

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Studia Paradyskie

— 32|2022 —

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Rada Naukowa

prof. ordinario Gaetano Dammacco (Università degli Studi di Bari)
prof. straordinario Edmund Kowalski CSsR (Accademia Alfonsiana, Roma)
ks. dr hab. prof. UO Rajmund Porada (UO, Opole)
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger (Universität Paderborn)
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski (UZ, Zielona Góra)
ks. dr hab. prof. US Grzegorz Wejman (US, Szczecin)

Kolegium redakcyjne

ks. dr hab. prof. US Grzegorz Chojnacki – redaktor naczelny (US, Szczecin)
ks. dr Dariusz Mazurkiewicz – redaktor tematyczny (US, Szczecin)
ks. dr Mariusz Jagielski – redaktor statystyczny (WSD, Paradyż)
ks. dr Radosław Gabrysz – redaktor językowy (WSD, Paradyż)
ks. dr hab. prof. US Andrzej Draguła – sekretarz (US, Szczecin)

Recenzenci tomu

ks. dr hab. prof. US Janusz Bujak (Szczecin), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Poznań)
ks. dr hab. prof. UKSW Janusz Gręźlikowski (Warszawa), ks. dr hab. prof. KUL Paweł Kaleta (Lublin)
ks. prof. dr hab. Przemysław Kantyka (Lublin), prof. dr hab. Piotr Kopiec (Lublin)
prof. dr hab. Adam Makowski (Szczecin), ks. dr hab. prof. UAM Mieczysław Polak (Poznań)
ks. dr hab. prof. UAM Andrzej Pryba (Poznań), dr hab. prof. US Angelo Rella (Szczecin)
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg (Paderborn), dr hab. prof. ChAT Jerzy Sojka (Warszawa)
ks. dr hab. prof. PWT Grzegorz Sokołowski (Wrocław), bp prof. dr hab. Henryk Wejman (Szczecin)
ks. prof. zw. dr hab. Wiesław Wenz (Wrocław)

Redakcja językowa

Joanna Sygit

Korekta

Ewelina Piotrowska

Projekt graficzny i skład komputerowy

Sonia Dubois

Adres redakcji

ul. Pawła VI, nr 2, 71-459 Szczecin
e-mail: grzegorz.chojnacki@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.wnus.edu.pl/sp
Czasopismo jest indeksowane w bazach: ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities),
CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities) oraz BazHum

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2022

ISSN (print) 0860-8539 | ISSN (online) 2956-4204

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 17,0. Ark. druk. 15,1. Format B5. Nakład 180 egz.

Spis treści

Grzegorz Chojnacki

Konteksty i implikacje III Sesji Plenarnej „Der synodale Weg” we Frankfurcie nad Menem, 3–5.02.2022 roku 5

Olga Cyrek

Boecjusza idea duszy i poznania Boga na podstawie dzieła
De consolazione philosophiae 19

Kazimierz Dullak

Oktawa liturgiczna. Rys historyczny i obowiązujące unormowania 57

Tadeusz Kuźmicki

Neuinterpretation der Bußpraxis des frühen Christentums in Bezug
auf die gegenwärtige Beichtpraxis 75

Janusz Lemański

Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego
Mojżesza 87

Dariusz Mazurkiewicz

Przyczyny odmowy wszczęcia dochodzenia wstępnego w przypadkach
oskarżeń wobec duchownych o czyny *contra sextum* z osobami małoletnimi..... 121

Wojciech Mueller

Dowody ze świadków w postępowaniu kanonizacyjnym Sługi Bożego
ks. Stanisława Streicha 145

Iwona Rawicka

Pomoc rodzicom w akceptacji kontynuowania ciąży po negatywnej diagnozie
prenatalnej..... 167

Józef Warzeszak

Teologiczno-patriotyczny charakter jasnogórskich aktów zawierzenia
św. Jana Pawła II 187

Grzegorz Wejman

Działalność religijno-społeczna Kościoła gorzowskiego w latach 1966–1972 213

Grzegorz Chojnacki

Uniwersytet Szczeciński
grzegorz.chojnacki@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9125-8618

Konteksty i implikacje III Sesji Plenarnej „Der synodale Weg” we Frankfurcie nad Menem, 3–5 lutego 2022 roku

STRESZCZENIE

Trzecia sesja plenarna „Der Synodale Weg” i przyjęte podczas niej trzy dokumenty pozwalają na wstępną diagnozę rozpoczętego w 2019 roku procesu odnowy i reform w Kościele katolickim w Niemczech. Diagnoza ta pozwala zauważyć, że członkowie wspólnoty kościoła są zaniepokojeni coraz większą liczbą apostazji oraz trudnościami z odzyskaniem zaufania i wiarygodności spowodowanego nadużyciami autorytetu i władzy w wielu wymiarach życia duchowego i fizycznego (seksualnego). W uchwalonych dokumentach w wymiarze teologicznym dokonano rewizji precedencji źródeł teologicznych, kładąc większy akcent na „znaki czasu” jako *locus theologicus* oraz uwypuklając większe znaczenie konferencji episkopatu danego kraju do rozstrzygnięć w obrębie autentycznego nauczania w Kościele powszechnym. Gremium „Der Synodaler Weg” oraz mające się ukonstytuować Rady synodalne na poziomie diecezji także powinny mieć nie tylko charakter doradczy, ale i rozstrzygający. Podobne reformy Kościoła katolickiego spotykają się z ruchami kontestującymi takie rozstrzygnięcia, wskazującymi na to, że uczestnicy tego gremium nie mają mandatu, aby zobowiązywać wierzących w Niemczech do ich przestrzegania. Stolica Apostolska wydała *Deklarację*, wskazując, że decyzje podejmowane przez „Der Synodale Weg” nie mają mocy wiążącej ani w przypadku propozycji nowych form kierowania Kościołem, ani w kwestiach wiary i moralności.

SŁOWA KLUCZOWE

„Der synodale Weg”, synodalność, znaki czasu, Kościół katolicki w Niemczech, reforma

Contexts and Implications of the Third Plenary Session “Der Synodale Weg” in Frankfurt am Main on 3–5 February 2022

ABSTRACT

The Third Plenary Session of “Der Synodale Weg” and the three documents adopted during it allow for a preliminary diagnosis of the renewal and reform process in the Catholic Church in Germany started in 2019. This diagnosis shows that members of the Church community are concerned about the increasing

number of apostasies and difficulties in regaining trust and credibility caused by the abuse of authority and power in many dimensions of spiritual and physical (sexual) life. Adopted documents in the theological dimension revise the precedence of theological sources, placing greater emphasis on the “signs of the times” as a locus theologicus and emphasising the greater importance of the Episcopal conference of a given country for decisions within authentic teaching in the Universal Church. Also the assembly of “Der Synodaler Weg” and the synodal councils to be constituted at the diocesan level should be not only advisory but also decisive. Such reforms of the Catholic Church meet with movements contesting such decisions, indicating that the participants of this assembly do not have the mandate to oblige believers in Germany to obey them. The Holy See issued a Declaration, pointing out that the decisions made by the assembly of “Der Synodale Weg” are not binding, neither in the case of proposed new forms of Church governance, nor in matters of faith and morals.

KEYWORDS

“Der Synodale Weg”, synodality, signs of the times, the Catholic Church in Germany, reform

Wprowadzenie

Fala informacji po roku 2010 o nadużyciach seksualnych i duchowych w Kościele katolickim w Niemczech, jak i badania przeprowadzone przez trzy ośrodki badawcze: Zentralinstitut für seelische Gesundheit w Mannheim, Institut für Kriminologie der Universität; Institut für Gerontologie der Universität w Heidelbergu i Professur für Kriminologie, Jugendrecht und Strafvollzug an der Universität w Gießen¹ w ramach projektu *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*², opublikowane w dniu 28 września 2018 roku we Fuldzie w formie 366-stronicowego dokumentu³, przyczyniły się do rozmów między niemieckimi biskupami zgromadzonymi w Deutsche Bischofskonferenz⁴ (dalej DBK) i wiernymi świeckimi, reprezentującymi liczne struktury katolickiego laikatu w Niemczech, reprezentowanymi przez Zentralkomitee der deutschen Katholiken⁵ (dalej ZdK). Ostatecznie rozmowy te zaowocowały wspólnym pomysłem na realizację synodalności w ramach „Der Synodale Weg” (dalej SW),

1 Centralny Instytut Zdrowia Psychicznego w Mannheim, Instytut Kryminologii i Instytut Gerontologii Uniwersytetu w Heidelbergu oraz Profesura (w domyśle Katedra) Kryminologii, Prawa dla Nieletnich oraz Prawa Penitencjarnego Uniwersytetu w Gießen. O ile nie wskazano inaczej, są to tłumaczenie własne autora.

2 „Seksualne nadużycia wobec nieletnich przez katolickich księży, diakonów i zakonników w obszarze Konferencji Episkopatu Niemiec”.

3 Dokument jest określany jako *MHG-Studie*, od pierwszych liter miast, w których znajdują się wspomniane jednostki badawcze (Mannheim, Heidelberg i Gießen).

4 Konferencja Episkopatu Niemiec.

5 Centralny Komitet Niemieckich Katolików.

formy nieznaną do tej pory w prawie kościelnym⁶. Projekt statutu SW, przekazany do akceptacji Kongregacji ds. Biskupów, spotkał się w związku z tym z wieloma zastrzeżeniami ze względu na jego niestandardowość. Ówczesny przewodniczący DBK, kardynał Reinhard Marx, po spotkaniu konsultacyjnym z kardynałem Ouelletem i papieżem Franciszkiem w dniach 18–19 września 2019 roku, jak sam stwierdził, otrzymał zgodę na rozpoczęcie tego synodalnego procesu⁷. Do tej pory odbyły dwie sesje plenarne, jedna konferencja regionalna (w pięciu wybranych miastach) oraz jedna konferencja w formie online ze względów na obostrzenia pandemiczne⁸. Trzecie posiedzenie plenarne, stacjonarne, miało miejsce w dniach 3–5 lutego 2022 roku w Centrum Targów we Frankfurcie nad Menem.

Przedmiotem analizy tego artykułu będzie przebieg i owoce trzeciej sesji plenarnej SW, w czasie której przyjęto w głosowaniach niejawnych trzech dokumentów końcowych, których treść i implikacje wymagają szczególnej uwagi, gdyż właśnie one wskazują na kierunek rozstrzygnięć, zarówno fundamentalnych, jak i administracyjno-prawnych.

1. Diagnoza stanu Kościoła katolickiego w Niemczech – Orientierungstext (Tekst orientacyjny) SW

W czasie omawianej sesji plenarnej przyjęto wstęp do całego dokumentu końcowego, przygotowany przez Prezydium SW z wynikiem głosowania 79,5% „za” wszystkich uprawnionych (biskupi przyjęli go z 72 % większością), co oznacza, że spełnione

-
- 6 Por. KPK, kan. 439 § 1: „Synod plenarny, mianowicie dla wszystkich kościołów partykularnych tej samej Konferencji Episkopatu, zbiera się wtedy, gdy Konferencja Episkopatu – mając aprobatę Stolicy Apostolskiej – uzna to za konieczne lub pożyteczne” oraz kan. 443 § 1: „Na synod partykularny należy wezwać i mają na nim głos decydujący: 1° biskupi diecezjalni; 2° biskupi koadiutorzy i pomocniczy; 3° inni biskupi tytularni, którzy na danym terytorium wykonują szczególne zadanie, zlecone im przez Stolicę Apostolską lub Konferencję Episkopatu”; § 2: „Na synody partykularne mogą być wezwani inni biskupi tytularni, także emeryci, mieszkający na danym terytorium. Mają oni prawo głosu decydującego”; § 3: „Na synod partykularny należy wezwać, ale tylko z głosem doradczym: 1° wikariuszy generalnych i wikariuszy biskupich wszystkich Kościołów partykularnych terytorium; 2° wyższych przełożonych instytutów zakonnych oraz stowarzyszeń życia apostołskiego, w liczbie – tak w odniesieniu do mężczyzn, jak i kobiet – do ustalenia przez Konferencję Episkopatu lub biskupów prowincji, wybranych przez wszystkich wyższych przełożonych instytutów i stowarzyszeń, mających swoją siedzibę na terytorium; 3° rektorów uniwersytetów kościelnych i katolickich oraz dziekanów wydziałów teologii i prawa kanonicznego, mających siedzibę na danym terytorium; 4° niektórych rektorów wyższych seminariów duchownych w liczbie wskazanej w n. 2, wybranych przez rektorów seminariów, położonych na tym terytorium”.
- 7 Więcej na temat genezy i kulis uruchomienia procesu SW zob. G. Chojnacki, „Synodaler Weg” Kościoła katolickiego w Niemczech: geneza i pierwszy etap, [w:] *O Kościele Jezusa Chrystusa – dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, red. E. Sienkiewicz, Koszalin–Poznań 2020, s. 85–86.
- 8 Autor przeanalizował od strony merytorycznej bilans prac SW w okresie utrudnień pandemicznych, zob. G. Chojnacki, „Droga Synodalna” w Niemczech w dobie koronawirusa. *Bilans roczny*, „Studia Paradyskie” 31 (2021), s. 9–19.

zostały wyznaczone większości. Podając ogólne informacje o dokumencie, należy podkreślić, że jego tytuł: *Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung* (Na drodze nawrócenia i odnowy) odnosi się wprost do preambuły Statutu SW⁹, natomiast podtytuł: *Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland* (Teologiczne podstawy Drogi Synodalnej Kościoła katolickiego w Niemczech) wskazuje na fundamenty prac całego gremium SW, które mają być zakorzenione w refleksji teologicznej, zarówno chrystologicznej, jak i eklezjologicznej wraz z całym aparatem pojęciowym: biblijnym i antropologicznym¹⁰. Całość dokumentu składa się z 70 punktów, ułożonych w trzech rozdziałach: 1) *Auf dem Synodalen Weg Orientierung finden* (Znaleźć orientację na Synodalnej Drodze); 2) *Die Orte und Zeiten der Theologie neu entdecken und verbinden* (Miejsca i czasy teologii na nowo odkryć i połączyć); 3) *In der Kraft des Geistes beraten und entscheiden* (Mocą Ducha obradować i rozstrzygać).

Orientierungstext akcentuje w swoich pierwszych pasażach, że wszelkie idee i konkretne działania dotyczące SW zrodziły się w dobie wielkiego kryzysu w Kościele¹¹. Autorzy tekstu orientacyjnego mają na myśli kryzys wywołany nadużyciami seksualnymi, które zostały ujawnione po 2000 roku i poddane dokładnej analizie w raporcie *MHG-Studie*. Karl Gabriel zauważa, że kryzys Kościoła katolickiego nie dotyczy tylko kwestii nadużyć, ale przede wszystkim napięcia pomiędzy zwolennikami realizacji niespełnionych nadziei związanych z Vaticanum II czy też tymi, którzy chcieliby dokonać rewolucyjnych reform w kształcie dogmatów lub przepisów liturgicznych, a zwolennikami struktur oraz działań charakterystycznych dla scentralizowanego Kościoła, który nie jest gotowy na transformacje w zakresie dogmatyki i liturgii¹². Prezydium SW wskazuje na konieczny dialog, który należy prowadzić w tej napiętej sytuacji, a ma on być rozmową w duchu wiary, nacechowany słuchaniem, widzeniem i osądem. Ten dialog mają prowadzić członkowie SW oraz ludzie, którzy w różnej formie i różnorodnych rolach w tym procesie uczestniczą.

9 „Kościół katolicki w Niemczech rusza w drogę nawrócenia i odnowy. Nie uchylamy się od odpowiedzialności za ciężki kryzys, który głęboko wstrząsnął naszym Kościołem na skutek skandalu nadużyć” – *Der synodale Weg, Erste Synodalversammlung in Frankfurt 30. Januar bis 1. Februar 2020*, s. 60.

10 Zob. cały *Orientierungstext*, https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reduen_Beitraege/SV-www.III.1.NEU_Synodalpraesidium-Orientierungstext-Beschluss.pdf. Dalej skrócony tytuł: *Orientierungstext* oraz nr punktu.

11 Zob. *Orientierungstext*, pkt 3.

12 K. Gabriel, *Macht und Liturgie in der katholischen Klerikerkirche*, [w:] *Amt-Macht-Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, red. G.M. Hoff, J. Knop, B. Kranemann, Freiburg–Basel–Wien 2020, s. 251: „Die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche – so meine These – hat ihr Zentrum in angestauten Spannungen zwischen vorsichtigen dogmatischen Öffnungen des Konzils hin zu den Bedingungen moderner religiöser Existenz, einer erneuerten Liturgie, deren ‚kanonische Ordnung‘ die neue Lage von Glaube und Kirche reflektiert, und Strukturen und Handlungsvollzügen einer zentralisierten Priesterkirche, die einen performativen Widerspruch zu den Transformationen in Dogmatik und Liturgie bedeuten”.

Z punktu widzenia doboru członków SW¹³ rodzi się u wielu wierzących Kościoła katolickiego w Niemczech dezaprobatą, że gremium SW nie reprezentuje komplementarnie wszystkich członków wspólnoty. Dlatego zrodziła się w Niemczech nowa inicjatywa, nazwana przez założycieli „Der Arbeitskreis Christliche Anthropologie” (Grupa Robocza Chrześcijańska Antropologia), która daje asumpt do tworzenia miejsca do dialogu na tematy związane z antropologią, etyką, filozofią, teologią czy publicystyką, a głównym spektrum tej dyskusji ma być godność człowieka, której idea została rozwinięta w kulturze i myśli judeochrześcijańskiej¹⁴. Chodzi przede wszystkim o odkrywanie prawdy o człowieku oraz o jego ostatecznym przeznaczeniu, a zarazem wskazywanie implikacji moralnych, służących podkreśleniu praw i obowiązków człowieka. Wspomniana Grupa Robocza zainicjowała ruch, nazywając go Nowym Początkiem¹⁵, który działa zgodnie z dziewięciopunktowym Manifestem, we wstępie którego czytamy:

Jako chrześcijanie katolicy uznajemy potrzebę fundamentalnych reform w Kościele. Nigdy jednak nie było prawdziwej i głębokiej odnowy Kościoła bez pokuty i ponownego odkrycia Ewangelii, które przemienia życie. Dlatego Droga Synodalna w dramatyczny sposób mija się z celem prawdziwej odnowy. Skupiając się na strukturach zewnętrznych, pomija ona sedno kryzysu; niszczy pokój we wspólnotach lokalnych, wyłamuje się z jedności z Kościołem powszechnym, uderza w istotę wiary Kościoła i prowadzi do schizmy¹⁶.

Tekst ten ukazuje fundamentalny spór dotyczący realizacji drogi pokuty i ponownego odkrycia Ewangelii. Oponenci SW prowadzą przede wszystkim dyskurs na temat sedna kryzysu, którym jest przybierająca na mocy fala apostazji oraz brak wiarygodności w przekazie wartości, który powoduje narastającą obojętność. Dostrzega się również pytanie o legitymizację działań SW i reprezentatywność w doborze jej członków.

13 Na 230 członków składają się następujące gremia: 69 biskupów z Deutsche Bischofskonferenz, 69 członków z Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 10 przedstawicieli żeńskich i męskich zgromadzeń zakonnych, 27 przedstawicieli rad kapłańskich, po jednym z każdej diecezji, 15 młodych ludzi, których wiek nie przekraczał w dniu 1 grudnia 2019 r. 30 lat, w tym przynajmniej 10 kobiet, 4 stałych diakonów, 4 przedstawicieli Niemieckiego Zrzeszenia Zawodowego Referentów i Referentek Pastoralnych, 4 przedstawicieli Niemieckiego Zrzeszenia Zawodowego Referentów i Referentek Parafialnych, 3 przedstawicieli katolickich wydziałów teologicznych, 3 przedstawicieli nowych ruchów i wspólnot odnowy Kościoła, 2 przedstawicieli wikariuszy generalnych, 10 przedstawicieli mężczyzn i kobiet wybranych przez KEN, 10 przedstawicieli kobiet i mężczyzn wybranych przez ZdK.

14 Neuer Anfang, <https://neueranfang.online/arbeitskreis-christliche-anthropologie/> (1.06.2022): „Der Arbeitskreis Christliche Anthropologie ist eine freie Initiative, worin Christen, die Anthropologie, Ethik, Philosophie, Theologie und Publizistik lieben, ein neues Gespräch eröffnen. Angesichts vielfältiger Bedrohungen der menschlichen Lebenswelt will der Arbeitskreis die Frage nach dem Menschen neu durchdenken. Grundlage ist die menschliche Würde, wie sie im jüdisch-christlichen Menschenbild entworfen ist. Die Angemessenheit, Schönheit, Lebenskraft und Schutzmacht dieses Ansatzes soll wieder zum Leuchten kommen und ins öffentliche Gespräch gebracht werden”.

15 Tamże.

16 Neuer Anfang, https://neueranfang.online/wp-content/uploads/2021/11/POL_Manifest-reformy__9-Tez.pdf (1.06.2022).

„Grupa Robocza Chrześcijańska Antropologia” wspomina przy tym o naruszaniu ładu w lokalnych wspólnotach, które nie czują się być reprezentowane przez 230-osobowe gremium SW, oraz o braku koherencji pomiędzy problemami w poszczególnych wspólnotach parafialnych a tym, co omawia się i rozstrzyga w czasie obrad SW. W czasie dyskusji wokół reform w Kościele wielu komentatorów podkreślało, że SW, pomimo deklaracji, wyłamuje się z jedności z Kościołem powszechnym, zwłaszcza że jej dokumenty wykazują rzekomą obstrukcję ze strony rzymskiego UNK. *Orientierungstext* zarzuca bowiem zdystansowaną postawę kolejnych papieży i przedstawicieli kurii rzymskiej wobec reformatorskich idei w Kościele w Niemczech, a także zbytne ingerowanie w wolność debaty teologicznej:

Papieże i Kuria reagują często z rezerwą wobec wszelkich lokalnych synodalnych idei zorientowanych reformatorsko lub też w ogóle nie reagują na postawione pytania czy życzenia, jak np. te z Synodu w Würzburgu. To prowadzi do nowych rozczarowań i napięć. Droga Synodalna dostrzega, że rzymski UNK także dzisiaj wkracza w bieżące procesy wyjaśniające i dyskusje i domaga się zachowania nauczania, które dla wielu wierzących, w tym diakonów, kapłanów i biskupów, również poza Niemcami, wydaje się niemożliwe do zrozumienia i przestrzegania (pkt 57).

W reakcji na takie wypowiedzi zarzuca się SW uderzanie w istotę wiary Kościoła i prowadzenie do schizmy. Pierwszy punkt wspomnianego Manifestu pokazuje, że oczekiwania i postulaty muszą być potwierdzone wiarą wszystkich i przyjęte jako wspólne przez wszystkich członków Kościoła. Stają się uzasadnione, jeśli wypływają rzeczywiście z ducha Ewangelii i oparte są na *sensum fidei*, dzięki któremu katolicy w całości, jako lud Boży, w jakiś intuicyjny sposób nie dają się zwieść i wprowadzić w błąd. Mając to namaszczenie od Ducha Świętego, wynikające z chrztu, często nawet bez wiedzy teologicznej po prostu czują, że to jest nieprawda, że nie wolno im iść w tym kierunku. Krytycy SW podkreślają, że jej zwolennicy nie dostrzegają konieczności nawrócenia, pokuty i odnowy duchowej w świetle Ewangelii, chcą natomiast zachować swoją konserwatywną strategię, która polega na utrzymaniu *status quo* w kwestii modelu społecznego Kościoła. Model ten polega na tym, że Kościół chce w dalszym ciągu odgrywać rolę „opiekuńczą” poprzez zachowanie swojej instytucyjnej struktury, która mu obecnie na taką rolę pozwala i ją implikuje. Aby jednak sprostać „duchowi czasów” (*Zeitgeist*), próbuje się Kościół adaptować i modernizować, zamiast starać się o jego *aggiornamento*. A istota tego uwspółcześnienia nie polega na adaptacji, lecz na tworzeniu Kościoła jako wspólnoty życia duchowego, której członkowie wzrastają w wierze i stają się uczniami Chrystusa, który jest dla nich „Panem i Zbawicielem”. Z takiej osobistej obecności Chrystusa w życiu każdego człowieka rodzi się nowe życie osobiste i wspólnotowe, rodzi się doświadczenie wiary w wymiarze ludzkim i duchowym. Nowe życie w Chrystusie może być tym samym przekazywane dalej, co prowadzi do naturalnej odnowy Kościoła, który nabiera dynamizmu misyjnego i mocy ewangelizacyjnej.

Protagoniści SW chcą też, by implikacje moralne wypływające z eksplikacji Kościoła jako struktury statycznej, a nie dynamiczno-misyjnej, były priorytetem ich decyzji. Dlatego w czasie obrad SW dyskusja oscylowała wokół zmiany paradygmatu etycznego z „w przeszłości zabronione” do „dziś relatywnie dozwolone”, co przypomina dopasowywanie się do mainstreamu cywilizacyjnego, a nie nowe sprofilowanie, aby stać się „solą ziemi”. Ludzie potrzebują tego ewangelicznego „zaczynu”, aby mogło w nich wzrastać uzdrowienie i komplementarność z Ewangelią i chrystostażnością. Niestety ta prawda do nich nie dociera, chce się ich jedynie zatrzymać w Kościele bez propozycji moralno-duchowego uzdrowienia i rozwoju życia w duchu Ewangelii i osobistej relacji z Jezusem Chrystusem. W ten sposób chce się sprywatyzować i zindywidualizować *fides, quae creditur*, przemilczając to, co w Ewangelii jest niewygodne, relatywizując jej wymagania i prowadząc do normatywności stanu faktycznego. Krytycy SW przytaczają także argumenty trzech ważnych osobowości, które ostrzegają przed „taniością” wiary. Dietrich Bonhoeffer uwypuklał, że właśnie tania łaska śmiertelnie zagraża Kościołowi. Karl Lehmann przestrzegał przed zeświecczeniem Kościoła poprzez dostosowywanie się do poziomu jego otoczenia, tak jakby była firmą, która modyfikuje swoją ofertę w zależności od zmian popytu. Franciszek prosi Boga o to, by wybawił nas od Kościoła światowego pod duchowymi i duszpasterskimi przykrywkami. Nazywa tę adaptację duszącą światowością, którą można leczyć, czerpiąc z czystego powietrza Ducha Świętego, który uwalnia nas od pozostania skoncentrowanymi na nas samych, ukrytymi za religijną fasadą pozbawioną Boga¹⁷.

Bardzo ciekawym elementem tej legitymizacji adaptacji Kościoła do mainstreamu jest nowy układ precedencji źródeł teologicznych przez nadanie „znakom czasu” innej pozycji znaczeniowej. Twórcy *Orientierungstext* dodają je przed Magisterium Kościoła, postulując taką hierarchię *loci theologici*: „Do najważniejszych »miejsc« teologii należy Pismo Święte, Tradycja, znaki czasu i zmysł wiary Ludu Bożego, Urząd Nauczycielski Kościoła (Magisterium) i teologia” (pkt 10). Jest to odwołanie do wskazań Soboru Watykańskiego II, który w swoim ostatnim dokumencie, konstytucji duszpasterskiej o Kościele, pragnie wskazać, że wydarzenia w porządku *chronos* i *kairos* muszą być odczytywane i interpretowane jako znaki działania Boga: „Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napelniający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych”¹⁸. Rozpoznawanie, w wydarzeniach, potrzebach czy pragnieniach, należy do Ludu Bożego, któremu przynależy zmysł wiary, a konstatacja SW uwypukla ich znaczenie: „Znaki czasu są ważne w momentach, gdy objawia się coś ważnego, przymuszając nas do

17 Tamże.

18 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, Poznań 2005, pkt 11.

rozstrzygnięć i decyzji. Są one jak okno czasu, jak momentum, jak *kairos*¹⁹, jednakże należy uświadomić sobie, że odczytywanie znaków czasu nie może być alternatywą wobec oficjalnego nauczania Kościoła – autentycznej interpretacji objawienia Chrystusowego. W tym zadaniu UNK ma przyrzeczoną pomoc Ducha Świętego, która go chroni od błędu. Natomiast samej konfrontacji słowa Bożego z wydarzeniami nie jest już przyrzeczona tego rodzaju nieomyślność. Historia wskazuje, że znaki czasu bywały rozpoznawane przez Kościół lepiej lub gorzej.

Podobnie należy odnieść to doświadczenie do uwagi, że Tradycja Kościoła ewoluuje, a reformy należą do jej istoty. Protagonisci SW zauważają, że liturgia się zmienia, nauka Kościoła się rozwija, działania charytatywne przynoszą nowe rozwiązania. Dlatego uważają, że żywa Tradycja dopuszcza zmiany i odczytywanie na nowo depozytu wiary²⁰. Jednakże nie dostrzega się w *Orientierungstext* ważnej dystynkcji polegającej na rozróżnieniu Tradycji przez wielkie „T” i tradycji przez małe „t”. W pierwszym wypadku należy pamiętać, że każdy dogmat musi mieć swoje źródło w Piśmie Świętym lub Tradycji apostoelskiej, tzn. w ustnym przekazie naocznych świadków o nauczaniu i sposobie postępowania Jezusa. Aby dogmat został ostatecznie sformułowany, musiał podlegać często dojrzewaniu przez wieki. Po werbalnej definicji i jego przyjęciu rozpoczyna się dalszy proces rozumienia go. Ogłoszenie dogmatu opartego na Tradycji właściwie nic nie kończy, lecz rozpoczyna. Ale najważniejsze jest to, że ta Tradycja pochodzi od Boga, dlatego powinna być nie tylko chroniona i przekazywana, ale też rozwijana i pogłębiana. W drugim wypadku, tradycji przez małe „t”, mamy do czynienia ze zwykłymi, ludzkimi tradycjami. Zależą one od zmysłu wiary każdego członka Kościoła i można je pogrupować w zależności od ich przedmiotu. Można więc mówić o tradycjach liturgicznych, gdy uznajemy kilka obrządków za prawowierne. Można jeszcze wyróżnić tradycje prawne, które zależą od uznanych jurysprudencji. Nie należy zapominać o tradycjach teologicznych, zwłaszcza wielkich teologów: jedne osoby uznają idee św. Tomasza, inne pójdą za św. Franciszkiem, jedni będą czytać i rozumieć Josepha Ratzingera, a inni Karla Rahnera. Warto też przywołać tradycje wychowania chrześcijańskiego, sztuki czy pobożności ludowych.

19 *Orientierungstext*, pkt 39.

20 Por. *Orientierungstext*, pkt 30: „Reformen sind ein integraler Bestandteil der Tradition: Der Gottesdienst wandelt sich; die Lehre entwickelt sich; die Caritas entfaltet sich. In ihrer Dynamik ist die Tradition der Prozess, die gegenwärtige Gestalt der Kirche und des Glaubens zu überprüfen, um sie immer neu als Gottes Gabe zu empfangen und zu gestalten. Die Tradition der Kirche ist offen für den Kontext neuer Entdeckungen, neuer Einsichten, neuer Erfahrungen, die den überlieferten Glauben herausfordern und nach neuen Antworten verlangen, die die geoffenbarte Wahrheit Gottes tiefer bezeugen, dem Wachstum der Kirche dienen, der Verkündigung des Evangeliums und der Weggemeinschaft mit allen Menschen, denen Gottes Gnade gilt. Die Philosophie und die Weisheit der Völker, die Wissenschaft und die Künste, das Leben der Menschen und die soziale Arbeit der Kirche waren und sind inspirierende Faktoren für die Weiterentwicklung und immer wieder neue Entfaltung der Tradition”.

Na pewno do takiej różnorodności tradycji przez małe „t” odnosi się Dorothea Schmidt, członkini SW, która podkreśla własne pozytywne doświadczenia w Kościele, ale rozumie członków Kościoła z doświadczeniami odmiennymi, którymi dzielili się w czasie obrad SW. Jednakże widzi ona niebezpieczeństwo, że Tradycja przez rozstrzygnięcia SW nie będzie chroniona i przekazywana, ale adaptowana²¹. I tak np. można stwierdzić, że w przypadku tradycji dotyczących etyki seksualnej, głoszonych w czasie SW, rozwija się tendencja do uznania poliamorii i twierdzenie, że można ją uprawiać, jeśli jej podstawą jest uczciwość, zaufanie i pewność samego siebie²². Wszystkie te cechy kwantytatywne są charakterystyczne dla etyki relacji (*Beziehungsethik*), którą eksplikuje Johannes Brantl, wskazując, że według Schmidt każdy seksualny akt powinien być akceptowalny, także poza heteroseksualnym małżeństwem, jeśli spełnia on ogólne kryteria etyki relacji. Szczególnym problemem moralnym staje się tendencja, aby etykę seksualną rozumieć wyłącznie jako etykę relacji²³.

Podsumowując spojrzenie na aktualną autopercepcję Kościoła katolickiego w Niemczech, wyczuwa się troskę o jego miejsce w społeczeństwie niemieckim i na areopagu propozycji światopoglądowo-duchowych. Jednakże w sytuacji kryzysu wiary i wiarygodności konieczne jest rozeznanie, jakie nauczanie i jakie kroki duszpasterskie przyczynią się do odzyskania właściwego miejsca Kościoła katolickiego w kraju naszych zachodnich sąsiadów. Troska o rozwój sytuacji w kraju, z którym Kościół katolicki w Polsce utrzymuje szczególne związki, została wyrażona w specjalnym liście przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, który wskazuje potrzebę solidarności

-
- 21 D. Schmidt, *Pippi Langstrumpf Kirche. Meine Erfahrungen auf dem Synodalen Weg*, Kisslegg 2021, s. 21: „Ich muss an einen Satz denken, den der emeritierte Papst Benedikt in einem Interview mit Peter Seewald gesagt hatte: Er sei in der katholischen Kirche, weil sie trotz aller Fehler mehr als 2000 Jahre überdauert hat. Ich selber habe Kirche so anders erlebt als die Menschen, die in der ersten Messe des Synodalen Weges Zeugnis geben und wünsche ihnen so sehr, dass sie dieselbe Erfahrung machen können. Die Kirche, genauer gesagt ihr Bodenpersonal, hat Fehler gemacht. Manche haben darunter mehr gelitten als andere. Die Missbrauchsoffer zum Beispiel. Deren Leid nimmt mich jedes Mal übel mit und macht mich auch wütend”.
- 22 V. Sigusch, *Sexualitäten. Eine kritische Theorie in 99 Fragmenten*, Frankfurt a. M. 2013, s. 402: „Manche neigen zum Neotantra und einige nennen sich Pansexuelle, weil ihr Liebesbegehren vom Geschlecht und der Sexualorientierung des und der geliebten unabhängig sei. Menschen, die mehrere Menschen gleichzeitig lieben, entdecken in sich ein ungeahntes Liebesvermögen, quantitativ wie qualitativ, und ebenso durch den gleichzeitigen Umgang mit mehreren geliebten Personen ungeahnt differente Erlebens- und Verhaltensweisen. Die Basis gelingender Polyamorie ist Ehrlichkeit, Vertrauen und Selbstsicherheit”.
- 23 J. Brantl, *Quo vadis Sexualmoral?*, [w:] *Der synodale Weg. Eine Zwischenbilanz*, red. B.S. Anuth, G. Bier, K. Kreuzer, Freiburg–Basel–Wien 2021, s. 225–226: „Jede sexuelle Handlung bleibt auch dann behangenswürdig, wenn sie nicht auf die heterosexuelle Ehe hingeordnet ist, aber eben ansonsten den allgemeinen Kriterien einer Beziehungsethik genügt. Beziehungen also, in denen Werte wie Liebe, Freundschaft, Verlässlichkeit, Treue, gegenseitiges Füreinander-Dasein usw. gelebt werden, verdienen in moralischer Hinsicht Anerkennung und Respekt, auch unabhängig von der sexuellen Orientierung. Um nicht missverstanden zu werden: Natürlich ist eine grundsätzliche Charakterisierung der Sexualethik als Beziehungsethik weder falsch noch besonders strittig. Das Problem besteht meines Erachtens in der Position, welche die Sexualethik nur noch als Beziehungsethik begreifen will”.

z Kościołem powszechnym, gdy jakiś Kościół partykularny przeżywa trudności: „Kryzys wiary jest jedną z przyczyn, dla których Kościół doświadcza trudności, gdy chodzi o głoszenie jasnej doktryny teologicznej i moralnej. Autorytet papieża i biskupów najbardziej potrzebny jest wówczas, gdy Kościół przeżywa trudny czas i gdy poddawany jest presji, aby odstąpić od nauczania Jezusa”²⁴.

2. Wybrane postulaty zmian teologiczno-prawnych w dokumentach SW

W czasie obrad trzeciego zgromadzenia plenarnego SW doszło do finalizacji legislacji jeszcze dwóch dokumentów wypracowanych przez jego pierwsze forum: „Władza i podział urzędów w Kościele – Wspólne przyjęcie i partycypacja w posłannictwie i misji”. Pierwszym z nich jest *Grundtext „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag”*²⁵. Składa się z dziewięciu rozdziałów ułożonych w dwóch częściach. Zebranie plenarne SW przyjęło je z 88% większością wszystkich obecnych, głosowanie biskupów spełniło kryterium większości (biskupi głosowali w 74% „za”), dokument został też poddany głosowaniu przez niemeńskich członków SW – „za” głosowało 92,3%²⁶; głosowanie ostateczne samych członków Pierwszego Forum przebiegło następująco: 19 głosów „za”, 1 „przeciw” i 2 głosy wstrzymujące się. Poza tym przegłosowano *Tekst wykonawczy* dotyczący inkluzji wierzących w wybór biskupa diecezjalnego (*Handlungstext „Einbeziehung der Gläubigen in die Bestellung des Diözesanbischofs”*)²⁷; ten trzystronicowy dokument został przyjęty przez członków Pierwszego Forum w głosowaniu: 18 głosów „za”, 1 „przeciw”, 3 głosy wstrzymujące; w czasie trzeciego zgromadzenia plenarnego za przyjęciem dokumentu głosowało 88% wszystkich „synodalnych”, większość głosujących biskupów było za (79,2 %) oraz większość niemeńskich uprawnionych opowiedziało się za (90,6 %).

Główną ideą dokumentu *Macht und Gewaltenteilung in der Kirche...* jest postulat zmiany porządku władzy w Kościele zgodnie z zasadą synodalności, ewoluującej w jego historii, oraz na przykładzie demokratycznych procesów we wspólnotach zakonnych czy

24 S. Gądecki abp, *List braterskiej troski Przewodniczącego Episkopatu ws. niemieckiej „drogi synodalnej”*, s. 6, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-braterskiej-troski-przewodniczacego-episkopatu-ws-niemieckiej-drogi-synodalnej/> (1.06.2022). Odpowiedź na ten list ze strony przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec bpa Georga Bätzinga zob. https://www.synodalerweg.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-03-16_Antwortbrief-Bi.-Baetzing-an-Erbz.-Gadecki-polnisch.pdf (20.06.2022).

25 https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SV-III_1.2NEU_Synodalforum-I_Grundtext-Beschluss.pdf (31.07.2022).

26 Wśród uczestników SW jest jedna osoba, która określa swoją płęć jako *divers*, stąd też takie głosowanie dla wszystkich obecnych kobiet i osób z płęcią *divers*.

27 *Handlungstext „Einbeziehung der Gläubigen in die Bestellung des Diözesanbischofs”*, https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SV-III-Synodalforum-I-Handlungstext.BestellungDesDioezesanbischofs-Lesung2.pdf (31.07.2022).

kościelnych stowarzyszeń, publicznych i prywatnych. Poza tym pojawiają się odwołania do demokratycznej (wolnościowej) struktury państwa prawa i jego praworządności, ale SW podkreśla, że nie chodzi o bezkrytyczną bezpośrednią recepcję i aplikację porządku państwowego do prawa kościelnego, gdyż Kościół ma do odegrania w społeczeństwie i państwie meta-polityczną rolę, w której element profetyczno-krytyczny staje się odniesieniem aksjologiczno-agatologicznym. Członkowie SW wychodzą z fenomenologicznego założenia, że porządek prawny Kościoła dla współczesnego demokratycznego społeczeństwa jest niezrozumiały i nie do przyjęcia. Idą oni jeszcze dalej w tej konstatacji – według nich obecny porządek prawny sprzyja dyskryminacji ludzi, łamie demokratyczne standardy państwa prawa i nabiera coraz większej immunizacji wobec krytycznych głosów. Zwolennicy SW postulują więc reformy prawa oparte na przesłankach teologicznych, aby dokonać słusznej ich rewizji²⁸. Jednym z postulatów jest rozdzielenie władzy rządzenia od władzy święceń, co umożliwi większą partycypację wiernych świeckich, zwłaszcza kobiet, w urzędach Kościoła²⁹. Jednak pojawiają się głosy przeciwne wobec tak daleko idących reform prawa kościelnego, a na szczególną uwagę zasługuje krytyczne spojrzenie kardynała Kaspera na sposób pojmowania przez SW urzędu biskupa:

Grzechem pierwotnym Synodalnej Drogi było to, że odstawiła ona na bok zaproszenie papieża Franciszka, aby wyjść od Ewangelii i nakazu ewangelizacji i postawiła faktycznie na pierwszym miejscu swoje z góry przyjęte kryteria. Czysto formalnie nie zrezygnowano z urzędu biskupa, ale w jego istocie pozbawiono go trzonu. Patrząc całościowo, biskup, czytając teksty Synodalnej Drogi, jest przewodniczącym rady nadzorczej, wybranym na jakiś

-
- 28 *Grundtext „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche –Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag”, Hinführung: „Eine Veränderung der kirchlichen Machtordnung ist aufgrund einer eigenen kirchlichen Geschichte eines Synodalprinzips, aufgrund demokratischer Entscheidungsprozesse in Orden und kirchlichen Verbänden und aus Gründen gelingender Inkulturation in eine demokratisch geprägte freiheitlich-rechtsstaatliche Gesellschaft geboten. Dabei geht es nicht um eine unkritische Übernahme gesellschaftlicher Praxis; denn die Kirche hat immer auch einen prophetisch-kritischen Auftrag ihren gesellschaftlichen Partnern gegenüber. Aber die demokratische Gesellschaft kann an vielen Stellen die kirchliche Ordnung von Macht nicht mehr verstehen und nachvollziehen. Ja: Die Kirche steht öffentlich unter dem Verdacht, mit ihrer eigenen Rechtsordnung Menschen zu diskriminieren, demokratische Standards zu unterlaufen und sich gegenüber kritischen Anfragen an ihre Lehren und Organisationsstrukturen selbst zu immunisieren. Der Synodale Weg setzt auf theologisch begründete Reformen und auf konkrete Veränderungen, um berechtigte Vorwürfe zu bearbeiten, Vertrauen in die Kirche wieder aufzubauen und dem Glauben an den Gott des Lebens Raum zu geben”.*
- 29 M. Schlosser, *Warum die Kirche keine Frauen weihen kann. Von der spezifischen Christusrepräsentanz des Priesters*, [w:] *„Was Er euch sagt, das tut!”*. *Kritische Beleuchtung des Synodalen Weges*, red. Ch. Binninger, H.-B. Gerl-Falkovitz, K.-H. Menke, Ch. Ohly, Regensburg 2021, s. 99: „Diese Bindung der Leitungsvollmacht an das Weihesakrament möchten heute manche gern lösen und erhoffen davon die Eindämmung von Macht-Missbrauch einerseits, bessere Partizipationsmöglichkeiten für Laien und eben deswegen für Frauen andererseits”.

czas, w każdej chwili mogącym być odwołalnym. W ten sposób złamano kręgosłup zbudowanemu na ewangelii Kościołowi i urzędowi biskupa³⁰.

Taki krytyczny komentarz dotyczy z pewnością proponowanego nowego sposobu wyboru biskupa diecezjalnego, który wprowadza daleko idące zmiany w stosunku do przepisów różnych konkordatów, obowiązujących w poszczególnych krajach związkowych Niemiec (np. pruski czy badeński). SW w swoim dokumencie proponuje, aby w każdej diecezji powstała rada synodalna, która ma się składać z takiej samej liczby członków, jak kapituła katedralna. Kapituła katedralna na zasadzie dobrowolnego zobowiązania miałaby uznać następujące prawa rady synodalnej: 1) wspólne ustalenie listy zdatnych kandydatów, którą przedstawia Stolicy Apostolskiej kapituła katedralna oraz 2) prawo do wręczenia wotum ze wskazaniem kandydata kapitule katedralnej w przypadku otrzymania przez nią listy trzech kandydatów i wyboru biskupa diecezjalnego. Jeszcze nie powstał model rad synodalnych w poszczególnych diecezjach, gdyż nie zakończył się proces obrad i rozstrzygnięć SW, a już w niektórych diecezjach niemieckich (np. w archidiecezji Paderborn) pojawiły się głosy, by przy wyborze i mianowaniu nowego biskupa diecezjalnego kapituła zobowiązała się do tego modusu proponowanego przez przyjęty dokument³¹. Stolica Apostolska wydała w związku z tym 21 lipca 2022 roku ważne oświadczenie w formie *Dichiarazione* w języku włoskim i niemieckim, w którym stwierdzono, że SW nie jest uprawniona, by zobowiązywać biskupów i wiernych do przyjęcia nowym form rządzenia w Kościele, jak również nowych rozstrzygnięć w sprawach wiary i moralności. Stolica Apostolska zauważa, że jej oświadczenie wyraża troskę o zachowanie wolności Ludu Bożego i wykonywanie urzędu biskupa oraz prosi, by SW zmierzało w swoich dokumentach do konwergencji nauczania z ideami Synodu Biskupów o synodalności³².

30 Por. <https://neueranfang.online/pressemitteilung-dem-bischofsamt-das-genick-gebrochen/> (1.06.2022).

31 Por. *Handlungstext...*

32 W tekście odwołuję się do wersji niemieckojęzycznej, por. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/07/21/0550/01133.html> (21.07.2022): „Zur Wahrung der Freiheit des Volkes Gottes und der Ausübung des bischöflichen Amtes erscheint es notwendig klarzustellen: Der „Synodale Weg“ in Deutschland ist nicht befugt, die Bischöfe und die Gläubigen zur Annahme neuer Formen der Leitung und neuer Ausrichtungen der Lehre und der Moral zu verpflichten. Es wäre nicht zulässig, in den Diözesen vor einer auf Ebene der Universalkirche abgestimmten Übereinkunft neue amtliche Strukturen oder Lehren einzuführen, welche eine Verletzung der kirchlichen Gemeinschaft und eine Bedrohung der Einheit der Kirche darstellen würden. In diesem Sinne rief der Heilige Vater in seinem Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland in Erinnerung: »Die Weltkirche lebt in und aus den Teilkirchen, so wie die Teilkirchen in und aus der Weltkirche leben und erblühen; falls sie von der Weltkirche getrennt wären, würden sie sich schwächen, verderben und sterben. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Gemeinschaft mit dem ganzen Leib der Kirche immer lebendig und wirksam zu erhalten«. Daher ist es wünschenswert, dass die Vorschläge des Weges der Teilkirchen in Deutschland in den synodalen Prozess, auf dem die Universalkirche unterwegs ist, einfließen mögen, um zur gegenseitigen Bereicherung beizutragen und ein Zeugnis der Einheit zu geben, mit welcher der Leib der Kirche seine Treue zu Christus, dem Herrn, bekundet“.

Podsumowanie

SW, która jako platforma rozmów jak i rozstrzygnięć doktrynalno-moralno-prawnych obraduje od Adwentu 2019 roku, opublikowała pierwsze trzy dokumenty końcowe, które wskazują wektor zmian, jakie powinny zająć w Kościele katolickim w Niemczech. Ponieważ „baza” Kościoła postrzega się jako niereprezentowana w tym procesie synodalnym, pojawiły się ruchy oddolne, np. „Der Arbeitskreis Christliche Anthropologie” (Grupa Robocza Chrześcijańska Antropologia), które ostrzegają przed brakiem nowego sprofilowania Kościoła w dobie wielkiego kryzysu wiary i niebezpiecznych działań adaptacyjnych, które nie zmierzają ku duchowej odnowie, lecz ku statycznemu utrzymaniu *status quo*. Po publikacji tych trzech dokumentów Stolica Apostolska wezwała członków SW do owocnego włączenia się w prace Synodu Biskupów dotyczące idei synodalności. Poza tym wyraźnie stwierdziła, że rozstrzygnięcia SW w dziedzinie wiary, moralności i prawa kościelnego nie mają mocy zobowiązującej dla biskupów i wiernych w Niemczech, co jest pierwszą tak oficjalną i konkretną oceną owoców jej obrad.

Bibliografia

- Chojnacki G., „Droga Synodalna” w Niemczech w dobie koronawirusa. Bilans roczny, „Studia Paradyskie” 31 (2021), s. 9–19.
- Chojnacki G., „Synodaler Weg” Kościoła katolickiego w Niemczech: geneza i pierwszy etap, [w:] O Kościele Jezusa Chrystusa – dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi, red. E. Sienkiewicz, Koszalin–Poznań 2020, s. 83–93.
- Gabriel K., *Macht und Liturgie in der katholischen Klerikerkirche*, [w:] *Amt-Macht-Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, red. G.M. Hoff, J. Knop, B. Kranemann, Freiburg–Basel–Wien 2020, s. 237–252.
- Gądecki S. abp, *List braterskiej troski Przewodniczącego Episkopatu ws. niemieckiej „drogi synodalnej”*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-braterskiej-troski-przewodniczacego-episkopatu-ws-niemieckiej-drogi-synodalnej/> (1.06.2022).
- Grundtext „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag”*, https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Redен_Beitrag/SV-III_1.2NEU_Synodalforum-I_Grundtext-Beschluss.pdf (31.07.2022).
- Handlungstext „Einbeziehung der Gläubigen in die Bestellung des Diözesanbischofs”*, https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Redен_Beitrag/SV-III-Synodalforum-I-Handlungstext.BestellungDesDiözesanbischofs-Lesung2.pdf (31.07.2022).
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.
- Brantl J., *Quo vadis Sexualmoral?*, [w:] *Der synodale Weg. Eine Zwischenbilanz*, red. B.S. Anuth, G. Bier, K. Kreuzer, Freiburg–Basel–Wien 2021, s. 220–242.
- Preckel A., *Der Synodale Weg. Fragen und Antworten*, Stuttgart 2020.
- Orientierungstext*, https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Redен_Beitrag/SV-www.III_1.1NEU_Synodalpraesidium-Orientierungstext-Beschluss.pdf(30.07.2022).
- Schmidt D., *Pippi Langstrumpf Kirche. Meine Erfahrungen auf dem Synodalen Weg*, Kisslegg 2021.

- Sigusch V., *Sexualitäten. Eine kritische Theorie in 99 Fragmenten*, Frankfurt am Main 2013.
- Schlosser M., *Warum die Kirche keine Frauen weihen kann. Von der spezifischen Christusrepräsentanz des Priesters*, [w:] „Was Er euch sagt, das tut!“. *Kritische Beleuchtung des Synodalen Weges*, red. Ch. Binninger, H.-B. Gerl-Falkovitz, K.-H. Menke, Ch. Ohly, Regensburg 2021, s. 97–103.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, Poznań 2005. *Synodaler Weg. Letzte Chance? Standpunkte zur Zukunft der katholischen Kirche*, red. M. Labudda, M. Leitschuh, Paderborn 2020.
- Synodaler Weg. Letzte Chance? Standpunkte zur Zukunft der katholischen Kirche*, red. M. Labudda, M. Leitschuh, Paderborn 2020.

CYTOWANIE

- G. Chojnacki, *Konteksty i implikacje III Sesji Plenarnej „Der synodale Weg” we Frankfurcie nad Menem, 3–5.02.2022 roku*, *Studia Paradyskie* 32 (2022), s. 9–18, DOI: 10.18276/sp.2022.32-01.

Olga Cyrek

Rzeszów

olga0482@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0003-0059-0293

Boecjusza idea duszy i poznania Boga na podstawie dzieła *De consolazione philosophiae*

STRESZCZENIE

Tematem artykułu jest idea duszy, jej poznanie i droga do Boga rozpatrywana w dziele *De consolazione philosophiae* autorstwa Boecjusza – myśliciela późnej starożytności. Rozważania nad duszą łączą się z koncepcją Logosu, opatrności Boga i wieczności.

Boecjusz zakłada, że połączenie duszy i ciała jest dla duszy zniewoleniem, stanowi swoistą jej degradację. Dusza bowiem odwiecznie związana jest ze Źródłem, czyli Bogiem, i do niego pragnie wrócić, gdyż tylko Bóg stanowi jej szczęście. Dusza pierwotnie, „przed” wcieleniem w ciało, była czystym duchem, lecz w świecie materialnym musi zmagać się z namietnościami ciała, stąd istotne jest, by w procesie wznoszenia się do Boga ujarzmić zmysłowość. Dusza, żyjąc w fizycznym ciele, niejako „zapomniała”, kim naprawdę jest. By wznieść się ku Bogu, musi ponieść znaczny wysiłek i przejść przez proces anamnezy, o którym pisał Platon. Proces ten polega na tym, że dusza „przypomina” sobie wiedzę, którą od zawsze ma w sobie. Dusza zakorzeniona jest w Logosie, Boskiej Racjonalności, i z niej czerpie swoją wiedzę. Stąd też zawsze odczuwa pragnienie zjednoczenia z Bogiem, chociaż w świecie materialnym wzrok duszy został przytłumiony, a ułomne władze poznawcze, jakimi dysponuje człowiek, nie pozwalają na pełne poznawanie rzeczywistości. Indywidualna świadomość istoty stworzonej żyje tak naprawdę tylko w swojej teraźniejszości, a rzeczywistość poznaje sekwencyjnie z momentu na moment. Żadne stworzenie nie ogarnia rzeczywistości całej naraz, tak jak Byt absolutny, który jako opatrność wszystkim rozporządza i wszystkim bytom przydziela określone miejsce w hierarchii Wszechświata. Boecjusz porusza problem opatrności, która jest przeznaczeniem, rozporządzeniem stworzonego świata. Według myśliciela opatrność jednak nie odrzuca wolnej woli istot świadomych, które mają swobodę działania. Opatrność to rozumny plan Boga, zasada kreacji, czyli Logos – Racjonalność, Świadomość Boga.

SŁOWA KLUCZOWE

dusza, wieczność, Logos, Boska Racjonalność, opatrność

The Idea of the Soul and Knowing of the God according to Boethius on the Basis of the Work *De consolatione philosophiae*

ABSTRACT

The subject of the article is the idea of the soul, its knowledge and the way to God based on the work of *De consolatione philosophiae* by Boethius – a late antiquity thinker. Reflection on the soul is connected with the concept of the Logos, God's providence and eternity.

Boethius assumes that the connection of soul and body is a bondage to the soul, it constitutes its kind of degradation. The soul is eternally connected with the Source, that is God, and wishes to return to it, because only God is its happiness. The soul was originally pure spirit "before" incarnation into the body, but in this material world it has to contend with the passions of the body. Hence, it is essential to tame sensuality in the process of ascending to God. Living in a physical body, the soul has "forgotten" who it really is. In order to rise to God, the soul must make a considerable effort and go through the anamnesis process that Plato wrote about. The process is based on the fact that the soul „remembers” the knowledge that it has always had within itself. The soul is rooted in the Logos, Divine Rationality and draws its knowledge from it. Hence, the soul always feels the desire to be united with God, although in this material world the sight of the soul has become obscured, and the imperfect cognitive faculties of man do not allow us to fully know reality. Individual creature consciousness actually lives only in the present, and learns reality sequentially from moment to moment. No creation obliterates the whole reality at once, as does the Absolute Being, which as providence governs and assigns to all beings a specific place in the hierarchy of the Universe. Boethius deals with the problem of providence, which is destiny, the regulation of the created world. According to the thinker, providence does not reject the free will of conscious beings who are free to act. Providence is God's rational plan, the principle of creation, Logos – Rationality, God's Consciousness.

KEYWORDS

soul, eternity, Logos, Divine Rationality, providence

Wprowadzenie

Ugruntowaną pozycję w historii filozofii zajmuje wybitny myśliciel Boecjusz (Anicius Manlius Torquatus Severinus 480–526) działający w burzliwej epoce przejściowej między starożytnością a wczesnym średniowieczem. Nazywany „ostatnim Rzymianinem”, otrzymał on wszechstronne wykształcenie i pełnił wysokie urzędy państwowe na dworze króla Teodoryka w Italii. Na krótki czas osiągnął szczyt kariery urzędniczej, która szybko skończyła się na skutek oskarżenia o zdradę. Boecjusz, torturowany i przetrzymywany w więzieniu, w końcu został skazany na śmierć¹.

1 Zob. L. Cooper, *A Concordance of Boethius. The Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, Cambridge 1928; S. Świeżawski, *Boethius ostatni Rzymianin*, Lwów 1935; S. Wroński, *Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza i jej punkt wyjścia*, „Studia Mediewistyczne” 19 (1978), z. 2, s. 109–115.

Boecjusz jako znawca greki zasłynął przede wszystkim z przekładów dzieł Platona i Arystotelesa na łacinę. W swoim najbardziej znanym dziele *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*², zajmuje się kwestią duszy, jej położenia w świecie, relacją z Bogiem w kontekście wieczności.

Głównym tematem artykułu jest dusza, jej poznanie i droga do Boga, a rozważania te łączą się ściśle z zagadnieniem opatrności i wieczności. W artykule omówiona została też koncepcja Logosu w rozumieniu Racjonalności Boga, która znana była już w starożytności. Boecjusz co prawda nie używa bezpośrednio słowa Logos, lecz mówi o rozumnym rozporządzeniu Wszechświata. Sądzę, że rozumność, o której pisze, to właśnie Logos – Rozumność Bytu absolutnego. W starożytności filozofowie greccy, np. stoicy, Logos utożsamili z opatrnością Boga, która roztacza opiekę nad światem. Z pism Boecjusza również wynika, że opatrność (*providentia*) to rozumny plan Stwórcy, który wszystkim odgórnie rozporządza. W tym odwiecznym koncepcie Boga jest miejsce dla duszy istoty świadomej, jaką jest człowiek. Odwiecznie też ustalone zostało przeznaczenie duszy, czyli jej zjednoczenie ze Źródłem. Myśl Boecjusza na temat opatrności stała się podstawą do szerszych rozważań nad Logosem, dlatego w artykule rozwinięto temat relacji, jaka zachodzi między duszą człowieka a Świadomością Boga – Logosem. A ponieważ relacja ta zachodzi w rzeczywistości temporalnej, opisano także proces poznawania uwarunkowanej jaźni, jaki dokonuje się w czasie. Zagadnienie to jest ściśle związane z wiecznością rozumianą jako wszechwiedza Boga i pełnia życia.

1. Status duszy w materialnym świecie

Człowiek, żyjąc w tym świecie czasoprzestrzennym, nie jest czymś ontologicznie pierwotnym, lecz stanowi istotę uwarunkowaną, przebywającą w stanie, który nie jest dla niej czymś naturalnym. Złączenie duszy i ciała stanowi bowiem efekt upadku istoty stworzonej, która zdegradowała się, oddalając się od Źródła Bytu. Dusza „zmuszona” żyje w ciele na sposób cielesny, ożywia ciało i posługuje się nim jako narzędziem, lecz nie może wyrazić poprzez cielesność swojej prawdziwej natury. Wejście w świat materialny jest swoistym „uniżeniem” dla duszy, która musi realizować swoją funkcję w wymiarze, który niejako ją ogranicza. Takie jest ogólne założenie Boecjusza.

Oczywiście możemy się też zastanowić, czy wymiar czasoprzestrzenny jest rzeczywiście ograniczeniem dla duszy, którą pojmować można jako tchnienie ożywcze dla

2 Zob. krytyczne wydanie źródłowe: Boethius, *The Theological Tractates The Consolation on Philosophy*, wyd. H.F. Stewart, E.K. Rand, Cambridge–Harvard–London 1962; wydanie polskie: Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tł. W. Olszewski, Warszawa 1962.

ciała. Dusza nie jest skoncentrowana w jakimś sprecyzowanym miejscu, lecz ożywia całe ciało i się z nim utożsamia, jednocząc się z nim, tworząc pewną całość. Stąd też człowiek w tym świecie temporalnym stanowi spójną istotę psychofizyczną. Aby ciało mogło żyć, istotne jest życie, które go napędza, a tym życiem, motorem napędzającym od wewnątrz ciało, jest właśnie indywidualna dusza.

W ujęciu Boecjusza dusze były pierwotnie bytami czysto duchowymi, niemniej zetknięcie się ich z materią spowodowało ich upadek, degenerację, spaczenie. Dusza, stykając się z fizykalnością, stała się ułomna, a jej zdolności poznawcze uległy zdegradowaniu tak, że „zapomniała”, kim naprawdę jest. Dusza jako czysty duch to *intellectibile*, które wskutek kontaktu z materią skazyło się i stało się *intelligibile*. Kontakt z cielesnością sprawił, że czysty duch zdegenerował się i zaczął podlegać dewolucji (*corporum tactu ab intellectibilibus ad intelligibilia degenerarunt*)³. *Intellectibile*, które zaczęło żyć w ciele, stało *intelligibile*.

W swoim dziele *De consolatione philosophiae* Boecjusz przedstawia poglądy na temat duszy, odwołując się do neoplatonizmu. Dusza uczestniczy w dwóch najważniejszych procesach (kierunkach, jakie obiera), które określa się jako wznoszenie się (*ascensus*) i upadanie-zstępowanie (*descensus*). Jest to istotna perspektywa patrzenia na aktywność duszy. Proces, jakiemu podlega dusza, ma wewnętrzną dynamikę i osadza się właśnie na takim działaniu, które można sprowadzić albo do obrania kierunku w stronę Źródła Bytu, albo kierunku odwrotnego, oddalającego od Boga.

Dusza, wchodząc w materię, czyli wcielając się w konkretne ciało, uczestniczy w procesie upadku. W wyniku zetknięcia z ciałem zapomniała, kim jest i skąd pochodzi, jakie jest jej Źródło. Jednak w ciągu osobniczego życia, w tym konkretnym indywidualnym ciele czasoprzestrzennym może się ona rozwijać, przechodzi bowiem pewien proces „przypominania”. Przypominanie to nawiązuje do swoistej anamnezy, o której pisał Platon. Dusza uświadamia sobie swoją prawdziwą naturę i zawraca ze swojej dotychczasowej drogi, jaką prowadziła poprzez cielesność. Dokonuje się zwrot i dusza na powrót nakierowuje się ku Źródłu Bytu (Bogu), wznosi się do niego, czyli powraca do swego prawdziwego domu. Dusza bowiem jako indywidualna świadomość jest częścią większej całości, Nadświadomości. Chociaż jest ona indywidualna, to jednak wraca do Jedności i od zawsze odczuwa pragnienie zjednoczenia z Bogiem.

Boecjusz pisał *Pocieszenie...*, przebywając w więzieniu, skazany na śmierć za zdradę polityczną, której się zresztą nie dopuścił. W osamotnieniu, skuty kajdanami, zauważył w swym położeniu podobieństwo do więźniów przykutych do skały, którzy zostali przedstawieni w metaforze jaskini ukazanej przez Platona w VII księdze *Państwa*. Tak jak więźniowie przykuci są łańcuchem do ściany jaskini, tak też dusza przykuta

3 Zob. Boecjusz, *Komentarz do Isagogi* I, IX, 3.

jest do ciała. Człowiek na tej ziemi jest niewolnikiem własnych żądz⁴. Dusza nie może wyrwać się z okowów cielesności i boryka się wciąż z cierpieniem i niedogodnościami, jakie sprawia jej fizykalność. Życie w uwarunkowanym świecie jest niedogodnością dla duszy, przez to staje się ona uwarunkowana i nie może wyrażać swojej prawdziwej natury. Ciało przyćmiewa poznanie duszy, która nie widzi w pełni rzeczywistości takiej, jaka ona jest, gdyż przeszkadza jej w tym percepcja zmysłowa. Narządy zmysłów są oczywiście potrzebne, ale tylko w fizykalnym świecie, po to, aby odnaleźć się w rzeczywistości. Informacje dostarczane przez zmysły są przetwarzane w płatach mózgowych, gdzie zachodzą różne procesy chemiczno-fizjologiczne. Aktywność mózgu też jest podstawą dla naszego myślenia. Jednak duszy nie możemy utożsamiać z myśleniem ani lokować jej w mózgu. Aktywność mózgu tworzy w naszej świadomości jakąś wizję świata, jakiś ogląd bytu, który my przyjmujemy za realną rzeczywistość. Jednak prawdziwy fundamentalny poziom bytowy jest na innym poziomie, niedostępnym dla naszych materialnych zmysłów. Poziom ten otwiera się przed „wewnętrznym” zmysłem, który jest władzą duchową. Ten zmysł jednak został przytępiony w wyniku życia w materialnej wymiarowości. Stworzenie, podlegając degradacji, nie umie korzystać ze wszystkich swoich władz poznawczych. Tak jak więźniowie w jaskini widzą jedynie marny odbłask rzeczywistości, która znajduje się poza jaskinią, tak też dusza, będąc w tym świecie, nie umie dostrzec Prawdy na temat bytu, która jest na fundamentalnym poziomie rzeczywistości. Dusza, chociaż ma ku temu predyspozycje i ma określone władze poznawcze, nie korzysta z tych wyższych władz, lecz ulega zepsuciu i żyje na sposób cielesny, gdyż żyje w uwarunkowanym świecie. Dlatego potrzebne jest oświecenie, oczyszczenie z naleciałości pochodzących ze świata. Przebicie się przez warstwę materialności wymaga jednak ogromnego wysiłku. Dusza może bowiem widzieć fundamentalny poziom bytu, z którego wyrasta i w którym jest zakorzeniona, jednak najpierw musi uświadomić sobie, że również sama pochodzi z tego Źródła i że jest tutaj więźniem i musi poszukiwać wyzwolenia.

Boecjusz nawiązuje do orfickiego obrazu, gdzie ciało jawi się więzieniem dla duszy, która tak zniewolona nie może dotrzeć do istoty bytu. Dopiero dzięki śmierci duch uwalnia się z ciała, wyzwala z lochu ciężkiej materii. Oddzielenie duszy od ciała jest czymś naturalnym, a w obliczu śmierci wszyscy stają się równi.

*Śmierć gardzi sławą wspaniałą,
Ścina zarówno niską, jak wyniosłą głowę,
Kładąc na równi niskość i wyniosłość⁵.*

4 Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* III, 10, tł. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 77.

5 Tamże, II, VII, s. 46–47.

Niemniej jednak, by odnaleźć się w świecie czasoprzestrzennym, dusza musi przyjąć pewną „obudowę”, fizykalne gabaryty, wciela się w „wulgarną” (namacalną) materię, która staje się dla niej ograniczeniem. Z jednej strony ciało staje się też narzędziem poznawczym, dzięki któremu widzimy świat i doświadczamy życia. Z drugiej strony czysty duch, przebywając w ciele, przebywa jakby w ciemności, zdaje się być w nim pogrzebany. Duch, nie mogąc się wyzwolić z materialności, niejako umiera, podąża ku nie-bytowi.

Dusza, ulegając zniewoleniu, straciła czystość swoich funkcji poznawczych, a stała się niewolnikiem, gdyż uległa afektom. Natomiast wyzwolenie ze stanu uwarunkowania i zależności od materii polega na nieuleganiu afektom, czyli na osiągnięciu stanu beznamiętności, o którym pisali też stoicy.

Według Boecjusza człowiek musi zachować spokój wewnętrzny, pewną niewzruszoność, aby móc siebie kontrolować⁶. Dusza powinna zapanować nad sobą, ujarzmiając własne niekontrolowane odruchy.

Kto sam zapragnie potęgę uzyskać,
Ten niech poskromi dzikie popędy⁷.

Aby odnaleźć właściwą drogę, należy odrzucić afekty, bo namiętności targają duszą, która nie osiąga spokoju, nie może trzeźwo dążyć do prawdy, nie widzi jej, bo jej wzrok jest przysłonięty i ulega ona niewłaściwym poruszeniom.

Ty także pragnąc zobaczyć jasny blask wszelkiej Prawdy,
I z bocznej ścieżki, wejść na szlak prawy,
Odrzuć radości,
Odpędź obawy,
Strzeż się nadziei,
Pokonaj boleść,
Gdzie one rządzą, tam duch zaćmiony uzda spętany⁸.

Dusza, która ulega ciału i oddaje się wraz z nim żądzom, znajduje się w największej niewoli, skrajnie oddala się od Jedności, z której wyszła. Pierwotnie czyste dusze, będąc w Pełni, zaczęły się degradować w zetknięciu z materialnością stworzonego świata. Te dusze, którym spodobała się ta materialność, tym bardziej oddalają się od Źródła, bo zamiast kontrolować i kierować ciałami, w których się przejawiają, same ulegają popędom cielesnym. Na tym polega upadek i dewolucja stworzonego bytu.

6 Tamże, I, IV, s. 9.

7 Tamże, III, 5, 1, s. 61.

8 Zob. tamże, I, VII, s. 22–23.

Wszyscy ludzie pochodzą z jednego Źródła, mają jeden wspólny „początek”, jednak dusze, które pierwotnie przebywały w innym świecie (w jakiejś innej wymiarowości), zostały uwięzione w ciałach i ten sposób wszyscy stali się śmiertelni⁹.

Boecjusz, idąc za tradycją neoplatońską, podkreśla rozróżnienie duszy od ciała. Według niego dusza, przebywając w tym świecie, jest obca, to nie jest jej prawdziwa ojczyzna, bo dusza zakorzeniona jest w innej rzeczywistości czysto duchowej. Dusza musi poznać swoje pochodzenie, zrozumieć, jaką ma tutaj rolę do spełnienia, dlatego czuje się obco na tej ziemi, w tym wymiarze, jaka jest jej właściwa droga. Jeśli dusza pozna Źródło, z którego pochodzi, to uświadomi sobie, że jest to prawdziwa fundamentalna rzeczywistość, której częścią jest ona sama. Wówczas będzie dążyć do zjednoczenia z najwyższym Bytem – Bogiem.

Orygenes (myśliciel żyjący w III w., którego poglądy zostały potępione przez sobór w Konstantynopolu w 533 r.) uważał, że dusza albo za jakieś przewinienie, czy też z własnej woli wnika w ciało, wcielając się w nie i wówczas ulega skażeniu poprzez materię. W niniejszym artykule podkreślona jest koncepcja neoplatońska, podkreślająca przewagę ducha nad materią. Materia jawi się tutaj jako ciężar dla duszy i ją ogranicza, nie pozwala odzwierciedlić duszy prawdziwej natury i stanowi przeszkodę dla poznania istoty rzeczy. Duch, kiedyś swobodnie poruszający się w eterycznym świecie, wpadł w ziemskie sidła i uległ zniewoleniu¹⁰. Boecjusz, nawiązując do idei preegzystencji dusz, o jakiej mówił Orygenes, podkreśla tu upadek ducha, który „niegdyś” przebywał w innym świecie czysto duchowym.

Na tym świecie dusza oślepla i pogrążyła się w ciemnościach, bo uległa zmysłom¹¹. Nasze ziemskie oczy są zamglone przez rzeczy zmienne, nietrwałe¹². Materia bowiem rozkłada się, co oznacza, że jest nietrwała, anihiluje i zmierza do niebytu, czyli nie można jej utożsamiać z prawdziwą rzeczywistością Logosu, który stanowi fundamentalny poziom bytu.

To Bóg stanowi zarówno „początek”, jak i „koniec” dla duszy. „Początek” należy rozumieć jako zapoczątkowanie w zarodku, koniec to spełnienie. Dusza ma zapoczątkowanie jak i spełnienie w Bogu, jest częścią Boga i do niego przynależy. Boecjusz zwraca się więc do Boga: „Bo tyś jest końcem, początkiem i wodzem / Przewoźnikiem, ścieżką i granicą zarazem”¹³.

9 Tamże, III, 6, s. 63.

10 Tamże, I, II, s. 5.

11 Tamże, III, X, s. 77.

12 Zob. tamże, I, I, s. 3.

13 Tamże, II, 9, s. 71.

2. Teoria poznania

Duch uwięziony w ciele i posługujący się percepcją zmysłową nie poznaje prawdziwie rzeczywistości, lecz zyskuje złudny jej obraz, bo wzrok ducha jest przyćmiony¹⁴ i bazuje tylko na odbitych obrazach, na wizji, która tworzy się na podstawie informacji, jakich dostarczają narządy zmysłów. Informacja ta następnie jest przetwarzana w mózgu, a nośnikami informacji są impulsy elektryczne, jakie zachodzą w połączeniach synaptycznych między neuronami. Jest ona w odpowiedni sposób przetwarzana przez mózg, który jest podstawą biologiczną, z której świadomość korzysta, przebywając w tym świecie. Świadomość niejako jednoczy się z tą strukturą materialno-biologiczną i korzysta z jej pomocy, wykorzystuje ją jako narzędzie poznawcze i to narzędzie jest potrzebne, aby przetrwać w tym świecie, a biologiczna struktura warunkuje też nasz sposób przeżywania rzeczywistości i jej odbiór. Sama zaś czysta świadomość nie jest jednak aktywnością mózgu, to raczej psyche napędza działania fizjologiczne, jakie zachodzą w materialnym organie. Świadomość jednak, długo przebywając w świecie materialnym, tak silnie jednoczy się z materią, że ulega jej, za realne uznaje iluzję i podlega złudzeniom poznawczym, zatracą swoje możliwości dotarcia do prawdziwego realnego poziomu bytu. Dlatego – według Boecjusza – ważne jest, by zamknąć oczy zewnętrzne, a uruchomić wzrok wewnętrzny, tak aby poznać istotę prawdziwego szczęścia. Należy uwolnić się z jarzma niewiedzy, bo ignorancja sprawia, że poznajemy fałszywie. Dopiero podczas procesu wyzwolenia dusza zaczyna napełniać się Prawdą¹⁵.

Rzeczywistość, w której się znajdujemy, to jedynie odbicie prawdziwej rzeczywistości, jednak nasz fizyczny wzrok tkwi w tych złudnych obrazach, sądząc, że to absolutna prawda o rzeczywistości. Nasze poznanie jest jednak fragmentaryczne, co wynika z degradacji i upadku duchowego człowieka.

Człowiek to istota psychocieleśna, która musi borykać z wieloma utrudnieniami wynikającymi z przynależności do wymiaru czasoprzestrzennego. Dusza musi dostrzec się niejako do świata materialnego, odnaleźć się w materii, ale także kierować nią. Świadomość bowiem ma moc kreowania rzeczywistości i dusza przecież nie jest bezsilna, lecz jest siłą ożywiająca ciało. To dusza, jako nadzorca, powinna kierować ciałem, kontrolować jego odruchy i działania. Umysł jest czymś poza materią, ale może ją kontrolować i posługiwać się nią w celu poznania rzeczywistości. Dusza, będąc w konkretnym ciele, poznaje na swój indywidualny sposób, ale nie znaczy to, że nie może wyrwać się z tej fizykalności i przebić się poza materię. Dusza bowiem została wyposażona w określone władze, które pozwalają jej penetrować inne wymiary pozostające poza percepcją zmysłową, jednak zmysły „wewnętrzne” uległy przytępieniu, straciły

¹⁴ Zob. tamże, III, 10, s. 77.

¹⁵ Tamże, III, I, s. 51.

moc w ciągu osobniczego życia w określonym miejscu i czasie. Dusza musi na powrót zwrócić się do światła, do Źródła Rozumu – Logosu, który również posiada w sobie samej. Ponowny zwrot duszy ku sobie jest istotny. W sobie dusza poznaje, że ma Boga i że jej ostatecznym celem jest zjednoczenie się z nim. Oczywiście w świecie materialnym dusza spotyka się z utrudnieniami, z barierą poznawczą, a jej wola ulega osłabieniu. W obecnej sytuacji przebywamy jak w mroku nocy i nasze oczy przyzwyczajone są do ciemności, którą można określić stanem niewiedzy. Ignorancja jest często występującym stanem w świecie uwarunkowanym.

Dusza jednak, powodowana jakimś wewnętrznym impulsem, od zawsze dąży do poznania Prawdy. Chociaż człowiek ma ciężkie ciało, które jest czymś mrocznym i przysłania światło duchowe, to jednak będzie dążył do poznania¹⁶. Kto chce głębokim umysłem dotrzeć do Prawdy, unikając błędów poznawczych, powinien wnikać w siebie samego, posługując się światłem wzroku duszy i skupić rozproszone myśli. Duch nie powinien szukać niczego na zewnątrz, gdyż wszystko, czego potrzebuje, ma ukryte w sobie, we wnętrzu¹⁷.

Dusza ma w sobie jakąś wewnętrzną siłę, która ją napędza do wyzwolenia się z niewoli tego świata, dąży ona do Boga, czyli swego pierwotnego Źródła szczęścia, co oznacza, że nie zapomniała całkowicie ani siebie, ani skąd pochodzi, skoro odczuwa tęsknotę za Źródłem, które utraciła i chce znów na nowo odnaleźć światło. „Kto zaś to światło dojrzeć będzie w stanie, zaprzeczy blasków promiennemu słońcu”¹⁸.

Istnieje światło Prawdy pochodzące nie z tego świata, którego Źródłem jest Rozumność Najwyższa. Ten, kto otworzy się na jego działanie, czyli odkryje w sobie Boga, będzie już inaczej postrzegał widzialną rzeczywistość. W miarę bowiem wyostrażania się zmysłu wewnętrznego stępieniu ulegają zmysły i percepcja zmysłowa staje się już mniej istotna. Dusza oświecona widzi już w inny sposób i wnika w inne wymiary za pomocą swoich specyficznych władz poznawczych, które nie są z tego świata. Ten, kto wchodzi w głębsze poziomy bytu, nie zwraca już uwagi na barwy i kształty tego świata.

Platon twierdził, że ten, kto się uczy, tak naprawdę przypomina sobie¹⁹. Dusza, poznając siebie, tak naprawdę przypomina sobie swoje pochodzenie i rozpoznaje swoją tożsamość. Zdobywanie wiedzy to anamneza, czyli przypominaniem sobie tego wszystkiego, co już się wie. Dusza, będąc w Jedności ze Źródłem, miała wiedzę na temat siebie (samopoznanie), jednak o tym „zapomniała”, gdy weszła w ciało. Wciele nie się w materialne struktury spowodowało zdegenerowanie jej wewnętrznego zmysłu. Dusza teraz musi uczynić ogromny wysiłek poznawczy, aby znów zwrócić się do

16 Zob. tamże, V, III, s. 132.

17 Tamże, III, XI, s. 83.

18 Tamże, III, 10, s. 77.

19 Tamże, III, 11, s. 83.

Źródła. Ten, kto otwiera się na Boga, otwiera się na Prawdę, którą ma już odwiecznie zapisaną w sobie. Prawda od zawsze jest zakodowana w strukturze bytu, to informacja przenikająca cały Wszechświat, wszystkie szczeble egzystencji, nie trzeba Prawdy szukać daleko, wystarczy wejść w samego siebie, bo we wnętrzu człowieka mieszka Logos, który oświeca duszę.

Aby dusza mogła dojść do szczęśliwości, musi odwrócić się od odbitych obrazów widocznych w tym świecie i wyjść z cienia niewiedzy, a do tego potrzebny jest zwrot umysłu. Dusza, która się zwróciła ku światłu Boga i kieruje się ku Źródłu Bytu (Bogu), odczuwa szczęście, co wynika z faktu, że jest zakotwiczona w tym fundamentalnym poziomie rzeczywistości, z którego wyszła. Tam jest jej „początek”, stąd też zawsze tęskni za utraconym szczęściem, a gdy jest już wyzwolona z więzów ciała, to do niego dąży. Boecjusz podkreśla, że ważne jest, aby wzrok ducha zatrzymał się na Bogu, który jest ostatecznym Źródłem poznania Prawdy. „Daj ujrzeć źródło dobra, daj, by światło znalazłszy / Utkwił jasny wzrok ducha w tobie jedynie (...)”²⁰.

Duch posiada nadal pewne światło, które go oświeca, pomimo tego, że wszedł w materialne ciało, które jest powodem jego niepamięci²¹. Duch „zapomniał” swoją pierwotną wiedzę, ale to zapomnienie nie jest całkowite, wciąż bowiem tli się światło Boskiego Rozumu, które oświeca od wewnątrz duszę i wzywa ją do poszukiwania wiedzy.

W głębi serca drzemie ziarno poznania²², iskra, która jest zarzewiem przypominań sobie wiedzy (*in memoriam revocare*), którą odwiecznie nosimy w sobie i przypominamy sobie o jej obecności, bo Prawda nigdy nie została wymazana z naszego wnętrza. Chociaż nasze oczy zmacone są „brudnym namulem”²³, a nasze poznanie jest jak słabe światło, to jednak Stwórca wszystkich wymiarowości jest dla nas prawdziwym słońcem²⁴, czyli Źródłem Oświecenia.

Obecna sytuacja człowieka jest dość kłopotliwa, bo musi on schylać głowę pod swoim ciężarem, zmagać się z trudami codziennego życia i wzrok mieć musi utkwiony w ziemi²⁵, musi dbać o swoje utrzymanie, aby przeżyć w tym wymiarze. Jednak dusza nie została całkowicie przytłumiona, bo gdzieś głęboko na dnie tli się światło poznania²⁶ i jeśli wzrok duszy zwróci się ku niemu, to dusza może podjąć drogę ku wyzwoleniu się z materialnego bytu. Z ducha bowiem nie umknęło całkiem to prawdziwe światło²⁷.

20 Tamże, III, 9, s. 71.

21 Tamże, III, XI, s. 83.

22 Tamże.

23 Tamże, I, VII, s. 22.

24 Tamże, V, II, s. 128.

25 Tamże, I, II, s. 6.

26 Tamże, III, XI, s. 83.

27 Tamże.

Duch, odkąd wcielił się w ciężkie materialne struktury, zaczął podlegać „procesowi” zapominania o sobie. Jednak Prawdę może rozbudzić dociekliwość samego człowieka, który poprzez naukę, samorealizację, będzie się doskonalił w poznawaniu Boga, świata i siebie samego. W głębi serca tli się już iskierka²⁸ pochodząca od samego Stwórcy. Ta wewnętrzna intuicja to sam Logos, Najwyższa Świadomość Bytu Absolutnego, który żyje we wszystkich żywych stworzeniach, jest siłą napędzającą każdą żywą istotę i nakierowuje ją ku Źródłu Bytu. Ten, kto zdaje się na działanie tego wewnętrznego głosu, przebudza się, staje się oświeconym, wychodzi z marazmu i przebija iluzję tego świata, „przypomina” sobie, że jest częścią Boga.

