele absolutyzowania pojęć. W ideologicznym podejściu buduje się i promuje tezy wartościujące i normatywne, aby motywować i stymulować społeczność do ich przyjęcia, niezależnie od kryterium prawdy²².

W uroczystość Zwiastowania Pańskiego, 25 marca 1995 roku, która jest dniem życia w Kościele, Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Evangelium vitae*, która jest wykładem o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. Papież ukazuje Ewangelię życia jako centralne zagadnienie nauczania Jezusa Chrystusa i Kościoła. Wartość osoby ludzkiej jest nieporównywalna i jedyna, bowiem przekracza wymiar ziemskiego bytowania. Papież ukazuje wzniosłość i ogromną wagę ludzkiego życia w sferze doczesnej w kontekście przemijalności²³. Jan Paweł II apeluje w swojej encyklice o nową kulturę życia ludzkiego i ukazuje głoszenie słowa Jezusa jako słowa życia; jest to zachęta do odwagi w prawdzie. Następca św. Piotra nie ukrywa, iż głoszenie Ewangelii spotyka się ze sprzeciwem i może być niepopularne; jednak wszelkie kompromisy i dwuznaczności służą zaciemnianiu orędzia o życiu. Nawiązując do psalmu 139, gdzie autor dziękuje Boga za cudowny dar stworzenia, Jan Paweł II zachęca do wysławiania Ewangelii życia, do gestów, postaw i dzieł, które będą innym pokazywać radość życia. Ewangelia, czyli Dobra Nowina, nie może nieść ciemności i smutku, zaś lęk przed życiem może być rozwiany jedynie przez wewnętrzne przyjęcie daru ewangelicznego. Mamy postępować jako dzieci światłości (por. Ef 5, 8); wtedy osobiście i we wspólnocie można głosić moc i radość życia. Jan Paweł II ukazuje zadanie, jakie zostaje powierzone wierzącym i niewierzącym:

Potrzebna jest powszechna mobilizacja sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię obrony życia. Wszyscy razem musimy budować nową kulturę życia; nową, to znaczy zdolną podejmować i rozwiązywać istniejące dziś, a dawniej nieznanne problemy związane z ludzkim życiem; nową, to znaczy zdolną pobudzić do poważnej i śmiałej konfrontacji kulturowej ze wszystkimi. Nagląca potrzeba tej odnowy kultury wynika z sytuacji dziejowej,

²² Por. Z. Chlewiński i in., *Ideologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993, k. 1406–1410.

²³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 533.

w jakiej żyjemy, ale przede wszystkim jest zakorzeniona w samej misji ewangelizacyjnej powierzonej Kościołowi. Ewangelia bowiem zmierza do „przemienienia od wewnątrz i odnowienia ludzkości”; jest jak zaczyn, który zakwasza całe ciasto (por. Mt 13, 33) i dlatego ma przenikać wszystkie kultury i ożywiać je od wewnątrz, aby wyrażały całą prawdę o człowieku i jego życiu²⁴.

Zatem prawda życia może stać się podstawą do współdziałania – najpierw wewnątrz Kościoła, w prawdzie i wolności, jak również w autentycznym podjęciu nowego stylu życia, opartego na prymacie „być” ponad „mieć”.

3. Prawo do kultury solidarności i braterstwa

Słowo „solidarność” w polskiej rzeczywistości rodzi liczne implikacje, ale wydaje się, że w powszechnym odbiorze nie jest identyfikowane w sposób „powszechny”, co oznacza, że ginie ono w partykularnym odniesieniu do życia politycznego czy związkowego. Tymczasem już Sobór Watykański II wskazywał na konieczność wyjścia poza indywidualistyczną wizję etyki społecznej oraz na obowiązek sprawiedliwości i miłości:

Świątą rzeczą dla wszystkich niech będzie zaliczenie solidarności społecznej do szczególnie ważnych obowiązków współczesnego człowieka oraz jej przestrzeganie. Im bardziej bowiem jednoczy się świat, tym wyraźniej obowiązki ludzi wykraczają poza poszczególne ugrupowania i powoli rozciągają się na cały świat. Może się to dokonywać jedynie wówczas, jeżeli zarówno poszczególni ludzie, jak i różne grupy dbać będą o cnoty moralne i społeczne w sobie samych i i szerzyć je w społeczeństwie, tak, aby przy koniecznej pomocy łaski Bożej powstawali prawdziwie nowi ludzie i twórcy nowej ludzkości²⁵.

W tym kontekście nie można pominąć roli narodu jako społeczności, która jest złączona wspólnotą tradycji, życia gospodarczego oraz rozwoju cywilizacji materialnej i technicznej. Choć wymiar „narodowy” bywa odczytywany pejoratywnie, niesie on w sobie bogactwo, które wraz

²⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 95.

²⁵ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 30.

wymiarem etnicznym, kulturowym i religijnym ma wieść ku prawdziwej solidarności²⁶.

Jan Paweł II, któremu powierzono sprawę Kościoła powszechnego, patrzył z wielką troską na swoją ziemską ojczyznę. W czasie swojej trzeciej pielgrzymki do Polski w 1987 roku aż trzykrotnie spotkał się z ludźmi nauki i kultury. W Lublinie, w dniu 9 czerwca 1987 roku, pytając o warunki i perspektywy rozwoju naukowego, pracy i troski o młodzież, stwierdził:

Trzeba, ażeby te pytania były stawiane. One są tylko i wyłącznie wyrazem troski o człowieka. Uniwersytet zawsze był miejscem tej solidarnej troski. Kiedyś nadano temu nazwę „bratniej pomocy”. W duchu tej właśnie solidarnej troski pozwałam sobie powtórzyć to pytanie wobec was, drodzy Państwo. Uniwersytet z natury swojej służy przyszłości człowieka i narodu. Jego zadaniem jest stale wywoływać sprawę tej przyszłości w świadomości społecznej. Wywoływać w sposób niestrudzony, nieustępliwy²⁷.

W czasie tej samej pielgrzymki, 12 czerwca w Gdańsku, w czasie homilii Jan Paweł II mówił do ludzi świata pracy:

Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. [...] Drodzy Siostry i Bracia, ludzie pracy, środowiska pracy na całym świecie, dziękuję wam, żeście podjęli tę trudną „pracę nad pracą”, żeście podjęli tę szlachetną walkę, zmaganie się o godność ludzkiej pracy. Kościół dziękuje wam, żeście ja podjęli w obliczu Chrystusa i Jego Matki²⁸.

Fenomen polskiej solidarności społecznej nie wyrósł na założeniach marksistowskiej walki klas, ale budował się na drodze wiary i pracy ludzi, którzy tworzyli dzieje Polski poprzez wieki. Również w czasach niewoli pozwala to zobaczyć permanentne pragnienie jedności. Wiara

²⁶ Por. A. F. Dziuba, *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2008, s. 147.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, Lublin, 09.06.1987, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 317.

²⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy świętej odprawianej dla świata pracy*, Gdańsk, 12.06.1987, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 386.

i historia łączą się mocnymi więzami w integralnym patrzeniu na osobę i wspólnotę. Podobnie rzecz ma się z protestami robotniczymi w powojennej Polsce; znaczą je krzyże w Gdańsku i Poznaniu, ale znaczą je także postulaty robotników, aby przez fale radiowe ludzie różnych stanów i zaangażowań mogli duchowo łączyć się ze mszą świętą sprawowaną w niedziele i święta w kościele księży misjonarzy w Warszawie. Jak w wielu miejscach świata postulaty socjalne i ideologiczne były na pierwszym miejscu, tak w Polsce ludzie pracy pragnęli oprócz godnych warunków życia także duchowego umocnienia i jedności. Nie dziwi więc, że Papież-Polak powiedział w czasie Eucharystii w Gdańsku do ludzi pracy:

Dziwiono się w różnych miejscach, że tak może być. Że istnieje więź pomiędzy światem pracy a krzyżem Chrystusa, że istnieje więź pomiędzy pracą ludzką a Mszą świętą: Ofiarą Chrystusa. Zdziwienie, ale także podziw i szacunek budził widok robotników polskich spowiadających się i przystępujących do Komunii św. na terenie zakładu pracy²⁹.

Jednym z akordów wieńczących trzecią pielgrzymkę Jana Pawła II w 1987 roku było spotkanie z przedstawicielami świata kultury w kościele Świętego Krzyża w Warszawie. W tej świątyni od 1980 roku transmitowana jest msza święta radiowa dla chorych, co jest wypełnieniem jednego z postulatów ludzi pracy. Tam papież przywołał swoje słowa wypowiedziane w siedzibie UNESCO w Paryżu 2 czerwca 1980 roku. Mówił o wartości narodu, który jest wielką wspólnotą ludzi złączonych różnymi spoiwami, pośród których wielkie znaczenie ma kultura. To kultura pozwoliła przetrwać najtrudniejsze chwile dziejowego zamętu i zachować tożsamość, i dodał z naciskiem:

I dlatego też to, co tutaj mówię na temat praw narodu u podstaw kultury i jej przyszłości, nie jest echem żadnego „nacjonalizmu”, ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw rozwoju człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się

²⁹ Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy świętej odprawianej dla świata pracy, Gdańsk, 12.06.1987, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 386.

kulturze narodu. Jest to zarazem ta suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny staje się człowiek”³⁰.

W przywołanym przemówieniu Jan Paweł II zauważył fakt przybliżania się środowisk świata kultury do odczytywania wartości duchowych i budowania jedności w społeczeństwie polskim. Papież Franciszek, u początku swojego pontyfikatu, podjął wyzwania nowych czasów w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*, wskazując na potrzebę odkrywania radości i mocy Ewangelii. Wydaje się to oczywiste, ale przecież zauważalna jest narastająca niechęć środowisk twórczych, czy ludzi środków społecznego przekazu wobec głoszenia Dobrej Nowiny. Za jedną z przyczyn można przyjąć ignorancję religijną, czy jeszcze bardziej zanikający wkład kultury i wiary w wychowaniu. Franciszek zachęca do spojrzenia wiary:

Spojrzenie wiary na rzeczywistość nie może zapomnieć o uznaniu tego, co się je Duch Święty. Oznaczałaby ona brak ufności w Jego wolne i hojne działanie; myśl o tym, że nie ma prawdziwych wartości tam, gdzie znaczna część ludności otrzymała chrzest i na różne sposoby wyraża swoją wiarę i braterską solidarność. Trzeba tutaj dostrzec coś więcej niż „ziarna Słowa”, uznając, że chodzi o autentyczną wiarę katolicką, mającą własne sposoby wyrazu i przynależności do Kościoła. Nie jest rzeczą właściwą ignorowanie decydującej wagi, jaką ma kultura naznaczona wiarą, ponieważ ta ewangelizowana kultura, niezależnie od jej ograniczeń posiada o wiele więcej zasobów od zwykłej sumy wierzących wystawionych na ataki obecnego sekularyzmu³¹.

Wobec licznych niepokojów i wojen, jakie rodzą się i trwają we współczesnych świecie, wyzwala się pragnienie pokoju i braterstwa. Papież Benedykt XVI ukazał tę perspektywę w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est*. Wskazał, że przyjęcie miłości Boga jest dla chrześcijanina podstawową opcją jego życia. W pierwszym rządzie chodzi o osobowe spotkanie, a konsekwencją jest przyjęcie miłości jako zasady życia;

³⁰ Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża, Warszawa, 13 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, s. 409–410.

³¹ Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*, 68.

decyzje etyczne przychodzą później³². Papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti* o braterstwie i przyjaźni społecznej dał Kościołowi i światu radę pochodzącą od św. Franciszka z Asyżu, aby kochać swojego brata, który jest daleko, jakby był z nim³³. Papież dostrzega liczne zagrożenia, które atomizują społeczności i bezwzględnie eliminują potencjalnych przeciwników:

Prawdziwa mądrość zakłada spotkanie z rzeczywistością. Ale dzisiaj wszystko można wytworzyć, zamaskować, zmodyfikować. Sprawia to, że bezpośrednie spotkanie z ograniczeniami, jakie niesie rzeczywistość, jest nie do zniesienia. W konsekwencji uaktywnia się mechanizm „selekcji” i powstaje nawyk natychmiastowego oddzielania tego, co mi się podoba od tego, co mi się nie podoba, rzeczy pociągających od niewygodnych. Według tej samej logiki wybieramy osoby, z którymi postanawiamy żyć w świecie. Zatem ludzie lub sytuacje, które zraniły naszą wrażliwość lub były nieprzyjemne, są po prostu eliminowane w sieciach wirtualnych, poprzez budowanie wirtualnego kręgu, który izoluje nas od świata, w którym żyjemy³⁴.

