

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

.....

ISSN 0239-4472

ARTYKUŁY

- | | |
|--|----|
| Piotr Pietrucha • <i>Udział bp. Jerzego Ablewicza w soborze...</i> | 7 |
| Wojciech Cabak • <i>Analiza formy kanonicznej w kontekście...</i> | 19 |
| Daniel Frąc CM • <i>Księga Jeremiasza w świetle badań...</i> | 35 |
| Adam Budziński • <i>Metody walki z pandemią COVID-19...</i> | 51 |

RECENZJE

- | | |
|--|----|
| ks. Mateusz Switek • <i>Ku odnowie teologii pracy. Recenzja książki...</i> | 81 |
|--|----|

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

**TOM 44
(2025) NR 1**

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie**

.....
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
.....

REDAKCJA

ks. dr Tomasz Maziarka, redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz M. Baran, prof. UPJPiI, sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zając, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroni, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scJ, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: tst@diecezja.tarnow.pl

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>
.....

Spis treści

ARTYKUŁY

- 7 **Piotr Pietrucha**
 Udział bp. Jerzego Ablewicza w soborze
 watykańskim II. Perspektywa historyczna
- 19 **Wojciech Cabak**
 Analiza formy kanonicznej w kontekście małżeństwa mieszanego
- 35 **Daniel Frąc CM**
 Księga Jeremiasza w świetle badań tekstualnych
 i gatunkowych — proces powstawania
- 51 **Adam Budziński**
 Metody walki z pandemią COVID-19 —
 społeczne postawy i ich moralna ocena

RECENZJE

- 81 **ks. Mateusz Switek**
 Ku odnowie teologii pracy. Recenzja książki „Theology of work:
 New perspectives” ed. by Gregorio Guitián, Routledge, 2025

ARTYKUŁY

.....

Piotr Pietrucha

<https://orcid.org/0009-0008-3634-9606>

ppietrucha@alumni.unav.es

Universidad de Navarra

<https://ror.org/02rxc7m23>

Udział bp. Jerzego Ablewicza w soborze watykańskim II. Perspektywa historyczna

Zakończony sześćdziesiąt lat temu sobór watykański II był przełomowym wydarzeniem dla Kościoła XX wieku. W latach 1962–1965 do Rzymu przybywali biskupi całego świata, by uczestniczyć w czterech sesjach soborowych. Rozpoczęły się one za pontyfikatu papieża Jana XXIII, natomiast zakończyły pod przewodnictwem jego następcy, Pawła VI. Ojcowie soboru, pod natchnieniem Ducha Świętego, rozważali, w jaki sposób Kościół powinien odpowiedzieć na wyzwania współczesności, zachowując jednocześnie nienaruszalny depozyt wiary. W sumie w czterech sesjach soborowych udział wzięło ponad trzy tysiące ojców soborowych, w tym sześćdziesięciu sześciu biskupów z Polski. Wśród nich był Jerzy Ablewicz, biskup tarnowski.

W ostatnich latach w Polsce pojawiło się wiele interesujących opracowań na temat udziału polskich biskupów w soborze¹. Przypadająca w tym roku

¹ Na uwagę zasługują opracowania: K. Bielawny, *Udział biskupów polskich w obradach Soboru Watykańskiego II*, „Studia Elckie” 11 (2009), s. 103–122; *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014; P. Rutkowski, *Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2014; M. Białkowski, *Wokół Soboru Watykańskiego II: studia i szkice*, Toruń 2016; *Sobór oczami polskich komunistów. Sobór Watykański II w świetle dokumentów MSW i MSZ*, red. W. Kucharski, D. Misiejuk, Warszawa 2017; M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019.

okrągła rocznica zakończenia prac soborowych jest dobrą okazją, aby na ich tle spojrzeć na ówczesnego pasterza diecezji tarnowskiej. W licznych opracowaniach na temat jego pasterskiej posługi można odnaleźć artykuł, który przedstawia bp. Ablewicza jako realizatora soborowej odnowy liturgii w diecezji tarnowskiej². Jego uzupełnieniem może być przybliżenie samej kwestii wyjazdu biskupa na sobór, jak i analiza jego przemówień z tamtego okresu, w których nawiązywał do wydarzeń soborowych jako ich bezpośredni świadek. Cenną bazą materiałów są teksty opublikowane w okresie soborowym w urzędowym piśmie diecezji tarnowskiej „Currenda”.

W poniższym artykule skupimy się na kwestiach historycznych, które pozwolą lepiej zrozumieć posługę bp. Ablewicza na tle wydarzeń soborowych. W pierwszej kolejności zapoznamy się z kontekstem historycznym Kościoła w Polsce w latach soborowych. Następnie w jego świetle zaprezentujemy inicjatywy soborowe w diecezji tarnowskiej zainicjowane przez jej pasterza. W dalszej części zbadamy trudności, z jakimi biskup zmagał się w związku z wyjazdem na sobór. W ostatniej części artykułu przybliżymy aktywność tarnowskiego ordynariusza w poszczególnych sesjach soborowych. Poznanie tych kwestii historycznych będzie dobrym punktem wyjścia do omówienia w przyszłości listów, wspomnień i pasterskiego nauczania bp. Ablewicza z pierwszej połowy lat sześćdziesiątych xx wieku, w których to tekstach przekazywał informacje na temat soboru.

Sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce w okresie soborowym

Relacja pomiędzy Kościołem katolickim a władzą państwową w latach 60. xx wieku była bardzo trudna. W kraju trwała „Wielka nowenna” przygotowująca naród na przeżycie uroczystości Milenium Chrztu Polski. Była to inicjatywa Kościoła mająca na celu umocnienie wiary w narodzie. Pośród wielu kościelnych przedsięwzięć należy wspomnieć peregrynację obrazu Matki Bożej Częstochowskiej we wszystkich parafiach i diecezjach Polski. Działania episkopatu spotkały się ze sprzeciwem władz państwowych, które próbowały dokonać ateizacji polskiego społeczeństwa. Liczne koncerty, sesje naukowe

2 Na temat wprowadzania zmian liturgicznych w diecezji zob. Z. Sadko, *Arcybiskup Jerzy Ablewicz – realizator soborowej odnowy liturgii w diecezji tarnowskiej*, w: J. Stala, *Świadek wiary: dziesiąta rocznica śmierci arcybiskupa Jerzego Ablewicza*, Tarnów 2000, s. 156–175.

i wystawy podejmowane przez władzę państwową zakłócały przebieg i porządek wydarzeń kościelnych³.

Informacja o zwołaniu soboru watykańskiego II przez papieża Jana XXIII tę trudną sytuację pogorszyła. Kościół musiał zmierzyć się z jeszcze większym oporem i wrogością ze strony przedstawicieli władz państwowych. Polscy biskupi, mając na celu przygotowanie wiernych na właściwe zrozumienie i przeżycie czasu soboru, podejmowali kolejne inicjatywy. Do tych działań należy zaliczyć między innymi sympozja naukowe przygotowane przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Ordynariusze kierowali do swoich diecezjan listy pasterskie wyjaśniające zadania soboru. Podobne treści w swoich kazaniach głosili kapłani pracujący w parafiach. Od strony duchowej wierni byli zaproszeni do udziału w „czuwaniach soborowych” organizowanych na Jasnej Górze, jak i do udziału w nabożeństwach modlitewnych odbywających się w parafiach⁴.

Mając na uwadze działania episkopatu, władze państwa polskiego podejmowały czynności, które miały osłabić autorytet i działania polskich biskupów. Czyniły to głównie poprzez propagandowe artykuły zamieszczane w prasie krajowej i zagranicznej, szczególnie niemieckiej. Polskich biskupów przedstawiano jako konserwatystów i tradycjonalistów, głuchych na postęp, który dokonuje się w Kościele i w świecie. Zarzucano im brak współpracy z władzą państwową. Dodatkowo działalność duszpasterska była ograniczana zarządzeniami administracyjnymi. Inwigilowano duchownych, zamykano niższe seminaria duchowne, konfiskowano budynki kościelne, a kleryków przygotowujących się do kapłaństwa kierowano przymusowo do służby wojskowej. W związku z zakazem nauczania religii w szkołach katechizacja mogła odbywać się jedynie w punktach katechetycznych. Obecna w prasie cenzura uniemożliwiała Kościołowi jakąkolwiek obronę⁵.

Chcąc wyjechać do Rzymu na obrady Soboru Watykańskiego II, polscy hierarchowie potrzebowali pozwolenia władz państwowych oraz wydania paszportu. Zadaniem prymasa Polski było przygotowanie listy biskupów jadących do Rzymu i zaprezentowanie jej władzom krajowym, które następnie kierowały zapytanie do oddziałów regionalnych o opinię dotyczącą każdego

3 Por. M. Żmudziński, *Historyczne uwarunkowania misji Kościoła w kontekście jubileuszy chrztu Polski 1966 i 2016*, „Studia Gdańskie” 38 (2016), s. 123–127.

4 Por. K. Bielawny, *Udział biskupów polskich w obradach Soboru Watykańskiego II*, s. 104–105.

5 Por. P. Rutkowski, *Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II*, s. 89; K. Bielawny, *Udział biskupów polskich w obradach Soboru Watykańskiego II*, s. 115–118.

z zapisanych biskupów. W ramach Konferencji Episkopatu Polski zdecydowano, że w każdej diecezji pozostanie jeden biskup, natomiast pozostali będą mieli możliwość udania się do Rzymu. Niestety, kolejną przeszkodą, z jaką musiał się zmierzyć Kościół w Polsce w latach 60. XX wieku, było utrudnianie biskupom wyjazdu na soborowe obrady. Z list przygotowanych przez prymasa Polski tylko niektórzy biskupi otrzymali paszporty. Przedstawiciele władzy państwowej zażądali od hierarchów między innymi informacji o tematach, jakie polscy biskupi będą poruszali podczas obrad w Watykanie. Szczególnie interesowało ich stanowisko wobec zagadnienia wojny i komunizmu. Widząc utrudnienia związane z wydaniem paszportów, sam prymas wielokrotnie interweniował u władz, jednak nie zawsze skutecznie. Jako komentarze do jego działań w prasie pojawiały się artykuły mówiące, że to sam kard. Wyszyński utrudnia wyjazd polskim biskupom na sobór⁶.

Przygotowania i inicjatywy soborowe w diecezji tarnowskiej

W te wydarzenia wpisuje się także diecezja tarnowska i jej pasterz Jerzy Ablewicz. To właśnie w roku rozpoczęcia soboru watykańskiego II, 27 lutego 1962 roku, papież Jan XXIII mianował przemyskiego kapłana, doktora filozofii, biskupem tarnowskim. Następnie 20 maja ks. Ablewicz przyjął święcenia biskupie w Przemyśle, a tydzień później odbył się jego ingres do katedry w Tarnowie⁷. Obok zadań biskupich, wynikających z papieskiej nominacji, bp Ablewicz rozpoczął także działania, które miały na celu przygotowanie diecezjan na przeżycie wydarzeń soborowych. Czynił to zgodnie z wytycznymi polskich biskupów. W parafiach diecezji tarnowskiej czytane były listy pasterskie episkopatu na temat soboru. W katedrze, jak i w kościołach parafialnych celebrowano Msze Święte w intencji tego wydarzenia oraz organizowano nocne modlitwy. Klerycy Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie wraz z diecezjanami brali udział w ogólnopolskim czuwaniu przy obrazie Matki

6 Por. K. Bielawny, *Udział biskupów polskich w obradach Soboru Watykańskiego II*, s. 109–110.

7 Z szerszą biografią bp. Jerzego Ablewicza można się zapoznać w następujących publikacjach: J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Życiorys*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 4–6, s. 99–102; J. Stala, *Świadek wierny. Dziesiąta rocznica śmierci arcybiskupa Jerzego Ablewicza*, Tarnów 2000.

Bożej Częstochowskiej na Jasnej Górze⁸. Ponadto biskup tarnowski w budynku kurii diecezjalnej utworzył specjalny „Referat soborowy”, którego zadaniem było promowanie działań soboru. Owoce pracy tego organu widzimy między innymi w diecezjalnym publikatorze „Currenda”, gdzie w okresie soboru i po jego zakończeniu publikowane były przemówienia papieży, najważniejsze wystąpienia polskich biskupów, a także uchwalone dokumenty. Ponadto, w części zatytułowanej *Vivere cum Ecclesia* wspomnianego pisma ukazywała się w kilkunastu częściach *Kronika soboru watykańskiego II*, której autorem był ks. Józef Brudz, profesor tarnowskiego seminarium. Opisywano w niej przebieg poszczególnych kongregacji generalnych soboru, publikowano wykaz parafii, które organizowały tzw. dobę czuwania soborowego oraz przedstawiano terminy tego nabożeństwa. Na podstawie tych tekstów kapłani tarnowskiej diecezji mogli przybliżyć wydarzenia soborowe swoim parafianom⁹.

Trudności związane z wyjazdem do Rzymu

Młody bp Ablewicz należał do grupy polskich biskupów, którym władze państwowe utrudniały wyjazdy do Rzymu. Mimo że każdorazowo był wymieniany na liście, którą prymas Wyszyński przekazywał władzom państwowym, ich decyzja była zawsze negatywna.

Na pierwszą sesję soborową tarnowski pasterz nie wyjechał razem z grupą polskich biskupów. Z kraju mógł wyruszyć z miesięcznym opóźnieniem, dopiero po interwencji kard. Wyszyńskiego¹⁰. W niedzielę, 11 października 1962 roku o godzinie 18.00 odbyło się uroczyste pożegnanie, połączone z modlitwą różańcową. Dzień później, w poniedziałek, o godzinie 10.00 zabiły dzwony w katedrze tarnowskiej, obwieszczając wyjazd biskupa na sobór¹¹. Razem

8 Klerycy diecezji tarnowskiej wzięli udział dwukrotnie w „czuwaniu soborowym” na Jasnej Górze. Pierwszy raz w nocy z 14 na 15 listopada, a następnie z 1 na 2 grudnia 1962 roku. Towarzyszył im bp Michał Blecharczyk. Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (I)*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 385–387.

9 Wspomniana *Kronika* była publikowana w diecezjalnym informatorze na przestrzeni lat 1963–1968. Por. J. Brudz, *Kronika II Soboru Watykańskiego*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 113 (1963) nr 3–5, s. 116–126.

10 Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych*, s. 194.

11 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Wyjazd Księży Biskupów na Sobór*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 378–379.

z nim pojechał tarnowski sufragan, bp Karol Pękała¹², zaś w diecezji pozostał bp Michał Blecharczyk¹³. Z Rzymu bp Ablewicz wrócił 23 grudnia. Po zakończeniu pierwszej sesji soborowej, między innymi z bp. Korolem Wojtyłą, udał się na pielgrzymkę do Ziemi Świętej¹⁴.

Niestety, jego udział w dwóch kolejnych sesjach soborowych, drugiej i trzeciej, był całkowicie niemożliwy. Biskup Ablewicz nie otrzymał paszportu, a interwencje prymasa okazały się bezskuteczne. W dokumencie Wydziału I Departamentu IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych dotyczącym wniosków w sprawie wyjazdu biskupów polskich na II sesję soboru pod nazwiskiem Ablewicz czytamy: „żadne względy nie przemawiają za wyrażeniem zgody na wyjazd”¹⁵. Natomiast w dokumencie dotyczącym wyjazdu na trzecią sesję soboru istnieje następująca adnotacja:

ostatnio publicznie wrogo nie występuje (w prywatnych rozmowach tak). Dążył do rozbicia powstającej samodzielnej parafii w Kamionce. Zajmuje nadal nieustępliwe stanowisko wobec władz państwowych. Proponujemy nie wyrażać zgody na jego wyjazd do Rzymu¹⁶.

Analiza dokumentów MSW i MSZ pozwala zauważyć, że bp Ablewicz należał do wąskiego grona polskich hierarchów, wobec których władza państwowa

12 Warto wspomnieć, że bp Pękała, jeszcze jako administrator diecezji tarnowskiej, był mocno zaangażowany w przygotowania do soboru z ramienia episkopatu. Do Rzymu wysłał swoje uwagi dotyczące kwestii ateizmu, roli świeckich w Kościele, zadań zakonów, zmian dotyczących liturgii oraz mariologii. Por. *Sobór oczami polskich komunistów*, s. 410–411. Z aktywności bp. Pękała z pierwszej sesji soboru wiemy, że 21 grudnia 1962 roku wygłosił przemówienie w Radiu Watykańskim: K. Pękała, *O miłości ewangelicznej, promieniującej z soboru i dziejów Kościoła*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 374–376.

13 Biskup Blecharczyk nie otrzymał pozwolenia na wyjazd na pierwszą sesję soboru. Pozytywnie był zaopiniowany na wyjazd na kolejne trzy sesje. Jednak ostatecznie nie wyjechał na żadną z nich. Por. *Sobór oczami polskich komunistów*, s. 211. Zob. także: s. 292, 294, 300. Na uwagę zasługuje fakt, że bp Blecharczyk, pomimo że nie był osobiście w Rzymie, to podczas trwania soboru wysłał z Tarnowa jedenaście *animadversiones*, czyli pisemnych uwag do schematów soborowych dokumentów. Jedną, podczas drugiej sesji, osiem, podczas trzeciej i dwie podczas czwartej. Była to druga, co do częstotliwości, aktywność polskiego biskupa pomocniczego, po Karolu Wojtyła z Krakowa. Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych*, s. 207.

14 Por. P. Rutkowski, *Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II*, s. 111.

15 *Sobór oczami polskich komunistów*, s. 211.

16 *Sobór oczami polskich komunistów*, s. 300.

stosowała zaostrome działania. Polegały one na tym, że zakazywano wyjazdu biskupowi diecezjalnemu, natomiast pozwolenie otrzymywali jego biskupi pomocniczy. Omawiana sytuacja, oprócz ordynariusza z Tarnowa, dotyczyła również biskupów diecezjalnych z Gorzowa, Lublina i Wrocławia. W odpowiedzi na działania władz państwowych episkopat uzgodnił, że wyjazd sufraganów jest możliwy tylko pod warunkiem wyjazdu ordynariusza¹⁷.

Nie dziwi zatem fakt, że tarnowski hierarcha pierwotnie nie otrzymał zgody władz państwa na wyjazd na czwartą sesję soborową. Do Rzymu mógł przyjechać z opóźnieniem, dopiero w drugiej połowie października 1965 roku, po wielu telegramach, które z Wiecznego Miasta pisał do władz kard. Wyszyński. 11 października, w poniedziałek, o godzinie 18.00 w katedrze tarnowskiej odbyło się uroczyste pożegnanie połączone z modlitwą różańcową. Następnie we wtorek, 12 października, bp Ablewicz wraz z bp. Pękalą wyjechali na sobór¹⁸. Po zakończeniu obrad biskup tarnowski został w Rzymie do 16 stycznia 1966 roku¹⁹.

Odmowna decyzja centralnych władz pod adresem biskupa jest zastanawiająca. Jak wynika z poufnego pisma Wydziału do spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krakowie, które adresowane było z datą 25 września 1965 do Urzędu do spraw Wyznań w Warszawie, ordynariusz tarnowski otrzymał bardzo pozytywną opinię. W piśmie informowano, że w publicznych wystąpieniach biskupa nie odnotowano akcentów antypaństwowych. Ponadto wizytacja w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie odbyła się bez zakłóceń ze strony przełożonych, a likwidacja Niższego Seminarium

17 Por. P. Rutkowski, *Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II*, s. 89. W aktach MSW i MSZ widać bardzo dokładnie, jak ten problem dotyczył biskupów z Tarnowa. W piśmie z 30 lipca 1963 roku, które uwzględnia nazwiska biskupów wyjeżdżających na drugą sesję, pod nazwiskiem sufragana tarnowskiego, Michała Bleharczyka, czytamy: „W okresie dwóch ostatnich lat nie notowano wrogich wystąpień – zachowuje się lojalnie, a w kurii nie odgrywa większej roli. Wobec niewyrażenia zgody na wyjazd bp. Ablewicza i bp. Pękali można załatwić pozytywne wydanie paszportu” (*Sobór oczami polskich komunistów*, s. 210–212). Szczególnie widać to w dokumentacji z wyjazdu na trzecią sesję soborową, gdzie sufragani tarnowscy: Michał Bleharczyk i Karol Pękala, otrzymali zgodę na wyjazd do Rzymu, a ordynariusz jej nie otrzymał. Por. *Sobór oczami polskich komunistów*, s. 300.

18 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Wyjazd Księża Biskupów do Rzymu*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 7–10, s. 285–286. Z aktywności bp. Pękali podczas czwartej sesji soboru wiadomo, że 23 listopada miał wystąpienie w Radiu Watykańskim. Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych*, s. 619.

19 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Powrót Biskupa ordynariusza z Rzymu*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 116 (1966) nr 1–3, s. 67.

Duchownego przebiegła spokojnie. W piśmie donoszono, że kandydaci przedstawieni przez bp. Ablewicza na stanowiska proboszczów odpowiadali kryteriom stawianym przez regionalny wydział. Pozytywnie oceniono fakt, że biskup wraz ze swoimi sufraganami wziął udział w głosowaniu w wyborach do sejmiku i rad narodowych. Nie odnotowano także negatywnych informacji na temat kurialnych współpracowników biskupa tarnowskiego. W ostatnim akapicie zamieszczono opinię kierownika Wydziału do spraw PWRN w Krakowie Stefana Pachółka, który wyrażał zdziwienie brakiem pozwolenia władz centralnych na wyjazd bp. Ablewicza. Widnieje tam adnotacja, że na drugą i trzecią sesję biskup tarnowski otrzymał również pozytywną opinię od władz regionalnych, z zaleceniem potraktowania jego osoby podobnie jak biskupa krakowskiego²⁰. Sytuacja ta świadczy o tym, że władze centralne musiały kierować się także innymi względami niż władza regionalna.

Zaangażowanie bp. Ablewicza w przebieg soboru

Powyższe informacje świadczą o tym, że ordynariusz diecezji tarnowskiej jedynie częściowo brał udział w pierwszej i ostatniej sesji soborowej. Warto zatem prześledzić, jakie działania podejmował bp Ablewicz podczas prac soborowych. W pierwszej kolejności ślady jego pracy można spotkać w protokołach konferencji polskich ojców soborowych, które powstały w wyniku cotygodniowych posiedzeń polskich biskupów w Rzymie. Podczas tych konferencji biskupi analizowali schematy soborowych dokumentów oraz decydowali, którzy hierarchowie będą zabierali publicznie głos i na jaki temat. W dokumencie numer 6 z 27 listopada 1962 roku, a więc z okresu pierwszej sesji soborowej, na spotkaniu w Instytucie Polskim w Rzymie, bp Ablewicz wystosował za pytanie odnośnie do schematu *De unitate Ecclesiae*, który zaprezentował bp Wojtyła. Tarnowski ordynariusz pytał, jak polscy biskupi będą głosować nad punktem 12 schematu. Proponował, aby zająć jedno wspólne stanowisko²¹. Ze wspomnień bp. Ablewicza wiemy, że podczas pierwszej sesji soborowej wygłosił prelekcję w Radiu Watykańskim²². Podczas czwartej sesji soborowej w 1965 roku wziął udział w kilku spotkaniach polskich biskupów. Pierwsze

20 Por. P. Rutkowski, *Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II*, s. 238–240.

21 Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych*, s. 277.

22 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (II)*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 113 (1963) nr 3–5, s. 126. Do chwili publikacji autorowi artykułu nie udało się odnaleźć treści tego przemówienia, ani ustalić daty jego wygłoszenia.

miało miejsce 28 października²³. Podczas kolejnego, 11 listopada, został wytypowany do wystąpienia w Radiu Watykańskim, które miało miejsce kilka dni później, 1 grudnia²⁴. Ponadto podczas obrad 25 listopada biskupi zastanawiali się nad działaniami posoborowymi w Polsce. Biskup tarnowski, jako członek Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, został współodpowiedzialny za przygotowanie planu duszpasterskiego dla Kościoła w Ojczyźnie na kolejne cztery lata²⁵. Ostatnie spotkanie polskich biskupów miało miejsce 2 grudnia i był na nim obecny także ordynariusz z Tarnowa²⁶.

Przeglądając akta soborowe²⁷, nie znajdujemy tam wystąpień ustnych i pi-semnych biskupa tarnowskiego. Podczas trwania soboru nie złożył on także żadnych *animadversiones*. Nie był również członkiem żadnej komisji soborowej. Na uwagę zasługuje fakt, że nazwisko bp. Jerzego Ablewicza („Georgius Ablewicz, ep. Tarnoviensis”) znajduje się pod jedenastoma dokumentami soborowymi, które podpisał podczas czwartej sesji soboru²⁸. W trakcie VII sesji plenarnej soboru, 28 października, podpisał pięć dokumentów: trzy dekrety (Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus*, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*) oraz dwie deklaracje (Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*)²⁹. Kolejne dwa dokumenty podpisał podczas VIII sesji plenarnej, 18 listopada, były to: Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* oraz Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*³⁰. Zaś 7 grudnia, w trakcie IX sesji plenarnej, podpisał kolejne cztery dokumenty: Konstytucję duszpasterską o Kościele

23 Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych*, s. 596.