Najwyższy Byt istnieje w każdej istocie i elemencie świata, zatem każde stworzenie jest w jakimś stopniu świadome, bo udziela mu się Świadomość samego Boga. Różne stworzenia uczestniczą w umyśle Boga w mniejszym lub większym stopniu. Im bardziej otwierają się na Logos, tym bardziej zostają wyrwane ze stanu zapomnienia i uśpienia, a przechodzą w stan uprzytomnienia, anamnezy, przypominania sobie Prawdy, która jest zapisana na macierzystym poziomie bytu. My Prawdę jedynie odkrywamy, nie kreujemy jej, lecz uświadamiamy sobie jej istnienie. Kierunek ku Logosowi, mądrości Boga możliwy jest bowiem, gdy człowiek uświadomi sobie, że z tej Prawdy się wywodzi. Człowiek w rzeczywistości się nie uczy, lecz uświadamia sobie to, co już odwiecznie wie, co od zawsze w nim zostało zapisane. Na fundamentalnym poziomie Logosu już bowiem wszystko jest, informacja podstawowa zostaje wgrana do świata i realizuje się w świecie zgodnie z Boskim rozporządzeniem Najwyższego Bytu. Wszystko odwiecznie realizuje się w Logosie i dusza również z Logosu pochodzi, więc do Logosu musi wrócić, bo w Rozumności samego Boga się „poczęła” i tam jest zakorzeniona.

Nasza percepcja zmysłowa została skażona, dlatego należy podjąć wysiłek, aby oczyścić nasze poznanie z błędów i zabrudzeń. My poznajemy rzeczywistość fragmentarycznie, częściowo, nie w pełni, popadamy w błędy poznawcze. Przebywając tak naprawdę tylko w jednym momencie rzeczywistości, czerpiemy informacje tylko i wyłącznie z teraźniejszości. Z każdego momentu, w którym się znajdujemy, zbieramy jednak znikome dane o świecie.

Dusza wewnętrznie odczuwa pragnienie, by powrócić do stanu swej pierwotnej wiedzy, tęskni za najwyższym dobrem, w którym pierwotnie przebywała. Oczywiście istnieje odwiecznie w tym Źródle, tyle że na pewnym poziomie egzystencji, bo więź z Bogiem nigdy nie została zerwana, tylko dusza na pewnym etapie straciła przytomność i poczucie tego związku, na jakimś szczeblu egzystencji zagubiła się, tracąc poczucie prawdziwej tożsamości. „Umysł twój słabnie, własne tracąc światło/ I w mrok

28 Tamże.

zewnątrzny zapaść się spieszy, /A ziemskim ciągle zmagana oddechem/ Rośnie nad miarę zabójcza udręka!”²⁹.

Prawdziwy umysł (w znaczeniu: świadomość), który nie pochodzi z tej rzeczywistości, „męczy” się w ziemskim lochu i z trudnością wychodzi ze stanu niewiedzy. Zapomnienie ogrania umysł, który przebywa w pewnej obudowie fizycznej. Jednak umysłu, który jest naszym poznawaniem świata, jego przeżywaniem, nie należy lokować w biologicznym organie, ma on bowiem inną naturę, pochodzi z niematerialnego wymiaru.

W ujęciu Boecjusza umysł pierwotnie był wolny, przebywał w świecie duchowym, miał swobodę działania, gdyż czerpał ze Źródła prawdziwego poznania. Jednak wejście w świat materialny stało się dla umysłu udręką i zniewoleniem³⁰. Światło umysłu zostaje przygaszone pod ciężarem rzeczy ziemskim, a zniewolenie wynika z konieczności zajmowania się marnymi doczesnymi sprawami³¹.

Wszystko, co nas otacza w rzeczywistości, jest śmiertelne, z naszej perspektywy trwa tylko określony czas, a to oznacza, że rzeczywistość ta nie jest rzeczywistością fundamentalnego poziomu bytu. A jednak ta złudna rzeczywistość mami nas i przesłania nam oczy. Materialna rzeczywistość i ziemskie mieszkanie wydają się być złudzeniem³². Oczywiście ta rzeczywistość naszego wymiaru ma pewną realność, tylko że my ją postrzegamy w złudny i nieprawdziwy sposób.

3. Logos – Rozum Boga

Bóg jest odwiecznym rozumem³³, a rozumność przenika świat, jest wewnętrzną siłą napędzającą wszystko w ruch³⁴. Bóg sam pozostaje w bezruchu, bez żadnej zmiany,

29 Tamże, I, II, s. 5.

30 Tamże.

31 Tamże, s. 6.

32 Tamże, III, X, s. 77.

33 Podrozdział ten jest moją osobistą refleksją na temat Logosu, opartą na wiedzy starożytnych myślicieli. Sam Boecjusz nie używa bezpośrednio słowa „Logos”, lecz nawiązuje do Boskiej rozumności. Rozważania Boecjusza stały się jedynie pobudką do głębszej refleksji nad Logosem i relacją, jaka zachodzi między duszą człowieka a Świadomością Boga – Logosem.

34 W starożytnej Grecji z logosem kojarzono zarówno akt mowy, jak i rozumny porządek kierujący kosmosem. Heraklit z Efezu uznał, że logos to powszechne prawo, które jest rozumne, jest to odgórny porządek kierujący zmianami zachodzącymi w świecie. Heraklit z Efezu odnosi logos do duszy, rozumu. Racją funkcji logosu jest jego pierwotna racjonalność. Heraklit utożsamia też logos ze słowem (zob. E.L. Minar, *The Logos of Heraclitus*, „Classical Philology” 34 [1939], s. 340–341; *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22 B 1, B 2, B 50, wyd. H. Diels, W. Kranz, 1985). Dla stoików logos to czynna zasada (*arche*) świata. Ta zasada, pryncypium metafizyczne wytwarza świat niczym z nasienia. Można ją nazwać intelektem, fatum, naturą, pneumą, Działa od zawsze w świecie jako logos nasienny (*logos spermatikos*). W logosie zawarte są niezliczone racje zarodkowe, które sprawiają, że procesy w uporządkowany sposób następują po sobie. Logos nasienny jest łańcuchem

a stwarza zmienny świat wraz z czasowością. Sam jest racją istnienia czasu, czyli ruchów stworzeń.

Ty, który światem rządzisz odwiecznym rozumem,/ Stwórco nieba i ziemi, co każesz czasowi/ Biec od wieków, sam bez ruchu, ruch światom nadajesz,/ Nie obce skłoniły cię siły, byś stworzył/ Z płynnego tworzywa swe dzieło, ale wrodzona,/ Najwyższa forma przeczystego dobra,/ Ty wszystko z niebiańskiego wywodzisz wzoru,/ Sam najpiękniejszy, świat piękny w myśli kształtujesz,/ W podobnym sobie obrazie go tworząc³⁵.

Rozumność, czyli Świadomość Boga, przewyższa wszystko, a zarazem nadaje porządek całemu stworzonemu światu. Bóg tworzy swoje dzieło samoistnie, sam z siebie powodowany dobrą wolą i nie kierują nim żadne siły zewnętrzne, które byłyby poza Nim. Dobroć Boga jest racją dla zaistnienia wszystkiego. Bóg jest niezależny od wszelkich czynników i sam w sobie posiada wzór stworzenia, na tej Zasada, wzorem, uniwersalnym Prawem jest sam Bóg-Logos, który cały w sobie jest wewnętrzny i spójny. Bóg kreuje świat, za pomocą wzoru, wgrywa kod, pewną informację, do świata i tak go kształtuje na swój własny obraz.

Wzór świata jest w samym Bogu, w Jego umyśle; wszystko, co istnieje, jest w Bogu, który jest Dobrem, więc musi być cały wewnętrzny i spójny. Dla Boga nie istnieją *causae externae*, jakieś przyczyny zewnętrzne, ponieważ jest On spójną jednością, którego racją istnienia jest On sam, jest Jednością samą w sobie.

Bóg sam jest Prawem Najwyższym, czyli Logosem, a człowiek, partycypując w Logosie, może poznać to uniwersalne Prawo. Na fundamentalnym poziomie wszechrzeczy wszystko zachowuje spokój i jest uporządkowane w zupełnej harmonii. Wszystkie elementy bytu są zachowane w swym pierwotnym stanie. Ten fundamentalny poziom zawiera wszystko w sobie jako już oczyszczone i przemienione w Logosie. Na pewnym

przyczynowo-skutkowym, przeznaczeniem i celem wszystkiego (*Stoicorum veterum fragmenta*, I 98, wyd. H.F. Arnim, Stuttgart 1964; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów* VII 1, 136, Warszawa 1985). W starożytności logosem nazywano byt lub rozum boski podporządkowany najwyższemu Bogu, to pośrednik między Bogiem a światem. Takie tłumaczenie często występuje w filozofii i religiach hellenistycznych, a myśl wczesnochrześcijańska pozostawała pod wpływem filozofii starożytnej, zwłaszcza stoickiej. Logos w znaczeniu rozumu lub rozumnej zasady występuje też u Platona i Arystotelesa. Filozofowie ci terminem „logos” określali władzę rozumu (zob. Platon, *Prawa* 689d; *Timajos* 89d; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1102b26). Platon uznał, że twórczy logos to wiedza boska (*Sofista* 201c) i stanowi rozumną zasadę harmonii obecnej w rzeczywistości (*Państwo* 500c). Boecjusz nie używa słowa „logos”, lecz mówi o rozumnym rozporządzeniu wszechświata. W moim ujęciu ta rozumność, o której pisze autor, to właśnie Logos. Rozumność – Umysł Boga – jest tym, co wszystkim rozporządza i przydziela każdej rzeczy właściwe miejsce. Logos można także kojarzyć z opatrnością, jak to robili stoicy, nazywając logos pneumą rozlewającą się w świecie. Myśl Boecjusza na temat opatrności stała się tu jedynie podstawą do głębszych przemyśleń nad Logosem w kontekście myśli starożytnej.

³⁵ Boecjusz, *O pocieszeniu...*, III, IX, s. 70.

etapie rozwoju świat degraduje się i powstają niższe poziomy bytu, które oddalają się od Źródła.

Na poziomie wieczności, w macierzystym Logosie, wszystko ma swój właściwy porządek i utrzymuje odpowiednią hierarchię, jako zjednoczone poprzez miłość. Fundamentalny poziom to Pełnia, w której zapisane jest już wszystko, a przeciwieństwa są zgodne, wzajemnie uzupełniają się, stanowią wobec siebie komplementarne siły uzupełniające się nawzajem. Wszystkie bowiem żywioły, elementy świata w macierzy bytu są zapisane w Jedności i tworzą spójną Pełnię. Jednak w rzeczywistości temporalnej przeciwieństwa nawzajem po sobie następują, bo taka jest kolej rzeczy, a ich wzajemne zwalczanie się wyznacza odwieczny bieg zdarzeń. W ten sposób rozwija się świat – poprzez różnorodność procesów i walkę przeciwieństw, która jest twórcza, bo kreuje rzeczywistość. Wojna jest czymś koniecznym na naszym poziomie rzeczywistości, lecz z perspektywy wieczności nie jawi się ona jako wzajemne zwalczanie, lecz ustępowanie po sobie przeciwieństw. Wszystko ma swoje miejsce we Wszechświecie, każdy byt zajmuje określone miejsce w hierarchii stworzeń. W Świadomości Boga jest odwiecznie ustalona ewolucja Wszechświata, a tym rozwojem wszechrzeczy kieruje miłość. Pory roku następują po sobie, wilgoć po suszy, upał i zimno też się nie zwalczają, lecz łączą się w jednej rzeczywistości, nawzajem po sobie następując³⁶.

Odgórnio ustalony został porządek wszechrzeczy, a co się zrodziło, to już pogrąży się w śmierci³⁷. W tym uwarunkowanym temporalnym świecie każde narodziny są już początkiem umierania. Stwórca zaś całkowicie panuje nad całym Wszechświatem i rozporządza wszystkim, kieruje jego strukturą, kontroluje hierarchię bytów, jest Źródłem – początkiem wszystkiego, jako najwyższy władca trzyma wodze wszechrzeczy, jest prawem i mądrością, czyli ostoją słuszności³⁸. To Najwyższy Byt ustala normy działania w kreowanym przez siebie Wszechświecie, jest rozporządcielem ruchu i spokoju, koryguje wszelkie oddziaływania, wstrzymuje je lub umacnia³⁹. Gdyby zabrakło ostatecznego porządku wszechrzeczy, źródła ładu i ostoji wszystkiego, to świat zapadłby się w sobie, ulegałby procesowi anihilacji, ostatecznie pogrążyłby się w niebycie.

Na fundamentalnym poziomie bytu odwieczny Porządek jest zachowany, bo Logos od zawsze jest i nic mu szkody wyrządzić nie może, uniwersalna Prazasada wciąż pozostaje niezachwiana. Jednak na poszczególnych poziomach rzeczywistości, gdzie tworzą się różne wymiarowości, następuje dewolucja, degradacja bytów. Czysty duch pogrąży się w materię i stanowi to dla niego swoisty upadek, *animae ruina*. Materia przygniata ducha, fizykalność świata jest brutalna i ciężka. W ten sposób duch zamknięty

36 Tamże, IV, VI, s. 118.

37 Tamże, s. 119.

38 Tamże, IV, VI, s. 119.

39 Tamże.

w ciele staje się duszą, która w ciemności niewiedzy nie widzi rzeczywistości w prawdziwym jej przejawie, takiej, jaką naprawdę jest, nie spostrzega istoty rzeczy. Dusza, chociaż jest częstką samego Boga, jednak oddaliła się od niego, wikłając się w związki przyczynowo-skutkowe istniejące w świecie czasoprzestrzennym.

Samo Źródło bytu jest wieczne i niepodzielne, jest to niezmienna ostoja wszystkiego, co istnieje, fundament rzeczywistości. Z tego centralnego punktu jakby emanują niższe poziomy wymiarowości, inne szczeble bytu, które są stworzone i zależne od Boga. Najwyższy byt stanowi Źródło całej hierarchii bytów, a celem stworzenia jest spłynięcie do tego Źródła⁴⁰.

Bóg kieruje byty ku dobremu i porządkuje rzeczy na swoje podobieństwo, to znaczy tak urządza całą rzeczywistość, by stanowiła odbicie samego Boga, Jego Umysłu, który w stworzonym świecie objawia się jako twórczy zamysł odwiecznie się wcielający. Plan Boga istnieje od zawsze w beczasie, a realizuje się w wymiarowościach czasowych, chociaż jest mu od zawsze w wieczności wiadomy. W swoim koncepcie Najwyższy Byt każdemu, wedle swego rozporządzenia, przydzielił określoną funkcję. Człowiek na tej planecie został postawiony pomiędzy Bogiem a zwierzęciem. Jeszcze niżej w hierarchii znajdują się rośliny, minerały i tzw. natura nieożywiona. Człowiek może upodobnić się do tego, co bardziej wzniosłe i szlachetne, jak i spaść w otchłań, upodlić się, zdegenerować i zdążyć do niebytu. Duch człowieka uszlachetnia się, jeśli otwiera się na działanie Logosu, czyli kieruje się ku Dobru Najwyższemu, jakim jest sam Bóg. Człowiek, podejmując irracjonalne działania (które określamy jako złe), niejako umniejsza swój byt, zmierza do pewnej anihilacji. Każda istota otrzymuje byt od Boga i w zależności od poziomu, każdy byt ma różne uczestnictwo w Logosie, rozumności Boga. Różne stworzenia otwierają się z różnym natężeniem na działanie Logosu-Prawdy w sobie. Gdy dusza człowieka partycypuje w Logosie, to On pociąga ją ku sobie, a dusza wyzwala się z sieci irracjonalnych działań, które ją ograniczają. Tylko w świecie przyczynowo-skutkowym, gdzie obowiązuje prawo akcji i reakcji, odczuwana jest uciążliwość wynikająca ze skutków irracjonalnych ruchów. Każde bowiem stworzenie odczuwa na sobie konsekwencje irracjonalnych ruchów podejmowanych zarówno przez siebie, jak i inne istoty.

4. Uczestnictwo duszy w Logosie

Dusza odwiecznie istnieje w Bogu, w Jego Umysle, czyli Logosie, wciąż w nim partycypuje i ma w nim uczestnictwo w mniejszym lub większym stopniu. Ten Logos to wewnętrzny program duszy, który wzywa ją do powrotu do Źródła, a dusza kierowana

40 Tamże.

wewnętrzny impuls dąży do Jedności. Tą głęboką przyczyną jej pragnienia jest miłość – eros – o którym mówi się w filozofii platońskiej.

Prawdziwą naturą duszy jest rozumność, czyli partycypacja w Rozumie samego Boga – Logosie. Udział w Logosie sprawia, że dusza jest częstką rozumną, jest częścią Świadomości Boga. Istotą człowieka jest bowiem posiadanie duszy rozumnej, czyli partycypacja w Racjonalności, w Umyśle Bytu absolutnego. Występna dusza oddala się od Rozumności Boga, lecz postępuje irracjonalnie, czyli wbrew uniwersalnej Zasadzie Wszechbytu.

Dusza obecnie posiada nikle światło poznania i nie widzi prawdy obecnej w rzeczywistości. My nie zdołamy nawet poznać świata ziemskiego, a co dopiero ogarnąć całość wszechbytu. Natomiast Stwórca zna doskonale wszystkie światy, które stwarza, posiada wiedzę o wszystkich wymiarowościach, jest prawdziwym Słońcem, najwyższą Światłością, która ogrania wszystkie rzeczywistości naraz⁴¹.

Według Boecjusza filozofia jest posłańcem samego Boga, który rozbudza w człowieku poszukiwanie prawdy. Prawdy trzeba poszukiwać głębią swego umysłu, a skoro dusza ma swoje wewnętrzne światło, to powinna sama w siebie wnikać⁴². Oczywiście to światło poznania, jakie posiada dusza, nie pochodzi od niej samej, lecz wprost od Świadomości Boga. Dusza wobec tego ma wszystko, co potrzebne do właściwego poznania, lecz w tym zmiennym życiu nie korzysta z tych umiejętności należycie. Przyzwyczała się do tej niewiedzy, aż w końcu fałszywy ogląd świata przesłonił jej wzrok, stała się gnuśna i leniwa, nie podejmuje wysiłku poznawczego, który doprowadziłby ją do właściwego poznania. Stąd też ten, kto chce poznać Prawdę i zjednoczyć się ze Źródłem bytu, podejmuje o wiele większy wysiłek poznawczy w tym świecie, bo musi wyzwolić się z przywiązania do materii, z kajdan fizykalności i zmysłowości, które są źródłem wadliwego poznania. Dusza może jednak świadomie podjąć kierunek wznośzący ją ku Prawdzie, gdyż nie całkiem zapomniała swej pierwotnej wiedzy. W głębi duszy istnieje odwiecznie załączek Logosu, czyli uniwersalne Prawo, które przypomina duszy, do kogo należy. Ten załączek Prawdy – Logosu – nakierowuje duszę na właściwą drogę, a człowiek może poprzez badanie świata, poprzez naukę rozbudzać to ziarno⁴³. Ta iskierka Boga, Logos, wewnętrzna intuicja podpowiada nam, co jest słuszne, a co nie⁴⁴. Intuicyjnie poznajemy, co jest prawdą, bo ją mamy wrytą od zawsze w sobie, ona nigdy nie została zatarta, lecz jest odwiecznym kodem Wszechświata wgranym w struktury bytu. Ta informacja realizuje się we wszystkich poziomach i szczeblach rzeczywistości, Prawda działa sama przez się, jest w każdej żywej istocie i samoistnie

41 Tamże, V, II, s. 128.

42 Tamże, III, XI, s. 82.

43 Tamże, III, XI, s. 83.

44 Tamże.

zostaje we właściwym czasie przebudzona, a dusza może opuścić mroki ignorancji i odzyskać dawne siły⁴⁵. Znow może wzgardzić ziemskimi sprawami i wznieść się do jakiegoś eterycznego świata⁴⁶.

Bóg jako władca wszechrzeczy oświeśla wszystkie istoty, dając im oświecenie. Również dusza rozumnej istoty rozświetlona wiedzą, może zawrócić z niewłaściwej drogi i podążać do prawdziwego swojego domu, który jest jej ojczyzną⁴⁷. Dusza bowiem poczęła się w Źródle Bytu, gdzie jest pierwotny dom i tam jest zakorzeniona w tym macierzystym poziomie rzeczywistości.

Jednak prawdziwe wznoszenie się duszy rozpoczyna się po śmierci ciała, gdy duch uwalnia się z ziemskiego lochu. Wtedy dopiero możliwe jest swobodne podążanie do świata niebiańskiego i wzgardzenie światem ziemskim. Świat „niebiański” oznacza także inny wymiar istnienia, duchowy poziom egzystencji, można go nazwać sferą istot intellectibilnych.

Podczas swego wznoszenia dusza przechodzi różne stopnie rozwoju i wznosi się ku niebiosom⁴⁸. Przechodząc przez różne szczeble poznania, w końcu dotrze ona do Boskiego świata, a gdy już odnajdzie swoją prawdziwą ojczyznę, nie chce już zawrócić z właściwej drogi i ze wzgardą patrzy na ziemski świat⁴⁹.

Bóg jest ponad porządkiem czasoprzestrzennym, chociaż wewnętrznie go kreuje i kontroluje. Dusza jest częścią Nadświadomości, więc jest spokrewniona z Bogiem, każda istota stworzona ma w sobie świadomość, która została jej dana przez Najwyższy Byt. Dusza może więc stanąć ponad porządek losu, może wybić się poza rzeczywistość czasoprzestrzenną. Zresztą dusza od zawsze zakotwiczona jest na poziomie Logosu, a poprzez Logos jest połączona ze Źródłem. Fundamentalny poziom Logosu jest pozawymiarowy, beczasowy, chociaż Logos też objawia się w czasie. Każda dusza ma udział w rozumności Boga i dlatego jest też sama rozumna. Logos jest zarazem poza czasem i materią, jak też może wejść w czasoprzestrzeń, wcielając się w nią. Tak też poszczególne dusze z istoty swej są czymś niematerialnym, ale mogą wcielić się w materialne ciało, jednocząc się z nim. Dusza, wcielając się w materialne ciało, podlega uwarunkowaniom tego świata, czyli prawom kauzalnym. Sama zaś jest czymś pozaczasowym i istnieje sama w sobie poza materią, a tylko w materialnym świecie się przejawia. Każdy człowiek jest konstruowany na podobieństwo Logosu i jest z nim spokrewniony, a Logos działa w większym lub mniejszym natężeniu w zależności od tego, na ile dane stworzenie otworzy się na moc działania mądrości – umysłu Boga.

45 Tamże, I, III, s. 7.

46 Tamże, IV, I, s. 92.

47 Tamże.

48 Tamże.

49 Tamże, s. 91.

Inteligentny inżynier tego świata obmyślił wszystko w taki sposób, by każda indywidualna dusza w ostateczności zwróciła się ku Logosowi.

Skoro dusza ludzka jest „genetycznie” związana z Logosem i w nim zakorzeniona, to może wybić się poza porządek stworzonej rzeczywistości. Oczywiście prawo obowiązujące w tym świecie też wywodzi się z powszechnego prawa Logosu, niemniej jednak prawa natury, prawa fizyki są już marnym odbłaskiem prawdziwego uniwersalnego prawa Logosu, który jest gdzieś „ukryty” na fundamentalnym poziomie świata i pozostaje nieosiągalny. Każde stworzenie jest zakotwiczone w Logosie i z niego wychodzi, na jego bazie jest tworzone, każdy byt tworzony jest według pewnego wzoru, który zdradza się w umyśle najwyższej inteligencji. Projektant tego świata wszystko obmyślił wedle Logosu (Świadomości).

Boecjusz podkreśla, że nieprawość i przestępczość to choroby duszy⁵⁰. Dusza, która ulega nieprawości, stacza się, degraduje, bo oddaje się w wir irracjonalnych oddziaływań, które dokonują się poprzez zmysłowe ciało. Ciało jako materialne podlega prawu akcji i reakcji. Ponosi konsekwencje wynikające z irracjonalnego działania wbrew Logosowi. Dusza, która musi posługiwać się ciałem i żyć w nim, też przejmuje niejako konsekwencje złych działań. Zresztą to dusza jest odpowiedzialna za działanie, bo to ona kieruje ciałem, nadzoruje jego odruchy.

Duszy jest potrzebne ciało, aby mogła realizować się w czasoprzestrzeni i wówczas dusza poruszająca materię może objawiać się, a w ten sposób poniekąd ujawnia się jej natura i chęć dążenia do zjednoczenia z Bogiem. Oczywiście istota duszy jest niezmienna, stała, ale z drugiej strony możliwy jest rozwój, zachodzi jakaś dynamika. Dusza w ciągu osobniczego życia w konkretnym ciele może zbliżać się do Boga lub oddalać od Niego.

Dusza indywidualna stanowi część Logosu – Nadświadomości Boga – ale zachowuje swą indywidualność w ramach Nad-Duszy (Logosu). Otwierając się na działanie Logosu w sobie, jednoczy się z nim tak ściśle, że już nie działa indywidualna świadomość, lecz działa tylko Logos poprzez dusze indywidualne. Człowiek, który nie otwiera się na działanie Logosu, porzuca cnotę, tym samym degraduje się.

Istotne jest, by niegodziwość doznała kary, każdy czyn musi zostać odpokutowany, w odpowiedni sposób zadośćuczyniony. Jeśli dusza nie dozna odpowiedniej kary stosownej do swego postępowania, wówczas jest bezkarna, a to jest prawdziwym nieszczęściem dla duszy⁵¹, bo nie mogąc odpokutować win dokonanych za pośrednictwem tego ciała w tym życiu, skazuje się na gorszą degradację. Dusza i tak musi odpokutować w jakiś sposób swoją nieprawość, jaka uzewnętrzniła się w konkretnym ciele. Tego wymaga ogólne prawo sprawiedliwości, wedle którego za każdy zły czyn trzeba

50 Tamże, IV, s. 108.

51 Tamże, IV, s. 105.

odpokutować. Prawo sprawiedliwości to prawo kumulowania się dobra i zła moralnego. Każdy czyn – czy to dobry, czy zły – przynosi jakieś skutki, każdej akcji odpowiada odpowiednia reakcja. Elementy rzeczywistości, które działają irracjonalnie, muszą w końcu poddać się oczyszczającemu działaniu Racjonalności.

Dusza, gdy otwiera się na Logos, samopoznaje się, wchodzi w kontemplację samego Boga. Dokonuje się to przez Pośrednictwo Logosu, który jest Świadomością Najwyższego Bytu. Indywidualna świadomość, otwierając się na działanie Nadświadomości, uczestniczy w niej, zyskuje wiedzę wprost od Boga, zyskuje dostęp do pełni Prawdy.

Proces wznoszenia się duszy do Boga przejawia się właśnie w samopoznaniu, dusza w konkretnym ciele musi dokonać przełomu, skierować się ku swemu wnętrzu, wsłuchać się w Prawdę, którą ma od zawsze w sobie. Gdy dusza uświadamia sobie, kim naprawdę jest, zyskuje wspomnienie własnych źródeł, uświadamia sobie, że przyczyną jej istnienia jest sam Bóg, a wznosząc się ku niemu, wciąż napełnia się mądrością Boga, dzięki czemu możliwy jest odwieczny rozwój duszy, która nieustannie może się wznosić. Oczywiście dusza musi wykazywać wolę działania i utrzymywać ten kierunek wlotu, bo inaczej znów odwróci się od Źródła i będzie upadać. Dusza przecież, będąc w ciele, w tej rzeczywistości temporalnej, gdzie istnienie polega na sukcesywnym trwaniu po sobie pewnych stanów, uczestniczy w zmienności.

Dusze, które postępują zgodnie z uniwersalnym prawem sprawiedliwości, prawem Logosu, stają się do niego podobne – przebóstwiają się. Ludzie, którzy poszukują prawdy w sobie i poznają Boga, stają się niejako bogami (*deos fieri*). Sprawiedliwi za swoje zasługi zyskują nagrodę w formie szczęścia, natomiast ci, którzy byli niegodziwi, za swe przewinienia otrzymują karę odczuwaną jako nieszczęśliwość⁵².

5. *Providentia* – Opatrzność

Wszystko, co jest stworzone, podlega tzw. fatum, czyli opatrności Boga⁵³. Przeznaczenie jest konieczną prawidłowością i utożsamiać ją można z Boską opatrnością (*providentia*)⁵⁴. To opatrność kontroluje przebieg wszystkich zjawisk, procesów, wyznacza i reguluje ruch rzeczy zmiennych. Opatrzność jest fundamentalnym poziomem,

52 Tamże, IV, IV, 5, s. 109.

53 Podrozdział ten jest osobistą refleksją na temat opatrności, którą w starożytności kojarzono z Logosem – Rozumem Boga. Taką myśl przedstawiali m. in. stoicy, którzy wyobrażali sobie opatrność Boską jako pneumę rozlaną w strukturach Wszechświata. Sam Boecjusz nigdzie bezpośrednio nie wiąże Logosu z opatrnością, ale określa opatrność jako rozporządzenie Boga. Opatrzność wszystkim zarządza i wyznacza bieg rzeczy, czyli w moim ujęciu jest Zasadą rzeczywistości, a więc Logosem, uniwersalnym prawem, pryncypium metafizycznym.

54 Według Boecjusza wiedza Boga o wszystkim, czyli opatrność, nie jest przewidywaniem, prognozowaniem. Opatrzność (*providentia*) to nie „przewidywanie” (*praeventientia*) (Boecjusz, *O pocieszeniu...*, V, 6, s. 143).

macierzą, gdzie wszystko od zawsze jest zapisane, to wieczność wszystko posiadająca, wiedza wcielająca się w rzeczywistość. Wieczność już cała jest naraz, wszystkie zdarzenia są wiadome, bo „ustaliła” je opatrność Boga, która wszystko kontroluje. Oczywiście można by się tu zastanowić, czy zdarzenia wobec tego są zdeterminowane, czy też niezdeterminowane i zależą od woli samych stworzeń. W wieczności jednak determinizm z indeterminizmem idą w parze. Bóg ma zarazem całą wiedzę na temat wszystkich dziejących się wydarzeń, ale równocześnie szanuje wolną wolę istot świadomych oraz pozwala na swobodę działania wszystkim elementom bytu.

Fundamentalny poziom rzeczywistości to Jedność, ta jedność jest Bogiem, jednolitą opatrnością⁵⁵. Najwyższy Byt, czyli Bóg, jest tylko jeden. Bóg jest opatrnością (*providentia*), która rozporządza wszystkim, co się realizuje w świecie⁵⁶. Wszystko, co jest stworzone, jest zarazem uwarunkowane i oddala się od Źródła, podlega więc fatum, czyli jest pod kontrolą pierwszego Poruszyciela. Te byty, które są najbliższe Źródła, ulegają najmniejszym zmianom. Im bardziej byt zbliża się do jedności, tym bardziej jest doskonalszy. Istnieje jakiś pierwotny Byt, który jest niezmienny i nie podlega fatum, natomiast wszystkimi stworzeniami rządzi przeznaczenie. Oddalenie od niezmiennego Źródła powoduje pojawienie się czasowości, czyli zmienności, ruchu, oddziaływania⁵⁷. Sama zaś niewzruszona opatrność pozostaje niezmienna i jest konieczna dla zaistnienia stworzonych bytów. Sam Bóg w sobie jest niezłożony, ale tworzy porządek przyczyn. „Wszystko więc wraca do swoich dróg./ Pełne radości ze swego powrotu./ I nie utraci nigdy wiecznego porządku,/ Co tylko koniec wiąże ze swoim początkiem,/ I tworzy z siebie jeden stały okrąg”⁵⁸.

Początek i koniec są tym samym. Zapoczątkowanie rzeczy jest jej Spełnieniem. W Bogu wszystko jest Początkiem (Zarodkiem), jak i zakończeniem (Spełnieniem) Stan Alfa równa się stanowi Omega. Wszystkie byty i elementy rzeczywistości wywodzą się z Pełni i tam są zakotwiczone, zakorzenione, to jest Źródło ich szczęścia. Istnieje odwieczny porządek rzeczy, który zapisany jest na fundamentalnym poziomie bytu, w Świadomości Boga, niczym kod, informacja, wedle której stworzenie powinno działać. Jednak poszczególne stworzenia tracą kontakt ze Źródłem, upadają, bo zapatrzone są w siebie. Tak tworzy się różnorodność składająca się z wielości indywiduów. Dusza, która ma świadomość faktu, że jest częścią Jedności – Pełni – nie traci szczęścia, które przypisane jest jej w wiecznym porządku. Tylko zjednoczone razem początek i koniec tworzą spójną całość, która się nie rozpada, a spełnia swoją funkcję. Bóg bowiem łączy wszystkie części (elementy rzeczywistości) w całość. W tej Jedności równoważą się

55 Tamże, IV, 6, s. 111.

56 Tamże, s. 112.

57 Tamże, s. 113.

58 Tamże, III, 2, s. 55.

przeciwieństwa: zimno i gorąco, deszcz i susza, a każdy żywioł spełnia określoną funkcję: ogień ulatuje do góry, ziemia ściągana jest do dołu⁵⁹.

Z powyższego wynika, że istnieje poziom rzeczywistości, gdzie ustalone jest odwieczne uniwersalne Prawo. Jest to Prawo opatrności, przeznaczenie wszystkich rzeczy. Na fundamentalnym poziomie bytu wszystko istnieje naraz, rozporządzone odwiecznie przez samego Boga. Ten fundamentalny poziom przenika inne wymiary rzeczywistości, jest tu i teraz, także w naszym wymiarze, i działa przez nas, jest w naszej świadomości. *Providentia* kieruje bowiem wszystkim, rozporządza wszelkimi ruchami we Wszechświecie i każdej rzeczy wyznacza określoną rolę i miejsce w hierarchii bytów. To opatrność istniejąca na fundamentalnym poziomie, będąca macierzą bytu, rządzi i rozporządza wszystkim. Opatrność jako Uniwersalne Prawo wciela się w struktury rzeczywistości stworzonej. Rządzi prawem przyczynowo-skutkowym, ingeruje w ciągi kauzalne i przyczynowość. Opatrność nadzoruje stan rzeczy jako macierzysta struktura całego stworzenia. Uniwersalne Prawo jest samym Logosem, czyli Świadomością Boga, która wcielając się w rzeczywistość, kieruje nią i jest odwiecznym przeznaczeniem wszystkich bytów i prowadzi wszystko ku Bogu. Opatrność ogólnie nie narusza powszechnie obowiązującego prawa przyczyny i skutku, jednak ma moc „korygowania” tego prawa, ingerowania w wydarzenia, jakie zachodzą w stworzonym świecie. Opatrność bowiem nie jest bezduszną siłą, lecz ruchem ożywczym, tchnieniem dla rzeczywistości. Opatrność jako Logos, wcielając się, wnika w struktury rzeczywistości i wewnątrz niej działa, nakierowuje różne byty do określonego działania. Tak *providentia* rządzi światem przy poszanowaniu swobody ruchu poszczególnych jego elementów. Wolność decyzji, dowolność ruchów stworzeń zostaje zachowana, bo stworzenia muszą ponosić też konsekwencje swoich działań oraz działań innych bytów. W taki sposób ciągi kauzalne rozciągają się po całej strukturze bytu, tworzą spójną sieć przyczynowo-skutkową. Każda przyczyna rodzi skutek, a każda akcja wywoła odpowiednią reakcję. W ten sposób tworzy się różnorodność we Wszechświecie. To prawo uwzględniające znane nam prawa fizyki nie zostaje zaburzone, ale w jakiś delikatny, subtelny sposób jest korygowane, regulowane przez samego Boga, który jako immanentny, wcielony, działa w strukturach całego stworzenia.

Boecjusz stwierdza, że istnieje gdzieś pierwotny stan, gdzie panuje właściwy porządek rzeczy, gwiazdy i planety mają odpowiednie miejsce, a wszystkie rzeczy zachowują dla siebie właściwą hierarchię. Wszystkim tym rozporządza odwieczny Prawodawca, który obmyślił ten wzór stworzenia w swojej wieczności. Żywioły następują po sobie w określonym porządku⁶⁰. Stwórca stworzył Wszechświat wedle określonego porządku, kierując się odwiecznym Prawem Logosu.

59 Tamże, III, IX, s. 71.

60 Tamże, IV, 6, s. 118.

Bóg jest Źródłem i początkiem wszystkiego, On stanowi Prawo, w którym wszystko się poczynia, jest sędzią ustalającym, co jest słuszne, co jest zgodne z normą. To Stwórca pobudza ruch lub go wstrzymuje, a wszystko to dzieje się zgodnie z odwiecznym planem Boga, rozporządzeniem, jakie zapisane jest na macierzystej postawie świata. Stworzenia mają co prawda możliwość swobodnego działania, ale gdyby były pozostawione same sobie, to podążając złą drogą, zbliżałyby się do niebytu. Stwórca nie pozostawia stworzonego świata samemu sobie. Bóg tworzy prawa natury, ale też ingeruje w nie. Nie jest tak, że świat raz stworzony i wprawiony w ruch sam potem się napędza i ewoluuje. Świat ma w sobie życie, tchnienie samego Boga, który żyje w tym świecie także immanentnie, a to oznacza, że transcendentny Bóg nie jest tylko poza światem, ale wnika w świat i roztacza nad nim opiekę jako opatrność. Bóg nie pozostawia swojego dzieła stwórczego, nie wprawia go w ruch jednym aktem, ale wciąż od zawsze podtrzymuje w istnieniu, kieruje ruchem każdego elementu świata. Z jednej strony możemy powiedzieć, że jedna wola Boga to jeden akt stwórczy Boga, ale akt ten rozciąga się na wszystkie wymiarowości. Ożywcze tchnienie Boga rozciąga się wszędzie, Bóg nie pozostawia jakiegoś „pustego” miejsca, w którym nie byłoby Jego obecności. Bo wszędzie, gdzie coś jest, tam jest sam Bóg. Każdy element bytu ma połącznie z jednym Źródłem⁶¹, dzięki czemu uniwersalny porządek jest utrzymywany i nic nie ginie, bo wszystko istnieje od zawsze w wieczności Boga.

Całość bytu utrzymywana jest przez więź miłości Boga. Racją istnienia wszystkiego jest jedno Dobro. Cała struktura wszechrzeczy utrzymywana jest przez więź miłości, która jest siłą łączącą. Źródło Bytu, czyli sam Bóg, rozlewa swą miłość po całej strukturze stworzonej rzeczywistości, w ten sposób moc Boga działa w każdym elemencie świata. Wszystkie byty motywowane dobrocią, która w nich działa, jednoczą się na jakimś poziomie egzystencji. Wszystkie czerpią istnienie, swój byt z jednego Źródła i do niego zawracają⁶². Źródło życia niejako wytryska swój byt i wlewa się do stworzenia, a raczej wciela się w rzeczywistość, w ten sposób ją kreując.

Bóg jako *providentia* i przeznaczenie prowadzi wszystkie stworzenia ku dobru. Tak Wszechświat został urządzony, że wszelkie jego ruchy w ostateczności będą prowadziły do samego Absolutu. W głębi, na podstawowym poziomie bytu, istnieje stała konstrukcja, niezmienna oś świata, która pozostaje niezachwiana i niepodważona. To opatrność samego Boga, która wszystko już rozporządziła przedwiecznie. Opatrność to los, fatum, to jakieś uniwersalne Prawo, ale nie bezduszne, sztywne i ścisłe, lecz prawo żyjące, ożywcze, organiczne, wcielające się w rzeczywistość i ją twórczo kreujące. To Prawo to Logos, który przez stoików utożsamiany był z opatrnością, pneumą rozlewającą się na cały świat. Pneuma to nie tyle substrat świata, ale Zasada rozlewająca się

61 Tamże, s. 119.

62 Tamże.

wszędzie, ale nie jest to konkretna substancja, lecz raczej racja istnienia wszystkiego. Uniwersalne prawo działa wszędzie, koryguje rzeczywistość, jest siłą naprawczą irracjonalnych ruchów, jakie zachodzą w strukturze Wszechświata. To siła napędzająca do życia wszystkie wymiary rzeczywistości, Zasada – pryncypium wszystkiego. Można tu używać wielu określeń, dla celów artykułu użyto termin *providentia*, bo takiego terminu użył sam Boecjusz. Opatrzność jest czynnikiem, który wszystkim rozporządza i odwiecznie ustala bieg rzeczy. A jednak trudno takie założenie pogodzić z wolną wolą stworzeń. Czy wobec tego ruchy stworzeń są zdeterminowane czy niezdeterminowane? Bóg w swojej przedwiedzy zna wszystkie oddziaływania stworzeń, ale ich nie determinuje, daje swobodę działania wszystkim elementom bytu, oczywiście w ograniczonym stopniu, gdyż każde stworzenie ograniczone jest przez ruch innych stworzeń. Każde stworzenie jest uwarunkowane i musi się liczyć z wieloma czynnikami, na które nie ma wpływu, a które ograniczają jego swobodę ruchu. Niemniej jednak na poziomie moralności istoty świadome, takie jak ludzie, mogą podejmować wybory, które są wolne, sam zaś Bóg nie ingeruje w wolność istot stworzonych, daje im możliwość wyboru⁶³, podjęcia decyzji i pewnego ruchu. Dzięki tym swobodnym relacjom między stworzeniami dokonuje się stwarzanie świata, bo tak kreuje się różnorodność rzeczywistości. Bóg jednak w swej przedwiedzy⁶⁴ zna doskonale ruchy tych stworzeń, zna ich decyzje „zanim” jeszcze istoty świadome je podejmą. Bóg ma pełnię wiedzy o przeszłości i przyszłości i z jego perspektywy nie jawią się mu one jako przeszłe czy przyszłe, lecz naraz wszystkie one są⁶⁵. Wobec tego Bóg ma absolutne poznanie o wszelkich interakcjach stworzeń, które tworzą sieć rzeczywistości. Cała czasoprzestrzeń oraz wszystkie wymiary są dobrze znane Bogu, bo on przenika wszelkie poziomy egzystencji, będąc życiem w całej Pełni. Wieczność bowiem to posiadanie całego życia w pełni i to naraz, a to życie jest doskonale, to życie we wszelkich aspektach. Bóg żyje w całej pełni

63 Tamże, V, 6, s. 146. Istota świadoma dokonuje wyboru, ale nieomylna opatrzność doskonale zna ten wybór.

64 Zob. tamże, V, 4, s. 134. Boecjusz zastanawia się, jak pogodzić wolną wolę z koniecznością. Daje taką odpowiedź: istnieje przedwiedza Boga, ale nie zakłada ona żadnej konieczności dla dziejących się rzeczy. Istnieje bowiem całkowita i bezwzględna wolność woli. Przedwiedza Boga nie jest koniecznością dla stania się rzeczy przyszłych, jednak jest zapowiedzią, że z konieczności się one staną. Według mnie argument Boecjusza, chociaż zawiera prawdę, to jednak może wydawać się pełen sprzeczności. Według mnie można by uznać, że wszystko, co się realizuje w rzeczywistości, jest konieczne, bo taka jest wola Boga. Jednak nasze ludzkie pojęcie konieczności zakłada, że jest ona sprzeczna z wolną wolą. Tymczasem Bóg za pomocą wolnych decyzji stworzeń stwarza rzeczywistość, bo doskonale wie, jak te stworzenia „będą” działać. Można to też sformułować w inny sposób: Bóg ma doskonałą wiedzę o aktualnym działaniu stworzeń (bo przecież w wieczności wszystko jest aktualne i nie można mówić, że coś istnieje „przed” czy „potem”). Rzeczywistość jest taka, jak chce sam Bóg, pomimo tego, że realizują ją wolne stworzenia czy też elementy bytu posiadające swobodę działania.

65 „A ponieważ Bóg te rzeczy przyszłe, które pochodzą z wolności woli widzi jako teraźniejsze, zatem w odniesieniu do boskiego punktu widzenia rzeczy te stają się konieczne przez warunek boskiego poznania, ale rozważane same przez się, nie tracą zupełnej wolności swojej natury” – tamże, V, 6, s. 145.

w najwyższym stopniu i wszystko wie. Daje stworzeniom wybór i możliwość działania, bo gdyby tak nie było, świat byłby mechaniczną maszyną, bez życia i ducha, a świat działa niczym organiczny organizm, który ma swój cykl – niejako biologiczny, psychiczny i duchowy. Wszechświat to organizm żyjący, przepełniony duchem i posiadający świadomość; w każdej cząsteczce i molekułe jest świadomość, która objawia się w wolności: w planetach, gwiazdach, galaktykach, we wszelkich układach, istotach i bytach. Wszechświat (w rozumieniu jako całość bytu stworzonego) ma wolność, dzięki której kreują się różne wymiarowości, bez wolności istniałaby stagnacja, a właściwie nic by się nie realizowało i nic by nie powstało do bytu. Tylko świat z wolnością może powstać do istnienia, rozwijać się i ewoluować. Tę ewolucję, rozwój, wszelkie działanie doskonale jednak zna Bóg. On nie przewiduje żadnych zdarzeń, nie jest to prognoza na podstawie jakichś obecnych wydarzeń, tak jak to jest charakterystyczne dla naszego myślenia. My na podstawie informacji z naszej teraźniejszości wnioskujemy, co nastąpi w przyszłości. Bóg zna całość dziejów całego stworzenia i jednoczy to wszystko w Pełni w swoim umyśle. Bóg wszystko ogarnia jako jedno teraz, aktualizujące się i realizujące, zna to, co określimy jako przeszłe czy przyszłe, tyle że z jego perspektywy jawi się Mu to jako obecne naraz. Wszystkie zdarzenia są bowiem zawarte w Boskim umyśle w jednym bezczasowym momencie, jako aktualizujące się teraz, jako wieczność wciąż wcielająca się i „dopełniająca”. Wieczność, chociaż nieskończona, wciąż się jednak „dopełnia” i jest też zarazem Całością-Pełnią. Wieczność zarazem jest całością, a jednak się „rozwija” na poszczególnych szczeblach bytu, bo wciąż zyskuje informacje o wciąż rozwijającej się rzeczywistości. Rzeczywistość na swoich poziomach w wymiarze temporalnym od zawsze się różnicuje. Z perspektywy zaś wieczności wszystko to naraz jest i Bóg to ogarnia jako bytujący naraz we wszystkim, jako życie w pełni. Wieczność to posiadanie wszystkiego naraz, całego życia w pełni i zarazem jest to *providentia*, wiedza o wszystkim, przeznaczenie wszystkiego. A przeznaczeniem wszystkiego jest zjednoczenie z Bogiem, które odwiecznie jest na fundamentalnym poziomie bytu, gdzie wszystko jest przebóstwione i kieruje się odwiecznym porządkiem. Bóg to wszystko przedwiecznie ogarnia, widzi, że jego stworzenie jest dobre i jest zjednoczone ze Źródłem. Oczywiście na niższych poziomach jest oddalenie od Boga i my żyjąc w tych wymiarach, odczuwamy na sobie skutki irracjonalnych działań innych istot oraz swoich własnych. Żyjąc w rzeczywistości przyczynowo-skutkowej, musimy ponosić konsekwencje działań różnych bytów. Ciężar ten niesie na sobie każde stworzenie, bo na tym polega oczyszczanie się rzeczywistości temporalnej. To oczyszczanie się na naszym poziomie czasowym przebiega procesowo, natomiast na fundamentalnym poziomie jest odwieczne przebóstwienie, ostateczne zjednoczenie z Absolutem i wyzwolenie się z sieci przyczynowo-skutkowej. Wieczność i czas istnieją razem od zawsze. Wieczność bowiem zakłada istnienie czasu, ogarnia wszystkie czasowości i wszystkie wymiary, ale zarazem realizuje się w tych wszystkich czasowościach różnych wymiarów.

Providentia jest czynnikiem prowadzącym wszystko ku dobru. To opatrzność jest osią konstrukcyjną, rozumem Boga – Logosem, który niweluje ruchy irracjonalne stworzeń. Oczywiście te ruchy irracjonalne nie są likwidowane, bo gdyby tak było, trzeba byłoby zabrać istotom stworzonym wolną wolę. Bóg zaś obdarowuje stworzenie wolnością, bo sam jest wolny i chce stwarzać rzeczywistość w sposób twórczy za pomocą samych stworzeń, które mają zdolność kreowania rzeczywistości. Stworzenia mogą poprzez swoje działania rozwijać się, kształtować świat, przyczyniając się do rozradzania się istot. Ruchy irracjonalne stworzeń wynikają z faktu, że stworzenia zwracają się ku sobie, czyli dobru niższemu, zamiast kierować się ku dobru najwyższemu. W ten sposób same sobie szkodzą i tak powstaje zło, czyli ruch irracjonalny, czyli przeciwny Racjonalności. Jednak oś konstrukcyjna świata zostaje niezachwiana, bo Logos odwiecznie istnieje i odwiecznie oczyszcza rzeczywistość, znosząc na sobie złe działania stworzeń. Logos uniaża się i bierze na siebie konsekwencje wszelkich ruchów odbiegających od normy. Wszystkie te ruchy koryguje w sobie, niejako naprawia je, jest On siłą odnawiającą świat.

Opatrzność Logosu to uniwersalne Prawo, w którym zawarte jest już wszystko, to kod, wedle którego wszystkie byty się poruszają, rozwijają, działają, czyli żyją. Logos to informacja o wszystkim, co jest stworzone. Logos można utożsamiać z opatrznością, czyli wiedzą Boga, która zarazem nad wszystkim czuwa, nad wszystkim sprawuje opiekę. Wiedza Boga to nie jest zwykła ścisła informacja, która zostaje niejako wtłoczona do świata, jakby wstrzyknięta, i z tej informacji wszystko się rozwija jak według ścisłego wzoru, kodu matematycznego. Logos to oprogramowanie świata, ale nie w ścisłym matematycznym znaczeniu. To oprogramowanie żyjące, siła ożywcza. Informacja, która żyje w świecie, który kreuje, jest to pneuma ożywcza, napełniająca duchem ożywczym całe stworzenie. Ta zasada jest żyjąca, a nie bezduszna, to nie jest jakieś mechanistyczne prawo, lecz zasada działająca w świecie organicznie, a całość stworzenia działa niczym żyjący organizm, który ma świadomość. Świadomość to Logos żyjący w świecie, napełniający go poznaniem, rozumnością samego Boga. Rozumność Najwyższego Bytu jest w świecie i wszystko kontroluje, ta Nadświadomość koryguje świat, nadaje mu formę, ustala prawa działania dla poszczególnych elementów świata, ale sama niejako przekształca je, „naprawia” wedle potrzeby, czyli działa w opatrznościowy sposób, wszystkim rozporządzając na podstawie planu, który jednak jest „elastyczny” i daje się przekształcać. Plan Boga, chociaż odwieczny, na poszczególnych wymiarach jest jednak „przekształcalny”. Bóg to siła kreująca wszystko w sposób twórczy, niczym prawdziwy artysta. Dzieło twórcze, chociaż jest w Umyśle Boga, czyli w Jego zamyśle jest dokonane, jednak na poszczególnych wymiarach nieskończone, wciąż się dopełniające, wciąż wymagające pracy, korekty, kształtowania. Odwiecznie bowiem rozwijają się struktury rzeczywistości, wciąż powstają nowe wymiarowości, a świat nieustannie ewoluje. Dla obserwatora, który nie jest podmiotem czasu, wszystko to rozgrywa się naraz

w jednym beczasowym momencie, ale na poszczególnych poziomach bytu wszystko rozwija się procesowo, niejako po kolei. Każde zdarzenie rozgrywa się jednak zgodnie z planem Boga, przy równoczesnym zachowaniu wolnej woli i swobody działania na każdym wymiarze bytu. Opatrzność Boga rozlewa się w każdym wymiarze i jest we wszystkich czasowościach, to przeznaczenie prowadzące każdą cząstkę, molekułę, każdy byt, istotę do swojego celu, a ostatecznym celem jest przebóstwienie całości stworzenia. To zjednoczenie z Bogiem od zawsze jest już na bazowym poziomie, odwiecznie się tam „realizuje”. Bóg od razu widzi wszystko jako zjednoczone w sobie, widzi Pełnię, ogrania wszystkie szczeble egzystencji naraz i posiada je w sobie samym. Opatrzność wszystkim kieruje w żywy uduchowiony sposób.

Każde stworzenie ma różny sposób realizacji i aktualizuje się w swoim właściwym dla siebie wymiarze. Stworzenie otrzymuje wolność od Boga, dlatego może oddalać się od Źródła bytu lub do niego zbliżać. Całe działanie stworzenia, zbliżanie się czy oddalanie od Boga dokonuje się w kręgu wolności. Bóg odwiecznie daje stworzeniom swobodę działania i nigdy im tego nie odbiera. Rzeczywistość nie jest deterministyczne uwarunkowana, chociaż istnieją w niej prawa natury, ale te prawa niejako wynikają z pewnych prawidłowości, które tworzą same stworzenia poprzez swoje ruchy. Cała różnorodność świata dokonuje się dzięki wolności.

Dusza istnieje odwiecznie i od zawsze jest wolna. Czy wobec tego dusza sama dokonała wyboru, wcielając się w materialne ciało? Czy była to jej decyzja, czy zdecydował o tym jakiś wyższy autorytet? Czy dusza w czymś „zawiniła”, to znaczy upadła, oddalając się od Boga, a wejście w zmienny świat stało się dla niej karą? Czy też sama dobrowolnie zdecydowała się żyć w materii, by posługiwać się cielesnym ciałem, a ten jej wybór był właśnie degradacją i oddaleniem się od Boga? Czy też może jest jakiś wyższy cel tego, że duch połączył się z ciałem i stał się duszą żyjącą, ożywiającą ciało? Duch w ten sposób ma oczyszczać cielesność, przemieniać fizykarność tego świata. Duch ożywczy jest w strukturach wszechrzeczy nie bez powodu, lecz istnieje ku temu wyższa racja. W takim ujęciu duch – psyche – ożywia całą materię, a świadomości nie można oddzielić od fizykarność, gdyż tworzą one jedną spójną całość.

W koncepcji neoplatonickiej wejście w świat cielesny jest oddaleniem się indywidualnego ducha od Ducha Boga. Poszczególne indywidualne świadomości tracą poczucie łączności z Nadświadomością. Oczywiście więź z Nadświadomością, samym Logosem, nigdy nie została ostatecznie zerwana, a jedynie przez duszę zapomniana. Dusza od zawsze posiada Logos w sobie i na każdym etapie swego istnienia może do niego zawrócić. Przebywając w swym pierwotnym stanie szczęśliwości, w połączeniu ze Źródłem, miała ona w pełni wolność, bo była z Bogiem w jedności, ale upadek w materię ograniczył jej wolność. Dusza całkiem wolności nie utraciła, jednak zetknięcie się z materią spowodowało, że straciła możliwość swobodnego wyrażania swej prawdziwej natury.

Utrata wolności polega na tym, że dusza musi zmagać się z cielesnością, a ciało przebywa w wymiarze czasoprzestrzennym, czyli podlega prawu fatum, prawu przyczynowo-skutkowemu. Każde akcje wywołują różne reakcje i konsekwencje każdych oddziaływań są odczuwalne przez wszystkie stworzenia. Każda istota musi więc podlegać prawu przeznaczenia, musi ponosić trudy i wysiłki w tym uwarunkowanym świecie.

Los, przeznaczenie, to konieczna prawidłowość, z jaką Boska opatrność (*providentia*) wyznaczyła i uregulowała rzeczy zmienne i ich doczesny przebieg⁶⁶. Fatum to pewna prawidłowość i jest ona czymś koniecznym, bo wyznaczona została przez samego Boga. To opatrność Bytu Absolutnego przedwiecznie uregulowała już przebieg wszystkich dziejów, wszelkich ruchów i relacji. Opatrność w swoim zamyśle ma plan stworzenia, a plan ten realizuje się poprzez Logos, Rozumność Boga. W Rozumności Boga wszystko się już dokonało, dokonuje i zarazem ma się dokonać. Wszystko jest uregulowane przedwiecznym konceptem, a zarazem – na pewnych poziomach bytu – nie całkiem zdeterminowane. Rzeczywistość z perspektywy wieczności jest cała naraz, więc wydaje się być zdeterminowana. Jednak z perspektywy poszczególnych wymiarów rzeczywistość wciąż ewoluje, jest aktywna, żywa, czyli z tej perspektywy nie jest zdeterminowana. Determinizm z niedeterminizmem idą w parze. Doczesny przebieg zdarzeń w temporalności nie jest całkowicie znany dla istot uczestniczących w ciągach kauzalnych, natomiast jest odwiecznie znany w wieczności⁶⁷. To, że procesy przebiegają procesowo w czasie, nie znaczy wcale, że pozostają nieznane Bogu, który nie jest podmiotem czasu i dokładnie zna wszystkie relacje. Tylko z naszej perspektywy procesy i zdarzenia jawią się jako rozgrywające sekwencyjnie, bo my w nich bezpośrednio uczestniczymy i nie możemy wybić się poza naszą wymiarowość, w której zostaliśmy umieszczeni, a i też sami tę wymiarowość tworzymy poprzez nasze działania.

Doczesny przebieg rzeczy zmiennych jest w jakimś sensie uregulowany przez Boski zamyśl. W wieczności Boga wszystko bowiem jest naraz i „rozgrywa” się wedle Boskiego planu, ale to rozgrywanie się odbywa się jakby w bezczasie, gdzie wszystko od zawsze całościowo istnieje. Świadomość Boga jest pozaczasowa i posiada wszystko aczasowo, w wieczności, która jest całościowym posiadaniem wiedzy o świecie. Świadomość – Logos – będąc pozaczasowa, wchodzi jednak w czasowość, którą sama kreuje, wciela się w stwarzaną rzeczywistość i jako immanentny żyje w niej, a przejawia się jako opatrność, rozumne rozporządzenie wszystkiego, które sprawuje władzę kontrolną nad Wszechświatem.

Następowanie po sobie pór roku, ustępowanie sobie nawzajem żywiołów i przeciwnieństw, wszelkie prawa natury i fizyki, działania stworzeń, wszystko to uregulowane

66 Zob. tamże, IV, 6, 33, s. 112.

67 Tamże, V, 4, s. 135. Boecjusz zakłada, że przedwiedza Boga nie sprawia, że rzeczy przyszłe są konieczne. Zastanawia się jednak, jak można znać rzeczy, które nie mają konieczności zaistnienia w przyszłości.

jest przez przedwieczny porządek⁶⁸. Tam, gdzie rządzi opatrność, nie ma bezładu, nawet jeśli jakaś rzecz odstępuje od wyznaczonego jej porządku, jednak włącza się w inny porządek⁶⁹, bo opatrność reguluje wszystkie ruchy różnych elementów rzeczywistości i nawet irracjonalne ruchy tych elementów są spożytkowane dla dobra całości. Irracjonalne ruchy są też siłą porządkującą, są bowiem wykorzystywane przez uniwersalną Racjonalność do wyższych celów. Tak najwyższe Dobro może wykorzystać złe ruchy (irracjonalne) jako siłę przydatną do porządkowania świata. Tak irracjonalne ruchy włączone są w strukturę Racjonalności.

Wszelkie działania zachodzące na niższych stopniach rzeczywistości są regulowane przez opatrność, która rozporządza rozwojem bytu. Rozporządzenie, zamysł opatrności jest najwyższą inteligencją, bo tak wszystkim zarządza, by każdy element bytu doprowadzić do najwyższego Dobra.

Wszystko zdąża ku Jedności, a właściwie od zawsze w tej Jedności jest na poziomie wieczności, która wszystko ogarnia całościowo. Na poszczególnych poziomach jest jednak realizacja, aktualizacja poprzez czasowość i przestrzenność. Każdy byt jako uwarunkowany nie może wyrwać się z czasowości, ponieważ cechą charakterystyczną stworzenia jest zmienność, tej cechy stworzenie nie może się pozbyć, bo w przeciwnym razie nie byłoby stworzeniem. Tylko Byt Najwyższy jest niezmienny, chociaż przejawia swą moc w zmiennym świecie i na tym polega fenomen Boga, który będąc stały i niezmienny, przyjmuje jednak nieskończoną ilość trybów istnienia w stworzonym świecie. Transcendentny Bóg może żyć też jako immanentny w świecie i wówczas przejawia się w nim jako opatrność. Opatrność z jednej strony zachowuje wolną wolę stworzeń i swobodę ich ruchów, ale z drugiej strony *providentia* wszystko już odwiecznie rozporządziła, czy też raczej w aktualnej teraźniejszości zarządza. Rzeczywistość jest zarazem zdeterminowana na jakimś poziomie bytu, jak i niedeterminowana, wciąż „niewiadoma” i niedokończona. Rzeczywistość wciąż się realizuje na niezliczonych poziomach wymiarowości, ale zarazem jest ogarniana jako całość w wieczności.

Skoro materia podlega prawu fatum, przeznaczeniu, to dusza, wchodząc w materialny świat, także podlega temu prawu, to znaczy, że traci swą pierwotną wolność, która polega na oglądaniu i poznawaniu Boga⁷⁰. Prawdziwym przeznaczeniem duszy jest kontemplacja Bytu absolutnego, który jest Źródłem istnienia duszy. Dusza zanurzona w tej kontemplacji niejako stapia się z samym Bogiem, przebóstwia się, nie traci łączności ze Źródłem, które ją zasila. Dusza, będąc w jedności z Bogiem, sama w pełni ma wolność, ale tylko w pierwotnym swym stanie, gdzie jest czystą duszą. W zetknięciu z ciałem traci tę wolność i podlega prawu przyczynowo-skutkowemu. Dzieje się

68 Tamże, IV, 6, s. 118–119.

69 Tamże, s. 117.

70 Zob. tamże, V, 2,8, s. 127.

tak dlatego, że materia jest zmienna i uczestniczy wciąż w ruchu, czyli angażuje się w tworzenie ciągów kauzalnych. Materia podlega prawu przyczyny i skutku i dlatego przekształca się pod wpływem oddziaływań i sama też oddziałuje na różne elementy materii. Dusza musi podlegać tym samym prawom, co materia, by odnaleźć się w tym świecie. Jednak dusza w swej głębi zachowuje swoje zdolności, jej władze poznawcze nie całkiem uległy stępieniu, dusza nie wypaczyła się zupełnie, lecz wciąż tkwi w niej pragnienie zjednoczenia się ze Źródłem. Logos nakłania duszę, by kierowała się ku Bogu, a dusza, która odpowiada na to wezwanie, jednoczy się z Logosem, partycypuje w nim i daje się mu kierować.

Bóg ogrania wszystkie rzeczywistości, jest wszystko widzący i wszystko słyszący⁷¹. Stwórca ogrania wszystko naraz i żaden wymiar rzeczywistości nie pozostaje mu nieznanym, jedną swoją „myślą” ogrania wszystko⁷², w swoim umyśle w jednej beczasowej chwili. Skoro byt absolutny nie jest podmiotem czasu, to dla niego nic nie upływa, lecz wszystko całościowo istnieje. Poznaje on wszelkie struktury bytu, penetruje wszelkie wymiary. Jako będący wiecznością, swoją odwieczną wiedzą wszystko posiada.

6. Wieczność jako wszechwiedza i wszechobecność Boga

Boecjusz definiuje wieczność⁷³ jako pełne posiadanie całego życia naraz we wszystkich jego aspektach, które jest co prawda pełne, a jednak nieograniczone.

Co więc naraz pełnię nie mającego granic życia jednocześnie obejmuje i posiada, czemu nie brak nic z przyszłości ani mu nic nie uleciało z przeszłości, to się słusznie uważa za wieczne i to z konieczności musi przy pełnej świadomości siebie, a jako terażniejsze zawsze pozostawać przy sobie i nieskończoność w ruchu znajdującego się czasu mieć jako czas terażniejszy⁷⁴.

Boecjusz zastanawia się, czym jest wieczność, czyniąc rozróżnienie między bytem doskonałym jakim jest Bóg, a bytami zmiennymi, uwarunkowanymi. „Że Bóg jest wieczny, jest to wspólny sąd wszystkich istot obdarzonych rozumem. Rozważmy więc, co to jest wieczność? Bo to nam objaśni zarówno naturę boską, jak i jej wiedzę”⁷⁵.

Wieczność jest naturą Boga, to zarazem Jego wiedza o wszystkim. Wieczność to doskonale posiadanie wszystkiego w całości, czyli nieskończonego życia objawiającego

71 Tamże, V, II, s. 127.

72 Tamże, s. 128.

73 Na temat wieczności Boga zob. P. Helm, *Eternal God*, New York 1988; W.L. Craig, *Divine Eternity*, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, red. Th.P. Flint, M.C. Rea, Oxford 2009, s. 145–166; J. Yates, *The Timelessness of God*, Lanham 1990.

74 Boecjusz, *O pocieszeniu...*, V, 6, s. 141.

75 Tamże.

się w istnieniu wszystkich stworzeń. Posiadanie to jest doskonałe, tak jak doskonały jest sam Bóg. „Wieczność jest to więc jednocześnie całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia, co z porównania z rzeczami czasowymi jaśniej się uwypukli”⁷⁶.

Bóg niejako naraz, jednocześnie, wszystko w sobie posiada w pełni, i wszystko to w Nim jest jednością, bo wieczność ma charakter jednoczący, unifikujący. Bóg ogarnia wszystkie poszczególne elementy rzeczywistości i jednoczy je w całości, ale całość ta jest nieskończona, nieograniczona, wobec tego Bóg ma posiadanie nieskończone. Całość rzeczywistości jest Pełnią, ale nieskończoną, wciąż dopełniająca się. Bóg jako źródło życia stwarza nieskończone życie, które nigdy się nie zaczyna ani nie kończy, lecz od zawsze jest⁷⁷.

Tylko Byt absolutny obejmuje wszystko naraz i nie posuwa się od przeszłości ku przyszłości. W rzeczywistości Boga żaden czas nie jest ani przeszły, ani przyszły, lecz wszystko jest realizującą się aktualną terażniejszością. Bóg ma poznanie całościowe wszystkich czasowości, bo istnieje we wszystkich stworzeniach i posiada całość życia przejawiającą się we wszystkich wymiarach, na każdym szczeblu rzeczywistości. Żadne stworzenie nie obejmuje całej rzeczywistości naraz dlatego, że jest bytem czasowym, uwarunkowanym, który musi uczestniczyć w ciągach kauzalnych, przyczynowo-skutkowych. Każdy byt, który żyje w czasie, nie ma bezpośredniego dostępu do informacji z innych czasów, oprócz swojej terażniejszości. Stworzenie istnieje tak naprawdę tylko w swojej aktualnej terażniejszości.

Bo cokolwiek żyje w czasie, to jako terażniejszość z przeszłości przesuwa się w przyszłość, i nie ma nic utworzonego w czasie, co by cały rozmiar swego życia jako równoczesność mogło objąć, ale tego, co jutrzejsze, jeszcze nie obejmuje, a to, co wczorajsze, już utraciło⁷⁸.

My jako istoty temporalne przechodzimy przez różne czasy, momenty czasowe, niejako płynnie, jakby posuwając się „do przodu”. W rzeczywistości jednak jesteśmy tylko w jednym momencie terażniejszym i z niego czerpiemy aktualne informacje o świecie i tylko ten moment realnie przeżywamy, a inne momenty nie są przez nas aktualnie doświadczane. Momenty, które przeżyliśmy, określimy jako przeszłe, a te momenty, których jeszcze nie przeżyliśmy, określamy jako przyszłe. Nigdy jednak nie obejmujemy równocześnie wszystkich momentów naraz, bo nasza ułomna natura nam na to nie pozwala.

My przechodzimy przez różne chwile czasowe i wydaje się nam, że czas upływa, ale to my zmieniamy się, a raczej w sposób zmienny przechodzimy przez różne chwile.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Na temat wiecznego istnienia Boga zob. Th.D. Senior, *The Real Presence of an Eternal God*, [w:] *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump*, red. K. Timpe, London–New York 2008, s. 39–60.

⁷⁸ Tamże.

Zawsze jednak jesteśmy jakiejś w terażniejszości. Być może to tylko nasza terażniejszość zakłada istnienie momentów przeszłych i przyszłych, bo one się takie jawią tylko w odniesieniu do naszej terażniejszości. W rzeczywistości Boskiej wszystkie momenty są naraz, istnieją całościowo, wszystkie one są terażniejsze i żaden moment nie jest wyróżniony. Bóg czerpie informacje ze wszystkich momentów całościowo i wszystkie dla niego są aktualizującą się terażniejszością, wszystkie „teraz” rozgrywają się w wieczności i od zawsze są, wszystkie chwile są wieczne, bo nie upływają, ale odwiecznie trwają.

Dla naszego poznania momenty „upływają”, bo nie utrzymujemy się w nich na stałe, lecz przechodzimy z momentu w moment, z chwili na chwilę i tylko czerpiemy informacje z jednego momentu, tego terażniejszego, w którym się aktualnie realizujemy, pozostałe zaś czasy, w których nas nie ma i ich nie przeżywamy, określamy jako przeszłe czy też jako przyszłe. Nie czerpiemy informacji z rzeczywistości całościowo, w żadnym stanie nie utrzymujemy się na stałe, nie ogarniamy całego swojego życia naraz, ale jedynie „obejmujemy” nasz jeden moment aktualny, w którym tkwimy i wyjść z niego nie potrafimy. A jednak wciąż „wychodzimy” z momentów, przeskakujemy przez nie, wchodzimy z momentu w inny moment i tak od zawsze trwa ruch, działanie. Może takie wchodzenie w momenty, przeskakiwanie z chwili na chwilę jest naszym specyficznym sposobem ujmowania, przeżywania rzeczywistości. Jest to ułomny i niedoskonały sposób poznawania fragmentarycznego, element po elemencie, gdzie zdobywamy informacje ze świata nie w sposób całościowy, lecz z każdego momentu po kolei, wszystko bowiem jest dla nas rozciągnięte w czasie, ale w rzeczywistości to nasze poznanie jest „rozciągnięte” na różne okresy czasu. Zdobywamy informacje niejako po kolei, sekwencyjnie z różnych momentów i te informacje też są niepełne, bo zdobywamy tylko te dane, które odnoszą się naszego indywidualnego poznania. Nie widzimy rzeczywistości wieloaspektowo, takiej, jaka ona rzeczywiście jest. Tylko Bóg widzi wielowymiarowo, całościowo, ma wizję rzeczywistości z różnych aspektów, ujęć i wymiarów. Jest to wszechogarniająca wizja w jednym bezczasowym momencie, w którym wszystko naraz jest. Pełnia sama siebie ogrania, chociaż jest nieskończona. Bóg obejmuje całość życia naraz, bo jest pełnią życia, życiem samym w sobie, jest we wszystkich bytach i posiada w pełni życie i to w doskonały sposób.

Stworzenie nie ma całościowego dostępu do informacji o świecie. Ta informacja jest dostępna tylko Bogu, który zna cały kod stworzenia, który rozciąga się wszędzie w strukturach bytu. Logos – Bóg wcielony – odwiecznie inkarnujący się, wciąż wciela informacje do świata, jak i je odwiecznie posiada. Opatrzność (*providentia*) odwiecznie zakłada istnienie wszystkiego i Bóg posiada to wszystko, co istnieje w sposób całościowy. Całe życie naraz we wszystkich jego aspektach jest w Jego umyśle, w Jego Świadomości wszystko się rozgrywa, cała rzeczywistość realizuje się, rozgrywa się świadomie.

Stworzenie obejmuje swoją wiedzą tylko obecne „teraz”, nie obejmuje innych „te-raz”, a co najwyżej je pamięta jako przeszłość, lub wyobraża siebie i oczekuje ich jako przyszłość. Zawsze jednak są to tylko obrazy w naszym umyśle, a nie realne przeżycie obecnej chwili, która już nigdy się nie powtórzy. Przeżywamy dość ułomnie rzeczywistość, będąc w każdej chwili swego życia tylko jeden, jedyny raz, bez powtórek. Czerpiemy informacje tylko z jednego momentu życia, nie mamy całościowej wizji swego życia, ani tym bardziej całego Wszechświata, w rozumieniu całości stworzenia. To nie rzeczywistość jest ulotna, przemijająca, lecz nasze poznanie jest przemijające, bo jest poznaniem zmiennym, fragmentarycznym, zakładającym analizę rzeczywistości rozciągniętą w czasie. Sama rzeczywistość jako taka istnieje cała naraz, całościowo w umyśle Boga, który jest nieskończony. Cała rzeczywistość nie może przemijać, bo istnieje niejako w odwiecznym Logosie. Nic nie przemija, lecz wszystko jest, jedynie nasz sposób ujmowania rzeczywistości ujmuje rzeczywistość jako przemijającą. Żaden człowiek nie obejmuje tego, co jutrzejsze, bo to jeszcze dla niego nie nastąpiło, nie obejmuje też tego, co wczorajsze, bo to już przeminęło. Każdą chwilę, którą przeżywamy, zarazem od razu tracimy i umyka nam ona, bo nie przebywamy w niej na zawsze. Nie utrzymujemy żadnego stanu na stałe, lecz wciąż zmieniamy swój stan, przeżywamy niejako płynnie rzeczywistość, przechodząc przez nią i zarazem ją kreując. Zawsze jest nam dana terażniejszość, którą możemy doraźnie tworzyć. Tę terażniejszość kreujemy tu i teraz i z niej czerpiemy doraźne informacje, z niej mamy realne dane o świecie. Nie możemy jednak cofnąć się ani na chwilę, ani przyspieszyć czasu. Przeżywamy tylko jeden moment, w którym znajduje się nasza świadomość.

Według Boecjusza człowiek żyje jedynie w przelotnym momencie. „(...) a i w dzisiejszym życiu nie dłużej żyjecie, jak tylko w owym ruchomym i przelotnym momencie (...)”⁷⁹.

Moment ten zdaje się nie mieć rozciągłości, czyli jakby pozbawiony jest trwania. Stąd można się zastanowić, czy moment w ogóle trwa, czy naprawdę istnieje, a może nie ma trwania jedynie czasowego, a sam jest wieczny, czyli od zawsze jest. Nam się jednak wydaje, że momenty są ruchome i ulotne. A w rzeczywistości to nie momenty przechodzą i ulatują, lecz my przechodzimy przez momenty, przeskakujemy z momentu na moment, czerpiąc z nich po kolei wiedzę o świecie. Z innych momentów, owszem, też zdobywamy informacje, ale w innym czasie, natomiast doraźnie prawdziwie realnie doświadczamy tylko tej jednej chwili. A jednak mamy poczucie upływu czasu, co wynika ze zdolności naszego umysłu, który dokonuje operacji „rozciągania” czasu, w pamięci przechowujemy przeszłość, ale też w wyobraźni oczekujemy przyszłości. Nasza aktualna świadomość jest jednak mało pojemna i realne przeżycia dotyczą tylko

79 Tamże.

wąskiego zakresu rzeczywistości, czyli tego teraźniejszego momentu, z innych chwil już nie czerpie bezpośrednich informacji, albo jeszcze ich nie zdobywa.

Dla Boga każdy moment jest realny, bo Stwórca we wszystkich nich się całościowo zawiera, dokładnie je zna i ogarnia wszystkie naraz. Posiada poznanie całej rzeczywistości niejako „blokowo”, chociaż ogarnia ją też w jej zmienności. My jako istoty uwarunkowane żyjemy tylko chwilę, to jest nasz stan, którego nie utrzymujemy, żyjemy w dziwnym trwaniu, w przemijaniu i to jest nasz sposób przeżywania rzeczywistości. Aktualni jesteśmy tak naprawdę tylko w obecnej chwili i nie ogarniamy wszystkich czasów swego życia. Wiedzę na temat swojego życia zbieramy, kumulujemy miarowo, fragment po fragmencie, element po elemencie, analitycznie wszystko ujmując, wszystko poznajemy „rozciągnięte” w momentach czasowych. Te momenty jednak może wcale nie są „czasowe”, bo nie mają rozciągłości, są wieczne i trwają w wieczności Boga od zawsze w Jego Świadomości. Dla nas moment jest czasowy, bo w sposób czasowy jest przeżywany. Moment sam w sobie nie ma rozpiętości, ale nasz umysł dokonuje pewnego rozciągnięcia i rodzi się upływ czasu, jakaś ciągłość, continuum dziejących się zdarzeń, następujących po sobie chwil. Takie jest nasze poznawanie rzeczywistości, ale to wcale nie oznacza, że rzeczywistość jest taka. Rzeczywistość jest tylko wiadoma Bogu i tylko On ma doskonałe jej poznanie, bo jest we wszystkich czasach naraz, jest zarazem w nich i je wszystkie ogrania, daje się zamknąć w momentach, jak i zamyka wszystkie momenty w Pełni. Wszystko na fundamentalnym poziomie jest jednością, Pełnią niedopełnioną. Bóg to wszystko doskonale przechowuje w swojej Świadomości. Tylko z naszej perspektywy sądzymy, że czasy następują po sobie, ale one wszystkie naraz są i tworzą spójną, dobrze funkcjonującą sieć naszego wymiaru.

My istniejemy w jakimś ciągłym tworzeniu, stawaniu się, przemijaniu, wciąż się zmieniamy i transformujemy. Niczego na własność nie posiadamy, bo co posiadamy w danym momencie, to zaraz tracimy, a zyskujemy inny moment, a jedynie Bóg jest posiadaczem na trwałe wszystkiego naraz. Bóg posiada pełnię życia, a właściwie to On sam jest pełnią tego życia. Cokolwiek żyje, to żyje w Bogu, w jego Świadomości i poprzez tę Świadomość, przez Pośrednika – Logos – wszystko czerpie byt ze Źródła Bytu (Boga-Ojca)

Życie, które posiada Bóg, nie ma żadnych ograniczeń, a Byt absolutny jest posiadaczem w Pełni, jest Pełnią nieograniczoności. Pełnia zarazem jest całością, ale jest też nieograniczona. Bóg posiada życie, które jest niczym nieograniczone, sam jest tym życiem, jak i też ogarnia wszystkie żywoty stworzeń. Byt absolutny ma pełnię wiedzy o całym Wszechświecie, jego wiedza penetruje wszystko. A ponieważ wiedza Boga jest wszędzie, to znaczy, że życie jest wszędzie realizowane. Istnieje tylko Życie, czyli Bóg we własnej swojej postaci. Bóg przejawia się jako życie, czyli jako On sam, przejawia się na poziomie kwantowym, makroskopowym, w moralności i działaniu ludzkim, na poziomie megakosmicznym, w ruchach planet i gwiazd; życie rozsiane jest wszędzie,

bo wszędzie jest Świadomość, która wprowadza to życie w struktury rzeczywistości. Bóg swoją Świadomością przenika wszystko i obejmuje cały świat.

Bóg jest wiecznością ze względu na posiadanie wszystkich czasów, Jego Umysł jest we wszystkich czasowościach, a Byt Absolutny jest bytem doskonale świadomym siebie samego. Świadomość Boga ma doskonale poznanie wszelkich oddziaływań (czasów), jest w świecie i poznaje świat, w taki sposób się samorealizuje. Bóg jest bytem najbardziej świadomym, świadomie kreuje świat i ma jego doskonale uświadomienie. Wieczność z konieczności musi istnieć przy pełnej świadomości siebie samej, bo wieczność to posiadanie dosłownie wszystkiego, wiedzy o sobie samej, czyli o wszystkim, co w sobie posiada, i wiedzy o całej rzeczywistości.

Bóg żadnego czasu nie traktuje jako przeszłego czy przyszłego. Gdyby coś było dla Boga przeszłe, to nie miałby już na to wpływu. Bóg nie odczuwa też, że coś jest wobec niego przyszłe, bo gdyby tak było, to nie znałby przyszłości, a przecież wszystkie czasy są mu doskonale wiadome. Dla Boga wszystkie czasy realnie istnieją jednakowo, na tych samych zasadach. Nic Bogu nie umyka w przeszłość, ani nic nie stoi otworem przed nim jako nieznaną przyszłość. Bóg cały ogrania wszystkie czasy i sam cały się w nich zawiera, to znaczy Jego działanie – Świadomość – przejawia się w każdym czasie, ale te czasy w Umyśle Boga nie są czymś, co przemija, lecz wszystkie czasowości (wymiarowości, ruchy i oddziaływania) od zawsze są. Byt absolutny widzi świat odwiecznie, co oznacza, że świat istnieje zawsze, chociaż poszczególne elementy świata nie współuczestniczą w wieczności Boga. Najwyższy byt zaś ma aktualność w każdym momencie, realizuje się cały naraz w sposób nieskończony. Bóg jest wszędzie, wobec tego nie ma czasu czy przestrzeni, w której brakowałoby obecności-działania Boga.

Podsumowanie

Połączenie duszy i ciała wpłynęło na ludzkie poznanie. Dusza, będąc teraz w ciele, wniknęła w uwarunkowany świat, a jej poznanie uległo zdegenerowaniu. Boecjusz, odwołując się do Platona, podkreśla koncepcję anamnezy, według której proces uczenia się jest tak naprawdę przypominaniem sobie⁸⁰ tego, co już się wie, to uprzytomnienie sobie prawdy, która jest już odwiecznie zapisana w duszy. Dusza, wnikając w materialność, doznała jakiejś amnezji, uczestniczy w procesie niepamięci, ale z tego procesu może się wyrwać i wstąpić na proces przypominania sobie, kim jest, uświadamiania sobie prawdy. Prawda odciska się na różnych poziomach rzeczywistości, na wielu poziomach bytowania i odzwierciedla się tam jako różne prawa, które wynikają z jednego Logosu, z jednej uniwersalnej Zasady, która jest źródłem normy działania.

80 Tamże, III, XI, s. 83.

Jednak nasze poznanie rzeczywistości jest ulotne, złudne, fragmentaryczne, poznajemy jedynie ułamek rzeczywistości, jakiś jej fragment i to tylko w pewnym aspekcie, a odbłaski prawdziwego świata uznajemy za realne. Jednak Prawda od zawsze jest odciśnięta na wszystkich poziomach rzeczywistości, a my jedynie do niej docieramy, zaś proces uczenia się to nic innego jak proces docierania do Prawdy. Dzieje się to w ten sposób, że my nie tworzymy praw natury, ale wychytujemy je, zauważamy, docieramy do nich, odkrywając je. Owszem, przez swój ruch, relacje tworzymy rzeczywistość, jednak na głębszym poziomie wszystkim kieruje Logos, to on rozporządza całą rzeczywistością. Dusza odwiecznie ma zapisaną w sobie prawdę, jednak w tym ciele „zapomniała” o swoim pierwotnym stanie szczęśliwości, w którym czerpała ze Źródła wiedzy i Życia i teraz, podczas procesu anamnezysy, musi odkryć swoją tożsamość.