Papież Franciszek wskazuje na szanse, jakie jawią się w odkrywaniu wzajemnych relacji i podejmowaniu działań, które otwierają nowe, ewangeliczne perspektywy. Przywołana w encyklice przypowieść o miłosiernym Samarytaninie ma naświetlić rzeczywistość ku naszemu wewnętrznemu rozwojowi. Papież zachęca, abyśmy twardo stąpali po ziemi i z odwagą podejmowali wyzwania naszych czasów:

Każdego dnia otrzymujemy nową szansę, nowy etap. Nie powinniśmy oczekiwać wszystkiego od tych, którzy nami rządzą – to byłoby infantylne. Cieszymy się przestrzenią współodpowiedzialności zdolną do inicjowania i generowania nowych procesów i transformacji. Bądźmy aktywni w rehabilitacji i wspieraniu zranionych społeczeństw. Dzisiaj stajemy przed wielką szansą wyrażenia tego, że jesteśmy braćmi, bycia kolejnymi miłosiernymi Samarytanami, biorącymi na siebie ból porażki, zamiast wzniecania nienawiści i urazy. Jak przygodnego wędrowca naszych dziejów, trzeba nam jedynie bezinteresownego, czystego

32 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 1.

33 Zob. Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 03.10.2020.

34 Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 47.

i prostego pragnienia, aby być ludem, by być stałymi i niestrudzonymi w trudzie włączania, integrowania i podnoszenia tego, kto upadł; nawet jeśli wiele razy jesteśmy pogrążeni i skazani na powtarzanie logiki ludzi przemocy, tych, którzy żywią ambicje tylko dla samych siebie, którzy szerzą zamęt i kłamstwa. Niech inni dalej myślą o polityce lub ekonomii w swoich grach o władzę. Umacniajmy to, co jest dobre i oddawajmy się służbie dobru³⁵.

Przez chrzest zostaliśmy włączeni we wspólnotę Kościoła, zatem nie jesteśmy sami. Żyjemy pośród braci i sióstr w wierze. Dobra Nowina zawsze jest drogą braterstwa i prowadzi do pokoju (por. Łk 1, 57–80).

Podsumowanie

Jedną z cech dominujących i decydujących w perspektywie osoby, wspólnoty i wszelkich ludzkich zaangażowań jest uniwersalizm kultury. Wartość osoby i jej życia wyznacza kierunki rozwoju. Chrześcijański humanizm pomaga w rozumieniu miejsca człowieka w świecie, a jednocześnie pobudza siłę i potrzebę życia ewangelicznego. To w świetle dzieła stworzenia i odkupienia wierzący są zaproszeni do wszechstronnego rozwoju. Żyjący Ewangelią nie ogranicza się do opisu rzeczywistości i nie zajmuje się bilansem zysków i strat. Choćby analizując dzieje historii Polski i Kościoła w Polsce, można stwierdzić, że prawdziwy rozwój i budowanie jedności dokonywały się w działaniu ludzi pragnących wolności i prawdy. Pamięć społeczna oraz tożsamość wiary i wspólnoty narodowej współgrały w zachowywaniu dziedzictwa i twórczym rozwoju. Prawo człowieka do szeroko pojętej kultury jest niezbywalne i ciągle winno być podsyćane pragnieniem wewnętrznego rozwoju. Doświadczenie wieków pokazuje, iż działanie w jedności i wolności pozwala zachować to, co najcenniejsze, nawet w obliczu najtrudniejszych doświadczeń.

³⁵ Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 77.

Bibliografia

- Bartnik Cz., *Kultura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann, Lublin 2004, k. 188–193.
- Benedykt XVI, Przemówienie do Kurii Rzymskiej o poprawnej interpretacji II Soboru Watykańskiego, 22.12.2005, <http://sanctus.pl/index.php?podgrupa=91&doc=35> (05.09.2024).
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*.
- Benedykt XVI, Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Paryż, Kolegium Bernardynów 12.09.2008, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html (05.09.2024).
- Chlewiński Z. i in., *Ideologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walakus, Lublin 1993, k. 1406–1425.
- Chlewiński Z., Zaleski Z., *Godność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. P. Hemperek, Lublin 1989, k. 1231–1232.
- II Polski Synod Plenarny 1991–1999, Poznań 2001.
- Dudek A., *Kultura*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 258–259.
- Dykasteria Nauki Wiary, Deklaracja *Dignitas infinita*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dfd_doc_20240402_dignitas-infinita_pl.html (02.09.2024).
- Dziuba A. F., *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2008.
- Dziuba A. F., *Humanizująca funkcja kultury. Z nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, Warszawa 2013.
- Dziuba A. F., *Służyć życiu. Niepokalanów* 2012.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 03.10.2020.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: *Jan Paweł II, Dzieła zebrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 533–611.
- Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy świętej odprawianej dla świata pracy, Gdańsk, 12.06.1987, w: *Jan Paweł II, Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 383–388.

Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża, Warszawa, 13.06.1987, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 409–412.

Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 316–321.


Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO*, Paryż, 2.06.1980, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, Kraków 2008, s. 99–108.


Skorowski H., *Naród*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 306–310.

Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.


Szostek A., *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” (1997) nr 6, s. 157–167.

ks. Maciej Szczepaniak

 <https://orcid.org/0000-0002-5042-0586>
ms@amu.edu.pl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
 <https://ror.org/04g6bbq64>

Komputery i smartfony w treściach przepowiadania. Analiza wybranych homilii w odniesieniu do nowych technologii medialnych

 <https://doi.org/10.15633/ps.29108>

Ks. Maciej Szczepaniak — dr hab., prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Specjalizuje się w dziedzinie homiletyki i komunikacji społecznej, członek Stowarzyszenia Homiletów Polskich.

Article history • Received: 07 Dec 2024 • Accepted: 31 Dec 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstrakt

Komputery i smartfony w treściach przepowiadania. Analiza wybranych homilii w odniesieniu do nowych technologii medialnych

Nowe technologie medialne, wraz z ich użytkowym rozwojem, weszły do języka literackiego i potocznego, a także do dyskursu religijnego. Czy można zatem mówić o ich frazeologii w praktyce kaznodziejskiej? Celem artykułu jest analiza aspektów treściowych wybranych współczesnych homilii i kazań. Opracowanie prezentuje wyniki badań nad tekstami opublikowanymi w latach 2018–2023 w miesięczniku homiletycznym „Biblioteka Kaznodziejska”. Obrazowość języka przepowiadania w kontekście nowych technologii dotyczy najpierw egzystencjalnej różnicy pomiędzy współczesnymi ludźmi a bezpośrednimi odbiorcami nauczania Jezusa i można ją ująć w stwierdzeniu, że „w czasach biblijnych nie było Internetu”. Drugą kategorię wyrażeń stanowią próby wyjaśnienia kerygmatu za pomocą porównań. W tekstach homilii nowe urządzenia technologiczne stanowiły też punkt wyjścia do parenezy. Badania pokazują, że frazeologia nowych technologii medialnych tworzy pokaźny składnik wypowiedzi homilijnych, choć niektóre postulatory, ze względu na swoją schematyczność, zakrawają na miano frazesów.

Słowa kluczowe: homiletyka, nowe technologie, media, sztuczna inteligencja

Abstract

Computers and Smartphones in the Content of Preaching. Analysis of Selected Homilies in Relation to New Media Technologies

Expressions related to new media technologies, along with their functional development, have entered literary and colloquial language, as well as religious discourse. Can we therefore speak of their phraseology in the practice of preaching? The aim of the article was to analyze the content aspects of selected contemporary homilies and sermons. The study presents the results of research on texts published between 2018 and 2023 in the homiletic monthly “Biblioteka Kaznodziejska” (Preacher’s Library). The imagery of preaching language in the context of new technologies could be put first in the obvious statement that ‘there was no Internet in biblical times’. The second category of expressions are attempts to explain the kerygma using comparisons. In the texts of the homilies, new technological devices were also the starting point for parenesis. Research shows that phraseology related to new media technologies constitutes a significant component of homily statements, although some very schematic postulates verge on being clichés.

Keywords: homiletics, new technologies, media, AI

Sztuczna inteligencja, telefony komórkowe, Internet... „Zadziwiająca wprost wynalazki techniczne, którymi szczyli się ludzkość współczesna”¹ – wynalazki, „które odsoniły nowe drogi do przekazywania z największą łatwością wszelkiego rodzaju wiadomości, myśli i wskazań”², wraz z ich użytkowym rozwojem natychmiast stały się częścią repertuaru językowego, weszły do języka literackiego i potocznego, a także do dyskursu religijnego. Czy można zatem mówić o frazeologii nowych technologii medialnych w przestrzeni kaznodziejskiej?

Odpowiedzi na to pytanie może dostarczyć analiza aspektów treściowych wybranych współczesnych homilii i kazań. Niniejsze opracowanie prezentuje wyniki badań nad tekstami opublikowanymi w latach 2018–2023 w miesięczniku homiletycznym „Biblioteka Kaznodziejska”. Analizowane teksty pochodzą z sześciu kolejnych roczników czasopiśma, a zatem dotyczą dwóch cykli roku liturgicznego: A, B i C.

Szkice homilii i kazań publikowane w analizowanym czasopiśmie są zazwyczaj opracowywane przez osoby głoszące słowo Boże. Celem ich publikacji jest pomoc w przygotowaniu homilii przez kolejne osoby, dlatego należy założyć, że przytoczone w nich myśli zostały wielokrotnie powtórzone w przepowiadaniu kościelnym, tym bardziej że umiejętne wykorzystywanie cudzych tekstów jest postulowane jako jedna z ważniejszych zdolności praktycznych w kompetencji kaznodziejskiej³. Wybór tekstów „Biblioteki Kaznodziejskiej” jako inspiracji homiletycznej został podyktowany faktem, że z założenia czasopismo to jest forum realizacji programu duszpasterskiego Konferencji Episkopatu Polski – jego wskazania są podstawą przygotowywanych przez autorów szkiców homilii.

Przytoczone na wstępie cytaty, dotyczące budzących podziw u człowieka nowych wynalazków, pochodzą z pierwszej papieskiej encykliki

1 Pius XII, Encyklika o kinematografii, radiu i telewizji *Miranda prorsus*, 8.09.1957, 1, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 237.

2 Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, 04.12.1963, 1.

3 G. Siwek, *Teksty cudze w procesie tworzenia jednostki przepowiadania*, w: *Ściągać czy nie ściągać? O pomocach do homilii i kazań*, red. W. Przychyna, M. Kubiak, Poznań 2008, s. 41–45; L. Szewczyk, *Stała formacja kaznodziejów – między fikcją a koniecznością*, w: *Kapłan w postudze słowa Bożego*, red. L. Szewczyk, W. J. Szytk, Katowice-Panewniki 2010, s. 67.

poświęconej środkiem społecznego przekazu (*Miranda prorsus*) oraz z pierwszego dekretu soboru powszechnego podejmującego ten temat (*Inter mirifica*). Współczesne narzędzia służące komunikacji społecznej mają atrybut nowości ze względu na swoje właściwości – między innymi interaktywność, mobilność, globalny zasięg oraz stosowanie zaawansowanych technik obliczeniowych. Ich rozwój stał się naturalnym kontekstem teologicznej refleksji, a wspomniane wyżej dokumenty stanowią jedynie jej załączek. Skoro na zawartość treściową przepowiadania – obok warstwy biblijnej, kerygmatycznej i liturgicznej – powinna składać się również warstwa egzystencjalna i antropologiczna, podejmująca aktualne problemy współczesnych ludzi i czerpiąca inspirację z doświadczenia indywidualnego oraz społecznego, należy wręcz oczekiwać, że tematyka ta znajdzie swoje miejsce w homilii. W jakim kierunku podąża pastoralna interpretacja wyzwań stojących przed współczesnymi pokoleniami? Do jakich egzystencjalnych wniosków dochodzą teologowie – praktycy, podejmując refleksję nad życiem człowieka zanurzonego w świecie nowych technologii? Jaki jest zasób frazeologii odnoszącej się do nowych technologii ułatwiających komunikację międzyludzką w praktyce kaznodziejskiej Kościoła w Polsce? Pytania te wyznaczają istotny kontekst niniejszego opracowania.

Przeprowadzona analiza pozwoliła wyodrębnić kilka sposobów używania słownictwa dotyczącego nowych technologii na potrzeby przepowiadania, które zostaną omówione w dalszej części artykułu.

1. W czasach biblijnych nie było Internetu

Obrazowość języka przepowiadania w interpretacji tekstów biblijnych dotyczy najpierw kwestii egzystencjalnej różnicy pomiędzy współczesnymi ludźmi a bezpośrednimi odbiorcami nauczania Jezusa. Można by ją ująć w oczywistym i banalnym w gruncie rzeczy stwierdzeniu, że „w czasach biblijnych nie było Internetu”. Przykładem może być sytuacja, w której w odniesieniu do oddalenia się dwunastoletniego Jezusa od rodziców dowiadujemy się, że Józef i Maryja przeżyli wiele chwil frustracji,

zmęczenia, rozdrażnienia – „nie było wtedy telefonów komórkowych”⁴. W tym samym biblijnym kontekście padało stwierdzenie:

Nie wiem, jaką karę Jezus dostał za oddalenie się od rodziców. Pewnie nie był to szlaban na telewizję, komórkę, czy na komputer. Ale mogą się założyć, że mimo tych przykrości warto było narazić się rodzicom i zaryzykować, by podążyć za głosem swojego serca. Nigdy nie jest za wcześnie, by poszukiwać głosu Boga w swoim życiu...⁵.