24 Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych*, s. 619. Przemówienie to w formie dźwiękowej udało się odnaleźć w zbiorach Archiwum Archidiecezjalnego Warszawskiego (Zespół Archiwum Sekretariatu Prymasa Polski) pod sygnaturą AAW: SPP/II.22.377. Dotyczyło ono Dekretu o apostołstwie laikatu *Apostolicam actuositatem*. Jego treść zostanie opublikowana jako aneks w drugim artykule, dotyczącym analizy tekstów bp. Ablewicza na temat soboru i jego nauczania.

25 Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych*, s. 632.

26 Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych*, s. 635.

27 *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 1–4, Città del Vaticano, 1970–1978.

28 Te same dokumenty podpisał bp Pękala („Carolus Pekala, ep. tit. Trocmadianus”).

29 Zob. *Acta synodalia*, t. 4, cz. 5, s. 662. Biskup Pękala: t. 4, cz. 5, s. 637.

30 Zob. *Acta synodalia*, t. 4, cz. 6, s. 671. Biskup Pękala: t. 4, cz. 6, s. 650.

w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dwa dekrety (Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*) oraz Deklarację o wolności religijnej *Dignitatis humanae*³¹.

Podsumowanie

Na tle sytuacji Kościoła w Polsce w latach 60. minionego stulecia ukazana została osoba biskupa tarnowskiego Jerzego Ablewicza, który w roku rozpoczęcia soboru przyjął święcenia biskupie i rozpoczął posługę w Tarnowie. Ordynariusz od samego początku wdrażał w życie tarnowskiego Kościoła inicjatywy promujące dzieło soboru. Miały one głównie charakter modlitewno-informacyjny i były zgodne ze wskazaniami polskiego episkopatu.

Przeprowadzona analiza wykazała, że młody wówczas hierarcha nie miał znaczącego wpływu na przebieg soborowych wydarzeń. Było to związane z faktem, że należał do grona biskupów, którym rządzący utrudniali wyjazd do Rzymu. Choć cieszył się dobrą opinią władz regionalnych w Krakowie, władze centralne wydały pozwolenie tylko na jego częściowy udział w pierwszej i czwartej sesji soboru. Biskup Ablewicz, przebywając w Rzymie, uczestniczył w obradach soboru, a także w spotkaniach polskich biskupów, na których analizowano soborowe zagadnienia. Ponadto dwukrotnie wygłosił prelekcję w polskiej sekcji Radia Watykańskiego. Jego nazwisko figuruje pod jedenastoma dokumentami soborowymi. Podczas czwartej sesji podpisał dwie konstytucje, sześć dekretów i trzy deklaracje.

31 Zob. *Acta synodalia*, t. 4, cz. 7, s. 843. Biskup Pękała: t. 4, cz. 7, s. 822.

Bibliografia

- Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 1–4, Città del Vaticano, 1970–1978.
- Białkowski M., *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019.
- Białkowski M., *Wokół Soboru Watykańskiego II: studia i szkice*, Toruń 2016.
- Bielawny K., *Udział biskupów polskich w obradach Soboru Watykańskiego II*, „Studia Łęckie” 11 (2009), s. 103–122.
- Brudz J., *Kronika II Soboru Watykańskiego*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 113 (1963) nr 3–5, s. 116–126.
- Pękala K., *O miłości ewangelicznej, promieniującej z soboru i dziejów Kościoła*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 374–376.
- Rutkowski P., *Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2014.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Powrót Biskupa ordynariusza z Rzymu*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 116 (1966) nr 1–3, s. 67.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Wyjazd Księża Biskupów do Rzymu*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 7–10, s. 285–286.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Wyjazd Księża Biskupów na Sobór*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 378–379.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Z życia Seminarium Duchownego (I)*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 385–387.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Z życia Seminarium Duchownego (II)*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 113 (1963) nr 3–5, s. 126.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Życiorys*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 4–6, s. 99–102.
- Sadko Z., *Arcybiskup Jerzy Ablewicz – realizator soborowej odnowy liturgii w diecezji tarnowskiej*, w: *Świadek wierny: dziesiąta rocznica śmierci arcybiskupa Jerzego Ablewicza*, red. J. Stala, Tarnów 2000, s. 156–175.
- Sobór oczami polskich komunistów. Sobór Watykański II w świetle dokumentów MSW i MSZ*, red. W. Kucharski, D. Misiejuk, Warszawa 2017.
- Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014.
- Żmudziński M., *Historyczne uwarunkowania misji Kościoła w kontekście jubileuszy chrztu Polski 1966 i 2016*, „Studia Gdańskie” 38 (2016), s. 123–127.

Abstrakt

Udział bp. Jerzego Ablewicza w soborze watykańskim II. Perspektywa historyczna

Sześćdziesiąta rocznica zakończenia prac Soboru Watykańskiego II jest dobrą okazją, aby przywołać ówczesny kontekst historyczny Kościoła w Polsce oraz na jego tle zobaczyć osobę bp. Jerzego Ablewicza. Napięte relacje pomiędzy władzami państwa a Kościołem sprawiły, że tarnowski hierarcha musiał zmierzyć się z trudnościami związanymi z wyjazdami do Rzymu na soborowe sesje. Artykuł ukazuje jego aktywność jako ojca soboru oraz przybliża inicjatywy soborowe, podejmowane przez niego w diecezji.

Słowa kluczowe: Jerzy Ablewicz, Sobór Watykański II, diecezja tarnowska, episkopat Polski, Kościół w PRL-u

Abstract

Bishop Jerzy Ablewicz's participation in the Second Vatican Council. A historical perspective

The sixtieth anniversary of the end of the Second Vatican Council seems a fitting moment to recall the situation of the Church in Poland at the time and to present the figure of Bishop Jerzy Ablewicz in this historical context. Strained relations between the state authorities and the Church meant that the Tarnów hierarch faced difficulties attending the council session in Rome. Also worth analysing are his conciliar initiatives in the diocese and his activity as a father of the Council. These deliberations aim to supplement well the numerous studies on the life and pastoral ministry of this Ordinary of Tarnów.

Keywords: Jerzy Ablewicz, Second Vatican Council, Diocese of Tarnów, Polish Episcopate, the Church in the People's Republic of Poland

Wojciech Cabak

wojciech.cabak@gmail.com

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Analiza formy kanonicznej w kontekście małżeństwa mieszanego

W ostatnich dziesięcioleciach Kościół katolicki odnotowuje wzrastającą liczbę małżeństw międzywyznaniowych. Pokazuje to przeprowadzona przez Tomasza Rozkruta analiza danych zawartych w *Annuario Statisticum Ecclesiae*, na podstawie której można stwierdzić, że w przybliżeniu co dziesiąte małżeństwo zawierane w Kościele katolickim to małżeństwo mieszane¹. W dużej mierze decydują o tym czynniki społeczno-ekonomiczne oraz kulturowo-etnograficzne. Należy również wziąć pod uwagę zjawisko powszechnej migracji ludności, która w poszukiwaniu środków do życia, wolności czy wykształcenia wybiera emigrację. Także do naszej ojczyzny przybywają ludzie różnych kultur i religii z całego świata. W takich okolicznościach jednym z ważkich tematów, w dobie wszechobecnego pluralizmu kulturowo-religijnego, jest zagadnienie dotyczące małżeństw mieszanych.

Kodeks Jana Pawła II w kan. 1124 definiuje małżeństwo mieszane (*matrimonium mixtum*)². Jest to małżeństwo pomiędzy dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna należy do Kościoła katolickiego lub po chrzcie została do niego

1 Por. T. Rozkrut, *Małżeństwo mieszane w pluralistycznym społeczeństwie. Zagadnienia prawno-duszpasterskie*, w: *Emigracja wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce*, red. M. Zając, Lublin 2009, s. 111.

2 Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przekład na język polski,

przyjęta³, druga natomiast przynależy do Kościoła lub Wspólnoty kościelnej niemającej pełnej łączności z Kościołem katolickim⁴. Przez członków Kościoła lub Wspólnoty kościelnej niemającej pełnej łączności z Kościołem katolickim należy rozumieć osoby należące do Kościołów lub wspólnot protestanckich⁵, a także do Kościołów wschodnich, które utraciły jedność z Rzymem⁶. Warunkiem jest, aby zachowywały wiarę w Chrystusa i przyjmowały Pismo Święte jako słowo Boże.

Pogłębiona refleksja nad małżeństwem mieszanym obejmuje różne dziedziny działalności kościelnej, jak duszpasterstwo przedmałżeńskie, dialog ekumeniczny czy celebrowanie liturgiczne. Przede wszystkim jednak jest to zagadnienie, które należy rozpatrywać w świetle prawa kanonicznego. Nie sposób omówić wszystkich przepisów regulujących tę instytucję. W poniższym studium zajmujemy się analizą formy kanonicznej w kontekście małżeństwa mieszanego.

Na początku niniejszego opracowania, w celu dokładniejszego wyjaśnienia, czym jest forma prawna Kościoła katolickiego, będą zaprezentowane wstępne informacje historyczne. Następnie przeanalizowane zostaną treści związane z formą zwyczajną i nadzwyczajną zawarcia małżeństwa w oparciu o przepisy kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku. Ostatnim elementem będzie analiza kan. 1127 KPK oraz zagadnień, które się z nim ściśle łączą.

zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022 [dalej: KPK]. Por. *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002, kan. 813.

3 Chodzi o chrzest przyjęty poza Kościołem katolickim.

4 „Małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonej, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta, druga zaś należy do Kościoła lub Wspólnoty kościelnej niemającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, jest zabronione bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej” (KPK, kan. 1124). Przed nowelizacją, której dokonał papież Benedykt XVI na mocy motu proprio *Omnia in mentem* z dnia 26 października 2009 roku, kanon ten miał następującą treść: „Małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonej, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta i formalnym aktem od niego się nie odłączyła, druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, jest zabronione bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy”.

5 Są to np. Kościoły reformowane: luterkański, kalwiński, anglikański; Kościoły wolne: waldensów, baptystów, metodystów, kongregacjonistów, kwakrów. Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2013, s. 198.

6 Na przykład Kościół prawosławny.

Forma kanoniczna w zarysie historycznym

Początków formy kanonicznej można dopatrywać się w prawie rzymskim. Wśród różnych zależności, jakie regulowali Rzymianie, były również stosunki małżeńskie i rodzinne. Określili także rodzaje i sposoby zawierania małżeństw. Wyróżniano dwa typy: pierwszy – *matrimonium cum manu*, które charakteryzowało się władzą męża nad swoją żoną, oraz drugi – *matrimonium sine manu*, w którym mąż nie sprawował władzy nad żoną. W drugim przypadku żona zachowywała swobodniejszą pozycję, nie wchodząc do rodziny agnacyjnej małżonka⁷. Co istotne, małżeństwo *cum manu* można było zawrzeć za pomocą jednego z trzech aktów prawnych: *confarreatio*, *coemptio* i *usus*. Zawarcie małżeństwa *sine manu* dokonywało się przez wprowadzenie żony do domu męża. Opierało się to na zasadzie: *consensus facit nuptias*. Do ważności małżeństwa nie wymagano jego dopełnienia⁸.

Kształtowanie się formy kanonicznej było bardzo długim i złożonym procesem, jaki zachodził na przestrzeni wieków. Nie można do końca stwierdzić, że dokonywał się on w jednakowy sposób na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Katolickie Kościoły wschodnie aż do 1949 roku nie miały ujednoliconej dyscypliny kościelnej w tym względzie. Niektóre z nich zaadaptowały formę łacińską, która została zatwierdzona na soborze trydenckim⁹. Początki formy kanonicznej można odnaleźć w ustaleniach ojców Kościoła. Święty Ignacy Antiocheński w liście do Polikarpa pisze o tym, że małżeństwa winny być zawierane w Kościele za wiedzą i zgodą władzy duchownej¹⁰. Normy te były przedmiotem rozważań pierwszych synodów i soborów. W większości dokumentów jest mowa o tym, że do zawarcia małżeństwa wymagane było kapłańskie błogosławieństwo¹¹. W środowiskach chrześcijańskich istniało powszechne przeświadczenie o konieczności błogosławieństwa świętego szafarza do ważności małżeńskiego przymierza. Zrozumiałe jest zatem, że bierna obecność kapłana była niewystarczająca, gdyż nie przynosiła sakramentalnej wartości. Nawet niektórzy władcy świeccy deklarowali nieważność tych małżeństw,

7 Por. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 2000, s. 224.

8 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 1984, s. 174.

9 Por. M. Pal, *Mixed marriages in the canonical legislation: A brief survey*, „Iura Orientalia” 3 (2007), s. 132.

10 Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie*, s. 159.

11 Por. M. Pal, *Mixed marriages*, s. 133.

które nie zostały zawarte w czasie publicznej celebracji z uczestnictwem kapłana. Taka praktyka została utrzymana do tej pory, czy to w katolickich, czy niekatolickich Kościołach wschodnich. Inne świadectwa podają, że oprócz błogosławieństwa kapłana do ważności małżeńskiego kontraktu wymagany był dokument podpisany przez trzech świadków lub obecność przyjaciół przy zawarciu małżeństwa¹².

W średniowieczu synody nakazywały w swoich uchwałach, aby nowożeńcy zachowywali formę publiczną, związaną z kapłańskim błogosławieństwem. Osoby, które się z tego nie wywiązywały, upominano i grożono im karami¹³. W Kościele łacińskim zaczęto stosować zwyczaj germański, według którego przyszli małżonkowie zatrzymywali się przed drzwiami kościoła i odpowiadali na pytania dotyczące zgody na zawarcie małżeństwa, po czym wprowadzano ich do środka, gdzie otrzymywali błogosławieństwo kapłana i brali udział w Eucharystii¹⁴.

Potajemne zawieranie małżeństw stanowiło poważny problem dla Kościoła. Ciągłe wzrastała liczba małżeństw tajnych (*matrimonium clandestinum*). Potrzebne było zatem odpowiednie prawodawstwo kościelne, które skutecznie mogłoby rozwiązać te trudności. Problemem tym zajął się Sobór Laterański IV (1215), wprowadzając zapowiedzi przedślubne. Trzeba jednak stwierdzić, że dopiero orzeczenia Soboru Trydenckiego w tej kwestii stały się przełomowe. W dekrete *Tametsi* z 11 listopada 1563 roku sobór postanowił, że ważne są tylko te małżeństwa, które zostały zawarte w obecności proboszcza i przynajmniej dwóch świadków¹⁵. Prawo soborowe zawierało wiele nieścisłości, gdyż nie precyzowało m.in. o jakim proboszcza chodzi, czy własnego z władzą personalną czy tylko z władzą terytorialną. Inne trudności powstały w związku z tym, że dekret nie został wszędzie ogłoszony. Powodowało to dezorientację, gdyż nie było pewności, czy ma obowiązywać również w miejscach, w których go nie ogłoszono¹⁶. Narastające wątpliwości wyjaśniła dopiero Kongregacja soboru dekretem *Ne temere* w 1908 roku. Nie wszystko jednak nadal pozostało jasne. Uściślenia formy kanonicznej zwyczajnej i nadzwyczajnej dokonał kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku. Co ważne, forma prawna ustalona w tymże kodeksie stała się obowiązująca dla całego Kościoła łacińskiego.

12 Por. M. Pal, *Mixed marriages*, s. 133.

13 Por. W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011, s. 310.

14 Por. W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 310.

15 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 175.

16 Por. W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 250.

W późniejszym czasie została zmodyfikowana przez papieża Piusa XII i prawo *Vaticanum II*¹⁷. Z całą pewnością normy prawne w kwestii formy kanonicznej, które wprowadził kodeks Pio-Benedyktyński, stały się fundamentalne dla przyszłego prawodawstwa kościelnego.

W Polsce publiczne zawieranie małżeństw wobec kapłana zaczyna obowiązywać od wydania w 1197 roku przez legata papieskiego, kardynała Piotra z Kapui, nakazu przyjmowania umowy małżeńskiej *in facie Ecclesiae*¹⁸. Inni legaci papiescy, którzy przybyli na ziemię polskie, również przypominali o obowiązku zachowania formy prawnej. Dekret *Tametsi* został ogłoszony za panowania Zygmunta Augusta. Zatwierdzenie wszystkich uchwał soborowych przyjął Synod Piotrkowski w 1577 roku. Synodalne rozporządzenia miały na celu wprowadzenie jednolitej praktyki we wszystkich parafiach na ziemiach polskich¹⁹.

Pojęcie formy kanonicznej w obowiązującym kodeksie z 1983 roku

Kościół zawsze otaczał troską instytucję małżeństwa. Ustanowienie formy prawnej również wypływało z tej troski. Ten motyw podkreśla instrukcja *Matrimonium sacramentum* Kongregacji Doktryny Wiary:

świadcstwem tego rodzaju troski Kościoła o ochronę świętości chrześcijańskiego małżeństwa jest sama forma prawna, określająca sposób wyrażania zgody, a chociaż w minionych wiekach różne określały ją przepisy, to zawsze jednak postanawiano, by nie dopuszczać do małżeństw bez żadnej formy²⁰.

Kodeks Jana Pawła II wyodrębnił dwa jej rodzaje: zwyczajną i nadzwyczajną. Przez zwyczajną formę kanoniczną należy rozumieć zachowanie warunków ściśle określonych w kan. 1108 KPK²¹. W sytuacji zwyczajnej wymaga się zatem

17 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 175.

18 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 176.

19 Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie*, s. 169.

20 Kongregacja Doktryny Wiary, *Matrimonium sacramentum. O małżeństwach mieszanych*, 18.03.1966, w: *Małżeństwa mieszane*, red. Z. J. Kijas, Kraków 2000, s. 97.

21 „§ 1. Tylko te małżeństwa są ważne, które zostają zawarte wobec asystującego miejscowego ordynariusza albo proboszcza, albo wobec kapłana lub diakona delegowanego przez jednego z nich; a także wobec dwóch świadków, według zasad wyrażonych w następnych

spełnienia warunków określonych prawem. Małżeństwo jest ważne tylko wtedy, gdy zawiera się je przed miejscowym ordynariuszem lub proboszczem. Świadek urzędowy, zwany w kanonistyce również kwalifikowanym, którego obecność fizyczna jest obowiązkowa, pyta nowożeńców o zgodę i przyjmuje ją w imieniu Kościoła. Duchowny w ten sposób spełnia rolę aktywną, gdyż zaprasza nupturientów do zewnętrznego wyrażenia aktu zgody małżeńskiej²². Świadek ten musi być świadomy swojej czynności. Gdyby nie zdawał sobie sprawy z tego, co się dzieje, lub nie słyszał, lub nie rozumiał, co nupturienti mówią, taka asystencja jest nieważna²³. Miejscowy ordynariusz i proboszcz ważnie błogosławią małżeństwa w obrębie swojego terytorium, pierwszy z nich w granicach całej diecezji, drugi na terenie swojej parafii.

Do zachowania formy prawnej konieczna jest także obecność dwóch świadków. W odróżnieniu od świadka kwalifikowanego świadkowie zwyczajni nie muszą podejmować żadnego specjalnego działania. Kanon 1108 nie odnosi się do płci, wieku ani wyznania świadka. Nie precyzuje także tego, jakimi zdolnościami winien wyróżniać się świadek zwyczajny, dlatego przyjmuje się, że wystarczająca jest jasność umysłu (używanie rozumu)²⁴. Funkcję świadka ważnie spełnia osoba ochrzczona lub nieochrzczona, nawet niepełnoletnia, byleby w razie wątpliwości co do zwarcia związku małżeńskiego mogła o nim zaświadczyć. Świadkom do ślubu stawia się mniejsze wymagania niż świadkom do chrztu, ale winno się wybierać osoby o odpowiednich kwalifikacjach moralnych²⁵. Ważny w tej kwestii jest dokument Papieskiej Rady do spraw Rodziny *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, który zachęca do tego, aby świadkowie małżeństwa nie tylko potwierdzali ważność aktu prawnego, ale jako reprezentanci wspólnoty chrześcijańskiej uczestniczyli w akcie sakramentalnym²⁶. Wskazane jest zatem, aby w doborze świadków

kanonach i z uwzględnieniem wyjątków, o których w kan. 144, 1112, § 1, 1116 i 1127, §§ 2–3. § 2. Za asystującego przy zawieraniu małżeństwa uważa się tylko tego, kto jest obecny i pyta nowożeńców, czy wyrażają zgodę i przyjmuje ją w imieniu Kościoła” (KPK, kan. 1108 § 1 i 2).

22 Por. J. Hervada, *Małżeństwo*, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 834.

23 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 177.

24 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 834.

25 Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie*, s. 159.

26 Pontificium Consilium pro Famiglia, *Preparazione al sacramento del matrimonio*, 13.05.1996, Milano 1996; tekst polski: *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny*, red. M. Brzeziński, t. 1, Lublin 2010, s. 175–205.

kierować się ich życiem moralnym, a zatem także możliwością przystąpienia przez nich do sakramentów świętych. Właściwy dobór świadków świadczy o prawidłowym duszpasterskim przygotowaniu nupturientów do zawarcia sakramentu małżeństwa.

Obowiązywalność formy kanonicznej w Kościele katolickim wynika z kanonów 1117 KPK oraz 834 § 1 KKKW. Obowiązku zachowania tej normy podlegają osoby ochrzczone w Kościele katolickim oraz te, które przyjęły chrzest w akatolickiej wspólnotcie, i zostały do niego przyjęte. Trzeba zauważyć, że zgodnie z nowelizacją wynikającą z dokumentu *Omnia in mentem* Benedykta XVI także te osoby, które z Kościoła katolickiego wystąpiły formalnym aktem, są zobowiązane do zachowania formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństwa. Przed tymi zmianami forma prawna ich nie obowiązywała²⁷.

Warto podkreślić, że nie ma możliwości udzielenia dyspensy od formy kanonicznej w przypadku, gdy obie strony są katolikami. Odpowiedź Papieskiej Komisji Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1985 roku co do tego, czy biskup diecezjalny poza niebezpieczeństwem śmierci, zgodnie z kan. 87 § 1, może dyspensować od formy kanonicznej małżeństwa dwojga katolików, była negatywna. Takiej dyspensy, gdyby zaistniała konieczność, może udzielić tylko Stolica Apostolska, a dokładnie Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów²⁸.

Władzę delegowania do asystowania przy zawieraniu małżeństwa posiada miejscowy ordynariusz lub proboszcz w granicach swojego terytorium, tak długo, jak pełni swój urząd²⁹. Duchowni legalnie błogosławią związki małżeńskie, jeśli otrzymali delegację od jednego z nich. Jest ona konieczna, aby duszpasterze, którzy nie mają tej władzy z urzędu, mogli ważnie asystować przy zawieraniu małżeństwa na terenie delegującego. Wyróżnia się dwa rodzaje tego typu delegacji. Może być ona ogólna (*delegatio generalis*) i szczególna (*delegatio specialis*). Pierwsza upoważnia do błogosławienia wszystkich małżeństw zawieranych na terenie danej parafii, druga uprawnia do asystowania tylko przy tych wcześniej określonych³⁰.

27 Por. T. Jakubiak, *Procedury kanoniczne zmierzające do stwierdzenia stanu wolnego*, „Ius Matrimoniale” 24 (2013) nr 18, s. 45.

28 Por. M. Saj, *Zawarcie małżeństwa z niewierzącym lub niepraktykującym*, w: *Kanoniczno-liturgiczne aspekty zawierania małżeństw mieszanych i im podobnych*, red. U. Nowicka, Warszawa 2014, s. 36.

29 Por. KPK, kan. 1111 § 1.

30 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 179.

Obok formy zwyczajnej prawodawca kościelny przewidział nadzwyczajną formę zawarcia małżeństwa. Jej zastosowanie możliwe jest tylko w sytuacji koniecznej, jaką jest nieobecność świadka kwalifikowanego. Kodeks stwierdza, że „jeśli osoba, zgodnie z przepisem prawa, kompetentna do asystowania jest nieosiągalna lub nie można się do niej udać bez poważnej niedogodności, kto chce zawrzeć prawdziwe małżeństwo, może je ważnie i godziwie zawrzeć wobec samych świadków”³¹.