W Bogu od zawsze istnieje wszystko naraz, bo On jest pełnią wiedzy i wszystko posiada całościowo, wszystkie elementy rzeczywistości, zna wszelkie prawdy o sobie i świecie, zna też poznanie samych stworzeń, ich sposób przeżywania rzeczywistości oraz to, jak one odczuwają Boga.

Na poziomie wieczności istnieje tylko Prawda i jest ona wiadoma w pełni Bogu, który sam jest Prawdą samopoznającą się. Na poszczególnych poziomach bytu Prawda jest inaczej spostrzegana, ale nie ujmuje to nic Prawdzie. Stąd poznanie stworzeń jest uwarunkowane ich zdolnościami poznawczymi, stopniem uświadomienia, który zależy od otwarcia się na działanie Logosu. Mechanizm uczenia się przez całe życie to jedynie mechanizm przypominania sobie, uświadamiania sobie wiedzy, którą już posiadamy w sobie.

Dusza przechodzi przez fazy wznoszenia się i upadania i w trakcie tych faz bardziej lub mniej otwiera się na działanie Logosu w sobie. Im bardziej dusza otworzy się na moc Boga, tym bardziej zostaje przez niego oświecona i nabywa wiedzę, która od zawsze jest na macierzystym poziomie bytu. Informacja ta jako kod stworzenia jest powszechna i wszędzie dostępna, otwiera się przed każdym stworzeniem, a to, jak stworzenie będzie z tej informacji korzystać, zależy od indywidualnych predyspozycji samego stworzenia.

W tym świecie dusza utożsamia się z indywidualnym ciałem, w którym się objawia i które traktuje jako narzędzie poznawcze. Dusza posługuje się jedynie ciałem w tej uwarunkowanej rzeczywistości, gdzie trzeba przybrać określone gabaryty, określone wymiary, pewną postać. Dusza jest również czymś pochodzącym nie z tego świata, chociaż przejawia swoje działanie w tym konkretnym ciele, w działaniu, w sekwencji czasowej. Dusza musi uczestniczyć w strumieniu czasu i przeżywa rzeczywistość fragment po fragmencie wraz z ciałem, przechodząc przez różne momenty czasowe.

Zamknięta w ciele podlega ona prawu temporalności, czyli wikła się w związki kauzalne oparte na istnieniu przyczyn i skutków, jako uwikłana świadomość odczuwa wpływ czasu i taki jest jej sposób postrzegania rzeczywistości, uwarunkowany

predyspozycjami cielesnymi. Nasza biologiczność sprawia, że poznajemy rzeczywistość w taki, a nie inny sposób; czasowość poznajemy jako następowanie po sobie rzeczy, czyli jest to oparte na relacji *prius* i *posterius* (przed i potem). Dusza ożywiająca ciało musi zmagać się z poczuciem upływu czasu, jednak tylko w takim wymiarze dusza uczy się nabywać cnoty.

Przypominanie sobie pierwotnej wiedzy, jaką dusza otrzymała w bezczasie, dokonuje się w czasie i poprzez czas. Tak jak dusza, wchodząc w strumień czasu (oddziaływań cielesnych), zapomniała swoją pierwotną wiedzę, tak też w czasie dokonuje się proces przypominania tej wiedzy, niejako odzyskiwania jej. Również po wyjściu z czasowości (czyli wyzwoleniu się z uwarunkowań relacji tego świata) dusza wyraźniej widzi swoją tożsamość i Prawdę, z której wyszła. Przechodzi więc pewną drogę w poznaniu, a w głębi swej istoty nigdy nie utraciła pierwotnej wiedzy, a co najwyżej oczy duszy przyćmione zostały przez materialność tego świata. Dusza zaczęła poznawać w sposób iluzyjny, posługując się percepcją zmysłową. Czysta dusza widzi jednak w pełni i aby odzyskać właściwą wizję świata, musi wyzwolić się materialności.

Dusza motywowana wewnętrznym odruchem, jakąś intuicją podejmuje wysiłek odkrywczy. Pragnie ona wnieść się ku Bogu, a gdy jest na drodze wyzwolenia, gardzi ziemskimi sprawami, a zdąża do swojej prawdziwej, bezczasowej, wiecznej ojczyzny⁸¹.

Przypominanie sobie jest otwieraniem się na Racjonalność Boga, która jest w strukturach rzeczywistości. Poznawanie zaś Mądrości (Rozumu) Boga jest zadaniem filozofii. Przypominanie jest tak naprawdę powrotem duszy do stanu pierwotności, jest to bowiem wspomnienie swoich prawdziwych korzeni, dusza wówczas doznaje oświecenia i rozumie, że jest zakotwiczona w wieczności, że jest jej nieusuwalnym aspektem i przynależy do niej od zawsze. Będąc od zawsze w umyśle Boga, jest ona nieśmiertelna, niezmienna, nie ma początku i końca.

„Przypominanie sobie” ma zarówno funkcję poznawczą, jak i soteriologiczną – zbawczą. Najpierw musi nastąpić zwrot, podczas którego dusza zostaje oświecona. Łaska Boga rozświetla duszę, która uświadamia sobie, że ten uwarunkowany świat nie jest jej prawdziwym stanem, nagle przypomina sobie, skąd pochodzi i że Źródłem jej istnienia jest Bóg.

Widać więc, że dusza, wchodząc w struktury tego świata, może jednak podjąć wysiłek, który wzniesie ją ku Bogu. Dlaczego tak się dzieje? Wynika to z faktu, że dusza nie zapomniała całkowicie siebie samej. Istota duszy bowiem jest niezmienna i w jej głębi zapisana jest odwieczna wiedza, która nigdy nie została wymazana. Odcisk Boga jest bowiem niewymazywalny. Rozumność Boga wniknęła w świat, przeniknęła jego struktury na trwałe. Więź Logosu (Rozumu Boga) ze stworzeniem jest odwieczna i nie można jej zerwać. Dusza natomiast jest częścią Logosu, w Rozumności Boga się

81 Tamże, IV, I, s. 92.

poczęła, a Logos wciąż w duszy się odzywa, od zawsze duszę inspiruje, motywuje do przebudzenia się w ciele. Zmysł duszy może być uśpiony, bo dusza uległa cielesności, ale to uśpienie nie jest na zawsze, dusza na jakimś „etapie” ziemskiego życia przebudzi się i uświadomi sobie Prawdę, odzyska to, co utraciła.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Boethius, *The Theological Tractates The Consolation on Philosophy*, wyd. H. F. Stewart, E.K. Rand, Cambridge–Harvard–London 1962.

Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tł. W. Olszewski, Warszawa 1962.

Opracowania

Cooper L., *A Concordance of Boethius. The Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, Cambridge 1928.

Craig W.L., *Divine Eternity*, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, red. Th.P. Flint, M.C. Rea, Oxford 2009, s. 145–166.

Helm P., *Eternal God*, New York 1988.

Minar E.L., *The Logos of Heraclitus*, „Classical Philology” 34 (1939), s. 340–341.

Senor Th.D., *The Real Presence of an Eternal God*, [w:] *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump*, red. K. Timpe, London–New York 2008, s. 39–60.

Świeżawski S., *Boethius ostatni Rzymianin*, Lwów 1935.

Wroński S., *Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza i jej punkt wyjścia*, „Studia Mediewistyczne” 19 (1978), z. 2, s. 109–115.

Yates J., *The Timelessness of God*, Lanham 1990.

CYTOWANIE

O. Cyrek, *Boecjusza idea duszy i poznania Boga na podstawie dzieła De consolatione philosophiae*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 19–55. DOI: 10.18276/sp.2022.32-02.

Kazimierz Dullak

Uniwersytet Szczeciński
kazimierz.dullak@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9202-0433

Oktawa liturgiczna. Rys historyczny i obowiązujące unormowania

STRESZCZENIE

Sprawowanie i uczestniczenie w liturgii jest wyrazem wiary ludu Bożego. Liturgia tworzy wspólnotę Kościoła. Kościół hierarchiczny troszczy się o to, by przeżywanie liturgii było jak najbardziej owocne dla wszystkich ochrzczonych, stanowiących kapłański lud Boży. Normy liturgiczne, w tym kalendarze, zmieniały się na przestrzeni wieków. Tym samym zmieniały się akcenty podkreślające wagę poszczególnych wydarzeń religijnych w przełożeniu na obchody liturgiczne. Na ustanawianie prawa nakładał się również zmysł wiary ludu Bożego, który przejawiał się w zwyczajach i tradycji mającej wyraz w obrzędowości ludowej. Przykładem nakładania się przepisów liturgicznych Kościoła i oddolnych inicjatyw zakorzenionych w pobożności ludowej jest m.in. pielęgnowana w Polsce tradycja oktawy uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa.

XX w. to czas podejmowanych przez Pasterzy Kościoła powszechnego działań reformujących liturgię. Wiele znaków nagromadzonych w niej, które nie były przez uczestników nabożeństw należycie odczytywane, zostały zredukowane. Przyjęto zasadę upraszczania liturgii i redukcji obrzędowości do poziomu czytelności jej znaczenia.

Oktawy liturgiczne mają w sobie bardzo mocne przesłanie – wzmocnienie w intensywności i czasie przeżywania treści zawartych w uroczystościach. Często powtarza się, że oktawa to jakby świętowanie samej uroczystości przez następujących osiem dni. O ile to twierdzenie można implikować w przypadku oktawy Paschy, to trudno odnieść je do oktawy Bożego Narodzenia. Mimo że aktualnie w kalendarzu liturgicznym pozostawiono jedynie dwie oktawy, różnią się one od siebie pod bardzo wieloma względami. Pojawiają się pytania: czy to jest dobre rozwiązanie dla wiernych Kościoła katolickiego? Czy nie należałoby wrócić do innych oktaw, np. uroczystości Zesłania Ducha Świętego? Czy aktualnie obowiązujące tabele pierwszeństwa dni liturgicznych nie wymagają przerehabilitacji? Rodzi się wiele wątpliwości, a za nimi pytań dotyczących unormowań liturgicznych.

Niniejsze opracowanie miało za zadanie ukazać rozwój i obecny kształt oktaw liturgicznych. Dokonano tego, przybliżając decyzje papieży i organów działających w ich imieniu (kongregacji) na przestrzeni wieków. W końcowym akordzie przedstawiono aktualne unormowania i naświetlono źródło ich ukształtowania.

SŁOWA KLUCZOWE

oktawa Paschy, oktawa Bożego Narodzenia, przepisy liturgiczne, kalendarz liturgiczny

Liturgical Octave. Historical Outline and Applicable Regulations

ABSTRACT

Celebrating and participating in the liturgy is an expression of the faith of the people of God. The liturgy forms the community of the Church. The hierarchical Church seeks to make its experience as fruitful as possible for all the baptised who make up the priestly people of God. The established liturgical norms, including calendars, have changed over the centuries. Thus, the accents emphasising the importance of individual religious events in translating into liturgical celebrations changed. The established law was also influenced by the sense of faith of the people of God, it manifested itself in the customs and traditions expressed in folk rituals. An example of the overlapping of the Church's liturgical regulations and bottom-up initiatives rooted in popular piety is, among others, the tradition of the octave of the Solemnity of the Most Holy Body and Blood of Christ (Corpus Christi) cultivated in Poland.

The twentieth century is the time of liturgical reform activities undertaken by the Pastors of the Universal Church. Many signs accumulated in the liturgy, which were not properly read by the participants of the services, were reduced. The principle of simplifying the liturgy and reducing the rituals to the level of legibility of its meaning was adopted.

The liturgical octaves have a very strong message in them: strengthening in the intensity and duration of experiencing the content of the solemnities. It is often repeated that consecutive octave days are like celebrating the solemnity itself for the following eight days. While this claim can be implied for the Octave of Passover (Easter), it is difficult to relate to the Octave of Christmas. Although currently only two octaves are left in the liturgical calendar, they differ in many respects. The question arises: is this a good solution for the faithful of the Catholic Church? Should we not return to other octaves, e.g. the Solemnity of Pentecost? Do the current tables of priority of liturgical days require redrafting? Many doubts arise, followed by questions concerning liturgical regulations.

This study was aimed at showing the development and present shape of liturgical octaves. This project was done based on bringing closer the decisions of the popes and the bodies acting on their behalf (congregations) over the centuries. The final chord presents the current regulations and highlights the source of their formation.

KEYWORDS

Octave of Passover (Easter), Octave of Christmas, liturgical regulations, liturgical calendar

Wprowadzenie

W Kościele katolickim posługujemy się kalendarzem gregoriańskim. Na jego bazie redagowane są kalendarze liturgiczne i inne, posiadające treści religijne. Do unormowań zawartych w kalendarzach diecezjalnych czy wspólnot zakonnych odnoszą się ich adresaci, czy to poprzez odpowiedni dobór obchodów liturgicznych, czy też kierując niezbędne informacje do wspólnot wiernych. Kierowanie się wskazaniem liturgicznymi prowadzi do ujednolicenia życia sakralnego wiernych Kościoła powszechnego oraz partykularnego. W dobie wzmożonej komunikacji elektronicznej to ujednolicenie życia liturgicznego ułatwia m.in. budowanie wspólnot modlitewnych.

W roku liturgicznym cyklicznie pojawiają się informacje o oktavach przypadających w poszczególne, następujące po sobie dni. Chodzi o oktawę Wielkanocy i Bożego Narodzenia. Poza tymi w obiegu duszpasterskim pojawiają się inne oktawy, związane z uroczystością Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa oraz uroczystością Wszystkich Świętych. Ponadto w poszczególnych regionach/miejscach obchodzone są i inne oktawy. Warto zatrzymać się nad tym zjawiskiem, odpowiedzieć sobie na pytania dotyczące tego, czym są oktawy, jakie są ich źródła i dzieje, skąd biorą się różnice między poszczególnymi oktavami oraz jaki jest obecnie ich uregulowany status.

1. Zakres pojęciowy i źródła oktawy

Słowo „oktawa” pochodzi od łacińskiego *octo* – osiem, a przymiotnikowo *octavus* – ósmy. Pierwotnie termin ten oznaczał ósmy dzień wspominający dane święto/uroczystość lub też osiem kolejnych dni łączonych z poszczególnymi uroczystościami roku liturgicznego. Tak właśnie w rozwoju historycznym przyjęło się określać słowem „oktawa” następstwo ośmiu dni. Celem takiego zabiegu było utrwalenie najważniejszych prawd wiary zawartych w świętowaniu, ponadto przedłużenie i podkreślenie rangi oraz wzmocnienie ich przeżywania, a także wskazanie pełni wydarzeń zbawczych w nich uobecnionych. Osiem dni nawiązywało do pełni, wypełnienia – była to główna symbolika oktawy¹. Początku oktawy upatruje się w symbolice liczby 8, jak również w znaczeniu ósmego dnia w wydarzeniach biblijnych.

Osoby zajmujące się gematryczną interpretacją Pisma Świętego, czyli taką, która przywiązuje wagę do wartości liczbowej wyrazów greckich lub hebrajskich (litery alfabetu były zarazem cyframi), zwróciły uwagę na fakt, że liczbową wartość imienia Jezus w wersji greckiej to 888. Każdej z liter greckiego alfabetu odpowiadają ustalone wartości liczbowe, w przypadku imienia Jezus wygląda to następująco: jota = 10; eta = 8; sigma = 200; omikron = 70; ypsilon = 400, sigma = 200, czyli suma $10 + 8 + 200 + 70 + 400 + 200 = 888$. Należy dodać, że liczba 888 nie pojawia się w Biblii. Gematryczna interpretacja otwiera szerokie możliwości dla kolejnych hipotez na temat boskiego znaczenia „ósemki” i jej udziału w walce dobra ze złem².

Liczby wspomniane w Biblii doczekały się symbolicznych interpretacji. Jak to wygląda w przypadku liczby „osiem”? Po pierwsze ósemka ma być symbolem nowej, odmiennej rzeczywistości. Mówi o tym historia stworzenia wszechświata. Bóg sześć dni pracował nad swoim dziełem, a siódmego dnia odpoczął i dzień ów pobłogosławił. Tydzień

1 Por. A. Rutkowski, *Oktawa*, „Encyklopedia Katolicka” t. 14, Lublin 2010, kol. 484–486.

2 Por. B. Legutko, *Dlaczego świętujemy 8 dni, czyli co to jest oktawa?*, <https://misyjne.pl/dlaczego-swietujemy-przez-8-dni-czyli-co-to-jest-oktawa/> (18.04.2022).

ma siedem dni, a ósmego wszystko zaczyna się od początku (Rdz 2,3). Ósemka to też porządek, prawo Boże. Wiąże się ona z nakazami i zasadami – w ósmym dniu należało obrzezać potomka: „Z pokolenia w pokolenie każde wasze dziecko płci męskiej, gdy będzie miało osiem dni, ma być obrzezane” (Rdz 17,12)³. Osiem dni Juda i jego towarzysze świętowali po ponownym poświęceniu zbezczeszczonego ołtarza: „Przez osiem dni obchodzili poświęcenie ołtarza, a przy tym pełni radości składali całopalenia, ofiary pojednania i uwielbienia” (1 Mch 4,56). Tradycyjnie mówi się też o ośmiu błogosławieństwach (Mt 5,1–10). Poza tym do zobrazowania ważności tej cyfry mogą posłużyć m.in.: potop (1P 3,20), poświęcenie kapłanów (Wj 9,1), Pascha i tydzień przaśników (Wj 12,6.16–19; 23,15; Kpł 23,4–8; Mt 26,17), poświęcenie kapłanów (Wj 9,1), święto namiotów (Kpł 23,36; J 7,2.37), poświęcenie i oczyszczenie świątyni (1Krl 8,22; 2Krn 29,17), oczyszczenie i poświęcenie ołtarza (Ez 43,27; 1 Mch 4,59; J 10,22), obrzezanie i nadanie imienia Bożemu Dzieciąciu (Łk 2,21), ukazanie się Chrystusa Zmartwychwstałego (J 20,26).

2. Rys historyczny do X wieku

W liturgii pierwszych wieków praktykowano świętowanie ósmego dnia po danej uroczystości. Tertulian (zm. 240 r.) odnotowuje, że w II–III wieku w Afryce Północnej upamiętniano siódmy dzień od chrztu⁴. Wydaje się, że początek oktawy Paschy jest związany z oktawą chrztu. Czy można łączyć jej powstanie z inspiracją żydowskiego święta Massot, pozostaje kwestią wymagającą wnikliwszych badań. Augustyn (zm. 430 r.) natomiast pisze, że z uwagi na nowo ochrzczonych w IV wieku powstała oktawa Wielkanocy⁵, wyjaśniając, że oznacza ona pełnię, udoskonalenie w świętości i miłości oraz zapowiada chwałę wieczną. Asteriusz Sofista z Kapadocji (IV wiek) w homilii do nowo ochrzczonych na temat Ps 5; 8; 11; 19 (18); i 45 (44) także wzmiankuje o oktawie Paschy⁶. Z prowadzonych badań można wnioskować, że oktawa Paschy kształtowała się w różnych środowiskach w rozmaity sposób. Zapewne szczególnie Pascha przeżywana była przez nowo ochrzczonych⁷, którzy chodzili przez cały tydzień w białych szatach oraz uczestniczyli w Eucharystii z katechezą mistagogiczną⁸. W ósmym dniu była

3 *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5), Poznań 2012.

4 Por. Tertulian, *De corona* 3, 3, [w:] *Patrologie cursus completus*. Series Latina I–CCXVII, Indices I–IV, wyd. J.P. Minge, Paris 1878–1890, 2, 70–74.

5 Por. Augustyn, *Sermo de tempore* 111,1, [w:] *Patrologie cursus completus*. Series Latina I–CCXVII, Indices I–IV, wyd. J.P. Minge, Paris 1878–1890, 39, 1097.

6 Por. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgia i czas*, t. 2, Poznań 1991, s. 20, 74.

7 Por. J. Janicki, *Misterium paschalne*, Warszawa 1992, s. 78–82.

8 Poświadczają to m.in.: Egeria, Jan Cyryl z Jerozolimy, Ambroży, Augustyn, por. A. Rutkowski, *Oktawa...*, kol. 484.

tw. *dominica in albis deponendis* – niedziela, w której nowo ochrzczeni w Wigilię Paschalną składali swoją odzież i ubierali się zwyczajnie⁹, zdejmowano im także specjalne opaski zakrywające miejsce namaszczenia krzyżmem. W związku z tym obrzędem Augustyn mówił: „dzisiaj oktawa odsłania dzieciom czoła, co jest znakiem wolności (*libertatis indicium*), dziś dopełnia się sakrament waszych oktaw (*sacramentum octavarum vestrarum*)”¹⁰. Również w IV wieku w Jerozolimie odnotowuje się oktawę Objawienia Pańskiego, a dokumenty historyczne wspomnianego okresu dookreślają obchód oktawy poświęcenia kościoła jeszcze dokładniej, wskazując na rok 335¹¹.

Obchód Pięćdziesiątnicy paschalnej (Zesłanie Ducha Świętego) również został wzbogacony oktawą poświęconą *Sacramentarium Gelasianum*¹² (papież Gelazy I, zm. 496 r.). Rozwój tej oktawy przebiegał podobnie jak oktawy Paschy.

Historia oktawy wydaje się łączyć również z kultem męczenników. Świadectwa (inkrypcje) sięgają V wieku, wskazują, mimo wielości stanowisk badaczy, na celebracje święta w oktawie *natale* męczenników. Napisy te dotyczą córek Felicyty i Paschazjusza, jak również *sanctae Agnetis secundo*¹³.

Kiedy jednak celebrację wigilii i chrzest przeniesiono na godziny wczesno popołudniowe (VIII w.), a następnie na ranne (od IX w.), oktawa przypadła w sobotę i w ten sposób symbolika oktawy (osiem dni – od niedzieli do niedzieli) straciła na znaczeniu. *Sacramentarium gregorianum Hadriana* stwierdza, że niedziela po sobocie winna się nazywać *dominica post albas* (n. 95), oktawa trwała więc do soboty włącznie. Ale w Rzymie i w liturgii galijsko-frankijskiej pozostał dawny zwyczaj. Cały tydzień traktowany był *quasi dominica*. Wspomina o tym jeszcze Durand i *Decretum Gratiani*, które domaga się obchodu Paschy *cum tota Hebdomada*. Księgi liturgiczne podają odpowiednie teksty na cały tydzień¹⁴.

W historii kształtowania się liturgii oktawą cieszącą się największym uznaniem była oktawa Wielkanocy. Same święta wielkanocne były zawsze punktem odniesienia do wszystkich innych obchodów chrześcijańskich. Dni poprzedzające Wielkanoc, czyli Triduum Paschalne, a następnie dni oktawy, łącznie sprawiały, że świętujący przez okres blisko dwóch tygodni nie podejmowali prac polowych. Święta, o których mowa, przypadają wiosną, a dla rolników jest to czas intensywniejszych obowiązków, które

9 Por. J. Wierusz, *Liturgika*, Warszawa 1955, s. 162.

10 Por. Augustyn, *Serme de tempore*, 111,1.

11 Por. Euzebiusz z Cezarei, *Eis ton bion tu makariu Konstantinu basileos*, III 30, za: A. Rutkowski, *Oktawa...*, kol. 484.

12 Por. Gelazy I, *Sacramentarium Gelasianum*, Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Wrocławskiego, <https://bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/84013/sacramentarium-gelasianum-fragmentum-gelasius-i-papa?language=pl> (1.03.2022).

13 Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1088.

14 Por. tamże, s. 1089.

należało podejmować bez zwłoki. W związku z tym pojawił się problem pracy, zwłaszcza że w tym czasie przypadał czas zasiewów. Nie pracowano przez dwa tygodnie – od Niedzieli Palmowej do Białej (*Quasimodo geniti*). A więc mimo tego, że ranga świąt Wielkiej Nocy jest nieporównywalna z innymi, oktawę Wielkanocy na przełomie VIII i IX wieku skrócono do środy¹⁵. Powstały dwa tridua: Triduum Paschalne: czwartek, piątek, sobota, oraz Triduum Wielkanocne: poniedziałek, wtorek i środa. Od czwartku można było pracować. Taki system podają jeszcze kalendarze z XVI wieku¹⁶. Świętowanie oktawy nadal skracano: niedziela, poniedziałek i wtorek. Urban VIII w 1642 roku postanowił, że od środy można pracować¹⁷.

Świętowanie oktawy uroczystości Narodzenia Pańskiego kształtowało się przez wiele wieków. Pierwsze wzmianki o nim pochodzą z VI wieku, chociaż poszczególne święta przypadające w oktawie znane były już wcześniej. Najstarszym z nich była uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (1 stycznia)¹⁸. W starożytnym Rzymie było to pogańskie święto, podczas którego witano nowy rok¹⁹. Pogańskie świętowanie naznaczone było rozwiązłością moralną i dlatego chrześcijanie na początku w tym dniu celebrowali liturgie pokutne i obchodzili dzień postu. W liturgii rzymskiej dzień ten dedykowano Maryi jako Matce Boga.

W najstarszych rzymskich kalendarzach zaraz po uroczystości Bożego Narodzenia umieszczano następujące święta: św. Szczepana – pierwszego męczennika, św. Jana Ewangelisty oraz świętych Młodzianków Męczenników. Święto św. Szczepana, pochodzące z IV wieku, wspomina dzień jego męczeńskiej śmierci. W starożytności dzień śmierci rozumiano jako dzień „narodzin dla nieba”. Tak jak narodziny Chrystusa oznaczały dla całego świata i każdego człowieka rozpoczęcie i wejście w nową rzeczywistość, tak samo nowa rzeczywistość rozpoczynała się od męczeńskiej śmierci dla św. Szczepana. Również święto św. Jana Ewangelisty obchodzono już w IV wieku. Stało się ono bardzo popularne w wiekach średnich za sprawą legend mówiących o życiu św. Jana. Święto św. Młodzianków Męczenników powstało w Kościele Wschodnim na początku VI wieku. Po raz pierwszy wspomina się o nim w kalendarzu z Kartaginy, pochodzącym z 505 roku. Jego wprowadzenie było naturalną konsekwencją wiary Kościoła o świętości niewinnych dzieci zamordowanych na rozkaz Heroda. Pierwotnie

15 Por. Radulph z Rivo, *De canonum observantia* 19, MBP XXV, s. 298–308.

16 Por. B. Fischer, *Vom einem Pascha-Triduum zum Doppeltriduum der heutigen Rubriken*, [w:] *Paschatis sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, red. B. Fischer, J. Wagner, Frankfurt 1959, s. 148–151.

17 Por. E. Mateja, *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, Opole 2021, s. 130–131.

18 Por. J. Miazek, *Uroczystość i oktawa Bożego Narodzenia w modlitwach mszału Pawła VI*, „Liturgia Sacra” 4 (1998) 2(12), s. 206.

19 Por. J. Wierusz, *Liturgika...*, s. 123–124.

święto miało charakter pokutny i liturgię celebrowano w szatach koloru fioletowego. Dopiero później zaczęto je obchodzić jak święto innych męczenników²⁰.

Według B. Nadolskiego początki oktav Bożego Narodzenia sięgają VIII wieku (Comes z Würzburga). W następnych wiekach również inne święta przypadające w oktawie Narodzenia Pańskiego otrzymały swoje oktawy²¹. Warto wspomnieć też Amalarego z Metz (zm. 850 r.), który potwierdza istnienie oktawy Bożego Narodzenia, Epifanii, Paschy i Pięćdziesiątnicy²². Po IX wieku wprowadzono oktawy patronów i tytułów kościołów²³.

3. Rys historyczny od XI do XIX wieku (z uwzględnieniem klasyfikacji oktav)

Już w XI wieku zaistniała oktawa Wniebowstąpienia Pańskiego²⁴, w XII wieku pojawiła się oktawa Wniebowzięcia NMP (zdaniem niektórych pojawiała się już w IX w.), jak również oktawa św. Szczepana diakona, św. Jana Apostoła Ewangelisty, Świętych Młodzianków. Następnie w XIII wieku – Bożego Ciała i Narodzenia NMP, w XIV wieku – uroczystości Wszystkich Świętych²⁵.

Drugie tysiąclecie Kościoła było naznaczone licznymi decyzjami dotyczącymi regulacji obchodów oktav świąt / uroczystości chrześcijańskich. Poza już istniejącymi ustanowiono oktawy świąt nazywanych niekiedy „dogmatycznymi”, czyli świętami idei. Ten całościowy rozwój oktav zmusił do pewnej ich klasyfikacji, pogrupowano je zatem na oktawy uprzywilejowane, wspólne oraz zwykłe; nadano im także odpowiednie klasy. Oktawy różniły się między sobą co do formy, czyli zakresu czasowego obchodów, a to w konsekwencji sprawiło niemały praktyczny problem polegający na nakładaniu się oktav.

Do XIV wieku wyróżniono oktawy większe (*maiores*: Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego, Wniebowzięcia NMP i Narodzenia NMP), wśród których istniały w sposób szczególnie uprzywilejowane (*specialiter privilegiatae*: Wielkanocy i Zesłania Ducha Świętego), zwyczajne uprzywilejowane (*simpliciter privilegiatae*: Objawienie Pańskie, Boże Ciało i Boże Narodzenie) i zwykłe (*non privilegiatae simplices*) oraz mniejsze (*minores*:

20 Por. D. Kwiatkowski, *Zaczerpnąć ze źródła wody życia. „W świecie liturgicznych znaków”*, Kalisz 2007; M. Kunzler, *Liturgia Kościoła. Podręczniki teologii katolickiej*, t. 10, Poznań 1999, s. 671–673.

21 Wzmianki zachowane są w Mszale z 1570 r., a także w Liturgii Godzin z 1568 r.

22 Por. Amalary z Metz, *De ecclesiasticis officiis* IV 36, [w:] *Patrologie cursus completus*. Series Latina I–CCXVII, Indices I–IV, wyd. J.P. Minge, Paris 1878–1890, 105, 1122.

23 Por. B. Nadolski, *Leksykon...*, s. 1088.

24 Por. Radulph z Rivo, *De canonum...*, s. 298–308.

25 Por. A. Rutkowski, *Oktawa...*, s. 484.

wszystkie pozostałe). Z czasem zachował się tylko podział na oktawy uprzywilejowane i zwykle²⁶.

W XIV–XV wieku podczas reformy oficjum podkreślono rangę dnia ósmego, obniżając znaczenie innych dni. W tym samym czasie staraniem franciszkanów wprowadzono oktawy uprzywilejowane św. Franciszka z Asyżu, Przeniesienia św. Franciszka, św. Klary z Asyżu, św. Bernardyna ze Sieny. Pod koniec XV wieku wprowadzono także oktawę uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP (w Polsce od pocz. XVI w.). W 1588 roku wydano *Octaviarum Romanum*, w którym podano zasady oficjum związane z oktavami. W XVI wieku ograniczono do trzech dni wolnych od pracy oktawę Zesłania Ducha Świętego, a w 1642 roku do wtorku oktawę Wielkanocy i wprowadzono w obchodzeniu oktav kategorię *duplex primae classis*²⁷.

Po reformie liturgicznej podjętej przez Sobór Trydencki (1545–1563) zachowano oktawy: Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego, Objawienia Pańskiego, Bożego Ciała, Bożego Narodzenia, Wniebowstąpienia Pańskiego, Narodzenia NMP, Wniebowzięcia NMP, Narodzenia św. Jana Chrzciciela, Świętych Apostołów Piotra i Pawła, Wszystkich Świętych, św. Szczepana Diakona, św. Jana Apostoła i Ewangelisty, Świętych Młodzianków, św. Wawrzyńca, dedykacji oraz tytułu kościoła miejscowego i niektórych patronów. Zaczęła także obowiązywać zasada, że oktawy można wprowadzać wyłącznie za pozwoleniem Stolicy Apostolskiej²⁸.

W 1693 roku przywrócono oktawę Niepokalanego Poczęcia NMP, w 1741 roku podtrzymano w mocy oktawę tytułu kościoła katedralnego obchodzoną w diecezji oraz wykluczono oktawę poświęcenia kościoła miejscowego w Wielkim Poście, oktawie Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego, w dniach od 17 grudnia do uroczystości Objawienia Pańskiego. Niektóre diecezje i wspólnoty zakonne obchodziły oktawy na mocy indultu (m.in. diecezja wileńska – św. Kazimierza, benedyktyni na Monte Cassino – św. Scholastyki, minimici – św. Franciszka z Paoli, dominikanie – św. Tomasza z Akwinu i św. Wincentego Ferrera, Barcelona – św. Eulalii z Mèridy)²⁹.

Od 1894 roku zaczęto, na mocy indultów, ograniczać i dążyć do zmniejszenia liczby oktav. Wprowadzono wówczas zakaz obchodzenia oktav odnoszących się do kościołów miejscowych w okresie od 17 do 24 grudnia, a pozwolono na takie obchody między 2 stycznia a uroczystością Objawienia Pańskiego. Mimo to w 1911 roku wprowadzono oktawę św. Józefa Oblubieńca NMP, a w Polsce do 1914 roku istniały dodatkowo następujące oktawy: św. Wojciecha, św. Stanisława Biskupa, św. Jacka, św. Joachima,

26 Tamże.

27 Tamże.

28 Por. E. Mateja, *Śląski kalendarz liturgiczny świętych. Geneza i rozwój do czasu reformy papieża Piusa X*, Opole 2008, s. 95–125.

29 Por. A. Rutkowski, *Oktawa...*, kol. 484.

św. Jana Kantego, św. Stanisława Kostki, św. Jana z Dukli, bł. Władysława z Gielniowa i św. Kingi. Kolejna reforma nastąpiła w 1914 roku³⁰.

4. Reformy przepisów liturgicznych XX wieku

W 1914 roku zniesiono niektóre oktawy, pozostawiając oktawy: pierwszej klasy Kościoła powszechnego (Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego, Objawienia Pańskiego, Bożego Ciała, Bożego Narodzenia, Wniebowstąpienia Pańskiego, Wniebowzięcia NMP, Niepokalanego Poczęcia NMP, Narodzenia św. Jana Chrzciciela, św. Józefa Oblubieńca NMP, Świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Wszystkich Świętych); drugiej klasy Kościoła powszechnego (Narodzenia NMP, św. Szczepana, św. Jana Apostoła i Ewangelisty, Świętych Młodzianków i św. Wawrzyńca); pierwszej klasy Kościoła miejscowego: poświęcenia i tytułu kościoła własnego, poświęcenia i tytułu kościoła katedralnego, głównego patrona miasta, parafii, diecezji, prowincji lub narodu, tytułu i założyciela zakonu lub zgromadzenia, niektórych uroczystości zachowanych według zwyczaju; drugiej klasy Kościoła miejscowego. Poza tymi wyróżniono oktawy uprzywilejowane (*privilegiatae*; I kategoria *primi ordinis* – Wielkanocy i Zesłania Ducha Świętego, II – *secundi ordinis* – Objawienia Pańskiego i Bożego Ciała, III – *tertii ordinis* – Bożego Narodzenia i Wniebowstąpienia Pańskiego), oktawy zwykłe (*communes*; Niepokalanego Poczęcia NMP, Wniebowzięcia NMP, Narodzenia św. Jana Chrzciciela, św. Józefa Oblubieńca NMP, Świętych Apostołów Piotra i Pawła, Wszystkich Świętych, poświęcenia i tytułu kościoła, patrona, głównych patronów, miejscowych uroczystości Pańskich). Przywrócono także oktawy proste (*simplices*): Narodzenia NMP, św. Wawrzyńca, św. Szczepana Diakona, św. Jana Apostoła i Ewangelisty i Świętych Młodzianków – ograniczając się do ostatniego dnia oktawy. Ustalono także w dokumencie Piusa X zasady pierwszeństwa między oktawami³¹.

Pius X, dokonując wielkiego dzieła reformującego kalendarz liturgiczny, zwrócił uwagę, że w roku liturgicznym swoistym przedłużeniem największych świąt jest oktawa, podczas której przez kolejne osiem dni teksty oficjum i Mszy św. nawiązują do obchodzonego święta, podkreślając jego znaczenie i doniosłość. Reforma Piusa X uporządkowała oktawy i je poklasyfikowała³². W kalendarzu dla całego Kościoła wszystkie oktawy podzielono na sześć oktaw uprzywilejowanych (*octavae privilegiatae*) oraz na kilkanaście oktaw zwykłych (*octavae communes*) i na oktawy proste (*octavae simplices*).

30 O szczegółach tejsze reformy w dalszej części, traktującej o klasach i rodzajach oktaw.

31 Por. Pius X, *Decretum generale super motu proprio „Abhinc duos annos”*, AAS 5 (1913), s. 460, 463.

32 Por. Pius X, *Additiones et variationes in rubricis Breviarii ad normam bullae „Divino afflatu”*, tit. III, *Breviarium Romanum*, 1914, s. LXVII.

Oktawy uprzywilejowane obejmowały sześć największych świąt i podzielono je na trzy grupy, do pierwszej grupy (*octavae I ordinis*) należały oktawy Wielkanocy i Pięćdziesiątnicy, do drugiej grupy oktawy Epifanii i Bożego Ciała, a do trzeciej grupy oktawy Narodzenia Pańskiego i Wniebowstąpienia Pańskiego. Uprzywilejowanie tych oktaw polegało na tym, że były one uroczyciej obchodzone, a poszczególne ich dni miały własne teksty liturgiczne w oficjum i Mszy św.³³

Ogólnie można stwierdzić, że wszystkie święta, które poprzedzała wigilia, miały także swoją oktawę. Oktawy zwykle posiadały święta zdwojone pierwszej klasy i podczas tych oktaw poszczególne dni miały również własne teksty liturgiczne. Breviarz Piusa X wymienia następujące oktawy zwykle świąt: Niepokalane Poczęcie NMP, Wniebowzięcie NMP, Narodzenie św. Jana Chrzciciela, św. Józefa (19 marca), św. Apostołów Piotra i Pawła, Wszystkich Świętych, rocznica poświęcenia własnego kościoła i jego patrona, głównego patrona miejscowości, diecezji, prowincji i narodu, założyciela zakonu, innych świąt zdwojonych pierwszej klasy, jeśli takie obchodziło się z oktawą.

Oktawy proste natomiast miały święta rytu zdwojonego drugiej klasy i nie wspomniano poszczególnych dni oktawy, tylko sam dzień ósmy. Oktawy proste miały święta: Narodzenia NMP, św. Jana Apostoła i Ewangelisty, św. Szczepana, Niewinnych Młodzianków, św. Wawrzyńca i inne święta zdwojone drugiej klasy, jeśli takie obchodziło się z oktawą. Kiedy następowała zbieżność poszczególnych dni kilku oktaw, pierwszeństwo miała oktawa większego święta, gdyż każda oktawa jest przedłużeniem obchodzonego święta³⁴.

Powyższa klasyfikacja obchodów liturgicznych w ciągu roku opiera się na dokumencie *Divino afflatu* Piusa X. Umożliwiła ona utworzenie pewnego rodzaju tabeli pierwszeństwa, która regulowała wyznaczanie świąt w kalendarzu, a zwłaszcza korzystanie z brewiarza i mszału w dniach, w których następowała okurencja lub konkurencja różnych świąt, ich wigilii i oktaw, a także całych oficjów³⁵.

Mimo uporządkowania licznych oktaw i wigilii, były one nadal wielkim obciążeniem całego *sanctorale*, zwłaszcza zbieżność czterech oktaw po Bożym Narodzeniu na przełomie roku (Narodzenie Pańskie, świętych: Szczepana, Jana i Niewinnych Młodzianków) oraz na przełomie czerwca i lipca (Narodzenie św. Jana Chrzciciela oraz Apostołów Piotra i Pawła). Papież miał świadomość, że przeprowadzone za jego pontyfikatu zmiany w kalendarzach są jedynie zapoczątkowaniem dalszych działań, co wyraźnie zapowiedział w motu proprio *Abhinc duos Anno* (1913 r.). W dokumencie stwierdzono też, że na tym etapie nie mogły zostać podjęte dalsze kroki z powodu braku wystarczających prac przygotowawczych. Pewne propozycje dalszej reformy miała przygotować

33 Por. E. Mateja, *Reforma kalendarza...*, s. 68.

34 Wykaz oktaw zawarto w tabeli, Pius X, *Additiones et variationes...*, s. LXXV.

35 Por. E. Mateja, *Reforma kalendarza...*, s. 69.

również Konferencja Kongregacji Benedyktynów, do czego upoważniła ich specjalnymi dekretami Kongregacja Obrzędów. Rozwijający się silny ruch liturgiczny przyczynił się do tego, że po śmierci Piusa X (1914 r.) prace nad reformą kalendarza kontynuowali jego następcy³⁶, zarówno Benedykt XV, jak również Pius XI, który w 1928 roku wprowadził oktawę uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa. W Watykanie od 1930 roku działała Sekcja Historyczna w ramach Kongregacji Obrzędów. Opracowano wytyczne dla dalszych prac nad reformą kalendarza liturgicznego i wydano *Memoria sulla riforma liturgica*³⁷. W interesującej nas tematyce dokument poświęca dużo miejsca reformie kalendarza liturgicznego. I tak w numerach 48–49 poruszone zostaje zagadnienie oktaw na przełomie roku. Odnośnie do dni między Narodzeniem Pańskim a Epifanią wysunięto kilka propozycji: znieść obchód oktaw trzech świąt następujących po Bożym Narodzeniu; uprościć obchody jednej lub dwóch niedziel, które przypadają w niektóre lata w dniach między 25 grudnia a 1 stycznia; zmienić perykopy biblijne w wigilię Epifanii i ograniczyć oktawę Epifanii do obchodu tylko ostatniego – ósmego dnia, a także wprowadzić nowy okres Epifanii – do 13 stycznia; w tym czasie można by wprowadzić święta Imienia Jezus i Świętej Rodziny³⁸. Zaproponowano też, by w okresie od Środy Popielcowej do oktawy Wielkanocy usunąć wszystkie święta uniwersalne i partykularne, z wyjątkiem uroczystości św. Józefa (19 marca) i Zwiastowania NMP (15 marca)³⁹. Idąc dalej, autorzy reform wskazali na uroczystość Wniebowstąpienia i na jego oktawę. Zaproponowali zniesienie tej oktawy, aby w ten sposób stworzyć rodzaj nowenny przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego. Propozycja wynika z tego, że pierwotnie Pięćdziesiątnica nie miała własnej oktawy z tej racji, że kończyła okres wielkanocny (nr 76; 79).

Kolejnym dziełem reformującym liturgię, a zwłaszcza rubryki liturgiczne, był dekret *Cum nostra hac aetate* z 23 marca 1953 roku, w którym papież Pius XII podjął decyzję o zmianie przepisów liturgicznych, polegającej na ich uproszczeniu i skróceniu. Do dekretu zostały dołączone, jako integralna część dokumentu, rubryki, czyli przepisy szczegółowe składające się z pięciu części: normy ogólne, zmiany w kalendarzu, komemoracje, zmiany w brewiarzu i zmiany w mszale. W części drugiej naszą uwagę przyciąga regulacja dotycząca oktaw. Licznie występujące w kalendarzu liturgicznym oktawy zostały potraktowane stosunkowo „surowo”. Zapis dokumentu brzmi: „Obchodzi się tylko oktawy Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zesłania Ducha Świętego, a znosi się wszystkie inne, występujące tak w kalendarzu powszechnym, jak i w kalendarzach

36 Tamże, s. 85.

37 Por. SRC, *Memoria sulla riforma liturgica*, Tipografi Poliglotta Vaticana 1948, tekst opublikował C. Braga, *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti*, Roma 2003, s. 3–343.

38 Por. E. Mateja, *Reforma kalendarza...*, s. 108.

39 Por. SRC, *Memoria sulla*, nr 56. W czasie prowadzonych prac świąt było około 40. Propozycja była wzorowana na rycie ambrożyjskim.

partykularnych”⁴⁰. W zależności od stopnia i rangi wszystkie dotychczasowe oktawy w liczbie 15 posiadały własne teksty brewiarzowe.

Zniesienie oktaw wpłynęło na zmiany w trzech oktawach nadal obowiązujących (Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego i Bożego Narodzenia) oraz zmiany przepisów brewiarzowych w dniach zniesionych oktaw. Podane uszczegółowienia dotyczą rytu zachowanych oktaw oraz doboru fakultatywnego tekstów brewiarzowych i formułarzy mszalnych dawnych oktaw.

Dni w oktawach Wielkanocy i Zesłania Ducha Świętego zostały podniesione do rytu zdwojonego i otrzymały pierwszeństwo przed wszystkimi świętami, nie dopuszczając też wspomnień (p. II, 12). Dni w oktawie Bożego Narodzenia, choć również zostały podniesione do rytu zdwojonego, są obchodzone jak dotychczas (p. II, 13)⁴¹.

Od 1955 roku pozostawiono jedynie oktawy: Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego⁴². Kolejna zmiana nastąpiła w 1960 roku. Odtąd zachowano oktawę Wielkanocy i Zesłania Ducha Świętego jako oktawy pierwszej klasy oraz Bożego Narodzenia jako drugiej klasy⁴³.

Następca na Stolicy Apostolskiej, Jan XXIII, idąc za treścią omawianego dekretu, kontynuował rozpoczęte reformy liturgiczne, które przygotowywała komisja składająca się z biegłych powołana przez Piusa XII. Dalszy etap reform polegał na opublikowaniu motu proprio *Novum Rubricarum Breviarii et Missalis Romani corpus approbatur*⁴⁴, którym zatwierdzono obszerny (liczący 530 artykułów) zbiór nowych przepisów liturgicznych, tzw. nowy kodeks rubryk mszału i brewiarza rzymskiego ogłoszony przez Kongregację Obrzędów 26 lipca 1960 roku. W dokumencie tym zostały zachowane trzy oktawy, podobnie jak w dekrecie Piusa XII z 1955 roku. Oktawy te podzielono na klasy. Do pierwszej klasy należała oktawa Wielkanocna i Zesłania Ducha Świętego (każdy dzień obchodzono w randze I klasy), natomiast oktawa Bożego Narodzenia należała do drugiej klasy (każdy dzień miał rangę drugiej klasy, a ósmy dzień – pierwszej klasy). Szczegółowe przepisy dotyczące oficjum i Mszy św. w dni oktawy Bożego Narodzenia zostały podane w rubrykach brewiarza i mszału (nr 63–70)⁴⁵. Ponadto zrezygnowano z dotychczasowych określeń: ryt zdwojony większy, zdwojony mniejszy oraz ryt prosty (*duplex maius, duplex minus, simplex*). Pozostawiono – jak wspomniano – klasyfikację:

40 Por. SRC, *Decretum generale de rubricis ad simpliciore formam redigendis „Cum nostra hac aetate”* (23.03.1955), AAS 47 (1955), s. 222, p. II, II.

41 Tamże.

42 Por. SRC, *Decretum generale...*, s. 220.

43 Por. *Rubricae Breviarii et Missalis Romani* – AAS 52 (1960), s. 606.

44 Por. Jan XXIII, *Motu proprio Novum Rubricarum Breviarii et Missalis Romani corpus approbatur* (25.07.1960), AAS 52 (1960), s. 593–595. *Pismo Apostolskie Ojca św. Jana XXIII wydane z własnej inicjatywy zatwierdzające zbiór nowych rubryk brewiarza i mszału rzymskiego*, tłum. F. Małaczyński, RBL 13 (1960), s. 499–502.

45 Tamże, s. 146.

klasa 1 i klasa 2. Dotyczy ona zarówno niedziel, jak i świąt. Ponadto warto zauważyć, że zmieniono również nazwy poszczególnych świąt, m.in. 1 stycznia – święto Obrzezania Pańskiego na „Oktawę Narodzenia Pańskiego”. Nowy kodeks abrogował dawne rubryki, znosił także przepisy wprowadzone w 1911 roku przez papieża Piusa X oraz uregulowania z 1955 roku wprowadzone przez papieża Piusa XII. Te ostatnie zostały włączone do nowego kodeksu⁴⁶.

5. Aktualne unormowania

Papież Paweł VI w 1969 roku przeprowadził reformę kalendarza liturgicznego⁴⁷, a następnie promulgował nowy mszał. Pozostawiono tylko oktawę Wielkanocy i Bożego Narodzenia, zaś Zesłanie Ducha Świętego pozostało bez oktawy. Święto Bożego Ciała otrzymało rangę uroczystości i nową nazwę: Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej⁴⁸. W poszczególnych Kościołach partykularnych, mimo nowych regulacji, obchodzi się quasi-oktawy, tak jest na przykład w Polsce. Rodzi się pytanie: z czego to wynika? Po zniesieniu oktawy Bożego Ciała przez Jana XXIII w 1960 roku furtkę do powrotu obchodów tejże oktawy otworzył dokument dołączony do nowego zbioru przepisów *Variations in Breviario et Missali Romano*⁴⁹. W p. 34 pojawiło się uregulowanie umożliwiające odbywanie nabożeństw łącznie z procesją, które zgodnie z tradycją zwyczajowo odprawiano w czasie oktawy Bożego Ciała⁵⁰. Następnie, na prośbę prymasa Polski Stefana kard. Wyszyńskiego, Watykan wydał dla Polski, na okres siedmiu lat, dekret⁵¹ rozszerzający zapis przytoczonego dokumentu. Następnie, w 1968 roku, prolongatą normy obowiązywały przez kolejne siedem lat do 1975 roku. W późniejszym czasie nie ma śladów związanych z kolejnymi moratoriami.

Zniesienie większości oktaw – w związku z czym na czoło wysunęły się niedziele – wynikało jakoby z duszpasterskiej konieczności niezmuszania świeckich do uczestniczenia w świątach obowiązkowych w tygodniu. W skutek tego uroczystości takie jak Wniebowstąpienie Pańskie przenoszone są na niedziele, a tym samym tracą

46 Por. E. Mateja, *Reforma kalendarza...*, s. 156.

47 Por. M. Kowalski, *Posoborowa odnowa kalendarza liturgicznego i jej recepcja w diecezji kieleckiej*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015), z. 8, s. 22–26.

48 Ta nowa regulacja wiązała się ze zniesieniem Święta Najdroższej Krwi Chrystusowej.

49 <http://divinumofficium.com/www/horas/Help/Rubrics/Variationes1960.html> (1.03.2022).

50 F. Małaczyński, *Liturgia w życiu i działalności papieża Jana XXIII*, RBL 16 (1963), s. 162.

51 <http://tytus.szkołanawigatorow.pl/dugie-swietowanie-czyli-o-oktawach#sdfootnote3anc> (1.03.2022).

symbolikę, która jest w wielu wypadkach (w odniesieniu do Pisma św.) decydująca dla ich znaczenia⁵².

Obowiązujące normy roku liturgicznego i kalendarza jednoznacznie wskazują, że w Kościele rzymskokatolickim obchodzi się dwie oktawy związane z największymi uroczystościami: Zmartwychwstania i Narodzenia Pańskiego. Obydwie rządzą się własnymi prawami⁵³. W aktualnych unormowaniach związanych z oktawą Paschy – największą i najstarszą uroczystością i najwyżej usytuowaną w gradacji świąt w całej historii Kościoła – wszystkie dni oktawy są w randze uroczystości, tak jak sam dzień Wielkanocy. W poszczególne dni oktawy Paschy w modlitwie eucharystycznej wszędzie uwzględnia się wstawiennictwo za nowo ochrzczonego⁵⁴. Inaczej obchodzona jest oktawa Narodzenia Pańskiego, która ma w swoich dniach różne obchody, zaś poszczególne dni obchodzi się w stopniu święta. Z powyższego wynika, że uroczystości przypadające w oktawie Wielkanocy należy przenieść na pierwszy wolny dzień po drugiej Niedzieli Wielkanocy⁵⁵. Tak się dzieje w przypadku przypadających uroczystości głównych Patronów Polski. Ponadto, skoro dni oktawy są w stopniu uroczystości, to ma zastosowanie kan. 1251 KPK dotyczący zniesienia postu piątkowego. Tak się nie dzieje w odniesieniu do oktawy w randze święta, chyba że kompetentna władza kościelna zdecyduje się udzielić dyspensy⁵⁶.

Praktyczne dubium, które pojawia się w związku z tym, co wyżej zostało już określone, dotyczy innych szczegółów. Mianowicie, dlaczego podczas Mszy św. w oktawę Wielkanocy odmawia się *Gloria*, a pomija się drugie czytanie przed Ewangelią, jak również *Credo*? Z punktu widzenia przepisów liturgicznych jedna uroczystość nie jest równa drugiej uroczystości⁵⁷, mimo iż obie są wpisane do tabeli pierwszeństwa dni liturgicznych w sekcji oznaczonej rzymską jedyką⁵⁸. Przyglądając się poniższemu

52 Por. L.P. Hemming, *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, Kraków 2019, s. 194–195.

53 Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, [w:] *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, p. 12, Poznań 2010, s. [77]–[85].

54 Por. Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych* (16.01.1988), Tarnów 1988, nr 102, s. 38.

55 ONRLK 5, 60.

56 Por. kan. 87–89, 1245 KPK.

57 Por. D. Ostrowski, *Wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych w piątek oktawy Wielkanocy*, „Anamnesis” 70 (2012), s. 86.

58 ONRLK, s. 59: „Tabela pierwszeństwa dni liturgicznych

1. Paschalne Triduum Męki i Zmartwychwstania Pańskiego.

2. Narodzenie Pańskie, Objawienie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego.

Niedziele Adwentu, Wielkiego Postu, okresu Wielkanocy.

Środa Popielcowa.

Dni Wielkiego Tygodnia od poniedziałku do czwartku włącznie.

Dni w oktawie Wielkanocy.

zestawieniu, ze zdziwieniem dostrzegamy wiele uroczystości, których dotychczas nie postrzegaliśmy jako dni tak wysoko uplasowanych w zestawieniu dni liturgicznych. Kodeks prawa kanonicznego w nowym tłumaczeniu w kan. 1251 brzmi: „Wstrzeżliwość od spożywania mięsa lub innych pokarmów, zgodnie z postanowieniem konferencji biskupów, należy zachowywać we wszystkie piątki całego roku, chyba że w piątek przypada dzień zaliczony do uroczystości; natomiast wstrzeżliwość i post obowiązują w środę popielcową oraz w piątek Męki i Śmierci Pana Naszego Jezusa Chrystusa”⁵⁹. Naszą uwagę przykuwa stwierdzenie: „(...) chyba że w piątek przypada dzień zaliczony do uroczystości”, tzn. dzień ten nie jest uroczystością w odbiorze potocznym lub w celebracji liturgicznej mającej podobny charakter jak interesująca nas Wielkanoc czy Boże Narodzenie⁶⁰.

Uroczystość Bożego Narodzenia w aktualnie obowiązujących uregulowaniach ma oktawę ułożoną w następujący sposób: w niedzielę w czasie oktawy obchodzi się święto Świętej Rodziny – Jezusa, Maryi i Józefa, 26 grudnia obchodzone jest święto św. Szczepana – pierwszego męczennika, 27 grudnia przypada święto św. Jana Apostoła i Ewangelisty, 28 grudnia obchodzi się święto Świętych Młodzianków, natomiast 29, 30 i 31 grudnia są dniami w czasie oktawy. Dnia 1 stycznia w oktawę Narodzenia Pańskiego obchodzi się uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi. W tym dniu wspomina się również nadanie Najświętszego Imienia Jezus⁶¹. Jak wynika z powyższego zestawienia, oktawa uroczystości Narodzenia Pańskiego nie jest jednolita. Podczas tej oktawy obchodzi się różne święta, a ponadto pozostałe dni oktawy są również w stopniu święta⁶². Świątując oktawę uroczystości Bożego Narodzenia, należy mieć na uwadze, że jest ona obchodzona jako jeden świąteczny dzień, uobecniająca tajemnicę

3. Uroczystości Pańskie, Najśw. Maryi Panny oraz świętych, umieszczone w kalendarzu ogólnym. Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych.

4. Uroczystości własne, a mianowicie:

a/ Uroczystość głównego patrona miejscowości lub miasta.

b/ Uroczystość poświęcenia i rocznicy poświęcenia kościoła własnego.

c/ Uroczystość tytułu kościoła własnego.

d/ Uroczystość tytułu albo założyciela, albo głównego patrona zakonu lub zgromadzenia”.

59 Konferencja Episkopatu Polski podczas 390. Zebrania Plenarnego uchwałą nr 22/390/2021 z dnia 18 listopada 2021 r. przyjęła zaktualizowany przekład na język polski *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 r., uwzględniający wszystkie jego nowelizacje. Tekst Kodeksu Prawa Kanonicznego na tym etapie dostępny jest jedynie w wersji elektronicznej: <https://drive.google.com/file/d/1xQ44uYsfYXikfjwBVWVKRBR-TLbmLJ6fR/view> (2.03.2022).

60 Nasuwa się potrzeba wyrażenia postulatów o dokonanie zmian w obowiązujących unormowaniach, tak by uroczystość była uroczystością z jasno określonymi zasadami, a dni liturgiczne, takie jak np. Środa Popielcowa, były dniami w swej randze bardzo ważnymi, ale jednak niemającymi radosnego charakteru świątowania.

61 Por. *Ogólne normy roku...*, p. 35.

62 Por. J. Nowak, *Komentarz do ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza*, Poznań 2021, s. 49–51; T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo–Paradyż 1988, s. 123–124; B. Nadolski, *Liturgika...*, s. 98–100.

Wcielenia⁶³. W 1970 roku własne teksty mszalne otrzymały wszystkie dni oktawy Bożego Narodzenia (w dniach 26, 27 i 28 grudnia uwzględnia się ją w ograniczonym stopniu przez prefację o Bożym Narodzeniu). Od 1971 roku w liturgii godzin oktawy łączą się z daną uroczystością przez tę samą antyfonę wezwania, hymn i psalmodię, a w Godzinnie Czytań przez hymn *Te Deum* (w dniach 26–28 grudnia oktawa skupia się głównie na niesporach Bożego Narodzenia, podczas gdy inne godziny kanoniczne odnoszą się do świętych, wspomnianych w danych dniach). W poszczególne dni oktawy celebrowano nabożeństwa okolicznościowe sięgające korzeniami do zwyczajów ludowych i przekazów mających swoje źródła w tradycji⁶⁴.

Podsumowanie

Przeprowadzona analiza przepisów wydawanych przez kompetentne organy Kościoła odnośnie do obchodów liturgicznych, naświetla i częściowo uzasadnia obecny kształt unormowań dotyczących oktaw liturgicznych. W dziejach Kościoła zauważyć można rozmaite etapy kształtowania się oktaw liturgicznych, od bardzo wielkiej ich liczby aż do zaledwie kilku. Z jednej strony chciano podkreślić rangę wydarzenia liturgicznego poprzez jego obchód przez osiem dni, a z drugiej strony nakładanie się na siebie oktaw oraz oderwanie się wiernych od prac, np. polowych w dni świętowania, przyczyniało się do ogromnych trudności natury prawnej oraz moralnej.

Aktualny kształt kalendarza liturgicznego, zawierający jedynie dwie oktawy w ciągu całego roku, nie stanowi najbardziej optymalnego rozwiązania. Bardzo ważna uroczystość Zesłania Ducha Świętego w dziejach Kościoła zawsze była postrzegana jako priorytetowa. Ponadto różniące się w istocie obie oktawy są mało czytelne dla wiernych Kościoła. Dlatego warto by raz jeszcze podjąć się przeanalizowania kalendarza liturgicznego.

63 Por. D. Kwiatkowski, *Zaczerpnąć...*, s. 64.

64 Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (17.12.2001), Poznań 2003, s. 88–92; Z Janiec, *Liturgia dla wszystkich*, Sandomierz 2005, s. 47–48.

Bibliografia

- Amalary z Metz, *De ecclesiasticis officiis* IV 36, [w:] *Patrologie cursus completus. Series Latina* I–CCXVII, Indices I–IV, wyd. J.P. Minge, Paris 1878–1890, 105, 1122.
- Augustyn, *Sermo de tempore* 111,1, [w:] *Patrologie cursus completus. Series Latina* I–CCXVII, Indices I–IV, wyd. J.P. Minge, Paris 1878–1890, 39, 1097.
- Euzebiusz z Cezarei, *Eis ton bion tu makariu Konstantinu basileos*, III 30, za: A. Rutkowski, *Oktawa*, „Encyklopedia katolicka” t. 14, Lublin 2010, kol. 484.
- Fischer B., *Vom einem Pascha-Triduum zum Doppeltriduum der heutigen Rubriken*, [w:] *Paschatis sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, red. B. Fischer, J. Wagner, Frankfurt 1959, s. 130–155.
- Gelazy I., *Sacramentarium Gelasianum*, Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Wrocławskiego, <https://bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/84013/sacramentarium-gelasianum-fragmentum-gelasius-i-papa?language=pl> (1.03.2022).
- Hemming L.P., *Kult jako objawienie. Przeszłość, terażniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, Kraków 2019. <http://divinumofficium.com/www/horas/Help/Rubrics/Variationes1960.html>. (1.03.2022). <http://tytus.szkołanawigatorow.pl/dugie-swietowanie-czyli-o-oktawach#sdfootnote3anc> (1.03.2022).
- Jan XXIII, *Motu proprio Novum Rubricarum Breviarium et Missalis Romani corpus approbatur* (25.07.1960), AAS 52 (1960), s. 593–595.
- Jan XXIII, *Pismo Apostolskie Ojca św. Jana XXIII wydane z własnej inicjatywy zatwierdzające zbiór nowych rubryk brewiarza i mszału rzymskiego*, tłum. F. Małaczyński, RBL 13 (1960), s. 499–502.
- Janicki J., *Misterium paschalne*, Warszawa 1992.
- Janiec Z., *Liturgia dla wszystkich*, Sandomierz 2005.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, <https://drive.google.com/file/d/1xQ44uYsfYXikfjwBVWVKRbr-TLbmLJ6fR/view> (2.03.2022).
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (17.12.2001), Poznań 2003.
- Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych* (16.01.1988), Tarnów 1988.
- Kowalski M., *Posoborowa odnowa kalendarza liturgicznego i jej recepcja w diecezji kieleckiej*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015), z. 8, s. 19–39.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła. Podręczniki teologii katolickiej*, t. 10, Poznań 1999.
- Kwiatkowski D., *Zaczerpnąć ze źródła wody życia. „W świecie liturgicznych znaków”*, Kalisz 2007.
- Legutko B., *Dlaczego świętujemy 8 dni, czyli co to jest oktawa?*, <https://misyjne.pl/dlaczego-swietujemy-przez-8-dni-czyli-co-to-jest-oktawa/> (18.04.2022).
- Małaczyński F., *Liturgia w życiu i działalności papieża Jana XXIII*, RBL 16 4 (1963), s. 162–167.
- Mateja E., *Reforma kalendarza i roku liturgicznego od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*, Opole 2021.
- Mateja E., *Śląski kalendarz liturgiczny świętych. Geneza i rozwój do czasu reformy papieża Piusa X*, Opole 2008.
- Miazek J., *Uroczystość i oktawa Bożego Narodzenia w modlitwach mszału Pawła VI*, „Liturgia Sacra” 4 (1998) 2(12), s. 205–216.
- Nadolski B., *Liturgika. Liturgia i czas*, t. 2, Poznań 1991.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.

- Nowak J., *Komentarz do ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza*, Poznań 2021.
- Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, [w:] *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, s. [77]–[85].
- Ostrowski D., *Wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych w piątek oktawy Wielkanocy*, „Anamnesis” 70 (2012), s. 86–87.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5), Poznań 2012.
- Pius X, *Additiones et variationes in rubricis Breviarii ad normam bullae „Divino afflatu”*, tit. III, *Breviarium Romanum*, 1914, s. LXVII.
- Pius X, *Decretum generale super motu proprio „Abhinc duos annos*, AAS 5 (1913), s. 458–466.
- Radulph z Rivo, *De canonum observantia* 19, MBP XXV, s. 298–308.
- Rutkowski A., *Oktawa*, „Encyklopedia Katolicka” t. 14, Lublin 2010, kol. 484–486.
- Rubricae Breviarii et Missalis Romani* – AAS 52 (1960), s. 606–610.
- Sinka T., *Zarys liturgiki*, Gościkowo–Paradyż 1988.
- SRC, *Decretum generale de rubricis ad simpliciores formas redigendis „Cum nostra hac aetate”* (23.03.1955), AAS 47 (1955), s. 220–224.
- SRC, *Memoria sulla riforma liturgica*, Tipografi Poliglotta Vaticana 1948, tekst opublikował C. Braga, *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti*, Roma 2003, s. 3–343.
- Tertulian, *De corona* 3, 3, 2, [w:] *Patrologie cursus completus*. Series Latina I–CCXVII, Indices I–IV, wyd. J.P. Minge, Paris 1878–1890, 70–74.
- Wierusz J., *Liturgika*, Warszawa 1955.

CYTOWANIE

K. Dullak, *Oktawa liturgiczna. Rys historyczny i obowiązujące unormowania*, „Studia Paradyskie” 32/2022, 57–74, DOI: 10.18276/sp.2022.32-03.

Tadeusz Kuźmicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

tadeusz.kuzmicki@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4638-2396

Neuinterpretation der Bußpraxis des frühen Christentums in Bezug auf die gegenwärtige Beichtpraxis

Nowa interpretacja praktyki pokuty we wczesnym chrześcijaństwie w odniesieniu do współczesnej praktyki spowiedzi

STRESZCZENIE

Na początku XX wieku powrócono do źródeł chrześcijaństwa. Zaowocowało to m.in. nowymi badaniami nad praktyką pokuty w pierwotnym Kościele, dla którego teologia chrztu świętego odgrywała istotną rolę. Pokuta pierwotnego chrześcijaństwa jest często utożsamiana z pierwszym etapem kształtowania się dzisiejszej powtarzalnej spowiedzi sakramentalnej. Pierwsi wierzący stawiali sobie pytanie o możliwość pokuty i przebaczenia grzechów popełnionych po chrzcie świętym. Wprowadzone przez Tertuliana pojęcie drugiej pokuty (*poenitentia secunda*) w sposób szczególnie ukazało, że pierwsi chrześcijanie mieli możliwość ponownego skorzystania z przebaczenia i przyjęcia do wspólnoty Kościoła. Tym samym nowa interpretacja pokuty pokazała dobitnie, że pierwotny Kościół był otwarty na ponowne przyjęcie pokutujących grzeszników. Ta możliwość ponownego przebaczenia sprawiała, że pokuta stała się procesem rozciągniętym na całą chrześcijańską egzystencję. Interpretacja życia z perspektywy chrztu świętego prowadziła do wzbudzenia stałej postawy pokutnej obejmującej całe życie chrześcijanina. Ci wierzący, którzy po chrzcie świętym popełnili grzech, mogli ponownie skorzystać z przebaczenia oraz przyjęcia do wspólnoty wierzących. Ponowne przyjęcie składało się z trzech etapów: ekskomunikacji, wyznania grzechów oraz rekonyliacji (pojednania). Na każdym z tych etapów wspólnota Kościoła odgrywała istotną rolę. W trakcie rekonyliacji sam biskup brał czynny udział. Ekskomunikacja i rekonyliacja ukazują, że pokuta pierwotnego Kościoła była szczególnie wydarzeniem, obejmującym całe życie człowieka wierzącego. Ta wyjątkowa, pierwotnie jednorazowa praktyka pojednania wydaje się mieć inny charakter niż obecna spowiedź. Współcześnie w tym powtarzalnym „wydarzeniu pojednania” bardziej dostrzegalna jest realizacja troski o życie duchowe niż jednorazowe wydarzenie w całym życiu chrześcijanina.

SŁOWA KLUCZOWE

pierwotny Kościół, pierwotne chrześcijaństwo, pokuta, *poenitentia secunda*, ekskomunikacja, rekonyliacja, spowiedź

New Interpretation of the Practice of Repentance in Early Christianity in Reference to the Contemporary Practice of Confession

ABSTRACT

At the beginning of the 20th century, a return to the sources of Christianity took place. Its fruition was, among others, the new research on the practice of repentance in the original Church, for which the theology of holy baptism played an essential role. The original Christianity repentance is frequently identified with the first stage of the formation of today's repeatable sacramental confession. The initial believers posed a question regarding the possibility of repentance and forgiveness of sins committed after holy baptism. The concept of the second penance (*poenitentia secunda*), introduced by Tertullian, particularly demonstrated the fact that the first Christians could, anew, take advantage of forgiveness and admission to the Church community. Simultaneously, the new interpretation of repentance poignantly manifested the openness of the original Church to the readmission of the repentant sinner. The possibility of renewed forgiveness made repentance a process extended to the whole Christian existence. The interpretation of life from the perspective of holy baptism led to the continued penitential attitude embracing the entire life of a Christian. The believers who sinned after holy baptism could, again, take advantage of forgiveness and admission to the community of believers. The readmission consisted of three stages: excommunication, confession of sins, and reconciliation. At every single stage, the Church community played an essential role. The very bishop participated in reconciliation. Excommunication and reconciliation reveal the fact that repentance in original Church was a particular event embracing the entire life of a believer. This exceptional, initially once-in-a-lifetime, reconciliation practice seems to have had a different nature than that of the present confession. Contemporarily, in this repeatable "event of reconciliation," the realization of spiritual life care is more observable than a one-time event in a life of a Christian.

KEYWORDS

original Church, original Christianity, repentance, *poenitentia secunda*, excommunication, reconciliation, confession

Einführung

Die heutige Gestalt der regelmäßig zu wiederholenden Beichte ist das Ergebnis einer langen abwechslungsreichen Geschichte mit vielen Umbrüchen. Einerseits wurde in der theologischen Reflexion der ersten christlichen Jahrhunderte die Möglichkeit einer zweiten Chance auf Vergebung im Leben nach der Taufe in Frage gestellt. Andererseits hat das kirchliche Lehramt später alle Gläubigen zur jährlichen Beichte verpflichtet. Die breite Spanne unterschiedlicher Lösungen offenbart, dass die Frage nach dem Umgang mit menschlichem Versagen, der immer wieder vorkommenden Schuld und der göttlichen Vergebung in der theologischen Reflexion nach wie vor relevant ist.¹

¹ Die gängigen Lexika bieten kurz gefasste Artikel, über die unterschiedlichen Formen der Bußpraxis und deren Wandel im Laufe der Jahrhunderte. Vgl. D. Sattler, *Beichte. III. Dogmatisch, 1. Katholisch*, [in:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Hg. H.D. Betz u. a., Aufl. 4, Bd. 1, Tübingen 2007, Sp. 1222f; Ders., *Buß*

Um der gegenwärtigen Beichtpraxis eine neue Perspektive hinzuzufügen, lohnt sich ein Blick in die geschichtlichen Analysen der früheren ekklesialen Tradition. Deshalb wird in diesem Aufsatz der Fokus auf die aus dem vergangenen Jahrhundert stammenden Neuinterpretationen des Umgangs mit der menschlichen Schuld im frühen Christentum² geworfen. Dazu werden vor allem die Neuinterpretationen der namenhaften Bußforscher des 20. Jahrhunderts analysiert, die aus dogmengeschichtlicher Sicht die Buße untersucht haben: Bernhard Poschmann (1878–1955),³ Karl Rahner (1904–1984),⁴ Herbert Vorgrimler (1929–2014)⁵ und aus den neuen Forschungen Reinhard Meßner (*1960).⁶ Die Untersuchung findet in drei Schritten statt: Im ersten wird die Möglichkeit einer zweiten Buße und Sündenvergebung, im zweiten die Buße als lebenslanger Prozess der christlichen Existenz und im dritten die Rolle der Gemeinde im Rekonzi-liationsprozess analysiert.

1. Die Möglichkeit einer zweiten Buße und Sündenvergebung

Die frühe Kirche wurde so stark durch die Tauftheologie geprägt, durch das Bewusstsein einer neuen Existenz und Lebensweise, dass die Vorstellung von einer Sünde nach der Taufe damit unvereinbar war. Da nach Mt 18,15–17 der unverbesserliche Sünder wie ein Heide oder ein Zöllner angesehen wurde, entstand das Dilemma, ob – und wenn ja, wie – man den durch die Taufe erlangten und durch die neue Sünde wieder verlorenen Heilszustand wiederherstellen konnte. Das führte zu einem Rigorismus, der sich in den ersten Jahrhunderten des Christentums stark verbreitete.

sakrament. II. Historisch-theologisch, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hg. W. Kasper u. a., Aufl. 3, Bd. 2, Freiburg im Br. 2006, Sp. 846–851; Ders., *Beichte. III. Systematisch-theologisch*, [in:] *Lexikon...*, Sp. 157–158; J. Werbick, *Buße. Dogmatik, katholisch*, [in:] *Religion...*, Sp. 1918f; Ders., *Buße. III. Historisch-theologisch und IV. Systematisch-theologisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche...*, Sp. 828–830; M. Ohst, *Buße. Kirchengeschichtlich*, [in:] *Religion...*, S. 1910–1918; I.W. Frank, *Beichte. Mittelalter*, [in:] *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. G. Müller u. a., Bd. 5, Berlin u. a. 1980, S. 414–421.

2 Die zahlreiche Literatursammlung bittet: H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg im Br. 1978, S. 28f, 43f, 69f; R. Meßner, *Feier der Umkehr und Versöhnung, Sakramentliche Feier 1/2*, Regensburg 1992, S. 49–123.

3 B. Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, Braunsberg 1912; Ders., *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Teil 1, Braunsberg 1923; Ders., *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Teil 2, Braunsberg 1923; Ders., *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928; Ders., *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930; Ders., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1940; Ders., *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948.

4 K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005.

5 H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg im Br. 1978.

6 R. Meßner, *Feier der Umkehr und Versöhnung...*, S. 9–240.

Die einzelnen theologischen Zeugnisse deuten die zerstörerische Macht der Sünde bezüglich der Taufe⁷ und benennen das Bekenntnis der Sünde vor der sonntäglichen Eucharistiefeyer.⁸ Aus den ersten Zeugnissen des frühen Christentums ist jedoch keine detaillierte Darstellung eines Bußritus und damit auch keine ausführliche systematische Bußtheologie ableitbar, da es an entsprechenden Quellen mangelt. Zu den ersten wichtigen und umfassenden Quellen zählen der *Hirt des Hermas*,⁹ die *Didascalia Apostolorum*¹⁰ und die Werke des Tertullian (ca. 155 bis ca. 220), in denen man zum ersten Mal den Begriff *poenitentia secunda* findet und somit einen Beweis für die Möglichkeit einer sakramentalen Rekonkiliation nach der Taufe.¹¹ Tertullian war der erste Theologe, der durch die Einführung der kanonischen Buße eine Möglichkeit zur Wiedereinführung in die Kommunionsgemeinschaft formulierte. Da mit der zweiten Buße die letzte Chance auf Sündenvergebung verbunden war, wurde schon zur Zeit Tertullians diese einmalige Möglichkeit der Rekonkiliation auf das Sterbebett verschoben.¹² Gleichzeitig gab es im 3. Jahrhundert die Strömung der Novatianisten, die die Sündenvergebung allein in der Taufe sahen,¹³ und die Montanisten, die bestimmte Sünden (Todsünden) von der zweiten Vergebung ausschlossen, was auch bei Tertullian zu finden ist.¹⁴ Obwohl nicht alle Thesen Tertullians von den späteren Kirchenvätern übernommen wurden, hat er die theologische Reflexion zum Thema „Buße“ wesentlich beeinflusst und ist so zum Vorläufer für Cyprian von Karthago (um 200–258), Augustinus (354–430) und dadurch für die mittelalterliche Theologie im Abendland geworden.¹⁵

Die Frage nach der zweiten Möglichkeit der Sündenvergebung war in der alten Kirche von hoher Relevanz. Nach der Prüfung vieler unterschiedlicher Quellen sind Bernhard Poschmann und Karl Rahner sich einig, dass im frühen Christentum allen

7 Es gibt unterschiedliche Stellungnahmen in den Zeugnissen aus dem frühen Christentum (der Barnabasbrief, der erste Clemesbrief, der sog. zweite Clemesbrief, Polykarp, Ignatius von Antiochien) zum Verlust der Taufgnade. Die Ausführliche Untersuchung bietet B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 85–133.

8 Z. B. in der *Didache*, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 89.

9 Für die Bußlehre bei Hermas gilt die Allegorie von dem Turmbau. B. Poschmann und K. Rahner bieten eine ausführliche Darstellung dieser Allegorie. Ebd., S. 134–205, K. Rahner, *Die Bußlehre nach dem Hirten des Hermas* (1955), [in:] Ders., *Sämtliche Werke...*, Bd. 11, S. 298–357, Vgl. H. Vorgrimler, *Buße...*, S. 33–36.

10 Eine ausführliche Darstellung der Bußlehre und den Verlauf der Exkommunikation sowie Rekonkiliation in der *Didascalia Apostolorum* liefert K. Rahner, *Bußlehre und Bußspraxis nach der Didascalia Apostolorum* (1950), [in:] Ders., *Sämtliche Werke...*, Bd. 11, S. 53–79.

11 Vgl. R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 89ff.

12 Vgl. Tertullian, nach K. Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian* (1952), [in:] Ders., *Sämtliche Werke...*, Bd. 11, S. 204.

13 Novatianismus wurde zwar auf der Synode von Elvira ablehnt, die Synode aber spricht sich für den Rigorismus aus, in dem für einige Sünde keine Möglichkeit der Rekonkiliation gibt: vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße...*, S. 143ff; H. Vorgrimler, *Buße...*, S. 53ff.

14 Vgl. K. Rahner, *Stichwort „Bußgeschichte“* (1973), [in:] Ders., *Sämtliche Werke...*, Bd. 11, S. 382.

15 Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian* (1952)..., S. 192.

Bußfertigen bis zum Ende ihres Lebens eine zweite Vergebung der postbaptismalen Sünden unabhängig von deren Schwere ermöglicht wurde. Diese zweite Vergebung gewährte Gott selbst. Sie war mit einer Bußleistung verbunden.¹⁶

Auch Herbert Vorgrimler vertritt die These, dass alle Sünden vergebbar waren. „Es gibt nirgendwo einen Anhaltspunkt dafür, dass die alte Kirche Sünden (oder auch nur eine) des Getauften für unvergebbar gehalten hätte.“¹⁷ Ein Sünder konnte also durch die Leistung der auferlegten Buße auf die Vergebung hoffen. Zu dieser Buße gehörte die vom Bischof gewährte Versöhnung mit der Kirche, da das Heil mit der Kirche verbunden ist. Vergebung gibt es nur in Einheit mit der Kirche.¹⁸ Die Rolle der Kirche in Bezug auf die Sündenvergebung hat besonders Cyprian von Karthago gedeutet, für den es eine Vergebung nur in Einheit mit der Kirche geben kann.¹⁹

Dass in der Praxis der Sündenvergebung in den ersten Jahrhunderten des Christentums eine uneinheitliche Praxis zu beobachten ist, zeigt sich unter anderem in der Frage, wer die Vergebung erteilen darf. Klemens von Alexandrien (um 150–215)²⁰ und Origenes (185–253) vertraten in ihren Bußlehren die Meinung, dass die Vergabungsvollmacht dem Pneumatiker, dem Besitzer des Heiligen Geistes, zusteht, also allen vollkommenen Christen und nicht ausschließlich den Amtsträgern. Origenes wollte damit das allgemeine Leben ohne Sünde und die geistliche Ursache der Vergebung betonen.²¹ Aus seiner Perspektive liegt der Akzent auf der Praxis des geistlichen Lebens in allen Vollzügen und nicht auf einer institutionellen Handlung. Mit der späteren

16 Vgl. z. B. den ersten Clemensbrief, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda*..., S. 116; den Text der Hirte des Hermas, nach K. Rahner, *Die Bußlehre nach dem Hirten des Hermas* (1955)..., S. 309–312; Der Hirte des Hermas und Irenäus von Lyon, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda*..., S. 202f, 216; Irenäus von Lyon, nach Karl Rahner, *Sündenvergebung nach der Taufe in der „Regula fidei“ des Irenäus* (1948), [in:] Ders., *Sämtliche Werke*..., Bd. 11, S. 44ff; B. Poschmann, *Paenitentia secunda*..., S. 220, Amn. 2; Tertullian, nach K. Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian* (1952)..., S. 192–202; Cyprian von Karthago, nach K. Rahner, *Die Bußlehre Cyprians von Karthago* (1952), [in:] Ders., *Sämtliche Werke*..., Bd. 11, S. 240f, 250; Didascalia Apostolorum, nach K. Rahner, *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum* (1950)..., S. 65; Origenes, nach K. Rahner, *Die Bußlehre des Origenes* (1950), [in:] Ders., *Sämtliche Werke*..., Bd. 11, S. 106–110; Augustinus, nach B. Poschmann, *Kirchenbuße*..., Teil 1, S. 2.

17 H. Vorgrimler, *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, [in:] *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Hg. J. Feiner, M. Löhrer, Bd. 5: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich u. a. 1976, S. 410f.

18 Vgl. Ignatius von Antiochien und Klemens von Alexandrien, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda*..., S. 100f, 248–260; Cyprian von Karthago, nach Karl Rahner, *Die Bußlehre Cyprians von Karthago* (1952)..., S. 266ff, 274.

19 Vgl. ebd., S. 220–297; B. Poschmann, *Paenitentia secunda*..., S. 370–424.

20 Klemens von Alexandrien gilt als Pionier der Idee, dass ein Seelenführer für den Büßer ein Pneumatiker sein sollte. Vgl. H. Vorgrimler, *Buße*..., S. 59f.

21 Zu den Untersuchungen der Bußtheologie und Vergabungsvollmacht bei Origenes siehe: K. Rahner, *Die Bußlehre des Origenes* (1950)..., S. 80–190; B. Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes*..., S. 51.

Terminologie kann man sagen, dass im Urchristentum in Bezug auf menschliches Tun mehr die Perspektive *ex opere operantis* als *ex opere operato* betont wurde.