Także uczniowie wysłani przez Jezusa na głoszenie Ewangelii „szli w parach, bez komputerów, bilbordów i plakatów [...]. Nikt tego nie nagrywał, nikt nie robił «transmisji na żywo». A jednak byli skuteczni”⁶. Zdjęcia Jezusa „nie było na Facebooku, ale potrafił Go rozpoznać Jan Chrzciciel. I dzięki niemu ludzie dowiedzieli się, kto ich zbawi i zobaczyli Jezusa”⁷. Droga, jaką musiała pokonać Maryja do krewnej Elżbiety, to zdaniem homilisty „około pięciu dni podróży przez niebezpieczne góry, bez Internetu, hoteli, stacji benzynowych z hot-dogami”⁸. Ten obraz prowokował go do zadania pytania: „Czy w czasach kompów, smartfonów czy innych smartwatchów znamy jeszcze drogę do naszych bliskich?”⁹.

Egzystencjalna interpretacja opowiadania o uczniach idących do Emaus uzasadniała rozmowę z wędrowcem brakiem współczesnych urządzeń: „Wtedy nie było telefonów komórkowych, słuchawek i innych podobnych rzeczy – stąd ze sobą rozmawiano”¹⁰. Z kolei autor tekstu odnoszącego się do pytania Jezusa: „za kogo ludzie uważają Syna

4 M. Zuber, *Poszukiwanie głosu Boga*, „Biblioteka Kaznodziejska” 165 (2021) nr 6, s. 119 [homilia do dzieci na święto Świętej Rodziny C].

5 M. Zuber, *Poszukiwanie głosu Boga*, „Biblioteka Kaznodziejska” 165 (2021) nr 6, s. 120.

6 T. Szałanda, *Pan ich posłał*, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 1, s. 144 [homilia na święto Świętych Cyryla i Metodego].

7 Ł. Bąbelek, *Jezus pośród nas*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 4 (Suplement), s. 36 [homilia do dzieci na II niedzielę okresu zwykłego A].

8 M. Wrzos, *Czy znasz drogę*, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 6, s. 112 [homilia do młodzieży na IV niedzielę Adwentu C].

9 M. Wrzos, *Czy znasz drogę*, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 6, s. 112 [homilia do młodzieży na IV niedzielę Adwentu C].

10 K. Zygmunt, *W drodze do Emaus*, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 2, s. 118 [homilia do dzieci na III niedzielę wielkanocną A].

Człowieczego”, puszczał wodze fantazji, zastanawiając się, co odpowiedziliby dziś uczniowie po „przejrzeniu” Internetu i obejrzeniu programów telewizyjnych:

Być może, że dla jednych jest zwykłym cieślą. Dla innych autorem wielu mądrych sentencji. Dla jeszcze innych rewolucjonistą czy reformatorem społecznym. Są i tacy, którzy uważają Go po prostu za założyciela chrześcijaństwa. Albo wielkiego proroka. A nawet za pierwszego na świecie feministę¹¹.

Tego typu próby porównania czasów współczesnych, w których nowe technologie i urządzenia telekomunikacyjne odgrywają znaczącą rolę w życiu człowieka, ze środowiskiem życiowym bohaterów tekstów biblijnych stanowią przykład ich adaptacji do współczesnej mentalności odbiorców. Przykłady te, wyrwane z kontekstu, mogą niekiedy wydawać się banalne, ale to właśnie abstrakcyjne porównania i tworzone przez mówcę obrazy, odwołanie się do wspólnego doświadczenia, posługiwanie się językiem realistycznym dają do myślenia, prowokują do stawiania pytań i pozwalają zastanowić się nad przesłaniem tekstów liturgicznych.

2. Technologiczne analogie wydarzeń biblijnych

Drugą kategorię wyrażenń stanowią próby wytłumaczenia kerygmatu za pomocą porównań. W tekstach homilii pojawiają się więc analogie do obecnych stanów emocjonalnych człowieka, związanych z posiadaniem telefonu czy komputera, w odniesieniu do zachowań bohaterów opowiadań biblijnych. Tekst homilii nawiązującej do przypowieści o synu marnotrawnym porównywał oczekiwanie miłosiernego ojca na powrót dziecka do tęsknoty za spotkaniem z drugim człowiekiem:

¹¹ W. Nowicki, Trzy pytania, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 5, s. 33 [homilia do dorosłych na XXIV niedzielę okresu zwykłego B]. W opublikowanym rok później i cztery lata później tekście ten sam autor posłużył się identycznym egzystencjalnym wstępem, modyfikując jedynie ostatnie zdanie: „Dla niektórych byłby bohaterem memów” (W. Nowicki, Kim naprawdę jest dla mnie Jezus?, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3, s. 116 [homilia do młodzieży na XXII niedzielę okresu zwykłego C]); „A nawet za pierwszego na świecie feministę i genderystę” (W. Nowicki, W drodze do Jerozolimy, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 [2022] nr 2, s. 133 [kazanie pasyjne]).

„Od pierwszego telefonu czy wiadomości zaczyna się już spotkanie, choć fizycznie jesteście od siebie jeszcze daleko”¹². W innym szkicu homilii, tuż po uroczystości Wszystkich Świętych, zachęcano: „Oby wasze myśli o śmierci nie były na poziomie gier komputerowych. W realnym życiu i świecie, śmierć i to co po niej nazywamy rzeczami ostatecznymi człowieka, jest niezmiennie i nie da się zrobić z życia powtórki”¹³.

W tym kluczu interpretacyjnym królestwo Boże ukazywane było jako przeciwieństwo społeczeństwa medialnego, w którym „wszystko ma być od razu i podane, odkryte jak na talerzu”:

Dziś nie lubimy czekać. Proponują nam komputery i urzędnicy coraz szybsze, z szybszym przepływem danych. A w królestwie Boga trzeba się uzbroić w cierpliwość. Trzeba uznać, że nie wszystko od razu się zobaczy i zrozumie¹⁴.

Komputer (człowiek), jego dysk (duch ludzki), dokumenty śmieciowe (wady, uchybienia i niedoskonałości), a także wirusy (grzechy) stały się obrazem walki z wadami i z grzechem. Przekonywano odbiorców, że „mamy wkodowane, jakby wgrane na twardym dysku komputera wszystko to, co wynieśliśmy z domu: zwyczaje, postawy, sposoby działania”¹⁵.

W jednym z tekstów homilii porównywano tekst biblijny do krótkich wiadomości tekstowych. Zachęcano do uruchomienia wyobraźni i „odczytywania” SMS-ów wysyłanych przez Boga: „Bóg Cię kocha”, „drugi człowiek Cię kocha”, „kochaj drugiego”, „jesteś stworzony w czasie, ale przeznaczony do wieczności”, aż po ostatnią wiadomość SMS, „przez którą Bóg zapowiedział, że nie zostaniemy sami ze swoimi słabościami, że przysłał rodzajowi ludzkiemu najpierw Chrystusa, który przywróci

12 A. Ziółkowska, Nasze powroty do Ojca, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 5, s. 38 [homilia do młodzieży na XXIV niedzielę okresu zwykłego C].

13 U. Kłusek, Wierny jest Pan, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 6, s. 47 [homilia do młodzieży na XXXII niedzielę okresu zwykłego C].

14 W. Silski, Zasiany i siewca, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 3, s. 101 [homilia do młodzieży na XI niedzielę okresu zwykłego B].

15 D. Stankiewicz, Sąd sumienia „sprawdzianem działania Ducha Prawdy” w człowieku, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3 (Suplement), s. 20 [kazanie majowe].

zerwaną przez grzech jedność z Bogiem Ojcem, a następnie po wypełnieniu tej misji, razem ześle Ducha Mocy”¹⁶.

Także exempla – krótkie historie pełniące funkcję argumentu – były inspirowane nowymi technologiami. Jeden z autorów, w oparciu o przykład zabezpieczeń internetowych, próbował wyjaśnić drogę chrześcijanina ku zbawieniu. Wspominał o czujnikach szyfru zapisanych w kluczyku samochodowym, klawiaturze umieszczonej przy wejściu do domu, programach komputerowych, serwisach bankowych czy sklepach internetowych, które wymagają posiadania hasła-klucza: zestawu znaków dających dostęp do treści i usług potwierdzających tożsamość. W tym kontekście wspominał o wyznaniu wiary w Chrystusa:

To jest klucz dostępu do sumienia i duszy człowieka. [...] To klucz mistyczny: złożony z twoich słów, sposobu zachowania, modlitwy. To klucz, który może otworzyć serce człowieka. Potwierdzić twoją prawdziwą tożsamość. A tobie otworzy niebo¹⁷.

W podobnym tonie inny z autorów w odniesieniu do hasła internetowego budował rozważanie na temat rodziny: „Zdajecie sobie sprawę, jak ważne jest zabezpieczenie hasłem swojego komputera lub telefonu. Coraz częściej zresztą zamiast kodu używamy odcisku palca”¹⁸. Kaznodzieja zapraszał do odkrycia najbardziej odpowiedniego słowa, które zapewniłoby dostęp do lepszego rozumienia własnej rodziny, jej problemów i życiowych wyzwań.

Tryb czuwania urządzeń elektronicznych stawał się także punktem wyjścia do rozważań adwentowych. Oczekiwanie na ważny telefon, nerwowe sprawdzanie ekranu komórki – czy ktoś nie dzwonił – stawało się inspiracją do mówienia o istocie Adwentu¹⁹. W jednej z homilii aplikacja zainstalowana w telefonie komórkowym stanowiła obraz życia

16 D. Stankiewicz, Ja, człowiek – dzieło otwarte, przyzywam Cię: „O Stworzycielu, Duchu, przyjdź”, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3 (Suplement), s. 3 [kazanie majowe].

17 M. Piedziewicz, Klucz, który otwiera niebo, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 4, s. 75 [homilia do dorosłych na XXI niedzielę okresu zwykłego A].

18 A. Filipiak, Powiedzieć „tak” miłości, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 6, s. 152 [homilia do młodzieży na święto Świętej Rodziny A].

19 P. Śliżewski, Tryb czuwania, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 6, s. 66 [homilia do młodzieży na I niedzielę Adwentu B].

duchowego: naładowana bądź rozładowana bateria wskazywała na potrzebę modlitwy i przyjmowania komunii świętej, a obraz pamięci urządzenia wymagającej oczyszczenia zwracał uwagę odbiorców homilii na konieczność przystępowania do sakramentu pokuty. „Nie zainstalujemy nowej aplikacji bez połączenia z Internetem. Tak samo, nie odnajdziemy Bożej radości bez wdzięcznego serca. Serce, które umie dostrzec ogrom dobra od Boga i ludzi jest jak światłowód, przez który spływa na nas łaska Boża”²⁰ – przekonywał kaznodzieja.

Wśród przykładów homiletycznych znalazło się także porównanie sakramentu chrztu świętego do wpisania „numeru” Boga do własnej telefonicznej listy kontaktów: „Chrzest święty jest zapisaniem Boga w swojej książce kontaktów na bardzo ważnym miejscu i podpisanie go mianem «Ojciec»”²¹. Jeden z autorów – przez analogię do nieustannego szukania czegoś w życiu: pilota do telewizora czy odłożonego gdzieś telefonu – zachęcał do poszukiwania Boga²². Z kolei autor homiletycznych „sugestii słuchacza” proponował porównanie modlitwy do bycia „online z Bogiem”, czyli życia w Jego obecności, utrzymywania stałej więzi z Bogiem²³.

3. Pareneza technologiczno-medialna

W tekstach publikowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej” nowe urządzenia technologiczne niejednokrotnie stanowiły też ilustrację do głoszenia zasad życia chrześcijańskiego, czyli parenezy. Jeden z autorów pokazywał nowe technologie jako znak czasu: „Niesforne kuzynstwo beznamiętnie wlepia wzrok [...] w ekrany smartfonów”²⁴. Inny nawiązywał do codziennych doświadczeń: „Wystarczy kilka kliknięć w aplikacji

²⁰ E. Kurek, Zainstaluj Bożą radość, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 6, s. 87 [homilia do młodzieży na III niedzielę Adwentu B].

²¹ P. Śliżewski, Ucieszymy się, że jesteśmy chrześcijanami, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 1, s. 56 [homilia do dorosłych na święto Chrztu Pańskiego A].

²² M. Piedziewicz, Prawdziwe szczęście, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 5, s. 30 [homilia do dorosłych na XXV niedzielę okresu zwykłego A].

²³ R. Bernard, Jak to należy rozumieć, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 6, s. 81 [sugestia słuchacza na III niedzielę Adwentu B].

²⁴ M. Kubiak, Rodzina zdolna kochać i uczyć miłości, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 6, s. 147 [homilia do młodzieży na święto Świętej Rodziny C].

i za niedługi czas przywiozą mi jedzenie z Glovo. Klikam w inną i mam hulajnogę lub taxi z Bolta. Wchodzę do internetu, odpalam grę i szybko łączę się z przyjaciółmi lub ludźmi mieszkającymi w innych krajach, żeby sobie pograć”²⁵. Czas oczekiwania, wypełniony scrollowaniem treści na ekranie urządzenia elektronicznego, stawał się punktem wyjścia do rozważań na temat Adwentu:

Czekanie wydaje nam się stratą czasu. To dlatego w miejscach, w których musimy czekać (w poczekalni do lekarza, w tramwaju, w kolejce do kasy) większość oczekujących jest zapatrzona w ekran smartfona. To tak zwane „dublowanie” czasu. Nadrabiamy zaległości w smsach, mailach, newsach... Staramy się czas oczekiwania czymś zapełnić, bo czas jest zbyt cenny, żeby go marnotrawić²⁶.