Kanon 1116 podaje dwa przypadki, w których można zastosować tę formę. Jest to niebezpieczeństwo śmierci oraz, poza niebezpieczeństwem śmierci, jeśli roztropnie stwierdzi się, że nieobecność świadka potrwa przynajmniej miesiąc. Wystarczy, że *periculum mortis* dotyczy jednej osoby. Ustawodawca przez osobę kompetentną do asystowania rozumie świadka urzędowego, którym jest ordynariusz, proboszcz lub duchowny delegowany przez jednego z nich. Jego miesięczna nieobecność musi być pełna i ciągła. Czas ten można zacząć liczyć od momentu, gdy wszystko przygotowano do ślubu, a brak tylko świadka urzędowego. Trzeba mieć moralną pewność, że świadek jest fizycznie nieobecny. Jako fizyczną nieobecność świadka można zakwalifikować również niemożność udania się po niego lub jego sprowadzenia bez poważnej niedogodności. Kościół nie chce pozbawiać łaski sakramentalnej swoich wiernych w okolicznościach nadzwyczajnych, dlatego ustanowił formę nadzwyczajną³².

Gdyby był osiągalny inny duchowny nieposiadający delegacji, można by było go zaprosić, aby był obecny przy zawieraniu małżeństwa, jednak z zachowaniem zasady ważności małżeństwa wobec samych świadków. Taki kapłan nie tylko będzie przewodniczyć liturgii sakramentalnej, ale przeprowadzi *examen sponsorum* i udzieli dyspensy od przeszkód małżeńskich³³.

Forma kanoniczna a zawarcie małżeństwa mieszanego

Ustawodawca kościelny w kan. 1127 KPK odnoszącym się do formy zawierania małżeństw mieszanych stwierdza, że należy postępować zgodnie z kan. 1108, w którym zostało wyjaśnione, czym jest zwyczajna forma kanoniczna. Gdy strona katolicka zawiera małżeństwo ze stroną akatolicką obrządku wschodniego, forma kanoniczna jest wymagana *ad licitatem*, zaś *ad validitatem*

31 KPK, kan. 1116 § 1.

32 Por. W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 269.

33 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 179.

jest konieczny udział świętego szafarza³⁴. Przepis tego kanonu nawiązuje do dekretu *Crescens matrimoniorum* Kongregacji Kościołów wschodnich z dnia 22 lutego 1967 roku, w którym postanowiono, że zachowanie formy kanonicznej jest konieczne tylko do godziwości, jeżeli chodzi o konsens małżeński strony katolickiej z niekatolicką, należącą do któregoś z Kościołów wschodnich³⁵. Ponadto w dołączonej klauzuli określono, że do ważności małżeństwa wymaga się *interventus ministri sacri*, a więc nie tylko obecności kapłana, lecz także aktywnego udziału, wyrażającego się w udzieleniu przez niego błogosławieństwa. Inaczej rzecz ma się, jeżeli strona katolicka decyduje się na zawarcie małżeństwa ze stroną akatolicką, która nie należy do obrządku wschodniego: wtedy ważność małżeństwa uzależnia się od obowiązku zachowania formy kanonicznej.

Przepisy dotyczące formy kanonicznej wynikają z prawa kościelnego, dlatego też strona katolicka ma możliwość uzyskania dyspensy od obowiązku jej zachowania. Taką możliwość dyspensowania wprowadził po raz pierwszy Paweł IV w motu proprio *Matrimonia mixta*³⁶. Prawo udzielenia dyspensy od formy kanonicznej posiada ordynariusz miejsca strony katolickiej po skonsultowaniu sprawy z ordynariuszem miejsca zawarcia małżeństwa. Wydanie przez niego dyspensy jest związane niejako z kanonizacją każdej innej publicznej formy zawarcia małżeństwa, którą w ten sposób dopuszcza³⁷. Zapis kodeksowy mówi o publicznym charakterze innej formy. Małżeństwo mieszane nie może więc zostać zawarte potajemnie wobec samych tylko narzeczonych, którzy sami składają i przyjmują przysięgę małżeńską. Publiczna forma zakłada zawarcie małżeństwa w akatolickiej wspólnoty. Nie jest to jednak jedyna możliwa opcja. Kościół akceptuje również formę cywilną, przez którą rozumie zawarcie małżeństwa przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego bądź konsulem. Należy zauważyć, że publiczny charakter formy wyraża się w obecności przynajmniej dwóch świadków (*unus testis – nullus testis*)³⁸. Ważność związku małżeńskiego

34 KPK, kan. 1127 § 1.

35 Por. E. Przekop, *Małżeństwa mieszane*, „Biuletyn Ekumeniczny” 18 (1989) nr 2, s. 14–15.

36 Por. E. Przekop, *Małżeństwa mieszane w Kodeksie Jana Pawła II*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 11 (1985) nr 4, s. 21.

37 Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 175.

38 Por. L. Adamowicz, *Wybrane problemy prawa małżeńskiego w kontekście emigracji w wielokulturowej Europie*, „Roczniki Nauk Prawnych” 19 (2009) nr 2, s. 156.

uzależniona jest więc od formy publicznej³⁹. Małżeństwo z chwilą zawarcia go według innej formy publicznej staje się sakramentalne i nierozzerwalne⁴⁰. Istnieje zatem słuszne domniemanie, że zaistniał węzeł małżeński, chyba że kościelne postępowanie procesowe wykaże co innego.

Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski wskazuje na trzy możliwe formy zawarcia małżeństwa pod warunkiem, że nupturienci otrzymają dyspensę. Na pierwszym miejscu stawia formę zawarcia małżeństwa w Kościele lub wspólnocie kościelnej strony akatolickiej, w czym wyraża się postawa ekumeniczna Kościoła katolickiego oraz szacunek dla innych wspólnot religijnych. W ten sposób podkreśla się, że małżeństwo jest instytucją prawa Bożego. Przyszli małżonkowie mogą zdecydować się także na zawarcia związku małżeńskiego w urzędzie stanu cywilnego bądź w gronie rodzinnym, w formie religijnej, jednak zawsze w obecności dwóch świadków⁴¹.

Za udzieleniem dyspensy muszą przemawiać słuszne argumenty, o czym mówi kan. 90 § 1 KPK. Zgodnie z tym przepisem ustawodawca kościelny nie może dyspensować bez słusznej i racjonalnej przyczyny oraz bez wcześniejszego uwzględnienia okoliczności przypadku. W przeciwnym razie dyspensa będzie niegodziwa albo nieważna. Niektórzy kanoniści uważają, że poważnych trudności nie wolno utożsamiać z *causa iusta et rationabilis*. Ich zdaniem w odniesieniu do dyspensy od formy kanonicznej prawodawca domaga się przyczyny o większym ciężarze gatunkowym⁴². Gdy brak uzasadnionych przyczyn, ordynariusz miejsca niekoniecznie musi się zgodzić na zawarcie małżeństwa mieszanego, dyspensując od formy prawnej. W zależności od różnych okoliczności związanych ze związkiem małżeńskim strony katolickiej z akatolicką mogą wystąpić pewne trudności, które nie pozwalają na zastosowanie formy kanonicznej. W takich sytuacjach należałoby się przychylić do prośby nupturientów, aby mogli zawrzeć małżeństwo według innej formy publicznej. Słusznym powodem udzielenia dyspensy jest sprzeciw akatolika na

39 Por. T.P. Doyle, *Marriage*, w: J.A. Coriden, T.J. Green, D.E. Heintschel, *The code of canon law. A text and commentary*, New York 2000, s. 805.

40 Por. E. Przekop, *Małżeństwa mieszane*, s. 21.

41 Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, 5.09.1986, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 210; Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 45, nr 92.

42 W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 312.

zawarcie małżeństwa w rycie katolickim lub w świątyni katolickiej. Ponadto inną okolicznością, która może zostać uznana przez władzę kościelną za zasadną, aby dokonać rozluźnienia prawa w tej materii, jest pokrewieństwo, powinowactwo czy jakaś bliska relacja przyjacielska strony niekatolickiej z jej duszpasterzem⁴³. Gdyby stronę katolicką miały spotkać poważne problemy, wynikające z zawarcia małżeństwa według formy kanonicznej w środowisku niekatolickim (np. w rodzinie małżonka niekatolickiego), można by również udzielić dyspensy.

W polskim Kościele nie zadarza się, by katolicki świadek urzędowy był nieobecny, jednak gdyby taka sytuacja zaistniała, mogłaby stać się wystarczającą przyczyną do uzyskania dyspensy⁴⁴. Każda sytuacja jest rozważna osobno, a udzielenie dyspensy musi zostać poparte racjonalnym uzasadnieniem proszących o nią.

Należy wziąć pod uwagę, że niektóre z Kościołów lub wspólnot nakładają na swoich członków obowiązek zachowania ich własnej formy małżeńskiej, co nie może stać się jednak głównym powodem do automatycznego udzielenia dyspensy od katolickiej formy prawnej⁴⁵.

Pozostaje jeszcze kwestia dyspensy od formy kanonicznej udzielonej stronie katolickiej, która chce wejść w związek małżeński ze stroną prawosławną. Wówczas kontrahenci winni zawrzeć małżeństwo według rytu świętego w Cerkwi. Jeżeli się to nie dokona, ich umowa małżeńska, czy to wyrażona wobec urzędnika czy jakiegokolwiek innego ministra niekatolickiego nieposiadającego święceń kapłańskich, będzie dla Kościoła prawosławnego nieważna⁴⁶.

Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski stwierdza, że taką dyspensę trzeba uważać za rzecz wyjątkową i że powinno się jej udzielać tylko wtedy, gdy zachowanie formy kanonicznej jest moralnie niemożliwe⁴⁷. Restrykcyjne wyrażenia, które pojawiają się w przywołanej instrukcji, świadczą o tym, że w wielu wypadkach dyspensa nie zostanie wydana. Warto jednak zauważyć, że tekst instrukcji pochodzi z 1986 roku, kiedy to w Polsce małżeństwa mieszane

43 Por. T. Rozkrut, *Małżeństwo mieszane*, s. 126.

44 Por. T. P. Doyle, *Marriage*, s. 805.

45 Por. J. Krzywda, *Ewolucja zasad i norm dotyczących małżeństw mieszanych w świetle wymogów Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościoła Katolickiego*, w: *Małżeństwa mieszane*, red. Z. J. Kijas, Kraków 2000, s. 90.

46 Por. E. Przekop, *Małżeństwa mieszane*, s. 22–23.

47 Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa*, s. 204.

były zawierane w Kościele katolickim sporadycznie. Od tego czasu rozumienie pewnych okoliczności uległo zmianie. Warto na końcu zaznaczyć, że przekonanie, które pojawia się w gremiach niekatolickich, że ordynariusze katolicy niezbyt chętnie udzielają dyspensy od formy prawnej, jest nieprawdziwe⁴⁸.

Ustawodawca kościelny wśród różnych regulacji związanych z formą kanoniczną zabronił stosowania innego religijnego obrzędu w celu wyrażenia lub odnowienia konsensu małżeńskiego⁴⁹. Zgoda małżeńska (*consensus matrimonialis*) odgrywa zasadniczą rolę przy zawieraniu małżeństwa – jest przyczyną sprawczą⁵⁰. W niej wyraża się również umowa, która zawiązuje się między małżonkami. Dlatego dwukrotne lub nawet kilkakrotne jej powtarzanie jest prawnie zabronione zarówno ze względów doktrynalnych, jak i pastoralnych. Raz wyrażona zgoda nie powinna być powtarzana i odnawiana. Ustawodawca w tym przepisie wyraził więc troskę o jej jedność oraz obawę o indyferentyzm religijny⁵¹.

Zakaz dotyczy podwójnego lub równoczesnego ślubu⁵². Obrzęd podwójny polega na tym, że kontrahenci najpierw zawierają małżeństwo wobec duchownego katolickiego, a następnie odnawiają je przed ministrem akatolickim. Sytuacja odwrotna również jest niewłaściwa. Poprzedzenie katolickiego obrzędu liturgicznego inną formą składania i przyjmowania przysięgi jest niedopuszczalne. Zabrania się także takiego obrzędu zawarcia małżeństwa, w którym asystujący katolicki i szafarz niekatolicki, stosując równocześnie własny obrzęd, pytają strony o wyrażenie zgody małżeńskiej⁵³. Interwencja dwóch duchownych, choćby była poparta ważnymi względami ekumenicznymi, nigdy nie powinna mieć miejsca. Zakaz ten nie dotyczy ceremonii cywilnych, które poprzedzałyby zawarcie małżeństwa według formy kanonicznej lub miałyby miejsce po nim, w tych państwach, gdzie wymaga tego prawo świeckie⁵⁴.

Dozwolona jest obecność duchownego niekatolickiego w czasie celebracji sakramentu małżeństwa po skonsultowaniu tego przez duszpasterza

48 Por. W. Nast, *Spojrzenie na małżeństwo mieszane z perspektywy Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, w: *Małżeństwa mieszane*, s. 52.

49 Por. KPK, kan. 1127§ 3.

50 Por. KPK, kan. 1057 § 1.

51 Por. W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 316.

52 Por. E. Przekop, *Małżeństwa mieszane*, s. 23.

53 Por. KPK, kan. 1127§ 3.

54 Por. T.P. Doyle, *Marriage*, s. 805.

z ordynariuszem miejsca⁵⁵. Może on przeczytać słowo Boże czy też odmówić określoną modlitwę. Ponadto w odpowiednim momencie ma możliwość złożenia życzeń. To samo dotyczy duszpasterza katolickiego zaproszonego na ślub we wspólnocie akatolickiej. Wskazane jest, aby o swojej obecności na takiej uroczystości poinformował ordynariusza miejsca, gdyby występowało poważne niebezpieczeństwo zgorśzenia.

Zdarza się często, że duchowni prawosławni nie uznają sakramentów udzielanych w Kościele katolickim i dlatego je powtarzają. Tak może być w przypadku chrztu świętego. Nie mają również całkowitej pewności, czy małżeństwo pobłogosławione przez duchownego katolickiego jest ważne. Z tego powodu powtarzają obrzęd według swojego rytu, którego zwieńczeniem jest kapłańskie błogosławieństwo i tzw. ukoronowanie małżonków. Z katolickiego punktu widzenia dopuszczalne jest, aby małżonkowie po zawarciu związku małżeńskiego w Kościele katolickim udali się do kapłana prawosławnego w celu uzyskania błogosławieństwa, pod warunkiem że nie będą ponawiali zgody małżeńskiej⁵⁶.

Podsumowanie

Od pierwszych wieków Kościół stał na straży świętości i nierozzerwalności małżeństwa. Potwierdzał na różne sposoby doniosłość wspólnoty małżeńskiej. Uczynił to również przez ustanowienie formy kanonicznej. O potrzebie jej wprowadzenia wiedzieli już ojcowie Kościoła, którzy wymagali, aby związki małżeńskie zwierane były za zgodą duchownych. Do soboru trydenckiego istniało przekonanie, że zawarcie małżeństwa powinno mieć charakter publiczny, co oficjalnie zostało potwierdzone w dekrete *Tamtesi*. Przepisy uściślające formę prawną wprowadził kodeks Pio-Benedyktyński, a kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku wyróżnił formę zwyczajną i nadzwyczajną zawierania małżeństwa. W tej pierwszej do ważności związku małżeńskiego konieczna jest obecność świadka urzędowego (ordynariusza lub proboszcza), jak również dwóch świadków zwyczajnych.

Forma kanoniczna odgrywa bardzo ważną rolę w Kościele katolickim. Od jej zachowania zależy ważność związku małżeńskiego. W kontekście małżeństwa mieszanego obowiązek ten nabiera szczególnego znaczenia.

55 J. Krzywda, *Ewolucja zasad i norm*, s. 89.

56 W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 318.

Obowiązujące prawodawstwo kościelne zobowiązuje nupturientów, którzy chcą zawrzeć małżeństwo mieszane, aby uczynili to zgodnie z formą kanoniczną. W niektórych przypadkach prawo może zostać rozluźnione, jeśli występują słuszne racje. Wówczas ordynariusz miejsca ma władzę dyspensowania od zachowania formy kanonicznej. Ustawodawca kościelny zabrania natomiast stosowania innego obrzędu religijnego w celu ponownego wyrażania lub odnawiania zgody małżeńskiej.

Bibliografia

- Adamowicz L., *Wybrane problemy prawa małżeńskiego w kontekście emigracji w wielokulturowej Europie*, „Roczniki Nauk Prawnych” 19 (2009) nr 2, s. 151–163.
- Doyle T.P., *Marriage*, w: J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintschel, *The code of canon law. A text and commentary*, New York 2000, s. 737–833.
- Gajda P., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2013.
- Góralski W., *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011.
- Hervada J., *Małżeństwo*, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 780–873.
- Jakubiak T., *Procedury kanoniczne zmierzające do stwierdzenia stanu wolnego*, „Ius Matrimoniale” 24 (2013) nr 18, s. 25–72.
- Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.
- Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań 2022.
- Kolańczyk K., *Prawo rzymskie*, Warszawa 2000.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 27–49.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, 5.09.1986, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 247–262.
- Kongregacja Doktryny Wiary, *Matrimonium sacramentum. O małżeństwach mieszanych*, 18.03.1966, w: *Małżeństwa mieszane*, red. Z. J. Kijas, Kraków 2000, s. 97–101.

- Krzywda J., *Ewolucja zasad i norm dotyczących małżeństw mieszanych w świetle wymogów Kodeksu prawa kanonicznego Kościoła Katolickiego*, w: *Małżeństwa mieszane*, red. Z. J. Kijas, Kraków 2000, s. 75–93.
- Nast W., *Spojrzenie na małżeństwo mieszane z perspektywy Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, w: *Małżeństwa mieszane*, red. Z. J. Kijas, Kraków 2000, s. 49–54.
- Pal M., *Mixed marriages in the canonical legislation: A brief survey*, „*Iura Orientalia*” 3 (2007), s. 119–139.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 1984.
- Pontificium Consilium pro Familia, *Preparazione al sacramento del matrimonio*, 13.05.1996, Milano 1996; tekst polski: *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny*, red. M. Brzeziński, t. 1, Lublin 2010, s. 175–205.
- Przekop E., *Małżeństwa mieszane*, „*Biuletyn Ekumeniczny*” 18 (1989) nr 2, s. 7–26.
- Rozkrut T., *Małżeństwo mieszane w pluralistycznym społeczeństwie. Zagadnienia prawnoduszpasterskie*, w: *Emigracja wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce*, red. M. Zając, Lublin 2009, s. 111–130.
- Saj M., *Zawarcie małżeństwa z niewierzącym lub niepraktykującym*, w: *Kanoniczno-liturgiczne aspekty zawierania małżeństw mieszanych i im podobnych*, red. U. Nowicka, Warszawa 2014, s. 23–39.

Abstrakt

Analiza formy kanonicznej w kontekście małżeństwa mieszanego

Małżeństwo zostało zamierzone przez samego Boga, jako jedna z dróg, w celu doprowadzenia ludzkości do zbawienia. Fundamentalny i niezwykły charakter tej instytucji został potwierdzony przez Kościół. Już od pierwszych wieków jego istnienia krystalizowały się przepisy regulujące zawieranie małżeństw. Z czasem wykształciła się spójna procedura, której zachowanie jest nieodzowne do ważności i godziwości sakramentalnego związku małżeńskiego. W kanonistyce określa się ją mianem formy kanonicznej. Zwyczajna forma zawarcia małżeństwa, o której mowa w kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku (kan. 1108), ma chronić świętość i nierozzerwalność przymierza małżeńskiego. Z tej formy zawierania małżeństwa Kościół nigdy nie zwalnia katolików. Prawodawstwo kościelne zobowiązuje do niej także tych, którzy chcą zawrzeć małżeństwo mieszane, w którym jedna ze stron

jest ochrzczona, ale przynależy do Kościoła bądź Wspólnoty niemającej pełnej jedności z Kościołem katolickim. Jedynie, gdy wystąpi słuszna racja, udziela się dyspensy od wypełnienia tego obowiązku.

Słowa kluczowe: forma kanoniczna, małżeństwo, małżeństwo mieszane, kodeks prawa kanonicznego

.....

Abstract

Analysis of the canonical form in the context of mixed marriage

Marriage was intended by God himself to be one of the ways to lead mankind to salvation. The fundamental and inalienable nature of this institution has been affirmed by the Church. From the very first centuries, the rules governing the contracting of marriages began to crystallize. Over time, a coherent procedure emerged, the observance of which is indispensable for the validity and dignity of sacramental marriage. In canon studies, this is referred to as the canonical form. The ordinary form of marriage, mentioned in the 1983 Code of Canon Law (canon 1108), is intended to protect the holiness and indissolubility of the marriage covenant. The Church never exempts Catholics from this form of marriage. Ecclesiastical legislation also requires this form for those who wish to enter into a mixed marriage in which one of the parties is baptised but belongs to the Church or to a community that is not in full communion with the Catholic Church. Only if there is a legitimate reason, a dispensation is granted to fulfil this obligation.

Keywords: canonical form, marriage, mixed marriage, Code of Canon Law

Daniel Frąc CM

<https://orcid.org/0009-0004-9252-2427>

danielo7e@interia.pl

Księga Jeremiasza w świetle badań tekstualnych i gatunkowych — proces powstawania

Księgi Starego Testamentu, należące do kanonu Pisma Świętego zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, mimo ich szerokiej dostępności i znajomości, są nieustannym przedmiotem badań i duchowych refleksji. Zawierają one liczne, wciąż niewyjaśnione treści i nadal kryją istotny potencjał badawczy. Indywidualne studium nad tekstami natchnionymi umożliwia poszerzenie wiedzy, rozwój intelektualny i duchowy oraz odkrywanie nowych faktów i koncepcji myślowych.

Jednym z kluczowych dzieł Starego Testamentu jest Księga Jeremiasza, zawierająca prorocтва i nauki proroka działającego w Królestwie Judy na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem. Mimo swojej doniosłości, księga ta, z uwagi na skomplikowaną historię powstania, złożoną kompozycję literacką oraz bogactwo językowe, pozostaje w dużej mierze niezgłębiona.

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania procesu powstawania księgi, analizy jej tekstów źródłowych (hebrajski tekst masorecki, oznaczany jako TM, oraz grecki przekład Septuaginty, oznaczany jako LXX), a także językowo-genologicznej charakterystyki, z uwzględnieniem najnowszych wyników badań naukowych w tej dziedzinie. Celem artykułu jest wykazanie, że chaotyczna struktura Księgi Jeremiasza wynika z wieloetapowej redakcji oraz współistniejącej tradycji tekstu masoreckiego i Septuaginty, co znajduje potwierdzenie w źródłach qumrańskich.

Proces powstawania księgi

Powstanie Księgi Jeremiasza było procesem złożonym i skomplikowanym¹. Jej ostateczna forma świadczy o tym, że starożytni pisarze zbierali materiał mówiony i pisany według zasad odmiennych od współczesnych standardów. Według niektórych egzegetów księga ma charakter chaotyczny, jest chronologicznie nieuporządkowana i niespójna. Chcąc jednak zrozumieć sens Księgi Jeremiasza i proces jej powstawania, należy pamiętać, że w starożytności chronologia stanowiła tylko jedno z wielu kryteriów porządkujących narrację. Teksty z tego okresu rządziły się bowiem własną wewnętrzną logiką, która dla współczesnego czytelnika może być trudna do odczytania i zrozumienia².

Tekst Księgi Jeremiasza jest wynikiem długotrwałej tradycji ustnej i pisanej. Nie każde zawarte w niej słowo wyszło z ust bądź spod pióra proroka, nawet jeśli przypisywane jest jego osobie. Jest zatem prawdopodobne, choć trudne do jednoznacznego potwierdzenia, że informacje dotyczące Jeremiasza pochodzą ze ściśle określonego środowiska lub kręgu jego uczniów i słuchaczy. Nie można też definitywnie dowieść, że ostateczny proces redagowania księgi zakończył się wraz ze śmiercią proroka³. Powstawała ona bowiem pewnymi etapami, fragment po fragmencie⁴. Zgromadzony materiał koncentruje się na działalności proroka i okresie wygnania (niewoli babilońskiej). Redaktorzy tekstu niekoniecznie dążyli do przekształcania prorockich wypowiedzi w celu dostosowania ich do ówczesnych czasów i problemów. Ich intencją było raczej roztropne zachowanie znaczenia Jeremiaszowego przesłania. Mieli świadomość, że nowe materiały dotyczące życia proroka oraz objawienia przymierza pochodzącego od Boga będą stanowiły dziedzictwo dla następnych pokoleń. W związku z tym dołączali do tekstu konteksty przemówień, które opierały się na autentycznych wypowiedziach Jeremiasza lub na wydarzeniach, które zwracały uwagę na los Izraelitów podczas wygnania⁵. Warto zauważyć, że

1 Por. *Księga Jeremiasza*, przekład i komentarz J. Homerski, Częstochowa 1999, s. 11.

2 Por. J. R. Lundbom, *Jeremiah 1–20. A new translation with introduction and commentary*, New York 1999, s. 85.

3 Por. T. Longman III, *Jeremiah, Lamentations*, Peabody 2008, s. 4 (New International Biblical Commentary).

4 Por. *Księga Jeremiasza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz L. Stachowiak, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. J. Kudasiewicz, L. Stachowiak, Lublin 1997, s. 5 (Biblia Lubelska).