2. Die Buße als lebenslanger Prozess der christlichen Existenz

Die Buße wurde im frühen Christentum mit der Vorstellung der griechischen *Metanoia* verbunden, wodurch sie eine ausdrückliche Anknüpfung an die biblische Terminologie der Umkehr aufweist. Die Buße bedeutete damals einerseits eine Sinnesänderung, also den vollständigen Bruch mit der Sünde und das tugendhafte christliche Leben aus der Taufe, und gleichzeitig die Sühneleistung für die Sünde.²² In dieser Form wird sie als göttliches Züchtigungsmittel (gr. *Paideuei*) für die Sünden interpretiert, das den Menschen bessern, andere abschrecken und vor weiteren Sünden schützen soll.²³

Die frühe Kirche unterscheidet in den Begriffen zwischen Sündenvergebung bei der Taufe (gr. *Afesis*) und postbaptismaler Sündervergebung durch Bekehrung (gr. *Metanoia*)²⁴ oder durch Nachsicht (gr. *Syngnome*).²⁵ Damit wurde eine ausdrückliche Differenzierung in der ekklesialen Praxis zwischen einem einmalig wirkenden Geschehen in der Taufe und einem lebenslangen Vergebungsprozess der Sünde nach der Taufe festgelegt.²⁶ Als relevant erweist sich in dieser Hinsicht das Faktum, dass in beiden Fällen von einem vergebenden Geschehen die Rede ist. Sowohl bei der Taufe als auch im alltäglichen Leben konnte eine Vergebung erlangt werden.

Diese im Alltag vorgenommen Buße wurde im frühen Christentum mit dem Prozess der innerwährenden Verbesserung in Verbindung gesetzt. Schon Cyprian von Karthago²⁷ und Origenes²⁸ forderten die tägliche Übung zur Besserung des Lebens. In diesem Sinne betonte Augustinus die Rolle der täglichen Buße, auch wenn es unterschiedliche Bewertungen seiner *correctio secreta* gibt. Es gab in diesem Kontext eine tiefgehende Auseinandersetzung zwischen Karl Adam (1876–1966) und Bernhard Poschmann bezüglich der Frage, ob die *correctio secreta* eine kirchliche Privatbuße sei. Diese These wurde von Karl Adam bejaht und von Bernhard Poschmann verneint. Zuerst schrieb

22 Vgl. das Buch der Hirte des Hermas, Irenäus von Lyon und Klemens von Alexandrien, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 185, 213, 238; Origenes, nach Karl Rahner, *Die Bußlehre des Origenes (1950)...*, S. 110f, 124f.

23 Vgl. Klemens von Alexandrien, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 241.

24 Im Hirten des Hermas, nach ebd., S. 166.

25 Bei Klemens von Alexandrien, nach ebd., S. 239.

26 Vgl. K. Rahner, *Die Bußlehre nach dem Hirten des Hermas (1955)...*, S. 319–322.

27 Vgl. K. Rahner, *Die Bußlehre Cyprians von Karthago (1952)...*, S. 240; Ders., *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur (1936)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke...*, Bd. 11, S. 40.

28 K. Rahner, *Die Bußlehre des Origenes (1950)...*, S. 121.

Karl Adam über *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin.*²⁹ Darauf antwortete Bernhard Poschmann mit dem Werk *Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?*³⁰ Ein Jahr später reagierte ausdrücklich auf diese Publikation Karl Adam mit der Monographie *Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann.*³¹ Das letzte Wort in dieser Diskussion sprach Bernhard Poschmann mit dem Werk *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus.*³² Diese lebhafte und kontroverse Auseinandersetzung deutet darauf hin, dass die adäquate Interpretation der damaligen Praxis der Kirche keine leichte Aufgabe ist.

3. Die Rolle der Gemeinde im Rekonziliationsprozess

Der Vorgang der zweiten Buße setzte sich aus der Exkommunikation nach der erfolgten postbaptismalen Sünde und der anschließenden Rekonziliation zusammen. Dieser gesamte Prozess eines seine Schuld bereuenden und sich bessernden Gläubigen bestand aus: Exkommunikation, Rekonziliation, Sündenbekenntnis und verantwortungsvollen Engagement der Gemeinde.

Der Gläubige begann seinen Bekehrungsweg mit der Exkommunikation,³³ die jedoch unterschiedlich interpretiert wurde. Augustinus zum Beispiel hat in seiner Lehre gegen den extremen Puritanismus der Donatisten gekämpft. Die behaupteten, dass die Exkommunikation eine unverzichtbare Form der Sorge um die Heiligkeit der Kirche sei. Für die Donatisten war die Exkommunikation eine gewaltsame Form der Reinigung der Kirche, für Augustinus und die alte Kirche dagegen eine freiwillige Entscheidung des Menschen, um eine Verbesserung zu erreichen.³⁴ In der Bekehrung und Sündenvergebung sah Augustinus, anders als die Donatisten, vor allem eine Wirkung Gottes und begründete dies mit der biblischen Erzählung von der Auferweckung des Lazarus.³⁵

Wie sah dieser Prozess der Rekonziliation im frühen Christentum aus? Ein exkommunizierter Gläubiger bewegte sich wieder in die Kirche hinein, was sich sowohl

²⁹ Paderborn 1917.

³⁰ Braunsberg 1920.

³¹ Kempten 1921.

³² Braunsberg 1923.

³³ Eine ausführliche Darstellung der Bußriten mit zahlreicher Zusammenstellung der liturgischen Quellen bietet Josef Andreas Jungmann. Die Literatur Angaben: J.A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten*, Innsbruck 1932, S. IX–XII; Die liturgischen Quellen: ebd., S. 322–325. Auch zur liturgischen Ordnung der öffentlichen Buße mit dem Vergleich der Riten: R. Meßner, *Feier der Umkehr...*, S. 123–134.

³⁴ Vgl. B. Poschmann, *Kirchenbuße...*, Teil 1, S. 5–12.

³⁵ Die Erzählung der Auferweckung des Lazarus galt in der frühen Kirche als Begründung der Bekehrung und Vergebung. Vgl. H. Vorgrimler, *Buße...*, S. 83f.

innerlich als auch äußerlich ereignete. Der Sünder bat die ganze Gemeinde am Aschermittwoch um die Zulassung zur offiziellen Kirchenbuße. Daraufhin wurde ihm die eucharistische und liturgische Gemeinschaft verweigert. Er wurde exkommuniziert und bat dann kniend den Bischof, die Priester und die Gläubigen im Eingang (Vorhof) der Kirche um die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft.³⁶ Es gibt auch Zeugnisse, dass der Büsser sich auf den Boden warf gemeinsam mit dem Bischof. Während dieses liturgischen Ritus wurden bestimmte Gebete über den Büsser gesprochen.³⁷ Der Sünder wurde zur Besserung ermahnt und es wurde ihm angekündigt, dass die Exkommunikation über ihn ausgerufen würde, wenn er sich nicht ändere. Mit der Exkommunikation verfügte der Bischof über eines der schärfsten pädagogischen Instrumente der Zurechtweisung.³⁸

Die Exkommunikation war gedacht, um den Gläubigen zur Verbesserung zu bewegen und durch die Rekonziliation wieder in die Kirche aufzunehmen. Der Prozess der Rekonziliation geschah vor der Gemeinde meistens am Gründonnerstag durch Handauflegung des Bischofs. Der Büsser bat kniend um Vergebung worauf hin der Bischof eine Ansprache über die Schwere der Sünde und die Barmherzigkeit Gottes hielt. Danach erfolgten die Vergebung und Wiedenzulassung zur kirchlichen Gemeinschaft.³⁹

Mit diesem Vorgang war ein Bekenntnis der begangenen Sünden verbunden. Das Sündenbekenntnis (*Exhomologese*) hatte einen besonderen Stellenwert bei der Sündenvergebung und somit auch für das Heil des Menschen. Mit dem Sündenbekenntnis war das Aussprechen der Schuld gemeint sowie die Bitte an die Gemeinde um Gebet bzw. Fürbitte. Dem reuigen Sünder wurde ein besonderer Platz in der Kirche zugewiesen, musste das Bußgewand tragen.⁴⁰

36 Vgl. Tertullian, nach Karl Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian (1952)...*, S. 199; Didascalia Apostolorum, nach Karl Rahner, *Bußlehre und Bußspraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)...*, S. 62f. Zur Eröffnung der Kirchenbuße am Aschermittwoch und Vergleich einigen Ritten J.A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten...*, S. 44–74.

37 Zum Inhalt und zur Gestalt dieses Gebetes. J.A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten...*, S. 5–44.

38 Vgl. Didascalia Apostolorum, nach Karl Rahner, *Bußlehre und Bußspraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)...*, S. 57f; Origenes, nach Karl Rahner, *Die Bußlehre des Origenes (1950)...*, S. 130.

39 Vgl. Tertullian, nach Karl Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian (1952)...*, S. 200–211, Cyprian von Karthago, nach Karl Rahner, *Die Bußlehre Cyprians von Karthago (1952)...*, S. 224f; Didascalia Apostolorum, nach Karl Rahner, *Bußlehre und Bußspraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)...*, S. 65; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße...*, S. 16f. Zur Rekonziliation am Gründonnerstag und dem Verlauf der Rekonziliationsliturgie bittet J.A. Jungmann die detaillierte Untersuchung des Verlaufs und ein Vergleich unterschiedlichen Ritten: *Die lateinischen Bußriten...*, S. 75–109.

40 Vgl. Barnabasbrief 19,12, den ersten Clemensbrief 51,3 und Irenäus von Lyon nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 85ff, 117, 221–227; Tertullian, nach Karl Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian (1952)...*, S. 196f; B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 286; Origenes, nach Karl Rahner, *Die Bußlehre des Origenes (1950)...*, S. 143. Zur Lokation des Standortes des Büssers gibt es Verschiedene Thesen: J.A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten...*, S. 21–25.

Auf dem Weg der Besserung ist die Funktion der Zurechtweisung besonders relevant. Bei den urchristlichen Autoren spielte diese Zurechtweisung im Sinne der Hilfe zur Bekehrung eine wesentliche Rolle.⁴¹ Vor der Aufhebung der Exkommunikation wurde als letztes Zurechtweismittel eine Mahnung und Rüge *correptio* ausgesprochen.⁴² Die *correptio* konnte aus unterschiedlichen Bestandteilen zusammengesetzt sein. Sie konnte die Form einer Predigt haben oder dreistufig sein: zuerst Zurechtweisung unter vier Augen, dann vor zwei oder drei Zeugen und schließlich vor der Gemeinde. Falls dies nicht half, wurde der Mensch aus der Gemeinde ausgeschlossen.⁴³

Die Gemeinde trug Verantwortung für ihre Mitglieder und sollte sich um deren Bekehrung kümmern.⁴⁴ Diese Verantwortung lag vor allem auf dem Vorsteher der Gemeinde, dem Bischof, der mit dem Büßer sprach, für ihn betete und ihn unterstützte.⁴⁵ Der Bischof und die Gemeinde waren für den Büßer verantwortlich.⁴⁶ Beim Vergleich der zwei Bibeltexte Mt 16 und Joh 20, die sich auf die Vergebung beziehen, zeigt sich, dass sich das frühe Christentum mehr auf Mt 16 bezog, wo die Verantwortung der Gemeinde stärker betont wird.⁴⁷

Aus dem Verständnis der Übergabe der Sündenvergebungsvollmacht an die gesamte Kirche lässt sich eine starke Betonung der Verantwortung aller Christen für die Bekehrung der Sünder ablesen.⁴⁸

Die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft hinsichtlich der Vergebungsvollmacht wird auch im Kampf gegen die Donatisten und den Puritanismus akzentuiert, indem verdeutlicht wird, dass es um *communio* mit dem Sünder geht, und nicht um die Trennung von ihm. Die Exkommunikation ist in diesem tiefen Verständnis keine Abwendung vom Büßer,⁴⁹ denn es bestand mit ihm stets eine Gebetsgemeinschaft.⁵⁰

Eine Herausforderung für die Kirche war der Umgang mit den rückfälligen Sündern, denen zwar nicht die Möglichkeit der Bekehrung abgesprochen, denen aber

41 Vgl. den ersten Clemensbrief 56,2, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 118.

42 Vgl. Origenes, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 451f.

43 Vgl. Origenes, nach B. Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes...*, S. 45f; Augustinus, nach K. Adam, *Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann*, Kempten 1921, S. 47f; B. Poschmann, *Kirchenbuße...*, Teil 1, S. 9; Ders., *Kirchenbuße...*, Teil 2, S. 47.

44 Vgl. den ersten Clemensbrief, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 118ff.

45 Vgl. den zweiten Clemensbrief und Klemens von Alexandrien, nach ebd., S. 133, 252; Didascalia Apostolorum, nach Karl Rahner, *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)...*, S. 63f.

46 Vgl. Cyprian von Karthago, nach K. Rahner, *Die Bußlehre Cyprians von Karthago (1952)...*, S. 263.

47 Vgl. Cyprian von Karthago, nach ebd., S. 268f.

48 Vgl. Origenes, nach K. Rahner, *Die Bußlehre des Origenes (1950)...*, S. 152–155; B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 461f.

49 Vgl. Augustinus, nach B. Poschmann, *Kirchenbuße...*, Teil 1, S. 5–12.

50 Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums...*, S. 21f.

gleichwohl die Frage nach der Echtheit ihrer Bußgesinnung und der Wirkung ihrer Buße gestellt wurde.⁵¹

Fazit

Aus der dargestellten Analyse der Neuinterpretationen der Bußpraxis im frühen Christentum in Bezug auf die gegenwärtige Beichtpraxis gehen folgende Ergebnisse hervor. Erstens konnte man feststellen, dass die Vergebungszugnisse der jungen Kirche stark mit der Tauftheologie verbunden waren. Das brachte eine hohe Aufmerksamkeit für den innerlichen Bekehrungsprozess des Sünders, der mit der Taufe begann. In diesem Kontext ging es um eine tiefgreifende Veränderung im ganzen Leben der Christen. Die gegenwärtige regelmäßige Beichtpraxis kann auch ein solches Geschehen zum Ausdruck bringen, muss aber nicht bei jedem Vorgang dies berücksichtigen. Sie ist eher eine sich wiederholende Übung des geistlichen Lebens als eine einmalige Handlung, die das ganze Leben ein für alle Mal bestimmt. Die regelmäßige Beichtpraxis beinhaltet aber stets in ihrem Kern die Spuren der ersten Bekehrung, der Taufe, die in die tiefsten Ebenen der christlichen Existenz hineinreichen. Zweitens, der Hinweis auf eine alltägliche Buße im Dienst der Verbesserung des christlichen Lebens hebt besonders die Auffassung der häufigen Beichte als ein persönliches Mittel im christlichen geistlichen Wachsen hervor. Drittens, die starke Verbindung aller Etappen des Rekonziliationsprozesses mit der Gemeinde deutet ausdrücklich darauf hin, dass die persönliche und individuelle Beichte stets als eine ekklesiale Handlung wahrzunehmen ist. Die Kirche soll die Sorge um die Bekehrung des Sünders tragen und sich auch aktiv dabei engagieren. Eine Beichte ereignet sich nicht nur durch das Mitwirken des bereuenden Sünders an der Gnade Gottes, sondern auch die Kooperation der Kirche. Es gibt keine Beichte und keine Bekehrung ohne den Bezug zur Kirche.

Literaturverzeichnis

- Adam K., *Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann*, Kempten 1921.
- Adam K., *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, Paderborn 1917.
- Frank I.W., *Beichte. Mittelalter*, [in:] *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. G. Müller u. a., Bd. 5, Berlin u. a. 1980, S. 414–421.
- Jungmann J.A., *Die lateinischen Bußriten*, Innsbruck 1932.
- Meßner R., *Feier der Umkehr und Versöhnung. Sakramentliche Feier I/2*, Regensburg 1992.

51 Vgl. das Buch der Hirte des Hermas, nach B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, S. 168ff, 204.

- Ohst M., *Buße. Kirchengeschichtlich*, [in:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Hg. H.D. Betz u. a., Aufl. 4, Bd. 1, S. 1910–1918.
- Poschmann B., *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948.
- Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928.
- Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930.
- Poschmann B., *Die Sündenvergebung bei Origenes*, Braunsberg 1912.
- Poschmann B., *Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?*, Braunsberg 1920.
- Poschmann B., *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Teil 1, Braunsberg 1923.
- Poschmann B., *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Teil 2, Braunsberg 1923.
- Poschmann B., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1940.
- Rahner K., *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 53–79.
- Rahner K., *Die Bußlehre Cyprians von Karthago (1952)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 220–298.
- Rahner K., *Die Bußlehre des Origenes (1950)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 80–190.
- Rahner K., *Die Bußlehre nach dem Hirten des Hermas (1955)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 298–357.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005.
- Rahner K., *Stichwort „Bußgeschichte“ (1973)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 375–396.
- Rahner K., *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur (1936)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 3–42.
- Rahner K., *Sündenvergebung nach der Taufe in der „Regula fidei“ des Irenäus (1948)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 43–52.
- Rahner K., *Zur Theologie der Buße bei Tertullian (1952)*, [in:] Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 11, *Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, Freiburg im Br. 2005, S. 191–219.
- Sattler D., *Beichte. III. Dogmatisch, 1. Katholisch*, [in:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Hg. H.D. Betz u. a., Aufl. 4, Bd. 1, Tübingen 2007, Sp. 1222–1223.
- Sattler D., *Beichte. III. Systematisch-theologisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hg. W. Kasper u. a., Aufl. 3, Bd. 2, Freiburg im Br. 2006, Sp. 157f.
- Sattler D., *Bußsakrament. II. Historisch-theologisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hg. W. Kasper u. a., Aufl. 3, Bd. 2, Freiburg im Br. 2006, Sp. 846–851.
- Vorgrimler H., *Buße und Krankensalbung*, Freiburg im Br. 1978.
- Vorgrimler H., *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, [in:] *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Hg. J. Feiner, M. Löhrer, Bd. 5: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich u. a., 1976, S. 349–461.
- Werbick J., *Buße. Dogmatik, katholisch*, [in:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Hg. H.D. Betz u. a., Aufl. 4, Bd. 1, Sp. 1918f.

Werbick J., *Buße. III. Historisch-theologisch und IV. Systematisch-theologisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hg. W. Kasper u. a., Aufl. 3, Bd. 2, Freiburg im Br. 2006, Sp. 828–830.

CYTOWANIE

T. Kuźmicki, *Neuinterpretation der Bußpraxis des frühen Christentums in Bezug auf die gegenwärtige Beichtpraxis*, „*Studia Paradyskie*” 32 (2022), s. 75–86. DOI: 10.18276/sp.2022.32-04.

Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński
janusz.lemanski@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-1512-997X

Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza

STRESZCZENIE

Poszukiwania historycznych źródeł tradycji o Mojżeszu, przy obecnym stanie wiedzy, prowadzą do wniosku, że jej śladów poszukiwać możemy przede wszystkim w tekstach biblijnych. Zaliczyć do nich można wspomniane w Pięcioksięgu egipskie imię Mojżesza, jego związki z Madianitami/Kenitami oraz aktualną wiedzę o początkach i rozwoju jahwizmu. Na uwagę przy badaniu tych zagadnień zasługują również niektóre wzmianki w innych księgach Starego Testamentu (Oz 12,14; Sdz 18,30; 2Krl 18,4) łączące (bez podania imienia) Mojżesza z exodusem (pierwsza) oraz jakimiś nieortodoksyjnymi dla późniejszych autorów formami kultu (dwie kolejne). Wniosek płynący się z przebadania tych kwestii jest taki, że biblijna „biografia” Mojżesza jest w głównej mierze efektem późniejszej pracy literacko-teologicznej autorów biblijnych i prezentuje tego bohatera w sposób znacząco odbiegający od potencjalnego „historycznego” pierwowzoru.

SŁOWA KLUCZOWE

historyczny Mojżesz, exodus, Pięcioksiąg, jahwizm

Moses Who We Do Not Know? In the Mainstream of Scientific Research of the Historical Moses

ABSTRACT

The search for the historical sources of the tradition of Moses, with the present state of knowledge, leads to the conclusion that we can look for its traces primarily in biblical texts. These include the Egyptian name of Moses mentioned in the Pentateuch, his relationship with the Midianites / Kenites, and the current knowledge about the origins and development of Yahwism. Some references in other books of the Old Testament (Hosea 12:14; Judges 18:30; 2 Kings 18:4) linking Moses (without giving the name) with the Exodus (the first one) and with some forms of worship unorthodox for later authors (two other ones) deserve attention when examining these issues. The conclusion to be drawn from examining these issues is that the biblical “biography” of Moses is largely the result of the later literary and theological work

of biblical authors and presents this protagonist in a way that differs significantly from the potential “historical” archetype.

KEYWORDS

historical Moses, Exodus, Pentateuch, Yahwism

Wprowadzenie

Struktura literacka Pięcioksięgu, począwszy od Wj 2,1–10 (narodziny Mojżesza) aż po Pwt 34 (śmierć Mojżesza) może sugerować, że od Księgi Wyjścia po Księgę Powtórzonego Prawa mamy do czynienia z „biografią Mojżesza”. Bardziej dogłębna analiza tekstów składających się na ten kompleks literacki dość szybko pozwala jednak odrzucić takie przypuszczenie. W istocie autorów biblijnych bardziej interesuje w nich ukazanie tego, co Jhwh dokonał „przez niego” na rzecz Izraela, niż sama osoba Mojżesza. On sam stanowi jedynie swoisty „zwornik” różnych tradycji w wyniku czego – jak się często pisze – nasz bohater ma w Pięcioksięgu różne oblicza¹. Jest przywódcą wiodącym swoich rodaków do granic Ziemi Obiecanej, największym prorokiem, skutecznym negocjatorem z Jhwh, gdy wstawia się przed Nim za Izraelem, sygnatariuszem przy mierza synajskiego i prawodawcą, sędzią, kronikarzem spisującym niektóre wydarzenia, a nawet cudotwórcą i uzdrowicielem. Mojżesz to człowiek-instytucja. Nie mamy zatem żadnych wątpliwości, że jego postać poddawana była licznym retuszom i uzupełnieniom, czego efektem jest między innymi jego aktualny, wieloaspektowy portret ukazany w Pięcioksięgu². Czy jesteśmy w stanie przebić się przez te liczne warstwy literackie i dotrzeć do historycznego Mojżesza? Istnieją interesujące próby odnalezienie historycznego pierwowzoru tej bohatera³, żadna z nich jednak nie jest na tyle przekonująca, aby móc powiedzieć, że oto odkryliśmy postać, która zainspirowała autorów biblijnych. Z drugiej strony istnieje kilka fragmentów tradycji o Mojżeszu, które można śmiało określić mianem „ślepych uliczek”, na które nieco światła rzucają dopiero teksty pozabiblijne, dopowiadające niejako pewne epizody do „życiorysu Mojżesza”⁴. W tych

1 W. Vogels, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal 1998.

2 G. Fischer, „Das Mosebild der hebräischen Bibel”, [w:] *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, red. E. Otto (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 84–120; *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, red. A. Graupner, M. Wolter (BZAW 372), Berlin–New York 2007.

3 Można wskazać tu raz jeszcze pracę zbiorową *Mose. Ägypten und das Alte Testament*. W kwestii historyczności Mojżesza warte uwagi są zwłaszcza dwa pierwsze artykuły w niej zawarte.

4 Th. Römer, *Tracing Some 'Censored' Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 64–76. Por. także C. Moro, *I sandali di Mosè. Storia di una tradizione ebraica* (Studi Biblici 167), Brescia 2011.

wypadkach trudno jednak orzec, na ile jest to późniejszy rozwój tradycji o Mojżeszu, a na ile zawarte są w nich ślady starszych, „ocenzurowanych” z czasem wspomnień o Mojżeszu. W istocie więc najistotniejszym źródłem do poszukiwań historycznego Mojżesza pozostają nam teksty biblijne, poddane jednak analizie krytycznoliterackiej, oraz wiedza o pochodzeniu samego jahwizmu⁵. Z tych pierwszych – poza egipskim imieniem i ewentualnymi „historycznymi” związkami Mojżesza z Madianitami (to w Pięcioksięgu) – niewiele jednak wynika dla wiedzy o „historycznym” Mojżeszu. Tradycja o exodusie, opisana z takim rozmachem literackim w Księdze Wyjścia, również ma wątpliwe podstawy historyczne⁶, choć błędem byłoby całkowite zanegowanie jej historycznych inspiracji. Z drugiej strony w starszych tekstach, gdy mowa jest o exodusie, nie wspomina się imiennie Mojżesza (por. Oz 12,14), a zwykle w ogóle nie ma mowy w takich wypadkach o jakimkolwiek przywódcy⁷. Powiązanie Mojżesza z exodusem i nadaniem Prawa to raczej późne koncepcje teologiczno-literackie. Jedynym prorokiem z okresu przed wygnaniem babilońskim, który wspomina Mojżesza imiennie, jest Micheasz (Mi 6,4). Jednak – o czym poniżej – tekst budzi uzasadnione podejrzenia o wtórny, redakcyjny charakter. Najogólniej mówiąc – istnieje duża dysproporcja pomiędzy wspomnieniem o Mojżeszu zawartym w Pięcioksięgu, a brakiem wspomnień o nim w innych tekstach biblijnych z okresu monarchii.

1. Mojżesz w tekstach Pięcioksięgu

Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa łączy wspomniany już fakt, że razem pozwalają myśleć o „biografii Mojżesza”. Między nimi sytuuje się jeszcze Księga Liczb, która zawiera wiele epizodów nawiązujących zarówno do zdarzeń opisanych w Księdze Wyjścia, jak i tych, których reminiscencję znajdujemy w Księdze Powtórzonego Prawa. Już samo porównanie tych wątków, które stanowią element „wspólnej tradycji” o Mojżeszu i wydarzeniach z nim związanych pokazuje, że istniały alternatywne trendy w opowiadaniu o Mojżeszu. Przez długi czas – zauważa David Carr⁸ badania nad tradycjami związanymi z Mojżeszem podporządkowane były modelom, poprzez które próbowano wyjaśnić powstanie całego Pięcioksięgu. Takie podejście – pisze dalej ten sam ba-

-
- 5 E. Blum, *Die historische Mose und und die frühgeschichte Israels*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 1 (2012), s. 37–63; J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020, s. 344–381.
- 6 J. Lemański, *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, „The Biblical Annals” 4 (2014), s. 279–311; tenże, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Szczecin 2021, s. 129–168.
- 7 Na ten temat szerzej por. J. Lemański, *Księga Wyjścia*, Częstochowa 2009, s. 67–68.
- 8 D. Carr, *The Moses Story: Literary-Historical Reflections*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 7–35, zwł. 7.

dacz – nie pomagało zwrócić szczególnej uwagi na unikalne problemy, jakie tradycja związana z Mojżeszem zawiera sama w sobie. A problemy te nie ograniczają się jedynie do wyjaśnienia sposobu, w jaki powstał Pięcioksiąg.

Julius Wellhausen⁹ wyróżnił w nim najpierw trzy podstawowe warstwy tradycji: jehowistyczną (połączone J i E, których badacz ten nie rozdzielał), deuteronomistyczną (D) i kapłańską (P). Każda z nich stanowić miała swego rodzaju zwrot religijny w dziejach Izraela. Według Wellhausena J/E prezentuje nieklerykalny sposób patrzenia na religię i zakłada wielość miejsc kultu w czasach monarchii; D wprowadza centralizację kultu, a P wprowadza rytualizację i legalistyczną koncepcję tegoż kultu. Taki ogólny opis domniemanych dokumentów nie brał pod uwagę źródeł, które przygotowały pod nie podstawy ani wkładu redaktorów, którzy je ze sobą z czasem powiązali. O społeczno-religijne osadzenie tradycji Pięcioksięgu pytał natomiast Herman Gunkel¹⁰, szukając tym samym w postulowanych przez siebie tradycjach ustnych *Vorlage* dla późniejszych dokumentów.

Z upływem czasu odmłodzono jednak znacznie zarówno same dokumenty z klasycznej teorii dokumentów, jak i zanegowano założenia o możliwości zrekonstruowania domniemanej tradycji ustnej. Więcej uwagi poświęcono też redaktorom, zwłaszcza tym z końcowej fazy tworzenia Tory. Przyznano im znaczący wkład w formowanie tradycji Pięcioksięgu¹¹. Aktualne badania skupiają się w dużej mierze na porównaniu różnych tradycji związanych z Mojżeszem. Z jednej strony wykazuje się historyczno-literackie i teologiczne różnice między nimi, a z drugiej akcentuje rozziw istniejący pomiędzy tradycjami zawartymi w opowieści o patriarchach (Księga Rodzaju) i tradycją o exodusie (Księgi Wyjścia, Liczb, Powtórzonego Prawa).

Już w literaturze rabinicznej stawiano pytanie o to, czy Mojżesz mógł napisać choćby o swojej śmierci (por. Pwt 34,5–12)¹². Zastanawiano się nad tym, skąd zaczerpnął on opowiadanie o stworzeniu (Bernhard Witter)¹³ czy wiedzę o tradycjach patriarchalnych znajdujących się w Księdze Rodzaju (Jean Astruc)¹⁴. Te pytania prowadziły nieuchronnie do powstania wspomnianej teorii czterech dokumentów, która przeszła potem długą drogę rozwoju, zmian, a czasem radykalnych zwrotów, aż w końcu została zanegowana jako właściwy sposób wyjaśniania drogi powstania aktualnego Pięcioksięgu. Nie wszystko z niej jednak zostało odrzucone. Jednym z trwałych owoców

9 J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963, s. 7–8.

10 Na ten temat por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 85–86.

11 Por. *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), red. Th. Römer, K. Schmid, Leuven 2007.

12 Szerzej por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 67–68.

13 Tamże, s. 71–72.

14 Tamże, s. 72–73.

uzyskanych dzięki tej hipotezie było wyróżnienie tzw. tekstów kapłańskich i postkapłańskich datowanych przez zdecydowaną większość badaczy na okres VI/V wieku przed Chr.

1.1. Teksty kapłańskie w tradycji o Mojżeszu

Za kapłańskie (P/post-P) w tradycji o Mojżeszu uznaje się zgodnie następujące teksty: opis sytuacji Izraela w Egipcie (Wj 1,1–5/6 lub 7.13–14; 2,23a1–25; 6,2–7,7), część tradycji o plagach (Wj 7,8–13.19–20.21b–22; 8,1–3.11b–15; 9,8–12), opis paschy (Wj 12,1–20.28), część opisu wydarzeń nad Morzem Sitowia (Wj 13,[1–2].20; 14,1–4.8–9.10 (koniec wiersza).15–18.21*.22–23;26–27a.28.29), część tradycji o mannie (Wj 16*), nieliczne fragmenty związane z teofanią na Synaju (Wj 19,1–2a; 24,15–18; potem szerzej w opisie Przybytku/Namiotu Spotkania: Wj 25,1–31,17; 35,1–40,38; Kpł; Lb 1,1–10,10), fragmenty opowiadania o szpiegach (Lb 13,1–17a.21.25.32ab1; 14,1–10*.26–31) oraz różne dodatki (Lb 15: opis szabatu; Lb 16–17: rebelia lewickiego klanu Koracha przeciwko Mojżeszowi; Lb 20,1–13*: Meriba i kara dla Mojżesza; Lb 20,22–29: śmierć Aarona; Lb 25,6–15.[16–19]) i dopowiedzenia natury legislatywnej (Lb 16,1a.3–11.16–19; 18–19) oraz itineraria (Lb 21,10–11). Część badaczy za post-P uważa również Lb 26; 32, a nawet Pwt 34,1–9 (lub 34,1a.7–9*)¹⁵. Oczywiście szczegółowe problemy i rozstrzygnięcia zawsze budzą dyskusję. O ile nie mamy kłopotów z wyróżnieniem warstwy tekstu przynależnej do jednej lub kilku redakcji P w opisie manny (Wj 16)¹⁶, opisie przejścia przez morze (Wj 13,20–14,31)¹⁷ czy opowiadaniu o szpiegach (Lb 13–14)¹⁸, o tyle kontrowersje budzi już klasyfikacja i datacja choćby sceny z Meriba (Lb 20,1–13)¹⁹. Inny problem to odpowiedź na pytanie, gdzie w istocie kończył się dokument podstawowy P (tzw. PG)? Na Księdze Kapłańskiej czy Liczb?²⁰ Teksty z Księgi Liczb, wskazywane czasem jako przynależne do PG, wykazują wiele terminologicznych i koncepcyjnych trudności w związku z taką ich klasyfikacją²¹,

15 Wykaz podaję za D. Carr, *The Moses Story...*, s. 9, ale podobne można znaleźć w wielu innych opracowaniach.

16 Por. J. Lemański, *Od manny na pustyni do manny ukrytej*, Szczecin 2006, s. 13–20.

17 Por. J. Lemański, *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17–15,21)*, „The Biblical Annals” 6/1 (2016), s. 5–44.

18 Por. J. Lemański, „Poślij ludzi, aby zbadali kraj Kanaan...” (Lb 13,1a). *Kto i po co wprowadził tradycję o zwiadowcach wysłanych przez Mojżesza do Kanaanu?*, [w:] *Dla dobra jego ciała, którym jest Kościół. Księga pamiątkowa dla Ks. prof. A. Paciorka*, red. G. Baran, Częstochowa 2019, s. 223–246.

19 Por. J. Lemański, *(Post) kapłańska opowieść o ukaraniu Mojżesza i Aarona (Lb 2–13). Przyczynek do dyskusji nad dokumentem P i jego późniejszymi uzupełnieniami*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2019), s. 73–98.

20 Ch. Frevel, *Kein Ende in Sicht? Zur Priestergrundschrift im Buch Leviticus*, [w:] *Levitikus als Buch*, red. H. Fabry, H. Jüngling, Berlin 1999, s. 85–123; J.L. Ska, *Le récit sacerdotal: une ‘histoire sans fin’?*, [w:] *The Book of Leviticus and Numbers*, red. T. Römer (BETL 215), Leuven 2008, s. 632–636; J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 165–170.

21 J.L. Ska, *Le récit...*, s. 648–653.

a pochodzenie tekstów łączonych z P w kontekście Kpł 1–15/16 jest dyskusyjne²². Czasem zwycięża więc przekonanie, że dokument PG swój finał miał w istocie w zakończeniu budowy świątyni (Wj 40)²³. Cóż jednak byłby on wart bez kapłanów (por. Wj 40,34–35), o konsekracji których mowa jest dopiero w Księdze Kapłańskiej, oraz bez rytuału ofiarniczego tam opisanego? Nie można w końcu wykluczyć, że dokument kapłański w swojej oryginalnej, niezależnej od obecnego kontekstu formie miał inny wstęp i zakończenie²⁴. Generalnie jednak rzecz podsumowując, badacze zgadzają się z identyfikacją powyższych fragmentów tradycji jako P/post-P, zatem zawarty w nich obraz Mojżesza pochodzi z VI/V wieku przed Chr. i odzwierciedla zainteresowania teologiczne środowiska kapłańskiego z Jerozolimy.

1.2. Teksty niekapłańskie w Tetrateuchu

W badaniach z drugiej połowy XIX wieku dominował – wspomniany już – model czterech dokumentów, w którym rozróżniano dwa najstarsze źródła: jahwistyczne (J) i elohistyczne (E). Jakkolwiek rozróżnienie ich obu nie było rzeczą łatwą, a dokument elohistyczny od początku jawił się jako fragmentaryczny, to wielu badaczy w opowieści o Mojżeszu doszukiwało się tekstów klasyfikowanych jako E. Elohista miał być więc autorem opowiadania o położnych (Wj 1,15–21), a według niektórych badaczy także opowiadania o narodzinach Mojżesza (Wj 2,1–10), sporej części opowiadania o powołaniu Mojżesza (Wj 3,1b.3b.4b.6.9–15.21–22; 4,1–18), sporej części opowiadania poprzedzającego plagi (Wj 4–5*, zwł. 4,24–26), opisów niektórych plag (Wj 7,17.20; 9,23; 10,13: motyw laski Mojżesza; Wj 10,21–27: ciemności); zbioru z Wj 17; motywu ograbienia Egipcjan (Wj 11,1–3); wprowadzenia antycypującego pobyt na pustyni (Wj 13,17–19; por. w. 19 i Rdz 50,24–25; Joz 24,29.32) i pieśni Miriam (Wj 15,20–21). Elohista odpowiadać miał również za sporą część z Wj 18–24 i akcent kładziony na „górze Boga” (Wj 18 zwł. 18,12–27; 19,2.16–17.19; 20,21,21; 24,12–14; 32,1–6.15–20); za fragment z Namiotem Spotkania usytuowanym poza obozem (Wj 33,7–11 + Lb 11,16–17.24–30; 12,1–15; 20,4–9; Pwt 31,14–15.23), tradycję o Edomitach (Lb 20,14–21 z odniesieniami do Wj 18 i Lb 21) i według niektórych badaczy także za opowieść o Sichonie (Lb 21,21–25) i różne fragmenty ją otaczające, oraz za opowieść o Balaamie (Lb 22–24 bez opowiadania o osłicy z Lb 22,22–35)²⁵.

22 J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 495–498.

23 M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 99–106.

24 O takich zjawiskach podczas transmisji i redakcji tekstów pisze m.in. D. Carr, *Data to Inform Ongoing Debates about the Formation of the Pentateuch. From Documented Cases of transmission History to a Survey of Rabbinic Exegesis*, [w:] *The Formation of the Pentateuch*, red. J.C. Gertz i in. (FAT 111), Tübingen 2016, s. 87–106, zwł. 88–90.

25 Wykaz podają za D. Carr. *The Moses Story...*, s. 10.

Pierwszy problem wynika ze wspomnianego już faktu, że sam Julius Wellhause nie rozróżniał J i E i rozważał wspólną wersję JE (tzw. jehowista). Kolejni krytycy takich założeń negowali w ogóle istnienie niezależnego dokumentu E (W. Rudolph)²⁶. Pojawiły się też późniejsze jego modyfikacje (M. Noth)²⁷. Ani jednak te zaproponowane przez Notha, który zwrócił uwagę na fakt, że w E brakuje wielu ważnych elementów (zanegował np. przypisanie E fragmentów z Wj 3–4, jakichkolwiek plag czy wstępu poprzedzającego wejście na pustynię Wj 13,17–19), ani kolejne propozycje modyfikacji koncepcji E nie zmieniły sytuacji w postrzeganiu tego hipotetycznego dokumentu jako mało przekonującego założenia badawczego. Z drugiej strony znacznie później niektórzy autorzy chcieli ratować E, poszerzając z kolei zakres tego dokumentu²⁸. Według aktualnej oceny jednak większość dawnych i tych nowszych tekstów łączonych z domniemanym elohistą datowana jest dziś jednak jako znacznie młodsze niż wcześniej sądzono.

Również tzw. jahwista, postrzegany jako domniemany archaiczny dokument z X wieku przed Chr. (G. von Rad), podlegał wielu modyfikacjom. Obecnie, albo datuje się go na końcowy okres wygnania babilońskiego (druga poł. VI w. przed Chr.), albo – pomijając samą nazwę – traktuje jako materiał post-deuteronomistyczny²⁹. W bardziej radykalnych koncepcjach J ogranicza się albo wyłącznie do Księgi Rodzaju³⁰, albo przypisuje się temu dokumentowi niewielki zakres materiału³¹. Większość jednak zachowuje tradycyjny zakres J z klasycznej teorii dokumentów, datując jednak zarazem ten materiał albo jako postkapłański, albo co najwyżej niewiele starszy od P. Często postrzegany jest on również jako tekst redakcyjny³².

Pierwsze spostrzeżenia dotyczące relacji materiału nie-P zawartego pomiędzy Księgą Rodzaju i Powtórzonego Prawa³³ pozwalały sądzić, że odniesienia do tradycji patriarchalnych poza pierwszą z tych ksiąg (np. w Wj 3,1–4,18) mają głównie wtórny

26 W. Rudolph, *Der 'Elohist' von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin 1938.

27 M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948; 21966, s. 38–39.

28 A. Graupner, *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002; T. Yoreh, *The First Book of God* (BZAW 402), Berlin 2010.

29 Na temat jahwisty por. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11* (NKB.ST I.1), Częstochowa 2013, s. 54–61.

30 R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157), Göttingen 2000, s. 249–280.

31 Ch. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 313–388. Levin przypisuje J tylko fragmenty (także te klasyfikowane dawniej jako E) z Wj 3,1–22, kilka fragmentów z opowiadania o wędrowce do Morza Sitowia oraz potem o wędrowce po pustyni (przed Synajem). Badacz ten eliminuje większość jahwistycznego materiału związanego z Mojżeszem oraz okresem po Synaju.

32 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 12.

33 R. Kessler, *Die Querverweise im Pentateuch: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, Heidelberg 1972, s. 180–327, zwł. 314–327.

charakter w obecnym kontekście³⁴. Zasadniczy blok tekstualny łączący tradycje o patriarchach z tradycją o Mojżeszu znajduje się w Rdz 50,24 – Wj 1,8, jednak elementy nie-P mają tu wyraźnie charakter post-deuteronomistyczny oraz związki z Joz 24, co sugeruje dość późne pochodzenie (redakcja Heksateuchu/post-P)³⁵. O ile zatem wcześniejsze podejście do tekstów Pięcioksięgu charakteryzowało przekonanie, że tradycja P o Mojżeszu powstała niejako „obok” już istniejącej wersji JE, o tyle obecnie znacznie ubyło zwolenników takich założeń. Związki tradycji o Mojżeszu z tradycjami z Księgi Rodzaju generalnie postrzegane są jako dość późne³⁶.

Jeśli szukamy jakichś elementów starszej, „oryginalnej” tradycji o Mojżeszu, to uwagę badaczy zwraca przede wszystkim jego egipskie imię. Takie egipskie imiona nie są czymś niezwykłym w Biblii hebrajskiej (por. Pinchas czy imiona z opowiadania o Józefie), niemniej informacja o jego nadaniu przez Egipcjanę może sugerować, że mamy pozostałość po autentycznej tradycji³⁷. Kontekst, w jakim jest to opisane, jest jednak powygnaniowy³⁸. Uwagę przyciągają związki Mojżesza z Madianitami (Wj 2,16–22; 18,1–27; Lb 10,29–32). W Księdze Liczb pozytywny obraz Madianitów z Księgi Wyjścia stopniowo się pogarsza, co może sugerować późniejszą próbę zatarcia tych związków, a przynajmniej wrażenia, że mieli oni jakiś pozytywny wpływ na religię Izraela³⁹. Trzeci element to tradycja o drugiej żonie Mojżesza (Wj 2,16–22: Madianitka; Lb 12,1: Kuszytka), która ma ciekawe odniesienia pozabiblijne, związane z wojnami toczonymi między Egiptem i Etiopią (Kusz) oraz udziałem w nich izraelskich najemników⁴⁰. Nie-

34 Por. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin–New York 1990, s. 20–22; J.C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000, s. 254–256.

35 K. Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, s. 209–238; J.C. Gertz, *Tradition...*, s. 359–370. Nieco inaczej por. Ch. Berner, *Die Exoduserzählung: Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen 2010, s. 10–48; B. Schipper, *Genesis 37–50 and the Model of Gradual Extension. A Response to David M. Carr and Franziska Ede*, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I*, red. Ch. Berner, H. Samuel (FAT 120), Tübingen 2018, s. 121–135.

36 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 13 + literatura z przypisu 19; W. Oswald, *Genesis Material in the Book of Exodus*, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I...*, s. 157–170; H.-Ch. Schmitt, *Paralel Narrative Patern between Exodus 1–14* and the Ancestral Stories in Genesis 24* and 29–31**, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I...*, s. 171–186.

37 Na ten temat por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 344–345.

38 Por. J. Lemański, *Mojżesz – lewita* (Wj 2,1–10). *W kręgu badań nad tożsamością Mojżesza*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2016), s. 91–120.

39 E. Blum, *Die historische Mose...*, s. 49–52; J. Lemański, *Mojżesz i Madianici. Pamięć o historycznej tradycji, która wymagała teologicznej korekty?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 24 (2017), s. 11–40.

40 Por. Th. Römer, *Treacing...*, s. 72–75, zwl. 75 ze wskazaną literaturą; B.J. Diebner, *...for He Had Married a Cushite Woman*, „Nubica” 1/2 (1990), s. 499–504; D. Runnalls, *Moses Ethiopian Campaign*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 14 (1993), s. 135–156; Th. Römer, *Mose in Äthiopien. Zur Herkunft der Num 12,1 zugrunde liegende Tradition*, [w:] *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regnum, Festschrift H.-Ch. Schmitt*, red. M. Beck, U. Schorn (BZAW 370), Berlin–New York 2006, s. 206–215. Do tej literatury można dołączyć także K.S. Winslow, *Moses' Cushite Marriage: Torah, Artapanus and Josephus*,

mniej ponowne datowanie kontekstu, w jakim się ta jedyna w swoim rodzaju uwaga dotycząca drugiej żony Mojżesza znajduje, znowu pozwala myśleć o późniejszej glosie⁴¹. Nie musi to oznaczać automatycznie, że tradycja ta jest całkowicie wtórna. Jednak w aktualnym, szerokim kontekście biblijnych tradycji mojżeszowych wzmianka ta jest całkowicie od nich oderwana. Trudność próbowano rozwiązać, utożsamiając Kuszytkę z Madianitką Seforą (por. Ha 3,7). Zabieg ten jest jednak wysoce spekulatywny. Większą akceptacją cieszy się opinia, że tradycja pozabiblijna o kuszyckiej żonie Mojżesza (i jego wyprawie przeciwko Kuszytom) wraz z Lb 12,1 stanowią odpowiedź na tendencje antyżydowskie panujące w Egipcie i próbę ukazania Mojżesza jako lojalnego i zasłużonego poddanego Egiptu.

Również sam jahwizm, którego Mojżesz miał być promotorem w Izraelu jeszcze na długo przed powstaniem monarchii, także pojawił się w Kanaanie około X wieku przed Chr. i został zaimportowany do królestwa Izraela z południowego wschodu (Teman, Seir). Religią dominującą stał się wśród Izraelitów dopiero wraz z promowaniem Jhwh jako bóstwa patronującego panującej dynastii (VIII w. przed Chr.), a Mojżeszowy „monoteizm” to kwestia nie wcześniejsza niż połowa VI wieku przed Chr.⁴²

Jak odkryć zatem ewentualne ślady starszych tradycji o Mojżeszu w tekstach Te-trateuchu? David Carr⁴³ sugeruje dwa podejścia. Jedno związane z tzw. *empirical data* wynikającymi z analizy i porównania najstarszych manuskryptów, a drugie z analizy porównawczej między tradycjami o Mojżeszu z Księg Wyjścia/Liczb oraz ich reminiscencją w Księdze Powtórzonego Prawa.

1.2.1. Świadectwo manuskryptów

Część różnic między tekstem masoreckim (TM) i greckim (LXX) jest kwestią wyborów dokonanych przez tłumacza. Niektóre z nich jednak mają potwierdzenie w tekstach z Qumran⁴⁴. W Pięcioksięgu Samarytańskim te różnice także często mają późne pochodzenie i wynikają z rozejścia się wspólnot żydowskiej i samarytańskiej (por. Pwt 11,29a; 27,2b–3a.4a.5–7; 11,30)⁴⁵. Część z nich jednak jest również poświadczona przez

[w:] *Mixed Marriages: Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period*, red. Ch. Frevel, Bloomsbury 2011, s. 280–302.

41 H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10, 11–22, 1* (BK IV.2), Neukirchen-Vluyn 2003, s. 61–63.

42 Na ten temat szerzej por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 374–381; tenże, *Narodziny Izraela...*, s. 251–282.

43 J. Lemański, *Narodziny Izraela...*, s. 14. Przykład zastosowania drugiego z podejść por. też S. Germany, *The Exodus-Conquest Narrative* (FAT 115), Tübingen 2017; H. Stoppel, *Von Angesicht zu Angesicht. Ouverture am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie* (AIhANT 109), Zürich 2018.

44 A. van der Kooij, *Moses and the Septuagint of the Pentateuch*, [w:] *Mose in Biblical...*, s. 89–98.

45 Ch. Nihan, *The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua*, [w:] *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. G.N. Knoppers, B.M. Levinson, Winona Lake 2007, s. 187–223; R. Pummer, *The Samaritan and Their Pentateuch*, [w:] *The Pentateuch as Torah...*, s. 237–269.

protosamarytański tekst z Qumran⁴⁶. W tych różnicach widać tendencje do koordynowania poszczególnych części Pięcioksięgu, czego przykład mamy w dobrze udokumentowanej tradycji o Ogu (por. Lb 21,33–35; Pwt 3,1–7)⁴⁷. Chodzi tu bardziej o tendencje do synchronizowania Tetrateuchu niż uzupełnienia dodawane w Powtórzonym Prawie⁴⁸. W konsekwencji – uważa David Carr⁴⁹ – sposób transmisji tekstów, jak przykłady tego mamy w starożytnych wersjach, wykazuje tendencje do redukcji i selekcji tradycji o Mojżeszu, co prowadziło nieuchronnie do pozostawienia poza obrębem późniejszego Pięcioksięgu wielu poprzednich narracji. Te ostatnie teksty musiały być pierwotnie pełniejsze i zawierały wszystkie te elementy, o których Mojżesz lub autorzy biblijni opowiadający o nim czasem tylko śladowo wspominają⁵⁰.

1.2.2. Tetrateuch vs. Powtórzone Prawo

Julius Wellhausen⁵¹ słusznie zauważył, że reminiscencja wydarzeń z poprzednich ksiąg Tory obecna w Księdze Powtórzonego Prawa nie referuje dokładnie materiału, który tę księgę poprzedza (Księgi Wyjścia i Liczb). To przekonanie potwierdzają także współczesne analizy⁵². W konsekwencji połączenie Tetrateuchu z Księgą Powtórzonego Prawa jest wtórnym etapem w tworzeniu Heksateuchu/Pentateuchu i autorzy Tetrateuchu oraz autorzy deuteronomistyczni korzystali początkowo z nieskoordynowanych tradycji⁵³. Klasyczne i najczęściej praktykowane porównania to Lb 13–14 vs. Pwt 1,19–45 czy Wj 32 vs. Pwt 9,7–10,5⁵⁴.

David Carr⁵⁵ poszerza pole badawcze i proponuje spojrzeć najpierw na te fragmenty, w których potencjalne powiązania byłyby najbardziej wyraziste (Pwt 1.4–5.9–10 vs. Wj 18–24.32–34). Zauważa on, że mimo wszystko teksty deuteronomistyczne nie

46 E. Eshel, H. Eshel, *Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scroll*, [w:] *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scroll in Honor of Emanuel Tov*, red. S. Pael i in., (VT.S 94), Leiden 2003, s. 215–240.

47 E. Eshel, *4QDeutn – A Text That Has Undergone Harmonistic Editing*, „Hebrew Union College Annual” 62 (1991), s. 117–154. Por. też S. Germany, *The Exodus-Conquest...*, s. 241–261.

48 Bardziej szczegółowo omawia te kwestie A. Lange, *From Many to One. Some Thoughts on the Hebrew Textual History of the Torah*, [w:] *The Formation of the Pentateuch...*, s. 121–195.

49 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 15.

50 Por. szerzej na ten temat tamże, s. 15–18.

51 J. Wellhausen, *Die Composition...*, s. 194.

52 E. Blum, *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der Hebräische Bibel?*, [w:] *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Enneateuque*, red. T. Römer, K. Schmid (BETL 203), Leuven 2007, s. 67–97; S. Germany, *The Exodus-Conquest...*, s. 113–288; R.E. Garton, *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin–Boston 2017.

53 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 18 i przypis 29.

54 Por. np. V. Sénéchal, *Rétribution et intercession dans le Deutéronome* (BZAW 408), Berlin 2009, zwł. s. 263–262.

55 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 19–20.

stanowią tu prostej reminiscencji tradycji znanej np. z Wj 18–40. Różnice widać choćby przy porównaniu Wj 18,13–27 i Pwt 1,9–18, ale także w wielu kolejnych tekstach paralelnych, zwłaszcza tych z Księgi Liczb. Carr uważa, że materiał składający się na Pwt 1–3 w mniejszym lub większym zakresie pokrywa się z tradycjami nie-P z Tetrateuchu. Zatem autor tej kompilacji znał taką wersję tradycji, która jeszcze nie była powiązana z materiałem P. Dalsze części wersji deuteronomistycznej nie mają już jednak tak oczywistych związków z materiałem nie-P z Terateuchu (por. Pwt 25,17–18; 35,17–18 vs. Wj 17,8–15) i co ważniejsze, nie ma w nich odniesień do wydarzeń poprzedzających przybycie na Synaj⁵⁶. Jeśli już na takie odniesienia się wskazuje (np. w credo z Pwt 26,5–8 vs. Wj 1; 3,7.9), to uważna analiza języka zastosowanego w tekście credo sugeruje raczej wpływy stylu i myśli teologicznej P⁵⁷. Zasadniczy problem, na który zwraca uwagę David Carr⁵⁸, wynika z kontrastu między materiałem nie-P (z Księgi Liczb) a wersją z Księgi Powtórzonego Prawa (wydarzenie po teofanii na Horebie). Ten kontrast każe bowiem postawić pytanie, czy i jaki materiał nie-P, opisujący wydarzenia poprzedzające pobyt na Horebie (przed Wj 18), był dostępny autorom deuteronomistycznym. Tak zwani „maksymaliści” wskazują na Wj 1; 3; 18–24; 32–34 i ewentualnie pierwszą wersję przepisów paschalnych (Wj 12,29–34; por. Pwt 16; zwł. Wj 23,15 i Pwt 16,3) w stosunku do tekstów takich, jak opowiadanie o Baalamie (Lb 22,4–24.25; wzmianka o tej postaci w Pwt 23,5b nie ma związku z Lb 22–24) czy wydarzeniach w Baal Peor (Lb 25,1–5*; wzmianka o tym miejscu w Pwt 4,3–4.46, ale por. Oz 9,10)⁵⁹. W sumie – konkluduje David Carr⁶⁰ – w materiale deuteronomistycznym znajdujemy warianty dla opowiadań związanych z Mojżeszem znanych z innych ksiąg Tory (głównie materiał nie-P i wydarzenia po Synaju/Horebie) oraz kilka przykładów wpływu P (np. Pwt 1,39: słownictwo P z opowiadania o szpiegach; por. Lb 14,31) oraz harmonizujące uzupełnienia post-P (por. Pwt 10,6–9). Brak jednak w Pwt wyrazistych odniesień do materiału P ma znaczenie dla datacji wersji deuteronomistycznej i rozróżnienia warstw P/nie-P w Księgach Wyjścia i Liczb.

W wersji deuteronomistycznej dostrzegalna jest tendencja do sumarycznego streszczenia narracji o Mojżeszu, czego nie czyni się na przykład w przypadku tradycji z Księgi Rodzaju. Czasem jedynie przywołuje się przysięgę daru ziemi dla przodków (por. Pwt 1,8.35; 6,10.18.23; 7,12 itd.), ale nie ma jakichkolwiek odniesień czynionych wprost. W oczywisty sposób rodzi to pytanie o czas połączenia tradycji patriarchalnych z tradycją exodusu. Być może zgodzić się tu trzeba z klasyczną już tezą (Martin

56 Tamże, s. 21.

57 Tamże, s. 21 i przypis 35.

58 Tamże, s. 22.

59 Tamże, s. 22–23.

60 Tamże, s. 23.

Noth), że autorzy wersji nie-P w Tetrateuchu byli zainteresowani jedynie tradycją mojżeszową i exodusem. A może jednak tradycje patriarchalne i tradycja o exodusie stanowiły w momencie tworzenia wersji deuteronomistycznej odrębne kompozycje lub materiał z Księgi Rodzaju był jeszcze nie dostępny autorom deuteronomistycznym⁶¹. Najistotniejsze jest jednak znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, jak datować materiał nie-P stojący w tle deuteronomistycznej narracji.

Można być pewnym, że P/PG nie było początkowo częścią Heksateuchu (por. Wj 3,1–4,18 vs. 6,2–8). Te jego elementy, które mają cechy upodabniające je do P z Księgi Liczb czy Jozuego, najczęściej mają charakter redakcyjny⁶².

1.2.3. „Pierwsza księga” z tradycją o exodusie i Mojżeszu oraz jej kolejne poszerzenia

Pięcioksiąg, zanim został uformowany takim, jakim znamy go dzisiaj, poddawany był, zresztą podobnie jak inne księgi Biblii hebrajskiej, redakcyjnym uzupełnieniom. Proces łączenia Tetrateuchu i Księgi Powtórzonego Prawa (plus historia deuteronomistyczna) owocował nie tylko dodawaniem elementów, które pozwalały powiązać ze sobą odrębne dotąd tradycje, ale także korygowaniem „oryginalnych” początków i zakończeń poszczególnych bloków narracyjnych. Księga Liczb była szczególnym miejscem w takim procesie (Lb 1,1–10,10 [zwł. Lb 5–10]; 33–36⁶³). Późnym dodatkiem jest też Kpł 27. Część badaczy sądzi, że materiał zawierający tradycję o exodusie z Ksiąg Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb mógł w swej oryginalnej wersji stanowić nawet jedną księgę/zwój⁶⁴. Te powiązania strukturalne widać szczególnie dobrze w „lustrzanej” strukturze Pięcioksięgu i pogrupowaniu materiału sprzed i po Synaju (por. Wj 15–17; Lb 11–21), ale przede wszystkim w jego związku z samą koncepcją Przybytku/Namiotu Spotkania. Księgi Wyjścia i Kapłańska mają również powiązania na poziomie gramatycznym. Późne dodatki (post-P) zostały umieszczone właśnie z tego powodu w Księdze Liczb, gdyż ten model z centralnym miejscem Przybytku i teofanią na Synaju uważany był za „ostateczną” wersję wydarzeń (przed połączeniem z tradycją deuteronomistyczną) i dlatego „ostatnie słowa” Mojżesza umieszczono pierwotnie właśnie w Księdze Liczb⁶⁵. Do podzielenia „jednej księgi” o exodusie i Mojżeszu doszło zatem dopiero z czasem, kiedy dokonywały się kolejne rewizje (nie-P/P/post-P) pierwotnego tekstu i nowy materiał

61 Tamże, s. 24.

62 Tamże, s. 25–28.

63 Na ten temat por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 554–566.

64 H. J. Koorevaar, *The Book of Exodus, Leviticus, and Numbers, and the Macro-Structural Problem of the Pentateuch*, [w:] *The Book of Leviticus and Numbers* (BETL 215), red. T. Römer, Leuven 2008, s. 423–453.

65 Na temat miejsca i roli Księgi Liczb w formowaniu się Pięcioksięgu wiele ciekawych artykułów dotyczących szczegółowych kwestii znaleźć można w: *Torah and the Book of Numbers* (FAT 62), red. Ch. Frevel, Tübingen 2013.

przekroczył objętość jednego zwoju. Jak zatem mógł przebiegać proces formowania się obecnego Pięcioksięgu i wraz z nim tradycji o Mojżeszu?

David Carr⁶⁶ sugeruje sześć etapów w rozwoju tej biblijnej opowieści o Mojżeszu.

Pierwsza faza to formowanie się przeddeuteronomistycznej wersji opowieści. Ponieważ chodzi o najstarsze tradycje, trudno je też dziś precyzyjnie zrekonstruować. Można to robić głównie na bazie deuteronomistycznych reminiscencji⁶⁷. Niemniej kłopot z tego rodzaju rekonstrukcją zawsze będzie polegał na tym, że nie wiemy, czy te reminiscencje są precyzyjne i w pełni odzwierciedlają oryginalną tradycję, czy też są tylko świadectwem jednej z jej wersji lub wręcz czy nie zostały zmodyfikowane ze względu na własne zainteresowania autorów deuteronomistycznych. Sam D. Carr sugeruje istnienie jakiejś „E-like” tradycji, od której deuteronomista mógł być zależny, ale zauważa też, że takie podejście jest dość zawodne⁶⁸. Oczywiście postulowane przez niego źródło „E” rozumie inaczej niż klasyczne E z XIX-wiecznej teorii dokumentów.

Drugi etap to formowanie się Księgi Powtórzonego Prawa jako mowy pożegnalnej Mojżesza, w której dokonuje się reminiscencja poprzednich wydarzeń. Pwt 6,4 z wersji LXX może – zdaniem D. Carra – zawierać element tej wcześniejszej fazy, gdy prawa deuteronomistyczne były prezentowane jako „(A oto) nakazy i wyroki, które Pan nakazał synom Izraela na pustyni, po ich wyjściu z ziemi Egiptu”. Manuskrypty inne niż LXX zastępują to „boskie obramowanie” koncepcją z Mojżeszem z roli pośrednika (Pwt 1,1; 4,1; 6,1; por. też Pwt 5,4–5)⁶⁹. Taka rola Mojżesza w Pwt 1–3/4–11 może być luźnym odbiciem koncepcji zawartej w wersji nie-P z Kpł–Lb. Narracja deuteronomistyczna nie znajduje się jednak w tej samej strukturze narracyjnej co poprzedzające ją księgi. Jest to widoczne, gdyż o niektórych podobnych wydarzeniach opowiada się tu tak, jakby obie wersje nie były ze sobą wcześniej powiązane. Co więcej, zachodzą w tych wersjach na tyle istotne różnice, że sprawiły one kłopot kolejnym redakcyjnym, by stworzyć wrażenie kontynuacji pomiędzy Wj–Lb a Pwt⁷⁰.

66 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 30.

67 Carr wskazuje na pozycję Williama Johnstone'a, *The Use of Preminiscences in Deuteronomy in Recovering the Two Main Literary Phases in the Production of the Pentateuch*, [w:] *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Heksateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.C. Gertz i in., Berlin, New York 2002, s. 247–273.

68 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 30: „Nevertheless, this approach could just represent a form of contemporary hyper-harmonization (of Exodus-Numbers by way of radical subtraction to Deuteronomy) that would make the Second Temple forms of augmenting harmonization pale by comparison”.

69 Na ten temat por. J. Lemański, *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie* (Ps 19,8A). *Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, Szczecin 2019, s. 250–251; potem również D. Edelman, *Deuteronomy as the Instructions of Moses and Yhwh vs. a Framed Legal Code*, [w:] *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (BZAW 533), red. D. Edelman i in., Berlin–New York 2021, s. 25–75.

70 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 31. Warty uwagi jest też artykuł E. Otto, *The Book of Deuteronomy and Numbers in One Torah. The Book of Numbers Read in the Horizon of the Postexilic Fortschreibung in the Book of Deuteronomy. New Horizons in the Interpretation of the Pentateuch*, [w:] *Torah and the Book of Numbers...*, s. 383–397.

Trzeci etap stanowi połączenie tego mojżeszowego obramowania z Księgi Powtórzonego Prawa (powiązanego być może już razem z Księgą Jozuego) z dwoma innym zwojami zawierającymi część wczesnej tradycji o Mojżeszu i jakąś formę tradycji nie-P z Księgi Rodzaju. Efektem końcowym tego etapu była skoncentrowana na Mojżeszu wersja Heksateuchu. Nie mamy jednak pewności co do tego, czy przy tej okazji wyeliminowano jakąś część tradycji związanych z Mojżeszem. Główny kłopot z taką wersją nie-P polega na braku zakończenia. Wyjście „z” wymaga bowiem dojścia „do”. Księga Liczb doprowadza czytelnika jedynie do Transjordanii. Zakończenia wymaga również opowieść o życiu Mojżesza. Zatem potrzebny był zarówno materiał z Księgi Powtórzonego Prawa, jak i z Księgi Jozuego. Księga Liczb raczej nie była pisana z wersją z Księgi Powtórzonego Prawa przed oczyma. Mogło za to być odwrotnie, co pokazują porównania obu wersji⁷¹. Co więcej – zauważa David Carr⁷² – „obcięty” charakter Księgi Liczb – pozwala podejrzewać, że jej oryginalne zakończenie zostało w trakcie procesu łączenia wyeliminowane. Jego śladem mogła być „zagubiona” (według Martina Notha po części zachowana w Pwt 34) tradycja o śmierci i grobie Mojżesza, kultywowana na wschodnim brzegu Jordanu.

Czwarty etap wzrostu tradycji to powstanie niezależnego tekstu napisanego przez P (od Księgi Rodzaju po budowę Przybytku). Tradycja przymierza zawartego na Synaju została tu podporządkowana przymierzu z Abrahamem, a opowieść o Mojżeszu powiązana z tradycjami patriarchalnymi i prehistorią (por. Wj 6,2–3: różne imiona Boga na każdy z tych trzech etapów)⁷³. Wcześniej – zdaniem Davida Carra – istniały niezależnie od siebie wersja tradycji z Księgi Rodzaju (tzw. proto-Genesis) i tradycji o Mojżeszu (wersja przed-P). W wersji P obie tradycje zostały powiązane, choć materiał P z Księgi Rodzaju podporządkowany jest strukturze *toledot*, opisującej pokolenia przed Mojżeszem, a początek księgi Wyjścia (Wj 1,1–5/6–7) brzmi jak początek nowego zwoju⁷⁴.

Piąty etap wzrostu to powiązanie materiału P z materiałem nie-P z Heksateuchu, na którym ten pierwszy był modelowany i który pierwotnie miał zastąpić. Ten połączony już tekst miał prawdopodobnie jeszcze późniejsze kapłańskie poszerzenie na końcu (por. Joz 24,33) i być może w środku. Jak w przypadku połączenia Pwt–Joz z opowiadaniem o Mojżeszu, także i na tym etapie mogło dojść do „utrąty” części materiału,

71 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 31.

72 Tamże, s. 32.

73 D. Carr (*The Moses Story...*, s. 32) zgadza się tu z większością badaczy, która takie powiązanie przypisuje P, choć są nadal zwolennicy wcześniejszego (nie-P) połączenia tradycji patriarchalnych z tradycją exodusu (i tą o Mojżesza).

74 D. Carr (*The Moses Story...*, s. 33) wskazuje jedynie na Wj 1,1–5, jednak inni komentatorzy przypisują P wszystkie lub prawie wszystkie pierwsze siedem wierszy; por. R. Albertz, *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012, s. 39–43, zwł. podsumowanie, s. 43; H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013, s. 59–60 i przypis 11 z literaturą.

włączając w to na przykład tradycję nie-P o budowie arki (por. Lb 10,33–36 i Pwt 10,2b, a także Wj 34,1). Nie mamy niestety dostępu do takich potencjalnych niezależnych jeszcze tekstów, więc można jedynie spekulować na temat tego, co i w jakim zakresie usunięto w trakcie ich łączenia. Mimo procesu łączenia redaktorzy zachowali podział narracji pomiędzy Księgą Rodzaju i tym, co po niej następuje, oraz pomiędzy Powtórzoną Prawą i tym, co tę księgę poprzedza. Cała środkowa część Wj–Lb długi czas – jak była już o tym mowa – mogła być przekazywana jako „jedna księga”, zanim zawarty w niej materiał został poszerzony i wymagał podziału⁷⁵.

Etap szósty stanowi seria późniejszych modyfikacji dokonywanych w opowiadaniu o Mojżeszu. Większość z tych uzupełnień miała na celu ściślejsze powiązanie wszystkich części Heksateuchu lub wynikała z uwarunkowań społeczno-historycznych (prosamarytański tekst Pwt 27,4–7 vs. antysamarytańska modyfikacja 27,14–26; Joz 8,30–35)⁷⁶. Zasadniczy tekst był jednak uformowany i autoryzowany (tzw. wersja proto-masorecka /hasmonejska?/) Więcej poszerzeń i zmian zaszło w tekście greckim, jak i w Pięcioksięgu Samarytańskim oraz protosamarytańskiej wersji z manuskryptów z Qumran (4QRP; 4QTemple). Nie ma pewności co do tego, kiedy Księga Rodzaju i opowieść o Mojżeszu zostały odcięte od Księgi Jozuego, stając się Torą Mojżesza. Odniesienia do niej pochodzą z późnego okresu perskiego i okresu hellenistycznego (por. Ml 3,22; Dn 9,11.13; Ezd 3,2; 7,6; Ne 8,1; 2Krn 23,18; 30,16). Nawiązują do nieco starszych zwrotów deuteronomistycznych stosowanych na określenie „Prawa Deuteronomistycznego” (por. Joz 8,31–32; 1Krl 2,3; 2Krl 14,6; 23,25)⁷⁷.

Jasne oddzielenie Pięcioksięgu od pozostałych ksiąg biblijnych zaznacza się już w „Pochwale Ojców” z Księgi Ben Syracha⁷⁸. Zwieńczeniem tego stopniowego formowania się Tory/Pięcioksięgu może być Pwt 34⁷⁹. Jak konkluduje jednak David Carr, cały proces powstania aktualnego Pięcioksięgu nie był jednak tylko efektem kolejnych redakcji. „Uznanie Pięcioksięgu było posunięciem tak późnym, że było to nie tyle

⁷⁵ D. Carr, *The Moses Story...*, s. 33–34.

⁷⁶ Datowane odpowiednio na IV–III wiek przed Chr. i III–II wiek przed Chr., por. E. Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2017, s. 1936.

⁷⁷ D. Carr, *The Moses Story...*, s. 34–35.

⁷⁸ D. Carr wskazuje na A. Goshen-Gottstein, *Ben Sira's Praise of the Fathers – a Canon-Conscious Reading*, [w:] *Ben Sira's God. Proceeding of the International Ben Sira Conference (Durham 2001)*, red. R. Egger-Wenzel (BZAW 321), Berlin 2002, s. 35–267, zwł. 44–249.

⁷⁹ Por. Th. Römer, M.Z. Bretlerr, *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*, „Journal of Biblical Literature” 119 (2000), s. 401–419; K. Schmid, *The Late Persian Formation of the Torah. Observations on Deuteronomy 34*, [w:] *Judah and the Judeans in the Fourth Century BCE*, red. E. Lipschits, G. Knoppers, R. Albertz, Winona Lake 2007, s. 237–251. Poza pozycjami wskazanymi przez D. Carra por. też *The Formation of the Pentateuch* (FAT 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016.

posunięcie kompozycyjne, ile posunięcie definicyjne⁸⁰. Mojżesz na tym etapie stał się kluczem interpretacyjnym pozwalającym zbudować tożsamość narodową i religijną Izraela. Jego postać ma zatem cechy bohatera literackiego, a poszczególne jego oblicza mają wymiar teologiczny. Niewiele z tego wynika zatem dla poszukiwania potencjalnych „historycznych źródeł” tej postaci.

2. Mojżesz w pozostałych częściach Biblii hebrajskiej

Mojżesz jest drugą po królu Dawidzie (1023 razy) najczęściej wspominaną osobą w Biblii hebrajskiej (770 razy). Kolejne postaci w takim zestawieniu to Aaron (374 razy), Jakub (350 razy), Lewi (349 razy) i Abraham (175 razy). Co jednak zaskakuje, to fakt, że aż 650 z tych 770 wzmianek znajduje się w Pięcioksięgu, a bardziej precyzyjnie, w księgach od Wyjścia do Powtórzonego Prawa (odpowiednio Wj = 289 razy; Kpł = 92 razy; Lb 231 = razy; Pwt = 38 razy). Potem dość często Mojżesz wspominany jest jeszcze w Księdze Jozuego (58 razy), będącej pierwotnie częścią Heksateuchu. Przy porównaniu z innymi księgami widać później jednak dużą dysproporcję, gdyż Mojżesza wspomina się w nich już tylko 62 razy. Najczęściej w tekstach z tzw. historii deuteronomistycznej (Sdz = 4 razy; 1Sm = 2 razy; 1–2Krl = 10 razy), kilka razy w tekstach prorockich (Iz = 2 razy; Jr; Mi; Ml) i pozostałych pismach (Ps = 8 razy; Dn = 9 razy; Ezd = 3 razy; Ne = 7 razy; 1–2 Krn = 21 razy). „Te liczby – pisze Georg Fischer – pokazują jasną dysproporcję pomiędzy Torą i resztą Biblii hebrajskiej”⁸¹.

2.1. Mojżesz w Historii Deuteronomistycznej

Redakcja deuteronomistyczna – co może zaskakiwać – dość rzadko wspomina postać Mojżesza. Zwykle chodzi o podkreślenie tego, że Prawo (deuteronomistyczne) zostało przekazane za jego pośrednictwem (Sdz 1,20; 3,4; 1Krl 2,3; 23,25; 2Krl 18,6.12; 21,8) lub o to, że Jhwh wyprowadził Izraela z jego pomocą z Egiptu (1Sm 12,6.8: Mojżesz i Aaron; 1Krl 8,53.56: sam Mojżesz). Wspomina się też, że Mojżesz zdeponował tablice przymierza w arce (1Krl 8,9). Teksty te datowane są zasadniczo albo na czasy aktywności szkoły deuteronomistycznej, albo uznawane za jeszcze późniejsze elementy redakcyjne⁸². Jest

80 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 35: „the recognition of a »Pentateuch« was so late a move, that it was less a compositional move than a definitional move”.

81 G. Fischer, *Das Mosebild...*, s. 87–88.

82 Dla przykładu odnośnie do 2Krl 2,3; 8,9.53–56 por. M.A. Sweeney, *I & II Kings* (OTL), Louisville–London 2007, s. 8, 130; E.A. Knauf, *1Könige 1–14* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2016, s. 123, 138, 219; odnośnie do 2Krl 21,8; 23,25 por. V. Fritz, *Das zweite Buch der Könige* (ZBK.AT 10,2), Zürich 1998, s. 129, 143; M.A. Sweeney, *I & II Kings...*, s. 426, 450. Warty uwagi jest także artykuł D. Markl, *The Efficacy of Mose's Prophecies and*

jednak w tekstach z Historii Deuteronomistycznej także kilka intrygujących wypowiedzi, które mogą zawierać ślady jakieś starszej tradycji o Mojżeszu.

2.1.1. Cheber Kenita – teść Mojżesza (Sdz 1,6; 4,11)

Biblijna tradycja o teściu Mojżesza jest dość skomplikowana⁸³. W Księdze Wyjścia raz określany jest on jako madianicki kapłan o imieniu Reuel (Wj 2,18), a potem kilka razy jako madianicki kapłan o imieniu Jetro/Jeter (Wj 3,1; 4,18; 18,1–12). W Księdze Liczb nadal mowa jest o teściu Mojżesza jako Madianicie, ale określa się go już imieniem Chobab, syn Reuela. Autor Księgi Sędziów komplikuje rzecz jeszcze bardziej. Znajdujemy tu bowiem dwie interesujące informacje na ten temat. Czytamy w nich, co następuje:

Synowie Kenity, teścia Mojżesza, wyruszyli razem z synami Judy z Miasta Palm i udali na pustynię judzką, leżącą w Negebie koło Arad, i tam zamieszkali z ludem (Sdz 1,16).

Cheber Kenita oddzielił się od rodu Kaina i od synów Chobaba, teścia Mojżesza. Rozbił Namiot koło dębu Saannaim, w pobliżu Kadesz (Sdz 4,11).

Patrząc najpierw na tekst Sdz 1 od strony krytyki literackiej, musimy zauważyć, że współczesna dyskusja nad datacją tego tekstu znacznie go odmłodziła. Jak pisze Walter Gross⁸⁴, chodzi tu o „późny obraz historyczny pozbawiony samodzielnego źródła” związany z dość późną redakcją przed-P. Niemniej w odniesieniu do interesującego nas wiersza 16 Gross⁸⁵ pisze o „nieznanym pochodzeniu”. Druga z cytowanych informacji (Sdz 4,11 + w. 17b) także klasyfikowana jest jako późny dodatek postdeuteronomistyczny⁸⁶. Tak więc teść Mojżesza – Madianita – stał się teraz Kenitą (Sdz 1,16) o imieniu Chobab (Sdz 4,11). W kwestii imienia Sdz 4,11 idzie w parze z informacją z Lb 10,29. Być może mamy tu w istocie do czynienia z próbą dopowiedzenia i skomentowania informacji z Sdz 1,16 za pomocą tradycji z Lb 10,29⁸⁷. Nie chodzi tu bowiem ani o jakąś pozostałość tradycji przeddeuteronomistycznej, ani o jej przeredagowanie. Pozostaje nam zatem wyjaśnienie kwestii etnicznej. W Sdz 1,16 Kenici opisani są jako sprzymierzeńcy Judy w podboju południowych terenów (blisko Arad). Identyfikuje się ich jako „synów *qjinj*”. Brak rodzajnika nie sugeruje automatycznie, że *qjinj* nie oznacza grupy, tylko jednostkę. Etniczny opis wymaga z zasady obecności rodzajnika (por. Sdz 4,11.17; 5,24),

the Scope of Deuteronomic Historiography, [w:] *Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context* (BZAW 534), Berlin–Boston 2021, s. 121–147.

⁸³ Na ten temat por. J. Lemański, *Mojżesz i Madianici: pamięć o historycznej tradycji, która wymagała teologicznej korekty?*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 24 (2017), s. 11–40, zwł. 23–28.

⁸⁴ W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 106.

⁸⁵ Tamże, s. 119: „unbekante Herkunft”.

⁸⁶ Tamże, s. 262–263.

⁸⁷ Tak W. Gross, *Richter...*, s. 263.

ale reguła ta nie jest stała (por. 1Sm 15,6: *qênî*, potem także Rdz 36,22; 1Krn 1,39: *ḥōrî*)⁸⁸. Opis w Sdz 1,16 może i prawdopodobnie ma zatem charakter etniczny. Brak w nim potem apozycji względem zwrotu „teść Mojżesza”. Tłumacze (LXX) usiłowali z czasem skorygować tekst. LXXA ma wariant: „Syn *Chobaba* Kenity, teścia Mojżesza”, a LXXB „Syn *Jetry* Kenity, teścia Mojżesza”. Proponowane zmiany wyraźnie jednak stanowią próbę poprawienia tekstu na podstawie bardziej precyzyjnej informacji z Sdz 4,11. O ile jednak Sdz 1,16 opisuje Kenitów jako przybyszów z zewnątrz, pomagających Izraelitom podbić południe Judei, o tyle Sdz 4,11 wyjaśnia, w jaki sposób jeden z nich rezydował potem na północy. Autorzy obu informacji wydają się sugerować późniejszą integrację Kenitów z mieszkańcami Judy. Co to jednak ma wspólnego z „teściem Mojżesza”? Część badaczy traktuje zwrot „teść Mojżesza” w Sdz 1,16 jako późniejszą glosę, która nie ma większego znaczenia⁸⁹. Inni sugerują, że Kenici w istocie stanowili jedną z podgrup tworzących luźną federację ludów określanych razem jako Madianici⁹⁰. Żadne z tych wyjaśnień nie tłumaczy jednak, dlaczego dopowiedzenie „teść Mojżesza” pojawiło się w związku z Kenitami właśnie w tym miejscu.

2.1.2. Jonatan, syn Gerszoma, syna Mojżesza a kult Danitów (Sdz 18,30)

Interesujący nas teraz fragment często bywa łączony z 1Krl 12. W obu tekstach chodzi bowiem o krytykę kultu w sanktuarium Danitów na północy. Oba teksty różni jednak obiekt kultu, którym obecnie nie jest już „cielec”, lecz rzeźbiony „posąg” (w. 30: *pesel*; w. 31: *pesel mîkâ*). Uzasadnione może być jednak pytanie, dlaczego tylko on (por. Sdz 18,18–19), skoro wcześniej mowa była także o innych obiektach kultu⁹¹? Niektórzy badacze doszukują się w Sdz 17–18 elementów starszej, danickiej tradycji kultowej, dla której potem konkurencyjny stałby się kult „cielca” wprowadzony przez Jeroboama (tak H.M. Niemann). Ta pierwotna tradycja została przepracowana ze względu na wprowadzenie kultu państwowego. Nastąpiło to najpierw poprzez kryminalizację jej początków (Sdz 17,2–4)⁹². Formuły są tu jednak typowo deuteronomistyczne (por. Sdz 17,6; 18,1), a osadzenie czasowe powiązane raczej z upadkiem królestwa Izraela niż jego początkami (Sdz 18,3b.31b). Zatem *terminus ad quo* tej tradycji to raczej najwcześniej rok 733 przed Chr⁹³.

88 J.M. Sasson, *Judges 1–12* (AB 6D), New Haven–London 2014, s. 155.

89 Na ten temat por. W. Gross, *Richter...*, s. 103.

90 W.J. Dumbrell, *Midian – A Land or a League?*, „Vetus Testamentum” 25 (1975), s. 323–327.

91 Na ten temat wiele ciekawych obserwacji por. S. Schulz, *Die Anhänge zum Richterbuch. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung von Ri 17–21* (BZAW 477), Berlin–Boston, s. 174–175.

92 Tak H.M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte einen altisraelitischen Stammes* (FRLANT 133), Göttingen 1985.

93 Na ten temat por. wnioski w: D. Walter, *Das Richterbuch*, [w:] *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich i in. (ThW 1), Stuttgart 2014, s. 206–231, zwł. 229. Walter Dietrich (tamże) sugeruje, że tradycja

Wypowiedź, którą chcemy zbadać, prezentuje się następująco:

Danici ustawili sobie rzeźbiony posązek, a Jonatan, syn Gerszoma, syna Mojżesza, oraz jego synowie byli kapłanami dla plemienia Dana, aż do czasów uprowadzenia do niewoli mieszkańców tej ziemi (Sdz 18,30).

Trzeba najpierw zauważyć, że informacja o początkach figuratywnego kultu w Dan podana w w. 30 stanowi powtórzenie tej z w. 31a. W szerszym kontekście mowa była dotąd ponadto o bezimiennym lewicie. Obecnie uzyskuje on imię i identyfikowany jest jako wnuk Mojżesza. Badacze klasyfikują ten wiersz jako późny dodatek⁹⁴. Młodszy redaktor chciał tu nie tylko opisać niewłaściwy kult Jhwh sprawowany w plemieniu Dana do czasów asyryjskiej aneksji północnych terenów Królestwa Izraela (ok. 733 przed Chr.), ale wskazać także na koniec związanej z nim linii kapłańskiej. Ten sam glosator „rozpoznał” w protoplaście tej linii Jonatana, syna Gerszoma i wnuka Mojżesza⁹⁵. Zaskakujące jest jednak takie powiązanie „nielegalnego” kultu Danitów z potomkiem Mojżesza. Ta wersja poświadczona jest jednak w starożytnym tłumaczeniu LXX i powielana w kolejnych świadectwach tekstu (LXXA, LXXLuc, Vetus Latina, Wulgata), choć część manuskryptów zawiera już ślady korekty (pojawia się obok/zamiast imienia Mojżesza imię Manasses). Średniowieczne żydowskie manuskrypty (+ LXXB) mają już wyłącznie lekcję, w której imię „Mojżesz” zostaje zastąpione imieniem „Manasses”. Chodzi o władcę mającego „złą renomę” w oczach Deuteronomisty (por. 2Krl 21,1–18; 23,12). Pojawia się w nich tzw. *nun suspensum* (por. też Ps 80,14; Hi 38,13.15). To forma korekty teologicznej stosowana przez masoretów⁹⁶.