Pokazywano także różne negatywne zjawiska wynikające z użytkowania nowych technologii, niekiedy w przejawiony sposób. Puczano na przykład, że komputer niszczy duszę, a gry są podobne do „śmieciowego” jedzenia – „chipsów, batonów i napojów gazowanych”: „Jeśli karmimy ją przez kilka godzin dziennie grami komórkowymi lub komputerowymi, wtedy dusza czuje się coraz gorzej – nie ma siły walczyć ze złem. Jest pogubiona”²⁷.

Publikowane homilie uczyły, że w Internecie jest wiele kłamstw, smartfony odzwyczajają od relacji z innymi i z Bogiem, a gra komputerowa może być źródłem zaniebdywania najbliższych. Materiał badawczy pozwolił też zauważyć niesłabnącą tendencję do mówienia o Wielkim Poście głównie jako czasie rezygnacji z nowych technologii:

Post ma nas zahartować duchowo. Polega on nie tylko na ograniczeniu przysłowiowych cukierków, ale też tych rzeczy, które kradną nam najwięcej czasu

25 M. Piedziewicz, Nie bądź niecierpliwy, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 6, s. 57–58 [homilia do młodzieży na I niedzielę Adwentu A].

26 J. Zjawin, CzekaMY?, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 6, s. 68 [homilia do młodzieży na II niedzielę Adwentu A].

27 L. Lasota, Przyjdźcie do Mnie wszyscy!, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3, s. 138 [homilia na uroczystość Pierwszej Komunii Świętej].

potrzebnego do wypełnienia zadania, a mogą nimi być np. komputer, komórka, telewizor itp. sprzęty²⁸.

Kaznodzieja kierował do dzieci pytanie, na które sam odpowiadał: „Czego chcielibyście sobie odmówić w Wielkim Poście, aby być bliżej Pana Jezusa? («nie jeść słodczy», «ograniczyć grę na komputerze»)»²⁹. Pisano: „Jałmużna dziś wyraża się w oderwaniu oczu od smartfona, by móc spotkać się z najbliższymi, a nie tylko załatwiać sprawy”³⁰. Apelowano o stosowne przeżywanie Wielkiego Postu: „Licząc od Środy Popielcowej mamy 40 dni, aby przygotować się do Wielkanocy. [...] Czy zgadzasz się na ciszę w telefonie, samotność w sercu, na puste ściany i suszę uczuć?”³¹.

Komputer był także synonimem hałasu, przeciwieństwem modlitewnej ciszy. Bohaterka homilii do dzieci publikowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej” (Owieczka Magda) była zmęczona ciągłym hałasem, który jest wokół, tęskniła za miejscem, gdzie nie dociera zgiełk. Homilista postulował zatem: „Ważne jest, żebyśmy też się nauczyli wyłączać komputery, telefony i spróbowali się pomodlić, pomyśleć, trwać chociaż chwilę w ciszy. Wtedy uspokajamy się i możemy lepiej pomyśleć”³².

Podobny obraz pojawiał się w kategorii wyrzutów sumienia: „Jeśli mieliśmy czas na to, by korzystać całe dnie z komputera i telefonu, a brakowało nam kilku minut z powodu «braku czasu» na modlitwę, to widać, co uznaliśmy za istotniejsze”³³. Przekonywano, że w życiu liczą się codzienne wybory: „Czy mam czas na modlitwę, czy też wolę

28 T. Rogoziński, *Misja specjalna – Wielki Post*, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 1, s. 122 [homilia do dzieci na I niedzielę Wielkiego Postu B].

29 G. Świeczarz, *Długie czterdzieści dni...*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 2, s. 22–23 [homilia do dzieci na Środę Popielcową].

30 A. Ksycki, *Post – potrójny rozwój człowieka*, „Biblioteka Kaznodziejska” 167 (2023) nr 1, s. 97 [homilia do dorosłych na Środę Popielcową].

31 M. Wrzos, *Raj, pustynia i dom*, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 1, s. 116 [homilia do dorosłych na I niedzielę Wielkiego Postu B].

32 Ł. Bąbelek, *Duch, który w nas przeżywa*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 4 (Suplement), s. 61 [homilia do dzieci na VI niedzielę wielkanocną A].

33 P. Śliżewski, *Pozwól mi zrobić, a zrozumieć*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3, s. 158 [kazanie na zakończenie roku szkolnego].

włączyć Internet, telewizję lub radio”³⁴. Jeden z kaznodziejów dawał instrukcje dotyczące dobrej modlitwy: „Bardzo niewłaściwe jest, gdy w czasie modlitwy zerkamy na telewizor, komputer czy telefon”³⁵. Inny przekonywał, że w modlitwie chodzi o to, „abyś poszedł z Jezusem w przestrzeń samotności, ciszy, modlitwy... Bez smartfonu i Internetu, ale z Biblią, z różańcem w rękę”³⁶. Zadano retoryczne pytanie: „Czy nie byłoby możliwe choć pewnej części czasu, który poświęcamy na media społecznościowe, telewizję, internet czy prasę, poświęcić na to wpatrywanie się w niebo?”³⁷. Proponowano adorację Najświętszego Sakramentu bez używania telefonu komórkowego, który sprawia, że „jesteśmy ciągle kontrolowani i tylko paradoksalnie doświadczamy poczucia bezpieczeństwa” – taka modlitwa miała stanowić oddalenie „od codziennych życiowych zniewoleń”³⁸.

Podsumowanie

Opracowanie wyników badań miało na celu ukazanie zasobu frazeologii nowych technologii wykorzystywanej w praktyce kaznodziejskiej Kościoła w Polsce. Analizy tekstów opublikowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej” dają wgląd w to, co słyszą wierni podczas niedzielnych homilii. Choć badania nie miały charakteru ilościowego, to jednak liczba zgromadzonych tekstów pozwala na wyciągnięcie wniosku, że frazeologia nowych technologii stanowi pokaźny składnik wypowiedzi homilijnych.

Zgodnie z postulatami podręcznika dla kaznodziejów autorstwa Rolfa Zerfassa, już pierwsze słowa homilii powinny otwierać horyzont, stworzyć scenę akcji, zainteresować tematem oraz zbudować most, po

34 M. Wrzos, *Recepta na szczęście*, „Biblioteka Kaznodziejska” 167 (2023) nr 1, s. 76 [homilia do dorosłych na VI niedzielę okresu zwykłego A].

35 G. Świecarz, *Moc sakramentów i modlitwy*, „Biblioteka Kaznodziejska” 167 (2023) nr 3, s. 98 [homilia na „Biały Tydzień”].

36 U. Kłusek, *Aby zobaczyć Boga*, „Biblioteka Kaznodziejska” 165 (2021) nr 3, s. 85 [homilia na święto Przemienienia Pańskiego B].

37 F. Zawadzki, *Skierowani ku niebu*, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 3, s. 56 [homilia do dorosłych na uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego C].

38 R. Kacprzak, *Dar Eucharystii*, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 1, s. 61 [homilia do dorosłych na IV niedzielę okresu zwykłego C].

którym słuchacz łatwo i bezpośrednio wejdzie w świat myśli kaznodziei, budząc w nim motywację do słuchania³⁹. Skoro homilia nie ma być kazaniem na jakiś abstrakcyjny temat, a jej głosiciel powinien odnosić teksty konkretnej celebracji do współczesnych wydarzeń i zagadnień⁴⁰, a także treść przepowiadania powinna obejmować warstwę egzystencjalną i antropologiczną, należało wręcz oczekiwać, że tematyka związana z nowymi technologiami znajdzie w niej swoje miejsce. Media, w tym także narzędzia technologiczne – od komputerów i smartfonów po aplikacje korzystające ze sztucznej inteligencji – stanowią dziś podstawowe źródło doświadczenia świata zewnętrznego. Nowe technologie medialne stały się ważną przestrzenią życia społecznego, a słuchacz słowa Bożego jest w tym świecie aktywnym twórcą i odbiorcą treści. Celnie ich rolę podsumowywał Michał Drożdż:

Świat mediów jest naszym światem. Media są naszą przestrzenią życia. Mediów nie można traktować jako rzeczywistości obcej, ponieważ wszyscy jesteśmy w różnym stopniu i charakterze włączeni w świat mediów. [...] Świat mediów jest bez wątpienia światem człowieka oraz integralną częścią współczesnej kultury⁴¹.

Posoborowa teologia – jak pisał Jerzy Szymik – korzysta już z szerokiego wachlarza wtórnych, pomocniczych i zewnętrznych miejsc teologicznych, które w istotny sposób poszerzają i pogłębiają teologiczny warsztat, takich jak znaki czasu, sztuka, literatura piękna czy środki społecznego komunikowania⁴². Stąd kaznodzieje, których zadaniem jest uprawianie teologii na ambonie, powinni czerpać z nich inspiracje. Andrzej Draguła postuluje, że należy podejmować dialog „ze światem, który jest miejscem, gdzie rodzi się język kultury”, zaznaczając, iż „uczenie się języka kultury współczesnej jest dzisiaj fundamentalnym zadaniem wpływającym z chrystocentrycznej i inkarnacyjnej optyki

39 R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995, s. 125.

40 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015, s. 15–16.

41 M. Drożdż, *Etyczna demitologizacja mediów*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 25 (2006) cz. 1, s. 85.

42 Por. J. Szymik, *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23/24 (1990–1991), s. 164.

kultury”⁴³. Postulat ten pozostaje aktualny również w odniesieniu do treści homilii, która – jak słusznie zauważa Henryk Sławiński – powinna dostarczać „świeżych treści, w tym sensie, że ujawnia nowe spojrzenia na znany tekst, łączy go z ciągle nowymi okolicznościami”⁴⁴. Dlatego też Benedykt XVI, przez analogię do nauczania apostołów, którzy wnosili Dobrą Nowinę Jezusa w świat grecko-rzymski i owocnie ewangelizowali, opierając się na znajomości kultury i zwyczajów ówczesnych ludzi, zachęcał do przepowiadania Chrystusa w świecie nowych technologii ze świadomością potrzeby głębokiego zrozumienia tego świata⁴⁵. Sugestia ta dotyczy nie tylko osób przepowiadających za pośrednictwem mediów, ale także homilistów kierujących przesłanie do ludzi zanurzonych w różnych mediasferach, coraz bardziej zdominowanych przez sztuczną inteligencję (AI)⁴⁶.

W plebiscycie na Słowo Roku 2023 kapituła językoznawców pod patronatem Rady Języka Polskiego wybrała wyrażenie „sztuczna inteligencja”⁴⁷. Z kolei wśród słów w dwudziestce młodzieżowych wyrażeń roku znalazły się słowa „odklejka” i „odkleić się”, czy też w odniesieniu do osoby „odkleja”, opisujące człowieka oderwanego od rzeczywistości⁴⁸. Przedstawiony w niniejszym artykule zbiór frazeologii nowych technologii pozostawia otwarte pytanie, na ile są to metafory, alegorie i przykłady dające do myślenia, a na ile wynikające z nich – niekiedy bardzo schematyczne – postulaty zakrawają na miano frazesu i tracą na realności. Należałoby więc zachęcać autorów homilii do szukania

43 A. Draguła, *Chrystocentryczna interpretacja ludzkiej kultury*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 305–306.

44 H. Sławiński, *Potrzeba urozmaicenia modelu homilii*, „*Studia Włocławskie*” 11 (2009), s. 95.

45 Benedykt XVI, *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Nowe technologie, nowe relacje. Krzewić kulturę poszanowania, dialogu i przyjaźni*, 24.01.2009, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2009_24012009.html (12.11.2024).

46 Określenie „sztuczna inteligencja” (AI – Artificial Intelligence) interesuje też teologów, o czym świadczy liczba publikacji na ten temat. Badania tekstów homilii z lat 2018–2023 nie wykazały jeszcze zainteresowania kaznodziejów tym terminem.

47 Wyniki plebiscytu Słowo Roku 2023, <https://www.uw.edu.pl/wyniki-plebiscytu-slowo-roku-2023> (12.11.2024).

48 Odklejka, <https://sjp.pwn.pl/mlodziejowe-slowo-roku/haslo/odklejka;9285765.html> (12.11.2024).

żywych i oryginalnych wyrażań, w przeciwieństwie do powierzchownych i wytartych określeń. Z całą pewnością jednak do nieodklejania się od technologicznej rzeczywistości.


Bibliografia


- Bąbelek Ł., *Duch, który w nas przebywa*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 4 (Suplement), s. 60–61.
- Bąbelek Ł., *Jezus pośród nas*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 4 (Suplement), s. 36–37.
- Benedykt XVI, *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Nowe technologie, nowe relacje. Krzewić kulturę poszanowania, dialogu i przyjaźni*, 24.01.2009, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2009_24012009.html (12.11.2024).
- Bernard R., *Jak to należy rozumieć*, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 6, s. 81–82.
- Draguła A., *Chrystocentryczna interpretacja ludzkiej kultury*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 295–308, <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385329.13>.
- Drożdż M., *Etyczna demitologizacja mediów*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 25 (2006) cz. 1, s. 83–99.
- Filipiak A., *Powiedzieć „tak” miłości*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 6, s. 152–154.
- Kacprzak R., *Dar Eucharystii*, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 1, s. 60–62.
- Kłusek U., *Aby zobaczyć Boga*, „Biblioteka Kaznodziejska” 165 (2021) nr 3, s. 84–85.
- Kłusek U., *Wierny jest Pan*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 6, s. 47–49.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015.
- Kościół a kultura masowa, red. F. Adamski, Kraków 1984.
- Ksycki A., *Post – potrójny rozwój człowieka*, „Biblioteka Kaznodziejska” 167 (2023) nr 1, s. 95–97.