5 Por. L. Boadt, *Jeremiah 1–25*, Wilmington 1982, s. xxii (Old Testament Message, 9).

proroctwa pełniły wówczas istotną funkcję społeczną, gdyż świątynia i inne tradycyjne formy kultu nie istniały⁶.

Na samym początku swojej działalności prorockiej Jeremiasz pouczał lud Boży ustnie. W obliczu nękających Judę zagrożeń zewnętrznych oraz różnych praktyk bałwochwalczych dokonujących się wśród członków narodu prorok postanowił zapisać wszystkie wypowiedziane przez siebie pouczenia. Jest to jedyna księga prorocka zawierająca informację o jej zapisie (Jr 36, 1–28). Jeremiasz relacjonuje pierwsze etapy powstawania swojego dzieła⁷. Miało to miejsce po roku 605 przed Chr., a więc już po bitwie pod Karkemisz, w czwartym roku panowania króla Jojakima. Mowy proroka, zawierające ostrzeżenia i groźby, wygłaszane w ciągu 23 lat jego posługi (Jr 25, 1–14), zostały zebrane i spisane w jedną całość. Jest to jedyne wydarzenie opisujące powstanie pierwszej wersji zwoju, ma więc istotne znaczenie dla całego piśmiennictwa biblijnego. Najprawdopodobniej Jeremiasz został objęty zakazem publicznych wystąpień i głoszenia nauk⁸. W tej sytuacji prorok podyktował treść zwoju Baruchowi, który ją zapisał, a następnie publicznie odczytał zgromadzonym w świątyni. Baruch, zaufany towarzysz Jeremiasza, sekretarz piastujący jeden z najwyższych urzędów w Jerozolimie, cieszył się na dworze królewskim dużym autorytetem. Toteż gdy dostojnicy królewscy zapoznali się z treścią spisanego proroctwa, uznali wagę przesłania i zdecydowali się przedstawić sprawę królowi⁹, zaś Baruchowi i Jeremiaszowi zalecili się ukryć. Król Jojakim zareagował jednak na odczytywaną przepowiednię z lekceważeniem, odcinając kolejne fragmenty zwoju i wrzucając je do ognia (Jr 36, 23)¹⁰. W ten sposób unicestwił pierwszy zwój księgi.

Nie udało się zrekonstruować treści owego zwoju. Wiadomo, że była stosunkowo krótka i że została odczytana trzy razy w ciągu całego dnia różnym słuchaczom, przy czym pomiędzy poszczególnymi czytaniem później redaktorzy wprowadzili krótkie przerwy (Jr 36, 10. 15. 21). Tekst został przez nich

6 Por. L. Stachowiak, *Prorocy więksi: Jeremiasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 286.

7 Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu*, Lublin 1995, s. 148.

8 Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007, s. 186–187.

9 Por. N. Avigad, *Baruch the scribe and Jerahmeel the king's son*, „Israel Exploration Journal” 28 (1978) no. 1–2, s. 52–56, cyt. za: T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, t. 1, Tarnów 1999, s. 184.

10 Por. J. Kodell, *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*, tłum. M. Pietras, Kraków 2003, s. 123.

zredagowany w taki sposób, że pod jego wpływem ludzie mogli zapragnąć zmiany swojego postępowania (Jr 36, 3). Większość specjalistów poszukuje zawartości pierwszego zwoju pośród poetyckich wyroczni proroka z Anatot. Nie brakuje również badaczy, którzy twierdzą, że treści pierwszej redakcji znajdują się wśród fragmentów napisanych prozą¹¹.

Istnieje wiele opinii dotyczących zawartości pierwszego zwoju. Wnikliwe badania nad tekstem Księgi Jeremiasza wykazały, że pierwotną treść pierwszego zwoju stanowiły rozdziały: Jr 1–20 (T. Brzegowy¹² i J. Paściak¹³); Jr 1–20; 46–49 (L. Stachowiak¹⁴); Jr 1, 4–10; 2, 1–37; 3, 1–5. 12–13. 19–25; 4, 1–4. 5–8. 13–18. 29–31; 5, 1–9. 20–29; 6, 1–8, 16–26; 7, 1–15 (J. S. Synowiec¹⁵); Jr 1–6; 7–20; 21, 1–25, 13 (J. Homerski¹⁶); Jr 1–25 (S. Gądecki¹⁷); Jr 1, 1–6, 30 (W. L. Holladay¹⁸); Jr 1; 3, 6–13; 7, 1–8, 3; 11, 6–14; 13, 1–14; 16, 1–3; 17, 19–27; 18, 1–12; 19, 1–2. 10–12; 22, 1–5. 25 (J. A. Thompson¹⁹).

Z Bożej inicjatywy został sporządzony drugi zwój, który zawierał wszystkie pouczenia Jeremiasza wraz z nowymi korektami (Jr 36, 32). Jego bezosobowy charakter utrudnia jednak ustalenie, czy autorem poprawek jest rzeczywiście prorok, czy też zwój był uzupełniany w późniejszym czasie²⁰. Wielkie zasługi dla powstania Księgi Jeremiasza ma jego wierny uczeń, pisarz Baruch, syn Neriacha, o którym już wspomniano. Nie był on prorokiem (Jr 43, 1–3). Jego zasługą jest spisanie podyktowanego tekstu księgi oraz przekazanie fragmentów mówiących o życiu i działalności proroka z Anatot zaznaczonych w tekście w trzeciej osobie liczby pojedynczej (Jr 27; 34; 36–40, 60; 51). Prawdopodobnie po śmierci swojego nauczyciela skryba ten dokonał w Egipcie kilku zmian

11 Por. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, Grand Rapids–Michigan 1980, s. 56.

12 Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, s. 184.

13 Por. J. Paściak, *Księga proroków. Jeremiasz – Ezechiel – Daniel i prorocy mniejsi. Wstęp szczegółowy i egzegza wybranych urywków*, t. 2, Kraków 1985, s. 7.

14 Por. *Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. L. Stachowiak, Poznań 1967, s. 54 (Pismo Święte Starego Testamentu, 10/1).

15 Por. W. L. Holladay, *The indentification of the two scrolls of Jeremiah*, „Vetus Testamentum” 30 (1980) fasc. 4, s. 452–461, cyt. za: J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999, s. 304.

16 Por. *Księga Jeremiasza*, przekład i komentarz J. Homerski, s. 10.

17 Por. S. Gądecki, *Jeremiasz*, w: S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, s. 147.

18 Por. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 57.

19 J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 58.

20 Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 149.

w jego księdze²¹. Z końcowego fragmentu Jr 36 dowiadujemy się, że prorok z woli Bożej musiał podyktować nową replikę, dodając więcej wyroczni. Ma to wyjątkowe znaczenie. Przykład Jeremiasza pokazuje, że prorocy spisywali swoje słowa, a powstałe treści ulegały pewnym zmianom. Liczba wyroczni nie została rozszerzona przez głównego autora, lecz została zmodyfikowana przez uczniów. Dodawali oni kazania i późniejsze historie, które umieszczone zostały w porządku niechronologicznym, czego celem było zwrócenie uwagi na bohatera księgi. Wynikiem tego jest pozbawiona spójności struktura treści, która wpływa na niepowtarzalny, pełen dramatyzmu charakter księgi²².

Nie jesteśmy w stanie dokładnie określić zakresu pierwszego zwoju, który został podyktowany przez proroka Jeremiasza. Wiadomo, że drugi zwoj zawierał w sobie treść pierwszego uzupełnionego o późniejsze dodatki, lecz udało się dociec, jak wyglądał. Podjęte przez Williama L. Holladaya próby odzyskania tekstu sprzed 605 roku przed Chr. z późniejszych tekstów, które z pewnością uległy modyfikacjom, są badawczo ryzykowne. Mogą bowiem odwrócić uwagę od finalnego przesłania księgi²³. W tej kwestii można wysuwać tylko pewne hipotezy. John Bright twierdzi, że nieuprawnione jest spekulowanie na temat treści pierwszej redakcji zwoju. Zawierał on wypowiedzi prorockie z lat 627–605 przed Chr. lub też ich skrót. Jego tematyka była zdecydowanie bardziej lapidarna w stosunku do obecnej księgi²⁴. Podobne stanowisko odnośnie do rekonstrukcji i problematyki zwoju zajął Georg Fohrer. Jego zdaniem granica między pierwszym a drugim zwojem Jeremiasza jest niewyraźna; w całym materiale księgi nie da się jednoznacznie wyodrębnić fragmentów pierwszego i drugiego zwoju²⁵. Badacz ten sugeruje, że większa część rozdziałów 2–6 pochodzi z pierwszego okresu profetycznej działalności proroka z Anatot. Natomiast na drugi okres posługi prorockiej przypadają rozdziały: 7, 8, 9, 11, 13, 14, 18, 25. Większość zwoju można znaleźć w rozdziałach 2–9, jednak znaczne trudności przysparza problem interpolacji. Rozdziały posiadają porządek chronologiczny i formę ciągłą. Kilka myśli z upływem czasu

21 Por. E. Zawiszeński, *Księgi proroków*, Pelplin 1998, s. 146.

22 Por. L. Boadt, *Jeremiah 1–25*, s. xxiii.

23 Por. W. Holladay, *Jeremiah*, 2 vols., Minneapolis 1986, 1989, za: T. Longman III, *Jeremiah, Lamentations*, s. 5.

24 *Jeremiah*, introduction, translation, notes J. Bright, New York 1965 (Anchor Bible, 20), za: J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 61.

25 G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (10th ed. of E. Sellin, revised and rewritten, 1965, E. T. London, 1968), pp. 393f, za: J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*.

zostało przeniesionych do rozdziałów 13, 14, 18, 25, 46²⁶. Księga Jeremiasza została w niewoli babilońskiej poddana kolejnym redakcjom z powodu zawartych w niej zapowiedzi prorockich, które miały się zrealizować w przyszłości. Rozważania nad przyszłymi dziejami narodu wybranego były wynikiem pracy deuteronomistów. Rezultatem ich pracy jest obecny układ księgi²⁷. Jednak nie podaje to w wątpliwość autorstwa Jeremiasza i Barucha. Domniemany styl deuteronomiczny należy uznać za formę stylistyczną, którą posługiwali się autorzy hebrajscy w VII i VI wieku przed Chrystusem²⁸.

Lech Stachowiak uważa, że uprawnione jest podzielenie procesu powstawania księgi na trzy stadia:

1. Pierwsza faza obejmuje sporządzenie gróźb skierowanych przeciw Judzie, Izraelowi i obcym narodom. Utożsamia się je z zawartością pierwotnego zwoju, który został podyktowany Baruchowi przez Jeremiasza. Zwój ten został spalony na polecenie króla Jojakima.
2. Powstanie nowego zbioru zawierającego mowy, które poprzednio zostały opuszczone oraz mowy z lat 605–586 przed Chr., a także wybrane informacje dotyczące życiorysu proroka. Baruch odegrał bardzo ważną rolę w uzupełnieniu danych biograficznych Jeremiasza.
3. Dodatki biograficzne pochodzące od Barucha, które dotyczą posługi Jeremiasza od roku 609 przed Chr. do ostatniego przemówienia w roku 586 przed Chr. Dział ten mieści w sobie proroctwa Jeremiasza, które dostarczył jego uczeń, a także „Wyznania” o tyle, o ile nie wcześniej nie uwzględniono ich w fazie redakcyjnej²⁹.

Życie Jeremiasza było bogate w różne wydarzenia i doświadczenia. Również historia powstania księgi tego proroka była na tyle skomplikowana, że trudno opisać i wytłumaczyć wszystkie jej etapy. To z pewnością nie prorok i jego uczniowie zrehabilitowali ostateczną wersję księgi. Prześladowania, których doświadczyli w swoim życiu, nie były jedyną tego przyczyną. Okoliczności historyczne, w których żyli, nie były bowiem sprzyjające powstawaniu prac literackich. Aby nie powtarzać bezrefleksyjnie różnych tez i teorii, należy krytycznie odnieść się do biografii³⁰.

26 Por. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 59.

27 Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 149.

28 Por. E. Zawiszeński, *Księgi proroków*, s. 147.

29 Por. *Księga Jeremiasza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz L. Stachowiak, s. 57 (Biblia Lubelska).

30 Por. J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, trans. J. Bowden, Chatham 1994, s. 340.

Tekst Księgi Jeremiasza: Septuaginta — tekst masorecki — Qumran

Obecnie istnieją dwie wersje Księgi Jeremiasza: hebrajski tekst masorecki oraz grecki przekład Septuaginty. Gabriel Witaszek twierdzi, że te dwie różne, niezależne od siebie wersje istniały już w III wieku przed Chr. Wersja Septuaginty, ta wcześniejsza i nieco krótsza, cieszyła się dużą popularnością w Egipcie. Z tego powodu redaktorzy Septuaginty, działający w środowisku aleksandryjskim, wprowadzali pewne zmiany, dokonując jednocześnie przekładu oraz akceptacji krótszej wersji. Wersja masorecka natomiast, późniejsza i zdecydowanie obszerniejsza, znalazła swoich zwolenników w Palestynie³¹.

Carroll Stuhlmueller podziela przekonanie o istnieniu hebrajskiej wersji już w III wieku przed Chr., dodając, że można w niej zauważyć ślady przepisywania i ponownej aranżacji. Jeżeli chodzi o grecką wersję, jej ukończenie datuje się na II wiek przed Ch. W jej budowie i strukturze można dostrzec wysoki stopień zróżnicowania wewnętrznego. Jednak te dysonanse nie wpływają na wymowę księgi, jej zawartość duchową, czy wreszcie bogactwo teologiczne³².

Tekst masorecki jest klarowny i bardziej przystępny. Istnieje kilka miejsc, gdzie spółgłoskowość tekstu lub jego wokalizacja mogą powodować problemy ze rozumieniem kontekstu. Są też miejsca, gdzie mogły pojawić się niewyjaśnione deformacje tekstowe. Znaczną trudnością dla tłumacza jest także (dotyczy to głównie poetyckich fragmentów Jeremiasza) oddanie walorów literackich tej poezji przy zachowaniu wierności wobec fundamentalnego znaczenia tekstu³³.

Zdaniem Johna A. Thompsona uderzającą cechą księgi jest to, że tekst masorecki znacząco przekracza długość Septuaginty. Septuaginta stanowi bowiem 1/8 całości tekstu masoreckiego. W obecnym hebrajskim tekście masoreckim występuje 2700 słów, które nie znajdują się na kartach Septuaginty. Co więcej, w Septuagincie brakuje niektórych pojedynczych słów, zdań, fraz, a nawet całych passusów. Najdłuższy brakujący fragment zawiera około 180 słów.

31 Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 150.

32 Por. C. Stuhlmueller, *The books of Jeremiah and Baruch*, Collegeville 1970, s. 12 (Old Testament Reading Guide, 17).

33 Por. P.C. Craigie, P.H. Kelly, J.F. Drinkard, *Jeremiah 1–25*, Dallas 1991, s. XLII (Word Biblical Commentary, 26).

Takich przypadków w tekście greckim jest zdecydowanie więcej (Jr 33, 14–26; 39, 4–13; 51, 44b–49a; 52; 27b–30)³⁴.

Podobne obserwacje poczynili Stanisław Gądecki³⁵ i Edward Zawiszeński³⁶. Septuaginta dodaje 100 słów, które nie znajdują się w wersji masoreckiej³⁷. Kolejną różnicą pomiędzy materiałem Septuaginty a tekstem masoreckim jest umiejscowienie mów przeciwko narodom. Znajdują się one po 25 rozdziale Księgi Jeremiasza. W Septuagincie są wstawione w sam środek (po Jr 25, 13), natomiast w tekście masoreckim znajdują się w rozdziałach od 46 do 51³⁸. Odmierna jest również kolejność narodów. W LXX jest ona następująca: Elam, Egipt, Babilon, Filistea, Edom, Ammon, Kedar, Damaszek, Moab. Natomiast w TM: Egipt, Filistea, Moab, Ammon, Edom, Damaszek, Kedar, Elam, Babilon³⁹.

Jan Alberto Soggin jest innego zdania, jeżeli chodzi o zawartość słów w Septuagincie i tekście masoreckim. Uważa, że w TM występuje o 2800 więcej wyrazów niż w LXX. Wszelkiego rodzaju błędy lub pominięcia, które wpływają na proces redakcyjny, są rezultatami tłumaczeń i transkrypcji. Septuaginta została przetłumaczona z oryginalnego tekstu hebrajskiego, który był zdecydowanie krótszy i posiadał inną formę niż tekst masorecki⁴⁰.

Emanuel Tov przeprowadził szczegółową analizę strukturalną hebrajskiego tekstu masoreckiego. Za pomocą metody egzegetycznej wykazał sześć podstawowych modyfikacji dokonanych w tej treści. Przetworzenia te obejmowały: budowę tekstu, dodanie nagłówków do wyroczni, repetycję niektórych części tekstu, dodanie nowych wersów i partii tekstu, dołączenie nowych szczegółów. Zdaniem biblisty zastosowane zmiany wywarły bardzo istotny wpływ na obecną postać księgi⁴¹.

Niektóre problemy postawione przez naukowców i specjalistów biblijnych pomagają rozwiązać odkrycia z Qumran. Zwoje znalezione nad Morzem Martwym, zawierające hebrajski tekst Księgi Jeremiasza, odgrywają istotną rolę w wyjaśnianiu rozbieżności między dwoma wersjami tekstowymi

34 Por. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 117.

35 Por. S. Gądecki, *Jeremiasz*, s. 152.

36 Por. E. Zawiszeński, *Księgi proroków*, s. 149.

37 Por. C. Stuhlmüller, *The books of Jeremiah and Baruch*, s. 12.

38 Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 188.

39 Por. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 118.

40 Por. J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, s. 344.

41 Por. E. Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected essays*, Tubingen 2008 (Texts and Studies in Ancient Judaism, 121), za: *Dictionary of The Old Testament prophets*, eds. M. J. Boda, J. G. McConville, Nottingham 2012, s. 435.

(LXX i TM). Złożoność tego zagadnienia wymaga przeprowadzenia wnikliwych badań z zastosowaniem metody krytycznej⁴². Dzięki znaleziskom z Qumran można odpowiedzieć m.in. na pytanie o to, dlaczego w Septuagincie pominięto tzw. dublety. Kluczowe staje się tu wyjaśnienie różnic między tymi tekstami. Dawniej panowało przekonanie, że tłumacze LXX praktykowali swobodne tłumaczenie, pomijając fragmenty, które się powtarzały. Odkrycia dokonane w Qumran pozwoliły inaczej spojrzeć na ten problem. Mianowicie niezależnie od formy tekstu hebrajskiego, która stanowi podstawę tekstu masoreckiego, odkryto także dwie postacie tekstowe, m.in. formę, która jest podstawą tłumaczenia greckiego. Test masorecki wpisuje się w jedną z najstarszych tradycji tekstu hebrajskiego, niemniej nie jest ona najlepsza pod każdym względem. Utrwaliła się jednak kosztem innych form, które zostały zniszczone, a zachowały się tylko w starszych odpisach znalezionych w Qumran oraz w Septuagincie⁴³.

Guy P. Couturier zauważa, że dyskusja nad krytyką tekstu została ostatnio wznowiona na skutek odkrycia ważnych fragmentów Księgi Jeremiasza w Qumran; przynajmniej dwa spośród nich zgadzają się z tekstem masoreckim, chociaż najdłuższy z nich wpisuje się w tradycję Septuaginty. Jego zdaniem trzeba zatem zakładać, że istniały dwie różne redakcje. Z uwagi na argumenty teologiczne i literackie – konstatuje – wersja Septuaginty nie może być więcej uważana za skróconą formę tekstu masoreckiego. Bez wątpienia jest ona starszą wersją tekstu⁴⁴.

Charakterystyka językowo-genologiczna Księgi Jeremiasza

Księga Jeremiasza ma bardzo zróżnicowany charakter językowy. Bibliści są zgodni, że jest to wypadkowa równie złożonych, długotrwałych procesów jej powstawania, a także znacznego skomplikowania treściowego. Poza tym sam wyjątkowo bogaty profil duchowo-psychologiczny Jeremiasza oddziałuje na stronę językową jego pism. Jak podkreśla Witaszek⁴⁵, niełatwo jest ująć w konwencji literackiej postać o tak bogatym wnętrzu i tak wyrazistej indywidualności, jak Jeremiasz. Spostrzeżenie to można uznać za niezwykle trafne

42 Por. P. C. Craigie, P. H. Kelly, J. F. Drinkard, *Jeremiah 1–25*, s. XLIII.

43 Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 188–189.

44 Por. G. P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 682.

45 Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 148.

i odkrywcz. Wielu badaczy, np. Georg Fischer⁴⁶, sugerowało już wprawdzie, że fragmentaryczny, a nawet nieco chaotyczny charakter językowy Księgi Jeremiasza stanowi odzwierciedlenie opisywanej w niej trudnej rzeczywistości, pełnej napięcia, grozy i niepewności. Jednak powiązanie skomplikowanego pod względem literacko-językowym charakteru księgi z osobowością samego proroka jest niewątpliwą zasługą wspomnianego polskiego biblisty.

Warto zaznaczyć, że pierwsze mowy Jeremiasza, pod względem formy pisarskiej, odzwierciedlają wzorce charakterystyczne dla poprzedzających go proroków. Jeremiasz z pewnością wzorował się na Ozeaszu, naśladując przy tym nie tylko jego samego, lecz wpisując się w całą tradycję prorocką. Dopiero w następnych częściach swoich proroctw Jeremiasz zdobywa się na większą niezależność w stosunku do zastanych wzorców prorokowania.

Należy również podkreślić, że sam Jeremiasz na początku swojej działalności prorockiej nauczał wyłącznie poprzez słowo mówione. Decyzja, by spisać swoje nauczanie, dojrzała w nim dopiero w późniejszym okresie działalności, tj. w sytuacji zewnętrznego zagrożenia Judy i coraz powszechniejszego bałwochwalstwa⁴⁷. Trzeba jednak zaznaczyć, że także w kwestii znaczenia pierwotnie oralnego charakteru pierwszych części księgi nie ma wśród badaczy pełnej zgodności. Jack R. Lundbom⁴⁸ stwierdza mianowicie, że konsekwencje ustnego przekazywania księgi były zbyt wyolbrzymiane. Autor obszernego komentarza poświęconego Księdze Jeremiasza przyznawał wprawdzie, że niektóre poetyckie części Jeremiasza podlegały prawom przekazu ustnego, ale zdecydowana większość jej treści była przekazywana pisemnie. Należy w tym miejscu dopowiedzieć, że owe prawa przekazu ustnego to nic innego, jak właśnie fragmentaryczność, chaotyczność i duży stopień niedopowiedzenia treściowego. Wiadomo bowiem, że mówca posługuje się innymi środkami językowymi niż pisarz, choćby ze względu na możliwość wykorzystania sygnałów pozawerbalnych (np. znaczących, symbolicznych gestów⁴⁹), a przede wszystkim dzięki bezpośredniemu kontaktowi z audytorium, który pozwala mu domyślać się poziomu wiedzy słuchaczy i w związku z tym stosować skróty myślowe, których zapewne unikałby w tekście pisanym. Widać zatem, że – przynajmniej w odniesieniu do pierwszych części księgi – ów chaotyczny

46 Por. G. Fischer, *Jeremiah 1–25*, Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 76 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).

47 Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 148.

48 Por. J. R. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, s. 85.

49 Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 190.

czy też fragmentaryczny charakter można tłumaczyć na dwa sposoby – jako rezultat oralności tekstu bądź też jako konsekwencję głębszych założeń ideowych, a nawet jako odzwierciedlenie profilu duchowo-psychologicznego samego Jeremiasza.

Trzeba jednak przywołać opinię będącą przeciwwagą powyższych stwierdzeń. Lundbom⁵⁰ nie podziela bowiem przekonania o tym, że księga wymyka się wszelkim próbom przypisania jej do jakiejś konwencji literackiej. Biblista ten skłonny jest raczej rozpatrywać ten pozornie nieuporządkowany charakter w kontekście różnic w postrzeganiu dzieł kultury przez współczesnych odbiorców oraz ludzi żyjących w czasach Jeremiasza. Zauważa, że często spotyka się opinię, iż księga ta ma charakter chaotyczny, a układ jej treści jest niechronologiczny i niespójny. W porównaniu ze współczesnymi źródłami pisanymi taki zbiór cech jest dość osobliwy. Wskazuje ponadto, że w literaturze starożytnej chronologia była jednym z wielu kryteriów, które pozwalały na zachowanie wewnętrznej spójności tekstu. Ponadto stwierdza, że kompozycja starożytna nie była pozbawiona logiki, choć opierała się za zasadach znacznie różniących się od współcześnie obowiązujących schematów.