Próby skorygowania znajdujemy już jednak być może także w samej Biblii. Synem Gerszoma, syna Mojżesza (por. Wj 2,22; 18,3) według Kronikarza był niejaki Szebuel (por. 1Krn 23,14–16; 26,24), który w paralelnej genealogii (por. 1Krn 24,20–21) wspomniany

o kulcie danickim mogła zostać przeniesienia przez uciekinierów, kapłanów z północy, którzy w Jerozolimie spotkali alternatywny kult i dlatego ich własny został tu potępiony, a deuteronomista zastosował potem w tym celu formuły promonarchiczne, traktując kult Danitów jako relik z czasów przed powstaniem monarchii.

⁹⁴ W. Gross, *Richter...*, s. 763; S. Schulz, *Die Anhänge...*, s. 174, 183–186, 193. Niemniej niektórzy za wtórny uważają w. 31, a nie w. 30 (tak Y. Amit; J.S. Bray cytowani w: T. Buttler, *Judges* (WBC 8), Nashville 2009, s. 398).

⁹⁵ W. Gross, *Richter...*, s. 793.

⁹⁶ E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001, s. 57 i przypis 37; S. Weitzman, *Reopening the Case of the Suspiciously Suspended Nun in Judges 18:30*, „Catholic Biblical Quarterly” 61 (1999), s. 448–460; D. Böhler, *Zur interpretationsgeschichte von Ri 18,30 und 20,28*, [w:] *Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen* (Ri 2,1). *Fs. Walter Gross zum 70. Geburtstag* (HBS 62), red. E. Gass, H-J. Stipp, Feiburg 2011, s. 357–376, zwł. 359–360.

jest ponadto jako bezpośredni potomek Amrama, z pominięciem Mojżesza⁹⁷. Nie ma jednak pewności, czy mamy tu rzeczywiście do czynienia z próbą „oczyszczeniem” genealogii Mojżesza⁹⁸, czy tylko z kwestią wynikającą z samych kronikarskich źródeł.

Wielu badaczy uważa, że ww. 30–31 zawierają krytykę apostatów z północy i uzasadniają upadek Królestwa Izraela oceniany z punktu widzenia autorów z Judei⁹⁹. Jednak motyw z kapłanem wywodzącym się od Mojżesza każe spojrzeć na taką interpretację nieco ostrożniej. Krytyka dotyczy tu być może bardziej kapłanów z Dana, którzy wywodzili swoją posługę od Mojżesza, przynajmniej do czasu, gdy istniało jeszcze wspomniane tu sanktuarium¹⁰⁰. Imię „Jonatan” nie jest jednak „typowo” lewickie. Z punktu widzenia autora z Judy kapłanem był Aaron, a nie Mojżesz, zatem sprawowany przez Danitów kult nie miał boskiej, ani nawet królewskiej aprobaty i dodatkowo miał charakter idolatryczny¹⁰¹. Odwołanie do Mojżesza jako protoplasty tej linii kapłańskiej nie nosi tu zatem żadnych pozytywnych konotacji. Chodzi raczej o oznakę szkodliwego wpływu obcych religii. Podobnie rzecz się ma zresztą potem z przywołaniem Pinchasa, wnuka Aarona, w celu legitymizacji sanktuarium w Bet-el (por. Sdz 20,28a do *hbm*)¹⁰², co akurat w tym wypadku i na tym etapie redakcji ma z kolei pozytywne konotacje. Być może przywołanie imienia Mojżesza tym razem służy jedynie podkreśleniu, jak zły był ów lewita, który dał początek danickiej grupie kapłanów i sprofanował imię swojego przodka¹⁰³.

W wierszu 30b2 mowa jest – o czym już było wspomniane – o końcu wywodzonej od Mojżesza linii kapłańskiej z Dan. Jej kres (w. 30b) położyła inwazja asyryjska na północne tereny Izraela z czasów tzw. wojny syro-efraimskiej (735–732 przed Chr.). Według autora w. 31b kresem istnienia tego nielegalnego kultu był koniec sanktuarium w Szilo, po którym trudno doszukać się w Starym Testamencie jakiegoś głębszego żalu i tęsknoty (por. 1Sm 4 i 2Sm 6; potem także Ps 78,60; Jr 7,14; 26,6.9). Czas trwania nielegalnego kultu został zatem przez kolejnego redaktora wyraźnie poszerzony¹⁰⁴. Niemniej i on uważa, że taki kult istniał tylko w czasach monarchii. Danici naruszyli zakaz

97 Dokładne odtworzenie źródeł tych genealogii jest dziś raczej niemożliwe; tak S. Japhet, *1 Chronik* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 378; próba ich odtworzenia por. G.N. Knoppers, *1 Chronicles 10–20* (AB 12A), New York 2004, s. 817–820.

98 Tak H.M. Niemann, *Die Daniten...*, s. 117.

99 E. Aydeet Muller, *The Micah Story: A Morality Tale in the Book of Judges* (Studies in Biblical Literature 34), Frankfurt am Main 2001, s. 73.

100 Tak S. Niditch, *Judges* (OTL), Louisville–London 2008, s. 184.

101 Tak T. Buttler, *Judges...*, s. 398.

102 S. Schulz, *Die Anhänge...*, s. 79–85, 184.

103 Tak sugeruje B.G. Webb, *The Book of Judges* (NICOT), Grand Rapids 2012, s. 448.

104 S. Schulz, *Die Anhänge...*, s. 185–186.

wznoszenia rzeźbionych podobizn Boga i ściągnęli na siebie skutki tego wykroczenia (por. Pwt 27,15).

2.1.3. Wąż uczyniony przez Mojżesza (2Krl 18,4)

2Krl 18–20 to tekst redakcyjny datowany obecnie jako dość późny¹⁰⁵. W tym kompleksie znajdujemy krótką informację na temat reformy religijnej króla Ezechiasza (2Krl 18,4). Kontekst tej wypowiedzi jest interesujący. Z jednej strony mamy tu bowiem tzw. legendę o Izajaszu (2Krl 18,17–20,19; por. Iz 36,1–39,8), a z drugiej typowo deuteronomistyczne obramowanie (2Krl 18,1–16 + 20,20–21). W obu opisach dostrzec można jednak zasadnicze różnice w opisie wydarzeń z 701 roku przed Chr. W deuteronomistycznym obramowaniu pojawia się przede wszystkim informacja o ciężkich trybutach (2Krl 18,13–16), które Ezechiasz musiał zapłacić władcy Asyrii, co zgadza się z przekazem „prawdziwego” Izajasza (por. Iz 1,4–9; 22,1–11) oraz zapisem w kronice Sennacheryba¹⁰⁶. W 2Krl 18,3–5/6, który to fragment stanowi kontekst bliski interesującej nas tu wypowiedzi, zaskakuje jednak z kolei informacja o braku króla podobnego do niego „po nim” (w. 5). Kontrastuje ona bowiem wyraźnie z późniejszą informacją na temat króla Jozjasza, w której mowa jest z kolei o braku podobnego do niego króla „przed nim” (por. 2Krl 23,25). W 2Krl 18,2–5a mamy zatem prawdopodobnie odniesienie do jakiejś niezależnej wcześniej tradycji lub tekstu¹⁰⁷. Niemniej w samej informacji o reformach pojawi się język typowy dla redakcji deuteronomistycznej (por. 2Krl 18,4a oraz Pwt 7,5; 12,3). Jedyłą niestandardową informacją jest tu relacja o zniszczeniu węża miedzianego nazywanego Nechusztanem. Jego wykonanie przypisuje się tu Mojżeszowi, zaś Izraelitów obarcza za składanie mu ofiar.

On [Ezechiasz] usunął wyżyny, potrzaskał stele i wyciął aszery oraz potłukł węża miedzianego, którego uczynił Mojżesz, ponieważ aż do tych dni synowie Izraela palili mu ofiary kadzielne i nazywali go Nechusztan (2Krl 18,4) (podkr. J.L.).

Mimo wszystko wielu badaczy uważa, że sama informacja o reformach Ezechiasza wpisana jest w późną deuteronomistyczną koncepcję teologiczną zakładającą kontrast: dwóch pozytywnie ocenianych reformatorów – Ezechiasza i Jozjasza (2Krl 18,4; 23,15) – i negatywnie ocenianego króla Manasses (2Krl 21,3; por. też 21,19–22: Amon). W konsekwencji badacze ci traktują relację o reformach Ezechiasza jako element późnej redakcji

¹⁰⁵ W. Dietrich, *Die Königsbücher*, [w:] *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich i in. (ThW 1), Stuttgart 2014, s. 260–282.

¹⁰⁶ M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 10), Göttingen 2010, s. 329–333, zwł. 333.

¹⁰⁷ A. Campbell, M.A. O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis 2000, s. 447: *Hezekian King List*.

deuteronomistycznej¹⁰⁸. Nie musi to oznaczać, że sama informacja o Nechusztanie nie jest autentycznym wspomnieniem o tym obiekcie kultu i o Mojżeszu jako jego twórcy. „Był to prawdopodobnie typowy kananejski symbol płodności zaadoptowany do judzkiego kontekstu religijnego”¹⁰⁹.

Kult węża był dość popularny w starożytnym Bliskim Wschodzie, a liczne artefakty świadczą o tym, że również na terenach biblijnego Izraela z czasów monarchii¹¹⁰. Niemniej powiązanie takiego bałwochwalczego kultu z imieniem Mojżesza mogło być „gorszące” dla późniejszej ortodoksji i zapewne z tego względu skorygowano ten fakt w opowiadaniu z Lb 21,4–9¹¹¹. W swej „oryginalnej” formie tradycja ta mogła być swego rodzaju krytyką Mojżesza. Niemniej Christian Frevel¹¹² uważa, że nie ma tu pozostałości jakiejś wcześniejszej, przeddeuteronomistycznej tradycji, a sama informacja służy jedynie wyjaśnieniu autorytetu Mojżesza. Michael Pietsch¹¹³ zauważa ze swej strony, że Historia Deuteronomistyczna jest całkowicie niezależna od swego literacko-histerycznego przyporządkowania. Nie stanowi on żadnego *blueprint* (projektu) dla reform Jozjasza. Wyrosła raczej w późniejszym okresie na bazie normatywnego odczytywania Tory¹¹⁴. Możemy zatem przyjąć, że w Jerozolimie z czasów monarchii mógł istnieć jakiś obiekt kultowy w postaci węża i łączono lub uwierzytelniano go odwołaniem się do Mojżesza lub ewentualnie do jakiejś legendy z nim związanej, której reminiscencją może być także scena z Lb 21,4–9. Nie mamy jednak żadnej dodatkowej wiedzy w tej materii.

108 Por. J. Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (PFES 76), Helsinki–Göttingen 1999, s. 167–168; R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden 2003, s. 350. Na ten temat por. także J. Lemański, *Hezekiah and the Centralization of Worship* (2Kgs 18,4.22), „Collectanea Theologica” 92/1 (2022), s. 29–62.

109 M.A. Sweeney, *I & II Kings...*, s. 403.

110 J. Lemański, *Mojżesz i Nechusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 5–24, zwł. 18–21; M. Münnich, *The Cult of Bronze Serpent in Ancient Canaan and Israel*, [w:] *Selected Essays in Jewish Studies*, t. 1: *The Bible and Its World, Rabbinic Literature, and Jewish Law, and Jewish Thought*, red. B.J. Schwartz, A. Melamed, A. Shemesh, Jerusalem 2008, s. 39–56.

111 Na ten temat por. J. Lemański, *Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)*, [w:] *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 3: *Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, Tarnów 2011, s. 13–22.

112 Ch. Frevel, *Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zu religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen*, [w:] *Die deuteronomistischen Geschichtswerke* (BZAW 365), red. M. Witte i in., Berlin–New York 2006, s. 249–277, zwł. 270, 276.

113 M. Pietsch, *Die Kultreform Josia. Studien zur Religionsgeschichtlichen Israels in der späten Königszeit* (FAT 86), Tübingen 2013, s. 482.

114 Podobnie K. Weingart, *Jerobeam und seine Kulthöhen. Geschichte als Argument im religiösen Diskurs der Perserzeit*, [w:] *Eigensinn und Entstehung der hebräischen Bibel* (FAT 136), Tübingen 2020, s. 315–330, zwł. 326.

2.2. Mojżesz w przepowiadaniu prorockim

Znamienne jest to, jak zostało to już wspomniane, że postać Mojżesza nie jest imiennie przywołana przez żadnego z proroków z okresu monarchii. Mamy jednak dwa interesujące teksty w księgach proroków z połowy VIII wieku przed Chr. Pierwszy wspomina Mojżesza imiennie razem z jego „rodzeństwem”, Aaronem i Miriam, a drugi mówi jedynie o proroku, za pośrednictwem którego Jhwh wyprowadził Izraela z Egiptu. Pozostałe, w sumie nieliczne wzmianki, pochodzą z późnej epoki po wygnaniu babilońskim (Iz 63,11–12; Jr 15,1; Ml 3,22 + Ba 1,20; 2,28; Dn 9,11.13; 13,3).

2.2.1. Exodus, Mojżesz, Aaron i Miriam (Mi 6,4)

Judzki prorok Micheasz pisze w ten sposób:

Ponieważ wyprowadziłem cię z ziemi Egiptu, z domu niewolników, wybawiłem cię i posłałem przed tobą Mojżesza, Aarona i Miriam (Mi 6,4).

Zacytowana wypowiedź zdaniem wielu badaczy to cześć tzw. *riḇ* prorockiego (Mi 6,1–8; por. zwł. w. 2). Chodzi o formę sporu poprzedzającego właściwą rozprawę sądową, prowadzonego tak, aby tej ostatniej uniknąć i doprowadzić do pojednania stron. Elementy tej procedury są tu w istocie widoczne, ale też tekst jako całość nie zawiera wszystkich jej elementów składowych (brak np. formalnego zarzutu)¹¹⁵, co czyni z dysputy Micheasza unikalny tekst w literaturze biblijnej¹¹⁶. Patrząc na tę wypowiedź pod kątem analizy diachronicznej, trzeba zwrócić jednak uwagę na podwójne wezwanie do słuchania (ww. 1a.2a) skierowane do dwóch odmiennych adresatów (pierwszy jest nieokreślony, a drugim są góry i posady ziemi). Pod względem treści także dalszą część tekstu można podzielić na dwie odmienne jednostki (ww. 3–5/6–8). Niemniej obie części mają szereg elementów, które łączą je ze sobą, stąd opinia, że wyszły spod jednej i tej samej ręki¹¹⁷. Tekst jako całość zawiera potem wiele odniesień do proroków Amosa, Ozeasza i Izajasza (wszyscy aktywni w VIII wieku przed Chr.), ale zarazem przypomina zakończenia mów, które znajdujemy w Joz 24 czy 1Sm 12 (oba teksty datowane dziś na okres powygnaniowy). Z jakiego okresu zatem pochodzi wypowiedź Mi 6,4? Wpływ na tę wypowiedź miały niewątpliwie pochodzące z północy (Królestwo Izraela) tradycje o exodusie wspomniane przez Amosa (Am 2,10; 3,1; 9,7) i Ozeasza (Oz 2,15; 8,13; 9,3; 11,1). Może to wskazywać jednak tylko na źródło odniesień. Część badaczy widzi tu

115 F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Micah* (AB 24E), New York 2000, s. 501; B. Zapff, *Micha* (IEKAT), Stuttgart 2020, s. 194 + nota 15.

116 D.F. Murray, *The Rhetoric of Disputation: Re-examination of Prophetic Genre*, „Journal for the Study of the Old Testament” 38 (1987), s. 95–121.

117 B. Zapff, *Micha...*, s. 207.

mimo wszystko relikw autentycznej tradycji pochodzącej z północy¹¹⁸. Z drugiej strony Burkard Zapff¹¹⁹ utrzymuje, że Mi 6,1–8 znajduje się na tej samej literackiej płaszczyźnie, co Mi 1–3 i 4–6, a sama interesująca nas tu wypowiedź wraz z jej kontekstem ma na uwadze już cały znany nam obecnie Pięcioksiąg oraz Historię Deuteronomistyczną. Z tego powodu tekst w całości uznać należy za powygnaniowy¹²⁰. W istocie także wymieniona tu triada – Mojżesz, Aaron i Miriam – choć nie jest klasyfikowana jako ródźństwo (tak późniejsze teksty: Lb 12; por. też Wj 6,20; 15,20), sugeruje, że wypowiedź pochodzi z okresu po wygnaniu babilońskim. W konsekwencji nie ma zatem żadnej wypowiedzi prorockiej sprzed wygnania, która wspominałaby Mojżesza i łączyła go w exodusem.

2.2.2. Prorok, który wyprowadził Izraela z Egiptu (Oz 12,14)

Datowanie całego Oz 12 jest przedmiotem debaty¹²¹. Część badaczy broni oryginalności tego tekstu i sytuuje go w połowie VIII wieku przed Chr., a część uważa, że należy zawarte w nim odniesienia, zwłaszcza te związane z tradycją o Jakubie, przypisać redakcji VII lub nawet VI wieku przed Chr. Dla prowadzonej tu analizy istotna jest jednak tylko jedna wypowiedź z Oz 12,14, która dotyczy exodusu. W całej perykopie Jakub w roli protoplasty Izraela oceniany jest tu negatywnie (por. 12,2–5.13)¹²². Pozytywna jest natomiast ocena tego, co na rzecz Izraela zrobił Jhwh: wyprowadził Izraela z Egiptu z pomocą „proroka” (12,14). Zakładając zatem, że tekst mógłby być w istocie przedwygnaniowy, trzeba postawić sobie pytanie, czy Ozeasz (lub kolejny redaktor księgi noszącej jego imię), pisząc „prorok”, ma na uwadze Mojżesza?

Sam tekst brzmi następująco:

Lecz poprzez proroka wyprowadził Jhwh Izraela z Egiptu, i przez proroka był on strzeżony (Oz 12,14).

118 A.S. van der Woude, *Deutero-Micha, ein Prophet aus Nord-Israel?*, „Norsk Teologisk Tidsskrift” 25 (1971), s. 365–378 i zwł. J. Joosten, *YHWH's Farewell to Northern Israel (Mi 6,1–8)*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 125 (2013), s. 448–462, zwł. 457: „There are good reasons to think that Mich 6,1–8 is a northern text, written not by Micah the Morasthite, but by an unknown prophet hailing from the Kingdom of Israel”.

119 B. Zapff, *Micha...*, s. 207–208.

120 Podobną opinię odnośnie do datowania Mi 6,1–8 na czasy perskie znacznie wcześniej wyrażali już także m.in. Th. Lescow, *Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6–7*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 84 (1972), s. 182–212, zwł. 193; R. Kessler, *Micha (HThKAT)*, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 260–261; J. Jeremias, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24,3)*, Göttingen 2007, s. 199.

121 Omówienie tej dyskusji por. J. Lemański, *Narodziny Izraela...*, s. 189–194.

122 H.L. Giensberg (*Hosea's Ephraim, More Fool than Knave: A New Interpretation of Hosea 12,1–14*, „Journal of Biblical Literature” 80 (1961), s. 339–347, zwł. 342) sugerował, że w. 13 pierwotnie znajdował się bezpośrednio po ww. 4–6a i zasadniczym tematem było odrzucenie czci oddawanej aniołowi. Taką sugestią wydaje się akceptować również M.L. Gruber, *Hosea: A Textual Commentary*, London 2017, s. 519–520.

Wysiłkom Jakuba-Izraela (por. w. 13) przeciwstawia się teraz na zasadzie antytezy działania Jhwh na rzecz Izraela¹²³. Czy jednak „prorok”, o którym mowa, to Mojżesz? Jeśli ta tradycja pochodzi z VIII wieku, to nie mamy takiej pewności. Jeśli jednak tekst jest zakorzeniony w tradycji deuteronomistycznej (por. Pwt 18,15–16), to można sądzić, że o nim właśnie myśli redaktor tego tekstu. Zatem nie można stwierdzić z całą stanowczością, że w zwrocie „przez proroka” mamy „obvious references to Moses”¹²⁴. Jeśli jednak o nim myśli prorok, to czemu nie wyraża tego wprost? Odpowiedź może kryć się w wierszu 11. Zarówno w nim, jak i w obecnie analizowanym wierszu 14 rzecz idzie o działania Jhwh na rzecz Izraela „za pośrednictwem” proroków. To ogólne odwołanie „wymusiło” zatem anonimowość pierwszego z nich. Za Mojżeszem – przynajmniej w pierwszej części wypowiedzi (w. 14a) – przemawia zastosowany czasownik: ‘ālā hifil – „wyprowadzić”, zastosowany zarówno tu, jak i w wypowiedzi dotyczącej misji Mojżesza w Wj 32,7¹²⁵. Czy o Mojżeszu myśli jednak autor biblijny także w drugiej części wypowiedzi (w. 14b)? Tego też pewni być nie możemy. Jeśli w istocie chodzi o „poetycki paralelizm”¹²⁶, to w dalszej części wypowiedzi prorok ma na myśli jednego lub wielu kolejnych sukcesorów na urzędzie prorockim (np. Jozue, Samuel, Eliasz)¹²⁷. Podkreśla on w ten sposób ważną rolę profetyzmu w doświadczeniu religijnym i historycznym Izraela¹²⁸, a brak imienia Mojżesza może wynikać tu z chęci położenia akcentu na urząd (por. Pwt 18,15 oraz Oz 6,5; 14,11.13), a nie na konkretną osobę. Jeśli jednak uznać, że taka interpretacja idzie o wiele za daleko niż rzeczywista intencja autora tej wypowiedzi, to można z kolei dostrzec tu pewne fenomeny społeczne, a wśród nich temat sporu o to, kto reprezentuje boski świat pośród ludu (por. Am 2,10–12)¹²⁹. Czy taki spór miał miejsce w czasach Ozeasza czy po nich, zależy od datowania tekstu, a to – jak już zauważyliśmy – nie zostało definitywnie rozstrzygnięte. Kontekst (Oz 6,5; 12,11) powala jednak myśleć tu o prorockim nastawieniu autora tych wypowiedzi. Pozostaje on zatem blisko deuteronomistycznej idei sukcesji prorockiej¹³⁰. Sam Ozeasz, albo kolejny

123 Por. analizę w: H.W. Wolff, *Dodekapropheton I: Hosea* (BK XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1990, s. 280; J.L. Mays, *Hosea. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1969, s. 169; J.A. Dearman, *The Book of Hosea* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 2010, s. 313. Chodzi głównie o kierunki „do Aramu”, „z Egiptu” oraz grę słów: partykuła *be* oraz rdzeń czasownikowy *šmr*.

124 D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC 31), Waco 1987, s. 195.

125 J.A. Dearman, *The Book...*, s. 314.

126 Tamże

127 Tak F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea* (AB 24), New York 1980, s. 621.

128 R.D. Daniels, *Hosea and Salvation History: The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea* (BZAW 191), Berlin 1990, s. 49.

129 D.L. Petersen, *The Ambiguous Role of Moses as a Prophet*, [w:] *Israel's Prophets and Israel's Past*, red. B.E. Kelle, M. Bishop Moore, London 2006, s. 311–324.

130 Na ten temat szerzej por. M. Nissinen, *The Dubious Image of Prophecy*, [w:] *Prophetic Divination. Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*, red. M. Nissinen (BZAW 494), Berlin 2019, s. 577–595, zwł. 594.

redaktor jego księgi, postrzega ten fenomen *in continuo*, uznając samego Ozeasza za proroka wykonującego urząd „po Mojżeszem” i „strzegącego” Izraela¹³¹.

2.3. Mojżesz w Psalterzu

Imię Mojżesza pojawia się w Psalterzu stosunkowo często w porównaniu z innymi księgami poza Pięcioksięgiem (Ps 77,21; 90,1; 99,6; 103,7; 105, 26; 106,16.23.32). Tę liczbę wzmianek przewyższają tylko wspomnienia o tej postaci z 1–2Krl i Ezd/Neh/1–2Krn¹³². Pomijając genealogie (1Krn), zauważalny jest w psalterzu brak powiązania Mojżesza z ideą przekazania Prawa (może poza Ps 103,7). Z kolei widać tu wyraźnie koncepcję ukazującą Mojżesza jako modlącego się za Izraela (por. Ps 90,1; 106,23) oraz powiązanie go z kultem (Ps 99,6; Ps 106,16) i ideą wyzwolenia z Egiptu oraz wędrówką po pustyni (Ps 77,21; 105,26; 106,32)¹³³.

Datowanie psalmów często jest rzeczą trudną. O ile bowiem Ps 90; 99; 103; 105; 106, także ze względu na ich treść i idee teologiczne, łatwo klasyfikować jako powygnaniowe, o tyle Ps 77 już nie. Zdaniem niektórych badaczy znajdujemy w nim wiele odniesień do różnych późniejszych tekstów (Wj 15; Pwt 32; Wj 33,18–23; 34,6, Lm 3) i reminiscencje z teologii Jeremiasza, Ezechiela czy Deuteroizajasza, co sugeruje również okres końca wygnania babilońskiego lub jeszcze późniejszy¹³⁴. Z drugiej strony część z tych odniesień, zwłaszcza odwołanie do tradycji exodusu w dobie kryzysu, równie dobrze można umieścić w innym czasie¹³⁵. Niemniej i tu decydująca jest treść teologiczna. Ps 77,21 prezentuje Mojżesza w roli pośrednika pomiędzy Jhwh i Izraelem, z którym psalmista się utożsamia i poprzez którego się legitymizuje w tej samej roli. Wyjątkowe w Psalterzu jest wspomnienie o dziełach dokonanych przez Jhwh „ręką” Mojżesza i Arona. Poza psalterzem jest to jednak utarty zwrot¹³⁶. Powiązanie Mojżesza z Aaronem w kontekście exodusu przywołuje na myśl kapłańską koncepcję (por. Wj 7)¹³⁷ i to sugeruje powygnaniowy charakter wzmianki o Mojżeszu (por. też Ps 99,6; 106,16). W Ps 90,1 wspomina się Mojżesza w roli modlącego się za powierzony sobie lud. To mocna zmiana z opcji Dawidowej (por. Ps 72,20) na Mojżeszową i zarazem przejście od koncepcji modlitwy indywidualnej (Dawid) do kolektywnej (Mojżesz)¹³⁸. Mojżeszowi przypisany jest tu również zaszczytny tytuł „męża Bożego” (por. Pwt 33,1; często jako tytuł pro-

131 Na ten temat szerzej por. E. Bons, *Das Buch Hosea* (NSK.AT 23/1), Stuttgart 1996, s. 158–159.

132 J. Schnocks, *Mose im Psalter*, [w:] *Mose in Biblical...*, s. 79–88, zwł. 79.

133 E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Die Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches* (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin–Wien 2004, s. 74.

134 F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 406.

135 A.P. Ross, *A Commentary on the Psalms. Volume 2* (42–89) (KGL), Grand Rapids 2013, s. 629–630.

136 Por. J. Schnocks, *Mose...*, s. 80, przypis 9.

137 F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51–100...*, s. 412.

138 E. Ballhorn, *Zum Telos...*, s. 71.

rocki, por. Joz 14,6; 1Krl 23,14; Ezd 3,2). W Ps 90–92 Mojżesz pełni zatem rolę modlącego się wraz z Izraelem i za Izraela. Ps 99,6 akcentuje z kolei kapłańską rolę Mojżesza i Aarona. Nieco zaskakuje wspomnienie o Samuelu. W tle tej klasyfikacji wyraźnie stoi jednak teologia kultowa z okresu drugiej świątyni¹³⁹. W Ps 103,7 ponownie mowa jest o samym Mojżeszu, któremu Bóg objawił swoje „drogi”. To nawiązanie do prośby Mojżesza z Wj 33,13 (por. też Rdz 18,17–19: Abraham)¹⁴⁰. W kolejnym psalmie (Ps 105,26) ponownie wraca para Mojżesz i Aaron. Nie wspomina się ich obu wcześniej, choć w tym historycznym psalmie mowa była zarówno o exodusie i plagach, jak i o wędrówce po pustyni. Może to być jednak efekt teocentrycznego charakteru tego psalmu¹⁴¹. Mojżesz nosi tu tytuł „sługa” (por. w. 6: Abraham; Ps 78,70; 89,4: Dawid). W Ps 106,16 z kolei tylko Aaron nosi dodatkowy tytuł, zaś Mojżesz nie. W wierszach 32–33 tego samego psalmu wspominany jest konflikt przy wodach Massa i Meriba i to ludowi przypisuje się odpowiedzialność za nieszczęście (zapowiedź śmierci Mojżesza!), które spotkało Mojżesza. W innych tekstach winą za to obarcza się samego Mojżesza (i Aarona) (por. Lb 20,12; 24; 27,14; Pwt 32,51). W tle wypowiedzi ponownie wybrzmiewają prokultowe, kapłańskie tendencje, charakterystyczne dla całego Psałterza¹⁴². W Ps 106,23 powraca (por. Ps 90,1) jeszcze mocniej wyakcentowana idea Mojżesza wstawiającego się modlitewnie za Izraelem (por. Wj 32,11–17; Pwt 9,25–29). Słownictwo jest tu jednak ezechielowe (por. Ez 13,5; 22,30)¹⁴³.

Wzmianki o Mojżeszu są zatem efektem późniejszego przebiegunowania całego Psałterza. Jak pisze Egbert Ballhorn¹⁴⁴ – do głosu dochodzą tendencje do kolektywizacji i oddawidyzowania (niem. *Kollektivierung; Enddawidisierung*), odmienne od dotychczasowych (widocznych do Ps 89). „Koncepcja Dawida została tu zamieniona na koncepcję Mojżesza”¹⁴⁵. Niemniej we wszystkich odniesieniach do Mojżesza znajdujemy odzwierciedlenie tendencji teologicznych okresu powygnaniowego i żadnego śladu jakiejś starszej tradycji.

139 J. Schnocks, *Mose...*, s. 83.

140 Tamże, s. 84.

141 E. Ballhorn, *Zum Telos...*, s. 129.

142 J. Schnocks, *Mose...*, s. 85.

143 J. Schnocks, *Mose...*, 86.

144 E. Ballhorn, *Zum Telos...*, 77.

145 Tamże.

Podsumowanie

Śladów tradycji o historycznym Mojżeszu nie można znaleźć poza tekstami biblijnymi. Proponowane „pierwowzory”, wskazywane głównie w tekstach egipskich, są raczej mało przekonujące. W samej Biblii natomiast Mojżesz jest postacią kluczową przede wszystkim w tradycji spisanej w Pięcioksięgu. Po lekturze pozostałych ksiąg Starego Testamentu można odnieść wrażenie, że nie zajmuje on już tak prominentnej pozycji. Większość z tych wypowiedzi pochodzi zresztą z okresu po wygnaniu babilońskim i z reguły odzwierciedla różne oblicza tego bohatera nadawane mu w procesie kolejnych redakcji Pięcioksięgu.

O samym Pięcioksięgu, przy aktualnym stanie badań nad jego powstaniem, można powiedzieć, że zwiera również liczne, późne przepracowania tej postaci, które uczyły z niego bohatera wiary i fundatora religii jahwistycznej w Izraelu. Na podstawie tych badań można stwierdzić, że pierwsza, literacka wersja opowiadania o exodusie i Mojżeszu mogła mieć formę „jednego zwoju”, którego zawartość stanowiły przedwyganiowe, niekapłańskie fragmenty, do odnalezienia głównie na przestrzeni obecnych ksiąg Wyjścia i Liczb. O tym, jaka była „oryginalna opowieść” o Mojżeszu, można potencjalnie dowiedzieć się z porównania jej z alternatywną literacką wersją niektórych epizodów, zawartą w Pwt 1–3/4–11. Nie mamy jednak pewności, czy obie paralelne wobec siebie wersje nie stanowią już pewnej przepracowanej literacko i teologicznie „nowej” wersji wcześniejszej tradycji. Nie możemy też stwierdzić ani tego, jak daleko wstecz owa „oryginalna” tradycja sięgała, ani jakie pierwotne wprowadzenie i zakończenie miała ta postulowana, „najstarsza literacka wersja”. Pewni możemy być jedynie, że oryginalne jej zakończenie w Księdze Liczb zostało zastąpione „testamentem Mojżesza”, na jaki stylizowana jest obecna Księga Powtórzonego Prawa. Badacze jako potencjalne ślady oryginalnej, „historycznej” tradycji o Mojżeszu w Pięcioksięgu wskazują z reguły wspomnienie o jego egipskim imieniu i związkach z Madianitami vel Kenitami. Madianicy jednak nigdy nie są wskazywani jako pierwotni czciciele Jhwh, od których Mojżesz przejął Jego kult. Badania nad samym jahwizmem potwierdzają jednak biblijne wspomnienie o przybyciu tego kultu z południa (Seir, Teman). Samo powiązanie kultu Jhwh w Izraelu z Mojżeszem, a potem także jego związek z tradycją o exodusie wydają się jednak być efektem późniejszej pracy nad opisaniem początków kultu Jhwh w Izraelu.

Istnieje kilka ciekawych wypowiedzi poza Pięcioksięgiem, które mogą rzucić nieco światła na pierwotną tradycję o Mojżeszu. Najstarsza wzmianka łącząca exodus z „prorokiem” nie zawiera imiennego wspomnienia o Mojżeszu (Oz 12,14), ponadto trudno jest rozstrzygnąć kwestie jej datowania. Późniejszą głosę stanowi natomiast drugie i ostatnie wspomnienie o tej postaci znajdujące się w Księdze proroka z VIII wieku przed Chr. (Mi 6,4).

Bardziej intrygujące wydają się dwa wspomnienia o Mojżeszu w tradycji deuteronomistycznej, które łączą imię Mojżesza z „nieortodoksyjnym” kultem. Pierwsza (Sdz 18,30), pośrednio, gdyż wspomina o danickim kapłanie, identyfikowanym jako wnuk Mojżesza, może zawierać ślad tego, że Mojżesz w istocie przed wygnaniem utożsamiany był z jakimiś praktykami kultowymi i przywołanie jego imienia miało (dla redaktorów deuteronomistycznych nielegalnie!) legitymizować taki kult na północy, w plemieniu Dana. Druga (2Krl 18,4; por. korektę w Lb 21,4–9) wspomina Mojżesza jako twórcę węża z miedzi, którego czczono w Jerozolimie aż do czasów przeprowadzenia przez króla Ezechiasza „reformy religijnej”. Ta wypowiedź odbiega od standardowej formułki deuteronomistycznej z pierwszej części wiersza i może być autentycznym wspomnieniem tradycji z końca VIII wieku przed Chr.

Teksty biblijne nie pozwalają nam odtworzyć choćby fragmentarycznej, pierwotnej tradycji o „historycznym” Mojżeszu. Do dyspozycji mamy więc zasadniczo kilka fragmentów, które mogą sugerować, jak taka tradycja oryginalnie wyglądała, ale nie dają w tej materii żadnej pewności. „Historyczny” pierwowzór Mojżesza mógł równie dobrze pochodzić z południa (związki z Egiptem i Madianitami), jak i z północy (krytycznie oceniany kult w Dan, tradycja exodusu). W Jerozolimie postać Mojżesza pojawiła się być może pod wpływem tradycji z królestwa Izraela, przejętych potem i przepracowanych w Judzie. Jeśli uznać wzmiankę o kulcie węża za reminiscencję autentycznej pamięci o Mojżeszu, to można sądzić, że był on od początku wiązany z jakimś kultem religijnym, choć początkowo niekoniecznie musiał być to kult jahwistyczny. Biblijny obraz Mojżesza jest więc w głównej mierze wyprofilowany przez samych autorów biblijnych, a jego różne role i oblicza są efektem kolejnych redakcji i preferowanych przez nie koncepcji teologicznych.

Bibliografia

- Achenbach R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden 2003.
- Albertz R., *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012.
- Andersen F.I., Freedman D.N., *Hosea* (AB 24), New York 1980.
- Andersen F.I., Freedman D.N., *Micah* (AB 24E), New York 2000.
- Ballhorn E., *Zum Telos des Psalters. Die Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)* (BBB 138), Berlin–Wien 2004.
- Berner Ch., *Die Exoduserzählung: Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen 2010.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin–New York 1990.
- Blum E., *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der Hebräischen Bibel?*, [w:] *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), red. T. Römer, K. Schmid, Leuven 2007, s. 67–97.

- Blum E., *Die historische Mose und die frühgeschichte Israels*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 1 (2012), s. 37–63.
- Bons E., *Das Buch Hosea* (NSK.AT 23/1), Stuttgart 1996.
- Buttler T., *Judges* (WBC 8), Nashville 2009.
- Campbell A., O’Brien M.A., *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis 2000.
- Carr D., *The Moses Story: Literary-Historical Reflections*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 7–35.
- Carr D., *Data to Inform Ongoing Debates about the Formation of the Pentateuch. From Documented Cases of transmission History to a Survey of Rabbinic Exegesis*, [w:] *The Formation of the Pentateuch*, red. J.C. Gertz i in. (FAT 111), Tübingen 2016, s. 87–106.
- Daniels R.D., *Hosea and Salvation History: The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea* (BZAW 191), Berlin 1990.
- Dearman J.A., *The Book of Hosea* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 2010.
- Diebner B.J., *...for He Had Married a Cushite Woman*, „Nubica” 1/2 (1990), s. 499–504.
- Dietrich W., *Das Richterbuch*, [w:] *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich i in. (ThW 1), Stuttgart 2014, s. 206–231.
- Dietrich W., *Die Königsbücher*, [w:] *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich i in. (ThW 1), Stuttgart 2014, s. 260–282.
- Dumbrell W.J., *Midian – A Land or a League?*, „Vetus Testamentum” 25 (1975), s. 323–327.
- Edelman D., *Deuteronomy as the Instructions of Moses and Yhwh vs. a Framed Legal Code*, [w:] *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (BZAW 533), red. D. Edelman i in., Berlin–New York 2021, s. 25–75.
- Eshel E., *4QDeutn – A Text That Has Undergone Harmonistic Editing*, „Hebrew Union College Annual” 62 (1991), s. 117–154.
- Eshel E., Eshel H., *Dating the Samaritan Pentateuch’s Compilation in Light of the Qumran Biblical Scroll*, [w:] *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scroll in Honor of Emanuel Tov* (VT.S 94), red. S. Pacel i in., Leiden 2003, s. 215–240.
- Fischer, G., *Das Mosebild der hebräischen Bibel*, [w:] *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, red. E. Otto (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 84–120.
- Frevel Ch., *Kein Ende in Sicht? Zur Priestergrundschrift im Buch Leviticus*, [w:] *Leviticus als Buch*, red. H. Fabry, H. Jüngling, Berlin 1999, s. 85–123.
- Frevel Ch., *Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zu religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen*, [w:] *Die deuteronomistischen Geschichtswerke* (BZAW 365), red. M. Witte i in., Berlin–New York 2006, s. 249–277.
- Fritz V., *Das zweite Buch der Könige* (ZBK.AT 10,2), Zürich 1998.
- Garton R.E., *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin–Boston 2017.
- Germany S., *The Exodus-Conquest Narrative* (FAT 115), Tübingen 2017.
- Giensberg H.L., *Hosea’s Efraim, More Fool Than Knave: A New Interpretation of Hosea 12,1–14*, „Journal of Biblical Literature” 80 (1961), s. 339–347.
- Graupner A., *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Gross W., *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009.
- Gruber M.L., *Hosea: A Textual Commentary*, London 2017.

- Hossfeld F.-L., Zenger E., *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Japhet S., *1 Chronik* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Jeremias J., *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24,3), Göttingen 2007.
- Kessler R., *Die Querverweise im Pentateuch: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, Heildelberg 1972.
- Kessler R., *Micha* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 1999.
- Knauf E.A., *1 Könige 1–14* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2016.
- Knoppers G.N., *1 Chronicles 10–20* (AB 12A), New York 2004.
- Kratz R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157), Göttingen 2000.
- Lemański J., *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 5–24.
- Lemański J., *Od manny na pustyni do manny ukrytej*, Szczecin 2006.
- Lemański J., *Księga Wyjścia*, Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)*, [w:] *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 3: *Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, Tarnów 2011, s. 13–32.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1–11* (NKB.ST I.1), Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, „The Biblical Annals” 4 (2014), s. 279–311.
- Lemański J., *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17–15,21)*, „The Biblical Annals” 6/1 (2016), s. 5–44.
- Lemański J., *Mojżesz – lewita (Wj 2,1–10). W kręgu badań nad tożsamością Mojżesza*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2016), s. 91–120.
- Lemański J., *Mojżesz i Madianici. Pamięć o historycznej tradycji, która wymagała teologicznej korekty?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 24 (2017), s. 11–40.
- Lemański J., *„Poślij ludzi, aby zbadali kraj Kanaan...” (Lb 13,1a). Kto i po co wprowadził tradycję o zwiadowcach wysłanych przez Mojżesza do Kanaanu?*, [w:] *Dla dobra jego ciała, którym jest Kościół. Ks. pamiątkowa dla Ks. prof. A. Paciorka*, red. G. Baran, Częstochowa 2019, s. 223–246.
- Lemański J., *(Post) kapłańska opowieść o ukaraniu Mojżesza i Aarona (Lb 2–13). Przyczynek do dyskusji nad dokumentem P i jego późniejszymi uzupełnieniami*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2019), s. 73–98.
- Lemański J., *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19,8A). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, Szczecin 2019.
- Lemański J., *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020.
- Lemański J., *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Szczecin 2021.
- Lemański J., *Hezekiah and the Centralization of Worship (2Kgs 18,4.22)*, „Collectanea Theologica” 92/1 (2022), s. 29–62.
- Levin Ch., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.
- Mays J.L., *Hosea. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1969.
- Moro C., *I sandal di Mosè. Storia di una tradizione ebraica* (StudiBiblici 167), Brescia 2011.
- Mose. *Ägypten und das Alte Testament*, red. Eckart Otto (SBS 189), Stuttgart 2000.

- Moses in *Biblical and Extra-Biblical Traditions*, red. A. Graupner, M. Wolter (BZAW372), Berlin–New York 2007.
- Niditch S., *Judges* (OTL), Louisville–London 2008.
- Niemann H.M., *Die Daniten. Studien zur Geschichte einen altisraelitischen Stammes* (FRLANT 133), Göttingen 1985.
- Otto E., *Deuteronomium 23,16–34,12* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2017.
- Pakkala J., *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (PFES 76), Helsinki–Göttingen 1999, s. 167–168.
- Pietsch M., *Die Kultreform Josia. Studien zur Religionsgeschichtlichen Israels in der späten Königszeit* (FAT 86), Tübingen 2013.
- Pummer R., *The Samaritan and Their Pentateuch*, [w:] *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. G.N. Knoppers, B.M. Levinson, Winona Lake 2007, s. 237–269.
- Römer Th., Bretlerr M.Z., *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*, „Journal of Biblical Literature” 119 (2000), s. 401–419.
- Römer Th., *Mose in Äthiopien. Zur Herkunft der Num 12,1 zugrunde liegende Tradition*, [w:] *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regnum. Festschrift H.-Ch. Schmitt* (BZAW 370), red. M. Beck, U. Schorn, Berlin–New York s. 206–215.
- Römer Th., *Treacing Some ‘Censored’ Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 64–76.
- Ross A.P., *A Commentary on the Psalms. Volume 2 (42–89)*, Grand Rapids 2013.
- Rudolph W., *Der ‘Elohist’ von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin 1938.
- Runnalls D., *Moses Ethiopian Campaign*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 14 (1993), s. 135–156.
- Sasson J.M., *Judges 1–12* (AB 6D), New Haven–London 2014.
- Schipper B., *Genesis 37–50 and the Model of Gradual Extension. A Response to David M. Carr and Franziska Ede*, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I* (FAT 120), red. Ch. Berner, H. Samuel, Tübingen 2018, s. 121–135.
- Schmid K., *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmid K., *The Late Persian Formation of the Torah. Observations on Deuteronomy 34*, [w:] *Judah and the Judeans in the Fourth Century BCE*, red. E. Lipschits, G. Knoppers, R. Albertz, Winona Lake 2007, s. 237–251.
- Schmitt H.-Ch., *Paralel Narrative Patern between Exodus 1–14* and the Ancestral Stories in Genesis 24* and 29–31**, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I* (FAT 120), red. Ch. Berner, H. Samuel, Tübingen 2018, s. 171–186.
- Schnocks J., *Mose im Psalter*, [w:] *Mose in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, red. A. Graupner, M. Wolter (BZAW 172), Berlin–New York 2007, s. 79–88.
- Schulz S., *Die Anhänge zum Richterbuch. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung von Ri 17–21* (BZAW 477), Berlin–Boston 2016.
- Sénéchal V., *Rétribution et intercession dans le Deutéronome* (BZAW 408), Berlin 2009.
- Seebass H., *Numeri. Kapitel 10,11–22,1* (BK IV.2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Ska J.L., *Le récit sacerdotale: une “histoire sons fin”?*, [w:] *The Book of Leviticus and Numbers* (BETL 215), red. T. Römer, Leuven 2008, s. 632–636.

- Stoppel H., *Von Angesicht zu Angesicht. Ouvertüre am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie* (AThANT 109), Zürich 2018.
- Sweeney M.A., *I & II Kings* (OTL), Louisville–London 2007.
- The Formation of the Pentateuch* (FAT 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016.
- Torah and the Book of Numbers* (FAT 62), red. Ch. Frevel, Tübingen 2013.
- Tov E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001.
- Utzschneider H., Oswald W., *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013.
- Van der Woude A.S., *Deutero-Micha, ein Prophet aus Nord-Israel?*, „Norsk Teologisk Tidsskrift” 25 (1971), s. 365–378.
- Vogels W., *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal 1998.
- Webb B.G., *The Book of Judges* (NICOT), Grand Rapids 2012.
- Weingart K., *Jerobeam und seine Kulthöhen. Geschichte als Argument im religiösen Diskurs der Perserzeit, [w:] Eigensinn und Entstehung der hebräischen Bibel* (FAT 136), Tübingen 2020, s. 315–330.
- Weippert M., *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 10), Göttingen 2010.
- Weitzman S., *Reopening the Case of the Suspiciously Suspended Nun in Judges 18:30*, „Catholic Biblical Quarterly” 61 (1999), s. 448–460.
- Wellhausen J., *Die Composition des Hexateuchs und historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963.
- Winslow K.S., *Moses' Cushite Marriage: Torah, Artapanus and Josephus, [w:] Mixed Marriages: Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period*, red. Ch. Frevel, Bloomsbury 2011, s. 280–302.
- Wolff H.W., *Dodekapropheten I: Hosea* (BK XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Yoreh T., *The First Book of God* (BZAW 402), Berlin 2010.
- Zapff B., *Micha* (IEKAT), Stuttgart 2020.

CYTOWANIE

J. Lemański, *Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 87–119. DOI: 10.18276/sp.2022.32-05.

Dariusz Mazurkiewicz

Uniwersytet Szczeciński
dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3779-5025

Przyczyny odmowy wszczęcia dochodzenia wstępnego w przypadkach oskarżeń wobec duchownych o czyny *contra sextum* z osobami małoletnimi

STRESZCZENIE

Zwyczajnym sposobem postępowania ordynariusza lub hierarchy w sytuacji otrzymania informacji o przestępstwie duchownego *contra sextum*, popełnionego wobec małoletniego lub osoby prawnie z nim zrównanej, jest wszczęcie dochodzenia wstępnego. Takie działanie jest konieczne zawsze wtedy, gdy doniesienie o przestępstwie wydaje się przynajmniej prawdopodobne. Jego celem jest zbadanie, czy w konkretnym przypadku istnieje *fumus delicti*. Dokonuje się tego poprzez zebranie materiału dowodowego w postaci wysłuchania osoby składającej doniesienie, domniemanej ofiary, świadków, ewentualnie samego oskarżonego i zebranie dokumentów uprawdopodobniających oskarżenie lub je podważających. Po zakończeniu postępowania materiał dowodowy jest przesyłany do Kongregacji Nauki Wiary lub innej kompetentnej dykasterii.

W prawie kanonicznym przewidziane są jednak sytuacje, gdy przełożony kościelny po otrzymaniu doniesienia o przestępstwie nie powinien wszczynać dochodzenia wstępnego. Ma to przede wszystkim miejsce wtedy, gdy oskarżenie wydaje się nieprawdopodobne. Do tego typu przypadków należy zaliczyć okoliczności, w których osoba oskarżana w chwili dokonywania przestępstwa nie była duchownym, gdy domniemana ofiara nie była już małoletnia oraz jeżeli jest rzeczą oczywistą, że oskarżony nie mógł być obecny w miejscu popełnienia przestępstwa. Nie jest to co prawda wyliczenie taksatywne, ale inne okoliczności, które powodowałyby odmowę wszczęcia dochodzenia wstępnego, również musiałyby wynikać z niemożności zaistnienia przestępstwa, a nigdy z arbitralnej decyzji przełożonego kościelnego. Jednak nawet w tych sytuacjach ordynariusz lub hierarcha musi poinformować o swojej decyzji Stolicę Apostolską.

Dodatkowo jako przyczynę odmowy wszczęcia dochodzenia należy wskazać sytuacje, gdy jest ono zbędne, bowiem władza kościelna otrzymała wystarczający materiał dowodowy od państwowych organów ścigania, lub gdy czyn jest notoryjny z racji wydania wyroku przez sąd państwowy albo niebudzący wątpliwości z tytułu przyznania się oskarżonego do zarzucanych mu czynów, z jednoczesnym przedstawieniem przez niego choćby ogólnych dowodów potwierdzających winę. Dodatkowo nie wszczyna się postępowania dowodowego w przypadku oskarżeń wniesionych wobec zmarłych.

SŁOWA KLUCZOWE

przestępstwa *contra sextum*, kanoniczne dochodzenie wstępne, przyczyny odmowy wszczęcia dochodzenia

Reasons for Refusing to Initiate a Preliminary Investigation in Cases of Accusations against Clergy for Acts *contra sextum* with Minors

ABSTRACT

The usual procedure of the ordinary or the hierarch when receiving information about an offense of a cleric *contra sextum* committed against a minor or a person legally equated with him, is to initiate a preliminary investigation. Such action is necessary whenever the allegation of a crime appears at least probable. Its purpose is to investigate whether *fumus delicti* exists in a specific case. This is done by collecting evidence in the form of hearing the person who made the report, the alleged victim, witnesses, or the accused himself, and collecting documents that make the accusation probable or undermining it. After the proceedings are completed, the evidence is sent to the Congregation for the Doctrine of the Faith or another competent department.

Canon law, however, provides for situations in which an ecclesiastical superior should not initiate a preliminary investigation after receiving a report of an offense. This is mainly the case when the accusation seems improbable. This type of case includes circumstances where the accused was not a clergyman at the time of the crime, the alleged victim was no longer a minor, and if it is obvious that the accused could not be present at the scene of the crime. It is not a taxonomic calculation, but other circumstances that would result in a refusal to initiate a preliminary investigation would also have to result from the impossibility of the crime, and never from an arbitrary decision of the church superior. However, even in these situations, the ordinary or the hierarch must inform the Holy See of his decision.

In addition, as a reason for refusing to initiate an investigation, one should indicate situations where it is unnecessary, because the church authority has received sufficient evidence from state law enforcement agencies, or when the act is notorious due to the verdict issued by the state court, or when the accused admits to the accused of the acts, with the simultaneous presentation of at least general evidence confirming the guilt. In addition, no evidence proceedings are instituted in the case of accusations brought against the deceased.

KEYWORDS

crimes *contra sextum*, canonical preliminary investigation, reasons for refusing to initiate an investigation

Wprowadzenie

Sposób reagowania przełożonego kościelnego w przypadku doniesienia o popełnieniu przez duchownego przestępstwa *contra sextum* wobec osoby małoletniej staje się niejednokrotnie – w opinii zarówno wiernych, jak i osób nieochrzczonych – znakiem wiarygodności Kościoła i jego wierności nauczaniu Jezusa Chrystusa, który nakazuje chronić dzieci przed zgorszeniem (Mt 18, 6). Zdarzało się, że Kościół nie zawsze zdawał ten egzamin, wyżej stawiając dobre imię instytucji niż dobro małoletnich. W ostatnim dwudziestoleciu nastąpiła jednak radykalna zmiana mentalności, która przełożyła się na prawodawstwo kanoniczne, w którym szczegółowo unormowano sposoby postępowania w przypadku zgłaszania możliwych przestępstw seksualnych popełnionych

przez duchownych z osobami poniżej osiemnastego roku życia i innymi zrównanymi z nimi w prawie. Celem działalności ustawodawczej prawodawcy kościelnego stało się zarówno otoczenie domniemanej ofiary opieką duchową i psychologiczną, jak i takie procedowanie sprawy, by na podstawie słusznych kanonicznie i transparentnych norm dążyć do naprawienia zgorzenia, wyrównania sprawiedliwości i nawrócenia domniemanego sprawcy. Z tej racji każde doniesienie o możliwym przestępstwie domaga się właściwej reakcji, która będzie oznaką pragnienia dogłębnego wyjaśnienia sprawy, ukarania winnych i nie pozwoli na oskarżenia, że przełożeni kościelni pragną chronić podległych im duchownych przed państwowym i kanonicznym wymiarem sprawiedliwości.

Ustawodawca kościelny zdaje sobie jednak sprawę, że w celu zachowania sprawiedliwości niektóre zgłoszenia od osób twierdzących, że doświadczyły krzywdy ze strony duchownych, z różnych powodów nie pozwalają na wszczęcie dochodzenia wstępnego. Dlatego celem tego artykułu będzie wskazanie takich właśnie okoliczności, w których po otrzymaniu doniesienia, czy też informacji o możliwym przestępstwie, nie rozpoczyna się dochodzenia. W tym celu najpierw zostanie wskazany zwyczajny sposób procedowania, a następnie zostaną zarysowane sytuacje, które domagają się odstąpienia od kanonicznego dochodzenia wstępnego.

1. Postępowanie po otrzymaniu doniesienia o przestępstwie

Zwyczajnym i koniecznym sposobem postępowania po otrzymaniu zgłoszenia o przestępstwie¹ *contra sextum* duchownego z osobą małoletnią jest wszczęcie dochodzenia wstępnego². Należy je przeprowadzić zawsze, gdy wiadomość o przestępstwie jest przynajmniej prawdopodobna (*saltem verisimilis*).

Zgodnie z kan. 1717 Kodeksu Prawa Kanonicznego³ i kan. 1468 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich⁴ celem tego dochodzenia jest przede wszystkim zebranie danych potrzebnych do dokładnego zbadania wiadomości o przestępstwie oraz ocena

1 Wiadomość o przestępstwie (*notitia criminis*) oznacza każdą informację o możliwości popełnienia przestępstwa, która może mieć różną formę i dotrzeć do władzy kościelnej różnymi drogami. Zob. K. Mazur, *Dochodzenie wstępne w sprawie duchownych podejrzanych o popełnienie przestępstwa przeciw szóstemu przykazaniu dekalogu z nieletnim*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 34 (2021), s. 128.

2 Zob. A. Miziński, *Natura, przedmiot i podmioty dochodzenia wstępnego w kanonicznym postępowaniu karnym*, „Prawo – Administracja – Kościół” 5 (2001) 1, s. 53–89.

3 *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317, tłum. polskie, Poznań 1984, zaktualizowany przekład na język polski zatwierdzony podczas 390. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski uchwałą nr 22/390/2021 z dnia 18.11.2021, dalej KPK.

4 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 82 (1990), s. 1148–1259, dalej KKKW.

prawdopodobieństwa jego zaistnienia, czyli ustalenie, czy istnieją dostateczne podstawy faktyczne i prawne, na podstawie których doniesienie można uznać za prawdopodobne. Chodzi zatem tylko o konstatację, czy w konkretnym przypadku istnieje *fumus delicti*, nie jest bowiem celem dochodzenia osiągnięcie pewności moralnej co do faktu zaistnienia przestępstwa materialnego i poczytalności domniemanego sprawcy⁵.

Z tej racji podczas dochodzenia wstępnego należy zebrać bardziej szczegółowe informacje na temat zgłaszanych faktów i okoliczności czynu zabronionego. Działanie to nie jest tożsame ze skrupulatnym gromadzeniem dowodów, ponieważ jest to element właściwy dla procedury karnej. Oczywiście nic nie stoi na przeszkodzie, aby już na tym etapie przesłuchać oskarżonego i świadków, a także skierować podejrzanego na badania psychologiczne, jednak nie są to działania *sine qua non* postępowania wstępnego. Zdaniem Kongregacji Nauki Wiary ważną i właściwą rzeczą dla tego etapu postępowania jest odtworzenie faktów, na których oparte jest oskarżenie, ustalenie liczby czynów przestępnych i czasu ich popełnienia, a także okoliczności popełnionych czynów oraz zebranie danych osobowe domniemanych ofiar⁶.

Pomocne może być także odebranie zeznań od świadków oraz zebranie dokumentów tak publicznych, czy to kościelnych, czy państwowych, jak i prywatnych (zob. kan. 1540 KPK)⁷, które mogą okazać się przydatne do zbadania okoliczności i stwierdzenia, że oskarżenia niosą ze sobą *fumus delicti*. Oczywiście wyższy walor dowodowy mają dokumenty publiczne, przy czym należy pamiętać, że publicznymi dokumentami kościelnymi są te, które zostały wystawione w ramach swoich kompetencji i zgodnie z wymogami prawa przez osobę sprawującą legalnie jakiś urząd w Kościele. Z kolei, zgodnie z prawem polskim, za urzędowy dokument uznaje się ten, który został sporządzony w przepisanej formie przez powołane do tego organy władzy publicznej i inne organy państwowe w swoim zakresie działania⁸, a także przez inne podmioty w zakresie zleconych im przez ustawę zadań z dziedziny administracji publicznej⁹. Pozostałe dokumenty mają charakter prywatny. To rozróżnienie jest o tyle ważne, że w sprawach dotyczących przestępstw przeciwko osobom małoletnim bardzo często pojawiają się dowody o charakterze dokumentów prywatnych, takich jak korespondencja e-mailowa

5 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*, n. 33, tekst polski za: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty, komentarze*, red. P. Studnicki, M. Dalgiewicz, Ząbki 2020, s. 46–56; zob. W. Szafranski, *Pewność moralna w kościelnym wyroku sądowym*, „Prawo Kanoniczne” 1 (1958) 1–2, s. 281–307.

6 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 34.

7 G. Erlebach, A. Dzięga, J. Krukowski, R. Sztuchmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5: *Księga VII. Procesy*, Poznań 2007, s. 193–194.

8 Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego, tekst jedn. Dz.U. z 2022 r., poz. 366, art. 244 § 1.

9 Tamże, art. 244 § 2.

lub skany rozmów prowadzonych za pośrednictwem komunikatorów internetowych oraz korespondencja z instytucjami państwowymi i kościelnymi, która nie podpada pod dokumenty urzędowe, a które to dowody przedstawiane są przez skarżących jako mające charakter publiczny.

W celu zwięzłego przedstawienia przytoczonych zagadnień z dochodzenia wstępnego i przesłania ich do Stolicy Apostolskiej, Kongregacja Nauki Wiary stworzyła wzór zbiorczego zestawienia przydatnych danych, które powinien uwzględnić i sporządzić prowadzący dochodzenie. Ma ono zawierać przede wszystkim takie informacje, jak: dane dotyczące diecezji, instytutu lub Kościoła *sui iuris* oraz dane ordynariusza lub hierarchy, następnie dane domniemanego sprawcy, w tym daty: urodzenia, poszczególnych święceń, ślubów wieczystych oraz przebieg posługi, a także dane adwokata lub pełnomocnika, jeśli jest ustanowiony. W dalszej części należy wskazać wszystkie domniemane ofiary, podając przy tym datę ich urodzenia, daty popełnienia domniemanych przestępstw, miejsce, częstotliwość i szczegóły ich popełnienia oraz dane autora zawiadomienia o przestępstwie i datę tego doniesienia. Kolejnymi informacjami, które powinny znaleźć się w zestawieniu, są te dotyczące postępowań cywilnych wobec oskarżonego, innych dotyczących go oskarżeń, środków nałożonych przez władzę kościelną, utrzymania duchownego oraz jego odpowiedzi na zgłoszone zarzuty. Zestawienie kończy się opinią ordynariusza odnośnie do oskarżenia i zgromadzonych na jego temat informacji¹⁰.

Poza materialnym aspektem domniemanego przestępstwa, na etapie dochodzenia wstępnego przydatne może też być zebranie świadectw odnośnie do wiarygodności osób składających doniesienie i domniemanych ofiar. Zwłaszcza badanie wiarygodności tych ostatnich należy jednak przeprowadzić w sposób niezwykle delikatny, tak by nie stwarzać wrażenia, że prowadzący dochodzenie ma na celu osłabienie oskarżeń poprzez zasugerowanie zaburzeń poznawczych lub braku wiarygodności domniemanej ofiary. Wydaje się, że można by zrobić to za pośrednictwem proboszcza stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania domniemanej ofiary i świadków¹¹. Trzeba tu również nadmienić, że negatywna opinia o skarżącym, wynikająca z medialnego obrazu tej osoby jako niechętnej, czy nawet wrogiej Kościołowi, nie musi przesądzać o nieprawdziwości oskarżenia, bowiem nastawienie antykościelne może wynikać właśnie z doznanych krzywd i przybierać charakter słownej agresji. Warto za to dokonać wstępnej oceny ewentualnej krzywdy fizycznej, psychicznej i moralnej wyrządzonej domniemanej ofierze. Oczywiście należy mieć na uwadze, że na tym etapie będzie to ocena oparta w dużej mierze na jej subiektywnym przekazie.

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, załącznik.

¹¹ Zob. J. Krzywkowska, *Zdolność świadków do składania zeznań przed sądami kościelnymi*, „Roczniki Nauk Prawnych” 29 (2019) 4, s. 141–153.

Kongregacja Nauki Wiary nakazuje również, by na etapie dochodzenia wstępnego wskazać możliwe związki z sakramentalnym forum wewnętrznym, oczywiście o ile takie wylaniają się z przyjętego zgłoszenia. Dotyczy to takich przestępstw, jak: rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu (kan. 1384 § 1 KPK oraz kan. 1457 KKKW)¹², usiłowanie udzielenia rozgrzeszenia sakramentalnego albo słuchanie spowiedzi pomimo zakazu (kan. 1379 § 1, 2° KPK i 1443 KKKW)¹³, symulowanie udzielania rozgrzeszenia sakramentalnego (kan. 1379 § 5 KPK oraz kan. 1443 KKKW)¹⁴, nakłanianie do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu w akcie spowiedzi albo przy jej okazji, lub pod jej pozorem (kan. 1385 KPK oraz kan. 1458 KKKW), jeśli ma na celu grzech z samym spowiednikiem¹⁵, bezpośrednie lub pośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej (kan. 1386 § 1 KPK oraz kan. 1456 § 1 KKKW)¹⁶. Przestępstwa te mogą być powiązane z czynami *contra sextum* popełnionymi wobec osób małoletnich. Należy wtedy pamiętać o warunkach sformułowanych przez prawodawcę w art. 24 SST, w myśl których w tego typu przestępstwach nie można ujawnić nazwiska oskarżyciela ani oskarżonemu, ani też jego obrońcy, jeśli oskarżyciel nie udzielił wyraźnej zgody. Należy za to uważnie ocenić wiarygodność oskarżyciela oraz trzeba całkowicie uniknąć jakiegokolwiek niebezpieczeństwa naruszenia tajemnicy sakramentalnej.

Na etapie dochodzenia wstępnego należy uwzględnić także inne, ewentualne przestępstwa zarzucane oskarżonemu, zwłaszcza te zastrzeżone Stolicy Apostolskiej, zarówno takie, w których oskarżony o przestępstwa *contra sextum* z małoletnimi był głównym sprawcą, jak i te, w których był współnikiem¹⁷. Należy również wskazać problematyczne fakty w jego sylwetce i życiorysie. Mogą być nimi zarówno problemy osobowościowe, jak i moralne, które – choć nie stanowią wprost przestępstwa – mogą wskazywać na oskarżonego jako na osobę zdolną do przekraczania chrześcijańskiego systemu wartości.

12 D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019, s. 85–89.

13 Tamże, s. 89–90.

14 Tamże, s. 91–92.

15 Tamże, s. 92–96

16 Jan Paweł II, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, Sacramentorum sanctitatis tutela* (30.04.2001), AAS 93 (2001), s. 737–739, tekst po modyfikacjach Kongregacji Nauki Wiary zatwierdzonych przez papieża Benedykta XVI w dniu 21 maja 2010 r., *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), AAS 102 (2010), s. 419–434, dalej SST, art. 4; zob. K. Kamiński, *Zdrada tajemnicy sakramentalnej i sekretu spowiedzi w prawodawstwie kościelnym*, „Kościół i Prawo” 21 (2019) 1, s. 101–123.

17 Tamże, art. 8 § 2.

Na etapie dochodzenia wstępnego można także zauważać ewentualne okoliczności znoszące, łagodzące lub zwiększające karalność (zob. kan. 1322–1325 KPK, 1413–1414 KKKW)¹⁸. Chodzi tu jednak tylko o ich wskazanie, a nie o ocenę ich zaistnienia. W konsekwencji nie można zarzucić postępowania, gdyby prowadzącemu je wydawało się, że oskarżony nie był poczytalny. Warto jednak już w tej części dochodzenia zebrać dowody wskazujące na poczytalność lub jej brak u oskarżonego, zwłaszcza jeżeli czas tego badania jest nieodległy od chwili popełnienia zarzucanego czynu.

Te wszystkie przytoczone działania są niezwykle istotne w kontekście późniejszego szczegółowego zbierania materiału dowodowego podczas procesu karnego lub karno-administracyjnego. Nie są jednak wprost działaniami, które należą do zadań sędziego lub osoby prowadzącej postępowanie karno-administracyjne.

W dalszej części analizy należy wskazać, jakie czynności prawne należy przeprowadzić, by rozpocząć dochodzenie wstępne. Dotyczą one różnych jego aspektów.

Pierwszym jest powierzenie przeprowadzenia dochodzenia konkretnej osobie. Oczywiście właściwy ordynariusz lub hierarcha¹⁹ może takie postępowanie przeprowadzić osobiście, jednak jeśli uzna to za stosowne, może wskazać inną osobę. Wybór ten powinien spełniać kryteria wskazane przez prawodawcę w kan. 1428 §§ 1–2 KPK, który dotyczy audytorów prowadzących instrukcję spraw procesowych. W myśl normy Kodeksu łacińskiego mogą nimi być sędziowie trybunału lub inne osoby zatwierdzone przez biskupa, zarówno duchowne jak i świeckie, odznaczające się dobrymi obyczajami, roztropnością i wiedzą. Podobne unormowania zawiera kan. 1093 § 1–3 KKKW. Powołując do tego zadania któregoś z sędziów kościelnych, ordynariusz lub hierarcha powinni mieć na uwadze, że w myśl kan. 1717 § 3 KPK i kan. 1468 § 3 KKKW, jeżeli w następstwie dochodzenia zaistnieje karny proces sądowy, to osoba prowadząca dochodzenie nie będzie mogła pełnić w nim funkcji sędziego. Kongregacja zaleca, by to samo kryterium stosować wobec delegata i asesora w przypadku procesu karno-administracyjnego²⁰. Dlatego w praktyce nie zaleca się, by postępowanie wstępne prowadził wikariusz sądowy lub jego zastępca, którzy często, z racji posiadanych kwalifikacji, wskazywani są jako delegaci ordynariusza lub hierarchy do przeprowadzenia postępowania pozasądowego lub z racji urzędu przewodniczą składowi sędziowskiemu w procesie karnym. Postępowania wstępnego, z racji praktycznych, nie powinien prowadzić również rzecznik sprawiedliwości, zwłaszcza jeżeli w diecezji lub egzarchacie

18 Zob. Ł. Burchard, *Kategoria poczytalności prawnokarnej w systemie prawa kanonicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017) 4, s. 73–110.

19 Właściwym ordynariuszem lub hierarchą jest przełożony duchownego, którego dotyczy zgłoszenie, albo ordynariusz lub hierarcha miejsca, gdzie wydarzyły się domniemane czyny przestępcze.

20 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 39.

wyznaczona jest tylko jedna osoba na ten urząd, ponieważ w razie późniejszego procesu karnego nie będzie mógł on wnieść oskarżenia²¹.

Po wtóre trzeba mieć na uwadze, że wszczęcie dochodzenia wstępnego jest obowiązkiem przełożonego kościelnego, a jego zaniechanie stanowi przestępstwo, które prawodawca normuje w art. 1 § 1b listu apostolskiego motu proprio *Vos estis lux mundi*²² i art. 1 § 1 listu apostolskiego motu proprio *Come una madre amorevole*²³.

Dochodzenie wstępne rozpoczyna się od wydania dekretu (zob. kan. 1719 KPK i kan. 1470 KKKW), w którym powinna zostać wskazana zarówno osoba je prowadząca, jak i przysługujące jej – zgodnie z kan. 1717 § 3 KPK lub kan. 1468 § 3 KKKW – uprawnienia. Zaleca się również powołanie notariusza będącego kapłanem, którego zadaniem jest zapewnienie wiarygodności akt sprawy (kan. 1437 § 2 KPK i kan. 1101 § 2 KKKW), przy czym nie jest to zalecenie *sine qua non* i nieobecność notariusza nie skutkuje nieważnością dochodzenia wstępnego. Notariusz musi spełniać kryteria wymagane przez prawodawcę w myśl kan. 483 § 2 KPK i kan. 253 § 2 KKKW, a zatem być osobą o nieposzlakowanej opinii i poza wszelkim podejrzeniem.

W trakcie dochodzenia wstępnego prowadząca je osoba musi pamiętać o obowiązku ochrony dobrego imienia domniemych ofiar i świadków, tak aby doniesienie nie prowadziło do wyrządzenia im szkody (kan. 1717 § 2 KPK i kan. 1468 § 2 KKKW oraz art. 4 § 2 i 5 § 2 VELM). Dotyczy to także oskarżonego, którego aż do wydania prawowitego wyroku lub ostatecznego dekretu chroni domniemanie niewinności (kan. 1321 § 1 KPK). Z tej racji zarówno prowadzący dochodzenie wstępne, jak i inne osoby, powinni posługiwać się takimi pojęciami, jak: „domniemany sprawca” czy też – w odniesieniu do osoby, wobec której miały być popełnione czyny przestępcze – „domniemana ofiara”. Ochrona dobrego imienia wiąże się także z koniecznością ochrony akt postępowania, przy czym należy pamiętać, że nie będzie naruszeniem dobrego imienia osób udostępnienie informacji o dochodzeniu kanonicznym i przekazanie akt władzom państwowym, gdy wymaga tego prawo państwowe lub postanowienie organów ścigania. Nie będzie nim również rozpowszechnianie informacji koniecznych, których zatajenie powodowałoby szkodę dla dobra wspólnego Ludu Bożego²⁴. Należy jednak przy tym pamiętać, że doniesienia, procesy i decyzje dotyczące przestępstw, o których mowa w art. 6 SST, objęte są tajemnicą urzędową, przy czym nie wiąże ona osoby składającej doniesienie.

21 F. Loza, *Proces karny*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1293.

22 Franciszek, *List apostolski motu proprio „Vos estis lux mundi”* (9.05.2019), „L'Osservatore Romano” 159 (2019) 106, s. 10, dalej VELM.

23 Franciszek, *List apostolski motu proprio „Come una madre amorevole”* (4.06.2016), AAS 108 (2016), s. 715–717.

24 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 44–46.

Po otrzymaniu zgłoszenia o popełnieniu przestępstwa, jeżeli stanowi ono czyn spenalizowany we właściwym dla danego państwa kodeksie karnym, a jednocześnie istnieje prawny obowiązek denuncjacji, należy zgłosić je do organów ścigania. Obowiązek ten ciąży na ordynariuszu lub hierarsze, przy czym nie musi być przez nich wykonany osobiście. W myśl art. 240 § 1 polskiego Kodeksu karnego²⁵ obowiązek ten dotyczy następujących przestępstw, będących jednocześnie kanonicznymi delictami *contra sextum*: gwałcenie wspólnie z inną osobą, zgwałcenie małoletniego poniżej 15. roku życia, zgwałcenie wstępnego, zstępnego, przysposobionego, przysposabiającego, brata, siostry²⁶ (art. 197 § 3 kk) oraz popełnienie wyżej wymienionych przestępstw, a także doprowadzenie przemocą, groźbą bezprawną lub podstępem innej osoby do obcowania płciowego, do poddania się innej czynności seksualnej albo wykonania takiej czynności, jeżeli sprawca działa ze szczególnym okrucieństwem (art. 197 § 4 kk)²⁷. Dotyczy również przestępstwa, o którym mowa w art. 198 kk, a więc doprowadzenia osoby do obcowania płciowego lub do poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności, przy wykorzystaniu jej bezradności lub wynikającego z upośledzenia umysłowego lub choroby psychicznej braku zdolności tej osoby do rozpoznania znaczenia czynu lub pokierowania swoim postępowaniem. Wreszcie konieczność denuncjacji dotyczy wiedzy o takich przestępstwach, jak: obcowanie płciowe z małoletnim poniżej lat 15 (art. 200 § 1 kk), dopuszczenie się wobec małoletniego poniżej 15. roku życia innej czynności seksualnej lub doprowadzenie jej do poddania się takim czynnościom lub ich wykonania (art. 200 § 1 kk), prezentowanie małoletniemu poniżej lat 15 treści pornograficznych lub udostępnianie mu przedmiotów mających taki charakter albo rozpowszechnianie treści pornograficznych w sposób umożliwiający takiemu małoletniemu zapoznanie się z nimi (art. 200 § 3 kk), prezentowanie małoletniemu poniżej lat 15 wykonywanie czynności seksualnej w celu swojego zaspokojenia seksualnego lub zaspokojenia seksualnego innej osoby (art. 200 § 4 kk), prowadzenie reklamy lub promocji działalności polegającej na rozpowszechnianiu treści pornograficznych w sposób umożliwiający zapoznanie się z nimi małoletniemu poniżej lat 15 (art. 200 § 5 kk)²⁸.

Obowiązek denuncjacji istnieje nawet wtedy, jeżeli przewiduje się, że według krajowych przepisów prawa nie będzie to skutkowało wszczęciem postępowania, np. z racji

25 Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, tekst jedn. Dz.U. z 2021 r., poz. 2447, dalej kk.

26 Ten czyn nie ma wprost swojego odpowiednika w prawie kanonicznym. Można odnieść do niego ewentualnie szeroko rozumiany czyn wskazany przez prawodawcę kościelnego w postaci przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą małoletnią (kan. 1398 § 1, 1° KPK).

27 Zob. E. Grycan, *Ocena zmiany art. 240 § 1 k.k. przez rozszerzenie zawartego w nim katalogu czynów zabronionych o art. 197 § 3 i 4 k.k.*, „Zeszyty Prawnicze” 18 (2018) 2, s. 125–140.

28 Zob. P. Masłowska, *Stosowanie art. 240 k.k. w przypadku przestępstwa przeciwko małoletnim*, „Probacja” 4 (2019), s. 139–158.

przedawnienia oraz gdy zgłaszający sprawę prosi, aby nie przekazywać jej do policji czy też prokuratury. Trzeba zauważyć, że stwierdzenie przedawnienia jest uprawnieniem organów ścigania i władzy sądowniczej, a nie leży w kompetencji przełożonych kościelnych.

Na etapie dochodzenia wstępnego należy również zauważyć obowiązek współpracy z władzą państwową wynikający zarówno z istniejącego w danym kraju ustawodawstwa, jak i ewentualnych umów zawartych z danym krajem przez Stolicę Apostolską. Dodatkowo należy unikać wszelkich działań, które przez domniemane ofiary mogłyby być odczytane jako utrudnianie w dochodzeniu ich praw przed państwowym wymiarem sprawiedliwości.

W dalszej części dochodzenia wstępnego należy wykonywać czynności, które posłużą zebraniu jak największej liczby dowodów, które zostaną wykorzystane na etapie procesu karnego lub karnoadministracyjnego. Należy do nich przede wszystkim wysłuchanie domniemanej ofiary, przy jednoczesnym zachowaniu jej poczucia bezpieczeństwa. Na tym etapie może być również konieczne udzielenie jej, jak również jej bliskim, pomocy duchowej, medycznej, psychologicznej i terapeutycznej, w zależności od okoliczności i doznanych, choć jeszcze subiektywnie rozumianych, krzywd²⁹.

Dalej można wysłuchać domniemanego sprawcy, przy czym należy ocenić, czy z powodu poinformowania go nie wyniknie niebezpieczeństwo mataczenia w dochodzeniu wstępnym lub zgorzenie wiernych. Wobec podejrzanego można za to zastosować środki zapobiegawcze mające na celu zapobieżenie zgorzeniu, ochronę wolności świadków i zachowanie gwarancji wymiaru sprawiedliwości³⁰. Jednak również jemu można wskazać konieczność skorzystania z pomocy psychologicznej. Sporządzona diagnoza psychologiczna może stanowić również wartościowy materiał dowodowy, mający wpływ na późniejszy wyrok czy też dekret karny. Należy za to unikać rozwiązań, które mogłyby być odbierane przez wspólnotę Kościoła jako próba uniknięcia przez oskarżonego odpowiedzialności za zarzucane mu czyny czy też jako lekceważenie doniesienia. Nie powinno się zatem przenosić duchownego na inny urząd czy też do innego miejsca posługi duszpasterskiej³¹.

Wszystkie wymienione wyżej czynności powinny być przeprowadzone w czasie nieprzewlekłym, bez szczegółowego badania sprawy, bowiem celem dochodzenia wstępnego jest jedynie stwierdzenie uzasadnionego prawdopodobieństwa doniesienia o przestępstwie, czyli istnienia *fumus delicti*. Nieuzasadnione przedłużanie

29 VELM, art. 5.

30 Zob. D. Mazurkiewicz, *Kanoniczne środki zapobiegawcze w przypadku oskarżeń o czyny contra sextum Decalogi praeceptum z osobami małoletnimi*, „Studia Paradyskie” 31 (2021), s. 143–161.

31 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 63.

dochodzenia wstępnego może stanowić natomiast wyraz zaniedbania ze strony przełożonego kościelnego i stanowić przyczynę zgorznienia³².

Z tej racji po zakończeniu postępowania osoba, która je prowadziła, powinna przekazać ordynariuszowi lub hierarsze akta dochodzenia wraz z własną opinią co do jego wyników. Po zapoznaniu się z ich zawartością, w myśl kan. 1719 KPK i 1470 KKKW, ordynariusz lub hierarcha wydaje dekret zamykający dochodzenie wstępne, a następnie, niezależnie od jego wyniku, ma obowiązek jak najszybciej przesłać do Kongregacji Nauki Wiary uwierzytelniony odpis akt³³, zachowując oryginały w tajnym archiwum kurii.

Do zgromadzonego materiału dowodowego ordynariusz powinien dodać własną ocenę sprawy oraz ewentualne sugestie co do dalszego trybu postępowania. Mogą one dotyczyć zarówno sposobu procedowania sprawy, jak również ewentualnej kary oraz wszystkich dalszych działań dotyczących danego przypadku.

Po wysłaniu akt dochodzenia wstępnego do Kongregacji Nauki Wiary ordynariusz lub hierarcha zawsze czekają na udzielenie im przez dykasterię dalszych informacji lub instrukcji. Gdyby jednak pojawiły się nowe okoliczności związane z dochodzeniem wstępnym albo nowe oskarżenia, powinni jak najszybciej przekazać je do kongregacji. Muszą również powiadomić dykasterię, gdyby nowe okoliczności lub oskarżenia wymagały ponownego dochodzenia wstępnego. Wydaje się, że w tej sytuacji powinni wydać zarówno nowy dekret rozpoczynający dochodzenie, jak i – po jego zakończeniu – dekret zamykający. Warto, by osobą prowadzącą była ta sama, która prowadziła wcześniejsze dochodzenie, ale nie jest to warunek *sine qua non*.

Należy zatem skonkludować, że zawsze, gdy doniesienie o przestępstwie wydaje się wiarygodne, ordynariusz miejsca lub hierarcha musi wszcząć dochodzenie wstępne. Niezależnie od jego wyników należy przesłać zgromadzone akta do Kongregacji Nauki Wiary, a zatem należy to uczynić zarówno wtedy, gdy dochodzenie uwiarygodni doniesienie o przestępstwie, jak i wtedy, gdy będzie prowadziło do wniosku, że do popełnienia przestępstwa prawdopodobnie nie doszło.

2. Przyczyny niewszczęcia dochodzenia wstępnego

Prawodawca przewiduje również sytuacje, w których w przypadku doniesienia o przestępstwach seksualnych duchownego wobec osób małoletnich i z nimi zrównanych, nie trzeba wszczynać dochodzenia wstępnego. Oznacza to, że otrzymanie *notitia*

32 Zob. D. Astigueta, *Lo scandalo nel CIC: significato e portata giuridica*, „Periodica” 92 (2003), s. 589–651.

33 SST, art. 16.

criminis nie prowadzi do wydania przez ordynariusza i hierarchę dekretu nakazującego wszczęcie postępowania.

2.1. Brak prawdopodobieństwa zaistnienia czynu przestępczego

Po pierwsze trzeba zauważyć, że nie powinno się odrzucać *a priori* wiadomości o przestępstwie. Dotyczy to przede wszystkim sytuacji, gdy wiadomość ta nie ma charakteru formalnego. Może mieć bowiem także formę ustną, dotrzeć do przełożonego kościelnego za pośrednictwem mediów, a nawet w postaci zasłyszanych pogłosek lub w każdy inny stosowny sposób³⁴. Bywa również i tak, że wiadomość o przestępstwie pochodzi z anonimowego źródła, a więc od osób albo niezidentyfikowanych, albo niemożliwych do zidentyfikowania. Również w tym wypadku nie można z góry uznać takiej wiadomości za nieprawdziwą, jednak przy jej uwzględnianiu należy zachować wielką ostrożność³⁵. Podobnie należy traktować wiadomości ze źródeł, które mają na wstępie wątpliwą wiarygodność³⁶. Nie należy także *a priori* przekreślać informacji, które nie zawierają szczegółowych okoliczności zdarzenia, może się bowiem wydarzyć, że ogólność doniesienia wynika z trudności dokładnego opisanie doznanych krzywd przez domniemaną ofiarę lub inne osoby zgłaszające. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy zgłoszenie dotyczy dawniejszych czynów³⁷.