- Kubiak M., Rodzina zdolna kochać i uczyć miłości, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 6, s. 147–149.
- Kurek E., Zainstaluj Bożą radość, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 6, s. 85–87.
- Lasota L., Przyjdźcie do Mnie wszyscy!, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3, s. 137–139.
- Nowicki W., Kim naprawdę jest dla mnie Jezus?, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3, s. 116–117.
- Nowicki W., Trzy pytania, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 5, s. 33–35.
- Nowicki W., W drodze do Jerozolimy, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 2, s. 132–153.
- Odklejka, <https://sjp.pwn.pl/mlodziejowe-slowo-roku/haslo/odklejka;9285765.html> (12.11.2024).
- Piedziewicz M., Klucz, który otwiera niebo, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 4, s. 73–75.
- Piedziewicz M., Nie bądź niecierpliw, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 6, s. 57–59.
- Piedziewicz M., Prawdziwe szczęście, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 5, s. 30–32.
- Rogoziński T., Misja specjalna – Wielki Post, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 1, s. 122–123.
- Silski W., Zasiany i siewca, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 3, s. 101.
- Siwek G., Teksty cudze w procesie tworzenia jednostki przepowiadania, w: *Ściągać czy nie ściągać? O pomocach do homilii i kazań*, red. W. Przyczyna, M. Kubiak, Poznań 2008, s. 41–45.
- Sławiński H., Potrzeba urozmaicenia modelu homilii, „Studia Włocławskie” 11 (2009), s. 90–97.
- Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, 04.12.1963.
- Stankiewicz D., Ja, człowiek – dzieło otwarte, przyzywam Cię: „O Stworzycielu, Duchu, przyjdź”, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3 (Suplement), s. 3–4.
- Stankiewicz D., Sąd sumienia „sprawdzianem działania Ducha Prawdy” w człowieku, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) 3 (Suplement), s. 19–20.


- Szałańda T., *Pan ich posłał*, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 1, s. 143–145.
- Szewczyk L., *Stała formacja kaznodziejów – między fikcją a koniecznością*, w: *Kapłan w posłudze słowa Bożego*, red. L. Szewczyk, W. J. Szytyk, Kato-wice-Panewniki 2010, s. 68–68.
- Szymik J., *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23/24 (1990–1991), s. 157–164.
- Śliżewski P., *Pozwól mi zrobić, a zrozumiem*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 3, s. 156–158.
- Śliżewski P., *Tryb czuwania*, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 6, s. 65–67.
- Śliżewski P., *Ucieszmy się, że jesteśmy chrześcijanami*, „Biblioteka Kazno-dziejska” 164 (2020) nr 1, s. 54–56.
- Świecarz G., *Długie czterdzieści dni...*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 2, s. 22–23.
- Świecarz G., *Moc sakramentów i modlitwy*, „Biblioteka Kaznodziejska” 167 (2023) nr 3, s. 95–101.
- Wrzos M., *Czy znasz drogę*, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 6, s. 111–113.
- Wrzos M., *Raj, pustynia i dom*, „Biblioteka Kaznodziejska” 162 (2018) nr 1, s. 116–118.
- Wrzos M., *Recepta na szczęście*, „Biblioteka Kaznodziejska” 167 (2023) nr 1, s. 76–78.
- Wyniki plebiscytu Słowo Roku 2023, <https://www.uw.edu.pl/wyniki-plebi-scytu-slowo-roku-2023/> (12.11.2024).
- Zawadzki F., *Skierowani ku niebu*, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 3, s. 55–56.
- Zerfass R., *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995.
- Ziółkowska A., *Nasze powroty do Ojca*, „Biblioteka Kaznodziejska” 163 (2019) nr 5, s. 36–38.
- Zjawin J., *CzekaMY?*, „Biblioteka Kaznodziejska” 166 (2022) nr 6, s. 67–69.
- Zuber M., *Poszukiwanie głosu Boga*, „Biblioteka Kaznodziejska” 165 (2021) nr 6, s. 119–120.
- Zygmunt K., *W drodze do Emaus*, „Biblioteka Kaznodziejska” 164 (2020) nr 2, s. 118–119.

ks. Tomasz Kraj

 <https://orcid.org/0000-0002-5167-0595>
tomasz.kraj@upjp2.edu.pl

 <https://ror.org/058399182>

Zagadnienie prawdy rzeczy w ludzkim działaniu. Konsekwencje teologiczne

 <https://doi.org/10.15633/ps.29109>

Ks. Tomasz Kraj — prezbiter archidiecezji krakowskiej, profesor nauk teologicznych, pracownik Instytutu Teologii Moralnej i Duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Bioetyki Teologicznej. Jego zainteresowania koncentrują się wokół bioetyki ogólnej i związane są z rozumowaniem moralnym, prawem naturalnym i etyką cnoty.

Article history • Received: 22 Nov 2024 • Accepted: 20 Jan 2024 • Published: 31 Mar 2025

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

Abstrakt

Zagadnienie prawdy rzeczy w ludzkim działaniu. Konsekwencje teologiczne

Jest to opracowanie z zakresu teologii moralnej fundamentalnej. Zastosowana metoda to tzw. teologizacja moralności (Paweł Góralczyk), która opiera się na filozoficznej analizie zjawiska etycznego (moralnego), uzupełnionego następnie o dane teologiczne. Artykuł jest poświęcony roli metafizyki w rozumowaniu moralnym, w którym pierwszoplanową rolę odgrywa prawda rzeczy. Celem tego opracowania jest ukazanie przyczyn pomijania tej prawdy oraz skutków tego zjawiska w moralności (dla życia moralnego). W każdej rzeczy (rozumianej jako rzymska res) zawarty jest zamysł jej twórcy/Stwórcy. Racjonalność postępowania moralnego wymaga jego uwzględnienia, co jednak ogranicza swobodę pewnych ludzkich wyborów. Rozwiązaniem tej „trudności” miało być usunięcie metafizyki (a wraz z nią prawdy rzeczy) z głównego nurtu filozofii, co dokonało się w okresie nowożytnym. W jej miejsce wprowadzono ontologię. Artykuł ukazuje skutki tej zmiany (metafizyka – ontologia) w moralności oraz jej teologiczne konsekwencje. Podstawowa różnica między metafizyką a ontologią polega na tym, że metafizyka poznaje rzecz (jej pewną głębię: naturę, sens, wartość, celowość), a ontologia jest ludzką refleksją nad warunkami zaistnienia rzeczy. Jest to refleksja a priori, opierająca się wyłącznie na ludzkim rozumie. W ontologii istnieje tendencja do definiowania na nowo istniejących rzeczy. Autor stawia tezę, że taka zmiana (metafizyka – ontologia) ma istotny wpływ na moralność, zwłaszcza tam, gdzie zanika wpływ chrześcijaństwa na ludzkie postępowanie.

Słowa kluczowe: prawda rzeczy, metafizyka, Bóg, filozofia nowożytna

Abstract

The truth of things in human action. Theological consequences

This is a study in the field of fundamental moral theology. The method used is the so-called theologization of morality (Paweł Góralczyk), which is based on a philosophical analysis of an ethical (moral) phenomenon, then supplemented with theological data and explanation. The paper is devoted to the role of metaphysics in moral reasoning, where the truth of things plays a primary role. The aim of this study is to show what was the reason for omitting this truth and its effects in morality (i.e. for the moral life of man). Each thing (understood as Roman res) contains the intention of its creator/Creator. The rationality of moral behavior requires its consideration, which, however, limits the freedom of certain human choices. The solution to this “difficulty” was the removal of metaphysics from the mainstream of philosophy which was done by modern philosophy. In its place, an ontology was introduced. The paper shows the effects of this change (metaphysics – ontology) in morality and its theological consequences.

es. The basic difference between metaphysics and ontology is that metaphysics gets to know a thing (its certain depth: nature, meaning, value, teleology) and ontology is a human reflection on the conditions for the existence of things. It is an a priori reflection, based solely on the human reason. In ontology there is a tendency to re-define already existing things. The author puts forward the thesis that such a change (metaphysics — ontology) has a significant impact on morality, especially where the influence of Christianity on human behavior disappears.

Keywords: the truth of things, metaphysics, God, modern philosophy

Człowiek w realizacji swoich celów posługuje się różnymi rzeczami. Dzięki temu, że jest istotą rozumną, może je wykorzystywać w sposób racjonalny, co sprzyja realizacji jego planów. Te rzeczy to nie tylko zwykłe przedmioty codziennego użytku, lecz także ludzkie życie, zdrowie, więź rodzinna oraz różne potencjalności tkwiące w naturze ludzkiej. Dlatego ważne jest, jak człowiek będzie się z tymi różnymi rzeczami¹ obchodził, na co z kolei wielki wpływ ma jego wiedza o danej rzeczy oraz stosunek do tej wiedzy. Ważne jest również to, czy ta wiedza będzie kompletna, czy będzie prawdziwa oraz czy człowiek będzie ją respektował.

Opracowanie to, mieszczące się w ramach teologii moralnej fundamentalnej, porusza temat poznania jako istotnego czynnika mającego wpływ na świadomość ludzkiego podmiotu dokonującego wyborów moralnych. Takie poznanie nie powinno ograniczać się jedynie do tego, co o rzeczach mówią nauki empiryczne, lecz także uwzględniać to, co na ich temat głoszą nauki filozoficzne, a wśród nich szczególnie klasyczna metafizyka, oraz nauki teologiczne. Od pewnego czasu jednak świat zdaje się nie przykładać większej wagi do tych dwóch ostatnich, co, jak pokazuje życie, rodzi w konsekwencji poważne problemy moralne, szczególnie wśród ludzi wierzących. Zapoznanie się z tymi problemami wymaga odwołania się do analiz typu filozoficznego, będących jednak uprawnionym narzędziem w ramach teologii moralnej². Opisane tu wyniki tych

1 Używane w tym opracowaniu pojęcie rzeczy nie odnosi się jedynie do rzeczy materialnych. Jest ono raczej odpowiednikiem rzymskiego terminu *res*, którego znaczenie jest bliższe pojęciu bytu. Por. J. Pieper, *The Truth of All Things*, w: J. Pieper, *Living the Truth*, San Francisco 1989, s. 32–33.

2 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 68.

analiz zostaną następnie ukazane w perspektywie teologicznej³. Nie bez znaczenia jest też stanowisko filozoficzne służące za podstawę dokonanych tu analiz. Jest nim tomizm, nie tylko ze względu na jego odniesienia metafizyczne, które w tym opracowaniu nas szczególnie interesują, ale także z racji na jego zgodność z twierdzeniami o charakterze teologicznym, na co między innymi zwracał uwagę Jan Paweł II⁴.

1. Definicja prawdy

Klasyczna metafizyka⁵ była ważną częścią filozofii aż do nastania epoki nowożytnej, która usunęła tę metafizykę ze swego głównego nurtu⁶. Wraz z metafizyką usunięto zagadnienie prawdy rzeczy. W klasycznej filozofii istniały bowiem trzy rodzaje prawdy: prawda poznania (prawda epistemologiczna), prawda rzeczy (prawda ontologiczna) i prawda słowa (prawda moralna)⁷. Ta ostatnia nie jest przedmiotem naszego

3 Taka metoda w refleksji teologicznomoralnej jest opisana przez Pawła Góralczyka, który mówi o twierdzeniach o charakterze filozoficznym (etycznym), które następnie „stają się przedmiotem opracowania teologicznego, to znaczy otrzymują uzupełnienie, ostateczne wyjaśnienie i uzasadnienie w postaci tez teologicznych” (P. Góralczyk, *Główne nurty teologii moralnej po Vaticanum II*, „Collectanea Theologica” 62 (1992) nr 1, s. 65).

4 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 83.

5 Mieczysław Albert Krąpiec definiuje filozofię klasyczną (której częścią jest metafizyka klasyczna) poprzez jej czasowość, przedmiot i formułowanie zasadniczych pytań-problemów-aporii. „Filozofia klasycznego antyku dotyczy filozofów i myślicieli starożytnej Grecji i Rzymu od VI w. przed Chrystusem do VI w. po Chrystusie [...] Klasyczna filozofia Arystotelesa charakteryzowała się (i nadal jest to czynnik decydujący o zasadniczym rozumieniu filozofii) uznaniem realnych, pozapsychicznych przedmiotów swych badań tudzież charakterystyczną uniesprzeczniającą metodą wyjaśnień. Przedmiotem filozoficznych wyjaśnień jest pluralistyczny świat realny – rzeczy i osób – zwany BYTEM. [...] Klasyczny nurt filozofii charakteryzuje się wieloma pytaniami-problemami-aporiami wymuszającymi odpowiedź proporcjonalnie uzasadnioną, intersubiektywnie sensowną, nieustannie w ciągu dziejów uściślaną i obiektywnie – przez odwołanie się do rzeczywistości – sprawdzalną” (M. A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna?*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997) z. 1, s. 156, 157, 163). Przywoływana tu filozofia św. Tomasza z Akwinu, który jest kontynuatorem myśli Arystotelesa, jest przedstawicielem filozofii klasycznej ze względu na jej drugi i trzeci wyznacznik.