Precyzując problem struktury gatunkowej Księgi Jeremiasza, należy zaznaczyć, że w przekonaniu większości badaczy dzieło to posiada ogromne walory artystyczne. Zdaniem Witaszka trudno jednoznacznie stwierdzić, które z występujących w księdze rozmaitych form literackich odzwierciedlają właściwy Jeremiaszowi styl pisarski, a które zostały wprowadzone przez późniejszych redaktorów⁵¹. Opinię tę podziela Josef Schreiner⁵².

Do form tych należały wypowiedzi poetyckie, proza biograficzna i mowy prozatorskie. Witaszek wymienia ponadto mowy polifoniczne rozprawy sądowej, a także wyznania będące jedynym źródłem wiedzy o przeżyciach wewnętrznych proroka. Jako osobne formy literackie badacz wyróżnia gatunki kultowe, np. liturgię odnowienia przymierza, uroczystość intronizacji, wyznanie grzechów, liturgie żałobne, modlitwy i hymny⁵³. Tomasz Jelonek do wymienionego katalogu form dodaje popularne sentencje i przysłowia ludowe⁵⁴,

50 Por. J. R. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, s. 85.

51 Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 152.

52 Por. J. Schreiner, *Jeremiah 1–25, 14. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheit-sübersetzung*, Würzburg 1981, s. 6 (Die Neue Echter Bibel).

53 Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 152–153.

54 Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 190.

z kolei Zawiszewski⁵⁵ zwraca uwagę, że wypowiedzi Jeremiasza skierowane przeciwko obcym bożkom miały charakter pamfletyczny, co pozwala uznać pamflet za kolejny gatunek obecny w księdze.

Z pewnością jest to typologia bardzo pojemna. Zestawione są w niej bowiem gatunki o ściśle określonych cechach treściowych i formalnych, do których należą wymienione formy kultyczne, z gatunkami, które charakteryzowały się znacznie większą, a nawet nieograniczoną swobodą (np. wyznania). To gatunkowe zróżnicowanie Księgi Jeremiasza stanowi rzeczywiste wyzwanie dla genologii biblijnej.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było przedstawienie szczegółowej historii redakcji Księgi Jeremiasza. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że pomimo wieloetapowego procesu redakcyjnego, dzieło to zachowuje swój kanoniczny charakter. Należy również podkreślić, jak znaczne rozbieżności występują wśród badaczy w zakresie skomplikowanego problemu powstawania księgi, tekstów oryginalnych (TM, LXX), jak również jej językowo-genealogicznej charakterystyki.

Księga Jeremiasza przypomina antologię – zbiór proroczych wypowiedzi, historii i lamentacji – ułożonych tematycznie, lecz bez zachowania chronologicznej ciągłości. Temat ten był podejmowany przez wielu wybitnych teologów i biblistów. Wśród polskich autorów warto wymienić m.in. Tadeusza Brzegowego, Józefa Homerskiego, Tomasza Jelonka, Lecha Stachowiaka, Juliusza S. Synowca, Józefa Paściaka oraz Gabriela Witaszka. Do grona zagranicznych badaczy specjalizujących się w analizie tekstu Księgi Jeremiasza oraz kontekstu historycznego, kulturowego i językowego zaliczają się m.in.: Lawrence Boadt, Georg Fischer, William L. Holladay, Temper Longman III, Jack R. Lundbom, Josef Schreiner, Carroll Stuhlmueller oraz John A. Thompson. W swoich publikacjach naukowych przeprowadzili oni liczne cenne analizy dotyczące proroka z Anatot. Uwzględnienie kontekstu biograficznego stanowi istotny element interpretacyjny, wykorzystywany przez badaczy do głębszego zrozumienia treści księgi. Należy również zaznaczyć, że rzetelne badania nie byłyby możliwe bez wsparcia licznych encyklopedii i słowników biblijnych, zarówno polskich, jak i zagranicznych, zważywszy na wysoką złożoność literacką tej księgi, a także brak wewnętrznej, logicznej i chronologicznej ciągłości.

55 Por. E. Zawiszewski, *Księgi proroków*, s. 148.

Warto podkreślić, że wiele badań opiera się na hipotezach i domysłach. Mimo to nie należy tracić nadziei na przyszłe odkrycia – nowe, zaskakujące fragmenty tradycji Jeremiaszowej mogą jeszcze ujrzeć światło dzienne. Przykładem nieoczekiwanych odkryć były znaleziska w Qumran, które – w skali historii badań nad Jeremiaszem – okazały się przełomowe. Potwierdziły one bowiem wierność masoreckiego przekazu tekstu Biblii jako tekstu autentycznego i wiarygodnego.

Bibliografia

- Avigad N., *Baruch the scribe and Jerahmeel the king's son*, „Israel Exploration Journal” 28 (1978) no. 1–2, s. 52–56.
- Boadt L., *Jeremiah 1–25*, Wilmington 1982 (Old Testament Message, 9).
- Brzegowy T., *Prorocy Izraela*, t. 1, Tarnów 1999.
- Carrol R. P., *Jeremiah. A commentary*, London 1996 (The Old Testament Library).
- Couturier G. P., *Księga Jeremiasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Dictionary of the Old Testament prophets*, eds. M. J. Boda, J. G. McConville, Nottingham 2012.
- Fischer G., *Jeremiah 1–25*, Freiburg–Basel–Wien 2005 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Gądecki S., *Jeremiasz*, w: S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.
- Holladay W. L., *The indentification of the two scrolls of Jeremiah*, „Vetus Testamentum” 30 (1980) fasc. 4, s. 452–461.
- Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007.
- Craigie P. C., Kelly P. H., Drinkard J. F., *Jeremiah 1–25*, Dallas 1991 (Word Biblical Commentary, 26).
- Kodell J., *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*, tłum. M. Pietras, Kraków 2003.
- Księga Jeremiasza*, przekład i komentarz J. Homerski, Częstochowa 1999.
- Księga Jeremiasza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz L. Stachowiak, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. J. Kudasiewicz, L. Stachowiak, Lublin 1997 (Biblia Lubelska).
- Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. L. Stachowiak, Poznań 1967 (Pismo Święte Starego Testamentu, 10/1).

- Longman III T., *Jeremiah, Lamentations*, Peabody 2008 (New International Biblical Commentary).
- Lundbom J. R., *Jeremiah 1–20. A new translation with introduction and commentary*, New York 1999.
- Paściak J., *Księga proroków. Jeremiasz – Ezechiel – Daniel i prorocy mniejsi. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych urywków*, t. 2, Kraków 1985.
- Schreiner J., *Jeremiah 1–25, 14. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg 1981 (Die Neue Echter Bibel).
- Soggin J. A., *Introduction to the Old Testament*, trans. J. Bowden, Chatham 1994.
- Stachowiak L., *Prorocy więksi: Jeremiasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 281–289.
- Synowiec J. S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999.
- Stuhlmüller C., *The books of Jeremiah and Baruch*, Collegeville 1970 (Old Testament Reading Guide, 17).
- Thompson J. A., *The Book of Jeremiah*, Grand Rapids–Michigan 1980.
- Witaszek G., *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu*, Lublin 1995.
- Zawiszewski E., *Księgi proroków*, Pelplin 1998.

Abstrakt

Księga Jeremiasza w świetle badań tekstualnych i gatunkowych — proces powstawania

Artykuł przedstawia proces powstawania Księgi Jeremiasza w kontekście badań tekstualnych, historycznych i literackich. Zawiera analizę genezy i redakcji księgi. Pokazuje, że jej pozornie chaotyczna struktura jest wynikiem wieloetapowego procesu tworzenia, obejmującego zarówno działalność proroka Jeremiasza, jak i jego ucznia Barucha. Tekst zachował się w dwóch podstawowych tradycjach: hebrajskiego tekstu masoreckiego (TM) oraz greckiej Septuaginty (LXX), które różnią się długością, układem i treścią. Odkrycia z Qumran potwierdziły istnienie różnych wersji tekstowych, a także istotowe znaczenie tradycji masoreckiej jako zasadniczej dla kanonu biblijnego. Artykuł dotyczy również zróżnicowania gatunkowego i językowego księgi, ukazując ją jako antologię mów prorockich, lamentacji, narracji biograficznych oraz form liturgiczno-kultycznych. Uwidacznia, że Księga Jeremiasza, mimo licznych redakcji i różnic tekstowych, zachowuje swój

kanoniczny i teologiczny charakter i stanowi cenne źródło badań nad literaturą prorocką Starego Testamentu.

Słowa kluczowe: Księga Jeremiasza, tekst masorecki (MT), Septuaginta (LXX), Qumran, Baruch, gatunki literackie, redakcja tekstu

Abstract

The Book of Jeremiah in the light of textual and genre studies — the process of creation

This article presents the process of the creation of the Book of Jeremiah in the context of textual, historical and literary research. It contains an analysis of the origins and editing of the book. It shows that its seemingly chaotic structure is the result of a multi-stage process of creation, involving both the prophet Jeremiah and his disciple Baruch. The text has been preserved in two basic traditions: the Hebrew Masoretic Text (MT) and the Greek Septuagint (LXX), which differ in length, layout and content. The discoveries at Qumran confirmed the existence of different textual versions, as well as the essential importance of the Masoretic tradition as fundamental to the biblical canon. The article also discusses the genre and linguistic diversity of the book, presenting it as an anthology of prophetic speeches, lamentations, biographical narratives, and liturgical and cultic forms. It shows that the Book of Jeremiah, despite numerous redactions and textual differences, retains its canonical and theological character and is a valuable source for research on Old Testament prophetic literature.

Keywords: Book of Jeremiah, Masoretic Text (MT), Septuagint (LXX), Qumran, Baruch, literary genres, textual editing

Adam Budziński

<https://orcid.org/0009-0007-5177-1955>

e-mail: adam.budzinski@icloud.com

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

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

Metody walki z pandemią COVID-19 — społeczne postawy i ich moralna ocena

Epidemie i pandemie na przestrzeni dziejów wywierały ogromny wpływ na ludzkość, prowadząc do strat demograficznych oraz zmian społecznych, gospodarczych i kulturowych. W XX i XXI wieku, dzięki postępowi medycyny, choroby zakaźne były w dużej mierze opanowane, a epidemie miały zazwyczaj charakter lokalny. Do 2019 roku ryzyko globalnej pandemii wydawało się zagrożeniem czysto teoretycznym, a wspomnienia o dżumie czy grypie hiszpance ograniczały się do podręczników historii. Sytuacja diametralnie zmieniła się wraz z pojawieniem się koronawirusa SARS-CoV-2.

Jeszcze na początku 2020 roku nic nie zapowiadało, że nowa choroba obejmie cały świat, a jej skutki będą odczuwalne na niemal wszystkich płaszczyznach życia. Pomimo rozwoju ochrony zdrowia i nowoczesnych terapii pandemia COVID-19 ujawniła, że współczesne społeczeństwa nie były przygotowane na szybkie reagowanie w sytuacjach kryzysowych. W tym kontekście stanowiła również wyjątkowe wyzwanie pastoralne dla Kościoła — jak skutecznie wspierać wiernych zmagających się z cierpieniem, zarówno fizycznym, jak i duchowym, pozostając wiernym nauczaniu Kościoła. Świat zmierzył się z poważnym kryzysem, a podejmowane działania stały się przedmiotem szerokich debat dotyczących ich skuteczności oraz zgodności z zasadami etyki i moralności.

W obliczu nieznanego zagrożenia wdrażano różnorodne środki zaradcze, obejmujące zarówno strategie prewencyjne, jak i interwencyjne. Choć podejmowane działania były często uzasadnione względami ochrony zdrowia, wymagały jednocześnie dogłębnej refleksji moralnej, a wprowadzane regulacje wywoływały skrajne reakcje – od pełnej akceptacji po stanowczy sprzeciw. Pandemia stała się sprawdzianem dla współczesnych systemów wartości, a jej ocena moralna ujawniła istotne dylematy etyczne. Mimo że człowiek nie ma wpływu na rozwój wirusów, może ograniczyć ich rozprzestrzenianie poprzez odpowiednie środki i postawy.

Celem artykułu jest analiza ludzkich postaw wobec działań podejmowanych w walce z pandemią COVID-19, uwzględniająca genezę i przebieg pandemii oraz zastosowane środki zaradcze. Szczególna uwaga zostanie poświęcona wpływowi pandemii na życie religijne oraz wyzwaniom duszpasterskim, jakie się wówczas pojawiły. Dokonana analiza będzie podstawą do moralnej oceny tych postaw w świetle literatury przedmiotu oraz nauczania Kościoła.

Geneza, ewolucja oraz strategie przeciwdziałania pandemii COVID-19

Na początku grudnia 2019 roku w chińskim mieście Wuhan w prowincji Hubei pojawiły się pierwsze przypadki atypowego zapalenia płuc, które były związane z lokalnym rynkiem owoców morza, sugerując zoonotyczne pochodzenie patogenu. Początkowo zakładano, że wirus nie przenosi się między ludźmi, jednak rosnąca oporność na standardowe terapie budziła niepokój. Wkrótce okulista Li Wenliang ostrzegął przed nowym wirusem przypominającym SARS, zakładając, że może to być początek epidemii, za co został ukarany przez władze za rozpowszechnianie pogłosek¹. 31 grudnia 2019 roku Chiny oficjalnie poinformowały Światową Organizację Zdrowia (WHO) o licznych przypadkach zapalenia płuc o nieznanym etiologii. 1 stycznia 2020 roku zamknięto rynek owoców morza, a 7 stycznia zidentyfikowano nowy koronawirus nazwany początkowo 2019-nCoV. Pierwszy zgon odnotowano 11 stycznia, a 13 stycznia przypadek wykryto poza Chinami – w Tajlandii². Wzrost liczby

1 Por. S. Siddiqui, H. W. S. Alhamdi, H. A. Alghamdi, *Recent Chronology of COVID-19 Pandemic*, „Frontiers in Public Health” 10 (2022), s. 3, <https://doi.org/10.3389/fpubh.2022.778037>.

2 Por. A. Wawrzyniak, K. Kuczborska, A. Lipińska-Opalka, A. Będzichowska, B. Kalicki, *Koronawirus 2019-nCoV – transmisja zakażenia, objawy i leczenie*, „Pediatria i Medycyna Rodzinna” 15 (2019) nr 4, s. 2, <https://doi.org/10.15557/PiMR.2020.0001>.

zakażeń potwierdził, że wirus przenosi się między ludźmi, co skłoniło WHO do ogłoszenia 30 stycznia stanu zagrożenia zdrowia publicznego o zasięgu międzynarodowym (PHEIC) – najwyższego ostrzeżenia przed ogłoszeniem pandemii³.

11 lutego 2020 roku WHO nadała wirusowi nazwę SARS-CoV-2, a chorobę określono jako COVID-19⁴. SARS-CoV-2 to jednonicowy wirus RNA z rodziny Coronaviridae, charakteryzujący się białkami kolcowymi (białka S) umożliwiającymi wiązanie z receptorem ACE2 na komórkach gospodarza. Transmisja zachodzi głównie drogą kropelkową, a objawy obejmują gorączkę, suchy kaszel, astenię, anosmię i aguzję⁵.

23 stycznia 2020 roku wprowadzono lockdown w Wuhan w celu powstrzymania rozprzestrzeniania się wirusa. Spadek nowych zakażeń pod koniec lutego umożliwił produkcję sprzętu medycznego dla innych regionów. W trakcie Chińskiego Nowego Roku zwiększony ruch lotniczy sprzyjał globalnej transmisji wirusa, który dotarł m.in. do Korei Południowej, Iranu i Włoch⁶. W konsekwencji tych wydarzeń, 11 marca 2020 roku WHO ogłosiła pandemię COVID-19⁷, w wyniku czego Lombardia stała się największym ogniskiem zakażeń w Europie, gdzie liczba zachorowań przekroczyła wydolność szpitali. Z kolei w marcu 2020 roku Stany Zjednoczone znalazły się na czołowej pozycji pod względem liczby zakażeń i zgonów. Pandemia nie tylko wpływała na

3 Zob. World Health Organization, *Statement on the second meeting of the International Health Regulations (2005) Emergency Committee regarding the outbreak of novel coronavirus (2019-nCoV)*, 31.01.2020, [https://www.who.int/news-room/detail/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/news-room/detail/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-(2019-ncov)) (11.09.2024).

4 Zob. World Health Organization, *Naming the coronavirus disease (COVID-19) and the virus that causes it*, 11.02.2020, [https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-\(covid-2019\)-and-the-virus-that-causes-it](https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-(covid-2019)-and-the-virus-that-causes-it) (31.08.2024).

5 Por. L. Pawlik, E. Śpiołek, J. Fichna, A. Tarasiuk, *Charakterystyka wirusa SARS-CoV-2 i potencjalne farmakologiczne sposoby leczenia*, „Postępy Biochemii” 66 (2020) nr 2, s. 84–86, https://doi.org/10.18388/pb.2020_321.

6 Por. V. Krawczyk-Wasilewska, *COVID-19 jako paradygmat choroby globalnej*, „LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN” 104 (2020), s. 162–163, <https://doi.org/10.12775/lud104.2020.07>.

7 Zob. World Health Organization, *WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 – 11 March 2020*, <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> (11.09.2024).

zdrowie fizyczne, ale także potęgowała dyskomfort psychiczny, szczególnie w aglomeracjach: Nowy Jork, Wuhan czy Bergamo, gdzie chaos i panika prowadziły do kolejnych ognisk zakażeń⁸.

Na początku 2020 roku informacje o nowym wirusie w Chinach były traktowane z rezerwą, jednak sytuacja szybko zmieniła się w kontekście globalnym, w tym w Polsce. Pierwsze środki ostrożności obejmowały obowiązkowe badania podróżnych z Chin na warszawskim lotnisku oraz pobieranie próbek od pacjentów podejrzanych o zakażenie. Pierwszy przypadek w Polsce odnotowano 4 marca 2020 roku, gdy 66-letni mieszkaniec województwa lubuskiego został zdiagnozowany⁹. Pandemia szybko się nasiliła, prowadząc do odwołania lub odłożenia masowych wydarzeń, m.in. Letnich Igrzysk Olimpijskich. W miarę postępu pandemii rozpoczęto prace nad szczepionką. W sierpniu 2020 roku Rosja ogłosiła licencjonowanie szczepionki Sputnik-V, a w Stanach Zjednoczonych przygotowywano się do dystrybucji szczepionek, które FDA zaakceptowała w grudniu 2020 roku. Koronawirus mutował, tworząc nowe warianty, które powodowały kolejne fale zakażeń¹⁰. W 2022 roku COVID-19 przestał być uznawany za pandemię, a 5 maja 2023 roku WHO ogłosiło koniec globalnego zagrożenia wirusem SARS-CoV-2¹¹. Mimo formalnego zakończenia pandemii, wirus wciąż był obecny, a do 13 kwietnia 2024 roku zgłoszono ponad 704 mln przypadków zachorowań i ponad 7 mln zgonów¹².

Już na początku pandemii SARS-CoV-2 zauważono, że wirus jest wysoce zakaźny. Nie tylko kontakt z osobą zakażoną zwiększał ryzyko transmisji; odkryto również, że wirus utrzymuje się na powierzchniach, skąd może przeniknąć do organizmu człowieka. Łatwość zakażenia wzbudzała niepokój wśród społeczeństw. Dlatego rządy i społeczeństwa na całym świecie podjęły działania mające na celu ograniczenie rozprzestrzeniania wirusa i minimalizację jego tragicznych skutków. Środki te miały zapobiegać nowym zakażeniom, leczyć chorych oraz wspierać systemy gospodarcze i opiekę zdrowotną.

8 Por. V. Krawczyk-Wasilewska, *COVID-19 jako paradygmat choroby globalnej*, s. 164–165.

9 Zob. Ministerstwo Zdrowia, *Pierwszy przypadek koronawirusa w Polsce*, <https://www.gov.pl/web/zdrowie/pierwszy-przypadek-koronawirusa-w-polsce>, 04.03.2020 (11.09.2024).

10 S. Siddiqui, H. W. S. Alhamdi, H. A. Alghamdi, *Recent chronology of COVID-19 pandemic*, „Frontiers in Public Health” 10 (2022), s. 3–4, <https://doi.org/10.3389/fpubh.2022.778037>.

11 Zob. World Health Organization, *WHO Director-General's opening remarks at the media briefing—5 May 2023*, <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing---5-may-2023> (11.09.2024).

12 Zob. Worldometer, *COVID-19 coronavirus pandemic*, <https://www.worldometers.info/coronavirus/> (11.09.2024).

Ochroną obywateli zajmowały się agendy rządowe i służby sanitarne, wydając rozporządzenia, zalecenia, nakazy i zakazy. Wśród pierwszej kategorii metod, prewencyjnych, kluczowe było zachowywanie dystansu fizycznego. Wiele krajów, wzorując się na działaniach Chin, zamknęło granice lądowe, morskie i powietrzne; zawieszono działalność placówek usługowych, edukacyjnych, kulturalnych, rozrywkowych, sportowych, religijnych oraz hoteli. Ograniczono swobodne przemieszczanie się po miastach i krajach, często pod groźbą kary. Dodatkowo wprowadzono godziny policyjne, by zapobiegać naruszaniu restrykcji¹³. Kluczową praktyką, mającą znaczny wpływ na krzywą zachorowań, było stosowanie izolacji i kwarantanny. Chociaż tych dwóch terminów używa się czasem zamiennie, istnieje między nimi różnica. Izolacja dotyczy osób, u których wykryto koronawirusa lub zaobserwowano objawy; kończy ją negatywny wynik testu i upływ określonego czasu. Natomiast kwarantanna obejmuje osoby niekoniecznie chore, lecz które miały kontakt z zakażonym. Najczęściej są to domownicy lub przybywający z zagranicy, poddawani obowiązkowej kwarantannie regulowanej przez władze państwowe¹⁴.

Promocja zdrowia podkreślała ważność higieny rąk poprzez mycie i dezynfekcję, szczególnie po kontakcie z powierzchniami lub osobami w miejscach wysokiego ryzyka, jak szpitale. Ze względu na zdolność SARS-COV-2 do przetrwania na powierzchniach konieczne było ich rygorystyczne dezynfekowanie¹⁵. Do ochrony przed zakażeniami drogą kropelkową używano masek ochronnych, choć ich skuteczność była dyskutowana. Za najskuteczniejsze uznawano maski N95 i FFP2, które chroniły przed wdychaniem wirusa i zmniejszały jego rozprzestrzenianie. Obowiązek noszenia masek zmieniał się w zależności od etapu pandemii i regionu¹⁶. W wielu krajach przeprowadzano masowe testy diagnostyczne, głównie za pomocą wymazu z nosa i gardła.

13 Por. V. Krawczyk-Wasilewska, *COVID-19 jako paradygmat choroby globalnej*, s. 165.

14 Por. J.N. Shah, J. Shah, J. Shah, *Quarantine, isolation and lockdown: in context of COVID-19*, „Journal of Patan Academy of Health Sciences” 7 (2020) nr 1, s. 49, <https://doi.org/10.3126/jpahs.v7i1.28863>.

15 Por. C.W. Rundle, C.L. Presley, M. Militello i in., *Hand hygiene during COVID-19: Recommendations from the American Contact Dermatitis Society*, „Journal of the American Academy of Dermatology” 83 (2020) nr 6, s. 1730, <https://doi.org/10.1016/j.jaad.2020.07.057>.

16 Por. Y. Wang, Z. Deng, D. Shi, *How effective is a mask in preventing COVID-19 infection?*, „Medical Devices & Sensors” 4 (2021) nr 1, s. 4, <https://doi.org/10.1002/mds3.10163>.

Ułatwieniem były punkty drive-thru, które pozwalały na pobieranie próbek przy minimalnym kontakcie z personelem medycznym¹⁷.

Środki telekomunikacyjne odegrały strategiczną rolę w ograniczaniu zakażeń, umożliwiając szybkie przekazywanie informacji o pandemii i sposobach ochrony. Na dedykowanych stronach internetowych udostępniano informacje o szczepieniach, lokalizacji punktów szczepień i mechanizmach działania szczepionek. Informacje docierały także przez telewizję, radio, prasę i media społecznościowe. Osoby na kwarantannie były zobligowane do instalowania aplikacji mobilnych, które umożliwiały służbom sanitarnym monitorowanie przestrzegania restrykcji. Inne aplikacje identyfikowały potencjalne ekspozycje; w przypadku potwierdzenia zakażenia u jednego z użytkowników, osoby mające z nim kontakt otrzymywały alert o możliwej ekspozycji na SARS-COV-2¹⁸.

Druga kategoria środków przeciwdziałania pandemii COVID-19 obejmuje wsparcie przeciążonego systemu opieki zdrowotnej, który zmagał się z wyczerpaniem personelu i niedoborami sprzętu medycznego. W celu zwiększenia wydolności systemu oraz zapewnienia bezpieczeństwa personelowi i pacjentom tworzone szpitale tymczasowe dla chorych na COVID-19¹⁹. Zwiększano liczbę łóżek szpitalnych, respiratorów i środków ochrony indywidualnej, co wymagało wsparcia finansowego ze strony państwa. Zaangażowano studentów medycyny, emerytowanych lekarzy i innych specjalistów, oferując im szkolenia i podwyższone wynagrodzenia²⁰. Wprowadzono teleporady, programy wsparcia psychologicznego, powołano zespoły kryzysowe oraz nawiązano międzynarodową współpracę.