Należy wyraźnie zauważyć, że nie wolno wszczynać dochodzenia wstępnego na podstawie doniesienia przekazanego w trakcie sprawowania sakramentu pokuty. Wynika to przede wszystkim z brzmienia kan. 1550 § 2, 2° KPK, w myśl którego wiadomości powzięte podczas spowiedzi nie mogą stanowić nawet śladu prawdy. Zdobyte w ten sposób informacje chronione są również przez polskie prawodawstwo³⁸ i nie mogą stanowić podstawy wykonania obowiązku denuncjacji, o którym mowa w art. 240 kk.

Problematyczna za to staje się możliwość wykorzystania wiedzy zdobytej na forum wewnętrznym pozasakramentalnym, którego szczególnym przejawem jest kierownictwo duchowe. Zgodnie z notą Penitencjarii Apostolskiej obszar ten wymaga pewnej tajemnicy *ad extra*, nierozzerwalnie związanej z treścią rozmów duchowych, w których wierny otwiera swoje sumienie kierownikowi lub towarzyszowi duchowemu, by być pokierowanym i podtrzymywanym w słuchaniu i wypełnianiu woli Bożej³⁹.

34 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 10.

35 Tamże, n. 11.

36 Tamże, n. 12.

37 Zob. P. Majer, *Przełożony kościelny a notitia criminis w sprawie zastrzeżonego dla Kongregacji Nauki Wiary przestępstwa przeciwko VI przykazaniu Dekalogu*, „Annales Canonici” 17 (2021) 2, s. 49–81.

38 „Nie wolno przesłuchiwać jako świadków: (...) duchowego co do faktów, o których dowiedział się przy spowiedzi”, art. 178, p. 2 kk.

39 Zob. Penitencjaria Apostolska, *Nota o ważności forum wewnętrznego i nienaruszalności pieczęci sakramentalnej*, „L'Osservatore Romano” 148 (2019), s. 7–8.

W konsekwencji rodzi się prawo każdej osoby do poszanowania własnej intymności (kan. 220 KPK i 23 KKKW). W podobnym tonie wypowiada się Konferencja Episkopatu Polski, gdy stwierdza, że wiedza uzyskana w ramach kierownictwa duchowego, podobnie jak w przypadku pochodzącej z forum wewnętrznego sakramentalnego, nie może służyć złożeniu doniesienia o popełnieniu przestępstwa⁴⁰. Norma ta jednak wyraźnie dotyczy doniesienia do polskich organów ścigania i jedynie *per analogiam* można ją odnieść do doniesień składanych właściwej dykasterii Stolicy Apostolskiej. Dodatkowo, mając na uwadze polski porządek prawny, trzeba zauważyć, że prowadzenie kierownictwa duchowego nie jest chronione instytucją tajemnicy zawodowej⁴¹. Skutkiem tego następuje rozbieżność norm kanonicznych i państwowych oraz trudności interpretacyjne w ocenie, czy tak zdobyte wiadomości mogą stanowić okoliczność skłaniającą do niewszczęcia dochodzenia wstępnego.

Zarysowana możliwość odmowy wszczęcia postępowania wstępnego może za to opierać się na okolicznościach, które wskazuje prawodawca kościelny oraz Kongregacja Nauki Wiary. Wynikają one z uznania braku prawdopodobieństwa zaistnienia przestępstwa duchowego *contra sextum* z osobami małoletnimi. Mamy tu zatem do czynienia z sytuacją, gdy osoba powołana do nadzoru, czyli ordynariusz lub hierarcha, podejmuje decyzję, że oskarżenie wobec duchownego nie zasługuje na wiarygodność. Nie ma tutaj jednak miejsca na uznaniowość przełożonego kościelnego. Prawodawca dopuszcza taką sytuację jedynie wtedy, gdy stwierdza się oczywistą niemożność postępowania według prawa kanonicznego. Wśród różnych możliwych okoliczności wymienia zwłaszcza następujące: gdy osoba, której zarzuca się przestępstwo w chwili jego dokonywania nie była duchownym; gdy domniemana ofiara nie była już małoletnia; jeżeli jest rzeczą oczywistą, że oskarżony nie mógł być obecny w miejscu popełnienia przestępstwa⁴². Nie jest to wyliczenie taksatywne, bowiem sama Kongregacja Nauki Wiary podaje wskazane okoliczności jedynie jako przykładowe⁴³, tym niemniej należy poddać je analizie.

Zweryfikowanie okoliczności, w której w czasie dokonywania czynu przestępczego osoba, której się go zarzuca, nie była jeszcze duchownym, nie wydaje się trudne. Zgodnie z kan. 1009 KPK do stanu duchownego zostaje włączony mężczyzna poprzez

40 Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*, tekst przyjęty na mocy uchwały nr 13/366/2014 Konferencji Episkopatu Polski z dnia 8 października 2014 r., znowelizowany na mocy uchwały nr 5/376/2017 Konferencji Episkopatu Polski z dnia 6 czerwca 2017 r., art. 17.

41 B. Pieron, *Tajemnica zawodowa (duszpasterska) duchownego*, „Annales Canonici” 12 (2016), s. 131–153.

42 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 18.

43 Tamże.

przyjęcie święceń diakonatu⁴⁴. Gdyby istniała wątpliwość, czy w momencie popełnienia zarzucanych czynów sprawca należał do stanu duchownego, należałoby zweryfikować to poprzez zapoznanie się ze świadectwem święceń przechowywanym w teczce personalnej duchownego lub z zapisem w księdze przechowywanej w archiwum kurii.

Jeśliby zaś w trakcie wniesienia doniesienia o przestępstwie trwał proces zmierzający do stwierdzenia nieważności święceń oskarżonego, należałoby rozpocząć dochodzenie wstępne i ewentualnie przerwać je, gdyby w jego trakcie zapadł wyrok stwierdzający nieważność święceń. Oznaczałoby to bowiem, że w momencie popełnienia przestępstwa sprawca nie był duchownym. Gdyby natomiast oskarżony utracił swój stan kanoniczny w trakcie trwania dochodzenia jedynie w znaczeniu jurydycznym, czy to z tytułu udzielonej dyspensy, czy też wymierzenia kary usunięcia ze stanu duchownego nałożonej w innym postępowaniu, do położonego kościelnego należy decyzja, czy kontynuowanie dochodzenia jest właściwe. Przy jej podejmowaniu ordynariusz lub hierarcha muszą kierować się miłością pasterską i sprawiedliwością wobec domniemanych ofiar⁴⁵. Wydaje się zatem, że co do zasady należałoby kontynuować dochodzenie, bowiem dla klasyfikacji czynu jako najcięższego przestępstwa ważne jest, aby sprawca był duchownym w chwili jego popełnienia. Gdyby w tej materii istniała wątpliwość, należy posłużyć się dokumentami kościelnymi, które zawierają czas nałożonej kary, ewentualnie przyjęcia dyspensy, i skonfrontować je z doniesieniem o czasie popełnienia przestępstwa. W razie niemożności uzgodnienia, na potrzeby prowadzenia dochodzenia wstępnego należałoby przyjąć, że oskarżony był w tym czasie duchownym.

W kontekście badania prawdopodobieństwa popełnienia przestępstwa należy także ustalić, czy osoba, wobec której miało dojść do czynu zabronionego, w momencie jego popełnienia była małoletnia. Jeśli będzie oczywiste, że domniemana ofiara nie podlegała ochronie z racji ukończenia przewidzianego przez prawodawcę wieku, należy odmówić wszczęcia postępowania.

Wiek domniemanej ofiary należy ustalić na podstawie dokumentów publicznych państwowych i kościelnych. Jednak niejednokrotnie samemu zgłaszającemu sprawia trudność dokładne określenie czasu, w którym miało dojść do czynów przestępczych, dlatego w sytuacji wątpliwości nie należy odmawiać wszczęcia dochodzenia wstępnego, a dopiero później, gdyby w jego trakcie okazało się, że domniemana ofiara była pełnoletnia, przekazać sprawę do dykasterii jako przypadek niepotwierdzony.

Ustalając wiek domniemanej ofiary, po przyjęciu zgłoszenia należy zwrócić uwagę na jeszcze dwie możliwe sytuacje. Pierwsza wynika ze zmian, które nastąpiły z dniem promulgacji SST, bowiem do tego dnia, czyli 30 kwietnia 2001 roku, wiek ochronny ofiar

44 M. Morgante, *I sacramenti nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Torino 1986, s. 101–102.

45 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 163.

wynikający z KPK był określony przez prawodawcę na szesnasty rok życia⁴⁶. Oznacza to, że nie podlegały ochronie osoby małoletnie pomiędzy szesnastym a osiemnastym rokiem życia. To uszczegółowienie rodzi niejednokrotnie problemy praktyczne, ponieważ zgłoszenie dotyczy w tym wypadku czynów, które miały mieć miejsce ponad dwadzieścia lat temu, a zatem bardzo często sama domniemana ofiara nie jest już w stanie określić dokładnie daty pierwszego popełnionego wobec niej czynu. Jeżeli istnieje wątpliwość co do wieku poszkodowanego, należy przeprowadzić dochodzenie wstępne, a niejasności wyszczególnić w piśmie do Kongregacji Nauki Wiary.

Kolejną okolicznością, która wymaga sprawdzenia, dotyczy ustalenia, czy osoba w czasie popełniania wobec niej czynu zabronionego, nawet jeśli była pełnoletnia, miała habitualną zdolność do używania rozumu. Jeżeli bowiem z jakiegoś powodu takiej zdolności nie posiadała, należy ją taktować jako zrównaną w prawie z osobą małoletnią. Należy mieć przy tym na uwadze, że habitualna niezdolność do używania rozumu płynie z szeroko rozumianych chorób psychicznych, nałogów, zaburzeń osobowości lub niedorozwoju intelektualnego⁴⁷. Nie ma przy tym znaczenia, że w samej chwili popełnienia wobec niej domniemanych czynów mogła być zdolna do używania rozumu i posiadała umiejętność kierowania swoim postępowaniem, ważne jest, by jej niezdolność była trwała.

Jako że osoba odbierająca zgłoszenie nie musi posiadać specjalistycznej wiedzy z dziedziny psychologii, neurologii czy też psychiatrii, a tym samym nie musi umieć rozróżnić, czy domniemana ofiara jest trwale niezdolna do używania rozumu, czy też jej niezdolność była tylko czasowa lub nawet okazjonalna, należy – jeżeli istnieją przesłanki świadczące o jakichkolwiek chorobach lub zaburzeniach mogących występować u domniemanej ofiary – przekazać sprawę do Kongregacji Nauki Wiary, która będzie mogła zlecić przeprowadzenie procesu karnego lub postępowania karnoadministracyjnego, w ramach których będzie można zbadać, czy osoba podlegała ochronie, czy też nie, a w konsekwencji, czy doszło do przestępstwa kanonicznego. Decydowanie o tym na etapie dochodzenia wstępnego i uznanie *a priori*, że osobie pełnoletniej poszkodowanej nie przysługiwała ochrona, niosłoby niebezpieczeństwo niewyrównania sprawiedliwości. Oczywiście także tutaj należy pamiętać, że osoby stale niezdolne do posługiwania się rozumem zyskały ochronę z dniem 21 maja 2010 roku, czy z chwilą nowelizacji SST⁴⁸.

Jako okoliczność wskazującą na brak prawdopodobieństwa popełnienia przestępstwa Kongregacja Nauki Wiary w wydanym przez siebie *Vademecum* wymienia również

46 N. Francesco, *Libro VI: Le sanzioni nella Chiesa, cann. 1311–1399*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Roma 1985, s. 818–819.

47 Zob. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele, część ogólna, komentarz*, Warszawa 2008, s. 125–128.

48 P. Skonieczny, *Przestępstwa contra mores a misja Kościoła w sytuacji zgorzenia*, „Symposium” 20 (2016) 2, s. 80.

sytuację, w której jest rzeczą wiadomą, że osoba, której dotyczy zgłoszenie, nie mogła być obecna na miejscu przestępstwa w chwili, gdy miało dojść do zarzucanego czynu. Taka sytuacja może mieć miejsce, gdy oskarżony duchowny w czasie popełniania zarzucanego czynu nie posługiwał w parafii lub w miejscowości, na terenie których miało dojść do przestępstwa lub z racji przebywania na innym, zwłaszcza znacznie odalonym terytorium, nie mógł być obecny w czasie i miejscu zaistnienia czynów przestępczych. W celu ustalenia takiej okoliczności należy posłużyć się przede wszystkim dokumentami znajdującymi się w archiwum danej kościelnej osoby prawnej, z których wynika przebieg posługi oskarżonego duchownego. Dodatkowo można przyjąć inne dowody wskazujące z całą pewnością, że oskarżony nie mógł przebywać w miejscu i czasie zarzucanych mu czynów.

Trzeba jednak zauważyć, że wystąpienie wyżej wymienionych okoliczności nie oznacza, że po otrzymaniu *notitia criminis* nie wykonuje się żadnych czynności. Aby stwierdzić, że zgłoszenie nie jest prawdopodobne, należy choćby ogólnie zbadać jego zasadność. Dlatego należy wysłuchać osobę zgłaszającą, ewentualnie wysłuchać świadków mogących mieć wiedzę w sprawie oraz zebrać dokumenty mogące posłużyć ustaleniu czasu zaistnienia czynów zabronionych. Należy jednak mieć na uwadze, że dochodzenie wstępne w ścisłym tego słowa znaczeniu rozpoczyna się od wydania przez ordynariusza lub hierarchę dekretu polecającego jego wszczęcie, zatem wstępne rozeznanie sprawy nie oznacza jeszcze prowadzenia dochodzenia.

W przypadku zaistnienia wyżej wymienionych lub innych okoliczności powodujących odmowę wszczęcia dochodzenia wstępnego nie trzeba również wykonywać innych czynności wskazanych przez prawodawcę. Nie ma zatem obowiązku prawnego otaczania domniemanej ofiary pomocą psychologiczną i duchową⁴⁹. Nie wyklucza to jednak możliwości udzielenia tej pomocy, ale zawsze *ex caritate*, tak, by nie stwarzać wrażenia, że jest to zadośćuczynienie za krzywdy doznane przez oskarżonego lub wynikające z zaniedbań instytucji Kościoła.

W przypadku braku prawdopodobieństwa zaistnienia czynów przestępczych nie należy również stosować wobec oskarżonego środków zabezpieczających, będących niejako odpowiedzią na złożone oskarżenia. Również co do dalszego sposobu sprawowania posługi przez oskarżonego duchownego, pozostaje on w wolnej dyspozycji przełożonego kościelnego. Nie obowiązuje bowiem w tym momencie zakaz przenoszenia go na inny urząd lub inne miejsce posługiwania.

Wreszcie należy zauważyć, że nawet w przypadku niewszczyniania dochodzenia wstępnego z tytułu jawnego braku prawdopodobieństw, zaleca się, by ordynariusz lub hierarcha powiadomił Kongregację Nauki Wiary zarówno o złożonym doniesieniu, jak i o swojej decyzji. Zalecenie to zabezpiecza prawa osoby skarżącej i chroni przed

49 Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego...*, aneks nr 1.

ewentualną próbą zatuszowania sprawy lub przejawem nieuzasadnionej uznaniowości w ocenie prawdopodobieństwa czynów, dokonanej przez przełożonego kościelnego. Chociaż w tym wypadku nie mamy do czynienia ze ścisłym obowiązkiem prawnym, a jedynie z zaleceniem, jednak może dojść do sytuacji, w której Stolica Apostolska nakaze wszczęcie dochodzenia wstępnego, uznając, że jego odmowa była nieuzasadniona.

Trzeba mieć na uwadze, że nawet jeżeli nie doszło do popełnienia przestępstwa *contra sextum* z osobami małoletnimi i z nimi zrównanymi, zastrzeżonego Kongregacji Nauki Wiary, to mogło dojść do innych czynów przestępczych, które podlegają obowiązkowi zgłoszenia do innej dykasterii. Dotyczy to przede wszystkim przestępstw popełnionych wobec dorosłych osób bezradnych, czyli osób chorych, z ułomnościami fizycznymi lub umysłowymi albo pozbawionych wolności osobistej; dotyczy to osób, które nawet okazjonalnie mają ograniczoną zdolność chcenia lub rozumienia i nie są zdolne do przeciwstawienia się agresji seksualnej⁵⁰. W tym wypadku należy wszczęć dochodzenie wstępne, chyba że wystąpiły zarysowane wyżej okoliczności uzasadniające odmowę jego przeprowadzenia; po zakończeniu tego dochodzenia zgromadzone dokumenty należy przesłać do kompetentnej dykasterii, o której w art. 7 § 1 VELM⁵¹.

Przy pobieżnym choćby badaniu doniesienia, może dojść niekiedy do stwierdzenia, że chociaż w danym wypadku nie ma prawdopodobieństwa popełnienia przez duchownego przestępstwa *contra minores*, to może zaistnieć prawdopodobieństwo przestępstwa *contra sextum*, które nie jest zastrzeżone kompetentnej dykasterii Stolicy Apostolskiej, a które wynika z treści kan. 1395 § 1–3 KPK. Przestępstwem tym może być między innymi: trwanie przez duchownego w zewnętrznym grzechu przeciwko VI przykazaniu Dekalogu wywołującym zgorszenie (kan. 1395 § 1 KPK), publiczne popełnienie przez duchownego przestępstwa przeciwko VI przykazaniu Dekalogu (kan. 1395 § 2 KPK), wykroczenie duchownego przeciwko VI przykazaniu Dekalogu dokonane przemocą, groźbami lub przez nadużycie władzy (kan. 1395 § 3 KPK), zmuszanie do wykonywania czynności seksualnych lub poddawania się takim czynnościom (kan. 1395 § 3 KPK)⁵².

W wyżej wymienionych sytuacjach ordynariusz lub hierarcha zawsze może wszczęć postępowanie karnoadministracyjne, a ordynariusz miejsca lub hierarcha miejsca zdecydować o procesie karnym w trybunale diecezjalnym lub eparchialnym,

⁵⁰ VELM, art. 1 § 2b.

⁵¹ Zależnie od przynależności kanonicznej sprawcy może to być: Kongregacja dla Kościołów Wschodnich, Kongregacja ds. Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, Kongregacja ds. Duchowieństwa, Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego.

⁵² Zob. D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015, s. 65–76.

ewentualnie nałożyć środki karne lub pokuty⁵³. Doniesienie o tych przestępstwach także może być poprzedzone dochodzeniem wstępnym.

2.2. Przypadki szczególne

Poza brakiem prawdopodobieństwa zaistnienia czynów przestępczych, jako szczególny przypadek niewszczywania dochodzenie wstępne, należy wskazać sytuację, w której dochodzenie jest zbędne z racji pozyskania materiału dowodowego z dochodzenia państwowych organów śledczych⁵⁴. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, gdy otrzymany materiał jest wystarczający do przekazania go do Kongregacji Nauki Wiary bez prowadzenia kanonicznego dochodzenia wstępnego, a jest to trudne lub nawet niemożliwe z racji bądź to niechęci domniemanej ofiary do kontaktu z przełożonymi kościelnymi lub osobami odpowiedzialnymi w Kościele za ochronę małoletnich, bądź zatrzymania podejrzanego i niemożności skonfrontowania go z oskarżeniami.

Trzeba mieć jednak na uwadze, że materiał otrzymany od organów ścigania może mieć charakter bardzo ogólny, informujący jedynie o wniesionym oskarżeniu lub przekazaniu sprawy do sądu powszechnego. W tej sytuacji, jak się wydaje, należałoby rozpocząć kanoniczne dochodzenie wstępne.

Kongregacja Nauki Wiary zaleca również, by osoba odpowiedzialna za przeprowadzenie dochodzenia wstępnego dokładnie przeanalizowała otrzymany materiał, ponieważ warunki prowadzenia postępowania państwowego mogą znacznie różnić się od norm kanonicznych⁵⁵. Zalecenie to należy wykonać, a w razie wątpliwości skorzystać z konsultacji z Kongregacją Nauki Wiary, trzeba mieć jednak na uwadze, że prawo kanoniczne w porównaniu z przepisami prawa państwowego jest zazwyczaj bardziej restrykcyjne, zarówno gdy chodzi o wiek ofiary, jak i termin przedawnienia. Nie można jednak zakładać, że wyniki dochodzenia prowadzonego przez państwowe organa ścigania mogą być mniej wartościowe dowodowo niż ocena faktów dokonana w trakcie dochodzenia kościelnego⁵⁶, bowiem możliwości śledcze prokuratury czy policji są nieporównywalnie większe niż osoby wskazanej przez ordynariusza czy hierarchę do prowadzenia dochodzenia kanonicznego.

Dochodzenie wstępne może okazać się zbędne również w przypadku czynu notoryjnego, czyli takiego, który stał się pewny w wyniku zakończenia procesu przed sądem powszechnym i wydania prawomocnego wyroku. W tej sytuacji kanoniczne dochodzenie wstępne może okazać się zbędne, jednak tylko wówczas, gdy został wydany wyrok skazujący. W przypadku wydania wyroku uniewinniającego może mieć miejsce

53 Zob. A. Miziński, *Element kanonicznego procesu karno-administracyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 13 (2003) 2, s. 127–159.

54 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 36.

55 Tamże.

56 P. Skonieczny, *Przestępstwa contra mores...*, s. 78.

sytuacja, w której co prawda oskarżony nie popełnił przestępstwa w myśl państwowego kodeksu karnego, jest natomiast możliwym sprawcą przestępstwa kanonicznego *contra sextum* z osobami małoletnimi. Wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia z problemem czysto teoretycznym, jest bowiem wysoce nieprawdopodobne, by państwowy proces sądowy, zwłaszcza gdyby był dwuinstancyjny, trwał tak krótko i nie był poprzedzony informacjami medialnymi, a przełożony kościelny dowiedział się o nim tak późno, że nie wydał wcześniej dekretu nakazującego wszczęcie kanonicznego dochodzenia wstępnego. Jest to jednak okoliczność, w której i tak w dalszej perspektywie należy prowadzić postępowanie karne, pomija się jedynie dochodzenie wstępne, z racji oczywistości dowodów zebranych w inny sposób.

W tym kontekście należy wspomnieć jeszcze o sytuacji, w myśl której gdyby prawo krajowe nie pozwalało na równoległe ze swoim prowadzenie innego dochodzenia, władza kościelna powinna zaniechać wszczęcia własnego postępowania wstępnego. Ma jednak obowiązek poinformować o tym fakcie Kongregację Nauki Wiary⁵⁷.

Jako kolejną okoliczność uzasadniającą niewszczywanie dochodzenia wstępnego prawodawca kościelny podaje sytuację, w której oskarżony duchowny bezpośrednio po doniesieniu o przestępstwie przyznał się do popełnienia zarzucanych mu czynów⁵⁸. Takie przyznanie określane jest w *Vademecum* Kongregacji Nauki Wiary jako niebudzące wątpliwości. Należy jednak zwrócić uwagę, że zgodnie z kan. 1536 § 1 KPK, który możemy tu przytoczyć *per analogiam*, przyznanie się sądowe jednej strony zwalnia z obowiązku dowodzenia tylko wtedy, gdy nie wchodzi w grę dobro publiczne Kościoła. Jednak w przypadku oskarżenia duchownego o najcięższe przestępstwa z takim dobrem z pewnością mamy do czynienia. Zatem trzeba by uznać, że zalecenie wspomnianej wyżej dykasterii jest trudne do utrzymania, bowiem niesie ze sobą trudność interpretacyjną w świetle norm o procesie zwyczajnym. Do tego należy przytoczyć kan. 1537 KPK i 1218 KKKW, które regulują przyznanie się pozasądowe i pozwalają sędziemu na późniejszą ocenę jego znaczenia. W tym wypadku należy mieć na uwadze zasadę *facta sunt verbis validiora* i przyznanie się oskarżonego trzeba skonfrontować z doniesieniem o przestępstwie i innymi dowodami złożonymi przez skarżącego. Zresztą podczas procesu karnego przyznanie się oskarżonego do zarzucanych mu czynów i tak należy wzmocnić innym legalnym środkiem dowodowym⁵⁹.

Dodatkowo należy zauważyć, że w myśl kan. 1728 § 2 KPK i 1471 § 2 KKKW oskarżony nie musi przyznać się do popełnienia przestępstwa oraz nie można zażądać od niego złożenia przysięgi prawdomówności. Nie wyklucza to jednak możliwości złożenia

57 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 26.

58 Tamże, n. 37.

59 L. Amo, *Dowody*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, s. 1157.

przez niego przysięgi na własną prośbę⁶⁰ i to w sytuacji, gdy chce przyznać się do winy. Nie można jednak wykluczyć, że samo przyznanie się oskarżonego może mieć inny cel niż wyrażenie skruchy, chęć naprawienia wyrządzonego zła czy wyrównanie sprawiedliwości.

Wydaje się zatem konieczne zachowanie ostrożności procesowej i – w przypadku przyznania się oskarżonego – choćby sumaryczne zebranie materiału dowodowego, tak by w razie ewentualnego odwołania przez domniemanego sprawcę zeznań w późniejszym procesie karnym nie rozpoczynać procesu od zebrania dowodów, które zazwyczaj są gromadzone już na etapie dochodzenia wstępnego.

Wreszcie jako ostatnią okoliczność, w której nie tylko, że nie wszczyna się dochodzenia wstępnego, ale również nie przekazuje sprawy do wiadomości Stolicy Apostolskiej, należy wskazać tę, gdy oskarżenie zostaje wniesione przeciwko nieżyjącemu duchownemu⁶¹. Wynika ona z ogólnej zasady prawnej: *crimina morte extinguntur*. Do zasady tej nawiązuje również polski prawodawca partykularny, normując, że w sytuacji złożenia oskarżenia przeciwko zmarłemu duchownemu nie należy wszczynać dochodzenia kanonicznego. Osobę wnoszącą oskarżenie należy przy tym powiadomić o kanonicznej przyczynie niewszczyniania dochodzenia. Zakaz prowadzenia dochodzenia wstępnego nie jest jednak absolutny, bowiem można procedować sprawę, gdyby jej wyjaśnienie mogło służyć dobru Kościoła⁶², zwłaszcza w sytuacji, gdyby duchowny był osobą zasłużoną lub niewyjaśnienie oskarżeń przyniosłoby szkodę Kościołowi powszechnemu lub partykularnemu.

Gdyby duchowny zmarł w trakcie dochodzenia wstępnego, nie wolno w jego następstwie wszczynać procesu karnego lub karnoadministracyjnego, jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by samo dochodzenie doprowadzić do końca. Zaleca się przy tym, by w każdym wypadku poinformować o sprawie Kongregację Nauki Wiary⁶³.

W sytuacji wniesienia oskarżenia wobec zmarłego oraz śmierci oskarżonego w trakcie trwania dochodzenia ordynariusz lub hierarcha powinien rozważyć otoczenie domniemanej ofiary opieką psychologiczną i duchową, zwłaszcza wtedy, gdy doniesienie wydaje się prawdopodobne. Nie jest to jednak wynik obowiązku prawnego spoczywającego na przełożonym kościelnym, a raczej działanie *ex caritate*, które może posłużyć zarówno domniemanej ofierze, jak i wiarygodności wspólnoty Kościoła. Jednak w tej sytuacji należy stanowczo unikać deklaracji, z których wynikałoby, że wina zmarłego duchownego jest bezsporna.

60 F. Loza, *Proces karny...*, s. 1296.

61 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 160.

62 Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego...*, art. 8.

63 Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych...*, n. 161.

Zakończenie

W konkluzji trzeba zauważyć, że prawodawca kościelny przewiduje okoliczności, w których ordynariusz lub hierarcha po otrzymaniu doniesienia o dokonany przez duchownego czynie *contra sextum* z małoletnim lub osobą z nim zrównaną nie powinien wszczynać dochodzenia wstępnego. Nie mają one jednak charakteru uznaniowego, ale wynikają przede wszystkim z całkowitego braku prawdopodobieństwa zaistnienia zarzucanego czynu. Dodatkowo należy przywołać sytuacje szczególne, gdy albo fakt popełnienia czynu przestępczego nie budzi wątpliwości z racji jego notoryjności, albo w inny sposób można zebrać materiał dowodowy, służący na etapie procesowym wydaniu sprawiedliwego wyroku lub dekretu karnego. Nie powinno się również rozpoczynać postępowania przeciwko osobom zmarłym. Jednak nawet w tych wypadkach przełożony kościelny powinien zadbać o naprawienie ewentualnego zgorzenia i wyrównanie sprawiedliwości. Z tej racji osoba składająca zawiadomienie o popełnieniu przestępstwa powinna być powiadomiona o przyczynach odmowy wszczęcia postępowania, tak by uniknąć oskarżeń o próby banalizowania oskarżeń i ukrywania sprawców. Poza tym trzeba mieć na uwadze, że niereagowanie przez przełożonych kościelnych na przypadki doniesień o czynach duchownych *contra minores* to przestępstwo kanoniczne, które burzy zaufanie Ludu Bożego do kościelnego wymiaru sprawiedliwości.

Bibliografia

Źródła

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 82 (1990), s. 1148–1259.
- Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317, tłum. polskie, Poznań 1984, zaktualizowany przekład na język polski zatwierdzony podczas 390. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski uchwałą nr 22/390/2021 z dnia 18.11.2021.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Come una madre amorevole”* (4.06.2016), AAS 108 (2016), s. 715–717.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Vos estis lux mundi”* (9.05.2019), *L'Osservatore Romano* 159 (2019) 106, s. 10.
- Jan Paweł II, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, Sacramentorum sanctitatis tutela* (30.04.2001), AAS 93 (2001), s. 737–739, tekst po modyfikacjach Kongregacji Nauki Wiary zatwierdzonych przez papieża Benedykta XVI w dniu 21 maja 2010 r., *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), AAS 102 (2010), s. 419–434.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*. Tekst przyjęty na mocy uchwały nr 13/366/2014 Konferencji Episkopatu Polski z dnia 8 października 2014 r., znowelizowany na mocy uchwały nr 5/376/2017 Konferencji Episkopatu Polski z dnia 6 czerwca 2017 r.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*, tekst polski za: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty, komentarze*, red. P. Studnicki, M. Dalgiewicz, Ząbki 2020, s. 46–56.
- Penitencjaria Apostolska, *Nota o ważności forum wewnętrznego i nienaruszalności pieczęci sakramentalnej*, „L'Osservatore Romano” 148 (2019), s. 7–8.
- Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego, tekst jedn. Dz.U. z 2022 r., poz. 366.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, tekst jedn. Dz.U. z 2021 r., poz. 2447.

Opracowania

- Amo L., *Dowody*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1147–1190.
- Astigueta D., *Lo scandalo nel CIC: significato e portata giuridica*, „Periodica” 92 (2003), s. 589–651.
- Borek D., *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019.
- Borek D., *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015.
- Burchard Ł., *Kategoria poczytalności prawnokarnej w systemie prawa kanonicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017) 4, s. 73–110.
- Erlebach G., Dzięga A., Krukowski J., Szytchmiller R., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5: *Księga VII. Procesy*, Poznań 2007.
- Grycan E., *Ocena zmiany art. 240 § 1 k.k. przez rozszerzenie zawartego w nim katalogu czynów zabronionych o art. 197 § 3 i 4 k.k.*, „Zeszyty Prawnicze” 18 (2018) 2, s. 125–140.
- Kamiński K., *Zdrada tajemnicy sakramentalnej i sekretu spowiedzi w prawodawstwie kościelnym*, „Kościół i Prawo” 21 (2019) 1, s. 101–123.
- Krzywkowska J., *Zdolność świadków do składania zeznań przed sądami kościelnymi*, „Roczniki Nauk Prawnych” 29 (2019) 4, s. 141–153.
- Loza F., *Proces karny*, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1288–1298.
- Majer P., *Przełożony kościelny a notitia criminis w sprawie zastrzeżonego dla Kongregacji Nauki Wiary przestępstwa przeciwko VI przykazaniu Dekalogu*, „Annales Canonici” 17 (2021) 2, s. 49–81.
- Masłowska P., *Stosowanie art. 240 k.k. w przypadku przestępstwa przeciwko małoletnim*, „Probacja” 4 (2019), s. 139–158.
- Mazur K., *Dochodzenie wstępne w sprawie duchownych podejrzanych o popełnienie przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu dekalogu z nieletnim*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 34 (2021), s. 123–142.
- Mazurkiewicz D., *Kanoniczne środki zapobiegawcze w przypadku oskarżeń o czyny contra sextum Decalogi praeceptum z osobami małoletnimi*, „Studia Paradyskie” 31 (2021), s. 143–161.
- Miziński A., *Element kanonicznego procesu karno-administracyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 13 (2003) 2, s. 127–159.

- Miziński A., *Natura, przedmiot i podmioty dochodzenia wstępnego w kanonicznym postępowaniu karnym*, „Prawo – Administracja – Kościół” 5 (2001) 1, s. 53–89.
- Morgante M., *I sacramenti nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Torino 1986.
- Nigro F., *Libro VI: Le sanzioni nella Chiesa, cann. 1311–1399*, [w:] *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Roma 1985, s. 749–824.
- Pieron B., *Tajemnica zawodowa (duszpasterska) duchownego*, „Annales Canonici” 12 (2016), s. 131–153.
- Skonieczny P., *Przestępstwa contra mores a misja Kościoła w sytuacji zgorzenia*, „Symposium” 20 (2016) 2, s. 73–96.
- Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele, część ogólna, komentarz*, Warszawa 2008.
- Szafrąński W., *Pewność moralna w kościelnym wyroku sądowym*, „Prawo Kanoniczne” 1 (1958) 1–2, s. 281–307.

CYTOWANIE

- D. Mazurkiewicz, *Przyczyny odmowy wszczęcia dochodzenia wstępnego w przypadkach oskarżeń wobec duchownych o czyny contra sextum z osobami małoletnimi*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 121–143.
DOI: 10.18276/sp.2022.32-06.

Wojciech Mueller

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

wojciech.mueller@wp.pl

ORCID: 0000-0002-1354-7190

Dowody ze świadków w postępowaniu kanonizacyjnym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha

STRESZCZENIE

28 października 2017 r. w kościele pw. św. Jana Bosko w Luboniu rozpoczął się proces beatyfikacyjny na etapie diecezjalnym ks. Stanisława Streicha, zamordowanego u stóp ołtarza 27 lutego 1938 r. w Luboniu przez komunistę – Wawrzyńca Nowaka. Ani okres II wojny światowej, ani usytuowanie powojennej Polski w ścisłej kontroli od Związku Radzieckiego, choć realnie opóźniło starania zmierzające do procesu beatyfikacyjnego, nie przyćmiło przekonania, że luboński męczennik zasługuje na chwałę ołtarzy. Z tego powodu opinia męczeństwa, świętości i znaków była siłą wiodącą, która ostatecznie doprowadziła do rozpoczęcia dochodzenia diecezjalnego. Jednym z istotnych elementów tegoż procesu jest faza dowodowa, czyli zebranie odpowiednich argumentów ludzkich, które pozwolą osiągnąć pewność moralną co do faktu męczeńskiej śmierci, względnie heroiczności cnót kandydata na ołtarze, cudu, a także istnienia kultu Sługi Bożego. Pośród środków dowodowych przyjętych w procesach kanonicznych obok oświadczeń stron, dowodów z dokumentów i z opinii biegłych oraz wizji lokalnej i oględzin sądowych szczególną wagę posiada dowód ze świadków, na co wskazuje instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych *Sanctorum Mater o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych*, która w artykule 29 § 2 stwierdza, że w sprawach nowych dochodzenie dotyczy „przede wszystkim” przesłuchania świadków. Tak więc dowód ze świadków stanowił istotny element diecezjalnego postępowania kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha.

SŁOWA KLUCZOWE

proces kanonizacyjny, pojęcie świadka, kryteria doboru świadków, przesłuchanie

Evidence from Witnesses in the Canonization Proceedings of the Servant of God, Fr. Stanisław Streich

ABSTRACT

On October 28, 2017, in the church of st. John Bosco in Luboń, the beatification process began at the diocesan stage of rev. Stanisław Streich, murdered at the foot of the altar on February 27, 1938 in Luboń by a communist – Wawrzyniec Nowak. Neither the period of World War II, nor the location of post-war Poland under strict control of the Soviet Union, although it actually delayed the efforts towards the beatification process, did not overshadow the belief that the Luboń martyr deserves the glory of the altars. It was for this reason that the opinion of martyrdom, holiness, and signs was the driving force that eventually led to the initiation of the diocesan inquiry. One of the essential elements of this process is the evidence phase, i.e. collecting the appropriate human arguments that will allow us to achieve moral certainty as to the fact of martyrdom, or the heroic virtues of a candidate for altars, a miracle, and the existence of the cult of the Servant of God. Among the evidence taken in canonical trials, apart from the statements of the parties, evidence from documents and expert opinions, as well as on-site inspections and court examinations, evidence from witnesses is of particular importance, as indicated by the instruction of the Congregation for the Causes of Saints *Sanctorum Mater* on conducting diocesan or eparchial inquiries in matters of canonization, which in Article 29 § 2 it states that in new cases the investigation concerns “primarily” the questioning of witnesses. Thus, the evidence from witnesses was an important element of the diocesan canonization proceedings of the Servant of God, rev. Stanisław Streich.

KEYWORDS

canonization process, the concept of a witness, criteria for the selection of witnesses, questioning

Wprowadzenie

28 października 2017 roku w kościele pw. św. Jana Bosko w Luboniu rozpoczął się proces beatyfikacyjny na etapie diecezjalnym ks. Stanisława Streicha, zamordowanego u stóp ołtarza 27 lutego 1938 roku w Luboniu przez komunistę – Wawrzyńca Nowaka. Jak trafnie zauważył ks. prof. Henryk Misztal, „[z]ebrań danych o istnieniu warunków wstępnych do ewentualnego rozpoczęcia sprawy należy do podstawowego obowiązku diecezji, instytutu życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostołskiego czy innej osoby prawnej lub fizycznej w Kościele występującej w roli powoda. Najczęściej robi to jednak postulator sprawy jako osoba odpowiednio przygotowana w zakresie prawa kanonicznego i teologii”¹.

Aby jednak postulator mógł być przekonany o słuszności swojego działania, musi mieć pewność, że kandydat na ołtarze cieszy się opinią świętości, odbiera kult prywatny i za jego pośrednictwem Bóg udziela różnych łask². W przypadku ks. Stanisława

1 H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 218.

2 Por. tamże.

Streicha to właśnie opinia męczeństwa, świętości i znaków była siłą wiodącą, która ostatecznie doprowadziła do rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego na etapie diecezjalnym. Fama męczeństwa i świętości, spontaniczna i niewymuszona, widoczna zaraz po śmierci, stale się utrzymywała. Okres II wojny światowej, a także usytuowanie powojennej Polski w ścisłej kontroli od Związku Radzieckiego, choć realnie opóźniły starania zmierzające do procesu beatyfikacyjnego, nie przyćmiły przekonania, że luboński męczennik zasługuje na chwałę ołtarzy. „Kościół świadomy, że Lud Boży potrzebuje stale nowych wzorów do naśladowania, stawia autentyczne wzory do naśladowania w osobach błogosławionych i świętych w każdym czasie. Poprzez beatyfikacje i kanonizacje przedstawia wiernym zbadane i stwierdzone przez specjalną procedurę wzory świętości. Jest to tak zwana świętość kanonizowana, czyli świętość oficjalnie uznana i ukazana przez papieża, który to zadanie wykonuje w sposób nieomylny”³.

Jednym z istotnych elementów procesu beatyfikacyjnego na etapie diecezjalnym jest faza dowodowa, czyli zebranie odpowiednich argumentów ludzkich, które pozwolą osiągnąć pewność moralną co do faktu męczeńskiej śmierci, względnie heroicznego cnót kandydata na ołtarze, cudu, a także istnienia kultu Sługi Bożego⁴. *Sanctorum Mater – instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych* stwierdza, że w postępowaniu kanonizacyjnym mają być stosowane kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego odnoszące się do procedury zbierania dowodów, zwłaszcza te, które regulują przesłuchanie świadków, z zachowaniem przepisów szczególnych dotyczących spraw kanonizacyjnych. Jest to zgodne z ogólną regułą *lex specialis derogat legi generali*, przyznającą pierwszeństwo ustawie o większym stopniu szczególowości nad ustawą ogólną⁵. W tym wypadku ustawą ogólną (*lex generalis*) są kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego, a ustawą specjalną (*lex specialis*) jest przede wszystkim konstytucja apostolska Jana Pawła II *Divinus perfectionis Magister* z 25 stycznia 1983 roku⁶ oraz wydane przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych 7 lutego 1983 roku *Normy, które należy zachować przy prowadzeniu dochodzenia przez Biskupów w sprawach kanonizacyjnych*⁷.

3 A. Sca̧ber, *Postępowanie kanonizacyjne na terenie diecezji*, [w:] *Świętość kanonizowana. Postępowanie kanonizacyjne drogą męczeństwa*, red. S. Pra̧kiewicz, Kraków 2008, s. 103–104.

4 R. Pajszczyk, *Dowód ze świadków w postępowaniu kanonizacyjnym. Studium historyczno-prawne*, Poznań 2006, s. 29.

5 *Sanctorum Mater – instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych*, Lublin 2011, art. 1 § 3 (dalej jako *Sanctorum Mater*).

6 Por. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 4 (1983), nr 3, s. 3–4, dodatek I; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003, s. 506–515.

7 Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Normy, które należy zachować przy prowadzeniu dochodzenia przez Biskupów w sprawach kanonizacyjnych – Normae* (7.02.1983 r.), [w:] H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 465–478 (dalej jako *Normae*).

Wśród środków dowodowych przyjętych w procesach kanonicznych – obok oświadczeń stron, dowodów z dokumentów i z opinii biegłych oraz wizji lokalnej i oględzin sądowych – szczególną wagę posiada dowód ze świadków, na co wskazuje instrukcja *Sanctorum Mater*, która stwierdza, że w sprawach nowych dochodzenie dotyczy „przede wszystkim” przesłuchania świadków⁸. Tak więc dowód ze świadków stanowi trzon diecezjalnego postępowania kanonizacyjnego w sprawach „nowych”⁹.

W tym miejscu należałoby postawić następujące pytania dotyczące procesu beatyfikacyjnego ks. Stanisława Streicha: Jacy świadkowie zostali powołani w procesie beatyfikacyjnym? Czy byli to świadkowie naoczni? Czy tylko tacy, którzy czerpali wiedzę ze słyszenia? Czy byli wiarygodni i merytoryczni? Czy zostali zaprzysiężeni? Jak dobierano świadków i jakie zastosowano kryteria? Czy byli prawnie wezwani i ważnie przesłuchani przez trybunał? Czy zostały uruchomione nadzwyczajne sposoby zabezpieczenia świadectw przed ich utratą, czy to z racji wieku, czy choroby świadków *ne pereant probationes* oraz *ad futuram rei memoriam*? Czy świadkowie to osoby różne zarówno od stron procesowych, jak i od sędziego? Czy w całym procesie dowodowym nie naruszono przepisów prawa kościelnego?

1. Pojęcie świadka

Trybunał ustanowiony w procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Streicha w ciągu kilkunastu miesięcy od 23 listopada 2017 do 30 października 2018 roku kontynuował sesje mające na celu przesłuchiwanie świadków, dzięki którym poznawał opinię świętości, cnoty, a nade wszystko męczeństwo Sługi Bożego. Warto już na samym początku zaznaczyć, że w procesach kanonizacyjnych świadkiem jest osoba, która wobec biskupa lub jego delegata jest w stanie ukazać fakty i ich okoliczności z życia kandydata na ołtarze, na temat którego toczy się postępowanie¹⁰. Ks. Piotr Majer wskazuje, że: „Kanon 1549, w odniesieniu do procesów w ogólności, stanowi: »Wszyscy mogą być świadkami, chyba że prawo wyraźnie ich wyklucza, bądź zupełnie, bądź częściowo«. Mając na uwadze specyfikę dochodzenia kanonizacyjnego, prawo przewiduje normy szczegółowe na temat osób, które mogą być świadkami w tego rodzaju sprawach, preferując pewne osoby, ale jednocześnie utrzymując kodeksowe wykluczenia i ograniczenia zdolności do występowania w charakterze świadka, a także wprowadzając pewne dodatkowe obostrzenia”¹¹.

8 *Sanctorum Mater*, art. 29 § 2.

9 Sprawa jest „nowa”, jeśli męczeństwo lub cnoty Sługi Bożego mogą zostać udowodnione za pomocą ustnych zeznań naocznych świadków. Por. *Sanctorum Mater*, art. 29 § 1.

10 Por. R. Pajszczyk, *Dowód ze świadków...*, s. 37.

11 P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego dotyczące przesłuchania świadków*, [w:] *Świętość kanonizowana...*, s. 72.

Pojęcie świadka obejmuje więc następujące elementy¹². Świadek powinien posiadać wiedzę na temat jakiegoś czynu lub zdarzenia i zdolność do poinformowania o tym innych¹³. Przekaz świadka dotyczy wiedzy uzyskanej na podstawie własnych spostrzeżeń¹⁴ bądź okoliczności przekazanych przez inne osoby (świadek nie wypowiada swego poglądu na sprawę ani nie ocenia faktu, ale jedynie stwierdza jego zaistnienie lub niezastnienie i podaje znane mu okoliczności)¹⁵. Wezwanie świadka do sądu musi się odbywać w sposób przewidziany prawem (nie jest świadkiem każda osoba mająca wiedzę na określony temat ani taka, która samorzutnie zgłasza się z chęcią złożenia zeznań, ale tylko ta, która została wezwana celem ich złożenia)¹⁶. Co więcej, świadek musi być osobą różną tak od stron procesowych, jak i od sędziego¹⁷.

Idąc za wskazaniem ks. Tadeusza Pawluka, świadków w procesie kanonizacyjnym można podzielić na publicznych i prywatnych¹⁸. Publiczni świadkowie zeznają o czynnościach związanych ze swoim urzędem, prywatni natomiast nie piastują urzędu publicznego lub zeznają o sprawach nieurzędowych. Dalej świadkowie mogą być bezpośredni i pośredni. Świadkowie bezpośredni (*testes directi, de visu, de scientia*) zeznają na podstawie własnych spostrzeżeń, czyli o tym, co widzieli na własne oczy lub słyszeli na własne uszy; świadkowie pośredni (*testes indirecti, de auditu, de fama*) wiedzą o faktach mają od innych. W sprawach kanonizacyjnych winni zeznawać przede wszystkim świadkowie naoczni (*de visu*), a jedynie wyjątkowo można dopuścić świadków „ze słyszenia od naocznych” (*de auditu a videntibus*) pod warunkiem, że są wiarygodni¹⁹. Mamy także świadków zgodnych i odosobnionych. Świadkowie zgodni (*contestes* – współświadkowie) zeznają jednakowo, natomiast zeznania świadków odosobnionych (*testes singulares*) dostarczają sędziemu świadectw odrębnych (uzupełniających się lub sprzecznych)²⁰. Oprócz tego wyszczególniamy świadków merytorycznych i poręczycieli. Świadkowie merytoryczni zeznają o faktach dotyczących istoty sprawy,

12 Por. R. Pajszczyk, *Dowód ze świadków...*, s. 36–37.

13 KPK, kan. 1550 § 1. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu 8 grudnia 2021 r. – „Nie należy dopuszczać do składania zeznań małoletnich poniżej czternastego roku życia i upośledzonych umysłowo; mogą być jednak przesłuchani na mocy dekretu sędziego, w którym uzasadni się taką potrzebę”.

14 Rygorystycznie rzecz biorąc, należałoby powiedzieć, że świadek przekazuje „sposztrzeżenia”, nie zaś „wiedzę”. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 260.

15 Wprawdzie w procesie kanonizacyjnym domaga się opinii o heroicznosci cnót, ale opinia taka nie może być urobiona w oderwaniu od faktów, o jakich zeznaje świadek.

16 Por. P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 68.

17 KPK, kan. 1550 § 2, p. 1.

18 Podział według: T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, s. 260–261.

19 Por. P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 68. Zob. *Sanctorum Mater*, art. 29 § 1.

20 Por. P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 68–69.

a poręczyciele (*testes de credibilitate, septime manus*) na temat uczciwości, wiarygodności i prawdomówności stron lub innych świadków²¹. Są także świadkowie zaprzysiężeni (*testes iurati*) i niezaprzysiężeni (*testes iniurati*), w zależności od tego, czy złożyli przysięgę religijną *de veritate dicenda* (przed przesłuchaniem) lub *de veritate dictorum* (po przesłuchaniu), czy nie złożyli jej z racji osobistych lub jeśli sędzia tego nie zażądał²². W końcu są świadkowie wiarygodni i podejrzani – świadkowie wiarygodni (*testes fide digni*) to ci, którzy z uwagi na kryteria osobiste (stan, moralność, godność) zasługują na wiarę, świadkowie podejrzani (*testes suspecti*) natomiast nie budzą zaufania²³.

W procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Streicha wskazano świadków naocznych, prywatnych, zgodnych, merytorycznych, zaprzysiężonych, bezpośrednich i pośrednich, a także takich, którzy wiedzę na temat zbrodni lubońskiej czerpali ze słyszenia. Wszystkie te kryteria zostały zachowane i spełnione z największą starannością. Na szczególną uwagę zasługuje 10 naocznych świadków mordu dokonanego na katolickim kapłanie. Ich wartość jest nieoceniona, gdyż wśród nich są ministranci, którzy 27 lutego 1938 roku służyli księdzu do Mszy św., czy po prostu zwykli parafianie, którzy przyszli na niedzielne nabożeństwo i z dokładnością, minuta po minucie, odtworzyli zdarzenia z Mszy św., w czasie której zginął ich proboszcz. Wśród świadków znaleźli się i tacy, którzy stali przy zamachowcu w czasie zbrodni, widzieli i słyszeli strzały oddawane do ks. Stanisława, widzieli, jak kapłan padał na posadzkę kościoła, a później uciekali w popłochu do drzwi, bojąc się o własne życie. W trakcie trwania procesu ich zeznania zostały uzupełnione wiarygodnymi i spójnymi informacjami uzyskanymi od pozostałych świadków, którzy wiedzę czerpali ze słyszenia. Byli wśród nich zarówno duchowni, jak i świeccy, w tym jeden świadek z rodziny zamordowanego księdza – nieżyjąca już bratanica Elżbieta Kasprzak. Proces beatyfikacyjny rozpoczął się siedemdziesiąt dziewięć lat po śmierci Sługi Bożego, dlatego nie wszyscy świadkowie znali go osobiście. Zdecydowana część świadków znała ks. Streicha z przekazów ustnych, od swoich rodziców czy innych krewnych. Niestety żaden świadek nie spotkał ks. Stanisława ani w okresie dzieciństwa i młodości, ani kiedy był alumnem w seminarium duchownym, ani w pierwszych latach posługi.

Listę świadków przedstawiał biskupowi postulator sprawy w tzw. prośbie postulatorskiej (*supplex libellus*), w której w imieniu powoda urzędowo prosił arcybiskupa Stanisława Gądeckiego Metropolite Poznńskiego o wszczęcie dochodzenia na temat męczeństwa ks. Stanisława Streicha²⁴. Do postulatora też należało dokonanie pierwszego wyboru świadków, których zeznania będą wartościowe i wiarygodne, a także

21 Por. tamże, s. 69.

22 Por. tamże.

23 Por. tamże.

24 Por. *Sanctorum Mater*, art. 36.

takich, których świadectwo mogłoby być przeciwne lub niekorzystne dla sprawy²⁵. *Supplex libellus* zatem zawierała: biografię kandydata na ołtarze, opinię świętości życia i męczeństwa ks. Stanisława Streicha, aktualność jego przesłania dla współczesnego człowieka i eklezjalny walor jego ewentualnej beatyfikacji, nominację postulatora, stan przygotowań do procesu beatyfikacyjnego oraz listę świadków potwierdzających opinię męczeństwa. Lista zawierała nie tylko imię i nazwisko świadka, ale także datę urodzenia, adres zamieszkania oraz krótką informację na temat znajomości świadka ze Sługą Bożym, relacji, jaka go z nim łączyła (np. czy jest krewnym, współbratem zakonnym, podwładnym lub przełożonym), czy i w jakim okresie życia zetknął się ze sługą Bożym oraz źródło jego wiedzy (czy jest świadkiem naocznym czy też tylko pośrednim)²⁶.

„Lista świadków proponowanych przez postulatora na początku dochodzenia nie jest ostateczna i w ciągu procesu może być zmieniona. Przed pierwszą sesją wykaz należy traktować jako prowizoryczny, a postulador może dokonywać w nim zmian. Także po sesji rozpoczynającej formalnie proces, choć lista została już włączona do akt, postulador z ważnej przyczyny może zrezygnować z jakiegoś świadka, jeśli nie sprzeciwi się temu rzecznik sprawiedliwości”²⁷. Może także listę świadków poszerzyć, zwłaszcza gdy zostanie poinformowany przez biskupa o takiej potrzebie wobec niewystarczalności dowodów zebranych dotychczas. Sprawa, o której mowa, nie zaistniała w dochodzeniu diecezjalnym procesu beatyfikacyjnego ks. Streicha.

Warto w tym miejscu zauważyć, że w sprawach kanonizacyjnych istotny jest także podział na świadków powołanych przez postulatora, zwanych świadkami „wprowadzonymi” (*testes inducti*), oraz powołanych przez trybunał, czyli świadków z urzędu (*testes ex officio*). O tym traktuje zarówno konstytucja apostolska *Divinus perfectionis Magister*, I, 2, 4°, jak i *Normae*, n. 16 a²⁸. W procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Streicha wskazano trzech świadków *ex officio*. Byli nimi członkowie komisji historycznej: ks. prof. Bernard Kołodziej TChr – przewodniczący oraz o. dr hab. Paweł Zając OMI i o. prof. Piotr Neumann OCD. Postulador nie wskazał żadnego świadka „wprowadzonego”.

Aby nie przedłużać postępowania i nie przesłuchiwać zbyt wielu osób, które nie wnoszą do sprawy nic nowego, delegat biskupa, widząc, że zgromadzono już wystarczająco mocne dowody, może – w porozumieniu z postulatorem – wstrzymać się

25 Por. *Sanctorum Mater*, art. 37, p. 3 a; art. 38 § 1, p. 2.

26 Por. R. Pajszczyk, *Dowód ze świadków...*, s. 101.

27 P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 71.

28 Por. tamże, s. 69: „W dochodzeniu kanonizacyjnym nie przewiduje się natomiast, by rzecznik sprawiedliwości miał prawo domagania się, aby zostali przesłuchani świadkowie zaproponowani przez niego – ma naturalnie możliwość zwrócenia się o to do biskupa lub do jego delegata, który może przychylić się do tej prośby i powołać świadka *ex officio*, ale nie przysługuje mu takie prawo, jakie w procesie zwykłym dotyczącym dobra publicznego ma rzecznik sprawiedliwości”.

od przesłuchiwania kolejnych świadków, nawet jeśli są umieszczeni na liście²⁹. Mimo że nie ma odgórnie określonej minimalnej lub maksymalnej liczby świadków, których można zaproponować i przesłuchać, w procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Strecha przesłuchano łącznie trzydziestu jeden świadków: jak już wspomniano dziesięciu naocznych, osiemnastu, którzy czerpali wiedzę za słyszenia, i trzech świadków z urzędu. W tej grupie było pięciu prezbiterów diecezjalnych, piętnastu świeckich mężczyzn i osiem kobiet – w tym bratanica Sługi Bożego – oraz trzech świadków *ex officio*.

Jedynie, gdy chodzi o sprawy dawne, instrukcja *Sanctorum Mater* stanowi, by było „kilku” świadków, którzy mogą zeznać na temat aktualnej opinii świętości lub męczeństwa³⁰. W sprawach nowych liczba świadków może być różna w zależności od okoliczności. Praktyka Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych wskazuje, że liczba świadków zazwyczaj nie jest niższa od trzydziestu i tylko w wyjątkowych sytuacjach przekracza sto osób³¹ (np. przy procesie beatyfikacyjnym św. Jana Pawła II). W Archidiecezji Poznańskiej w ostatnich latach były dwa przypadki dochodzenia diecezjalnego, w których doszło do niewłaściwego dobrania świadków. W pierwszym spora grupa świadków pochodziła z tego samego zgromadzenia zakonnego. Po jakimś czasie okazało się zatem, że przesłuchiwanie świadkowie powielali te same informacje i do sprawy nie wnosili nic nowego. W tym wypadku kongregacja zaleciła dobrać świadków spoza zgromadzenia. Jest to zgodne z instrukcją *Sanctorum Mater*, która mówi, że swoistym ograniczeniem w dopuszczaniu do składania zeznań jest przypadek, gdy Sługa Boży należał do jakiegoś instytutu życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostołowskiego lub jakiegoś innego stowarzyszenia. Świadkowie powinni wywodzić się w znacznej części spoza nich, chyba że okazałoby się to niemożliwe z uwagi na szczególny sposób życia Sługi Bożego, który znaczną część życia spędziłby w klauzurze, w życiu eremickim, w otoczeniu zakonnym³². W drugim przypadku powołano zbyt małą liczbę świadków. Kiedy dokumenty procesowe zostały przekazane do kongregacji, ta nie wydała dekretu ważności dochodzenia, wskazując na powołanie kolejnych świadków, których należy przesłuchać.

Przed zakończeniem dochodzenia postulator przegląda akta, by w razie potrzeby mógł uzupełnić środki dowodowe przez powołanie nowych świadków³³. Sam biskup lub jego delegat może uzupełnić liczbę świadków, powołując nowych *ex officio* – niektórych obowiązkowo³⁴, innych z własnej inicjatywy lub na wniosek rzeczownika spra-

29 Por. P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 70–71.

30 Por. *Sanctorum Mater*, art. 37 § 3 b.

31 Por. R. Pajszczyk, *Dowód ze świadków...*, s. 101–102, przypis 9.

32 Por. *Sanctorum Mater*, art. 100.

33 Por. *Sanctorum Mater*, art. 122 § 2.

34 Por. *Sanctorum Mater*, art. 96 § 1, p. 2–5.

wiedliwości³⁵, zwłaszcza tych, którzy są przeciwni sprawie. Sprawa, o której mowa, nie zaistniała w dochodzeniu diecezjalnym procesu beatyfikacyjnego ks. Streicha.

2. Kategorie świadków

Instrukcja *Sanctorum Mater* w art. 96 wymienia kategorie osób, które powinny być wezwane. Są nimi świadkowie wskazani przez postulatora, a więc są świadkowie naoczni (*de visu*), znający Sługę Bożego bezpośrednio, przede wszystkim jego krewni i inni bliscy, którzy pozostawali z nim w przyjaźni i zażyłości³⁶. Wszyscy naoczni świadkowie życia i męczeńskiej śmierci ks. Streicha znali go jako proboszcza w parafii pw. św. Jana Bosko w Luboniu, a więc w okresie od 1935 do 1938 roku.

Kolejną kategorią są świadkowie *ex officio*, szczególnie jeśli są przeciwni sprawie³⁷. Takich świadków może zaproponować rzecznik sprawiedliwości, który działa w dochodzeniu nie tyle przeciwko udowodnieniu opinii świętości, heroicznego cnót lub męczeństwa, ale ma obowiązek czuwać, aby przepisy prawa były wiernie zachowane, a „wszystkie” akty i dokumenty dotyczące przedmiotu dochodzenia zostały zebrane³⁸. „Oczywiście biskup lub jego delegat sam może powołać takich świadków, zwłaszcza gdy taka potrzeba pojawia się z już zebranego materiału dowodowego, który wskazuje na konieczność wyświeślenia jakiejś niejasności czy zgłębienia określonej kwestii”³⁹. W całym procesie beatyfikacyjnym ks. Streicha na etapie diecezjalnym nie było świadka przeciwnego sprawie. Do postulacji napłynęło w zasadzie jedno pismo, w którym sugerowano, że zbrodnia popełniona na ks. Streichu była wynikiem porachunków między proboszczem a zabójcą – Wawrzyńcem Nowakiem, ale w toku dochodzenia i po zgromadzeniu całej dokumentacji procesowej wykazano wyraźne, że zamach był ewidentnie podsycany niechęcią, nienawiścią i wrogością do wiary katolickiej, kapłanów i wartości chrześcijańskich, a nadesłane pismo należało traktować jako rozpowszechnianie nieprawdziwych i niesprawdzonych informacji.

Kolejną kategorią świadków są osoby wskazane przez świadków w ich zeznaniach, czyli współświadkowie⁴⁰. Mogą to być zarówno osoby, których zeznanie będzie sprzyjać udowodnieniu cnót heroiczych, męczeństwa i opinii świętości, albo będzie im

35 Por. *Sanctorum Mater*, art. 121 § 2, s. 139.

36 Por. *Sanctorum Mater*, art. 98, s. 121.

37 Por. *Sanctorum Mater*, art. 96 § 1, p. 2.

38 Por. *Sanctorum Mater*, art. 56 § 1–2.

39 P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 73.

40 Por. *Sanctorum Mater*, art. 96 § 1.

przeciwnie⁴¹. W doborze świadków w procesie beatyfikacyjnym męczennika z Lubonia i w czasie ich przesłuchań nie powołano żadnych współświadków.

Inną grupą świadków są biegli w zakresie historii i archiwistyki⁴², którzy dokonywali kwerendy dokumentalnej – czyli świadkowie *ex officio*. Powinni oni potwierdzić pod przysięgą, że zebrali wszystkie materiały dotyczące sprawy oraz że integralność dokumentów została zachowana. W dochodzeniu diecezjalnym dotyczącym Sługi Bożego ks. Streicha, jak już wspomniano, świadkami tymi byli członkowie Komisji Historycznej, którzy w swojej relacji napisali: „(...) Zostaliśmy powołani jako członkowie Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha, by zgodnie z Instrukcją *Sanctorum Mater* Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych z dnia 17 maja 2007 r. zebrać i przebadać wszystkie dokumenty i pisma dotyczące życia, działalności, sławy świętości i męczeńskiej śmierci Sługi Bożego. Po złożeniu przysięgi *di adempiere fedelmente il nostro compito* wykonaliśmy powierzoną nam pracę, co przedstawiamy w niniejszej Relacji. Pragniemy oświadczyć, że swoimi poszukiwaniami objęliśmy wszystkie archiwa i biblioteki, gdzie istniała nadzieja znalezienia jakichkolwiek informacji na temat Sługi Bożego, a zebrane materiały przedstawiamy wiernie, niczego celowo nie opuszczając lub zmieniając”⁴³.

Kolejną kategorią świadków są osoby, które „mogą” zostać powołane do złożenia zeznań bądź informacji o Słudze Bożym otrzymanych od osób znających go wprost i bezpośrednio⁴⁴. Są to tzw. świadkowie „ze słyszenia od naocznych” (*de auditu a videntibus*). Dopuszcza się ich do składania zeznań tylko w szczególnych sytuacjach, np. ze względu na niewielką liczbę świadków bezpośrednich⁴⁵. Tak właśnie działo się w dochodzeniu ks. Streicha. Przesłuchano 18 świadków *de auditu*. Ich zeznania, wsparte wiedzą z licznych publikacji, pozwalają poznać dzieciństwo ks. Streicha, jego młodość, lata seminaryjne, a także czas spędzony na lubońskiej ziemi. Ukazują jego kapłańskie życie, które odznaczało się duchową, wzorową postawą, pełną poświęceń służbą wobec najbardziej potrzebujących oraz rozwojem cnót. Świadkowie starali się dać pełny obraz życia i duszpasterskiej działalności ks. Stanisława Streicha, od momentu jego przyścia do Żabikowa w 1933 roku, poprzez rozpoczęcie budowy kościoła w Luboniu. W tej grupie świadków *de auditu* znalazło się pięciu kapłanów, którzy mieli możli-

41 P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 72. Nowością instrukcji *Sanctorum Mater* jest wyraźne polecenie, że osoby takie mają zostać powołane na świadków. Nie wydaje się, by istniał obowiązek powoływania na świadków wszystkich osób, jakie pojawiają się w zeznaniach, ale jeśli ich świadectwo mogłoby wesprzeć czyjeś odosobnione zeznanie albo rozszerzyć materiał dowodowy, winni zostać wezwani z urzędu.

42 *Sanctorum Mater*, art. 96 § 1, p. 4. W dochodzeniu na temat domniemanego cudownego uzdrowienia winni być wezwani jako świadkowie lekarze leczący chorego, a także biegli lekarze *ab inspectione* – zob. P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 74.

43 APK, *Relacja Komisji Historycznej*.

44 *Sanctorum Mater*, art. 98 § 2.

45 Por. P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 74.

wość usłyszenia o Słudze Bożym w związku z pracą duszpasterską jako wikariusze w lubońskiej parafii bądź jako proboszczowie, albo też wywodzili się z parafii pw. św. Jana Bosko. Cennym świadectwem jest zeznanie ks. prof. Jana Kantego Pytla, który wnikliwie interesował się zbrodnią lubońską.

Ostatnią grupą świadków są osoby, o których prawo stanowi, że „nie mogą” zostać powołane do składania zeznań. A zatem nie może być świadkiem kapłan, który o okolicznościach związanych ze sprawą dowiedział się z sakramentalnej spowiedzi⁴⁶, nawet wówczas, jeśli chodzi o osobę już zmarłą, jaką jest kandydat do chwały ołtarzy, albo nawet jeśliby za życia osoba ta usiłowała zwolnić spowiednika z obowiązku zachowania tajemnicy⁴⁷. Świadcami w procesach beatyfikacyjnych nie mogą być stali spowiednicy lub kierownicy duchowi Sługi Bożego w odniesieniu do tego, czego dowiedzieli się na forum sumienia poza sakramentalną spowiedzią⁴⁸. Nie może być wezwany do składania zeznań postulator lub wicepostulator sprawy podczas pełnienia tej funkcji⁴⁹. Nie mogą być także przesłuchani jako świadkowie sam biskup i jego delegat oraz inni członkowie trybunału⁵⁰. Nie przewiduje się przesłuchiwanie świadków, którzy mają wiedzę o słudze Bożym jedynie od osób, które same mają ją tylko ze słyszenia (*de auditu*

46 *Sanctorum Mater*, art. 101 § 1: „Sformułowania zawarte w *Normach* oraz Instrukcji *Sanctorum Mater (ne admittantur, non deve essere amnesso)* są słabsze w wymowie od rygorystycznego zakazu z kan. 1550 § 2, 2°, zgodnie z którym kapłan jest niezdolny (*incapax*) do występowania jako świadek w odniesieniu do wszystkiego, co poznał z sakramentalnej spowiedzi, chociażby penitent prosił o ujawnienie tego; co więcej, tego, co przez kogokolwiek i w jakikolwiek sposób zostało usłyszane z okazji spowiedzi, nie można w sądzie przyjąć »nawet jako śladu prawdy«. Racja tej normy jest oczywista i jest nią ochrona tajemnicy spowiedzi, czyli »pieczęci sakramentalnej« (*sacramentale sigillum*), jak została określona w kan. 983 § 1°. Za: P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 74.

47 P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 74: „Kościół z uwagi na wielką wagę, jaką ma zachowanie tajemnicy spowiedzi, uniezalnia kapłana do wyjawiania treści usłyszanych podczas spowiedzi (nie tylko grzechów, ale także np. doznań mistycznych), nawet w tak ważnej dla Kościoła sprawie, jaką jest papieška decyzja o beatyfikacji i kanonizacji. Ewentualne informacje z tej tak rygorystycznie zastrzeżonej sfery sakramentalnej nie mogą być w ogóle wzięte pod uwagę”.

48 Por. *Sanctorum Mater*, art. 101 § 2: „W ten sposób prawo nie tylko strzeże kapłana, który był spowiednikiem sługi Bożego przed nieopatrzny złamaniem tajemnicy spowiedzi, ale chroni tę sferę życia osobistego i duchowego, która należy do zakresu intymności. Zakaz ten może wydawać się w sprawach kanonizacyjnych w jakiś sposób niedogodny, gdyż zeznanie świadka, przed którym sługa Boży otwierał swe sumienie może wydawać się bardzo cenne dla sprawy. Jednak mimo to Kościół otacza tę sferę szczególną ochroną”, Za: P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 75.

49 Por. *Sanctorum Mater*, art. 102: „Zakaz ten jest aplikacją w zakresie prawa kanonizacyjnego normy kan. 1550 § 2, 1°, który uniezalnia do pełnienia funkcji świadków »tych, którzy są stronami w sprawie albo występują w sądzie w imieniu stron«. Skoro postulator działa w imieniu powoda, którego sprawę popiera, jego zeznanie mogłoby stawiać go w sytuacji swoistego »konfliktu interesów«. Warto podkreślić przy tym, że choć ogólne przepisy prawa procesowego pośród środków dowodowych wymieniają »oświadczenie stron«, w dochodzeniu kanonizacyjnym ten dowód nie jest uwzględniany”. Za: P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 76.

50 Kan. 1550 § 2.

ab audientibus)⁵¹. Kazusy, o których mowa, nie zaistniały w dochodzeniu diecezjalnym procesy beatyfikacyjnego ks. Streicha.

Nie praktykuje się także powoływania na świadków osób poniżej czternastego roku życia w sprawach o heroiczną cnotę czy męczeństwo, mając na uwadze normalne okoliczności związane z rozpoczęciem dochodzenia diecezjalnego, a więc pięcioletni okres oczekiwania od śmierci Sługi Bożego⁵². Przy czym, jak zauważa ks. prof. Henryk Miszta, takie osoby, choć poznały Sługę Bożego jako dzieci, mogą dawać świadectwo, gdyż małe dzieci są dobrymi i krytycznymi obserwatorami, a więc ich zeznania także powinny być wzięte pod uwagę⁵³. To właśnie wspomnienia świadków zabójstwa ks. Streicha, którzy uczestniczyli we Mszy św. jako dzieci, stały się kluczowe w dochodzeniu diecezjalnym. 27 lutego 1938 roku, w dniu, w którym doszło do zamordowania księdza, w niewielkiej nawie zebrało się około 200 dzieci oraz nieliczne grono osób dorosłych⁵⁴. Po odejściu od ołtarza ks. Stanisław zdjął ornat i skierował się ku ambonie, aby jeszcze przeczytać Ewangelię i wygłosić kazanie. Przyciskając lewą ręką do piersi niesioną księgę, prawą ręką dotykał główki dzieci, prosząc o przejście. Tak wspominała to naoczny świadek Stanisława Zyta Błażejka: „W kościele, idąc po odprawionej mszy św. do ambony (gdzie na stopniach siedział morderca), rozsuwał dzieci jak nigdy – na całą długość rąk i prosił, aby się nie schodziły. Należy przypuszczać, że wiedział wszystko o zamiarach mordercy i robił miejsce dla siebie, aby nie upaść na któreś dziecko”⁵⁵. W czasie zamachu doszło do nieopisanego paniki wśród dzieci, które zostały poturbowane w wyniku popłochu, a w kościele znaleziono później kilka par bucików i pantofelków, które dzieci, deptając sobie po nogach, pozdzierały jedno drugiemu⁵⁶. Elżbieta Hałasik potwierdziła to, wspominając swoją mamę: „Moja mama jako dziecko była bardzo wysoka. W czasie zabicia księdza stała w kościele w połowie lewej nawy. Samego zabójcy nie widziała. Ale widziała moment, jak ks. Streich zasłania się Ewangeliarzem i oczywiście słyszała strzały, które padły w jego kierunku. Był wielki popłoch wśród ludzi, panika i strach. Dzieci pogubiły buty, również moja mama zgubiła jeden but. Była cała przerażona. Ktoś z dorosłych później go znalazł i go mamie przyniósł”⁵⁷. Zamachowiec zranił też w lewą nogę stojącego przy ambonie 12-letniego Ignacego Pacyńskiego⁵⁸ i Katarzynę Ciesielską, siedzącą na ławce pod oknem, w prawe ramię⁵⁹.

51 Por. *Sanctorum Mater*, art. 98 § 3.

52 Por. *Sanctorum Mater*, art. 25 § 2.

53 P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 77.

54 APJB, *Ostatnia Msza św. ks. Streicha*, Luboń, marzec 1938 r.

55 APK, *Wspomnienie Stanisława Zyty Błażejka*.

56 *Szczegóły potwornej zbrodni w Luboniu*, „Kurier Warszawski” 59 (1938), s. 14.

57 APK, *Wspomnienie Elżbiety Hałasik*.

58 APJB, *Informacja Benedykta Włodarczyka*, Poznań, 30 grudnia 2016 r.

59 Zob. Malepszak S., *Luboń i okolice. Dzieje osadnictwa i dziewięciu parafii*, Luboń 2005, s. 130.

Niewielu tych świadków doczekało rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego swojego proboszcza, a te osoby, które dożyły sędziwego wieku i mogły zeznawać, wniosły nieoceniony wkład w całość dochodzenia na temat męczeńskiej śmierci ks. Streicha.

Reasumując dotychczasowe rozważania na temat kategorii świadków, należy stwierdzić, że świadkiem może być jedynie osoba wiarygodna. Z zasady wiarygodność świadka można stwierdzić dopiero po odebraniu jego zeznań i ich konfrontacji z innymi świadectwami, a także po zastosowaniu kryteriów oceny wartości dowodowej zeznań wymienionych w kan. 1572⁶⁰. Z tego powodu po przesłuchaniu każdego świadka trybunał sporządzał pisemną notę na jego temat. Noty dotyczące wszystkich przesłuchanych osób w procesie o beatyfikację ks. Streicha brzmiały podobnie: „Świadek najszerszą wiedzę posiadał z własnego doświadczenia, będąc uczestnikiem Mszy św., w czasie której zginął ks. Streich. Zeznania świadka potwierdzają dotychczasową wiedzę pochodzącą z dokumentów. Świadek jest wiarygodny w swoich zeznaniach. Zeznania są spójne”. Bądź: „Świadek najszerszą wiedzę posiadał z tego, co usłyszał. Zeznania świadka potwierdzają dotychczasową wiedzę pochodzącą z dokumentów. Świadek jest wiarygodny w swoich zeznaniach. Zeznania są spójne”⁶¹.

Prawo kanonizacyjne dopuszcza, by w dochodzeniu diecezjalnym mogły być wzięte pod uwagę nie tylko ustne zeznania, ale i pisemne deklaracje świadków⁶². Najczęściej takie deklaracje są składane przez świadka przy okazji odbierania od niego ustnych zeznań⁶³. Pisemne oświadczenie, które jednak nie zastępuje ustnego zeznania, musi być przez świadka podpisane i zaprzysiężone. Dołącza się je do akt dochodzenia pod warunkiem, że biskup lub jego delegat je zaakceptował⁶⁴. Taka sytuacja nie miała miejsca w dochodzeniu diecezjalnym procesu beatyfikacyjnego ks. Streicha.

60 KPK, kan. 1572. Por. *Sanctorum Mater*, art. 99 § 1.

61 APK, *Nota na temat zeznań świadka*: „Niemniej jednak świadków, których niewiarygodność byłaby znana już przed wezwaniem do złożenia zeznań (np. gdyby jawili się jako skrajnie stronnicy, byli wielkimi i jawnymi wrogami Sługi Bożego, nie cieszyliby się kwalifikacjami moralnymi, jawnie wyznawali światopogląd ateistyczny czy ostantacyjnie okazywali wrogość wierze i Kościołowi), nie powinno się w ogóle brać pod uwagę. Pomocnym narzędziem może okazać się świadectwo kwalifikacyjne, czyli opinia proboszcza względnie innego duszpasterza”. Za: P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 78.

62 Por. *Sanctorum Mater*, art. 105–106.

63 Świadek przynosi ze sobą spontanicznie przygotowany tekst albo deklaracja ma związek z zeznaniami i świadek uważa, że nie został zapytany o kwestie, które sam uznaje za bardzo ważne i pragnie, by w aktach sprawy zostało to odnotowane – por. P. Majer, *Normy prawa kanonizacyjnego...*, s. 78.

64 Por. tamże.

3. „Aby nie utracić dowodów” – *ne pereant probationes*

Ważną kwestią w procesach beatyfikacyjnych jest niebezpieczeństwo dotyczące świadków, którzy mogą umrzeć przed przesłuchaniem. W takim wypadku postulator może poprosić biskupa lub wikariusza sądowego o przesłuchanie tychże świadków lub też postarać się o oświadczenia świadków dotyczące badanej sprawy. Z tego powodu instrukcja *Sanctorum Mater* w artykułach 82–84 traktuje o dwóch sposobach zabezpieczenia świadectw przed ich utratą, czy to z racji wieku, czy choroby świadków *ne pereant probationes*⁶⁵ oraz *ad futuram rei memoriam*⁶⁶.

Pierwszy sposób *ne pereant probationes* wykorzystuje się po wpłynięciu prośby postulatorskiej do biskupa, a przed ukończeniem zbierania dokumentów, czyli zasadniczo ma miejsce w czasie trwania prac Komisji Historycznej przed formalnym rozpoczęciem procesu. „Procedura *ne pereant probationes*, zgodnie z art. 82 § 3 Instrukcji, odbywa się według treści jej art. 47–61 i art. 86–115. Artykuły 47–61 dotyczą trybunału i jego członków, natomiast artykuły 86–115 dotyczą sesji pierwszej i procesowego dochodzenia diecezjalnego w zakresie procesowego zebrania zeznań świadków. A zatem Instrukcja przypomina, że dochodzenie *ne pereant probationes* winno mieć charakter procesowy, chociaż odbywa się przed zakończeniem prac Komisji Historycznej, to jest przed formalnym rozpoczęciem procesu przesłuchania świadków”⁶⁷. Biskup, aby zachować charakter procesowy dochodzenia, mianuje swojego delegata i zleca mu przesłuchanie określonych świadków, w odniesieniu do których obawia się, że z racji wieku lub innych przyczyn nie da się ich przesłuchać podczas procesu. Tenże delegat w obecności diecezjalnego promotora sprawiedliwości i notariusza kurii lub sądu dokonuje przesłuchań w sposób formalny, tj. zaprotokołowany na sposób stosowany w procesie kanonicznym⁶⁸. Warto tu wspomnieć zakaz, o którym była już mowa, że pod karą nieważności czynności postulator nie może sam przesłuchiwać świadków ani być przy przesłuchaniu obecny – obowiązuje on zarówno w procesie, jak i przed

65 Por. *Sanctorum Mater*, art. 82.

66 Por. *Sanctorum Mater*, art. 83–84.

67 H. Misztal, *Postępowanie w diecezji lub eparchii według Instrukcji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych z dnia 17 maja 2007 r.*, [w:] *O Sanctorum Mater*, red. W. Bar, L. Fiejdasz, Lublin 2008, s. 71.

68 Por. tamże. Kongregacja taki sposób zabezpieczenia dowodów pochodzących z zeznań świadków (*ne pereant probationes*) stosowała w swojej praktyce mimo zniesienia KPK z 1917 r. Kan. 2087 § 3. KPK z 1917 r. zawierał przepis polecający zebranie zeznań świadków naocznych (*ne pereant probationes*) przed rozpoczęciem tzw. procesu apostolskiego. Praktyka polecana przez Instrukcję wynika z troski o rzetelność zebrania dowodów, a także jest logicznym następstwem zniesienia procesu apostolskiego w nowym prawie”. Za: H. Misztal, *Instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych*, Lublin 2008, s. 80–92.

jego rozpoczęciem⁶⁹. Nie wolno też zadawać świadkom pytań, jakie będą postawione w samym procesie⁷⁰.

W dochodzeniu diecezjalnym na temat męczeństwa ks. Streicha na szczególną uwagę zasługuje pięciu naocznych świadków powołanych w latach 2006–2012 w trybie *ne pereant probationes* zgodnie z art. 82 instrukcji *Sanctorum Mater*. Przesłuchano wtedy: Andrzeja Marcinkowskiego, Stanisławę Błażejczak, Józefa Pawlickiego, Mariana Drajerzaka, Stanisława Malepszaka. Impuls w postaci przesłuchań pierwszych świadków przyczynił się także do tego, że do akt postępowania przygotowawczego do rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego włączono: fotokopie teczki personalnej ks. Stanisława Streicha z Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, jego fotografie wykonane podczas różnych uroczystości kościelnych, kopie i oryginały publikacji książkowych i prasowych na jego temat oraz pisemne oświadczenia i wspomnienia świadków. Największy wkład do wiedzy o życiu i męczeńskiej śmierci ks. Streicha pochodzi właśnie z wypowiedzi tych pierwszych pięciu świadków. Przekazali oni bowiem wiele istotnych informacji dotyczących różnych etapów życia Sługi Bożego, zwłaszcza jego ostatnich trzech lat.

Jeśli chodzi o drugi sposób zabezpieczenia świadectw przed ich utratą, to Instrukcja nazywa go *ad futuram rei memoriam*, wskazując, że każdy, kto chce zostawić jakieś oświadczenie na temat życia, działalności, ewentualnie śmierci jakiejś osoby, jej zdaniem będącej w przyszłości kandydatem na ołtarze, może biskupowi taką pisemną deklarację zostawić. Taka deklaracja ma zostać podpisana przez jej autora i poświadczona przez notariusza (kościelnego lub cywilnego), a autor oświadczeń *ad futuram rei memoriam* może być w przyszłości (jeśli będzie żył) wezwany jako świadek w ewentualnym dochodzeniu diecezjalnym⁷¹. W procesie beatyfikacyjnym ks. Streicha taka sytuacja nie zaistniała.

4. Przesłuchanie świadka

„Dekret sędziego wzywający świadka do stawienia się w celu złożenia zeznań (*cytacja świadka*) powinien być prawidłowo dostarczony, czyli zgodnie z kan. 1509 § 1 przez pocztę lub w inny sposób, który jest najpewniejszy, z zachowaniem przepisów ustanowionych prawem partykularnym. Świadek prawidłowo wezwany powinien się stawić albo zawiadomić sędziego o przyczynie swojej nieobecności (kan. 1557)”⁷².

69 Por. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Notificatio* (12.11.1999 r.).

70 Tamże.

71 H. Misztal, *Postępowanie w diecezji lub eparchii...*, s. 72.

72 P. Kroczyński, *Trybunał oraz inne osoby występujące w dochodzeniu diecezjalnym*, [w:] *Świętość kanonizowana...*, s. 98.