6 Metafizyka klasyczna była jednak kontynuowana w kręgach kościelnych, przede wszystkim w Kościele katolickim.

7 S. Kowalczyk, *Klasyczna filozofia prawdy a koncepcja wiedzy obiektywnej Karla R. Poppera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 51 (2023) nr 1, s. 10, <https://doi.org/10.18290/rns2023.0014>.

zainteresowania. Prawda poznania i prawda rzeczy podpadają pod klasyczną definicję prawdy: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*”, która mówi o zgodności rzeczy i intelektu.

W przypadku prawdy poznania, jeśli w poznającym umyśle pojawia się obraz poznawanej rzeczy (rzeczywistości), który wiernie odpowiada tejże rzeczy, mówimy wtedy o zgodności, odpowiedniości (adekwatności) tego obrazu i rzeczy, czyli o prawdzie jako stanie poznającego umysłu. By tę prawdę osiągnąć i odzwierciedlać rzecz (rzeczywistość), umysł musi się do tej rzeczy dopasować. Na tym polega jego rola w procesie poznawczym. Odmienna sytuacja zachodzi w porządku tworzenia.

W porządku tworzenia to rzecz dopasowuje się do umysłu – jest więc odwrotnie niż w przypadku poznawania. Tę inną relację można łatwiej dostrzec na przykładzie działalności wytwórczej, na przykład artysty rzeźbiarza malarza, który przygotowuje jakąś rzeźbę. Ów rzeźbiarz posiada pewien zamysł, pewną ideę odnośnie do tego, co chce wykonać. Dąży do tego, aby ową ideę „przebrać” na kamień, z którego powstaje rzeźba. Dlatego często poprawia swoje dzieło, aż do momentu, w którym rzeźba w pełni będzie odzwierciedlała jego zamysł (jego ideę) odnośnie do tego dzieła. W pewnym momencie taka zgodność następuje. Rzeźba jest prawdziwa, ponieważ odzwierciedla zamysł, czyli ideę artysty. Następuje tu innego rodzaju *adaequatio rei et intellectus* – odpowiedniość rzeczy i umysłu, bo teraz rzecz odzwierciedla zamysł, który jest w umyśle twórcy.

Następnie rzeźba zostaje wystawiona w galerii sztuki, gdzie przychodzą do niej zwiedzający. Przyciąga ona wielu ludzi, co skłania do pytania: co ci ludzie chcą poznać. Patrząc bowiem na tę rzeźbę można podziwiać twardość kamienia i wysiłek artysty, który w nowy sposób go ukształtował. Można pytać o wymiary dzieła, jego wysokość, szerokość i długość, a także o jego ciężar i sposób, w jaki zostało dowieszone do galerii i ustawione w miejscu, w którym obecnie się znajduje. Można podziwiać różne cechy tego dzieła, które w jakiś sposób odpowiadają naszemu poznaniu sensorywnemu i sensorywnej weryfikacji. Przywołanie tych kwestii nie jest przypadkowe: są to treści, wokół których koncentrują się nauki pozytywne⁸.

⁸ „For the positive scientist every concept that cannot be, either directly or indirectly, explained in terms of sensations, is meaningless” (Y. Simon, *Maritain's Philosophy of*

Jednak większość zwiedzających koncentruje się nie na tym, co widoczne dla naszych cielesnych oczu, lecz na tym, co związane ze sferą ducha, estetycznym doznaniem i duchowym przesłaniem – na czymś, co nie podlega wyłącznie zmysłowemu poznaniu. Poznanie zmysłowe jest tu jedynie początkiem czegoś więcej – stanowi początek poznania typu intelektualnego, dzięki któremu człowiek jest w stanie rozpoznać treści ukryte dla wzroku, a otwarte dla ludzkiego umysłu⁹. Do treści takich należą między innymi: poznawana przez metafizykę klasyczną istota danej rzeczy, jej wewnętrzna struktura, celowość, sens i znaczenie oraz wartość (wartość, czyli to, co jest ważniejsze i co mniej ważne oraz co i dla czego można poświęcić). Widać tutaj, że poza pewnymi treściami, na których koncentrują się nauki empiryczne, istnieją także treści, wobec których nauki te, ze względu na swoją metodę, pozostają bezradne. Są to jednak treści bardzo ważne, wobec których nie można być obojętnym, zwłaszcza jeśli dotyczą one sensu danej rzeczy dla nas oraz jej roli w naszym działaniu moralnym, a więc w działaniu, które dotyczy moralnego dobra i zła, co ma bardzo istotne znaczenie dla naszego człowieczeństwa. Treści te są wpisane w rzeczy przez ich twórców. Dzięki prawdzie rzeczy można te treści odczytać¹⁰. Nie oznacza to, że każdy człowiek jest w stanie uczynić to bez żadnego wysiłku. Odczytanie wielu z tych treści wymaga pewnych umiejętności (samo przyjęcie ich istnienia wymaga, szczególnie w przypadku współczesnego człowieka, pewnej dojrzałości intelektualnej) i sporego nieraz wysiłku.

Tak było przez wieki, praktycznie aż do okresu nowożytnego w filozofii, kiedy to wraz z klasyczną metafizyką została odrzucona prawda rzeczy. Prawda ta jest bardzo istotna dla człowieka, dlatego pytamy, jak

the Sciences, w: *Philosopher at Work. Essays by Yves R. Simon*, ed. A. O. Simon, Oxford 1999, s. 28).

- 9 Jest tu użyte pojęcie intelektu, a nie rozumu, co wynika z różnicy pomiędzy nimi. Intelekt ujmuje swój przedmiot przez jego (intelektualny) ogład, niejako bezpośrednio, rozum natomiast dochodzi do prawdy na drodze dyskursywnej. Por. L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987, s. 69. „Umysł” jest z kolei pojęciem najbardziej ogólnym, które obejmuje różne formy ludzkiej świadomej działalności, wykorzystującej możliwości ludzkiego mózgu.
- 10 Prawda rzeczy to nie tylko zgodność rzeczy z umysłem jej twórcy, czyli niejako jej aspekt formalny, ale także pewna treść, czy też zawartość tej rzeczy, którą można poznać.

doszło do jej odrzucenia i na jakiej podstawie oparto to rozumowanie. Drugim ważnym pytaniem są konsekwencje tego odrzucenia. Konsekwencje te stają się szczególnie doniosłe, gdy uświadomimy sobie fakt, iż głównym twórcą otaczającej nas rzeczywistości, w którą wpisany jest twórczy zamysł, nie jest człowiek, lecz Bóg–Stwórca. Człowiek, który sam jest Bożym stworzeniem, może (właśnie dzięki prawdzie rzeczy) odczytać zamysł Boży odnośnie do różnych Jego dzieł, a odczytawszy go, winien uwzględnić go w swoich wyborach moralnych.

2. Prawda rzeczy w filozofii – ujęcie historyczne

Święty Anzelm z Canterbury w swoim dziele *De Veritate* zapisał: „Atoli prawdę, która mieszka w podstawie wszystkich rzeczy, nie kontempluje nikt poza nielicznymi”¹¹. O tej prawdzie mówiła średniowieczna filozofia arabska¹², która przekazała chrześcijaństwu zachodniemu dzieła starożytnych filozofów greckich, wśród nich Arystotelesa. Tym niemniej, zagadnienie to interesowało także świat starożytny, czego przejawem są między innymi uwagi św. Augustyna, poświęcone tej tematyce.

Postać tego wielkiego świętego teologa, a zarazem filozofa, jest dla nas szczególnie ważna, ponieważ to właśnie on zapoczątkował w ramach filozofii chrześcijańskiej ujęcie prawdy rzeczy inne, niż klasyczne (Tomaszowe), eksponując zgodność rzeczy raczej z jej istotą, jej tożsamością niż z umysłem jej twórcy.

Pieper zauważa, że ściśle rzecz biorąc, Augustyn określa prawdę rzeczy jako wewnętrzną orientację rzeczy na nią samą, jej tożsamość z nią samą; jednakże zarówno biskup Hippony, jak i jego następcy nigdy nie interpretowali tego jako stwierdzenie niezależności rzeczy od stwórczej wiedzy Boga¹³.

¹¹ J. Pieper, *The Truth of All Things*, s. 12, tłum. własne.

¹² Chodzi przede wszystkim o dzieła Avicenny. Istnieją pewne różnice w ujmowaniu tej prawdy pomiędzy filozofią arabską a nauką św. Tomasza. Por. J. Pieper, *The Truth of All Things*, s. 68.

¹³ T. Kraj, *Katolik wobec pluralizmu etycznego na przykładzie bioetyki. Studium teologiczno-moralne*, Kraków 2023, s. 147.

Także w środowisku filozoficznym bliskim św. Tomaszowi, w pismach św. Alberta Wielkiego, można znaleźć „augustyńskie” ujęcie prawdy rzeczy, czyli stwierdzenie, że prawda ta polega na jej zgodności z formą esencjalną, co ostatecznie prowadzi go do stwierdzenia, że prawda ta to tożsamość rzeczy z nią samą¹⁴. Nigdzie jednak nie ma tu wzmianki o niezależności rzeczy od jej Stwórcy.

Jeśli natomiast poznajemy poglądy filozofów nowożytnych na interesujący nas temat, to Pieper¹⁵ wykazuje, że wielu spośród nich nie tylko nie przykładało wagi do prawdy rzeczy, lecz także jej nie rozumiało lub rozumiało w sposób niewłaściwy. Pieper, który dokonał analizy procesu odchodzenia od prawdy rzeczy w dziełach filozofów nowożytnych, przywołuje ujęcie tej prawdy w pracach Christiana Wolffa. Jest to postać o tyle ważna, że Wolff, który należy do prominentnych filozofów oświeceniowych¹⁶, uchodził za wielkiego znawcę św. Tomasza i kontynuatora myśli scholastycznej, co niestety było nieprawdą. Powołując się na autorów takich jak Duns Szkot i Franciszek Suarez, twierdził on, że myśliciele ci reprezentowali poglądy niezgodne z nauką św. Tomasza odnośnie do prawdy rzeczy, co według analiz przeprowadzonych przez Piepera także nie odpowiada prawdzie.

Może tu ktoś zapytać, dlaczego tak ważne jest rozróżnienie na poglądy zgodne z nauczaniem św. Tomasza i niezgodne z nim. Dlaczego w kontekście św. Augustyna i jego „okrojonej” wersji prawdy rzeczy podkreśla się związek danej rzeczy z jej twórcą/Stwórcą? Chodzi o to, czy dana rzecz pozostaje w jakiejś zależności od swego twórcy, czy nie; czy jest ona nośnikiem jakiegoś przesłania dla ludzi, którzy tą rzeczą będą się w jakiś sposób posługiwać, jakoś ją traktować, czy też nie.

14 J. Pieper, *The Truth of All Things*, s. 69.

15 Josef Pieper, który przeprowadził badania dotyczące dziejów „prawdy rzeczy” w historii filozofii, umieścił je w eseju *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, przetłumaczonym na język angielski jako *The Truth of All Things*. Do tego dzieła, już wcześniej tu cytowanego w jego angielskim tłumaczeniu, odwołuje się niniejsze opracowanie. Wydaje się, że Pieperowi, dla którego język niemiecki był pierwszym językiem, było łatwiej niż komukolwiek innemu odczytać zawite nieraz sformułowania znacznej grupy filozofów nowożytnych posługujących się językiem niemieckim.

16 Filozofia oświeceniowa należy do filozofii nowożytnej, która dzieli się na kilka okresów, między innymi właśnie na filozofię oświeceniową. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1958.

Rozważanie to, mające swe korzenie w filozofii, ma jednocześnie bardzo doniosłe konsekwencje teologiczne i antropologiczne. Wiąże się ono z pytaniem, kto i w jaki sposób ustala zasady obchodzenia się z daną rzeczą: jej twórca/Stwórca, czy też jej użytkownik/właściciel? Dlatego rozważania dotyczące prawdy rzeczy, które dotyczą pytania: czyj umysł ma tu pierwszeństwo (umysł twórcy czy umysł użytkownika), mają dziś ogromne znaczenie dla najważniejszych ludzkich wyborów moralnych i ich realizacji. Jeśli umysł twórcy/Stwórcy ma rolę priorytetową, to racjonalne ludzkie postępowanie musi go uwzględnić w dokonywanych wyborach moralnych dotyczących danej rzeczy.