Pandemia COVID-19 wywołała kryzys gospodarczy, na który rządy odpowiedziały programami wsparcia. Przedsiębiorstwa otrzymały pożyczki (np. Paycheck Protection Program w USA, Tarcza Finansowa w Polsce), a gospodarstwa domowe bezpośrednie transfery (stimulus checks w USA, Canada

17 Por. T. Zitek, *The Appropriate Use of Testing for COVID-19*, „Western Journal of Emergency Medicine” 21 (2020) nr 3, s. 470, <https://doi.org/10.5811/westjem.2020.4.47370>.

18 Por. I. Ligenza, *Kanały komunikacyjne jako źródło informacji o zagrożeniach i obostrzeniach związanych z pandemią COVID-19*, „Wiedza Obronna” 276 (2021) nr 3, s. 32–33, <https://doi.org/10.34752/2021-B276>.

19 Por. J. Niżnik, *Wpływ Covid-19 na systemy ochrony zdrowia w Czechach i Polsce*, „Horyzonty Polityki” 12 (2021) nr 40, s. 146, <https://doi.org/10.35765/hp.2132>.

20 Por. M. Furman, I. Kowalska-Bobko, C. Sowada, *Działania władz publicznych w zakresie zwalczania pandemii COVID-19 w wybranych krajach europejskich*, „Zdrowie Publiczne i Zarządzanie” 18 (2020) nr 2, s. 177–181, <https://doi.org/10.4467/20842627OZ.20.017.12770>.

Emergency Response Benefit w Kanadzie). Niemcy wprowadziły Kurzarbeit, a Polska tarcze antykryzysowe obejmujące dopłaty do wynagrodzeń, zwolnienia z ZUS i pożyczki dla firm²¹.

Walka z pandemią toczyła się nie tylko na froncie gospodarczym, ale również medycznym – kluczową rolę odegrały tu szczepionki, które od końca XVIII wieku stanowią jedno z najskuteczniejszych narzędzi w profilaktyce chorób zakaźnych. W obliczu globalnego zagrożenia prace nad skuteczną szczepionką przeciwko koronawirusowi SARS-CoV-2 ruszyły z niespotykaną dotąd intensywnością. W 2020 roku zatwierdzono pierwsze preparaty, m.in. Convidecia (Chiny), Sputnik V (Rosja), Comirnaty (Pfizer-BioNTech), Spikevax (Moderna), Vaxzevria (AstraZeneca) i JCOVDEN (Johnson & Johnson), oparte na technologii mRNA oraz wektorowej. Szczepionki dostosowywano do dominujących podwariantów Omikronu (JN.1, KP.3). Wprowadzono także regionalne szczepionki: Covaxin, ZyCoV-D, KoviVac, CureVac, Zifivax oraz Soberana 02 i Abdala. Schematy dawkowania różniły się, obejmując jedną lub kilka dawek podstawowych i przypominających²².

Życie religijne i praktyka duszpasterska w dobie pandemii COVID-19

Pandemia COVID-19, która dotknęła wiele przestrzeni ludzkiej działalności, nie pozostawiła życia religijnego i duszpasterskiego bez zmian. Wprowadzone ograniczenia w praktykach religijnych były zazwyczaj efektem rządowych obostrzeń, które miały na celu zmniejszenie ryzyka rozprzestrzeniania się wirusa. Jedną z najpoważniejszych przemian, jakie wymogła pandemia, było zawieszenie publicznego sprawowania nabożeństw, co stanowiło dla wiernych istotne wyzwanie duchowe i emocjonalne. W początkowych fazach pandemii surowe środki zapobiegawcze doprowadziły do konieczności zamknięcia kościołów, co pozbawiło wielu ludzi dostępu do sakramentów i wspólnotowej modlitwy. Stopniowe łagodzenie obostrzeń pozwoliło na otwarcie świątyń w ciągu dnia, aby umożliwić wiernym indywidualną modlitwę, jednak z zachowaniem

21 Zob. OECD, *COVID-19 Government Financing Support Programmes for Businesses: 2021 Update*, Paris, 2021, <https://www.oecd.org/finance/COVID-19-Government-Financing-Support-Programmes-for-Businesses-2021-Update.pdf> (09.10.2024).

22 Por. K. Faltin, M. Figlerowicz, *Vaccination against COVID-19 – historical foundations*, „Pediatria i Medycyna Rodzinna” 19 (2023) nr 1, s. 8, <https://doi.org/10.15557/PiMR.2023.0001>.

reżimu sanitarnego i dystansu społecznego²³. W obawie o zdrowie publiczne liturgia odbywała się bez wiernych lub z ich ograniczoną liczbą, co zmieniło sposób przeżywania religijności. Duchowni podejmowali różne inicjatywy, by umożliwić wiernym, szczególnie chorym, uczestnictwo w praktykach religijnych, organizując transmisje mszy przez internet, radio i telewizję oraz wsparcie telefoniczne. Dodatkowo organizowano rekolekcje online z możliwością interakcji, udostępniano kościoły do indywidualnej modlitwy i oferowano kierownictwo duchowe na odległość. W niektórych parafiach odbywały się procesje samochodowe z Najświętszym Sakramentem, umożliwiające wiernym adorację z okien domów. Taka forma kultu budziła jednak kontrowersje i nie była powszechnie akceptowana, ponieważ odbiegała od tradycyjnych norm liturgicznych i mogła rodzić wątpliwości co do należnego szacunku wobec Eucharystii. Te zmiany, choć wymuszone bezpieczeństwem, wywołały dyskusję na temat roli wspólnoty w religijności oraz granic zastępowania bezpośredniego uczestnictwa w liturgii przez rozwiązania cyfrowe²⁴.

Nie można też pominąć wymiaru cierpienia, które w chrześcijaństwie posiada sens zbawczy. Jak nauczał Jan Paweł II w *Salvifici doloris*, ludzkie cierpienie, przeżywane w zjednoczeniu z Chrystusem, może stać się drogą duchowego wzrostu i uczestnictwa w tajemnicy odkupienia²⁵. Pandemia była zatem okazją do głębszego rozważenia sensu krzyża w życiu człowieka oraz wezwania do jedności z cierpiącym Chrystusem, który przeszedł przez śmierć do chwały zmartwychwstania. W tym kontekście Kościół, poprzez sakramenty, modlitwę i posługę duszpasterską, miał za zadanie nie tylko nieść pomoc duchową, lecz także przypominać, że nawet w największym kryzysie „ani śmierć, ani życie [...] nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga” (Rz 8, 38–39).

Pozbawienie wiernych możliwości fizycznego uczestnictwa w misterium Eucharystii oznaczało, że przyjmowanie Komunii Świętej stało się niemożliwe w tradycyjnej formie. W odpowiedzi na tę sytuację zaproponowano alternatywę w postaci Komunii Świętej duchowej²⁶. Choć przyjmowanie Ciała

23 Por. A. Zwoliński, *Wyzwanie dla życia religijnego w czasie pandemii*, w: *Wybrane krajowe i międzynarodowe aspekty polityki społecznej w czasie pandemii koronawirusa*, red. N. G. Pikula, M. Grewiński, E. Zdebska, W. Glac, Kraków 2020, s. 178.

24 Por. A. Zwoliński, *Wyzwanie dla życia religijnego w czasie pandemii*, s. 181.

25 Zob. Jan Paweł II, List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, 11.02.1984, nr 19–27.

26 Por. K. Jaworski, *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 144, <https://doi.org/10.18276/>

Pańskiego w tej formie nie jest równoznaczne z Eucharystią, może stanowić wyraz głębokiego pragnienia jej przyjęcia, gdy fizyczne uczestnictwo jest niemożliwe. Praktyka ta jest uznawana za skuteczną, gdy zaistnieją szczególne okoliczności, takie jak brak kapłana, podeszły wiek wiernego czy sytuacje kryzysowe, jak miało to miejsce w czasie pandemii COVID-19²⁷. Komunia duchowa, choć nie zastępuje sakramentalnej Eucharystii, stanowi sposób duchowego zjednoczenia z Chrystusem, wyrażając żywe pragnienie pełnego uczestnictwa w tajemnicy mszy świętej. Jak pisał Pius XII, celem Komunii duchowej jest wzbudzenie w sercu wiernego żywej wiary i całkowitej ufności wobec woli Boskiego Odkupiciela, aby zjednoczyć się z Nim „najpłomienniejszym jak tylko mogą uczuciem miłości”²⁸.

W okresie pandemii pojawiły się trudności związane z sakramentem pokuty, gdyż zamknięte kościoły uniemożliwiały tradycyjną spowiedź, a spowiedź online nie może być praktykowana. Kościół wskazał na możliwość „żału doskonałego”, który gładzi grzechy, pod warunkiem szczerzej chęci przystąpienia do spowiedzi sakramentalnej w przyszłości²⁹. Duszpasterze, reagując na potrzeby wiernych, organizowali warunki do bezpiecznej spowiedzi, przygotowując wentylowane pomieszczenia, w których można było skorzystać z sakramentu. W krajach z bardziej rygorystycznymi obostrzeniami, jak na zachodzie, spowiedź odbywała się w formie przypominającej *drive-thru*, gdzie kapłani spowiadali penitentów przez uchyloną szybę. Była to próba połączenia potrzeb duszpasterskich z wymaganiami sanitarnymi. Podobne wyzwania dotyczyły także innych sakramentów, zwłaszcza namaszczenia chorych. W sytuacjach, gdy bezpośrednia posługa była możliwa, kapłani stosowali środki ochrony osobistej: maseczki, rękawiczki oraz zachowywali odpowiednią odległość, kiedy to było możliwe³⁰.

Misją Kościoła jest nieść ludziom zbawienie, a wynikający z tej misji nakaz głoszenia Ewangelii zobowiązuje wspólnotę wierzących do korzystania

cto.2020.36-07.

27 Por. G. Bachanek, *Komunia duchowa. Niektóre problemy teologiczne*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 43–44, <https://doi.org/10.31743/twp.2016.10.2.03>.

28 Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 20.11.1947, nr 3.

29 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2020, nr 1452.

30 Zob. Penitencjaria Apostolska, *Nota odnośnie sakramentu pojednania w obecnej sytuacji pandemii*, 20.03.2020; W.E. R. Macaraan, *The sacrament of confession during Covid-19 pandemic*, „Journal of Public Health” 43 (2021) nr 3, s. 531–532, <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdab193>.

z różnych środków, aby przekazać orędzie zbawienia. Ojcowie soborowi w dekrete *Inter mirifica* podkreślili, że „głoszenie orędzia zbawienia również przy pomocy środków przekazu społecznego”³¹ jest obowiązkiem Kościoła. Współczesne narzędzia komunikacji, które stały się nieodłącznym elementem życia człowieka, okazały się nieocenione w czasie pandemii, kiedy tradycyjna obecność w kościołach została ograniczona. W związku z wprowadzonymi obostrzeniami wiele parafii dostrzegło w tym szansę duszpasterską, by, mimo trudnych warunków, nadal docierać do wiernych. Biskupi, udzielając dyspensy od niedzielnego obowiązku uczestnictwa we mszy świętej, zachęcali, by wierni przeżywali liturgię w swoich domach, korzystając z transmisji mszy świętych, które kapłani odprawiali w pustych kościołach. Wiele parafii aktywnie zaangażowało się w tę formę duszpasterstwa, umożliwiając wiernym uczestnictwo nie tylko w Eucharystii transmitowanej z ich lokalnej parafii, ale także z różnych miejsc w kraju i za granicą. Pierwsza fala zachorowań w Polsce przypadła na Triduum Paschalne, co sprawiło, że potrzeba wsparcia w dobrym przeżywaniu najważniejszych dni roku liturgicznego wykraczała poza same transmisje. Kościół starał się wtedy zapewnić wiernym zarówno duchową łączność, jak i poczucie wspólnoty i bliskości z Kościołem, mimo fizycznej izolacji³².

W czasie pandemii celebrowanie Triduum Paschalnego została zmodyfikowana ze względu na konieczność dostosowania się do ograniczeń sanitarnych. Wprowadzono zmiany, takie jak sprawowanie liturgii Wielkiego Czwartku bez wiernych, pominięcie obrzędu umycia nóg, a w Wielki Piątek – brak ucałowania Krzyża. Zrezygnowano również z publicznego święcenia pokarmów w Wielką Sobotę³³. Transmisje online nie w pełni zaspokajały duchowe potrzeby wiernych, co skłoniło duszpasterzy do tworzenia rytuałów celebrowanych w gronie rodzinnym, które nabrały charakteru „liturgii domowej”³⁴. W przygotowanie materiałów duszpasterskich, mających pomóc wiernym

31 Sobór Watykański II, Dekret o środkach masowego przekazu *Inter mirifica*, 4.12.1963, nr 3.

32 Por. M. Pawlina, *Analiza aktywności pastoralnej online w czasie pandemii COVID-19 na przykładzie diecezji ełckiej*, „Studia Ełckie” 24 (2022) nr 4, s. 446–448, <https://doi.org/10.32090/SE.240421>.

33 Por. D. Kowalski, *Triduum Paschalne w czasie pandemii koronawirusa w 2020 roku*, „Studia Ełckie” 23 (2021) nr 1, s. 61–66.

34 Por. Ł. Paluch, *Liturgia domowa i pandemia Covid-19. Implikacje dla eklezjogenezy*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2022 nr 38, s. 106–107, <https://doi.org/10.18276/cto.2022.38-05>.

w tym wyjątkowym czasie, zaangażowali się nie tylko duchowni, lecz także wspólnoty i grupy religijne. Zawierały one wskazówki dotyczące przeżywania obchodów, czytania z liturgii i modlitwy brewiarzowej. W ramy „liturgii domowej” przeniesiono elementy tradycyjnej liturgii, takie jak obmywanie nóg przez głowę rodziny na wzór charakterystycznego gestu Wielkiego Czwartku, czy wspólne oddanie czci Krzyżowi w Wielki Piątek. Na Wielką Sobotę przygotowano modlitwy błogosławieństwa pokarmów, a wieczorem zachęcano rodziny do odnawiania przyrzeczeń chrzcielnych³⁵. Wytyczne obejmowały również zasłonięcie krzyży w domach oraz wspólne robienie palmy wielkanocnej, co miało zacieśniać więzi rodzinne. Uroczysta kolacja w Wielki Czwartek stała się okazją do doświadczenia duchowego zjednoczenia we wspólnocie i modlitwie³⁶.

Pandemia COVID-19 przyspieszyła mediatyzację religii, przenosząc wiele praktyk religijnych do mediów, szczególnie internetu. W wyniku tego osoby, które regularnie praktykowały przed pandemią, utrzymały swoje zaangażowanie, często korzystając z transmisji online. Z kolei osoby, które praktykowały nieregularnie, szczególnie młodsze, nie znalazły w tej formie odpowiedniej alternatywy dla tradycyjnych praktyk. W efekcie religijność w Polsce stała się bardziej spolaryzowana. Z jednej strony osoby obojętne religijnie rzadziej wracały do kościołów, z drugiej zaś część wierzących wzmocniła swoją religijność dzięki nowym formom praktyk online. Niemniej jednak praktyki religijne w cyberprzestrzeni były uznawane za mniej duchowo intensywne niż te tradycyjne i traktowane raczej jako uzupełnienie niż pełnoprawna alternatywa. W związku z zamknięciem instytucji religijnych zauważono wzrost prywatnej modlitwy, co przyczyniło się do rozwoju indywidualnej religijności, zgodnie z koncepcją „niewidzialnej religii” Thomasa Luckmanna. Ponadto pandemia przyspieszyła proces przejścia polskiego katolickiego społeczeństwa od „Kościoła ludowego” do „Kościoła wyboru”³⁷.

Nowa, pandemiczna rzeczywistość wymagała wprowadzenia usystematyzowanych działań, które miały na celu maksymalne zachowanie możliwości życia religijnego, przy jednoczesnym zapewnieniu bezpieczeństwa i przestrzeganiu

35 Por. Ł. Paluch, *Liturgia domowa i pandemia Covid-19*, s. 115–116.

36 Por. M. Białkowska, *Wielkanoc w domu. Przewodnik po świętowaniu w czasie pandemii*, Poznań 2020, s. 5–33, 55–66.

37 Por. R. Boguszewski, *Praktyki religijne zapośredniczone medialnie jako alternatywa dla tradycyjnej religijności Polaków w czasie pandemii COVID-19*, „Przegląd Religioznawczy” 284 (2022) nr 2, 13–14, <https://doi.org/10.34813/ptr2.2022.1>.

reżimu sanitarnego. Uwzględniając warunki panujące w Polsce oraz wydawane przez władze rozporządzenia, Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski, korzystając z portalu internetowego, publikowała zalecenia dotyczące m.in. udzielania dyspensy od obowiązku uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii, określania liczby wiernych mogących brać udział w liturgii, a także modyfikowania przebiegu liturgii, szczególnie w odniesieniu do obchodów Triduum Paschalnego, które miały miejsce na początku pandemii³⁸. Oprócz kwestii formalnych, Episkopat poświęcił również znaczną uwagę wzywaniu do modlitwy za cierpiących, chorych, zmarłych oraz za wszystkich zaangażowanych w walkę z pandemią koronawirusa. Działania te miały na celu nie tylko zachowanie porządku w Kościele, ale także duchową pomoc w trudnym czasie pandemii³⁹.

W pierwszym roku pandemii badania wykazały, że większość wiernych Kościoła katolickiego w Polsce nie postrzegала COVID-19 jako kary Bożej, co wskazywało na racjonalne podejście do sytuacji epidemiologicznej. Opinie dotyczące działań instytucji kościelnej były podzielone na trzy grupy: aprobujące, krytyczne oraz niezdecydowane. Istotnym czynnikiem różnicującym te postawy była płeć – kobiety częściej akceptowały decyzje podejmowane przez władze kościelne niż mężczyźni. Interesującym zjawiskiem było, że członkowie grup formacyjnych wykazywali bardziej krytyczną postawę wobec obostrzeń, postrzegając je jako ograniczenie dostępu do sakramentów. Postawy te świadczą o odpowiedzialności w wierze, choć krytyka obostrzeń wymagała równowagi między troską o sakramenty a dobrem wspólnym. Pomimo rozbieżności ankietowani deklarowali, że pandemia zasadniczo nie wpłynęła negatywnie na ich praktyki religijne, chociaż co trzeci respondent przyznał, że zmniejszyła się częstotliwość jego osobistego uczestnictwa we mszy świętej⁴⁰.

38 Zob. Komunikat Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w związku z kolejnym ograniczeniem liczby uczestników zgromadzeń, 24.03.2020, https://episkopat.pl/doc_pr/183869.przewodniczaczy-episkopatu-prosze-o-uwzglednienie-ograniczenia-do-5-uczestnikow-zgromadzen-religijnych; Wskazania Prezydium Konferencji Episkopatu Polski dla biskupów odnośnie do sprawowania czynności liturgicznych w najbliższych tygodniach, 21.03.2020, <https://episkopat.pl/doc/183848.prezydium-episkopatu-przypominamy-o-koniecznosc-udzielenia-kolejnej-dyspensy-2> (11.09.2024).

39 Zob. Komunikat Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w związku z apelem Ojca Świętego Franciszka, 23.03.2020, <https://episkopat.pl/doc/183868.komunikat-przewodniczacego-konferencji-episkopatu-polskiw-zwiazku-z-apelem-ojca-swietego-franciszka> (11.09.2024).

40 Por. G. Wąchoł, *Wierni wobec wytycznych Kościoła katolickiego w Polsce. Pierwszy rok pandemii COVID-19*, „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 1, s. 97–99.

W wyniku pandemii COVID-19 religijność Polaków została osłabiona i po jej zakończeniu nie powróciła do poziomu sprzed 2020 roku. Choć początkowo pandemia nie spowodowała ani wzrostu, ani wyraźnego spadku religijności, to w późniejszym czasie przyczyniła się do przyspieszenia procesów sekularyzacyjnych. Świadczy o tym zmniejszenie odsetka osób regularnie uczestniczących w niedzielnych mszach świętych z 51 procent w 2018 roku do 38 procent w 2022 roku. Spadek ten sugeruje, że sekularyzacja w Polsce, dotychczas postępująca stopniowo, może nabrać gwałtowniejszego charakteru. Wpływ pandemii na religijność Polaków widoczny jest szczególnie w zakresie praktyk religijnych, zarówno obowiązkowych, jak i nadobowiązkowych, oraz osłabienia więzi z parafią, podczas gdy ogólna przynależność religijna pozostała bardziej stabilna⁴¹. Warto też dodać, że pandemiczne ograniczenia doprowadziły do trwałego spadku liczby osadzonych korzystających z posługi religijnej, bowiem, wcześniejsze uczestnictwo części z nich miało motywacje pozareligijne. Długotrwała izolacja od kapelana wpłynęła na zmianę stylu życia wielu osadzonych, skutkując być może nieodwracalnymi konsekwencjami duchowymi⁴².

Postawy wobec metod walki z pandemią COVID-19 i ich ocena

Pandemia COVID-19, oprócz wyzwań zdrowotnych i społecznych, stanowiła także doświadczenie o głębokim wymiarze teologicznym. W kontekście chrześcijańskiej refleksji można ją postrzegać jako wezwanie do ponownego odkrycia zaufania wobec Opatrzności Bożej. Choć kryzys epidemiologiczny ukazał kruchość ludzkiego życia i ograniczenia współczesnej nauki, przypomniał jednocześnie o prawdzie zawartej w słowach Chrystusa: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10, 28). W obliczu lęku i niepewności wierzący byli zaproszeni do zawierzenia Bogu, który, choć dopuszcza trudne doświadczenia, nigdy nie opuszcza swojego ludu.

41 Por. J. Mariański, *Praktyki i zaangażowanie religijne Polaków w społeczeństwie pandemicznym – analiza socjologiczna*, „Youth in Central and Eastern Europe” 11 (2024) nr 17, s. 33, <https://doi.org/10.24917/ycee.11206>.

42 Por. J. Krzywkowska, *Prawo osadzonych do korzystania z usług religijnych w dobie pandemii COVID-19*, „Studia Prawnoustrojowe” 55 (2022), s. 156–157, <https://doi.org/10.31648/sp.7133>.

Globalna epidemia COVID-19 wywołała silne emocje i podzieliła społeczeństwo w ocenie zastosowanych środków zaradczych. Z jednej strony akceptacja metod prewencyjnych, takich jak szczepienia, środki ochrony osobistej i lockdown, była szeroka wśród osób ufających autorytetom naukowym, które traktowały restrykcje jako niezbędne do ograniczenia transmisji wirusa. Z drugiej strony kontrowersje dotyczące skuteczności tych środków, mimo dostępnych badań, pozostawały przedmiotem debat. W tym kontekście przedsiębiorstwa szybko dostosowały się do nowych warunków, wprowadzając pracę zdalną, co stanowiło wyraz troski o dobrostan innych. Jednocześnie, w odpowiedzi na kryzys, rozwijały się postawy solidarnościowe, które przejawiały się w takich działaniach, jak produkcja maseczek ochronnych, organizowanie wolontariatu, pomoc seniorom czy interwencje kryzysowe. Ponadto powstały platformy informacyjne, podjęto walkę z dezinformacją oraz zapewnianie środków ochronnych dla potrzebujących. Wsparcie obejmowało również pomoc dla służby zdrowia oraz dostarczanie posiłków osobom w trudnej sytuacji. Na poziomie ekonomicznym solidarność wyrażała się we wsparciu udzielanym firmom zmuszonym do ograniczenia działalności⁴³.

Zachowania mające na celu ograniczenie transmisji wirusa zasługują na pozytywną ocenę, ponieważ pandemia uwydatniła konieczność zaufania do autorytetów naukowych, których ekspertyza potwierdzała skuteczność działań. W obliczu kryzysu ujawniła się potrzeba podtrzymania więzi społecznych. Choć restrykcje ograniczały interakcje, istotne były inicjatywy zapewniające komunikację oraz kontynuację edukacji i pracy, minimalizując ryzyko zdrowotne. Niemniej jednak ich niewłaściwe zastosowanie mogło prowadzić do pogłębienia izolacji społecznej. Poza tym, niestety, skutkowało to niekiedy wzrostem problemów psychicznych i poczucia samotności, zwłaszcza u seniorów. Przestrzeganie restrykcji wymagało wyrzeczeń, co w naturalny sposób budziło bunt, postrzegany jako naruszenie wolności. Obowiązkowe szczepienia rodzą również pytania o granice ingerencji państwa w wolność osoby, szczególnie w kontekście moralnego prawa do sprzeciwu sumienia. Z perspektywy etycznej kluczowe jest, czy przymus ten uwzględnia autonomię sumienia oraz proporcjonalność środków w odniesieniu do dobra wspólnego. Pandemia COVID-19 pokazała, jak ważna jest zasada dobra wspólnego, którą Jan XXIII

43 Por. K. Sicińska, *Rozwój przedsiębiorczości społecznej w czasie pandemii COVID-19*, „Zbliżenia Cywilizacyjne” 19 (2023) nr 1, s. 77–80, <https://doi.org/10.21784/zc.2023.003>.

opisał jako warunki sprzyjające rozwojowi człowieka⁴⁴. Ochrona zdrowia to nie tylko sprawa osoby, lecz także wspólna odpowiedzialność. Dlatego władze publiczne muszą dbać o zdrowie obywateli, jednak z poszanowaniem ich godności i praw. Konieczność rezygnacji z pewnych form aktywności czy swobód osobistych można odczytywać jako troskę o dobro wspólne – zdrowie publiczne. Skuteczność metod walki z pandemią zależała od postawy społecznej, solidarności i zaufania do specjalistów. Wartość moralna tkwi w postawach dążących do dobra własnego i drugiego człowieka, w kontekście wolności i miłości⁴⁵.