Pytania z polecenia biskupa układane są przez rzecznika sprawiedliwości⁷³ lub biegłego⁷⁴. W terminie wyznaczonym przez sędziego można przedstawić punkty zagadnień, co do których żąda się przesłuchania świadków; inaczej uważa się, że prośba została porzucona. Powinien to zrobić postulator, gdyż on zna najlepiej sprawę Sługi Bożego. Także przy układaniu tych punktów zagadnień pomocni mogą być biegli⁷⁵. Pytania mogą dotyczyć dowolnej tematyki, choć oczywiście tak związanej ze sprawą, aby odpowiedzi dawały jasny i rzetelny obraz świętości Sługi Bożego i potwierdzały to, co w swoim opracowaniu na temat Sługi Bożego zawarł postulator. Oznacza, to, że w „sprawach nowych” powinny one dotyczyć: cnót, męczeństwa, opinii świętości lub męczeństwa, a także cudownych znaków⁷⁶. Normy nakazują, aby w „sprawach dawnych” pytania dotyczyły jedynie aktualnej opinii świętości lub męczeństwa⁷⁷.

W procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Streicha świadkom postawiono 11 pytań jeżeli chodzi o generalia; 73 pytania dotyczyły specjalistów. Pytania skupione były wokół osoby świadka: personaliów, źródła jego wiedzy o Słudze Bożym, podejścia do sprawy i przysięgi prawdomówności. Oczywiście dotyczyły samej osoby Sługi Bożego: życiorysu, łask, jakimi się cieszył, cnót, wad, śmierci, męczeństwa, a także po śmierci: opinii męczeństwa i świętości, cudów przypisywanych wstawiennictwu, braku kultu⁷⁸. Zgodnie z wytycznymi zadawane pytania były krótkie, przystosowane do inteligencji odpowiadającego, nieobejmujące jednocześnie kilku spraw. Nie były podchwytliwe czy podstępne, nie sugerowały odpowiedzi, dalekie były od jakiegokolwiek obrazy oraz należące do sprawy, o którą chodzi⁷⁹. Pytania nie zostały wcześniej przedstawione do wiadomości świadkom⁸⁰, choć, jak zezwala prawo, wolno w zarysie przypomnieć świadkowi postać bądź dzieło Sługi Bożego⁸¹. Mimo że powinnością biskupa lub jego delegata jest zadbanie, aby zostały postawione inne, dodatkowe pytania w celu lepszego wyjaśnienia jakiejś kwestii, o której powiedzieli zeznający, lub w celu pełniejszego wytłumaczenia trudności, jakie wypłynęły z zeznań, nie było takiej potrzeby, aby zadawać dodatkowe pytania⁸². Osią zadawanych pytań były zwłaszcza te skoncentrowane na samym zabójstwie kapłana. W szczególności dotyczyło to pytań od numeru 60 do 66, w których czytamy: „Proszę podać czas i miejsce śmierci ks. Stanisława Streicha.

73 Por. *Sanctorum Mater*, art. 78 § 2.

74 Por. *Sanctorum Mater*, art. 60 § 3.

75 Por. P. KroczeK, *Trybunał oraz inne osoby...*, s. 98.

76 Por. *Sanctorum Mater*, art. 79 § 1–4.

77 Por. *Normae*, n. 15 b.

78 P. KroczeK, *Trybunał oraz inne osoby...*, s. 98.

79 Por. KPK, kan. 1564.

80 Por. KPK, kan. 1565 § 1.

81 Por. KPK, kan. 1565 § 2.

82 Por. *Normae*, n. 16 c.

Jaką postawą wobec religii katolickiej charakteryzował się zabójca i prześladowca? Jaka była motywacja dokonania zabójstwa u prześladowcy w odniesieniu do ks. Streicha? Jak zachowywał się ks. Stanisław Streich przed i w chwili zabójstwa? W jaki sposób zadano śmierć? Czy wśród wiernych (w tamtym czasie) śmierć kandydata na ołtarze nabrała rozgłosu? Jakie miała znaczenie ta śmierć w opinii wiernych? Jak zareagowały na śmierć ks. Stanisława Streicha władze kościelne? Jaką dziś ma wartość jego śmierć? Kiedy, w jakim mieście i na jakim miejscu został pochowany ks. Stanisław Streich? Proszę opisać pogrzeb ks. Stanisława Streicha. Obecność ludzi, autorytetów, władzy kościelnej. Czy już w tym czasie wspominano o świętości ks. Stanisław Streicha? Kto wspominał lub głosił takowe postulaty, władza duchowna, osoby prywatne, stowarzyszenia, środki społecznego przekazu? Proszę podać konkretne przejawy czci i szacunku do Kandydata na ołtarze. Proszę opisać wygląd zewnętrzny grobu”⁸³.

Świadców zostali przesłuchani w siedzibie trybunału⁸⁴. Prawo kanonizacyjne pozwala na to, aby w przypadku, gdyby świadek nie mógł stawić się w siedzibie trybunału, delegat biskupa zarządza, gdzie mają być przesłuchani świadkowie, którym odległość, choroba czy inna przeszkoda uniemożliwia przybycie⁸⁵. Każdy trybunał ma prawo prosić inny trybunał o pomoc celem przesłuchania świadka. Wówczas mamy do czynienia z procesem rogatoryjnym⁸⁶. Taka sytuacja w procesie ks. Streicha nie była konieczna i nie zaistniała.

Świadców przesłuchano osobno i pojedynczo⁸⁷. Zgodnie z kan. 1561 przesłuchania świadka dokonywał delegat biskupa w obecności notariusza. W przesłuchaniu nie brał udziału, pod karą nieważności czynności, postulator procesu⁸⁸. Na początku przesłuchania sędzia przypominał świadkowi, że ma poważny obowiązek mówić całą i samą prawdę⁸⁹, po czym nakazywał mu złożenie przysięgi⁹⁰. Następnie delegat biskupa stwierdzał tożsamość świadka, pytał, jaki jest jego stosunek do stron, a następnie zadawał pytania dotyczące sprawy, źródła wiadomości i w jakim czasie świadek dokładnie dowiedział się o tym, co zeznaje⁹¹. Jak zauważa ks. Piotr Kroczek: „W czasie przesłuchania może być jednak obecny promotor sprawiedliwości. Jeżeli miałby on inne pytania do zadania świadkowi, powinien je przedstawić nie bezpośrednio świadkowi,

83 APK, *Pytania do świadków*.

84 Por. *Sanctorum Mater*, art. 61 § 1.

85 Por. P. Kroczek, *Trybunał oraz inne osoby...*, s. 99.

86 Por. *Sanctorum Mater*, art. 114.

87 Por. KPK, kan. 1560 § 1.

88 Por. *Sanctorum Mater*, art. 94.

89 Por. KPK, kan. 1562 § 1.

90 Por. KPK, kan. 1532. Jeżeli świadek odmówi złożenia przysięgi, ma być przesłuchany jako niezaprzysiężony. Por. P. Kroczek, *Trybunał oraz inne osoby...*, s. 100.

91 Por. KPK, kan. 1563.

lecz sędziemu lub jego zastępcy, aby ten sam je postawił. W protokole należy zaznaczyć, od kogo pochodzi dodatkowe pytanie”⁹².

Świadkowie zeznawali ustnie i bez czytania, opierając się na swojej wiedzy⁹³. Odpowiedzi świadków były od razu spisywane przez notariusza i zawierały dosłowne zeznania, w odniesieniu do tego, co bezpośrednio dotyczyło przedmiotu sprawy⁹⁴. Zostały pominięte te adnotacje, co do których świadkowie nie udzielili odpowiedzi albo udzielili ich bardzo ogólnie bądź pobieżnie, a które były nieistotne dla sprawy. Wśród nich są przede wszystkim krótkie odpowiedzi: „nie wiem”, albo „nie posiadam informacji na ten temat”, bądź „jak wyżej” albo „nie ma”. Warto w tym miejscu zauważyć, że świadkowie pytani przez sędziego, zgodnie z przepisami prawa, zobowiązani są wyjawiać prawdę⁹⁵. Nie dotyczy to: duchownych w odniesieniu do sakramentu pokuty i pojednania; urzędników państwowych, lekarzy, położnych, adwokatów, notariuszy i innych zobowiązanych do zachowania tajemnicy urzędowej, także z racji udzielania porady w zakresie spraw objętych tą tajemnicą⁹⁶. Jeśli świadkowie nie zgadzają się między sobą lub ze stroną w rzeczy poważnej, sędzia może zgromadzić i skonfrontować różniących się między sobą, tak by uniknąć, o ile to możliwe, kłótni i zgorznienia⁹⁷.

„Zgodnie z kan. 1568 notariusz powinien odnotować w aktach o złożeniu, pominięciu lub odmowie przysięgi, o obecności stron i innych, o pytaniach dodanych z urzędu i w ogóle o wszystkim, co godne pamięci lub co wydarzyło się przypadkowo, gdy świadkowie byli przesłuchiwanymi. Na końcu przesłuchania należy świadkowi odczytać to, co notariusz o jego zeznaniu na piśmie sporządził, albo dać mu wysłuchać, co przy pomocy magnetofonu z jego zeznania zostało nagrane, dając temuż świadkowi możliwość uzupełnienia, skreślenia, poprawienia czy zmiany”⁹⁸. Akta po przesłuchaniu zostały podpisane przez świadka, delegata biskupiego i notariusza⁹⁹.

92 P. Kroczek, *Trybunał oraz inne osoby...*, s. 100: „Jeśli osoba, którą należy przesłuchać, używa języka nieznanego sędziemu, trzeba się posłużyć zaprzysiężonym tłumaczem, którego wyznacza sędzia. Zeznania jednak mają być spisane w języku oryginalnym, z dołączeniem tłumaczenia. Tłumaczem należy się także posłużyć, jeżeli ma być przesłuchana osoba głuchoniema, chyba że sędzia woli, by na pytania przez niego zadane odpowiedziano na piśmie, czyli tak, jak to nakazuje kan. 1471”.

93 Por. KPK, kan. 1566. Por. *Normae*, n. 23.

94 Niekiedy dopuszczalne jest posłużenie się magnetofonem, jeśli tylko później odpowiedzi zostaną spisane i podpisane, o ile to możliwe, przez zeznających (kan. 1567). Trzeba jednak pamiętać, że świadek może przedstawić trybunałowi swoje pisemne zaprzysiężone zeznanie – *Normae*, n. 24.

95 Por. KPK, kan. 1548 § 1.

96 Por. P. Kroczek, *Trybunał oraz inne osoby...*, s. 101.

97 Por. KPK, kan. 1560 § 2.

98 P. Kroczek, *Trybunał oraz inne osoby...*, s. 101. Świadkom, według słusznej miary wyznaczonej przez sędziego, należy zwrócić zarówno wydatki, jakie poczynili, jak i stratę zysku spowodowaną składaniem zeznań (KPK, kan. 1569 § 1).

99 Jak nakazuje kan. 1570, świadkowie, chociaż już przesłuchani, mogą być bądź to na żądanie strony, bądź też z urzędu, ponownie wezwani na przesłuchanie przed publikacją akt, czyli zeznań, jeśli sędzia uzna

Podsumowanie

13 kwietnia 2019 roku w kościele pw. św. Jana Bosko w Luboniu odbyła się ostatnia publiczna sesja kończąca proces diecezjalny. Metropolita Poznański abp. Stanisław Gądecki oraz członkowie trybunału podpisali stosowne dokumenty. Wszystkie sprawy związane z doborem świadków, ich kryteria, tryb *ne pereant probatione*, także sposób przesłuchiwania świadków, ich cytacja zostały zachowane z wytycznymi prawa kanonizacyjnego, mianowicie *Sanctorum Mater – instrukcją Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych*, ustawą ogólną Kodeksu Prawa Kanonicznego, konstytucją apostolską *Divinus perfectionis Magister* oraz wydanymi przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych *Normami prawa kanonizacyjnego*.

Przesłuchani świadkowie dali wyraźny wgląd w służebną postawę ks. Streicha – kapłana prowadzącego głębokie życie duchowe, przepełnione modlitwą i troską o zbawienie swoich parafian, odznaczającego się cnotą wiary, za którą był gotowy umrzeć. Wiele zeznań ukazało fakt, że Sługa Boży wyróżnił się w miłości do Boga i bliźniego, by kochać Kościół. W niełatwych czasach budowy nowego kościoła, w środowisku o mocnych inklinacjach komunistycznych, miłość, zdaniem świadków, była główną siłą napędową jego niezłomnej działalności duszpasterskiej. Świadkowie zgodnie podkreślili jego religijność oraz jej różne przejawy. Szczególnie objawiało się to podczas celebracji Mszy św., głoszeniu kazań i umiłowaniu modlitwy. Wszyscy świadkowie byli przekonani o świętości i męczeńskiej śmierci księdza. Odwoływali się do konkretnych jej przejawów w modlitwie za wstawiennictwem Sługi Bożego. Również sława męczeństwa, mimo upływu lat, nie zmniejszała się, a wręcz przeciwnie, odżywała ze wzmożoną siłą. W parafii pw. św. Jana Bosko w Luboniu na przestrzeni lat powstały liczne inicjatywy duchowe w postaci modlitw i postów w intencji rychłej beatyfikacji. Podczas uroczystości kościelnych przypomina się i promuje osobę męczennika. Nakręcono także film o nim – jako niezwykłym świadku wiary. Na terenie lubońskiej parafii ukończono i wyposażono „Izbę pamięci” związaną z życiem, działalnością i męczeńską śmiercią ks. Stanisława Streicha.

Obszerna dokumentacja licząca prawie 3,5 tysiąca stron wraz z aktami procesu beatyfikacyjnego, w tym trzydziestoma jeden zeznaniami świadków dochodzenia diecezjalnego, została przekazana do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie¹⁰⁰. 20 czerwca 2020 roku Kongres Zwyczajny Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych wydał dekret ważności etapu diecezjalnego i mianował relatora sprawy w osobie o. dr. hab.

to za konieczne lub pożyteczne, o ile nie ma żadnego niebezpieczeństwa zmywu lub przekupstwa – KPK, kan. 1569 § 1.

100 Por. W. Mueller, *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – Męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021, s. 329.

Szczepana Praśkiewicz OCD. 5 lipca 2021 roku w kongregacji zostało złożone *Positio*, czyli opis życia Sługi Bożego uwzględniający jego męczeństwo.

Bibliografia

Źródła

- Jan Paweł II, *Divinus perfectionis Magister* (25.01.1983 r.), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 4 (1983), nr 3.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, przekł. pol. zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu 8 grudnia 2021 r.
- Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Notificatio* (12.11.1999 r.).
- Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Normy, które należy zachować przy prowadzeniu dochodzenia przez Biskupów w sprawach kanonizacyjnych – Normae* (7.02.1983 r.), [w:] H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin–Sandomierz, 1997, s. 465–478.
- Sanctorum Mater – instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych* (wyd. 2 uzupełnione), Lublin 2011.

Archiwa

Archiwum postulacji Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha w Kobylnicy

Nota na temat zeznań świadka.

Pytania do świadków.

Relacja Komisji Historycznej.

Wspomnienie Elżbiety Hałasik.

Wspomnienie Stanisławy Zyty Błażejok.

Archiwum parafii pw. św. Jana Bosko w Luboniu

Informacja Benedykta Włodarczyka, Poznań, 30 grudnia 2016 r.

Ostatnia Msza św. ks. Streicha, Luboń, marzec 1938 r.

Opracowania

- Kroczek P., *Trybunał oraz inne osoby występujące w dochodzeniu diecezjalnym*, [w:] *Świętość kanonizowana. Postępowanie kanonizacyjne drogą męczeństwa*, red. S. Praśkiewicz, Kraków 2008, s. 73–102.
- Malepszak S., *Luboń i okolice. Dzieje osadnictwa i dziewięciu parafii*, Luboń 2005.
- Misztal H., *Instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych*, Lublin 2008.
- Misztal H., *Postępowanie w diecezji lub eparchii według Instrukcji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych z dnia 17 maja 2007 r.*, [w:] *O Sanctorum Mater*, red. W. Bar, L. Fiejdasz, Lublin 2008, s. 41–98.
- Misztal H., *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin–Sandomierz, 1997.
- Misztal H., *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003.
- Mueller W., *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – Męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021.
- Pajszczyk R., *Dowód ze świadków w postępowaniu kanonizacyjnym. Studium historyczno-prawne*, Poznań 2006.

- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990.
- Scąber A., *Postępowanie kanonizacyjne na terenie diecezji*, [w:] *Świętość kanonizowana. Postępowanie kanonizacyjne drogą męczeństwa*, red. S. Praškiewicz, Kraków 2008, s. 103–118.
- Szczegóły potwornej zbrodni w Luboniu*, „Kurier Warszawski” 59 (1938), s. 14.

CYTOWANIE

- W. Mueller, *Dowody ze świadków w postępowaniu kanonizacyjnym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 145–165. DOI: 10.18276/sp.2022.32-07.

Iwona Rawicka

Uniwersytet Szczeciński
iwona.rawicka@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3997-2289

Pomoc rodzicom w akceptacji kontynuowania ciąży po negatywnej diagnozie prenatalnej

STRESZCZENIE

Życie ludzkie zaczyna się z chwilą poczęcia. W świetle nauki płód ludzki jest człowiekiem i, jak każdy człowiek, już od momentu poczęcia nabywa zarówno prawo do życia, jak i wszelkie inne prawa człowieka. Dla respektowania tych praw ważny jest okres przygotowania rodziców do rodzicielstwa w sferze psychicznej, fizycznej, jak i materialnej, zarówno w aspekcie osobistym, jak i medycznym. W opiece perinatalnej istotne są: prawidłowa opieka nad kobietami w ciąży, dostęp do badań specjalistycznych i trójstopniowy system opieki prenatalnej oraz promowanie prawidłowego stylu życia i odżywiania. W przypadku, gdy diagnoza postawiona podczas badań prenatalnych wskazuje na obciążenie płodu chorobą, można podjąć próbę leczenia w czasie ciąży oraz zaplanować poród w wyspospecjalizowanym ośrodku, gdzie dziecko otrzyma właściwą pomoc tuż po porodzie. Jeżeli natomiast współczesna medycyna nie jest w stanie pomóc choremu dziecku, należy podczas opieki perinatalnej przygotować rodziców na niepomyślne zakończenie ciąży oraz na nieuchronną śmierć ich dziecka. Zgodnie z obowiązującym obecnie polskim prawem kobieta – matka, czy wspólnie rodzice, nie mogą podjąć decyzji o zakończeniu ciąży w przypadku stwierdzenia u nienarzonego dziecka wady wrodzonej, skutkującej upośledzeniem lub nieuleczalną chorobą. W związku z tym szczególnej uwadze należy poddać proces akceptacji kontynuowania ciąży po negatywnej diagnozie prenatalnej przez rodziców, zwłaszcza przez matki.

Troska o dziecko jest podstawowym sprawdzianem stosunku człowieka do człowieka. Prawo do życia jest najbardziej podstawowym prawem człowieka. Nie jest, jak głosi część opinii publicznej, jedynie kwestią światopoglądu czy też tzw. prawem religijnym. Pomoc rodzicom w akceptacji kontynuowania ciąży w przypadku stwierdzenia wady płodu wymaga zarówno profesjonalnej pomocy o charakterze medycznym, jak również psychologicznym, psychoterapeutycznym, pedagogicznym i duchowym.

SŁOWA KLUCZOWE

chore dziecko, negatywna diagnoza prenatalna, poczęte dziecko, prawo do życia

Helping Parents Continue Pregnancy after a Negative Prenatal Diagnosis

ABSTRACT

Human life begins at the moment of conception. According to science the fetus is a human being, and as such obtains the right to life and all the other human rights, from the very moment of conception. To respect these rights, it is crucial to prepare parents for their parenthood in mental, physical and financial aspects, both in their private life and in medical field. The vital aspects in perinatal care are: proper pregnant women care, access to professional examination, three-level prenatal care system as well as promoting healthy nutrition and life style.

In case of perinatal diagnosis indicating a fetal disease, an attempt can be made to treat an ill child during pregnancy and to plan the child's delivery in a highly – specialized medical centre, where the newborn can obtain appropriate help just after birth. If, however, the modern medicine is not able to help, the child's parents should be well prepared for the bad ending of the pregnancy, including the baby's death. According to current Polish law the woman (the mother) or both parents – are not allowed to make a decision to terminate pregnancy in case of congenital defect causing impairment or incurable disease in a child.

Due to that fact, the parents', especially mother's acceptance of continuation of the pregnancy after negative prenatal diagnosis seems to be of vital importance. Child care is a basic test of human attitude towards one another. The right to life is the basic human right. It is not an issue of a worldview or a religious law, as some public opinion may claim. Helping parents in accepting continuation of the pregnancy in case of fetal defect involves professional medical as well as psychological, psychotherapeutic, pedagogical and spiritual help.

KEYWORDS

conceived child, ill child, negative prenatal diagnosis, right to life

Wprowadzenie

Poczęte dziecko, zwłaszcza gdy jest chore, wymaga ogromnej troski rodziców, lekarzy, najbliższej rodziny, a czasem także ich znajomych i przyjaciół. Towarzyszenie rodzicom jest dla nich formą wsparcia w radzeniu sobie ze świadomością posiadania chorego dziecka i w potwierdzeniu słuszności podjętej decyzji o jego urodzeniu. Pomocy wymagają w szczególności samotne matki, które często nie mają wsparcia osób bliskich¹.

Od kilkudziesięciu lat naukowcy wskazują, że życie ludzkie zaczyna się od poczęcia, czyli w momencie, gdy męski plemnik zapłodni żeńską komórkę jajową. Znajduje to potwierdzenie w rozprawach naukowych, w artykułach popularnonaukowych

1 G. Mikołajczyk-Lerman, *Kobiety i ich niepełnosprawne dzieci*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 39 (2011), s. 73–74, 84–88.

i w poradnikach medycznych². Równocześnie w wielu źródłach podkreśla się, że od momentu poczęcia każdy człowiek ma prawo do życia³.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wartości życia płodu ludzkiego, pomimo negatywnej diagnozy prenatalnej, oraz wskazanie konieczności udzielenia pomocy rodzicom chorego dziecka. Przyszli rodzice, zwłaszcza samotne kobiety w ciąży, po otrzymaniu informacji o niekorzystnej diagnozie prenatalnej często pozostają sami w obliczu akceptacji kontynuowania ciąży i urodzenia chorego dziecka. W takich wypadkach niezmiernie ważna jest prawidłowa pomoc, udzielana im zarówno ze strony personelu medycznego, jak i ich bliskich. Dzięki współczesnym technikom diagnostyki prenatalnej, charakteryzujących się coraz wyższymi wskaźnikami bezpieczeństwa, rodzice mają możliwość przygotowania się i uzyskania wiedzy na temat możliwości terapeutycznych swojego chorego dziecka w czasie trwania ciąży, jak również po jego urodzeniu⁴.

1. Prenatalny okres życia

Już na etapie połączenia komórki jajowej z plemnikiem następuje określenie genetycznie uwarunkowanych cech człowieka, np. płci, koloru oczu i włosów, wzrostu, a nawet predyspozycji do niektórych chorób. Człowiek – skomplikowany biologiczny, duchowy i emocjonalny organizm, powstający z genów matki i genów ojca – jest odrębną jednostką posiadającą swój kod genetyczny⁵. Choć statystyka występujących poronień

-
- 2 C.S. Bartnik, *Człowiek od poczęcia osobą*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) 1, s. 9–10; A. Muszala, *Czy embrión ludzki jest osobą ludzką?*, [w:] *Człowiek – od kiedy?*, red. R. Słowiński, Poznań 2013, s. 103–112; M.M. Tytko, *Obrona życia ludzkiego i człowieczeństwa osób niepełnosprawnych w okresie prenatalnym na łamach periodyku „Służba Życiu”*, [w:] *Rodzina: powołanie – zadania – zagrożenia*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2014, s. 706–709; A. Zięba, *Zablokujemy śmiertelną pigułkę „dzień po”!*, „Tryby. Katolicki Miesięcznik Studencki” 2–3 (2015) 37–38, s. 18–19; J. Dziedzic, *Pastoralno-teologiczne aspekty straty dziecka poronionego i martwo urodzonego*, Kraków 2021, s. 43, 99, 105–110.
 - 3 K. Cygorijni, *Naukowcy, lekarze o początku życia człowieka*, <https://archiwalna.pro-life.pl/baza-wiedzy/teksty/materialy-do-pobrania/attachment/naukowcy-i-lekarze-o-poczatku-zycia-czlowieka> (21.10.2021); P. Zamelski, *Ochrona prawa dziecka do życia – wybrane zagadnienia*, [w:] *Propedeutyka praw człowieka. Prawa dziecka w rodzinie i oświacie*, red. S.L. Stadniczenko, Opole 2012, s. 91–95, 117–118; H. Pietrzak, *Prawo do życia, jego nienaruszalność i nierozporządzalność: aspekty prawno-karne*, „Prawo Kanoniczne” 56 (2013) 2, s. 149–158; M. Sobas, *Odpowiedzialność cywilnoprawna za szkody doznane przed urodzeniem*. Praca doktorska, Katowice 2021, s. 18–90.
 - 4 J. Dangel, *Diagnostyka prenatalna – mity i rzeczywistość*, „Nauka” 3 (2007), s. 42–46; M. Szymczyk, *Diagnostyka prenatalna wyzwaniem moralnym*, „Fides et Ratio” 29 (2017) 1, s. 89–93, 95–99.
 - 5 D. Prentice, T. Sander Lee, *Wyjątkowy od pierwszego dnia*, <https://www.kofc.org/pl/columbia/detail/unique-from-day-one.html> (29.01.2022).

wskazuje na ich dużą liczbę, to jednak na świat w Polsce przychodzą tysiące dzieci⁶. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego w 2020 roku zarejestrowano około 355 tysięcy urodzeń żywych⁷. Jednak zgodnie z niektórymi doniesieniami około 15–20% ciąży kończy się klinicznie potwierdzonym poronieniem⁸. Według innych badań nawet do 50% poczętych istot ludzkich obumiera na bardzo wczesnym etapie rozwoju, często zanim ciąża zostanie rozpoznana⁹. Średnio około 6,3% dzieci w Polsce, a w innych krajach rozwiniętych od 5 do 10%, rodzi się przedwcześnie¹⁰. Pociąga to za sobą pewne problemy medyczno-rozwojowe, jak i rodzinno-ekonomiczne¹¹. Pozostałe dzieci rodzą się w prawidłowym terminie porodu, jednak u części z nich występować mogą okresowe problemy zdrowotne lub choroby przewlekłe, które często powodują desynchronizację życia rodzinnego, szkolnego i społecznego¹².

Dla prawidłowego przebiegu ciąży i do radzenia sobie z możliwymi jej zakłóceniami ważny jest okres przygotowania rodziców do rodzicielstwa, zarówno w sferze psychicznej, fizycznej, jak i materialnej. W opiece perinatalnej wyróżnia się prawidłową opiekę profilaktyczną nad kobietami w ciąży (wizyty kontrolne), dostęp do badań specjalistycznych, trójstopniowy system opieki prenatalnej, promowanie prawidłowego stylu życia i odżywiania kobiet zgodnie z wymogami zdrowotnymi. Wytyczne co do zasad opieki w ciąży fizjologicznej zebrane zostały w Rekomendacjach Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego (obecnie Polskie Towarzystwo Ginekologów i Położników – PTGiP) w zakresie opieki przedporodowej w ciąży o prawidłowym przebiegu¹³. Standardy dotyczące wykonywania badań ultrasonograficznych w czasie ciąży przy-

-
- 6 E. Mudrak, *Starzejące się społeczeństwo jako jeden z problemów współczesnego świata*, „Humanizacja Pracy” 301–302 (2020) 3–4, s. 9–10.
 - 7 GUS, *Ludność*, „Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej” (2021), s. 207.
 - 8 Z. Słomko, *Ginekologia*, Warszawa 2008, s. 587; J. Rymaszewska i in., *Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego dotyczące leczenia zaburzeń afektywnych u kobiet w wieku rozrodczym*, cz. 3: *Postępowanie w wypadku utraty ciąży oraz niepowodzeń w leczeniu niepłodności metodą in vitro*, „Psychiatria Polska” 53 (2019) 2, s. 278.
 - 9 T. McNair, K. Altman, *Miscarriage and Recurrent Pregnancy Loss*, [w:] *The Johns Hopkins Manual of Gynecology and Obstetrics*, red. J.K. Hurt i in., Philadelphia 2012, s. 438–439; P. Guzdek, S. Guzdek, *Poronienie kliniczne jako niepowodzenie położnicze rodziców: aspekt biomedyczny*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020) 10, s. 42.
 - 10 W. Durlak, P. Kwinta, *Odległe następstwa wcześniactwa związane z układem oddechowym*, „Pediatria po Dyplomie” 1 (2017), s. 61.
 - 11 H. Pawłowska-Jaroń, Z. Orłowska-Popek, *Problemy rozwojowe dzieci przedwcześnie urodzonych z perspektywy logopedycznej*, „Logopaedica Lodziensia” 3 (2019), s. 149.
 - 12 D. Kornas-Biela, *Niepomyślna diagnoza prenatalna: dylemat rodziców, wyzwanie dla profesjonalistów*, „Medycyna Praktyczna – Ginekologia i Położnictwo” 4 (2008), s. 15–27.
 - 13 Zob. Polskie Towarzystwo Ginekologiczne, *Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego w zakresie opieki przedporodowej w ciąży o prawidłowym przebiegu*, <http://www.femmed.com.pl/wp-content/uploads/2013/02/rekomendacjaopiekapredporodowa.pdf> (22.10.2021); Rozporządzenie Ministra Zdrowia z 16.08.2018 r. w sprawie standardu organizacyjnego opieki okołoporodowej, Dz.U. z 2018 r., poz. 1756.

gotowane zostały w Rekomendacjach PTGiP dotyczących diagnostyki ultrasonograficznej w położnictwie i ginekologii¹⁴. PTGiP nie opracowało jeszcze wytycznych dotyczących postępowania we wszystkich sytuacjach wikłających ciążę czy stanowiących ciążę wysokiego ryzyka, ale wielu naukowców w swoich publikacjach wypowiada się na ten temat¹⁵. Ważne jest przygotowanie kobiet do macierzyństwa pod względem zdrowotnym, w szczególności tych spośród nich, które obciążone są chorobami przewlekłymi i wynikającymi z tego konsekwencjami w postaci długotrwałego leczenia¹⁶.

W ostatnim czasie wśród kobiet zauważa się wzrost średniej wieku urodzenia dziecka (także pierwszego), co wiąże się z problemami późnego macierzyństwa. Niejednokrotnie na macierzyństwo decydują się kobiety nawet po 40. roku życia¹⁷. Notuje się również tendencję spadku wieku wśród niepełnoletnich ciężarnych, co wiąże się z kolei z problemami wczesnego macierzyństwa¹⁸. Obie sytuacje bezsprzecznie mają wpływ na rozwój dziecka w życiu płodowym, ale również na psychospołeczne funkcjonowanie obu wyżej wymienionych grup kobiet. Cięża kobiet w późnym wieku, jak i kobiet małoletnich, są nie tylko przedmiotem dyskusji, ale i badań naukowców różnych specjalności, zwłaszcza w sferze medycznej, psychologicznej, socjologicznej oraz teologicznej¹⁹.

W etyce małżeńskiej występuje pojęcie odpowiedzialnego rodzicielstwa, czyli świadomego i odpowiedzialnego kierowania ludzką płodnością. Odpowiedzialność rodzicielska polega na rozpoznawaniu potrzeby przekazywania życia i wychowania poczętych dzieci przez małżonków²⁰. Tymczasem współcześnie coraz częściej na świat przychodzą dzieci pozamałżeńskie. Statystycznie w Polsce rodzi się średnio 23%

14 Zob. D. Borowski i in., *Rekomendacje Sekcji Ultrasonografii Polskiego Towarzystwa Ginekologów i Położników w zakresie przesiewowej diagnostyki ultrasonograficznej w ciąży o przebiegu prawidłowym – 2020 rok*, „Ginekologia i Perinatologia Praktyczna” 5 (2020) 2, s. 63–75.

15 Zob. J. Oleszczuk, B. Leszczyńska-Gorzelać, E. Poniedziałek-Czajkowska, *Rekomendacje postępowania w najczęstszych powikłaniach ciąży i porodu*, Lublin 2006; D. Bomba-Opoń, M. Wielgoś, *Standardy opieki okołoporodowej w przypadkach występowania określonych powikłań*, „Ginekologia i Perinatologia Praktyczna” 1 (2016) 1, s. 1–9.

16 G. Stadnicka, G. Iwanowicz-Palus, A.B. Pilewska-Kozak, *Choroby współistniejące*, [w:] *Opieka przedkoncepcyjna*, red. G. Stadnicka, Warszawa 2009, s. 125–130.

17 S. Lisowska, *Ryzyko związane z ciążą po 35 roku życia*, „Pismo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych w Krakowie Małopolskie Pielęgniarki i Położne” 6 (2013), s. 12–13.

18 A. Bień i in., *Ciężarne niepełnoletnie – współczesny problem bio-psycho-społeczny*, „Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu” 21 (2015) 2, s. 125–126.

19 Zob. tamże, s. 125–131; L. Bakiera, J. Szczerbal, *Doświadczenie nastoletniego macierzyństwa a wybrane aspekty funkcjonowania dorosłych kobiet*, „Polskie Forum Psychologiczne” 23 (2018) 1, s. 102–121; D. Zaworska-Nikoniuk, *Doświadczenie późnego macierzyństwa – narracje kobiet*, „Edukacja Dorosłych” 1 (2019), s. 53–69; I. Kiersnowska i in., *Zachowania zdrowotne pierworódek po 35. roku życia*, „Fides et Ratio” 43 (2020) 3, s. 165–176.

20 Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 370–373.

takich dzieci²¹ (w miastach 28%, na wsi 21%), przy czym wielkość tego zjawiska jest różna w poszczególnych województwach. W 2017 roku w zachodniopomorskim odnotowano 41% urodzeń pozamażeńskich, a w podkarpackim 13%²². W innych krajach odsetek ten sięga od 7 do 59% (Słowacja 37%, Czechy 45%, Dania 51,5%, Francja i Słowenia 58%, Szwecja 54%, Bułgaria 59%, Estonia 58%)²³. W świetle powyższych danych można stwierdzić, że wielu rodziców nie może w prawidłowy sposób przygotować się do opieki nad dzieckiem – kobiety do macierzyństwa, a mężczyźni do ojcostwa, ponieważ przygotowanie to nie następuje w atmosferze ciepła rodzinnego i dostatecznej ilości czasu na przemyślaną analizę możliwości planowania powiększenia rodziny.

Pragnienie posiadania dziecka występuje u większości mężczyzn i kobiet. W tym pragnieniu jest również ukryte drugie pragnienie – posiadania zdrowego dziecka. Zachodzi zatem pytanie, czy za każdym razem jest możliwość realizacji tego założenia. Dane o przyczynach poronień wskazują w 50–70% przypadków na wady rozwojowe jaja płodowego, co z kolei powoduje jego eliminację na etapie wczesnej ciąży²⁴.

Okres ciąży jest dla rodziców szczególnym okresem – z reguły radosnym, ale i niekiedy przepełnionym lękiem i obawami. Pozytywny odbiór ciąży pozwala kobiecie na uspokojenie siebie, męża (ojca dziecka) czy rodziny. Negatywne emocje z nią związane zwykle pogłębiają lęk i niepokój. Kobiety ciężarne często przenoszą odpowiedzialność za prawidłowy rozwój dziecka na lekarza prowadzącego ciążę. Oczekują, że usłyszą od niego jedynie pozytywne informacje – potwierdzenie, że ciąża przebiega prawidłowo. Kodeks Etyki Lekarskiej nakłada na lekarza odpowiedzialność za zdrowie i życie dziecka oraz matki, lekarz powinien więc dołożyć wszelkich starań, by zapewnić opiekę nad zdrowiem i życiem zarówno ciężarnej, jak i jej nienarodzonego dziecka²⁵. Na przestrzeni ostatnich lat płód stał się pełnoprawnym pacjentem, wobec czego jest diagnozowany, a jeśli zachodzi potrzeba, także leczony²⁶. Współczesna opieka medyczna oferuje badania prenatalne przeprowadzane w czasie rozwoju wewnątrzmacicznego

21 J. Stańczak, K. Stelmach, M. Urbanowicz (Główny Urząd Statystyczny – Departament Badań Demograficznych i Rynku Pracy), *Opracowanie w ramach projektu EUROSTATu dotyczącego dzietności, zawierania i rozpadu małżeństw oraz stanu cywilnego ludności w poszczególnych krajach Unii Europejskiej*, https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5468/23/1/1/malzenstwa_i_dzietnosc_w_polsce.pdf (21.10.2021).

22 P. Szukalski, *Co czwarte dziecko w Polsce rodzi się jako pozamażeńskie*, „Demografia i Gerontologia Społeczna – Biuletyn Informacyjny” 6 (2017), s. 5.

23 Eurostat Statistics Explained, *Marriage and Birth Statistics – New Ways of Living Together in the EU*, https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Archive:Marriage_and_birth_statistics_new_ways_of_living_together_in_the_EU#Births (21.10.2021).

24 B. Kowalczyk, *Poronienia*, <https://mediweb.pl/poronienie> (28.10.2021).

25 Kodeks Etyki Lekarskiej, art. 39.

26 Zob. J. Blicharz, *Ochrona praw dziecka na tle Konstytucji RP z 1997 roku – ramy normatywne*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 127 (2021), s. 15–18.

wszystkim kobietom ciężarnym, a szczególnie tym, u których zachodzi zwiększone ryzyko wystąpienia wad u płodu lub nieprawidłowości chromosomalnych²⁷. Ryzyko poważnych chorób wrodzonych i ciężkich wad rozwojowych jest niewielkie i wynosi około 3%²⁸. Dzięki badaniom prenatalnym obciążone chorobą dziecko ma szansę urodzić się w wysokospecjalistycznym ośrodku, gdzie otrzyma pomoc tuż po urodzeniu. W tego typu placówce można podjąć próbę jego leczenia w czasie ciąży lub – jeśli współczesna medycyna nie jest w stanie pomóc – przygotować rodziców na niepomyślną diagnozę i śmierć dziecka. Wczesna diagnoza daje czas na szukanie pomocy dla dziecka, nie tylko w kraju, ale i w zagranicznych ośrodkach²⁹.

W sytuacji, gdy na świat przychodzi chore dziecko, ważne jest, aby przed zabraniem go do domu rodzice byli przygotowani do opieki nad nim, zarówno pod kątem organizacyjnym, jak i psychologicznym. Nadrzędną rolą badań prenatalnych jest zintegrowanie wysiłków położników, neonatologów, pediatrów, psychologów, genetyków, chirurgów i lekarzy innych specjalności, by zapewnić nowonarodzonemu choremu człowiekowi rzetelną pomoc i rehabilitację³⁰. Według Bogdana Chazana „w wielu szpitalach diagnostyka prenatalna służy dobru dziecka, leczeniu stwierdzonych nieprawidłowości, wyborowi najlepszego miejsca i sposobu odbycia porodu, nie jest traktowana jako odpowiedź na zalecenie »znajdź i zniszcz«”³¹. Większość lekarzy uważa, że ich zawód nie daje im prawa do bycia „kontrolerem jakości dzieci”. Lekarz nie powinien decydować o tym, które dziecko może, a które nie może przyjść na świat³².

2. Opieka prenatalna

Diagnostyka prenatalna jest zagadnieniem interdyscyplinarnym, wzbudzającym szerokie zainteresowanie lekarzy położników-ginekologów, neonatologów, genetyków

27 L. Szefczyk-Polowczyk i in., *Opieka prenatalna nad matką dziecka niepełnosprawnego*, „Journal of Education, Health and Sport” 5 (2015) 6, s. 322.

28 J. Krzeszowiak, R. Śmigiel, *Rola i zadania położnej jako członka zespołu sprawującego opiekę nad ciężarną pacjentką z rozpoznaną wadą letalną u płodu*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 6 (2016) 1, s. 58.

29 M. Boratyńska, *Staranność badań prenatalnych i jej konsekwencje dla zdrowia przyszłego dziecka*, „Przegląd Prawa Medycznego” 2 (2020) 4, s. 37–42, 70–73.

30 A. Wojtyłko-Gołowkin, M. Bağlaj, A. Wojtyłko, *Diagnostyka prenatalna wad wrodzonych*, „Puls Uczelni” 8 (2014) 1, s. 28.

31 B. Chazan, *Etyka postępowania lekarskiego w położnictwie i ginekologii*, [w:] *Prawo naturalne i prawo stanowione we współczesnej medycynie europejskiej*, red. A. Urbański, M. Żebrowski, E. Nowakowska, A. Gręziak, Gdańsk 2008, s. 350.

32 Tamże, s. 350.

i lekarzy innych specjalności oraz psychologów i teologów, jak też całego społeczeństwa³³. W czasie procesu diagnozy prenatalnej ważne jest zrozumienie rodziców, bowiem konsekwencje wykrycia wad płodu są trudne zarówno dla nich, jak i dla lekarza. Przy stosowaniu diagnostyki prenatalnej istotna jest ze strony lekarza uwaga i umiejętność rozpoznawania psychologicznych aspektów i potrzeb pacjentki. Szczególnie pierwsza informacja o diagnozie, jak i sposób jej komunikowania, może mieć istotny wpływ na zrozumienie przez rodzica wad dziecka i na interpretacje kolejnych przekazywanych wyników badań. Ponadto pierwsze zakomunikowanie diagnozy może wpłynąć na początkowy poziom stresu i podjęcie późniejszych wiążących decyzji³⁴.

Polskie Towarzystwo Ginekologiczne opracowało rekomendacje dotyczące postępowania w zakresie diagnostyki prenatalnej, według których:

- wszystkie kobiety ciężarne w Polsce, niezależnie od wieku, powinny być poinformowane o możliwości wykonania przesiewowych badań prenatalnych,
- badania inwazyjne powinny być wykonane po badaniach przesiewowych; u kobiet powyżej 40. roku życia i świadomie rezygnujących ze wstępnej diagnostyki badania wykonuje się bez badań przesiewowych,
- kobiety, które decydują się na badania inwazyjne, powinny być poinformowane o możliwych powikłaniach związanych z badaniem,
- badania przesiewowe umożliwiają ocenę ryzyka wystąpienia aberracji chromosomowych i rozpoznanie wielu wad wrodzonych u płodu³⁵.

Zgodnie z wytycznymi Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego oraz Funduszu Ludnościowego Narodów Zjednoczonych wyżej wymienione badania dzielą się na dwie grupy:

- badania przesiewowe, których celem jest wyodrębnienie z grupy niskiego ryzyka ciężarnych z podwyższonym ryzykiem wystąpienia wad rozwojowych płodu (diagnostyka ultrasonograficzna w 11.–14. tygodniu ciąży i badania biochemiczne: test PAPP-A w 8–12 tygodniu, test potrójny w 14–18 tygodniu);

33 Zob. J. Dangel, *Diagnostyka prenatalna...*, s. 31–47; A. Jarzębińska, *Od diagnozy do towarzyszenia w żalobie – wsparcie rodzin z dzieckiem z wadą letalną*, „Interdyscyplinarne Konteksty Pedagogiki Specjalnej” 22 (2018), s. 375–391; D. Borowski i in., *Rekomendacje Sekcji Ultrasonografii...*, s. 63–75; Zob. D. Kornas-Biela, *Niepomyślna diagnoza prenatalna...*, s. 15–27; O. Kwiatkowski, Wołoszyn F.J, *Problemy etyczne wiążące się z diagnostyką prenatalną*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 20 (2020) 2, s. 133–137; J. Dziedzic, *Pastoralno-teologiczne aspekty straty dziecka*, Kraków 2021, s. 42–44.

34 M. Ledwoń, *Psychologiczne aspekty diagnostyki prenatalnej*, „Kliniczna Perinatologia i Ginekologia” 36 (2002), s. 247–249.

35 Polskie Towarzystwo Ginekologiczne, *Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego dotyczące postępowania w zakresie diagnostyki prenatalnej*, „Ginekologia Polska” 80 (2009) 5, s. 391.

- badania mające na celu rozpoznanie nieprawidłowości rozwojowych (diagnostyka inwazyjna, diagnostyka ultrasonograficzna w 18.–22. tygodniu ciąży)³⁶.

Pierwszym etapem diagnostyki prenatalnej są badania przesiewowe nieinwazyjne. Następnym etapem są badania inwazyjne polegające na pobraniu komórek płodowych, umożliwiające badania zaburzeń chromosomalnych metodami cytogenetycznymi oraz wrodzonych defektów metabolicznych, za pomocą technik biochemicznych i analizy DNA. Należą do nich: biopsja kosmówki, amniopunkcja i kordocenteza³⁷.

Badania ultrasonograficzne przynoszą korzyść nie tylko medyczno-diagnostyczną, ale i pozwalają urealnić obraz (wygląd) dziecka. Matka i płód są dwiema odrębnymi istotami, mają odrębnie bijące serca w różnym rytmie, choć jedno uzależnione jest od drugiego. Wizualizacja płodu pozwala zarówno matce, jak i ojcu, zwiększyć odpowiedzialność za losy ich dziecka, pobudzając ich wyobraźnię. Urealnienie wyglądu dziecka sprawia, że rodzice mają poczucie większej odpowiedzialności za jego zdrowie i rozwój³⁸.

W obecnych czasach wzrasta liczba kobiet, u których może wystąpić wyższe niż w populacji prawdopodobieństwo poczęcia lub urodzenia dziecka z wadą. Jak już wspomniano, proces ten związany jest zarówno ze wzrastającym, jak i niskim wiekiem matek lub ojców. Ponadto wpływ na niego może mieć większa przeżywalność kobiet z ciężkimi schorzeniami, którym współczesna medycyna pozwoliła na dalsze życie i przywróciła płodność. Wzrost ryzyka poczęcia lub urodzenia dziecka z wadą może też mieć związek ze szkodliwym działaniem czynników zewnętrznych na szybko dzielące się komórki, z zażywaniem leków przez wzrastającą grupę kobiet w okresie rozrodczości i z technikami wspomaganego rozrodu. Kolejną przyczyną mogą być choroby uwarunkowane genetycznie, które z powodu ich masowości są coraz większym problemem, nie tylko medycznym, ale i społecznym. Powodem tych wad może być podłoże genetyczne komórek rozrodczych, zarówno żeńskich, jak i męskich, działanie teratogenów, a także uwarunkowania wieloczynnikowe³⁹. W wysokim odsetku wad płodu (w około 60%) nie można znaleźć ich przyczyny. Jeżeli źródła ujawniają się na etapie rozwoju zarodka, powstają wówczas duże wady strukturalne i dochodzi do samoistnego poronienia, zarówno przed, jak i po implantacji zarodka⁴⁰.

36 Polskie Towarzystwo Ginekologiczne, Fundusz Ludnościowy Narodów Zjednoczonych, *Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego i Funduszu Ludnościowego Narodów Zjednoczonych (UNFPA) w sprawie zdrowia reprodukcyjnego (Racot, 26–28 marca 2004 r.)*, „Przegląd Menopauzalny” 3 (2004) 3, s. 10.

37 Polskie Towarzystwo Ginekologiczne, *Rekomendacje...*, s. 392.

38 B. Słosorz, *Kontakt z dzieckiem przed urodzeniem*, „Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu” 2 (2019) 59, s. 145–149.

39 Europejska Agencja Bezpieczeństwa i Zdrowia w Pracy, *Najnowszy raport na temat substancji działających szkodliwie na rozrodczość*, Luksemburg 2016, s. 9.

40 A. Latos-Bieleńska, *Genetyczne przyczyny poronień samoistnych*, <https://www.genesis.pl/akademia-wiedzy/genetyczne-przyczyny-poronien-samoistnych> (28.10.2021).

W przypadku zaburzeń i ciężkich wad strukturalnych zarodka dochodzi do samoistnego poronienia. Proces ten jest naturalną selekcją i prewencją wad w populacji⁴¹. Z punktu widzenia psychologii jest ono bolesnym i głęboko przeżywanym doświadczeniem obojga rodziców identyfikowanym jako niespełnione macierzyństwo lub ojcostwo⁴². Powstające w zarodku wady są również przyczyną porodów przedwczesnych, martwych urodzeń i umieralności okołoporodowej noworodków⁴³.

W ostatnich latach obserwowany jest wzrost liczby wad, które powstają u rozwijającego się płodu. Dzięki dobrze przygotowanemu programowi badań prenatalnych większość tych wad zostaje wychwycona. Wytyczne dotyczące obowiązujących terminów wykonywania badań ultrasonograficznych pozwalają na wczesne wykrycie wielu wad płodu, a następnie skonfrontowanie rodziców z niekorzystną diagnozą przedurodzeniową⁴⁴.

Rodzice, akceptując decyzję o kontynuowaniu ciąży, unikają takich doznań, jak żal, wątpliwości i poczucie winy. Jednocześnie doświadczają poczucia straty zdrowego dziecka. Niejednokrotnie okazuje się jednak, że po przejściowym szoku wczesna diagnoza ma dla nich pozytywne skutki. Rodzice zazwyczaj z czasem przyjmują fakt występowania wad u dziecka i następuje u nich stabilizacja emocjonalna⁴⁵. Ważnym elementem, który może pomóc w akceptacji kontynuowania ciąży po negatywnej diagnozie prenatalnej, jest konsultacja i praca z psychologiem. Według Agnieszki Baranowskiej u rodziców, którzy otrzymali taką diagnozę, widoczne jest zatrzymanie rozwoju więzi z dzieckiem. Na pierwszy plan wysuwa się niepokój i lęk o dziecko, a także o przyszłość rodziny. Autorka wskazuje, że kluczowe w takiej sytuacji jest uporządkowanie wraz z psychologiem obecnej sytuacji rodziców i wspólne poszukiwanie najlepszych dla nich rozwiązań⁴⁶.

Częstość występowania schorzeń genetycznych i wad wrodzonych w populacji, jak już wcześniej wspomniano, nie stanowi tylko problemu medycznego, ale jest to także problem społeczny. Dotyczy on konkretnego dziecka, jego matki, ojca, często ich małżeństwa i całej rodziny, a także najbliższego otoczenia koleżeńsko-przyjacielskiego. Niejednokrotnie dotyczy również dzieci jako rodzeństwa, któremu na świat ma

41 D. Rabięga-Gmyrek i in., *Aberracje chromosomowe jako przyczyna poronień samoistnych*, „Ginekologia Polska” 86 (2015) 5, s. 360.

42 K. Walentynowicz-Moryl, *Utrata ciąży jako wyzwanie dla kobiecości – analiza doświadczeń kobiet znajdujących się w sytuacji utrudnionej prokreacji*, „Rocznik Lubuski” 42 (2016) 1, s. 339.

43 M. Hallman, *Premature Birth and Diseases in Premature Infants: Common Genetic Background?*, „The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine” 25 (2012) 1, s. 21–24.

44 M. Pietryga, K. Toboła, *Ultrasonograficzna diagnostyka prenatalna – możliwości technik 3D*, „Ginekologia i Perinatologia Praktyczna” 2 (2017) 4, s. 143, 152.

45 M. Ledwoń, *Psychologiczne aspekty...*, s. 251.

46 A. Baranowska, *Rola psychologa po rozpoznaniu nieprawidłowości u płodu*, „Życie i Płodność” (2017), s. 103.

przyjść chory brat lub siostra. Lekarze i pozostali specjaliści pracujący z rodzicami powinni mieć świadomość procesów psychologicznych oraz posiadać doświadczenie i wiedzę, aby wspierać rodziców w tych trudnych sytuacjach. Powinni w rzetelny sposób udzielać im wszystkich niezbędnych informacji i obalać ewentualne posiadane przez nich błędne przekonania lub stereotypy. Wczesna diagnostyka daje rodzicom przede wszystkim możliwość zdobycia wiedzy o stanie zdrowia dziecka i ułatwia podjęcie decyzji o dalszym przebiegu ciąży⁴⁷.

3. Reakcje rodziców na niekorzystną diagnozę prenatalną

Negatywna diagnoza prenatalna stawia matkę lub oboje rodziców dziecka przed koniecznością akceptacji kontynuacji ciąży, co obciąża ich sferę psychiczną i duchową. Postawa lekarzy ginekologów i innych specjalizacji jest nie tylko ważna podczas przekazywania diagnozy pacjentom, ale i podczas wypowiedzi ukazywanych w mediach i innych przekazach publicznych. Wypowiedzi publiczne lekarzy często mają znaczący wpływ na zachowania przyszłych rodziców. Specjaliści powinni wypowiadać się w sposób jasny, nazywając rzeczy po imieniu, i nie zważać na tzw. poprawność polityczną, ponieważ są obserwowani przez swoich obecnych i przyszłych pacjentów oraz ich rodziny⁴⁸.

Małżeństwo, rodzina, a przede wszystkim matka, której przedstawiono negatywną diagnozę prenatalną, wymagać będzie profesjonalnej pomocy na różnych płaszczyznach. Zanim rodzice dokonają akceptacji trwania ciąży po negatywnej diagnozie prenatalnej, będą wymagać pomocy o charakterze medycznym, psychologicznym, psychoterapeutycznym, pedagogicznym, a także duchowym. W bardzo trudnej sytuacji znajdują się samotne matki, które zostały pozbawione opieki ze strony mężczyzny – ojca dziecka – a także często członków najbliższej rodziny. Borykając się z problemem monoparentalności, samotnie doznają wstrząsu, jakim jest negatywna diagnoza prenatalna. Podjęcie decyzji „za” lub „przeciw” kontynuowaniu ciąży musi poprzedzić pytanie o wartość życia ludzkiego, o prawa człowieka, o godność ludzką, o człowieczeństwo poczętego dziecka. Dopiero po usłyszeniu odpowiedzi na nie w swoim sumieniu podjęte działania będą słuszne⁴⁹.

Po postawieniu negatywnej diagnozy prenatalnej przez lekarza w umysłach rodziców powstaje wiele dylematów. Kobieta, która dowiaduje się, że została matką, czy ta, która potwierdza swoje przypuszczenia, że będzie matką, przyjmuje zazwyczaj

47 M. Ledwoń, *Psychologiczne aspekty...*, s. 251–252.

48 B. Chazan, *Etyka postępowania lekarskiego...*, s. 350.

49 O. Kwiatkowski, F.J. Wołoszyn, *Problemy etyczne...*, s. 134–135.

wiadomość o planowanym macierzyństwie z radością⁵⁰. Wraz z ojcem dziecka zaczyna snuć plany, marzenia i wyobrażenia co do płci dziecka i jego przyszłości. Wiąże z nim ogromne nadzieje na przyszłość, a świat widzi w „pastelowych kolorach”. Negatywna diagnoza prenatalna jest wiadomością najmniej spodziewaną, nigdy planowaną i nieuwzględnianą w wizjach przyszłości. Informacja o wadach nienarodzonego dziecka pojawia się nagle, niespodziewanie i rujnuje plany na przyszłość oraz wywołuje niepewność, często wynikającą z braku wiedzy. Wprowadza do życia rodziców lęk i niepokój, złość i inne negatywne uczucia⁵¹.

Zgodnie z obowiązującą ustawą o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z 7 stycznia 1993 roku (z późniejszymi zmianami), „życie jest fundamentalnym dobrem człowieka, a troska o życie i zdrowie należy do podstawowych obowiązków państwa, społeczeństwa i obywatela”⁵². Zgodnie z powyższym zapisem każde życie podlega ochronie zarówno w fazie postnatalnej, jak i w fazie prenatalnej. Zgodnie z prawem organy administracji państwa polskiego mają obowiązek zapewnić kobiecie ciężarnej i jej nienarodzonemu dziecku stałą opiekę medyczną (w tym badania prenatalne, zwłaszcza gdy występuje ciąża większego ryzyka) oraz socjalną – wraz z pomocą materialną i opieką prawną. Według obecnie obowiązujących przepisów przyszli rodzice powinni mieć dostęp do informacji dotyczących organizacji, instytucji, które mogą pomóc im podczas powstających dylematów psychologicznych, społecznych oraz w kwestii przysposobienia. W myśl wyżej wymienionej ustawy, zgodnie z artykułem 4a oraz po ogłoszeniu przez Trybunał Konstytucyjny zmian, aborcja jest zgodna z prawem wyłącznie wówczas, gdy ciąża zagraża zdrowiu lub życiu kobiety ciężarnej lub gdy ciąża jest wynikiem czynu zabronionego⁵³.

Mimo że obecnie w Polsce z mocy prawa kobieta – matka – nie może podjąć decyzji o zakończeniu ciąży w przypadku stwierdzenia u swojego dziecka wady wrodzonej doprowadzającej do upośledzenia płodu lub nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu, w wielu krajach dopuszcza się aborcję w takich przypadkach. Przed wprowadzeniem zmian w prawie polskim, gdy dopuszczano aborcję po stwierdzeniu wad płodu, istniały dwie drogi po negatywnej diagnozie prenatalnej. Pierwszą, rzadziej wybieraną przez kobiety, była kontynuacja ciąży. Drugą natomiast, częściej wybieraną, było zakończenie ciąży⁵⁴. Aborcja, nawet uznana za najlepsze wyjście z trudnej sytuacji, nie

50 A. Machaj-Szczerek, I. Stankowska, *Przekonania dotyczące macierzyństwa – badania własne*, „Pielęgniarstwo Polskie” 49 (2013) 3, s. 182.

51 J. Koss, A. Rudnik, M. Bidzan, *Doświadczanie stresu a uzyskiwane wsparcie społeczne przez kobiety w ciąży wysokiego ryzyka*, „In Family Forum” 4 (2014), s. 185–189, 198.

52 Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, tekst jedn. Dz.U. z 2021 r., poz. 175, 2052.

53 Tamże.

54 J. Krzeszowiak, R. Śmigiel, *Rola i zadania położnej...*, s. 59.

zawsze rozwiązuje problem do końca. Pozostanie pytanie, co będzie później: co z kolejną decyzją o następnym dziecku, co z obciążeniami genetycznymi i co z wykonaniem szeregu badań w poradni genetycznej. Żywe pozostają pytania o wadę nieobciążoną genetycznie i niebezpieczeństwo jej powtórzenia, o możliwości współczesnej medycyny i o zasadność podjętej decyzji. Ponadto pozostaną w psychice kobiety dylematy natury moralnej, duchowej i problemy zaburzające dalsze funkcjonowanie kobiety – matki, kobiety – żony i kobiety – przyjaciela, co wpłynie będzie na atmosferę rodzinną i społeczną. W ostatnim trzydziestoleciu ukazało się wiele publikacji dotyczących tematu aborcji. Autorzy tych prac odpowiadają wprost na pytania dotyczące istoty aborcji i jej skutków, opisując historie kobiet, które poddały się temu zabiegowi i które dzieliły się swoim świadectwem uczestniczenia w zabiegach i przeżywania skutków aborcji. Niezależnie od tego, czy aborcja była dokonywana ze wskazań społecznych, czy też ze wskazań medycznych, zawsze pozostawia swoje piętno w psychice (znane pod pojęciem syndromu postaborcyjnego)⁵⁵.

Akceptacja kontynuowania ciąży po negatywnej diagnozie prenatalnej nie jest łatwa dla matki nienarodzonego dziecka. Z dużą dozą prawdopodobieństwa wiara w Boga, dobrze odczytane powołanie kobiety, wartość życia ludzkiego – nawet tego chorego – ułatwi podjęcie decyzji i pomoże przetrwać w natłoku sprzecznych nawet informacji od lekarzy, rodziny czy z otoczenia. Nie bez znaczenia jest obecność bliskiej osoby – męża, ojca dziecka, własnych rodziców, rodzeństwa, przyjaciół i być może osoby duchowej⁵⁶.

Pierwszą i najważniejszą sprawą jest dobre rozpoznanie wady – takie, na jakie współczesna medycyna pozwala – następnie postawienie rokowania co do dalszych losów dziecka na etapie ciąży i po urodzeniu⁵⁷. Bardzo ważna jest dalsza opieka prenatalna prowadzona przez specjalistę w zakresie położnictwa, ewentualna hospitalizacja w ośrodku referencyjnym, pozwalająca na podjęcie decyzji o leczeniu – czy to jeszcze w łonie matki, czy też po urodzeniu o czasie lub przedwcześnie⁵⁸. Ponadto istotne jest zaufanie kobiety ciężarnej do lekarza prowadzącego ciążę, do ośrodka, w którym nastąpić ma rozwiązanie, jak i całego personelu neonatologicznego. Jest rzeczą oczywistą,

55 Zob. B. Willke, J. Willke, *Aborcja. Pytania i odpowiedzi*, Gdańsk 1991, s. 87–143; M. Ryś, *Zespoły zaburzeń po przerwaniu ciąży. Doniesienia z badań*, Warszawa 1994, s. 1–12; G. Garrone, *Przecież to dziecko! Świadectwa o dramacie aborcji*, Kraków 2001, s. 17–121; P. Kreeft, *Aborcja? Trzy punkty widzenia*, Warszawa–Kraków 2007, s. 15–237; M. Szuryga-Kolacz, *Wpływ aborcji na relację małżeńską i rodziną*, „Rozprawy Społeczne” 7 (2013) 2, s. 126–136.

56 A. Jarzębińska, *Od diagnozy do towarzyszenia w żałobie...*, s. 378–387.

57 K. Szmyd, R. Śmigiel, B. Królak-Olejnik, *Propozycje postępowania z noworodkiem po urodzeniu w przypadku rozpoznania wady letalnej w okresie prenatalnym*, „Pediatria Polska” 89 (2014) 6, s. 389–394.

58 Zob. K. Depczyńska, R. Śmigiel, D. Patkowski, *Przepuklina pępowinowa i wytrzewienie wrodzone – różnice i podobieństwa w etiologii, diagnostyce oraz postępowaniu z noworodkiem*, „Pediatria Polska” 89 (2014) 4, s. 277–284.

że opiekujący się matką lekarz musi wykazać się dużą wiedzą na dany temat i pomóc w znalezieniu najlepszego ośrodka położniczo-neonatologicznego czy specjalistycznego – w zależności od wady wykrytej u dziecka⁵⁹. Gdy współczesna wiedza medyczna nie znajduje rozwiązania, pomocne są hospicja perinatalne, w których kobieta ciężarna oraz jej nienarodzone, śmiertelnie chore dziecko mogą otrzymać niezbędną, specjalistyczną opiekę⁶⁰. Wspomniana wcześniej pomoc psychologiczna czy duchowa będzie odgrywała dla matki, czy też rodziców dziecka, kluczową rolę. Niełatwo jest rozmawiać o śmierci, przemijaniu – łatwiej zapewne przychodzi to lekarzowi, psychologowi czy księdzu⁶¹. Wszystkie te osoby postawione na drodze ciężarnej kobiety i jej męża, ojca jej dziecka, poczynając od personelu medycznego, kończąc na osobie duchownej, muszą wykazać się ogromną serdecznością i delikatnością⁶².

Zaistniała wada u nienarodzonego dziecka będzie decydowała o przebiegu jego choroby. Może mieć wpływ na przebieg ciąży, długość życia dziecka, śmierć w okresie okołoporodowym lub na konieczność funkcjonowania dziecka jako niepełnosprawnego. Dziecko przewlekłe chore włączone jest do grupy osób z niepełnosprawnościami, choć pamiętać trzeba, że nie każda choroba przewlekła czyni dziecko niepełnosprawnym. Występowanie choroby przewlekłej prowadzi niejednokrotnie do charakterystycznych zmian w budowie anatomicznej, w funkcjonowaniu narządów ludzkiego organizmu, zarówno tych objętych chorobą, jak i współodpowiedzialnych za funkcjonowanie danego układu. Ponadto wpływa niekorzystanie na ogólny rozwój dziecka, zarówno fizyczny, jak i psychiczny. U dziecka, wraz z rozwojem fizycznym, ma miejsce rozwój umysłowy i rozwój sprawności ruchowej. Wobec powyższego można oczekiwać problemów zdrowotnych na różnych płaszczyznach rozwoju. Częste pobyty w szpitalach, sanatoriach będą okresem krótszej lub dłuższej rozłąki z rodzicami, rodzeństwem, rodziną, kolegami i koleżankami. Okresy zaostrzeń choroby czy remisji będą wpływać na samopoczucie, pojawią się trudności w adaptacji w nowym lub znanym środowisku. Efektem każdej choroby człowieka, zarówno dziecka, jak i nastolatka czy dorosłego, jest lęk, który wpływa na postrzeganie samego siebie. Choroba wiąże się niejednokrotnie z uzależnieniem od opiekuna przez całą dobę. Potrzeba stworzenia bezpieczeństwa, uczucia miłości i oparcia towarzyszy rozwojowi dziecka zarówno zdrowego, jak i chorego. Na matkę lub rodziców dziecka chorego, czy nawet na całą rodzinę, spadnie o wiele więcej obowiązków aniżeli przy wychowywaniu dziecka zdrowego, do czego

59 J. Krzeszowiak, R. Śmigiel, *Rola i zadania położnej...*, s. 59–60.

60 S. Biały, *Hospicjum jako forma opieki perinatalnej w celu zapobiegania zjawisku aborcji*, „*Studia nad Rodziną*” 22 (2018) 2, s. 77–90.

61 Zob. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 11–26; E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa 2000.

62 D. Kornas-Biela, *Niepomyślna diagnoza prenatalna...*, s. 15–27.

trzeba dodać konieczność mobilizacji i ciągły niepokój. Często należy wziąć pod uwagę decyzję o zakończeniu pracy zawodowej, o zmianie organizacji obowiązków dnia codziennego, o możliwości rehabilitacji (pod względem czasu i finansów), o stworzeniu pozytywnego środowiska rozwoju społecznego dziecka i wytworzeniu w dziecku obrazu człowieczeństwa. Jan Paweł II w Nowym Jorku (w 1979 r.) powiedział, że „troska o dziecko jest pierwszym i podstawowym sprawdzianem stosunku człowieka do człowieka”⁶³, tym bardziej troska o dziecko chore, upośledzone umysłowo, z zaburzeniami emocjonalnymi czy fizycznymi. Ważne jest stworzenie spokojnego miejsca rozwoju, a na późniejszym etapie możliwości szkolnictwa integracyjnego, aby dziecko mogło w miarę swoich możliwości rozwijać się edukacyjnie i wzrastać. Ważna jest pomoc instytucjonalna wspierająca dziecko i jego rodzinę, która będzie oparciem dla rodziców i rodziny⁶⁴.

Po negatywnej diagnozie prenatalnej w czasie trwania ciąży mogą występować wątpliwości. Pierwszym uczuciem, które się pojawia, jest zazwyczaj załamanie, uczucie żalu i pretensji do siebie oraz czasami do współmałżonka, Pana Boga i całego świata. Te uczucia są normalne i mają prawo się pojawić. Trzeba pozwolić im się ujawnić, by bliskie osoby mogły zacząć okazywać pomoc i wsparcie. Wśród bliskich łatwiej jest pogodzić się z zaistniałą sytuacją⁶⁵. W Polsce i na świecie działa wiele organizacji, stowarzyszeń, zrzeszeń i grup wsparcia, które skupiają całe rodziny, przyjaciół, wolontariuszy, jak również specjalistów, w celu wzajemnej pomocy, wsparcia i rozwiązywania problemów powstałych w związku z chorobą dziecka. Często rodzice chorych dzieci dzięki „wspólnocie” i dzieleniu się z innymi swoimi przeżyciami, emocjami i wątpliwościami nie czują się osamotnieni⁶⁶.

Podsumowanie

„Prawo do życia nie jest tylko kwestią światopoglądu, nie jest tylko prawem religijnym, ale jest prawem człowieka, jest prawem najbardziej podstawowym”⁶⁷. Te słowa Jana

63 T. Bilicki, *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 55.

64 R. Suchodolska, *Wpływ choroby dziecka przewlekle chorego na funkcjonowanie rodziny*, <https://www.profesor.pl/publikacja,17760,Referaty,Referat-Wplyw-choroby-dziecka-przewlekle-chorego-na-funkcjonowanie-rodziny> (5.11.2021).

65 D. Kornas-Biela, *Niepomyślna diagnoza prenatalna...*, s. 15–27.

66 P. Rzewucka, *Tożsamość rodziny z dzieckiem z niepełnosprawnością w przekazie medialnym*, [w:] *Teoretyczno-empiryczne interpretacje tożsamości społecznej z uwzględnieniem perspektywy famiologii*, red. K. Salomon, K. Kutek-Sładek, B. Karcz, Kraków 2021, s. 118–122.

67 T. Głuszak, *Jan Paweł II o wartości życia*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/pk201411-jp2_godnosc (30.11.2021).

Pawła II, wypowiedziane w Kaliszu w 1997 roku, są podstawą i drogowskazem dla ludzkości. Zmiany w polskim prawie, które weszły w życie w 2020 roku, umożliwiają poszanowanie godności jeszcze nienarodzonych dzieci – powodują, że nie można dyskryminować poczętego dziecka ze względu na stan zdrowia oraz podkreślają konstytucyjną gwarancję życia. Dzięki badaniom prenatalnym oraz rozwojowi technologii i udoskonalaniu metod leczenia, ciężko chore nienarodzone istoty mają coraz większą szansę na przeżycie po przyjściu na świat. Niemniej jednak nie można zapominać o rozterkach i trudnościach, jakie przeżywają ich rodzice po otrzymaniu negatywnej diagnozy prenatalnej. W takich sytuacjach niezmiernie ważne jest udzielenie im pomocy w akceptacji kontynuowania ciąży, zarówno przez specjalistów, jak i najbliższe otoczenie. Po negatywnej diagnozie ważne jest zrozumienie i stabilizacja oraz szukanie konstruktywnych rozwiązań. Specjalistyczna pomoc udzielana rodzicom prowadzi z czasem do przyjęcia przez nich faktu występowania wad u dziecka. Ważna jest świadomość lekarzy i pozostałego personelu medycznego, że mają niezmiernie duży wpływ na przeżywanie przez rodziców emocje i dalsze losy rodziny. Konieczność akceptacji trwania ciąży w takim wypadku jest dla obojga rodziców niezmiernie trudna. Dlatego powinni oni jeszcze przed narodzeniem dziecka bezwzględnie zostać objęci opieką medyczną i psychologiczną, jak również opieką prawną i socjalną, w tym materialną. W związku ze wzrostem liczby porodów dzieci posiadających różnego rodzaju wady, należy stworzyć w Polsce dostateczną liczbę wysokospecjalistycznych ośrodków stanowiących miejsce udzielania instytucjonalnej pomocy zarówno dzieciom, jak i ich rodzicom.

Bibliografia

- Bakiera L., Szczerbal J., *Doświadczenie nastoletniego macierzyństwa a wybrane aspekty funkcjonowania dorosłych kobiet*, „Polskie Forum Psychologiczne” 23 (2018) 1, s. 102–121.
- Baranowska A., *Rola psychologa po rozpoznaniu nieprawidłowości u płodu*, „Życie i Płodność” (2017), s. 101–108.
- Bartnik C.S., *Człowiek od poczęcia osobą*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) 1, s. 5–11.
- Biały S., *Hospicjum jako forma opieki perinatalnej w celu zapobiegania zjawisku aborcji*, „Studia nad Rodziną” 22 (2018) 2, s. 77–90.
- Bień A., Iwanowicz-Palus G., Włoszczak-Szubbda A., Witkowska M., *Ciężarne niepełnoletnie – współczesny problem bio-psycho-społeczny*, „Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu” 21 (2015) 2, s. 125–131.
- Bilicki T., *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II*, Kraków 2000.
- Blicharz J., *Ochrona praw dziecka na tle Konstytucji RP z 1997 roku – ramy normatywne*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 127 (2021), s. 15–18.
- Bomba-Opoń D., Wielgoś M., *Standardy Opieki Okołoporodowej w przypadkach występowania określonych powikłań*, „Ginekologia i Perinatologia Praktyczna” 1 (2016) 1, s. 1–9.

- Boratyńska M., *Staranność badań prenatalnych i jej konsekwencje dla zdrowia przyszłego dziecka*, „Przełęcz Prawa Medycznego” 2 (2020) 4, s. 37–77.
- Borowski D., Pietryga M., Basta P., Cnota W., Czuba B., Dubiel M., Fuchs T., Huras H., Iciek R., Jaczyńska R., Kaczmarek P., Kosiński P., Kwiatkowski S., Nocuń A., Pomorski M., Ropacka-Lesiak M., Rybak-Krzyszowska M., Sieroszewski P., Węgrzyn P., Wiecheć M., Wielgoś M., Zimmer M., *Rekomendacje Sekcji Ultrasonografii Polskiego Towarzystwa Ginekologów i Położników w zakresie przesiewowej diagnostyki ultrasonograficznej w ciąży o przebiegu prawidłowym – 2020 rok*, „Ginekologia i Perinatologia Praktyczna” 5 (2020) 2, s. 63–75.
- Chazan B., *Etyka postępowania lekarskiego w położnictwie i ginekologii*, [w:] *Prawo naturalne i prawo stanowione we współczesnej medycynie europejskiej*, red. A. Urbański, M. Żebrowski, E. Nowakowska, A. Gręzia, Gdańsk 2008, s. 349–353.
- Cygorijni K., *Naukowcy, lekarze o początku życia człowieka*, <https://archiwalna.pro-life.pl/baza-wiedzy/teksty/materialy-do-pobrania/attachment/naukowcy-i-lekarze-o-poczatku-zycia-czlowieka> (21.10.2021).
- Dangel J., *Diagnostyka prenatalna – mity i rzeczywistość*, „Nauka” 3 (2007), s. 31–47.
- Depczyńska K., Śmigiel R., Patkowski D., *Przepuklina pępowinowa i wytrzewienie wrodzone – różnice i podobieństwa w etiologii, diagnostyce oraz postępowaniu z noworodkiem*, „Pediatria Polska” 89 (2014) 4, s. 277–284.
- Durlak W., Kwinta P., *Odległe następstwa wcześniactwa związane z układem oddechowym*, „Pediatria po Dyplomie” 1 (2017), s. 61–71.
- Dziedzic J., *Pastoralno-teologiczne aspekty straty dziecka poronionego i martwo urodzonego*, Kraków 2021.
- Europejska Agencja Bezpieczeństwa i Zdrowia w Pracy, *Najnowszy raport na temat substancji działających szkodliwie na rozrodczość*, Luksemburg 2016.
- Eurostat Statistics Explained, *Marriage and Birth Statistics – New Ways of Living Together in the EU*, https://ec.europa.eu/eurostat/statisticsexplained/index.php?title=Archive:Marriage_and_birth_statistics__new_ways_of_living_together_in_the_EU#Births (21.10.2021).
- Garrone G., *Przecież to dziecko! Świadectwa o dramacie aborcji*, Kraków 2001.
- Głuszak T., *Jan Paweł II o wartości życia*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/pk201411-jp2_godnosc.html (30.11.2021).
- GUS, *Ludność*, „Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej” (2021), s. 207.
- Guzdek P., Guzdek S., *Poronienie kliniczne jako niepowodzenie położnicze rodziców – aspekt biomedyczny*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020) 10, s. 39–58.
- Hallman M., *Premature Birth and Diseases in Premature I: Common Genetic Background?*, „The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine” 25 (2012) 1, s. 21–24.
- Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005.
- Jarzębińska A., *Od diagnozy do towarzyszenia w żałobie – wsparcie rodzin w dzieckiem z wadą letalną*, „Interdyscyplinarne Konteksty Pedagogiki Specjalnej” 22 (2018), s. 375–391.
- Kiersnowska I., Bączek G., Walewska D., Węgrzyn P., *Zachowania zdrowotne pierworódek po 35. roku życia*, „Fides et Ratio” 43 (2020) 3, s. 165–176.
- Kodeks Etyki Lekarskiej, art. 39.
- Kornas-Biela D., *Niepomyślna diagnoza prenatalna: dylemat rodziców, wyzwanie dla profesjonalistów*, „Medycyna Praktyczna – Ginekologia i Położnictwo” 4 (2008), s. 15–27.
- Koss J., Rudnik A., Bidzan M., *Doświadczanie stresu a uzyskiwane wsparcie społeczne przez kobiety w ciąży wysokiego ryzyka*, „In Family Forum” 4 (2014), s. 183–201.
- Kowalczyk B., *Poronienia*, <https://mediweb.pl/poronienie> (28.10.2021).

- Kreeft P., *Aborcja? Trzy punkty widzenia*, Warszawa–Kraków 2007.
- Krzyszowski J., Śmigiel R., *Rola i zadania położnej jako członka zespołu sprawującego opiekę nad ciężarną pacjentką z rozpoznaną wadą letalną u płodu*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 6 (2016) 1, s. 57–61.
- Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa 2000.
- Kwiatkowski O., Wołoszyn F.J., *Problemy etyczne wiążące się z diagnostyką prenatalną*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 20 (2020) 2, s. 133–137.
- Latos-Bieleńska A., *Genetyczne przyczyny poronień samoistnych*, <https://www.genesis.pl/akademia-wiedzy/genetyczne-przyczyny-poronien-samoistnych>, (10.08.2020).
- Ledwoń M., *Psychologiczne aspekty diagnostyki prenatalnej*, „Kliniczna Perinatologia i Ginekologia” 36 (2002), s. 244–251.
- Lisowska S., *Ryzyko związane z ciążą po 35 roku życia*, „Pismo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych w Krakowie Małopolskie Pielęgniarki i Położne” 6 (2013), s. 12–13.
- Machaj-Szczerek A., Stankowska I., *Przekonania dotyczące macierzyństwa – badania własne*, „Pielęgniarstwo Polskie” 49 (2013) 3, s. 176–186.
- McNair T., Altman K., *Miscarriage and Recurrent Pregnancy Loss*, [w:] *The Johns Hopkins Manual of Gynecology and Obstetrics*, red. J.K. Hurt, M.W. Guile, J.L. Bienstock, H.E. Fox, E.E. Wallach, Philadelphia 2012, s. 438–447.
- Mikołajczyk-Lerman G., *Kobiety i ich niepełnosprawne dzieci*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 39 (2011), s. 73–90.
- Mudrak E., *Starzejące się społeczeństwo jako jeden z problemów współczesnego świata*, „Humanizacja Pracy” 301–302 (2020) 3–4, s. 7–18.
- Muszala A., *Czy embrión ludzki jest osobą ludzką?*, [w:] *Człowiek – od kiedy?*, red. R. Słowiński, Poznań 2013, s. 85–120.
- Oleszczuk J., Leszczyńska-Gorzela B., Poniedziałek-Czajkowska E., *Rekomendacje postępowania w najczęstszych powikłaniach ciąży i porodu*, Lublin 2006.
- Pawłowska-Jaroń H., Orłowska-Popek Z., *Problemy rozwojowe dzieci przedwcześnie urodzonych z perspektywy logopedycznej*, „Logopaedica Lodziensia” 3 (2019), s. 149–162.
- Pietryga M., Toboła K., *Ultrasonograficzna diagnostyka prenatalna – możliwości technik 3D*, „Ginekologia i Perinatologia Praktyczna” 2 (2017) 4, s. 143–154.
- Pietrzak H., *Prawo do życia, jego nienaruszalność i nie rozporządzalność: aspekty prawno-karne*, „Prawo Kanoniczne” 56 (2013) 2, s. 145–164.
- Polskie Towarzystwo Ginekologiczne, *Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego dotyczące postępowania w zakresie diagnostyki prenatalnej*, *Ginekologia Polska*” 80 (2009) 5, 390–393.
- Polskie Towarzystwo Ginekologiczne, *Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego w zakresie opieki przedporodowej w ciąży o prawidłowym przebiegu*, <http://www.femmed.com.pl/wp-content/uploads/2013/02/rekomendacjaopiekapredporodowa.pdf> (22.10.2021).
- Polskie Towarzystwo Ginekologiczne, Fundusz Ludnościowy Narodów Zjednoczonych, *Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego i Funduszu Ludnościowego Narodów Zjednoczonych (UNFPA) w sprawie zdrowia reprodukcyjnego (Racot, 26–28 marca 2004 r.)*, „Przegląd Menopauzalny” 3 (2004) 3, s. 8–10.
- Prentice D., Sander Lee T., *Wyjątkowy od pierwszego dnia*, <https://www.kofc.org/pl/columbia/detail/unique-from-day-one.html> (29.01.2022).