Wracając jednak do rozważań z historii filozofii, zatrzymujemy się w dalszym ciągu na myśli oświeceniowej i na Christianie Wolffie, ponieważ jego dzieła były inspiracją dla wielu znanych filozofów oświeceniowych, w tym także dla Immanuela Kanta. W tym, co odnosi się do prawdy rzeczy, Wolff poszedł drogą wyznaczoną przez św. Augustyna, którą, jak wiemy, św. Tomasz uznawał za niepełną koncepcję prawdy rzeczy. Usuwała ona bowiem w cień jedną z głównych tez dotyczących tej prawdy. Eksponowała zgodność rzeczy z jej wewnętrzną ideą, a pomijała zgodność tej idei z zamysłem jej twórcy/Stwórcy. Było tylko kwestią czasu, aż to drugie odniesienie całkowicie zaniknie.

W wiekach XVII i XVIII utrzymywał się taki stan, że jedni nauczyciele filozofii trwali przy nauce św. Tomasza, a inni interpretowali ją w duchu zgodności rzeczy z jej własną istotą, lecz jeszcze nie odchodzili od przyczyny tej istoty, czyli od oryginalnej idei danej rzeczy, która była w Bożym umyśle, w czym nawiązywali do ujęcia augustyńskiego. Na jednego z takich filozofów (Rudolfa Gocleniusa; 1547–1628) powoływał się także w swych pismach Christian Wolff, który w dość dowolny sposób interpretował jego poglądy. R. Goclenius napisał, że prawda transcendentálna to zgodność wszystkich rzeczy z Bożym umysłem i z ich własną istotą. Ch. Wolff, pisząc o prawdzie transcendentálnej, opuścił pierwszą część tej definicji, pozostawiając drugą. I. Kant natomiast, mając do czynienia z taką koncepcją prawdy rzeczy, uznał ją za „bezpłodną i tautologiczną” i, jak zaznacza J. Pieper, usunął ją z dyskursu filozoficznego¹⁷.

¹⁷ T. Kraj, *Katolik wobec pluralizmu etycznego*, s. 150–151. Prawda transcendentálna, o której tu mowa, to inna nazwa prawdy rzeczy.

To, co można wyczytać z analiz Piepera odnośnie do dziejów filozoficzno-zagadnienia prawdy rzeczy (prawdy transcendentальной), to negatywne stanowisko filozofii nowożytnej wobec scholastyki, a zwłaszcza wobec klasycznej metafizyki. Wydaje się jednak, że w rzeczywistości filozofia nowożytna nie tyle odrzuciła prawdę rzeczy, co odrzuciła swoje własne niepoprawne jej rozumienie. Rodzi się jednak pytanie, czy w tamtych czasach (tj. w czasach filozofii nowożytnej) można było jakoś zweryfikować własne ujęcia tego ważnego tematu. Można było i to bez większego trudu, ponieważ dostępne były dzieła św. Tomasza w oryginale. Stanowiły one podstawę wykładu na uniwersytetach związanych z żywą jeszcze wówczas kontrreformacją. Odpowiedź na pytanie o możliwość weryfikacji własnych poglądów nie ma charakteru ściśle filozoficznego. Eliminacja prawdy rzeczy z dyskursu filozoficznego nie opierała się bowiem na wykazaniu nieprawdziwości czy wewnętrznej sprzeczności tego ujęcia. Jak zaznacza inny badacz historii tego zagadnienia, Richard Kroner, cytowany przez Piepera, odrzucenie prawdy rzeczy związane było z chęcią „przeniesienia centrum grawitacji z przedmiotu na podmiot”:

W tym kontekście zaczynamy lepiej rozumieć, co miał na myśli J. Pieper, gdy przywoływał zdanie Richarda Kronera, mówiącego o I. Kancie, że w oddzieleniu rozumu praktycznego (który, przypomnijmy, determinuje ludzkie działanie) od rozumu teoretycznego (który poznaje obiektywną rzeczywistość) widział on dokonujące się, dzięki pokonaniu metafizyki, przesunięcie centrum grawitacji z przedmiotu na podmiot¹⁸.

Jeśli rzecz nie ma odniesienia do umysłu jej twórcy, to jego zamysłu nie trzeba w ogóle uwzględniać. Wszystko zależy tylko i wyłącznie od jej użytkownika. Ponieważ wiele rzeczy (tzw. *res naturales*) ma za swego twórcę Boga, dlatego zgodnie z tym nowym rozstrzygnięciem, człowiek nie musi w swym działaniu uwzględniać ich odniesienia do Boga, a zwłaszcza Bożego zamysłu wobec tych stworzeń. Nie oznaczało to jeszcze zupełnej dowolności. Dużą wagę kładziono bowiem wtedy na racjonalność ludzkiego działania. Od tamtego czasu jednak o tej

¹⁸ T. Kraj, *Katolik wobec pluralizmu etycznego*, s. 160.

racjonalności miał decydować jedynie człowiek, bez dodatkowych odniesień, szczególnie bez odniesień transcendentnych¹⁹. Tak więc zmiana, która dokonała się poprzez odrzucenie prawdy rzeczy, ma charakter woluntarystyczny (tak chcemy i tak robimy, choć nie mamy na to przekonujących argumentów) i jest w swej ostatecznej wymowie wyrazem ateizmu²⁰.

3. Konsekwencje odrzucenia prawdy rzeczy i klasycznej metafizyki przez filozofię nowożytną

Jeśli spojrzeć na otaczającą nas rzeczywistość oraz na nasze człowieczeństwo, łatwo zauważyć, że ludzi nie interesuje wyłącznie to, co na temat tych rzeczywistości mówią nauki empiryczne. Chcą też wiedzieć, jaki jest ich sens i znaczenie, jaka jest ich celowość i wartość. Odpowiedzi na te pytania pomagała uzyskać metafizyka klasyczna. Została ona jednak wykluczona z głównego nurtu filozofii, a jej miejsce zajęła ontologia. Nazwa tej nowej dziedziny filozoficznej (ontologia powstała w XVII wieku, ale nabrała większego znaczenia dopiero wtedy, gdy w głównym nurcie filozofii zastąpiła klasyczną metafizykę) pochodzi od greckiego słowa *on* – byt i *logos* – refleksja, myśl, teoria. Zgodnie więc z etymologią,

¹⁹ Filozofowie nowożytni, zwłaszcza oświeceniowi, byli świadomi ateistycznego wymiaru pewnych zmian, które, także z ich udziałem, dokonywały się w głównym nurcie filozofii. Dowodzą tego między innymi przytoczone słowa o „przeniesieniu centrum grawitacji”. Z kolei to, co nastąpiło później, także można było przewidzieć. O tych zmianach mówi na przykład Francis Slade: „'Anti-theological ire' is not accidental to what modern philosophy is, it is its essence. To assure that the possibility of the truth of revelation is excluded from reason, reason must be self-constituted. Reason can be self-constituted and close off the possibility of revelation by constituting itself as a rule. And it constitutes itself as a rule by denying the immanent teleology of the mind towards truth” (F. Slade, *Was Ist Aufklärung? Notes on Maritain, Rorty, and Bloom With Thanks But Not Apologies to Immanuel Kant*, w: *The Common Things: Essays on Thomism and Education*, ed. D. McInerney, DC, Washington 1999, s. 64).

²⁰ Fabrizio Turoldo mówi o tym, że filozofia nowożytna przygotowała teren pod negację klasycznej metafizyki. W przyszłości swe antymetafizyczne nastawienie ujawniły szczególnie pozytywizm, marksizm i egzystencjalizm. Inne nurty, bliższe nam czasowo, takie jak filozofia analityczna czy hermeneutyka, nie deklarują już takiej wrogości wobec metafizyki klasycznej. Natomiast odradza się spojrzenie arystotelesowskie mówiące o tym, że metafizyka to przede wszystkim problem Boga. Por. F. Turoldo, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Venezia 2001, s. 15–17.

jest to nauka o bycie, czyli o rzeczy. Czym jednak nauka ta różni się od metafizyki? Przedmiotem ontologii „nie jest już realnie istniejący byt, lecz jego poznawcza reprezentacja (pojęcie) wytworzona przez intelekt, a wyrażona w formach (idea, dana poznawcza, kategoria *a priori*, struktura językowa itp.)”²¹. Celem ontologii nie jest badanie przyczyn istnienia i działania realnego bytu. Jej celem jest analiza pojęć odnoszących się do tego, co istnieje, pod kątem ich treści i sensu oraz refleksja nad warunkami zaistnienia bytu. Refleksja ta wiąże się jednak z tendencją do ustanawiania tychże warunków. Umysł ludzki, niezwiązany żadnymi dodatkowymi odniesieniami, zaczyna konstytuować rzeczy, będące przedmiotem jego refleksji, a wraz z nimi wszelkie odniesienia tychże rzeczy, czyli konstytuować różne dziedziny życia wokół rzeczy, które noszą znamiona autorskich pomysłów człowieka²². W ten sposób przypisuje on sobie prerogatywę do decydowania o tym, co czym jest; jakie to coś powinno mieć znaczenie, jaką wartość i co z tym czymś można i należy zrobić.

4. Negacja prawdy rzeczy a sprzeciw wobec Boga

Wiodącą rolę w tym nowym nastawieniu wobec rzeczy odgrywają politycy, przekonani o możliwości nadawaniu światu i rzeczom w nim występującym nowego znaczenia, stosownie do własnych pomysłów i zakresu posiadanej władzy. W ten sposób na przykład można by nadawać lub odmawiać człowieczeństwa (a zwłaszcza związanych z nim praw) ludziom, którzy są dla władzy lub społeczeństwa niewygodni. Najczęściej zdarza się to dziś wobec najbardziej bezbronnych istot ludzkich: wobec ludzkich embrionów i płodów albo pacjentów w terminalnej fazie choroby. Nie liczy się wtedy, kto kim naprawdę jest i komu z tej racji przysługują prawa, których nikomu nie wolno naruszać. Liczy się kto i za kogo jest przez rządzących (lub tych, którzy nadają ton życiu społecznemu, np. *mass-media*) uważany. Niektórym ludziom wydaje się, że ich mniemanie jest w stanie zmieniać rzeczywistość. Skoro nie ma Boga

²¹ A. Maryniarczyk, *Metafizyka a ontologie. Próby przewycięzania metafizyki i ich paradoksy*, Lublin 2015, s. 106–107.

²² Por. S. P. Judycki, *Rozdział XIII: Realizm i idealizm*, wersja robocza: maj 2007, s. 21, https://www.academia.edu/22257272/Realizm_i_idealizm (25.06.2024).

(takie przyjmuje się założenie) i nie trzeba się do Niego odnosić, to ktoś musi przejąć Boże prerogatywy, czyli te, które, zgodnie z nową narracją, kiedyś Bogu przypisywano. Ktoś przecież musi dbać o porządek, reagując na zaistniałe zmiany, w tym na śmierć Boga. Co więc robił Bóg? Bóg stwarzał świat, mówiąc: „Niech się stanie!” i świat stawał się takim, jak Bóg chciał (por. Rdz 1). Skoro teraz człowiek zajął miejsce Boga, to teraz on (człowiek) winien mieć prawo czynić to, co czynił Bóg: mówić, by stało się tak, a nie inaczej, i oczekiwać, by tak właśnie się stało. Władza polityczna i administracyjna jest natomiast po to, by niezadowolonych z takiego obrotu spraw przymusić do uznania i podporządkowania się nowej interpretacji świata i rzeczy w nim występujących. Najłatwiej dostrzec tę prawidłowość w reżimach totalitarnych. Jednak tę ich cechę zdajemy się dostrzegać także coraz częściej w społeczeństwach uznawanych za demokratyczne, gdzie rządzący, realizując własne wizje świata, starają się, najczęściej z pomocą mediów, narzucić je społeczeństwom. Sprzeciw jest ośmieszany i piętnowany, a także karany (np. jako tzw. mowa nienawiści). Dziś takie nowe koncepcje dotyczą na przykład człowieka, jego tożsamości i praw, zwłaszcza w odniesieniu do jego życia przed narodzeniem lub w odniesieniu do ludzkiego cierpienia w bliskości śmierci, dotyczą także wizji małżeństwa lub związków do niego podobnych oraz ludzkiej seksualności.

Patrząc na te przemiany, znany włoski filozof Vittorio Possenti pisze:

Przypatrzmy się tematowi przedmiotu mentalnego. Przedmiot jest niewątpliwie mentalny w tym sensie, że jest przedmiotem myśli, czymś pomyślanym, ale sama rzecz-byt, *res*, do którego odsyła przedmiot myśli, nie jest mentalny: rzecz jest „na zewnątrz”, ma swój własny akt istnienia, który nie jest zależny od aktu istnienia myśli, lecz od płaszczyzny bytu. Trzeba mieć niezwykłą fantazję i znaczny stopień lekceważenia bytu i życia, aby twierdzić, że myśl jednostki – czy też myśl hipotetycznego Ja transcendentalnego – może tworzyć rzecz w chwili, gdy o niej myśli, podporządkowując ją logicznym konstrukcjom czystej myśli apriorycznej, która, tworząc swój przedmiot mentalny tak jak zechce (wolno jej to robić!), oczekuje, że rzecz jej się podporządkuje: Cóż za pycha i złudzenie! Cóż za niewiarygodne odwrócenie kierunku procesu poznania! To nie istniejąca

rzecz musi dostosować się do logiczno-apriorycznego przedmiotu mentalnego, lecz przeciwnie”²³.