Pandemia o globalnym zasięgu była bezprecedensowym doświadczeniem, które początkowo budziło niepokój i lęk przed nieznanym patogenem. Z czasem, wraz z utrzymywaniem restrykcji, pojawiło się zjawisko zmęczenia pandemicznego (ang. *pandemic fatigue*). Początkowa gotowość do współpracy ustępowała miejsca irytacji, poczuciu utraty autonomii oraz przekonaniu o mniejszym zagrożeniu, co osłabiało motywację do przestrzegania zasad sanitarnych⁴⁶. Z drugiej strony postawy pragmatyzmu i kompromisu przejawiały się w strategiach walki z pandemią, przyjętych przez różne państwa w celu przywrócenia równowagi między ochroną zdrowia a stabilnością gospodarczą. Na poziomie jednostek często objawiało się to wybiórczą akceptacją niektórych środków ochronnych. Przykładem jest Szwecja, która unikała ogólnokrajowego lockdownu, zamiast tego zalecając pracę zdalną i dystans społeczny, licząc na odpowiedzialność obywateli oraz wykształcenie się odporności zbiorowej. Postulat odpowiedzialności moralnej za zdrowie drugiego człowieka w warunkach pandemicznego zmęczenia był trudny do realizacji, gdyż ludzie, wyczerpani restrykcjami, często przestawali postrzegać wspólne dobro jako priorytet, a ich indywidualne potrzeby i frustracje zdominowały myślenie o solidarności⁴⁷.

Odminną postawą wobec środków prewencyjnych był sceptycyzm i nieufność, szczególnie wobec szczepień. Już w XIX wieku pojawiły się ruchy antyszczepionkowe, obawiające się skutków ubocznych, takich jak przenoszenie

44 Zob. Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, 15.05.1961, nr 65.

45 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6.08.1993, nr 15.

46 Por. A. Haktanir, N. Can, T. Seki, M. F. Kurnaz, B. Dilmaç, *Do we experience pandemic fatigue? current state, predictors, and prevention*, „Current Psychology” 41 (2022) nr 10, s. 7315, <https://doi.org/10.1007/s12144-021-02397-w>.

47 Por. P. Turczyński, *Unia Europejska w obliczu pandemii COVID-19*, „Polityka i Społeczeństwo” 18 (2020) nr 4, s. 19, <https://doi.org/10.15584/polispol.2020.4.1>.

chorób odzwierzęcych. Obowiązkowe szczepienia spotkały się z protestami, uznawanymi za naruszenie praw jednostki. Negatywne nastawienie wzmacniały doniesienia o rzadkich powikłaniach, a symbolem ruchu stał się Andrew Wakefield, którego zdyskredytowane badania łączyły szczepionkę MMR z autyzmem. Choć jego tezy zostały obalone, obawy wobec szczepień, także przeciw SARS-COV-2, utrzymały się w społeczeństwie⁴⁸.

Kongregacja Nauki Wiary w nocy z 21 grudnia 2020 roku przypomniała, że choć szczepienia są dobrowolne, mogą być wyrazem miłości bliźniego. Ich przyjęcie jest moralnie dopuszczalne, nawet jeśli w procesie ich produkcji wykorzystano linie komórkowe pochodzące z moralnie nagannych źródeł⁴⁹. W kontekście szczepionek przeciwko COVID-19, szczególnie wśród osób wierzących, argumentem przeciwko ich stosowaniu było wykorzystanie ludzkich linii komórkowych pochodzących z abortowanych płodów w procesie ich produkcji. Wykorzystywanie aborcji do celów medycznych i eksperymentalnych nie może być moralnie akceptowalne⁵⁰. W związku z tym, w kontekście szczepionek, istotne jest zwrócenie uwagi na to, czy aborcje były przeprowadzone celowo w celu pozyskania materiału do badań. Taki proceder należy ocenić negatywnie, ponieważ dokonanie aborcji w celu uzyskania materiału biologicznego stanowi szczególnie okrutne zabójstwo, ponieważ dziecko w tej fazie rozwoju jest całkowicie bezbronne. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26–27), ma z Nim wyjątkową więź. Każde zabójstwo zaprzecza Bożemu prawu, które nakazuje szacunek i ochronę życia od

48 Por. A. Demczuk, *Fenomen ruchu antyszczepionkowego w cyberprzestrzeni, czyli fake news i postprawda na usługach hipotezy Andrew Wakefielda*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 4 (2018) nr 10, s. 97–98, <https://doi.org/10.24917/20837275.10.4.8>.

49 Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat moralnej oceny stosowania niektórych szczepionek przeciw Covid-19*, 21.12.2020, <https://episkopat.pl/doc/185326.kongregacja-nauki-wiary-opublikowala-dokument-nt-szczepionek-przeciwko-covid-19> (06.10.2024).

50 Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25.03.1995, nr 63; *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2270–2271, 2293–2295; Stanowisko Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie szczepionek, 23.12.2020, <https://episkopat.pl/doc/185361.stanowisko-zespolu-ekspertow-ds-bioetycznych-konferencji-episkopatu-polski-dotyczace-szczepionek> (11.09.2024).

poczęcia⁵¹. Chrześcijanin ma zatem obowiązek jednoznacznie uzewnętrznic brak akceptacji dla aborcji⁵².

Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że pozyskanie materiału genetycznego do celów farmaceutycznych nie stanowiło bezpośredniej przyczyny przerwania ciąży. Argument ten spotkał się z wyjaśnieniem, które podkreśla, że przyjmowanie takich szczepionek nie jest moralnie naganne, ponieważ zarówno udział producentów, jak i biorców szczepionek w procedurze aborcji jest pośredni i odległy, co wyklucza współuczestnictwo w grzechu aborcji. Ponadto komórki te, od momentu ich pierwotnego pozyskania, były wielokrotnie namnażane, co powoduje, że są one biologicznie oddzielone od pierwotnych próbek. W ten sposób rozróżnia się wyraźnie brak bezpośredniego związku z samym aktem aborcji, wskazując na moralną odległość tego procesu od aktu śmierci⁵³.

Postawy wobec metod walki z pandemią były również kształtowane przez dezinformację i teorie spiskowe. Papież Franciszek ostrzegał przed „infodemią” prowadzącą do podziałów i podważania autorytetów naukowych. Rola wzorców, w tym autorytetów moralnych, odgrywa istotne znaczenie w chrześcijaństwie, czego najwyższym przykładem jest Jezus Chrystus. Poprzez wiarę i dokonywane wybory moralne człowiek uczestniczy w zbawczym dialogu z Bogiem, co przyczynia się do kształtowania postaw etycznych, odkrywania własnej tożsamości we wspólnocie Kościoła oraz realizacji jego misji w świecie. Świadectwo wolności i odpowiedzialności wynikające z naśladowania tych wzorców stanowi istotny element życia religijnego, którego znaczenie we współczesnym społeczeństwie jest często marginalizowane⁵⁴. Odrzucenie środków zaradczych w walce z pandemią było wynikiem kryzysu autorytetów oraz przekonania o spiskowym charakterze zarówno samej pandemii, jak i działań mających na celu jej ograniczenie. Były one postrzegane jako narzędzia władzy służące realizacji destrukcyjnych celów, takich jak wprowadzenie autorytarnych rządów czy depopulacja. Dodatkowe wątpliwości

51 Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 27, 34, 42, 47, 58, 62; *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2258; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, 22.02.1987, nr 1.1.

52 Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 73.

53 Zob. Pontificia Accademia per la Vita, *Nota circa l'uso dei vaccini*, Roma, 31.07.2017, https://www.bioeticacs.org/iceb/seleccion_temas/pandemia/Nota_circa_l.pdf (12.12.2024); T. P. Kubiak, *Szczepionka przeciw wirusowi SARS--CoV-2. Zagadnienia etycznomoralne*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 55 (2022) nr 1, s. 78–80.

54 Por. T. Zadykowicz, *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011, s. 166–167, 407.

budziło szybkie opracowanie szczepionki, mimo argumentów wskazujących na wykorzystanie wcześniej rozwiniętych technologii⁵⁵.

Duży niepokój budziły praktyki polegające na ukrywaniu lub negowaniu istnienia problemu oraz stosowaniu zastraszania w celu utrzymania pozytywnego wizerunku instytucji rządowych. Opinie oparte na mitach i pseudonaukowych przekonaniach prowadziły do konfliktów, a nawet wrogości. Człowiek ma wrodzone pragnienie poznania prawdy, jednak opieranie się na fałszywych przesłankach i niepełnych informacjach prowadzi do błędnych i szkodliwych wniosków. Tego rodzaju postawa zasługuje na stanowczą dezaprobatę i moralną naganę. Odwrócenie się od prawdy to zarazem oddalenie się od Chrystusa, który jest prawdą i który jako jedyny do niej prowadzi (por. J 14, 6). Taka postawa nie tylko jest moralnie niewłaściwa, lecz także odbiera człowiekowi prawdziwą wolność. Nadmiar informacji sprawia, że bez rzetelnej analizy dotarcie do prawdy staje się trudnym wyzwaniem, a często jest wręcz niemożliwe. Zdecydowanie negatywne stanowisko należy przyjmować wobec osób, które gloryfikują własny punkt widzenia i w imię fałszywej pewności szukają jedynie potwierdzenia swoich tez wśród ludzi o podobnych poglądach, zupełnie ignorując odmienne opinie⁵⁶.

Pandemia stała się także sprawdzianem solidarności chrześcijańskiej, ukazując potrzebę troski o najsłabszych – chorych, starszych, samotnych. Święty Paweł przypomina: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2), a miłość bliźniego domaga się gotowości do wyrzeczeń i poświęcenia. Działania na rzecz ochrony zdrowia publicznego, jak zachowanie środków ostrożności czy pomoc osobom dotkniętym skutkami pandemii, można zatem odczytać jako konkretne wcielenie ewangelicznego przykazania miłości.

W ogólnym zarysie działania Kościoła katolickiego podczas pandemii, obejmujące duszpasterstwo online, dyspensę od obowiązku Eucharystii oraz wprowadzenie surowych zasad sanitarnych, były wyrazem troski o zdrowie i dobro wiernych. Z moralnego punktu widzenia decyzje te świadczyły o odpowiedzialności, ponieważ łączyły troskę o życie fizyczne z duchową

55 Por. E. Kozik, *Jak troszczyć się o życie? Antyszczepionkowe narracje spiskowe w czasie pandemii COVID-19*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 21 (2021) nr 1, s. 11, <https://doi.org/10.31261/SEIA.2021.21.01.02>.

56 Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 32; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7.12.1965, nr 12.

opieką⁵⁷. Komunia duchowa i modlitwy za chorych były moralnie wartościowe, a działania duchowieństwa, którzy spowiadali na świeżym powietrzu, ukazały odpowiedzialność i troskę o dostęp do sakramentów dla wiernych. Choć wprowadzono restrykcje, Kościół starał się zachować równowagę między zdrowiem a duchowym wsparciem, co zasługuje na uznanie. Niemniej jednak niektóre działania Kościoła katolickiego podczas pandemii, takie jak opóźnione dostosowanie się do zaleceń sanitarnych, brak pełnej dostępności do sakramentów czy opór wobec ograniczenia liczby wiernych w kościołach, wzbudzają wątpliwości moralne, ponieważ mogły prowadzić do zwiększenia ryzyka zdrowotnego i pogłębienia duchowej izolacji wiernych, mimo że były motywowane dobrymi intencjami: ochroną tradycji liturgicznych, zachowaniem więzi wspólnotowych oraz troską o duchową opiekę nad wiernymi⁵⁸.

Podczas pandemii COVID-19 restrykcje wobec miejsc kultu religijnego rozdziły również wątpliwości pod względem ich proporcjonalności w porównaniu do innych przestrzeni publicznych. Z perspektywy katolickiej nauki społecznej kluczowe jest pytanie, czy ograniczenie dostępu do sakramentów było adekwatne do zagrożenia zdrowia oraz czy uwzględniało zasadę subsydiarności. W wielu krajach decyzje dotyczące zamknięcia kościołów były podejmowane jednostronnie, bez konsultacji z hierarchią kościelną. Pandemia ujawniła także tendencję do podporządkowania życia społecznego polityce sanitarnej, co w kontekście biopolityki rodzi pytania o przyszłe ograniczenia praw obywatelskich. Wnioskiem na przyszłość jest konieczność wypracowania mechanizmów dialogu między państwem a Kościołem w celu zachowania równowagi między ochroną zdrowia a wolnością religijną⁵⁹.

Symbolem emocji i samotności wiernych podczas pandemii stał się papież Franciszek. Jego samotna wędrówka na rzymski Esquilin, by modlić się przed ikoną Maryi *Salus Populi Romani*, a następnie do kościoła św. Marcelego, odzwierciedlała modlitwę wierzących błagających Boga o zakończenie kryzysu⁶⁰.

57 Por. J. Szulist, *Wirtualne a realne kształtowanie więzi wspólnoty Kościoła w dobie pandemii koronawirusa*, „Studia Paradyskie” 30 (2020), s. 127; K.M. Pawlina, *Analiza aktywności pastoralnej online w czasie pandemii COVID-19 na przykładzie diecezji elckiej*, s. 455–457.

58 Por. S. Budaev, *Safety and reverence: How Roman Catholic liturgy can respond to the COVID-19 pandemic*, „Journal of Religion and Health” 60 (2021) no. 4, s. 1338–2344, <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01282-x>.

59 Por. P. Bortkiewicz, *Ograniczanie wolności religijnej w dobie pandemii na wybranych przykładach*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 14 (2021), s. 19–22.

60 Por. W. Kućko, *Papież, który zaskoczył Sorrentina. Słowa i obrazy teatru pedagogicznego Franciszka w czasie pandemii COVID-19*, „Studia Paradyskie” 30 (2020), s. 155–157.

Papież zauważył, że pandemia uwydatniła brak globalnej solidarności i zdolności do współpracy, mimo postępu technologicznego. Podkreślił, że kryzys obnażył niedoskonałości istniejących systemów, które wymagają głębokich zmian, a nie jedynie kosmetycznych usprawnień⁶¹. Franciszek zaznaczał, że pandemia ukazała rolę „zwykłych osób”, które, mimo braku rozgłosu, pełnią kluczowe funkcje w społeczeństwie. Lekarze, pielęgniarki, pracownicy supermarketów czy kapłani wykazują się cierpliwością, odpowiedzialnością i nadzieją, wspólnie przyczyniając się do pokonywania kryzysu. Działający na „drugiej linii” mają ważny wkład w historię zbawienia, co zasługuje na uznanie i wdzięczność⁶². Papież w swoich orędziach wzywał do przestrzegania obostrzeń sanitarnych i wspierał inicjatywy mające na celu ograniczenie rozprzestrzeniania się wirusa, promując solidarność, odpowiedzialność społeczną i troskę o bliźnich, oraz jedność ludzi różnych przekonań, wyznań i narodowości w walce z pandemią. Jego postawa stanowiła niekwestionowany wzór do naśladowania dla wielu osób⁶³. Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte* mówił o „wyobraźni miłosierdzia”, czyli wrażliwości na potrzeby cierpiących i gotowości do konkretnej pomocy⁶⁴. Doświadczenie pandemii pokazało, że chrześcijańska troska o bliźnich nie powinna ograniczać się do chwilowych gestów i krótkotrwałych postaw, ale prowadzić do trwałej solidarności i odpowiedzialności za drugiego człowieka⁶⁵.

Spektrum postaw wobec pandemii i jej wpływu na życie religijne było wysoce zróżnicowane. W wielu środowiskach pojawiały się spory dotyczące organizacji praktyk religijnych, a w skrajnych przypadkach traktowano pandemię jako karę Bożą za grzechy ludzkości. Nałożone restrykcje wywoływały wątpliwości, często postrzegane jako naruszenie prawa do wolności religijnej. Zarzucano ingerencję państwa w wolność religijną, ograniczającą możliwość oddawania czci i praktykowania religii zgodnie z sumieniem i wolnością

61 Zob. Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 3.10.2020, nr 7.

62 Zob. Franciszek, List apostolski z okazji 150. rocznicy ogłoszenia świętego Józefa patronem Kościoła powszechnego *Patris corde*, 8.12.2020, Wstęp.

63 Por. W. Kućko, *Braterstwo w nauczaniu papieża Franciszka*, „Collectanea Theologica” 90 (2020) nr 3, s. 155, <https://doi.org/10.21697/ct.2020.90.3.06>.

64 Zob. Jan Paweł II, List apostolski do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio ineunte*, 6.01.2001, nr 50.

65 Por. J. Gocko, *Moralno-społeczne aspekty troski o zdrowie w kontekście epidemii COVID-19*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020) z. 3, s. 133–134, <https://doi.org/10.18290/rt.20673-7>.

osoby⁶⁶. Opozycyjne podejście wynikało zarówno z osobistych przekonań niezgodnych z oficjalnymi narracjami na temat pandemii, jak i z pragnienia minimalizacji lęku oraz niesienia pomocy innym w obliczu kryzysu. Najlepszym rozwiązaniem byłoby umożliwienie krytykom obowiązujących restrykcji proponowania własnych środków bezpieczeństwa, które – jeśli byłyby skuteczne – mogłyby prowadzić do złagodzenia obostrzeń. Taki model pozwalałby na dostosowanie praktyk religijnych do wymogów zdrowotnych bez naruszania tożsamości doktrynalnej danej wspólnoty. Jest to zgodne z zasadą proporcjonalności, ponieważ pozwala na ograniczenie wolności religijnej tylko w zakresie koniecznym do ochrony zdrowia publicznego, przy jednoczesnym poszukiwaniu najmniej ingerujących, ale skutecznych rozwiązań. Religia więc może mieć zarówno pozytywny, jak i negatywny wpływ na walkę z pandemią. Z jednej strony, wydarzenia religijne mogą sprzyjać rozprzestrzenianiu wirusa, z drugiej – stanowią ważne narzędzie w przekazywaniu informacji i angażowaniu ludzi w działania prozdrowotne⁶⁷.

Zakończenie

Pandemia COVID-19 była bezprecedensowym zjawiskiem, które znacząco wpłynęło na życie społeczne i codzienne funkcjonowanie. Kluczowym zadaniem jest obecnie analiza minionych doświadczeń, aby móc lepiej przygotować się na przyszłe kryzysy, rozwijając wzorce postępowania wspierające dobro wspólne. Podczas pandemii COVID-19 ochrona dobra wspólnego wymagała nie tylko troski o własne zdrowie, lecz także odpowiedzialności za zdrowie innych członków społeczności. Kainowe pytanie: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9) odsłania głębszą prawdę o odpowiedzialności za bliźniego, która nie jest wyborem, lecz moralnym obowiązkiem. Zostało to w pełni wyrażone w przykazaniu miłości, które przekazał Chrystus (por. Mt 22, 39), a które św. Paweł rozwinął, wzywając: „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich!” (Flp 2, 4). Ta zachęta do troski o innych pokazuje, że miłość bliźniego jest fundamentem życia wspólnotowego, nie tylko jako duchowy ideał, lecz konkretna praktyka codziennego życia.

66 Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7.12.1965, nr 2.

67 Por. K. Szewczyk, *Cztery lekcje z czasu pandemii COVID-19 dla ograniczania wolności uzewnętrzniania religii w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 27 (2024), s. 321, <https://doi.org/10.31743/spw.17119>.

Przeprowadzona analiza pozwoliła na ocenę postaw wobec metod walki z pandemią COVID-19 w kontekście ich genezy, charakterystyki oraz zgodności z nauczaniem Kościoła. Kościół nie utożsamia się z żadną ze skrajnych postaw. Podkreśla znaczenie rozeznania sumienia oraz proporcjonalności działań, akcentując, że ochrona zdrowia publicznego nie może prowadzić do naruszenia godności i wolności osoby. Jednocześnie zaznacza, że odrzucenie środków zaradczych powinno opierać się na rzetelnej analizie moralnej, a nie na dezinformacji czy nieuzasadnionym lęku. Postawy akceptujące środki prewencyjne, zwłaszcza te motywowane troską o dobro wspólne, znajdują uzasadnienie w chrześcijańskiej etyce odpowiedzialności i solidarności. Jednocześnie dostrzeżono, że sceptycyzm wobec restrykcji wynikał zarówno z obaw dotyczących ich skuteczności, jak i z przekonania o naruszeniu wolności osobistej, co w kontekście nauczania Kościoła wymaga rozeznania i odróżnienia uzasadnionych wątpliwości od dezinformacji. Ponadto pandemia COVID-19 miała wpływ na przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych, ale także ujawniła wyzwania i szanse dla duszpasterstwa. Pokazała, że Kościół może łączyć troskę o zdrowie wiernych z duchową misją, zachowując tradycję i odpowiadając na współczesne potrzeby.

Ocena moralna metod walki z pandemią wymaga uwzględnienia ich intencji, skutków oraz wpływu na godność człowieka. Środki, które przyczyniały się do ochrony zdrowia i życia, wpisują się w etykę odpowiedzialności i troski o bliźniego. Natomiast działania naruszające wolność sumienia, wprowadzane bez poszanowania zasad proporcjonalności i dobra wspólnego, budzą wątpliwości moralne. Analiza postaw społecznych ujawnia, że moralnie pozytywne są te, które sprzyjają dobru wspólnemu, nie eskalują podziałów i są zakorzenione w solidarności.

Bibliografia

- Bachanek G., *Komunia duchowa. Niektóre problemy teologiczne*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 43–58, <https://doi.org/10.31743/twp.2016.10.2.03>.
- Białkowska M., *Wielkanoc w domu. Przewodnik po świętowaniu w czasie pandemii*, Poznań 2020.
- Boguszewski R., *Praktyki religijne zapośredniczone medialnie jako alternatywa dla tradycyjnej religijności Polaków w czasie pandemii COVID-19*, „Przegląd Religioznawczy” 284 (2022) nr 2, s. 3–16, <https://doi.org/10.34813/ptr2.2022.1>.

- Bortkiewicz P., *Ograniczanie wolności religijnej w dobie pandemii na wybranych przykładach*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 14 (2021), s. 9–24.
- Budaeu S., *Safety and reverence: How Roman Catholic liturgy can respond to the COVID-19 pandemic*, „Journal of Religion and Health” 60 (2021) no. 4, s. 2331–2352, <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01282-x>.
- Demczuk A., *Fenomen ruchu antyszczepionkowego w cyberprzestrzeni, czyli fake news i postprawda na usługach hipotezy Andrew Wakefelda*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 4 (2018) nr 10, s. 92–113, <https://doi.org/10.24917/20837275.10.4.8>.
- Faltin K., Figlerowicz M., *Vaccination against COVID-19 – historical foundations*, „Pediatria i Medycyna Rodzinna” 19 (2023) nr 1, s. 7–11, <https://doi.org/10.15557/PiMR.2023.0001>.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 3.10.2020.
- Franciszek, List apostolski z okazji 150. rocznicy ogłoszenia świętego Józefa patronem Kościoła powszechnego *Patris corde*, 8.12.2020.
- Furman M., Kowalska-Bobko I., Sowada C., *Działania władz publicznych w zakresie zwalczania pandemii COVID-19 w wybranych krajach europejskich*, „Zdrowie Publiczne i Zarządzanie” 18 (2020) nr 2, s. 176–184, <https://doi.org/10.4467/20842627OZ.20.017.12770>.
- Gocko J., *Moralno-społeczne aspekty troski o zdrowie w kontekście epidemii COVID-19*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020) z. 3, s. 121–135, <https://doi.org/10.18290/rt.20673-7>.
- Haktanir A., Can N., Seki T., Kurnaz M. F., Dilmaç B., *Do we experience pandemic fatigue? current state, predictors, and prevention*, „Current Psychology” 41 (2022) no. 10, s. 7314–7325, <https://doi.org/10.1007/s12144-021-02397-w>.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25.03.1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6.08.1993.
- Jan Paweł II, List apostolski do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio ineunte*, 6.01.2001.
- Jan Paweł II, List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, 11.02.1984.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, 15.05.1961.
- Jaworski K., *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36 (2020), s. 143–162, <https://doi.org/10.18276/cto.2020.36-07>.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2020.