Nowe nastawienie wobec rzeczy, będące wynikiem „przeniesienia centrum grawitacji z przedmiotu na podmiot”, jest kontynuacją postulatów oświeceniowych, będących wyrazem „postępu”, a zarazem sprzeciwu wobec „ciemnego” średniowiecza²⁴. Postawa ta, negująca możliwość poznania prawdy poprzez rzeczy stworzone przez Boga, pozostaje także w sprzeczności z tym, o czym mówi św. Paweł, który obwinia pogan o to, że patrząc na stworzenia, nie doszli do poznania Boga (Rz 1, 19–20). Jeśli stworzenie nie byłoby swoistym pomostem między Bogiem a człowiekiem, to zarzut św. Pawła byłby całkowicie nieuzasadniony. Obecnie natomiast, narzucając rzeczom obcą im tożsamość, chce się ów pomost zupełnie zablokować. Chodzi o to, by człowiek nie doszukiwał się w rzeczach Bożego przesłania, a poprzez nie nie odnosił się do Boga. Jeśli rzeczy miałyby nas do czegoś odnosić, to albo do idei kogoś, kto chciałby ustanowić nowy porządek świata („nowy wspaniały świat”) albo do własnych koncepcji i zamierzeń, gdy ktoś, zachęcony przez władze, „autorytety” i celebrytów, chciałby sam sobie urządzić własny świat według własnego projektu.

Nowe pomysły co do różnych rzeczy i narzucanie im nowej tożsamości, w miejsce tej, którą posiadają one od swego (S)twórcy, nie sprawiają, że staną się one inne albo że zaczną funkcjonować według ludzkiego zachcenia, co także zauważa, cytowany wyżej Possenti, patrząc na to zagadnienie z perspektywy filozoficznej. Jedyne, co człowiek może tu zrobić, to siłowo narzucić tym rzeczom własne pomysły, zadając im swego rodzaju gwałt. W rzeczach tych następuje wtedy konflikt pomiędzy ich własną tożsamością oraz wewnętrzną celowością, i tą, która w sposób siłowy jest im narzucana. Efektem będzie najpierw wewnętrzna dysharmonia, a w dalszym etapie ich mniej lub bardziej trwałe uszkodzenie lub ich zniszczenie. W przypadku człowieka narzucanie mu nowych reguł

²³ V. Possenti, *Powrót do bytu. Pożegnanie z metafizyką nowożytną*, Lublin 2020, s. 41.

²⁴ Badania na temat takiego przeświadczenia w społeczeństwie polskim wykonały Wanda Bajor i Małgorzata Gruchoła. Por. W. Bajor, M. Gruchoła, *Mit „ciemnego” średniowiecza we współczesnym dyskursie społecznym*, „Roczniki Kulturoznawcze” 11 (2020) nr 4, s. 71–116, <https://doi.org/10.18290/rkult20114-4>.

w miejsce tych ustanowionych przez Boga (i wyrażonych w Bożym Objawieniu), uniemożliwia mu lub przynajmniej znacznie utrudnia osiągnięcie pełni człowieczeństwa, które dla niego wyznaczył Stwórca. Człowiek nie został przez Boga stworzony jako „surowiec”, który możemy sobie sami w dowolny sposób kształtować według własnego pomysłu²⁵. Istnieją pewne dane wyjściowe oraz reguły ich rozwoju, i jeśli chcemy dobra człowieka, to te dane i reguły musimy uszanować.

Przeciw takiemu stanowisku, uważanemu za zachowawcze i nieodpowiadające współczesnym potrzebom człowieka, przemawiają między innymi transhumanści, którzy dążą do zmiany ludzkiego projektu, często bez liczenia się z jego realnymi, ludzkimi możliwościami. Nie są oni jedynymi zwolennikami nowych projektów wobec człowieka. Także zmiany proponowane w sferze ludzkiej seksualności idą po tej linii. Sfera ta, bardzo wrażliwa dla człowieka i ściśle związana z rozwojem człowieczeństwa, jest dziś przedmiotem różnych ideologicznych projektów, nieliczących się z jej prawdą i jej związkiem z ludzką tożsamością. Sfera ta, stworzona przez Boga wraz ze stworzeniem człowieka, posiada sobie właściwe sposoby realizacji tkwiących w niej potencjalności. Są one opisane między innymi w *Mężczyznę i niewiastę* stworzył ich Jana Pawła II²⁶. Dzieło to jest doniosłym świadectwem możliwości poznawczych ludzkiego umysłu, szukającego prawdy o ludzkiej seksualności. Podobnie jest w przypadku innych rzeczy (*res*), z którymi mamy do czynienia oraz prawdy z nimi związanej²⁷.

²⁵ Problem ten dotyka koncepcji tak zwanego stworzonego współtwórcy (*created co-creator*), która została wprowadzona do teologii protestanckiej w 1984 roku. Nadaje ona człowiekowi dość znaczne prerogatywy odnośnie do jego możliwości przekształcania zastanego świata i człowieka. Brak zgody na niektóre zamierzenia nie oznacza także akceptacji stanowiska skrajnie przeciwnego, w ramach którego człowiek nic nie może zmienić ani w świecie, który go otacza, ani w sobie samym. Por. T. Kraj, *Katolik wobec pluralizmu etycznego*, s. 133.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę* stworzył ich, Città del Vaticano 1986.

²⁷ Zapis poznania dokonanego przez św. Jana Pawła II uchodzi za pełniejszy, niż miało to miejsce wcześniej. Trzeba jednak pamiętać, że rzeczy stworzone przez Boga, posiadają ciągle nowe, nieznanе jeszcze treści, podczas gdy ludzkie wytwory są o wiele łatwiej poznawalne. Za przykład może posłużyć komórka ludzka będąca dziełem Boga. Od dziesięcioleci nie można poznać dogłębnie wszystkich jej mechanizmów, podczas gdy żadne ludzkie dzieło nie stwarza takich problemów poznawczych. A co dopiero powiedzieć o człowieku. Por. J. Pieper, *The Truth of All Things*, s. 59.

5. Sedno sporu o prawdę rzeczy — perspektywa teologiczna

Jeśli z Objawienia tak wiele możemy dowiedzieć się o człowieku i podzielić się tą wiedzą z ludźmi dobrej woli, to skąd bierze się taki opór wobec tej wiedzy i związanego z nią przesłania? Można to wytłumaczyć, wskazując na inteligentnego Przeciwnika, którego można określić jako Mistrza alternatyw — alternatyw wobec tego, co zamierzył Bóg. Ten Przeciwnik chce, by nie było tak, jak chce Bóg, lecz by było inaczej. Ma on swoich akolitów, którzy chcieliby realizować jego cele. Tak było od wieków, tak jest i obecnie.

W dzisiejszych czasach miejscem dialogu z ludźmi, którzy poszukują prawdy o człowieku, jest przede wszystkim filozofia. Jednym ze źródeł tej wiedzy jest prawda rzeczy, której istnienie potwierdza nam również codzienne doświadczenie. Poznane dzięki niej treści pozostają zgodne z biblijnym przekazem o Bogu i Jego zbawczym zamiarze wobec człowieka. Od mądrości człowieka zależy, czy prawdę tę uwzględni w swych życiowych planach i decyzjach, czy też nie.

Dlaczego jeszcze powinno nam zależeć na prawdzie i na jej poznaniu? Poznawanie prawdy otwiera przed nami możliwość jej kontemplacji, która ma charakter bezinteresowny. Różni się ona od poznania o charakterze empirycznym, które koncentruje się na poznaniu pewnych zależności w rzeczach po to, by je kontrolować i podporządkowywać naszym ludzkim celom. Jak zauważa Pieper, poprzez odkrywanie prawdy i jej kontemplację przygotowujemy się do wieczności, ponieważ to, co będziemy „robić” w wieczności, to właśnie kontemplacja Boga i Jego spraw²⁸. Yves Simon, idąc za św. Augustynem, dopowiada, że poznanie prawdy nie tylko rodzi w człowieku wewnętrzną radość, ale także jest ono ściśle związane z miłością: chęć poznania prawdy wypływa z miłości, a poznana prawda jest dla miłości umocnieniem²⁹, co ma istotny

²⁸ Por. J. Pieper, *Happiness & Contemplation*, Indiana, South Bend 1998.

²⁹ „All philosophy worthy of the name supports the conclusion that the genuine and really terminal idea is one of contemplation, it being understood that in its highest forms the contemplation of truth is most necessarily associated with love, derives from love, and gives birth to greater love” (Y. R. Simon, *The Concept of Work, w: Philosopher at Work. Essays by Yves R. Simon*, ed. A. O. Simon, Oxford 1999, s. 15).

wpływ na życie człowieka, czego świadectwem jest życie wielu świętych, którzy otrzymali dar kontemplacji.

* * *

Prawda rzeczy jest wspólnym doświadczeniem wszystkich ludzi. Dlatego jej poznanie staje się naszym zadaniem. Prawda ta jest bardzo cenna dla człowieka, ponieważ, znając ją, łatwiej jest dokonywać moralnie dobrych wyborów, które służą rozwojowi naszego człowieczeństwa. Dzięki tej prawdzie człowiek poznaje wartość i cel swojego życia, jego sens i znaczenie. Ubogacony tą wiedzą, niełatwo poddaje się on manipulacji, zwłaszcza ze strony Złego, który wskazuje człowiekowi różne, alternatywne wobec Bożych, rozwiązania naszych ludzkich problemów. Dlatego to wszystko, co związane z prawdą rzeczy, zawsze miało, ma i będzie mieć przeciwników, którzy prędzej czy później okazują się także przeciwnikami Boga. Tego uczy nas nie tylko nasze doświadczenie ludzi wierzących w Boga, ale także filozoficzne dzieje tego ważnego pojęcia.

Bibliografia

- Bajor W., Gruchoła M., Mit „ciemnego” średniowiecza we współczesnym dyskursie społecznym, „Roczniki Kulturoznawcze” 11 (2020) nr 4, s. 71–116, <https://doi.org/10.18290/rkult20114-4>.
- Góralczyk P., Główne nurty teologii moralnej po Vaticanum II, „Collectanea Theologica” 62 (1992) nr 1, s. 57–69.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Città del Vaticano 1986.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*.
- Judycki S. P., Rozdział XIII: Realizm i idealizm, wersja robocza: maj 2007, https://www.academia.edu/22257272/Realizm_i_idealizm (25.06.2024).
- Kowalczyk S., Klasyczna filozofia prawdy a koncepcja wiedzy obiektywnej Karla R. Poppera, „Roczniki Nauk Społecznych” 51 (2023) nr 1, s. 9–22, <https://doi.org/10.18290/rns2023.0014>.
- Kraj T., *Katolik wobec pluralizmu etycznego na przykładzie bioetyki. Studium teologicznomoralne*, Kraków 2023.
- Krapiec M. A., Czym jest filozofia klasyczna?, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997) z. 1, s. 156–165.

- Maryniarczyk A., *Metafizyka a ontologie. Próby przewycięzania metafizyki i ich paradoksy*, Lublin 2015.
- Melina L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987.
- Pieper J., *The Truth of All Things*, w: J. Pieper, *Living the Truth*, San Francisco 1989, s. 5–106.
- Pieper J., *Happiness & Contemplation*, Indiana, South Bend 1998.
- Possenti V., *Powrót do bytu. Pożegnanie z metafizyką nowożytną*, Lublin 2020.
- Simon Y. R., *Maritain's Philosophy of the Sciences*, w: *Philosopher at Work. Essays by Yves R. Simon*, red. A. O. Simon, Oxford 1999, s. 21–40.
- Simon Y. R., *The Concept of Work*, w: *Philosopher at Work. Essays by Yves R. Simon*, ed. A. O. Simon, Oxford 1999, s. 7–19.
- Slade F., *Was Ist Aufklärung? Notes on Maritain, Rorty, and Bloom With Thanks But Not Apologies to Immanuel Kant*, w: *The Common Things: Essays on Thomism and Education*, ed. D. McInerny, DC, Washington 1999, s. 48–68.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1958.
- Turolde F., *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Venezia 2001.

Polonia Sacra

- 7 **Rev. Dariusz Lipiec**
The pastoral care of people with visual impairment in Poland.
Contemporary problems and challenges
- 25 **Rev. Krzysztof Fejkiel**
Stanisław Orzechowski's "Confession of faith" as the beginning
of theological and liturgical reflection in the Polish language
- 47 **Sebastian Wiśniewski OMI**
Homiletical implications of the "Ecclesia militans" motif in the liturgical
texts of the Roman missal for Polish dioceses
- 69 **Dawid Makowski**
From „ordination” to „ministry”. The road to the reform of minor orders
- 97 **Rev. Jan Klimek**
"Caritas Pastoralis" as a mirror of the virtue of fortitude
in selected works of Saint Joseph Sebastian Pelczar
- 121 **Rev. Marcin Godawa**
The concept of courage (the virtue of fortitude) in temptation – the voice of St. Joseph
Sebastian Pelczar in the context of contemporary interpretative challenges of the problem
- 141 **Rev. Jerzy Śwędrowski**
The right to cultural goods
- 161 **Rev. Maciej Szczepaniak**
Computers and Smartphones in the Content of Preaching. Analysis
of Selected Homilies in Relation to New Media Technologies
- 179 **Rev. Tomasz Kraj**
The truth of things in human action. Theological consequences