- Komunikat Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w związku z kolejnym ograniczeniem liczby uczestników zgromadzeń, 24.03.2020, https://episkopat.pl/doc_pr/183869.przewodniczacy-episkopatu-prosze-o-uwzglednienie-ograniczenia-do-5-uczestnikow-zgromadzen-religijnych (11.09.2024).
- Komunikat Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w związku z apelem Ojca Świętego Franciszka 23.03.2020, <https://episkopat.pl/doc/183868.komunikat-przewodniczacego-konferencji-episkopatu-polskiw-zwiazku-z-apelem-ojca-swietego-franciszka> (11.09.2024).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, 22.02.1987.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat moralnej oceny stosowania niektórych szczepionek przeciw Covid-19*, 21.12.2020, <https://episkopat.pl/doc/185326.kongregacja-nauki-wiary-opublikowala-dokument-nt-szczepionek-przeciwko-covid-19> (06.10.2024).
- Kowalski D., *Triduum Paschalne w czasie pandemii koronawirusa w 2020 roku*, „Studia Elckie” 23 (2021), s. 59–71.
- Kozik E., *Jak troszczyć się o życie? Antyszczepionkowe narracje spiskowe w czasie pandemii COVID-19*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 21 (2021) nr 1, s. 1–19, <https://doi.org/10.31261/SEIA.2021.21.01.02>.
- Krawczyk-Wasilewska V., *COVID-19 jako paradygmat choroby globalnej*, „LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN” 104 (2020), s. 155–184, <https://doi.org/10.12775/lud104.2020.07>.
- Krzywkowska J., *Prawo osadzonych do korzystania z posług religijnych w dobie pandemii COVID-19*, „Studia Prawnoustrojowe” 55 (2022), s. 147–158, <https://doi.org/10.31648/sp.7133>.
- Kubiak T. P., *Szczepionka przeciw wirusowi SARS-CoV-2. Zagadnienia etyczno-moralne*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 55 (2022) nr 1, s. 71–88.
- Kućko W., *Braterstwo w nauczaniu papieża Franciszka*, „Collectanea Theologica” 90 (2020) nr 3, s. 123–162, <https://doi.org/10.21697/ct.2020.90.3.06>.
- Kućko W., *Papież, który zaskoczył Sorrentina. Słowa i obrazy teatru pedagogicznego Franciszka w czasie pandemii COVID-19*, „Studia Paradyskie” 30 (2020), s. 147–166.
- Ligenza I., *Kanały komunikacyjne jako źródło informacji o zagrożeniach i obostrzeniach związanych z pandemią COVID-19*, „Wiedza Obronna” 276 (2021) nr 3, s. 23–38, <https://doi.org/10.34752/2021-B276>.

- Macaraan W.E. R., *The sacrament of confession during Covid-19 pandemic*, „Journal of Public Health” 43 (2021) no. 3, s. 531–532, <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdab193>.
- Mariański J., *Praktyki i zaangażowanie religijne Polaków w społeczeństwie pandemicznym – analiza socjologiczna*, „Youth in Central and Eastern Europe” 11 (2024) nr 17, s. 33–42, <https://doi.org/10.24917/ycee.11206>.
- Ministerstwo Zdrowia, *Pierwszy przypadek koronawirusa w Polsce*, 04.03.2020, <https://www.gov.pl/web/zdrowie/pierwszy-przypadek-koronawirusa-w-polsce> (11.09.2024).
- Niżnik J., *Wpływ Covid-19 na systemy ochrony zdrowia w Czechach i Polsce*, „Horyzonty Polityki” 12 (2021) nr 40, s. 133–155, <https://doi.org/10.35765/hp.2132>.
- OECD, *COVID-19 Government Financing Support Programmes for Businesses: 2021 Update*, Paris, 2021, <https://www.oecd.org/finance/COVID-19-Government-Financing-Support-Programmes-for-Businesses-2021-Update.pdf> (09.10.2024).
- Paluch Ł., *Liturgia domowa i pandemia Covid-19. Implikacje dla eklezjogenezy*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 105–124, <https://doi.org/10.18276/cto.2022.38-05>.
- Pawlik L., Śpiołek E., Fichna J., Tarasiuk A., *Charakterystyka wirusa SARS-CoV-2 i potencjalne farmakologiczne sposoby leczenia*, „Postępy Biochemii” 66 (2020) nr 2, s. 83–90, https://doi.org/10.18388/pb.2020_321.
- Pawlina K. M., *Analiza aktywności pastoralnej online w czasie pandemii COVID-19 na przykładzie diecezji ełckiej*, „Studia Ełckie” 24 (2022) nr 4, s. 441–462, <https://doi.org/10.32090/SE.240421>.
- Penitencjaria Apostolska, *Nota odnośnie sakramentu pojednania w obecnej sytuacji pandemii*, 20.03.2020.
- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 20.11.1947.
- Pontificia Accademia per la Vita, *Nota circa l'uso dei vaccini*, Roma, 31.07.2017, https://www.bioeticacs.org/iceb/seleccion_temas/pandemia/Nota_circa_l.pdf (12.12.2024).
- Rundle C.W., Presley C.L., Militello M., i in., *Hand hygiene during COVID-19: Recommendations from the American Contact Dermatitis Society*, „Journal of the American Academy of Dermatology” 83 (2020) nr 6, s. 1730–1737, <https://doi.org/10.1016/j.jaad.2020.07.057>.
- Shah J.N., Shah J., Shah J., *Quarantine, isolation and lockdown: in context of COVID-19*, „Journal of Patan Academy of Health Sciences” 7 (2020) nr 1, s. 48–57, <https://doi.org/10.3126/jpahs.v7i1.28863>.

- Sicińska K., *Rozwój przedsiębiorczości społecznej w czasie pandemii COVID-19*, „Zbliżenia Cywilizacyjne” 19 (2023) nr 1, s. 67–85, <https://doi.org/10.21784/ZC.2023.003>.
- Siddiqui S., Alhamdi H. W. S., Alghamdi H. A., *Recent chronology of COVID-19 pandemic*, „Frontiers in Public Health” 10 (2022), s. 1–15, <https://doi.org/10.3389/fpubh.2022.778037>.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanæ*, 7.12.1965.
- Sobór Watykański II, Dekret o środkach masowego przekazu *Inter mirifica*, 4.12.1963.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7.12.1965.
- Stanowisko Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie szczepionek, 23.12.2020, <https://episkopat.pl/doc/185361.stanowisko-zespolu-ekspertow-ds-bioetycznych-konferencji-episkopatu-polski-dotyczace-szczepionek> (11.09.2024).
- Szewczyk K., *Cztery lekcje z czasu pandemii COVID-19 dla ograniczania wolności uzewnętrzniania religii w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 27 (2024), s. 307–328, <https://doi.org/10.31743/spw.17119>.
- Szulist J., *Wirtualne a realne kształtowanie więzi wspólnoty Kościoła w dobie pandemii koronawirusa*, „Studia Paradyskie” 30 (2020), s. 111–131.
- Turczyński P., *Unia Europejska w obliczu pandemii COVID-19*, „Polityka i Społeczeństwo” 18 (2020) nr 4, s. 9–26, <https://doi.org/10.15584/polispol.2020.4.1>.
- Veltzé K., *Zaprzeczenie jako forma osławiania sytuacji kryzysowej. Teorie spiżkowe wokół pandemii wywołanej koronawirusem wśród społeczności internetowych*, „Com.press” 4 (2021) nr 1, s. 22–35, <https://doi.org/10.51480/compress.2021.4-1.260>.
- Wang Y., Deng Z., Shi D., *How effective is a mask in preventing COVID-19 infection?*, „Medical Devices & Sensors” 4 (2021) no. 1, s. 1–12, <https://doi.org/10.1002/mds3.10163>.
- Wawrzyniak A., Kuczborska K., Lipińska-Opałka A., Będzichowska A., Kalicki B., *Koronawirus 2019-nCoV – transmisja zakażenia, objawy i leczenie*, „Pediatria i Medycyna Rodzinna” 15 (2019) nr 4, s. 1–5, <https://doi.org/10.15557/PiMR.2020.0001>.
- Wąchol G., *Wierni wobec wytycznych Kościoła katolickiego w Polsce. Pierwszy rok pandemii COVID-19*, „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 1, s. 79–100.
- World Health Organization, *Naming the coronavirus disease (COVID-19) and the virus that causes it*, 11.02.2020, <https://www.who.int/emergencies/diseases/>

- novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-(covid-2019)-and-the-virus-that-causes-it (31.08.2024).
- World Health Organization, *Statement on the second meeting of the International Health Regulations (2005) Emergency Committee regarding the outbreak of novel coronavirus (2019-nCoV)*, 31.01.2020, [https://www.who.int/news-room/detail/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/news-room/detail/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-(2019-ncov)) (11.09.2024).
- World Health Organization, *WHO Director-General's opening remarks at the media briefing – 5 May 2023*, <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing---5-may-2023> (11.09.2024).
- World Health Organization, *WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 – 11 March 2020*, <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> (11.09.2024).
- Worldometer, *COVID-19 coronavirus pandemic*, <https://www.worldometers.info/coronavirus/> (11.09.2024).
- Wskazania Prezydium Konferencji Episkopatu Polski dla biskupów odnośnie do sprawowania czynności liturgicznych w najbliższych tygodniach, 21.03.2020, <https://episkopat.pl/doc/183848.prezydium-episkopatu-przypominamy-o-koniecznosci-udzielenia-kolejnej-dyspensy-2>.
- Zadykowicz T., *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011.
- Zitek T., *The appropriate use of testing for COVID-19*, „Western Journal of Emergency Medicine” 21 (2020) no. 3, s. 1–3, <https://doi.org/10.5811/westjem.2020.4.47370>.
- Zwoliński A., *Wyzwanie dla życia religijnego w czasie pandemii*, w: *Wybrane krajowe i międzynarodowe aspekty polityki społecznej w czasie pandemii koronawirusa*, red. N. G. Pikula, M. Grewiński, E. Zdebska, W. Glac, Kraków 2020, s. 177–194.

Abstrakt

Metody walki z pandemią COVID-19 — społeczne postawy i ich moralna ocena

Celem artykułu jest przedstawienie postaw wobec metod walki z chorobą wywołaną przez koronawirusa SARS-CoV-2, od opartych na akceptacji i solidarności, po przejawy sceptycyzmu i oporu. Uzupełnieniem jest opis rozwoju pandemii, charakterystyka zastosowanych środków i życia religijnego oraz kontekstu pastoralnego. Zastosowana metoda badawcza obejmuje analizę i syntezę, przeprowadzoną w odniesieniu do interdyscyplinarnych opracowań oraz nauczania Kościoła. Moralnie pozytywnie oceniane są te postawy, które skłaniają do przewyższania egoizmu w imię miłości bliźniego i troski o zdrowie jako dobro wspólne. Z kolei postawy, które opierały się na błędnych przekonaniach, mitach lub wyłącznie na własnym osądzie, wywoływały wątpliwości moralne, prowadząc do dezintegracji społecznej.

Słowa kluczowe: COVID-19, pandemia, postawy, metody walki, ocena moralna

Abstract

Methods of combating the COVID-19 pandemic — social attitudes and their moral evaluation

The aim of this article is to present attitudes toward the methods of combating the disease caused by the SARS-CoV-2 coronavirus, ranging from those based on acceptance and solidarity to manifestations of skepticism and resistance. This is supplemented by a description of the pandemic's development, the characteristics of the measures implemented, religious life, and the pastoral context. The applied research method includes analysis and synthesis conducted in reference to interdisciplinary studies and the teachings of the Church. Morally positive attitudes are those that encourage overcoming selfishness in the name of love for one's neighbor and concern for health as a common good. In contrast, attitudes based on erroneous beliefs, myths, or solely individual judgment raised moral concerns, leading to social disintegration.

Keywords: COVID-19, pandemic, methods of combating, attitudes, moral evaluation

RECENZJE

ks. Mateusz Switek

<https://orcid.org/0000-0003-4732-1920>

mswitek@unav.es

Universidad de Navarra

<https://ror.org/02rxc7m23>

Ku odnowie teologii pracy. Recenzja książki „Theology of work: New perspectives” ed. by Gregorio Guitián, Routledge, 2025

Pytanie o sens pracy i jej znaczenie antropologiczne oraz teologiczne stanowi zagadnienie o niesłabnącej aktualności. Z jednej strony naturalnym punktem odniesienia jest choćby teologia pracy Jana Pawła II, z drugiej zaś coraz poważniejsze tematy frustracji, bezsensu, alienacji, także w kontekście nowych technologii. Wspomnieć tu można prowokującą *Pracę bez sensu* Davida Graebera.

W takim kontekście, dodatkowo wzmocnionym przez niepokoje i wyzwania czasu pandemii oraz doniosłą rolę pracy w duchowości Opus Dei, grupa badaczy związanych z Uniwersytetem Nawarry w Pampelunie podjęła projekt ponad dwuletniej, interdyscyplinarnej refleksji teologicznej na tematy dotyczące ludzkiej pracy. Jednym z owoców tego namysłu jest tom *Theology of work*, którego redaktorem jest Gregorio Guitián, profesor teologii moralnej i dziekan Wydziału Teologii w Pampelunie.

Publikacja rozpoczyna się wprowadzającym tekstem Guitiána, który zarysowuje kontekst teologii pracy i dyskusje nad jej zdefiniowaniem oraz prezentuje strukturę całej książki. Dzieło składa się z piętnastu tekstów uporządkowanych w trzech częściach – grupach tematycznych: kontekst, integracja, wyzwanie. Autorami są przedstawiciele nauk teologicznych i filozoficznych związani

głównie z uniwersytetami Nawarry oraz innymi ośrodkami akademickimi z całego świata.

Część zatytułowana *Context* ma za zadanie ukazać zagadnienie pracy z perspektywy różnych dyscyplin teologicznych: chrystologii, eschatologii, antropologii, teologii stworzenia i trynitologii. Sekcję rozpoczyna Santiago Sanz Sánchez (Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża) tekstem, który podejmuje dyskusję z propozycjami protestanckiej teologii pracy. Konfrontując myślicieli takich jak Mirosław Volf i Darrell Cosden z pewnymi intuicjami teologii katolickiej, autor rozważa kluczowe jego zdaniem problemy teologicznej refleksji nad fenomenem pracy: uzasadnienie wypowiedzi teologicznych na temat „pracy Boga” oraz pytanie o obecność pracy w niebie, tzn. jej ocenę z perspektywy eschatologii. Te zagadnienia pozwalają przedstawić szeroki krajobraz propozycji teologicznych i postawić pytanie o istotę, cel i sens ludzkiej pracy. Refleksja znajduje swoją kontynuację w kolejnym rozdziale. Alexis Torrance (University of Notre Dame, USA) wprowadza w myśl wybranych wschodnich ojców Kościoła i wykazuje ograniczenia typowego dla zachodniej teologii pracy podziału na ujęcie eschatologiczne i inkarnacjonistyczne. Autor proponuje zupełnie odmienne kategorie: ruchu i spoczynku, pracy duchowej w postaci modlitwy, wymiany darów. Pewną dwuznaczność pracy: jej wartości, ale i względności, oddaje swoisty apofatyzm w ocenie poszczególnych zawodów i powołań, a z drugiej strony przekonanie o „ikonicznym” charakterze pracy, która odsyła do człowieczeństwa Chrystusa i perspektywę zbawienia. Wątek myśli wschodniej kontynuuje rozdział czwarty. Andrzej Persidok (AKW w Warszawie) prezentuje w nim idee Sergiusza Bułgakowa i Mikołaja Bierdiajewa, poprzedzone zarysem nurtów rosyjskiego srebrnego wieku i odnowy patrystycznej, ze szczególnym podkreśleniem wpływu Mikołaja Fiodorowa oraz Włodzimierza Sołowjowa. Persidok ukazuje motywy charakterystyczne dla autorów tego nurtu: gwałtowne zmagania z nowoczesnością, silną orientację eschatologiczną i kosmiczną, tematy bogocłowieczeństwa i „wspólnego czynu” oraz silnie rozwiniętą refleksję na temat Bożej Mądrości. Następny rozdział pracy przenosi czytelnika ponownie w obszar tradycji zachodniej. Isabel León-Sanz szuka inspiracji dla teologii pracy w dziele św. Bonawentury, podkreślając w jego pracach rozbudowaną refleksję na temat kreatywności, sztuki tworzenia i pracy. Istotny kontekst stanowi tu specyficzne dowartościowanie rytmu pracy i odpoczynku w tradycji monastycznej oraz powiązanie godności pracy z teologią stworzenia. W ten sposób ujawnia się szczególnie wartość ludzkiego trudu, który w myśli Doktora Serafickiego

łączy się z kategoriami sztuki, wytwórstwa, piękna, racjonalności. Szósty tekst zawarty w tej części publikacji został przygotowany przez Antonio Arandę i podejmuje kwestię pracy z perspektywy chrystologicznej, zwracając uwagę na temat godności codziennej aktywności ludzkiej, na jaką wskazuje tajemnica wcielenia. Pierwsza sekcja kończy się artykułem Juana Luisa Caballero dotyczącym myśli św. Pawła. Bardziej jednak niż bezpośrednia refleksja apostoła nad pracą, interesują autora wnioski, jakie dla teologii pracy można wysnuć z podstawowych kategorii Pawłowej antropologii i eklezjologii, takich jak dom-budowla, ciało, napięcie między starym i nowym człowiekiem.

W część zatytułowaną *Integration*, ukazującą różne wymiary pracy, wprowadza Diego Pérez Gondar rozpatrujący ocenę wartości pracy w Księdze Koheleta. Problematiczne w swym pesymizmie fragmenty Eklezjastesu otrzymują komentarz w świetle pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju oraz krótkiego zarysu historii interpretacji problemu. Tematyka biblijna towarzyszy czytelnikowi także w kolejnym rozdziale, w którym Francisco Varo omawia problematykę pracy, wychodząc od głównych zagadnień teologicznych Księgi Kapłańskiej, takich jak koncepcja sprawiedliwości społecznej, kultu, ofiar, życia rodzinnego, świętości, odpoczynku czy szacunku do stworzenia. Trzeci tekst tej części podejmuje problem sensu pracy z perspektywy liturgicznej. Félix María Arocena rozważa związki między pracą a liturgią jako dwiema fundamentalnymi osiami antropologicznymi. Wskazuje także na historię przenikania wątków związanych z ludzką pracą do tekstów liturgicznych oraz szkicuje swoistą eucharystyczną teologię pracy. Ostatnie dwa teksty tej sekcji analizują kwestie pracy z perspektywy teologii moralnej. Hélio Luciano porządkuje relacje między subiektywną a obiektywną wartością pracy oraz zakorzenienia dyskusję w klasycznej kategorii *ordo amoris* i teologicznej ocenie ludzkiej afektywności. Martin Schlag (University of St. Thomas, USA) proponuje natomiast pogłębione przemyślenie chrześcijańskich fundamentów ekologii, tak by integralnie wiązała się ona z postulatami teologii pracy i odzwierciedlała zasadnicze linie nauki o stworzeniu i antropologii teologicznej.

Ostatnia, trzecia część, zatytułowana *Challenges* dotyczy współczesnych wyzwań dla teologii pracy i rozpoczyna się od opracowania autorstwa Duane'a Stephena Longa (Southern Methodist University, USA). Autor wchodzi w nim w dyskusję z powszechnie znaną tezą Webera o związku protestantyzmu z narodzinami kapitalizmu i przywołuje postulaty chrześcijańskich socjalistów z połowy dziewiętnastego wieku jako przykład zupełnie odmiennego podejścia do problematyki pracy, przemysłu i struktury

społecznej. Podobnie nieoczywistą perspektywę przyjmuje Mary L. Hirschfeld (University of Notre Dame, USA) w tekście rozważającym sens i wartość pracy nie z perspektywy indywidualnej czy społecznej, lecz wychodząc od historycznych przemian miejsca pracy w ramach gospodarstwa domowego, w obrębie rodziny. Następny rozdział publikacji to polemika Davida Cloutiera (University of Notre Dame, USA) z Jeremy Posadasem oraz innymi autorami, którzy z chrześcijańskich perspektyw odrzucają pozytywną teologię pracy. To dla Cloutiera okazja, by zreferować argumenty i przyczyny teologicznych postulatów minimalizowania znaczenia pracy w życiu ludzkim i podjąć próbę ich krytyki. W ostatnim rozdziale Ana Marta González proponuje ogólną refleksję na temat relacji między sensem pracy a wartością rzeczywistości świeckiej, teologii spraw doczesnych. Kluczową kategorią tej analizy jest nadzieja. Tekst ten, bardziej eseistyczny w formie, pełni także funkcję swego rodzaju podsumowania całej publikacji.

Theology of work: New perspectives to publikacja imponująca rozmachem zaproponowanych perspektyw, cytowanych autorów i proponowanych metod podejścia do zagadnienia pracy. Oczywiście tropy Księgi Rodzaju, pracy Chrystusa oraz historycznych odpowiedzi Kościoła na marksizm zostają ubogacone o całą gamę źródeł, myślicieli i koncepcji teologicznych. Szczególnie warto tutaj zaznaczyć wymiar ekumeniczny książki, która wchodzi w dialog z myślą protestancką i prawosławną. Na docenienie zasługuje również szeroki przekrój historyczny obejmujący różne epoki chrześcijańskiej refleksji. Podobnie interesująca jest interdyscyplinarność zaproponowanych podejść: światło na temat pracy rzucają takie dyscypliny jak: filozofia, biblistyka, teologia moralna i różne traktaty dogmatyki. W tym sensie publikacja istotnie prowokuje do poszerzenia dyskusji i poszukiwania nowych podejść do problemu pracy oraz pomaga w zdiagnozowaniu współczesnych problemów, którymi nie są już w pierwszym rzędzie ani myśl marksistowska, ani kapitalizm w swoich dawnych, diagnozowanych przez katolicką naukę społeczną wariantach.

Celem publikacji nie jest z pewnością zaproponowanie wyczerpujących odpowiedzi czy systematycznego wykładu problemu. Stanowi ona raczej panoramę pytań i możliwych prób odpowiedzi, uporządkowanych w dość umowny sposób. W zasadzie bowiem każdy tekst zawiera elementy wpisujące się w tematykę wydzielonych w publikacji trzech części. Przykładowo, artykuł Caballero mógłby równie dobrze trafić do sekcji drugiej, obok pozostałych opracowań biblijnych. Ostatecznie zresztą, co jest naturalną cechą prac zbiorowych tego rodzaju, kolejne rozdziały są interesujące same w sobie, także

poza kontekstem całej publikacji i mogą być z pożytkiem czytane niezależnie. Dla niektórych dyskusyjną cechą książki może okazać się relatywnie skromna obecność praktycznego wymiaru refleksji teologicznej. Niewiele tu znanych kategorii z katolickiej nauki społecznej, brak raczej postulatów czy szczegółowych rozważań na temat uwarunkowań systemowych, ocen rozwiązań prawnych, gospodarczych czy politycznych. *Theology of work* świadomie nie wchodzi o obszar postulatów politycznych czy konkretnych rozwiązań, lecz skupia się na eksplorowaniu najgłębszych teologicznych podstaw problemu.

Oczywiście powyższe uwagi nie umniejszają wartości omawianej pracy. Z pewnością może ona służyć jako inspirujący bodziec dla teologów i filozofów podejmujących temat ludzkiej pracy oraz jako zaproszenie do inspirującego dialogu z całą tradycją chrześcijańskiej refleksji na ten temat. W oparciu o tę lekturę polski czytelnik może sobie pozwolić na pytanie o rodzimy wkład w teologię pracy. Poza Janem Pawłem II nie wybrzmiewa on w publikacji. Ta obserwacja może być zachętą dla krajowej teologii i filozofii, by spróbować na nowo rozważyć aktualność intuicji Brzozowskiego, Wyszyńskiego, Bartnika czy Tischnera i podjąć próbę ich popularyzacji.

TARNOVIAN THEOLOGICAL STUDIES

.....

ISSN 0239-4472

ARTICLES

- | | |
|---|----|
| Piotr Pietrucha • <i>Bishop Jerzy Ablewicz's participation in the Second...</i> | 7 |
| Wojciech Cabak • <i>Analysis of the canonical form in the context...</i> | 19 |
| Daniel Frąc CM • <i>The Book of Jeremiah in the light...</i> | 35 |
| Adam Budziński • <i>Methods of combating the COVID-19 pandemic...</i> | 51 |

REVIEWS

- | | |
|---|----|
| Rev. Mateusz Switek • <i>Towards a renewal of the theology of work...</i> | 65 |
|---|----|



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