- Rabiega-Gmyrek D, Olejniczak T., Niepsuj-Biniaś J., Guglas-Bochyńska B., Jachowski P., Latos-Biełańska A., Opala T., *Aberracje chromosomowe jako przyczyna poronień samoistnych*, „Ginekologia Polska” 86 (2015) 5, s. 357–361.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z 16.08.2018 r. w sprawie standardu organizacyjnego opieki okołoporodowej, Dz.U. z 2018 r., poz. 1756.
- Rymaszewska J., Szcześniak D., Cubała W.J., Gałęcki P., Rybakowski J., Samochowiec J., Szulc A., Dudek D., *Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego dotyczące leczenia zaburzeń afektywnych u kobiet w wieku rozrodczym, cz. 3: Postępowanie w wypadku utraty ciąży oraz niepowodzeń w leczeniu niepłodności metodą in vitro*, „Psychiatria Polska” 53 (2019) 2, s. 277–292.
- Ryś M., *Zespoły zaburzeń po przerwaniu ciąży. Doniesienia z badań*, Warszawa 1994.
- Rzewucka P., *Tożsamość rodziny z dzieckiem z niepełnosprawnością w przekazie medialnym*, [w:] *Teoretyczno empiryczne interpretacje tożsamości społecznej z uwzględnieniem perspektywy famiologii*, red. K. Salomon, K. Kutek-Sładek, B. Karcz, Kraków 2021, s. 117–132.
- Slosorz B., *Kontakt z dzieckiem przed urodzeniem*, „Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu” 2 (2019) 59, s. 145–149.
- Słomko Z., *Ginekologia*, Warszawa 2008.
- Sobas M., *Odpowiedzialność cywilnoprawna za szkody doznane przed urodzeniem*. Praca doktorska, Katowice 2021.
- Stadnicka G., Iwanowicz-Palus G., Pilewska-Kozak A.B., *Choroby współistniejące*, [w:] *Opieka przed-koncepcyjna*, red. G. Stadnicka, Warszawa 2009, s. 125–130.
- Stańczak, J., Stelmach, K., Urbanowicz, M. (Główny Urząd Statystyczny – Departament Badań Demograficznych i Rynku Pracy), *Opracowanie w ramach projektu EUROSTATu dotyczącego dzietności, zawierania i rozpadu małżeństw oraz stanu cywilnego ludności w poszczególnych krajach Unii Europejskiej*, https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5468/23/1/1/malzenstwa_i_dzietnosc_w_polsce.pdf (21.10.2021).
- Suchodolska R., *Wpływ choroby dziecka przewlekle chorego na funkcjonowanie rodziny*, <https://www.profesor.pl/publikacja,17760,Referaty,Referat-Wplyw-choroby-dziecka-przewlekle-chorego-na-funkcjonowanie-rodziny> (5.11.2021).
- Szefczyk-Polowczyk L., Wengel-Woźny K., Respondek M., Pudło H., *Opieka prenatalna nad matką dziecka niepełnosprawnego*, „Journal of Education, Health and Sport” 5 (2015) 6, s. 321–332.
- Szmyd K., Śmigiel R., Królak-Olejnik B., *Propozycje postępowania z noworodkiem po urodzeniu w przypadku rozpoznania wady letalnej w okresie prenatalnym*, „Pediatria Polska” 89 (2014) 6, s. 389–394.
- Szukalski P., *Co czwarte dziecko w Polsce rodzi się jako pozamałżeńskie*, „Demografia i Gerontologia Społeczna – Biuletyn Informacyjny” 6 (2017), s. 1–6.
- Szurzyga-Kończak M., *Wpływ aborcji na relację małżeńską i rodzinną*, „Rozprawy Społeczne” 7 (2013) 2, s. 126–136.
- Szymczyk M., *Diagnostyka prenatalna wyzwaniem moralnym*, „Fides et Ratio” 29 (2017) 1, s. 89–100.
- Tytko M.M., *Obrona życia ludzkiego i człowieczeństwa osób niepełnosprawnych w okresie prenatalnym na łamach periodyku „Służba Życiu”*, [w:] *Rodzina: powołanie – zadania – zagrożenia*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2014, s. 705–748.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, tekst jedn. Dz.U. z 2021 r., poz. 175, 2052.
- Walentyłowicz-Moryl K., *Utrata ciąży jako wyzwanie dla kobiecości – analiza doświadczeń kobiet znajdujących się w sytuacji utrudnionej prokreacji*, „Rocznik Lubuski” 42 (2016) 1, s. 339–381.
- Willke B., Willke J., *Aborcja. Pytania i odpowiedzi*, Gdańsk 1991.

- Wojtyłko-Gołowkin A., Bağlaj M., Wojtyłko A., *Diagnostyka prenatalna wad wrodzonych*, „Puls Uczelni” 8 (2014) 1, s. 26–29.
- Zamelski P., *Ochrona prawa dziecka do życia – wybrane zagadnienia*, [w:] *Propedeutyka praw człowieka. Prawa dziecka w rodzinie i oświacie*, red. S.L. Stadniczeńko, Opole 2012, s. 89–121.
- Zaworska-Nikoniuk D., *Doświadczanie późnego macierzyństwa – narracje kobiet*, „Edukacja Dorosłych” 1 (2019), s. 53–69.
- Ziemiński I., *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010.
- Zięba A., *Zablokujemy śmiertelnością pigułkę „dzień po”!*, „Tryby. Katolicki Miesięcznik Studencki” 2–3 (2015) 37–38, s. 18–19.

CYTOWANIE

- I. Rawicka, *Pomoc rodzicom w akceptacji kontynuowania ciąży po negatywnej diagnozie prenatalnej*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 167–186. DOI: 10.18276/sp.2022.32-08.

Józef Warzeszak

Akademia Katolicka w Warszawie

jwarzeszak@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2301-817X

Teologiczno-patriotyczny charakter jasnogórskich aktów zawierzenia św. Jana Pawła II

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule omówiono akty zawierzenia, które Jan Paweł II kierował do Pani Jasnogórskiej, Królowej Polski, „Matki mojego narodu” i „mojej Ojczyzny” w czasie pielgrzymek do Polski. Papież dziękuje w nich za błogosławioną obecność Pani Jasnogórskiej na polskiej ziemi; wyraża swą bliskość z cierpiącymi rodakami, zwłaszcza z tymi, których dotknęły represje reżimu komunistycznego. W aktach tych zawarty jest ogromny skarb teologiczny i patriotyczny, dlatego warto prowadzić nad nimi refleksję teologiczną.

SŁOWA KLUCZOWE

modlitwy, akty zawierzenia, Pani Jasnogórska, katolicki naród

Theological and Patriotic Nature of John Paul II Acts of Entrustment to Our Lady of Jasna Góra

ABSTRACT

In this article, the author discusses the acts of entrustment that John Paul II addressed to the Lady of Jasna Góra, Queen of Poland, “Mother of my nation” and “my homeland” during his pilgrimages to Poland. The Pope thanks in them for the blessed presence of Lady of Jasna Góra in Poland; expresses his closeness to suffering compatriots, especially those who suffered repressions by the communist regime. He commends to the caring hands of the Queen of Poland the future of children, youth, families, matters and social attitudes that has a key meaning for the future. In the content of the prayers, one can see the Pope’s great effort to build and strengthen Marian devotion and spirituality in the Polish nation as the foundations of its prosperous future. In a word, all these prayers and entrustments contain an enormous theological and patriotic treasury, so that it is worthwhile to conduct theological reflection on them.

KEYWORDS

prayers, acts of entrustment, Our Lady of Jasna Góra, Queen of Poland, Catholic nation

Wprowadzenie

W niniejszym artykule zostały omówione akty zawierzenia św. Jana Pawła II wypowiedziane w czasie jego pielgrzymek do Polski. Papież niemal zawsze nawiedzał wówczas sanktuarium jasnogórskie i zawsze odmawiał tam akt oddania siebie, Polski i całego świata Jasnogórskiej Pani, Matce Kościoła. Tak było w czasie pielgrzymek w latach: 1979, 1983, 1987, 1991, 1997, 1999. Trzeba by jeszcze do tego dodać akt oddania w Kalwarii Zebrzydowskiej z roku 2002, czy wreszcie modlitwy wstawiennicze w Licheniu w roku 1999 i inne. Czytelnik zauważy niewątpliwie ich głębię teologiczną, jak również osobisty żar modlitewny i wstawienniczy samego papieża, wprost heroiczną nadzieję pokładaną w Matce Kościoła, a także jego wielką miłość do Ojczyzny¹.

Dlaczego można mówić o teologicznym charakterze tych modlitw? Otóż charakter ten przejawia się przede wszystkim w jego rozumieniu Wizerunku Jasnogórskiego oraz w tytułach maryjnych, jakimi zwraca się do Maryi. Zwrócił zresztą na to uwagę sam Jan Paweł II, kiedy wspominał na Jasnej Górze swego poprzednika, św. Pawła VI, który od czasów Soboru zaczął wzywać Maryję tytułem Matki Kościoła. Ojciec św. wyjaśnił wtedy, że „tytuł ten pozwala wnikać w całą tajemnicę Maryi, od chwili Niepokalanego Poczęcia poprzez zwiastowanie, Nawiedzenie i Betlejem aż do Kalwarii. Tytuł ten równocześnie pozwala nam wszystkim odnaleźć się – jak o tym przypomina dzisiejsza liturgia [a było to święto Matki Kościoła] – w wieczniku, gdzie Apostołowie wspólnie z Maryją, Matką Chrystusa, trwają na modlitwie, oczekując po Wniebowstąpieniu przyjścia Ducha Świętego, ażeby mógł narodzić się Kościół. W narodzinach Kościoła uczestniczy [więc] w sposób szczególny Ta, której zawdzięczamy narodzenie Chrystusa”². Wydaje się zarazem, że to, co papież mówi o tytule Matki Kościoła, można by właściwie odnieść do każdego innego Jej tytułu, jakiego on sam używa w poszczególnych aktach zawierzenia. Wymowę teologiczną tego tytułu podkreśla także jego kontekst, czyli prośby, z jakimi papież zwraca się bezpośrednio do Maryi. Bo – jak dalej wyznaje – dokonuje tego aktu zawierzenia całego Kościoła Matce Chrystusa „z tą samą żywą wiarą, z tą samą heroiczną nadzieją, z jaką czyniliśmy to w pamiętnym dniu 3 maja Polskiego Millenium (...) Pozwólcie, że przyniosę tutaj, że przeniosę tutaj to, co niedawno czyniłem w rzymskiej Bazylice Santa Maria Maggiore, a potem w Meksyku, w sanktuarium w Guadalupe – te same tajemnice serc, te same bóle i cierpienia epoki kończącego się drugiego tysiąclecia od narodzenia Chrystusa, te same nadzieje i oczekiwania... Pozwólcie, że wszystko to tutaj zawierzę! Pozwólcie, że wszystko to zawierzę w nowy sposób! Jestem człowiekiem zawierzenia. Nauczyłem się być nim tutaj”.

1 Zaznaczmy, że modlitwy maryjne odmawiane w różnych sanktuariach świata zostały opracowane w artykule: J. Warzeszak, *Teologia modlitw maryjnych Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 15 (2021) 2, s. 33–79.

2 Jan Paweł II, *Przemówienie*, Jasna Góra, 4.06.1979, [w:] *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Watykan 1979, s. 72.

Przeanalizowanie tych aktów pod kątem tak teologicznym, jak i patriotycznym wydaje się więc jak najbardziej uzasadnione.

1. Zarys teologii zawierzenia

Dla Jana Pawła II, podobnie jak i dla mariologów³, sam akt zawierzenia Maryi ma mocne podstawy biblijne i teologiczne. To przecież ukrzyżowany Chrystus zawiera Maryi swego ucznia Jana, a Maryję z kolei swemu uczniowi; przy czym odpowiedzią na to zawierzenie może być tylko przyjęcie, analogiczne do przyjęcia Słowa – o którym mówi w prologu Jan – przez tych, którzy Je przyjęli (J 1,12). Przyjęcie Maryi, czyli jakby wprowadzenie Jej do naszego życia oznacza, że tym samym przyjmujemy jedno z największych, przyniesionych przez Zbawiciela, dóbr zbawczych. Skoro zaś w celebracji każdej „pamiętki” Kalwarii obecny jest ten „dar Matki” dla Kościoła, to „przeżywanie w Eucharystii pamiętki śmierci Chrystusa zakłada także nieustanne przyjmowanie tego daru. Oznacza to, że – na wzór Jana – przyjmujemy do siebie Tę, która za każdym razem jest nam dawana za Matkę. Oznacza jednocześnie, że podejmujemy zadanie upodobniania się do Chrystusa w szkole Matki i zgodę na to, by nam towarzyszyła” (EE 57).

Dla Jana Pawła II, jak też i dla mariologów, nie ma bowiem sprzeczności pomiędzy tym, że oddajemy się Maryi, a tym, że oddajemy się Chrystusowi. Papież wyjaśnia to nawet bliżej w swoim wywiadzie-rzecz, jakiego udzielił André Frossardowi, w którym mówi: „Nasza relacja z Matką Bożą jest bezpośrednim skutkiem naszego zespolenia z misterium Chrystusa. Nie ma więc mowy, by Jedno z nich mogło przesłonić Drugie”⁴. Przyznaje zarazem, że przekonała go o tym lektura *Traktatu o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* św. Ludwika Grignion de Montfort, który to traktat zgłębiał w czasie wojny. Po czym dodaje, że to, co odkrył w przywołanym *Traktacie*, odnajduje również na Jasnej Górze, w pobożności pielgrzymującego ludu, który garnąc się do Maryi, wchodzi jednocześnie głębiej w więź łaski z Chrystusem. W encyklice *Redemptoris Mater* (46) Jan Paweł II wyraża to jeszcze inaczej: „Zawierzenie się syna Matce nie tylko ma swój początek w Chrystusie, ale także – można by powiedzieć – do Niego ostatecznie jest skierowane”.

Natomiast u samego Karola Wojtyły zawierzenie Matce Bożej było tak głębokie, że stało się wprost programem jego życia, co zresztą wyeksponował w swym zawołaniu: „Totus Tuus – cały Twój” i o czym przypomniał nawet jeszcze w swoim testamencie (2005). Jednak Maryja była dla niego nie tylko Tą, której całkowicie zawierzył swoje życie; stała się także Nauczycielką, od której uczył się pokładania ufności w Bogu oraz

3 Zob. T. Siudy, *Św. Jana Pawła II i nasze zawierzenie Maryi*, „Veritati et Caritati” 3 (2014), s. 199–210.

4 A. Frossard, „Nie lękajcie się!” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 2005, s. 157.

bycia dyspozycyjnym dla Chrystusa Pana, a w Nim także dla Kościoła i dla każdego człowieka. Chcąc zaś podkreślić, że sama Maryja jest niedoścignionym wzorem poświęcenia w realizacji Bożego planu zbawienia, Jan Paweł II nierzadko powracał do nauki Soboru (KK 56) o tym, że „poświęciła [Ona] samą siebie (...) osobie i dziełu Syna swego, pod Jego zwierzchnictwem i wspólnie z Nim (...) służąc tajemnicy Odkupienia”⁵.

W liście apostolskim poświęconym modlitwie różańcowej papież wielokrotnie określa tę modlitwę jako „szkołę” zawierzenia Maryi (RVM 37). Bo jako Nauczycielka i Przewodniczka, a zarazem Matka, pragnie uczyć w swej „szkole” właśnie oddania Chrystusowi i coraz doskonalszego upodobnienia się do swego Syna. Papież pisze o tym dosłownie: „Jedno jest pewne: jeśli powtarzanie »Zdrowaś Maryjo« zwraca się bezpośrednio do Matki Najświętszej, to z Nią i przez Nią miłość odnosi się ostatecznie do Jezusa. Powtarzanie ożywiane jest pragnieniem coraz pełniejszego upodobnienia się do Chrystusa, co stanowi prawdziwy »program« życia chrześcijańskiego” (RVM 26).

W takim też ujęciu ukazywał znaczenie zawierzenia wspomniany św. Ludwik Grignion de Montfort: skoro bowiem chrześcijańska doskonałość polega na upodobnieniu się do Jezusa Chrystusa, na zjednoczeniu się z Nim i poświęceniu się Mu, zaś Maryja najbardziej upodobniła się do swego Syna, to oddawanie Jej czci i wszelkie do Niej nabożeństwo najbardziej jednoczy duszę z Jezusem i jest Mu najbardziej miłe. Stąd: „doskonałe poświęcenie się Panu Jezusowi nie jest niczym innym, niż doskonałym poświęceniem się Najświętszej Dziewicy”⁶. I *vice versa*. Zatem, kiedy Jan Paweł II zawiera lud Maryi, to dlatego, że chce, aby ten lud w pewnym sensie wprowadził Maryję do swego życia wewnętrznego, ludzkiego i chrześcijańskiego (RM 45).

Zawierzenie Maryi zwykle bowiem w dalszej konsekwencji umacnia oddanie się człowieka wierzącego Trójjedynemu Bogu. Jest nawet specyficznym sposobem na życie w Bogu. Bo po prostu czyni człowieka bardziej dyspozycyjnym na działanie miłosiernego Boga⁷, bo budzi w sercu ludzkim nadzieję na okazanie mu łaski Bożego miłosierdzia. „Synowskie zawierzenie Matce Jezusa wpisuje się więc w naszą ludzką drogę ku miłosiernemu Bogu” (DiMi 9), a intencją aktów zawierzenia jest w istocie kształtowanie u wiernych postawy oddania, zawierzenia samemu Bogu miłosierdzia.

Natomiast zawierzenie Maryi „oznacza – mniej więcej tyle, co – zdać się na pomoc Jej macierzyńskiego wstawiennictwa, aby odnaleźć prawdziwy sens życia chrześcijańskiego, które jest życiem »w Chrystusie«”⁸, czyli przeżywaniem życia otrzymanego na

5 Jan Paweł II, *Katecheza w czasie audiencji generalnej*, 8.01.1997.

6 Św. Ludwik Maria Grignion de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Szczecinek 2000, s. 133–134.

7 Por. S. De Fiores, *Consacrazione*, [w:] *Nuovo dizionario de mariologia*, red. S. de Fiores, S. Meo, Cinisello Balsamo 1985, s. 407–408.

8 Tamże, s. 409.

chrzcie świętym”. A „istotna treść zawierzenia Matce Jezusa polega na osobowym, dogłębnym i trwałym spotkaniu z Maryją, wyrażającym się w ufności, dyspozycyjności i współpracy z Jej macierzyńską misją w misterium zbawczym”⁹.

2. Wielka Boga-Człowieka Matko, Najświętsza Dziewico i Pani Jasnogórska

Modlitwy odmawiane w roku Jubileuszu 600-lecia Jasnej Góry¹⁰ świadczą m.in. o wielkim pragnieniu Jana Pawła II, by osobiście złożyć hołd Pani Jasnogórskiej, Królowej Polski, w Jej sanktuarium. Kiedy umożliwiono mu pielgrzymowanie do swego kraju, obowiązkowo nawiedzał sanktuarium częstochowskie i zawsze odmawiał tam akt oddania siebie, Polski i świata Jasnogórskiej Pani, Matce Kościoła. I tak podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski przybywa do Częstochowy i składa tam akt zawierzenia Matce Bożej na Jasnej Górze¹¹. Ów akt oddania rozpoczyna, przywołując słowa milenijnego aktu zawierzenia biskupów polskich: „Wielka Boga-Człowieka Matko, Najświętsza Dziewico i Pani Jasnogórska”. Chce bowiem w ten sposób podkreślić, że nowy akt zawierzenia narodził się z jego wiary, nadziei i miłości oraz tradycji własnego narodu, z której wyrósł i w której przez wiele lat uczestniczył. Wypływa równocześnie z nowych zadań, jakie – za sprawą Maryi – zostały mu powierzone, a których czuje się niegodny, mimo że uważa się za Jej przybranego syna.

Następnie przypomina biblijną teologię macierzyństwa Maryi, wyznając, że zawsze wiele mówiły mu słowa, które Jej Syn jedyny – Jezus Chrystus – Odkupiciel człowieka (papież wypowiada te słowa wkrótce po ogłoszeniu encykliki *Redemptor hominis*) wypowiedział z wysokości krzyża do Jana: „Oto Matka twoja” i wyznaje, że dzięki tym słowom zawsze znajdował się na swoim miejscu. Przybywa więc na Jasną Górę, by potwierdzić raz jeszcze to wielokrotnie ponawiane oddanie i zawierzenie, które biskupi polscy na czele z księdzem Prymasem (dziś już błogosławionym) Stefanem Wyszyńskim wyrażali w różnych momentach dziejowych. Chciałby zwłaszcza – jak mówi – „ponowić milenijny akt jasnogórski z 3 maja 1966 roku, w którym oddając się Tobie, Bogurodzico, w macierzyńską niewolę miłości, biskupi polscy pragnęli służyć wielkiej sprawie wolności Kościoła nie tylko we własnej Ojczyźnie, ale i w całym świecie”.

Jan Paweł II przypomina też późniejszy akt oddania z 5 września 1971 roku, bo wtedy „oddali Ci, jako Matce Kościoła, ludzkość całą, wszystkie narody i ludy całego świata”, swoich pobratymców w wierze, języku, we wspólnocie dziejowych losów, rozszerzając

9 T. Siudy, *Św. Jana Pawła II i nasze zawierzenie Maryi...*, s. 199–210.

10 *Bądź z nami w każdy czas!*. Modlitwa Jana Pawła II za Ojczyznę, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1983.

11 Por. Jan Paweł II, *Akt zawierzenia, Jasna Góra*, 4.06.1979 r., [w:] *Jan Paweł II na ziemi polskiej...*, s. 74–76.

swe polskie zawierzenie do owych najdalszych granic miłości, „jak tego domaga się Twoje Serce: Serce Matki, które ogarnia każdego i wszystkich, wszędzie i zawsze”. Jak widać, biskupi objęli wówczas swym polskim zawierzeniem całą ludzkość, wszystkie narody i ludy, zwłaszcza zaś pobratymców w wierze. Sformułowanie „jak tego domaga się Twoje Serce” można by natomiast rozumieć jako wolę wypełnienia objawień fatimskich, w czasie których Maryja prosiła o poświęcenie ludzkości Jej Niepokalanemu Sercu, temu Sercu, które jest Sercem Matki, czyli Jej macierzyńskiemu Sercu.

Jan Paweł II był pierwszym papieżem, który przybył na Jasną Górę, ponieważ – jak podkreśla – pragnął „odnowić całe to dziedzictwo zawierzenia, oddania i nadziei”. Zauważmy, że te trzy określenia są ze sobą ściśle związane; zwłaszcza gdy idzie o łączność zawierzenia i oddania z nadzieją. Papież dokonuje bowiem tego zawierzenia i oddania, żywiąc zarazem nadzieję, że Matka Kościoła je przyjmie i tak zawierzone sprawy, jak i cały lud, otoczy swą macierzyńską opieką. Samo zaś zawierzenie oraz oddanie wypowiada wspólnie z braćmi biskupami, a także z rodakami, czyli wiernymi: „I dlatego zawierzam Ci, Matko Kościoła, wszystkie sprawy tego Kościoła, całą Jego misję i całą jego służbę w perspektywie kończącego się drugiego tysiąclecia dziejów chrześcijaństwa na ziemi”.

Dalej Jan Paweł II zaczyna precyzować sprawy, które w sposób szczególny chciałby zawierzyć Maryi. Chodzi mu przede wszystkim o „wspaniałą wizję i program odnowy Kościoła w naszej epoce”, jakie przedstawił Sobór Watykański II. Chodzi więc o to, by członkowie Kościoła odczytywali ten program w całej, autentycznej prawdzie, a zatem nie przyjmowali go w jakiś wypaczony, źle pojęty sposób, lecz z prostotą i mocą czynili tę prawdę normą swego postępowania, żyli nią i jako taką przekazywali, oraz by ją przekazywali przy pomocy światła Ducha Świętego i wprowadzali w życie przez posługiwanie, nauczanie, pasterzowanie i apostołowanie. Wszystko to po to, aby Kościół odradzał się dzięki poznaniu swej istoty i misji, czerpiąc z tego nowego źródła, a nie z jakichś zatrutych „cystern” (Jr 8,14). I tę wielką sprawę właściwego odczytania autentycznej nauki soborowej oraz właściwego jej wprowadzenia w życie zawiera Jan Paweł II właśnie Maryi, przyzywając Ją jako Oblubienicę Ducha Świętego i Stolicę Mądrości.

W tym eklezjologicznym kontekście Ojciec święty zawiera Jej również sprawę ekumenizmu, czyli sprawę zjednoczenia chrześcijan. Zwracając się do Matki Kościoła, Pani Jasnogórskiej, jako Matki zjednoczenia, prosi Ją zatem, aby uczyła nas tych dróg, które prowadzą do pojednania z braćmi, z którymi „łączy nas tak wiele, choć jeszcze niejedno dzieli”, abyśmy potrafili stopniowo odnajdywać boski zarys tej jedności, w którą mamy sami wejść i innych wprowadzać, aby ta jedność zaistniała jeszcze tutaj na ziemi.

Dalej Jan Paweł II prosi Maryję, która jako pierwsza ukazała Jezusa w Betlejem „nie tylko prostym i wiernym pasterzom, ale też mędrcom z obcych krain”, by sprawiła, aby Kościół pomagał wychodzić na spotkanie z Jezusem wszystkim narodom, by

przyciągała do Niego wszystkich szukających Boga niezależnie od tego, jaką wyznają religię, a także, by nie przestawała „objawiać wszystkim Chrystusa i okazywać moc Bożą i mądrość Bożą” (1 Kor 1,24), ukrytą w Jego krzyżu.

Do Maryi, jako Matki Dobrej Rady, zwraca się papież, kiedy prosi, aby wskazywała, jak on i Kościół powinni służyć człowiekowi i całej ludzkości w każdym narodzie, jak powinni ich wszystkich prowadzić drogami zbawienia oraz „jak zabezpieczyć sprawiedliwość i pokój w świecie, wciąż od wielu stron straszliwie zagrożony”.

Właśnie Maryi, jako Matce, pragnie zawierzyć wszystkie trudne sprawy społeczeństw, ustrojów i państw, które „nie mogą być rozwiązywane na drodze nienawiści, wojny i samozniszczenia, ale jedynie na drodze pokoju, sprawiedliwości oraz poszanowania praw ludzi i narodów”. Dlatego zawiera Matce trudne sprawy pokoju na świecie, składa je w troskliwym Sercu Matki i prosi, aby wspierała te wysiłki.

Kiedy jednak Ojciec święty rozpoczyna swe prośby związane ściśle z Kościołem, przyzywa Maryję tytułem Matki Kościoła i prosi, by sprawiła, aby „Kościół cieszył się wolnością i pokojem w spełnianiu swej zbawczej misji”. Aby stawał się coraz bardziej dojrzały dojrzałością wiary i wewnętrznej jedności. Dalej prosi, by pomagała Kościołowi przemoc opory, trudności i słabości ludzkie; by pomagała „ujrzeć na nowo prostotę i godność chrześcijańskiego powołania”. Prosi także Maryję o nowe powołania do winnicy Pańskiej, o uświęcenie rodzin, a zwłaszcza o czuwanie nad duszami młodzieży i sercami dzieci, by pomagała przezwyciężać wielkie zagrożenia moralne, które u różnych narodów godzą w podstawowe środowiska życia i miłości, a więc przede wszystkim w rodzinę; aby wierni odradzali się poprzez piękno świadectwa dawanego krzyżowi i zmartwychwstaniu Jej Syna.

Jan Paweł II zaznacza, że obok tych licznych spraw, które właśnie wymienił, jeszcze całe mnóstwo innych problemów trapi ludy i narody i warto by je wymienić po imieniu. Ale ostatecznie zwraca się do Maryi tytułem „Matko” i zawiera je wszystkie w milczeniu, bo – jak wyjaśnia – Ona i tak przecież je zna i najlepiej odczuwa. Zawierza zatem te wszystkie istotne sprawy, w tym szczególnym miejscu wielkiego zawierzenia, skąd widać kraj i kontynenty, i zapewnia Maryję, że cały do Niej należy: „Cały w Twoim macierzyńskim Sercu”. Na koniec dodaje: „Oddaję tutaj Maryi Matce i zawierzam z bezgraniczną ufnością” cały istniejący tak w obecnym, jak i przyszłym czasie Kościół.

3. Matko Chrystusa, Matko troskliwa

W czasie Mszy św. Jubileuszowej z okazji 600-lecia Jasnej Góry, 19 czerwca 1983 roku Jan Paweł II wygłosił homilię, w którą włączył również modlitwę do Pani Jasnogórskiej¹². Najpierw zapewnia w niej, że Polacy mają na Jasnej Górze Matkę i wylicza szczególne Jej przymioty. Jest to bowiem Matka „troskliwa, jak w Kanie Galilejskiej”, Matka wymagająca, tak jak każda dobra Matka, Matka wspomagająca i w „tym się wyraża potęga Jej macierzyńskiego Serca”. Ale zarazem jest to Matka Chrystusa, który mówi, że „nie jesteśmy niewolnikami, lecz synami Bożymi i dziedzicami z woli Bożej” (Ga 4,7).

Dalej papież powiada, że tego właśnie Chrystusa pragniemy „zaprosić w dalszy ciąg dziejów naszej Ojczyzny, tak jak został zaproszony wraz ze swą Matką do Kany Galilejskiej”, ponieważ to właśnie przeżywany Jubileusz jest czasem dziękczynienia, a równocześnie zaproszenia. A my pragniemy przez Maryję Jasnogórską zaprosić Chrystusa Odkupiciela w naszą przyszłość: „Przede wszystkim w tę najbliższą przyszłość, która już mieści się w granicach obecnego pokolenia ludzi i narodu”. Ale zarazem w „przyszłość dalszą wedle woli Wszechmogącego Boga. Mówimy więc do Chrystusa przez Maryję: Bądź z nami w każdy czas. I to zaproszenie składamy tu, na Jasnej Górze”.

Przyrównując w ten sposób Jasną Górę do Kany Galilejskiej, Jan Paweł II prosi Maryję o dwie podstawowe rzeczy: po pierwsze, by powiedziała swemu Synowi, czego nam brakuje, a po drugie, by skierowała do nas te same słowa, które wówczas skierowała do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Gdy chodzi o pierwszą prośbę, dosłownie brzmi ona tak: „O Maryjo! Przecież Ty wiesz, czego nam brak! Powiedz o wszystkim, co nas boli. Ty znasz nasze cierpienia, nasze przewinienia i nasze dążenia. Ty wiesz, co nurtuje serca narodu oddanego Tobie na Tysiąclecie »w macierzyńską niewolę miłości«”. Choć papież nie nazywa tego po imieniu, jednak nie należy zapominać, że naród polski przeżywał wtedy stan wojenny i związane z nim internowania oraz szykanowanie wielu działaczy Solidarności i cierpienia ich rodzin.

Gdy chodzi o drugą, skierowaną do Maryi prośbę, dotyczy ona tego, by zechciała wciąż i nieustannie nawoływać ludzi, aby słuchali Syna Bożego, „dzień po dniu, uczynek po uczynku”, także wtedy, gdy wypowiada On rzeczy trudne, wymagające, a więc gdy daje przykazanie miłości Boga i bliźniego, w którym zawierają się w istocie wszystkie inne przykazania. Ale przecież Ewangelia jest tak naprawdę radością trudu i zarazem trudem radości, trudem zbawienia. Na koniec papież raz jeszcze zwraca się do Maryi, wołając: „O Matko! Matko! Pomóż nam przejść z Ewangelią w sercu poprzez nasze trudne »dziś« w tę przyszłość, w którą zaprosiliśmy Chrystusa”.

12 Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie drugiej pielgrzymki do Polski, Jasna Góra, 19.06.1983*, [w:] „*Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*” *Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 87–95.

4. Matko mojego narodu

Jeszcze tego samego dnia, 19 czerwca 1983 roku, w czasie Apelu jasnogórskiego, Jan Paweł II kieruje kolejny raz słowa prośby i zawierzenia do Pani Jasnogórskiej¹³. Gdy chodzi o prośby, to zapowiada, że pragnie właśnie otworzyć swoje serce przed Panią Jasnogórską, aby przedstawić Jej sprawy, które „zalegają wiele serc”, a są to sprawy tak bolesne, że słowa wydają się wobec nich nieporadne, bo trudno mówić głośno o nabrzmiałych cierpieniem problemach. I dodaje: A „więc tylko Cię proszę, o Matko mojego narodu za tymi, którzy cierpią – i za tymi, którzy sprawiają cierpienie... bo przecież Twój Syn nie chce nikogo odrzucić”. Następnie zawiera jeszcze raz „mój naród”, z którym tak bardzo się utożsamia: „Jestem jego synem, noszę w sobie całe dziedzictwo jego kultury, jego historii, dziedzictwo zwycięstw (m.in. zwycięstwo Jana III Sobieskiego pod Wiedniem), ale także dziedzictwo klęsk. Noszę w sobie świadomość jego zaniedbań, grzechów i win, ale także świadomość dziejowych krzywd, jakich doznawał w ciągu ostatnich stuleci”. Podkreśla też, że odczuwa wszystkie jego szlachetne dążenia, a więc „szlachetne pragnienie życia w prawdzie, wolności, sprawiedliwości, solidarności społecznej – pragnienie życia swym własnym życiem. Przecież po tysiącu lat dziejowych doświadczeń ten naród ma swoje własne życie, swą kulturę, swe społeczne tradycje, swoją duchową tożsamość”. W dalszej części przemówienia papież przechodzi już do sytuacji przeżywanego wówczas stanu wojennego i modli się: „O Matko Jasnogórsko! Pragnę Tobie samej zawierzyć to wszystko, co zostało wypracowane w trudnym okresie ostatnich lat, zwłaszcza od sierpnia 1980 roku, te wszystkie prawdy, zasady, wartości i postawy. Spraw, aby nic z tego, co prawdziwe, co słuszne, nie zginęło. Spraw, aby stawało się tworzywem prawdziwej odnowy społecznej i moralnej. Z tą odnową naród słusznie wiąże swe nadzieje. Spraw, aby na nowo, z odwagą, podjęty został dialog społeczny, poprzez który naród mógłby odzyskać nadzieję pełnego uczestnictwa w staniu do kształcie swojego wspólnego życia”. Królowej Polski poleca jeszcze rządzących, aby zrozumieli, że „państwo jest silne przede wszystkim poparciem społeczeństwa”. Prosi Panią Jasnogórską, aby to poparcie mogło płynąć z pełnego zrozumienia dziejowej drogi narodu i współczesnych jego doświadczeń. Jest to równocześnie droga poszanowania człowieka, jego sumienia i przekonań. Podsumowując te wszystkie prośby, Jan Paweł II zawiera na koniec wszystkich Polaków, bo od każdego w jakiejś mierze zależy wytrwanie na drodze odnowy, sprawiedliwości i pokoju.

13 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Apelu jasnogórskiego*, 19.06.1983, [w:] „*Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*” ..., s. 116–118.

5. Jasnogórska Pani naszego narodu i Królowo Polski

Po przebyciu kilku etapów pielgrzymiego szlaku po Polsce w ramach Kongresu Eucharystycznego, Jan Paweł II przybył na Jasną Górę i najpierw wziął udział w Apelu jasnogórskim¹⁴. Jak stwierdził w swoim inauguracyjnym przemówieniu, chciałby przynieść Matce Najświętszej wszelkie dobro, które składa się na trwający Kongres Eucharystyczny. Przybywa więc tu jako „człowiek zawierzenia, żeby to wszystko, te wszystkie, wielkie sprawy naszego polskiego życia, przeświecone tajemnicą Eucharystii, w której żyje Ten, który »do końca nas umiłował«, żeby to wszystko tutaj przynieść, tutaj zawierzyć Tej, która jest naszą Matką. Tej, która jest Jasnogórską Panią naszego narodu i Królową Polski”.

Wychodząc od słów apelu: „Maryjo, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam”, które rozbrzmiewają od czasu przygotowania do Millenium chrztu Polski, papież kontynuuje: „Codziennie mówimy: »jestem przy Tobie«, a tak naprawdę pragniemy powiedzieć: bądź z nami. Ten Apel, Maryjo, jest dla nas – i dla Ciebie. Bądź z nami, czuwaj przy nas, jak matka czuwa przy dzieciach; także wtedy, gdy dorosną, nie przestaje czuwać”.

Następnie Ojciec święty przypomina naukę Soboru o tym, że Maryja jest stale obecna w tajemnicy Chrystusa i Kościoła i że przoduje Ludowi Bożemu na całej ziemi w pielgrzymce wiary, nadziei oraz zjednoczenia z Chrystusem. Wspomina też o rozpoczynającym się Roku Maryjnym, który ma przygotować wiernych do początku trzeciego tysiąclecia od narodzenia Chrystusa.

Podkreśla wreszcie potrzebę, aby ten apel rozbrzmiewał, aby przyzywał Jej obecność: „Bądź z nami, bądź z nami w każdy czas! Przoduj w naszym pielgrzymowaniu! Tutaj, na Jasną Górę przybywa wiele pielgrzymek do Ciebie, Matki i Królowej (...) Wszystkie one odzwierciedlają Twoje pielgrzymowanie z nami poprzez ziemię ojczystą”. Ponieważ zaś pielgrzymowanie bez wiary nie jest możliwe, dlatego Jan Paweł II modli się: „Prowadź nas Twoją wiarą, Maryjo z Nazaretu, Maryjo z Betlejem, Maryjo z Golgoty, Maryjo z Jasnej Góry. Prowadź nas Twoją heroiczną wiarą! Niech nie ustajemy w drodze, tak jak nie ustają jasnogórcy pielgrzymi”. Prosi też, aby Maryja przyprowadziła tych, którzy tu sami nie przyjdą, którzy nie mają wiary, a nawet tych, którzy starają się przekonać innych do niewiary, do ateizmu. Dalej stara się myśłą i sercem przywołać tu każdego człowieka, brata i siostrę, ze wszystkich stron ojczystej ziemi i wymienia kolejno: tych, którzy poświęcili swe siły fizyczne i duchowe dla wspólnego dobra, jakim jest Ojczyzna, a miłość do niej okupili wielorakim cierpieniem; ludzi pracy, ludzi pióra i różnych środowisk twórczych, zwłaszcza ludzi środków przekazu; tych, którzy

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Apelu jasnogórskiego*, Jasna Góra, 12.06.1987, [w:] *Trzecia Pielgrzymka do Polski*, Poznań–Warszawa 1987, s. 141–149.

umacniają swych braci w wierze i w przekonaniu, że dla chrześcijan nie ma sytuacji bez wyjścia, że warto żyć w swoim kraju i podejmować twórcze inicjatywy, budować wspólnotę ludzkich serc i umysłów. Następnie papież przywołuje wszystkich, którzy cierpią, którzy doznają niedostatku, którzy odczuwają niedosyt wolności, przeżywają trudności w przekazywaniu i odbiorze prawdy, którzy nie mają pracy lub pracy odpowiadającej ich kwalifikacjom, którzy nie mogą zrealizować swoich planów życiowych, słusznym aspiracji i rozwinięciem swoich talentów, którzy w jakikolwiek sposób cierpią na ciele i duszy, a mimo to z wiarą i nadzieją niosą swój codzienny krzyż.

Jan Paweł II zwraca się następnie do Maryi: „Ty, Matko, znasz je [powody ludzkiego cierpienia] najlepiej. Mówią Ci o nich przybywający tu pielgrzymi. Otwierają przed Tobą serca, wyznają winy i słabości, ukazują rany. Szukają Twego wstawiennictwa w pojednaniu z Bogiem i ludźmi. Szukają ukojenia, umocnienia, ożywienia nadziei. (...) Wszystkie te bóle i słabości ludu tej ziemi składam dzisiaj w Twoje matczyne, troskliwe dłonie. Uprasza nieustannie dla wszystkich tego ducha, który »przychodzi z pomocą ludzkiej słabości« (Rz 8,26)».

Następnie, wychodząc od słów antyfony *Alma Redemptoris Mater*, od których rozpoczyna się związana z Rokiem Maryjnym encyklika *Redemptoris Mater*, papież zwraca się do Królowej Polski: „Czuwaj nad każdym człowiekiem, nad każdym dzieckiem już poczętym w łonie matki”. Kontynuując prośbę o czuwanie, modli się: „Czuwaj nad każdym sumieniem. I ucz nas czuwać. Ucz czuwać wszystkie sumienia na tej ziemi ojczyściej, aby (ludzie) nie poddawali się słabości, nie ulegali łatwiznie, nie stawali się winnymi straszliwych grzechów, ale żyli ze świadomością wszystkich Bożych przykazań, szczególnie tego, które mówi: »Nie zabijaj«, zwłaszcza dziecka poczętego w łonie matki”.

Drugą plagą, którą Jan Paweł II wyszczególnia, chcąc, żeby Maryja nas od niej wyzwoliła, jest nałóg pijaństwa, który niszczy alkoholika, degraduje go, niszczy też innych: bo szkodzi rodzinie oraz osłabia społeczeństwo, które potrzebuje ludzi trzeźwych, zwłaszcza przy pracy, i prosi za tych, którzy dla uzyskania dochodów „wiodą na pokuszenie”. Ale prosi także, by Maryja była natchnieniem dla tych, którzy walczą o trzeźwość dla siebie i bliźnich oraz o trzeźwość narodu.

Dlatego raz jeszcze apeluje do Królowej Polski, Pani Jasnogórskiej, by była natchnieniem dla polskich sumień, by była naszą Matką i Wychowawczynią, by nie zrażała się naszymi słabościami i była wobec nas wymagająca. W ostatniej już części przemówienia, które powoli przemieniało się w modlitwę, papież prosi, by Maryja poprowadziła Lud Boży na polskiej ziemi w pielgrzymce wiary, ale też w pielgrzymce nadziei, której współczesny człowiek tak bardzo potrzebuje, gdyż tylko dzięki sile swej nadziei nie daje się pokonać złu, ale zło dobrem zwycięża (Rz 12,21). Ojciec Święty prosi zatem Królową Polski o taką właśnie „zwycięską nadzieję”, bo w tamtym czasie, w okresie komunizmu, nadzieja była zagrożona chyba najbardziej, choć równocześnie może też i najbardziej

nieodzowna, ponieważ pośród cierpień i doświadczeń oraz w obliczu wszelkich przeciwności właśnie nadzieja czyni człowieka mocniejszym. Jan Paweł II woła więc: „Pani Jasnogórska, spraw, aby człowiek na polskiej ziemi zwyciężał mocą tej nadziei, która rodzi się z Chrystusa, z Eucharystii, który »do końca nas umiłował«” (J 13,1).

6. Matko Chrystusa, Matko Kościoła, Matko Pięknej Miłości

Podczas Światowych Dni Młodzieży (10–15.08.1991), które odbywały się w Częstochowie, papież odmówił na Jasnej Górze akt oddania obecnej tam młodzieży z całego świata¹⁵. Ów akt, wpleciony w modlitwę *Pod Twoją obronę*, składał się z trzech części. W pierwszej z nich papież deklaruje: kto przychodzi, z kim on przychodzi, do kogo przychodzi, gdzie przychodzi i po co przychodzi. Otóż na Jasną Górę przychodzi on jako Pasterz Kościoła powszechnego, by przyprowadzić młodych całego świata. Przychodzą tu razem do Matki Chrystusa i Matki Kościoła, Matki wiary, nadziei i miłości, przychodzą do Matki Boga, Matki życia, Matki Pięknej Miłości. W tych wielu nadanych Maryi tytułach św. Jan Paweł II wydaje się wyrażać Jej wielkość, godność, wzniosłość oraz wielki szacunek i cześć, jakie sam żywi do Najświętszej Maryi Panny. Pragnie równocześnie uświadomić młodzieży wielkość i godność tej Matki, która obdarowuje wszystkich młodych ludzi tym, czego potrzebują najbardziej, tj. wyprasza dla nich wiarę, nadzieję i miłość. Przychodzą zatem do Matki Chrystusa – swego Zbawiciela, ale też do Matki Kościoła; papież podkreśla więc Jej macierzyński rys w stosunku do młodzieży. Przychodzą do Matki Pięknej Miłości, czyli do tej, która jest wzorem miłości, ideałem miłości i miłość dla nich wyprasza. Oni zaś z kolei przynoszą Pani Jasnogórskiej przede wszystkim całą swą młodość, po prostu siebie samych, swoje młodzieńcze, kwitnące i pełne entuzjazmu człowieczeństwo. Przychodzą więc na Jasną Górę, tj. na miejsce, do którego przez wieki przychodzili wierni Polacy po wolność. Aby dopiero tutaj, w Jej sanktuarium, pod Jej płaszczem, poczuć się naprawdę wolnymi.

Podobnie i teraz, podczas Światowych Dni Młodzieży, dom Maryi staje się – jak zapewnia papież – domem dla młodych z całego świata, a miasto Częstochowa – stolicą młodości. Po tych słowach Jan Paweł II raz jeszcze podkreśla bliskość duchową między Maryją a młodymi. Bo młodzi przychodzą do Maryi jako „naszej Matki”. I zaraz potem dodaje, że przychodzą do Maryi, by poprzez Jej macierzyńskie pośrednictwo wypraszać u Chrystusa istotne dla nich dobra duchowe, tzn. prawdziwą wolność, żywą wiarę, natchnienie do szlachetnego życia i nadzieję. Prośby o te dary są – w jego przekonaniu – w pełni uzasadnione, gdyż Maryja, jako Matka, zna ludzkie ograniczenia

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Modlitwa zawierzenia na Jasnej Górze*, 15.08.1991, [w:] *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński, Częstochowa – Jasna Góra 1994, s. 26–28.

młodych, ale zna też wszystkie ich marzenia, plany na przyszłość i możliwości ich realizacji. Papież prosi więc, by sprawiła, aby w przyszłości potrafili zdać sprawę z tej nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3,15), tzn. aby tę nadzieję, jaka w nich jest, po prostu starali się urzeczywistniać.

W drugiej części tej modlitwy oddania, jaka nastąpiła po słowach: „Naszymi prośbami racz nie gardzić (...) Panno chwalebna i błogosławiona” Ojciec święty zaczyna mówić o egzystencjalnych przeżyciach, problemach, potrzebach, lękach oraz niepokojach młodzieży i wszystkie te sprawy zawiera Pani Jasnogórskiej. Rozpoczyna od przedstawienia Maryi wielkich pragnień, jakie zwykle noszą w sobie ludzie młodzi. A tym pierwszym pragnieniem jest niewątpliwie pragnienie życia dla Chrystusa, bo – jako wierzący – chcą trwać w wierze w Chrystusa i dla Niego żyć. Dlatego największym dla nich zagrożeniem wydaje się być „przede wszystkim wielka beznadziejność”. Toteż papież zwraca się do Maryi, Przewodniczki po ludzkich drogach z prośbą, aby pomagała ją pokonywać. Aby pomagała młodym ludziom stawać się silniejszymi od wszystkiego, co ich otacza, by potrafili od beznadziei się uwolnić. Młodzi pochodzą bowiem z różnych krajów, różne jest ich życie codzienne, ale jednak Maryja jest w ich krajach obecna w różnych kościołach i sanktuariach. Dlatego papież prosi Ją, by pomagała tej młodzieży, aby potrafiła pozostać sobą, a więc była zdrowa duchowo i moralnie oraz utożsamiała się z wierzącym ludem, który oddaje Maryi cześć w Jej sanktuariach i przed Jej ikonami. Wraz z młodzieżą powierza Jej to, co jest w nich zdrowe i szlachetne. Ale mając też świadomość, że młodzi nie są pod każdym względem nienaganni, oddaje ich wszystkich w Jej ręce wraz z wszelkimi zagrożeniami – tak wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi – jakie na nich mogą czyhać. I prosi, by Maryja wyleczyła ich zarówno z grzechów, jak i z niemocy w przezwyciężaniu tych grzechów; aby ich wydobywała z klęsk i błędów, a więc by nie pozwoliła, by te klęski i błędy całkowicie ich pochłonęły i zatopiły. Prosi dalej, by Maryja chroniła ich przed lekceważeniem tak życia swojego, jak i życia innych, a zwłaszcza by mieli szacunek dla życia poczętego. Ale by chroniła także przed wszystkim, co zagraża ich własnemu zdrowiu i życiu.

Powszechnym dziś problemem jest poczucie samotności, toteż następna prośba papieża staje się w istocie wołaniem o uchronienie od samotności, która nie wynika z dobrowolnego wyboru, a z którą wielu nie potrafi sobie poradzić i w niej się odnaleźć. Jeśli zaś nie jest możliwe, aby od samotności mogli się uwolnić, to papież prosi Maryję, by nie pozwoliła, aby ta samotność przerodziła się u nich w rozpacz. Wielkim też problemem życiowym młodych jest w wielu krajach bezrobocie. Dlatego papież zawiera Maryi tych, którzy stanęli zarówno w obliczu tej plagi, jak też wobec braku mieszkania i z tego powodu przeżywają strach przed niepewną przyszłością. Dalej prosi Maryję o pomoc w pokonywaniu tego, na co młodzi nie mają bezpośredniego wpływu, wobec czego są bezradni, a więc o pomoc w ratowaniu świata i siebie od przemocy oraz od różnych współczesnych totalitaryzmów. Następnie Ojciec Święty zawiera

macierzyńskiej opiece Maryi młode rodziny, a także tych, którzy realizują swe powołanie życiowe w wyłącznej służbie Bogu, ukazując w ten sposób równorzędność powołania małżeńskiego i konsekrowanego. Jakikolwiek zresztą byłoby powołanie pojedynczego człowieka, papież zawiera je Maryi Matce, oddaje je pod Jej macierzyńską opiekę i prosi, aby w życiu każdego spełniło się to, co wydaje się dla jego powołania najbardziej istotne, tj. aby przynosiło ewangeliczne owoce. Jako ostatnią przedstawia Maryi prośbę, żeby wszyscy chcieli modlić się za tych, którzy poszukują wiary, a więc poszukują dróg, jakie prowadzą do Jej Syna Jezusa Chrystusa, ale także za niewierzących, oraz za tych, którzy nie wiedzieli o możliwości spotkania na Światowych Dniach Młodzieży bądź nie chcieli o nim wiedzieć, a nawet za tych, którzy nie znają ani Boga, ani Chrystusa, ani Maryi, czyli tych, do których dobra nowina o Chrystusie Zbawicielu jeszcze nie dotarła, którzy nie z własnej winy, lecz z braku możliwości głoszenia w ich kraju Ewangelii, nie znają Chrystusa i Jego Matki.

O ile w drugiej części modlitwy papież zawierał Maryi egzystencjalne sprawy ziemskie, o tyle w części trzeciej, którą rozpoczyna od słów „O Pani nasza, Orędowniczko nasza (...) Synowi swojemu nas oddawaj”, skupia się na sprawach życia wiary i czynienia dobra oraz zwraca się do Maryi przede wszystkim jako do Nauczycielki. Wydaje się, że pragnie, by młodzi za taką Ją sobie obrali i tak do Niej się odnosili. Świadczyć o tym może choćby fakt, że sam Ojciec święty zwraca się do Maryi dziewięć razy słowami: „Naucz nas”. W pierwszym rządzie prosi o to, by Maryja nauczyła młodych podstaw życia religijnego, jakimi są wiara, nadzieja i miłość. A więc prosi, by stała się dla młodzieży wzorcem wiary rozumianej jako zawierzenie, bo przecież sama zawierzyła Bogu całe swoje życie, zwłaszcza w chwili zwiastowania, ale również w chwili ukrzyżowania Jej Syna Jezusa. Prosząc Maryję: „Naucz nas Twojego zawierzenia, Twojej nadziei i Twojej miłości”, Jan Paweł II podsuwa niejako młodzieży do naśladowania Jej postawę, Jej wzorec osobowy, ponieważ Ona te cnoty rzeczywiście realizowała w życiu. Na taki osobowy charakter wiary wskazuje papież także przez to, że prosi Maryję: „Naucz nas wychodzić ku Twojemu Synowi”; chodzi mu więc o taką wiarę, z jaką Ona sama, jako Matka, uwierzyła w Boże synostwo swojego Syna Jezusa, tj. o wiarę, która jest rdzeniem wiary chrześcijańskiej, a której centrum stanowi Chrystus. Prosi tym samym, by rzeczywiście prowadziła młodzież do swego Syna – Króla wszechświata, Zbawiciela i Nauczyciela i to prowadziła nie tylko w sposób deklaracyjny, co mogłoby sugerować słowo „naucz”, ale bardzo rzeczywisty. Chrystus bowiem jest najdoskonalszym Nauczycielem, ponieważ przez słowa i czyny objawił nam Boga Ojca i zesłał Ducha Świętego; dlatego jest też w stanie odpowiedzieć na wszystkie pytania młodzieży o sens życia i tylko w Nim młodzi mogą odnaleźć odpowiedzi na wszystkie pytania egzystencjalne, które ich dręczą. Papież prosi jeszcze Panią Jasnogórską, by nauczyła młodych kochać bliźniego, żeby umieli wychodzić ku innym potrzebującym, nawet nieraz od nich uboższym i samotnym, by nieść im pociechę. Jan Paweł II, mając

świadomość, jak wielu młodych ludzi zabija dzieci poczęte, prosi też Matkę życia, aby nauczyła ich służyć życiu od jego poczęcia, aż po naturalną śmierć, czy to w formie prywatnej, osobistej, czy też na drodze zawodowej. Prosi więc, by ich nauczyła przyjmować życie, nigdy nie zabijając.

W następnej skierowanej do Maryi prośbie, która nieco przypomina słowa, jakie Jan Paweł II wypowiedział podczas inauguracji swego pontyfikatu, prosi, by nasze serca, domy i kraje były zawsze otwarte dla ubogich, o których Jezus powiedział, że kto ich przyjmuje, Jego samego przyjmuje, a więc prosi o przyjmowanie zwłaszcza dzieci, starców, chorych i cudzoziemców. Prosi równocześnie, by Maryja wyzwoliła młodych z lęku przed okazywaniem pomocy potrzebującym. Prosi, by wszyscy śmiało otwierali drzwi Zbawicielowi świata i człowieka, podobnie jak Maryja poprzez swoje *fiat* otworzyła drzwi świata odwiecznemu Słowu. Dalej papież mówi o tym, co również dla młodzieży jest szczególnie istotne, tj. o sprawie miłości, którą winni przeżywać w sposób czysty. Wielką rolę może tutaj spełnić Maryja, która przywraca tajemnicę życia i temu wszystkiemu, co je rodzi i co nadaje mu sens.

W obiegowym języku mówi się, że dzisiejsze życie nam zupełnie spowszedniało i że dopiero Maryja przywraca jego tajemnicę, głębię oraz powagę. Że przywraca też tajemnicę miłości, czyli niejako ją reinterpretuje i przekierowuje na tory czystości. Przykład czystości samej Maryi – Jej Niepokalanego Poczęcia, Jej dziewictwa i świętości – sprawia, że czystość staje się odpowiedzią na tajemnicę błogosławieństwa: „Błogosławieni czystego serca. Bo oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Zaś jej przeciwieństwo, czyli nieczystość, wydaje się największym skażeniem człowieka, dlatego że często staje się źródłem nienawiści, zabójstw i wojen.

Jan Paweł II niejednokrotnie starał się uświadamiać młodzieży jej wielką odpowiedzialność za przyszłość ludzkości. Także i w tej modlitwie wyraża pragnienie, by młodzi ludzie u progu trzeciego tysiąclecia poczuli się odpowiedzialni nie tylko za własną przyszłość, ale również za przyszłość Kościoła i całego świata. Takie poczucie odpowiedzialności winno – według niego – polegać na tym, że będą starali się przekazywać swoim dzieciom wiarę w Boga wraz z pewnością, że tylko w Bogu życie znajduje sens zaspakajający ludzką naturę. Następnie papież kolejny raz zwraca się do Maryi, używając słowa „naucz”. Prosi Ją bowiem, by nauczyła młodych, że powinni już teraz zaznaczać swą obecność w Kościele i w życiu społecznym, przyjmując odpowiedzialność za losy świata, przede wszystkim za losy swych ziemskich ojczyzn, a więc odpowiedzialność za sprawy ziemskie. Tytułując Maryję „Matką Mądrości”, papież prosi jeszcze, by nauczyła młodych tworzenia takiej kultury i cywilizacji, która będzie opierała się na prawie Bożym i dzięki temu dobrze służyła człowiekowi. Z rzeczy ziemskich prosi ponadto, by w świecie tak skłóconym i poranionym uczyła młodych ducha pojednania i przebaczenia. Prosi wreszcie, by sprawiła, aby młodzi w obliczu trudnych wyzwań i niełatwych zadań nie salwowali się ucieczką, ale mieli odwagę stawiać im

czoła. Papież jest bowiem przekonany, że jednym z takich wielkich, współczesnych wyzwań jest pełna ewangelizacja, której tak bardzo potrzebuje dzisiejsza rzeczywistość. Co prawda każdy z młodych pragnie być na swój sposób misjonarzem tego dzieła, ale uświęcać i przemieniać świat trzeba wspólnie z Chrystusem, a nie tylko na swój własny sposób. Jan Paweł II kończy więc swą modlitwę do Maryi prośbą, którą teologowie określają jako hodegetrię, czyli wskazywanie drogi, którą wyraża, używając ostatnich słów modlitwy *Pod Twoją obronę*: „Do Syna swego nas prowadź, z Nim nas pojednaj, Jemu nas polecaj, Jemu nas oddawaj”.

7. Bogarodzico Dziewico, Bogiem sławiena Maryjo

Modlitwę wstawienniczą w kaplicy cudownego obrazu na Jasnej Górze w 1997 roku¹⁶ Jan Paweł II rozpoczyna od słów staropolskiej pieśni „Bogarodzico Dziewico, Bogiem sławiena Maryjo”. Mówi o tej pieśni, że tak naprawdę jest ona orędziem, że „jest wyznaniem wiary, jest polskim symbolem, polskim Credo, jest katechezą, jest nawet dokumentem chrześcijańskiego wychowania”. Podkreśla też, że tę średniowieczną pieśń przenikają główne prawdy wiary i zasady moralności. Nie jest więc tylko zabytkiem. Jest dokumentem życia¹⁷. Po tym wstępie papież zwraca się do Maryi niejako własnym Jej imieniem: „Jasnogórska Matko i Królowo”. Oświadcza następnie, że przybywa do Niej w pielgrzymce wiary, w pielgrzymce dziękczynnej, aby podziękować za Jej nieustanną opiekę nad całym Kościołem i nad nim samym, zwłaszcza w ciągu pięćdziesięciu lat kapłaństwa oraz podczas jego posługi na Stolicy Piotrowej. Oświadcza dalej, że staje z pełną ufnością wiarą na tym świętym wzgórzu, tak bliskim jego sercu, by raz jeszcze zawołać: „Matko Boga i nasza, dziękuję Ci, żeś jest Gwiazdą Przewodnią w budowaniu lepszej przyszłości dla świata, żeś jest Patronką w budowaniu ogólnoludzkiej cywilizacji miłości”. Po wyrażeniu wdzięczności za ten patronat, papież zwraca się do Maryi z prośbą, aby otoczyła swą macierzyńską opieką przedsięwzięcia, jakie wówczas podejmował Kościół powszechny, a mianowicie przygotowanie do Wielkiego Jubileuszu dwutysiąclecia chrześcijaństwa. Wielkim bowiem pragnieniem Jana Pawła II i Kościoła było, by wszystkie narody świata rozpoczęły nowe milenium z Chrystusem – Królem wieków. Było to tak wielkie pragnienie, że właściwie bez pomocy Maryi nie byłoby możliwe do spełnienia.

16 Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w sanktuarium Pani Jasnogórskiej*, 4.06.1997.

17 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie „Bogurodzica” – Orędzie wiary i godności człowieka*, Gniezno, 3.06.1979, [w:] *Jan Paweł II na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1979, s. 57.

Zamierzając więc przedstawić Matce Bożej sprawy Kościoła na świecie, Jan Paweł II rozpoczyna drugą część modlitwy od wezwań ogólnoteologicznych: „Matko Kościoła, Dziewico Wspomożycielko”. I jako głowa Kościoła staje przed Nią w pokorze, mówiąc, że przynosi Jej cały Kościół rozsiany po wszystkich kontynentach i zakorzeniony we wszystkich narodach, które uwierzyły w Jezusa Chrystusa, bowiem przekonały się, że On jest ich znakiem przewodnim w wędrówce przez dzieje. Samego słowa „przynoszę” używa papież w tej modlitwie jeszcze dwukrotnie: pierwszy raz w modlitwie wstawienniczej, gdy mówi, że przynosi Maryi Matce całą ludzkość, także tych, którzy jeszcze nie znaleźli drogi do Chrystusa, ale jej szukają. W związku z tym prosi Maryję, aby szczególnie dla nich stała się Przewodniczką do Niego, a nawet więcej, by im pomogła otworzyć się na przychodzącego Boga. Natomiast za drugim razem Ojciec święty „przynosi [Jej] na modlitwie” wszystkich, aby zawierzyć Jej macierzyńskiej trosce wszystkie rodziny narodów, wyrażając w ten sposób swe zatroskanie o te narody potraktowane jak jedna rodzina i ukazując, z jaką miłością do nich się odnosi.

Następnie Matkę Kościoła jako „Matkę wiary Kościoła” uprasza o cenny dar wiary dla wszystkich, podobnie jak wymadlała go w wieczerniku jerozolimskim; prosi zwłaszcza, by była z nami w wieczerniku Kościoła przy końcu drugiego tysiąclecia wiary. Ale ponieważ wiara jest darem Bożym, to papież prosi, by Maryja wypraszała przede wszystkim łaskę otwarcia się na Dar Ducha Świętego (rok 1997 był rokiem Ducha Świętego). W tych jego słowach przejawia się – jak widać – ogromna ufność w skuteczność modlitw zanoszonych do Maryi w Jej sanktuarium jasnogórskim.

Po przedstawieniu prośb w intencji całego Kościoła powszechnego i całej ludzkości oraz poszczególnych narodów, papież przechodzi do modlitwy za naszą Ojczyznę. Zwracając się do Maryi tytułem „Oblubienico Ducha Świętego”, dziękuje najpierw „za wszelkie dobro, jakie stało się udziałem mojego narodu w latach solidarnościowych przemian”. Potem wspomina zasadnicze przesłania swych wcześniejszych pielgrzymek do Ojczyzny. Z pierwszej wymienia błaganie „o wylanie Ducha Świętego, którego Ty jesteś Oblubienicą”, wołając: „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi” (4.06.1979 r.). Z następnej – Tablice Dekalogu (1–9.06.1991 r.), dalej spotkanie z młodymi całego świata (10–15.08.1991 r.). Podkreśla, że zawsze przybywał do Ojczyzny z potrzeby serca, niosąc ze sobą to, co najważniejsze, a więc orędzie wiary, nadziei i miłości, czyli orędzie religijne, a nie polityczne.

Jak już wspomniano, rok 1997 był obchodzony w Kościele powszechnym jako Rok Ducha Świętego, jako pierwszy rok przygotowania do jubileuszu dwutysiąclecia chrześcijaństwa, zaś w Polsce jako zarazem jubileusz męczeństwa św. Wojciecha, który położył podwaliny pod nasz Kościół i pod naszą państwowość. Dlatego też Jan Paweł II przywołuje ten fakt, podkreślając, że „dzieje naszej Ojczyzny nad Wisłą naznaczone są świadectwem wiary św. Wojciecha, jak i wielu innych polskich świętych oraz kandydatów na ołtarze, a także wysiłkiem pokoleń, które umacniały Polskę wierną

Chrystusowi”. Przypomina o dziesięciowiekowej wierności narodu ochrzczonego Maryi i „Jej Synowi, Jego Krzyżowi i Ewangeli, Kościołowi świętemu i jego pasterzom”. Dalej mówi, że tym razem przychodzi do Pani Jasnogórskiej z niejako podwójnym zamiarem, a więc aby zachęcić swych braci i siostry do wytrwania przy Chrystusie i Jego Kościele, a obok tego, by zachęcić ich „do mądrego zagospodarowania odzyskanej wolności, w duchu tego, co najpiękniejsze w naszej chrześcijańskiej tradycji”.

Zwracając się do Maryi tytułem „Królowo Polski”, z wdzięcznością wspomina Jej macierzyńską opiekę nad naszą Ojczyzną, zawiera Jej sprawy świeckie, a więc „dokonywane się przemiany społeczne, ekonomiczne i polityczne”, aby działały się po Bożemu, z zachowaniem zasad sprawiedliwości i miłości. A będzie to dokonywać się wówczas, gdy pragnienie dobra wspólnego przewycięży egoizm i podziały. Prosi, by spełniający posługę władzy, wzorem Maryi, pokornej Służebnicy Pana, uczyli się służyć i rozpoznawać potrzeby rodaków, jak to uczyniła Maryja w Kanie Galilejskiej. A wszystko po to, by „Polska mogła stać się królestwem miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju”, a więc, by nastąpiła sprawiedliwość społeczna i „było w niej [tj. w Polsce] wielbione imię Twojego Syna”, czyli aby Ojczyzna trwała w wierze w Chrystusa.

Trzeba zwrócić uwagę, że Jan Paweł II stosuje w tej modlitwie zarówno imiona teologiczne Maryi, jak i imiona nadawane Jej przez wiernych. I tak wzywa Maryję tytułem „Wierna Córo Ojca Przedwiecznego, Świątynio Miłości ogarniającej niebo i ziemię” i jako tej „Wiernej Córce” zawiera „całą posługę Kościoła w świecie, który tak bardzo potrzebuje miłości”. Do Niej zwraca się też z prośbą, by wyprosiła nam taką moc działania w miłości, abyśmy stali się budowniczymi solidarnego świata, w którym nie będzie już miejsca na wojnę, ale zapanuje pokój, a cywilizację śmierci zastąpi umiłowanie życia. Jan Paweł II prosi o to wszystko Maryję, ponieważ jest Ona Bogarodzicą, Matką Jednorodzonego Syna, który zostawił nam przykazanie miłości. Ojciec Święty wzywa także Maryję Jej podstawowym tytułem dogmatycznym: „Bogarodzico, Matko Jednorodzonego Syna, który dał nam nowe przykazanie miłości jako zasadę życia”. I prosi Ją jako Matkę tego Prawodawcy miłości, by uprosiła nam, „abyśmy stali się budowniczymi solidarnego świata, w którym wojnę zwycięży pokój, a cywilizację śmierci zastąpi umiłowanie życia”. Papież wzywa jeszcze Maryję tytułem „Oblubienico Ducha Świętego”, przypominając niejako swoje błaganie (2.06.1979 r.) o to, by Duch Święty zstąpił na naszą ziemię.

Papież modli się dalej o obfite owoce Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, który odbywał się wówczas we Wrocławiu. Prosi, by Kongres ten stał się dla wszystkich narodów początkiem cudu przemiany w duchu tej wolności (wolność była przewodnim motywem Kongresu), którą przynosi Ewangelia. Prosząc zaś o spełnienie się tak trudnej sprawy, używa słowa „cud”, ponieważ chodzi mu o cud przemiany „w duchu wolności, którą przynosi Ewangelia”, a więc błaga o to, by człowiek wyzwalał się z niewoli grzechu i osiągał stan wolności dziecka Bożego, o jakiej mówi Ewangelia.

Wyraża też wielkie pragnienie, by ludzkość stanęła „mocno przy Bogu, do którego należy świat cały”.

W modlitwie papieskiej nie mogło też zabraknąć wezwania o jedność Kościoła. Kierując tę modlitwę do Pani Jasnogórskiej wezwaniem: „Matko Jedności i Pokoju”, prosi, by wciąż umacniała „wspólnoty w Kościele Twojego Syna”, by ożywiała „wysiłki ekumeniczne tak, aby wszyscy chrześcijanie, mocą Ducha Świętego, stali się jedną rodziną siostr i braci Jezusa Chrystusa, Jedynego Zbawiciela świata, wczoraj, dziś i na wieki”.

Jeszcze raz zwracając się tytułem „Bogarodzico Dziewico”, czyli pierwszymi słowami najstarszej polskiej pieśni maryjnej, prosi, by tak, jak wspierała nas dotychczas, tak też pomogła „nam wkroczyć w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa przez święte drzwi wiary, nadziei i miłości”. Posługując się słowami modlitwy *Pod Twoją obronę*, „O łaskawa, o litościwa, o słodka Panno Maryjo”, prosi jeszcze, by przyjęła naszą ufność, umocniła „ją w naszych sercach i złożyła przed obliczem Boga w Trójcy Świętej Jedynego”. Modlitwę wstawienniczą Jan Paweł II kończy odmawiając całą modlitwę: *Bogurodzica Dziewica...*

8. U stóp naszej Bolesnej Matki

W czasie pielgrzymki do Polski w 1999 roku Jan Paweł II poświęcił nowy kościół – sanktuarium maryjne w Licheniu¹⁸. Wygłosił wówczas przemówienie, w którym pozdrawia Maryję słowami św. Elżbiety: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (Łk 1,45), wyrażając w ten sposób ważną myśl teologiczną na temat istoty sanktuariów maryjnych. Chodziło mu mianowicie o to, że „każde sanktuarium jest w jakimś sensie (zarazem) domem Elżbiety, który nawiedza Matka Syna Bożego, ażeby być blisko swego umiłowanego ludu”. Tak też i to sanktuarium jest – dla papieża – miejscem, które „Maryja bardzo umiłowiała”.

Następnie wyraża wdzięczność Opatrzności Bożej za to, że było mu dane w czasie pielgrzymowania po Polsce poświęcić nową świątynię ku czci Bożej Rodzicielki. Ta ogromna budowla jest wyrazem miłości do Maryi i Jej Syna tych wszystkich, którzy przyczynili się do jej powstania. Dalszą część, a właściwie całe niemal przemówienie, a także modlitwę w nim zawartą, papież opiera na słowach: „Błogosławiona, która uwierzyła”. Bowiem Maryja uwierzyła, że spełni się to, co zostało Jej powiedziane od Pana. Bo „Jako Dziewica zawierzyła Bogu, że pocznie i porodzi Syna, Syna Bożego”. Na tym polegała wielkość i doskonałość Jej wiary, że będąc dziewicą, uwierzyła w tak niezwykłą obietnicę, iż zostanie Matką Syna Bożego. Dlatego można dostrzec podobieństwo aktu wiary Maryi do wiary Abrahama, który u zarania Starego Przymierza także

18 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie poświęcenia nowego kościoła w Licheniu*, 7.06.1999, [w:] *Jan Paweł II. Polska 1999 r.*, Marki 1999, s. 41–43.

uwierzył w obietnice Boże. W obliczu tej wielkiej wiary Maryi, Elżbieta – dzięki światłu udzielonemu z wysoka – wypowiada słowa podziwu wobec wielkości swej młodszej krewnej i pełni Jej łaski. Wyraża przy tym przekonanie, że dzięki temu zawierzeniu Słowu Boga zyskała Ona błogosławieństwo wynoszące Ją ponad inne niewiasty. Dlatego: „Błogosławiona, która uwierzyła”. „Pełen zachwyty okrzyk Elżbiety – jak powiada papież – jest dla nas wezwaniem, abyśmy umieli docenić to wszystko [i tym się podobnie jak Elżbieta radować], co obecność Maryi wnosi w życie każdego wierzącego”.

Podzieliwszy się tak głęboką refleksją na temat wiary Maryi, Jan Paweł II zachęca zebranych w licheńskim sanktuarium, u stóp bolesnej naszej Matki, do modlitwy o umocnienie naszej wiary, kreśląc przy tym taki Jej obraz, jaki każdy winien posiadać. Podkreśla nawet, że warto się starać o jak najdoskonalszą wiarę, gdyż za taką wiarę Bóg udziela swego błogosławieństwa, podobnie jak swym błogosławieństwem wynagrodził wiarę Maryi. Jan Paweł II prosi więc Maryję o wstawiennictwo u Jej Syna, by pomógł osiągnąć tak mocną wiarę, która zasłuży na błogosławieństwo Boże; prosi też, aby Jego Matka wypraszała wszystkim wiarę żywą, która jak ziarno gorczyczne staje się z czasem drzewem życia Bożego. Dalej prosi o wiarę codziennie karmiącą się modlitwą, umacniającą się sakramentami i czerpiącą z bogactwa Ewangelii Chrystusowej. Wiarę nie chwiejną, ale nieustraszoną, mocną, która nie lęka się żadnych trudności ani cierpień czy niepowodzeń, gdyż opiera się na przekonaniu, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego”. Następnie prosi jeszcze o wiarę dojrzałą, która potrafi współdziałać z Kościołem świętym w autentycznym budowaniu mistycznego Ciała Chrystusa, czyli Kościoła.

Ojciec święty wyraża też wdzięczność Maryi za to, że nieustannie i niezawodnie kieruje nas ku Chrystusowi. A następnie prosi, by czuwała nad nami jako Matka Syna Bożego, by „czuwała nad naszą niewzruszoną wiernością Bogu, krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi świętemu, tak jak to czyniła od zarania naszych dziejów”. I woła: „Maryjo! Broń tego narodu, który od tysiąca lat idzie drogami Ewangelii. Spraw, abyśmy żyli, wzrastali i wytrwali w wierze do końca”. Swą modlitwę kończy, oddając Jej cześć i ukazując zarazem Jej odniesienie do poszczególnych Osób Boskich, co teologowie nazywają zwykle mariologią w kontekście. Mówi dosłownie: „Bądź pozdrowiona, Córko Boga Ojca, (...) Matko Syna Bożego, (...) Oblubienico Ducha Świętego, (...) Przybytku Trójcy Przenajświętszej”.

9. Panno chwalebna i błogosławiona

W Wadowicach, 16 czerwca 1999 roku, na spotkaniu z wiernymi Jan Paweł II odmówił modlitwę *Pod Twoją obronę*, w którą wplata również ważne dla ludu Bożego intencje¹⁹. I tak mówi, że uciekając się „pod Twoją obronę” „zawieramy dzieje tego miasta, Kościoła krakowskiego i całej Ojczyzny. Twojej matczynej miłości oddajemy los każdego z nas z osobna, naszych rodzin i całego społeczeństwa”. Po słowach „naszymi prośbami racz nie gardzić...” Ojciec święty zwraca się jeszcze do Maryi, „aby wypraszała nam łaskę wiary, nadziei i miłości, abyśmy na Twój wzór i pod Twoim przewodnictwem nieśli w nowe tysiąclecie świadectwo miłości Ojca, odkupieńczej śmierci i zmartwychwstania Syna oraz uświęcającego działania Ducha Świętego”. Papież prosi więc, by naród w następnym tysiącleciu pozostawał wciąż wierny Bogu, jaśniał wiarą w Boga w Trójcy Jedyne. Kończy tę modlitwę błaganiem: „Bądź z nami nieustannie »Panno chwalebna i błogosławiona«”.

10. Z dawna Polski Tyś Królową

Przebywając w sanktuarium na Jasnej Górze w roku 1999, Jan Paweł II wygłosił przemówienie²⁰, w którym pozdrawia zebranych pielgrzymów i następnie wplata modlitwę do Królowej Polski, będącą zarazem aktem zawierzenia. Papież rozpoczyna i kończy to przemówienie słowami pieśni: „Z dawna Polski Tyś Królową! Ty za nami przemów słowo, Maryjo!”. We wstępnych słowach papież oświadcza, że jasnogórskiego sanktuarium nie mogło zabraknąć na szlaku jego pielgrzymki do Ojczyzny, gdyż jest to miejsce niezwykle mu drogie, jak zresztą wszystkim zgromadzonym. Posługuje się przy tym słowami, których użył już wcześniej, tj. w przemówieniu na Jasnej Górze w 1979 roku:²¹ „Przyzwyczailli się Polacy (...) Przyzwyczailli się ich Pobratymcy (...) Przyzwyczailem się (...) przyzwyczailliśmy się (...) przybywać na Jasną Górę i przynosić Matce Syna Bożego i naszej Matce sprawy osobiste, rodzinne i narodowe, jak to czynili przodkowie przez całe stulecia. (...) Przyzwyczailliśmy się mówić o tym wszystkim Tej, która w szczególny sposób jest obecna w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, w tajemnicy każdego człowieka”, w tajemnicy naszego narodu. I dalej, jako teologiczne uzasadnienie, podaje fakt, że Maryja jest Matką Zbawiciela, że jest także Matką całego Ludu Bożego i przez to towarzyszy mu na drogach wiary, w związku z czym jest bliska co-

19 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w Wadowicach*, 16.06.1999 r., [w:] *Jan Paweł II. Polska 1999 r...*, s. 248.

20 Por. Jan Paweł II, *Pozdrowienie pielgrzymów w sanktuarium na Jasnej Górze*, 17.06.1999, s. 257–259.

21 Por. Jan Paweł II, *Homilia na Jasnej Górze*, 4.06.1979 r., [w:] *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Watykan 1979, s. 65–66.

dziennemu życiu. „Ona – jak podkreśla Jan Paweł II – jest także Matką naszego narodu, który od wieków Ją czci jako swoją Królową”, bowiem doświadczając przez całe wieki Jej wstawiennictwa, uznał Ją za swoją Królową. Toteż Ojciec Święty wyraża radość, że może „spojrzeć w jasnogórskie oblicze naszej Matki” z bliska. Bo – jak uczy Sobór (KK 63) – Ona przez swoją „wiarę, miłość i doskonałe zjednoczenie z Chrystusem, stała się dla nas żywym wzorcem świętości i miłości Kościoła”.

Po pozdrowieniu obecnych papież oznajmił, że przybył na Jasną Górę, by podziękować Matce Chrystusa za opiekę w dniach pasterskiej posługi Kościołowi i Ojczyźnie. Przez cały czas trwania pielgrzymki była Ona przy nim obecna, wypraszała u swego Syna duchowe dary, aby „nas uzdalniać do spełniania tego, co Chrystus nam mówi (J 2,5)”. Dziękuje Jej zatem za każde dobro duchowe i materialne, jakie dokonuje się na polskiej ziemi. Następnie papież dokonuje zawierzenia macierzyńskiej opiece Pani Jasnogórskiej siebie samego, Kościół, wszystkich bez wyjątku rodaków, każde polskie serce, każdy dom i każdą rodzinę, gdyż wszyscy jesteśmy Jej dziećmi.

Następnie wyraża życzenie, by Maryja zechciała być naszą przewodniczką, a zarażem, by wszyscy zechcieli Ją przyjąć za wzorzec i przewodniczkę w naszej codziennej, szarej pracy. Oby nas obdarowywała najcenniejszymi darami, tj. by pomagała „wzrastać w miłości Boga i miłości ludzi, budować wspólne dobro Ojczyzny, wprowadzać i umacniać sprawiedliwy pokój w naszych sercach i środowiskach”. W przedostatnim fragmencie modlitwy papież koncentruje się już całkowicie na błaganiach za Ojczyznę: „Proszę Cię, Pani Jasnogórska, Matko i Królowo Polski, abyś mój naród ogarnęła Twoim macierzyńskim sercem. Dodawaj mu odwagi i siły ducha, aby mógł sprostać wielkiej odpowiedzialności, jaka przed nim stoi. Niech z wiarą, nadzieją i jeszcze mocniej przyłgnie do Twojego Syna Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła zbudowanego na fundamencie apostołów”. Prosi więc o macierzyńską opiekę nad narodem polskim, przy czym wspomnienie o Sercu Maryi może sugerować, że prosi, by otoczyła go szczególną miłością, by był szczególnie drogi Jej Sercu. Prosi też dalej o odwagę i siły duchowe, które by mu pozwoliły sprostać wielkiej odpowiedzialności, jakiej wymaga przyszłość i dobro narodu. Prosi, by na przełomie tysiącleci dane mu było zachować teologiczne cnoty: wiary, nadziei i miłości, by przyłgnął do Chrystusa i Kościoła i by nie pozwolił się od niego oderwać, gdyż jest to Kościół Jezusa Chrystusa oparty na fundamencie apostołów, Kościół apostołowski. W ostatnim wezwaniu Jan Paweł II zwraca się jeszcze do Matki Jasnogórskiej i prosi, by wstawiała się za nami wszystkimi, tak abyśmy mogli dawać świadectwo Chrystusowi, Odkupicielowi człowieka, a więc byśmy zachowali swą wiarę nie tylko dla siebie, lecz nieśli ją także innym. Całą modlitwę papież kończy ostatecznie słowami pieśni: „Miej w opiece naród cały...”

Podsumowanie

Omówienie aktów zawierzenia św. Jana Pawła II Pani Jasnogórskiej dokonanych w czasie pielgrzymek do Polski ukazuje przede wszystkim ich głębokie treści teologiczno-patriotyczne. I choć poszczególne modlitwy dzieli długi dystans czasowy (1979–2002), to w sumie łączy je bardzo wiele: nie tylko ten sam ich autor i wciąż ta sama Adresatka – tzn. Pani Jasnogórska, Królowa Polski, „Matka mojego narodu”, „Matka mojej ziemskiej Ojczyzny”. Łączy je również ta sama głęboka teologia Wizerunku Jasnogórskiego (m.in. widzialny znak obecności Matki Chrystusa, danej nam za Matkę naszą), jak również teologia narodu rozumianego jako mająca swą podmiotowość wspólnota ludzi, pokoleń, kultury, języka oraz dziejów, czy wreszcie wielka miłość do Ojczyzny oraz z troską o przedstawiane Matce Kościoła sprawy aktualne.

Papież wyraża zwykle wdzięczność Pani Jasnogórskiej za to, że jest wciąż obecna wśród narodu polskiego, że przyczyniła się do przetrwania narodu w najtrudniejszych chwilach naszej historii, że obecnie współcierpi wraz z cierpiącymi z powodu „nieszczęsnego stanu wojennego”, tj. z internowanymi czy uwięzionymi i ich rodzinami. Błaga Ją równocześnie o wolność dla narodu i jego katolicką przyszłość; upomina się wreszcie o prawa człowieka. Niezwykle istotne wydają się też akty zawierzenia, w których Jan Paweł II oddaje w opiekuńcze ręce Królowej Polski przyszłość dzieci, młodzieży, rodzin, a także sprawy i postawy społeczne, mające kluczowe znaczenie dla przyszłości (dobroć, praca, uczciwość, rzetelność, solidarność i inne), by wszystko to zabezpieczyć w Sercu Niepokalanej.

Jeśli zaś chodzi o treść tych modlitw, możemy dostrzec przede wszystkim wielki wysiłek papieża, aby budować i utrzymywać w narodzie polskim pobożność i duchowość maryjną, czyniąc tę duchowość fundamentem jego pomyślnej przyszłości. Słowem, te wszystkie modlitwy i zawierzenia okazują się wielką skarbnicą treści teologicznych i patriotycznych. Dlatego wydaje się, że warto było poddać je wnikliwszej refleksji teologicznej.

Bibliografia

Źródła

- Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* (KK), Pallottinum 2002.
Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in Misericordia”* (DiMi), Watykan 1980.
Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”* (RM), Watykan 1987.
Jan Paweł II, *List Apostolski „Rosarium Virginis Mariae”* (RVM), 16.10.2002, Kraków 2002.
Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (EE), 17.04.2003, Kraków 2003.
Jana Pawła II modlitwy i akty zawierzenia narodu polskiego Pani Jasnogórskiej.

- Akt oddania Matce Bożej na Jasnej Górze, 4.06.1979, [w:] *Jan Paweł II na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1979, s. 74–76.
- Przemówienie „Bogurodzica” – Orędzie wiary i godności człowieka, Gniezno, 3.06.1979, [w:] *Jan Paweł II na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1979, s. 56–59.
- Modlitwa w czasie audiencji w Watykanie w przeddzień przyjazdu do Polski, [w:] „*Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*”. *Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1983, s. 5.
- „*Bądź z nami w każdy czas!*”. *Modlitwa Jana Pawła II za Ojczyznę*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1983.
- Modlitwa na zakończenie homilii w Częstochowie w czasie obchodów Jubileuszu 600-lecia, 19.06.1983, [w:] „*Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*”. *Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1983, s. 94–95.
- Zawierzenie narodu polskiego w czasie Apelu jasnogórskiego, 19.06.1983, [w:] „*Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*”. *Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1983, s. 115–118.
- Modlitwa z rozważaniem w czasie Apelu jasnogórskiego, 12.06.1987, [w:] „*Do końca ich umiłował*”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14.06.1987 r.*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 185–187.
- Akt zawierzenia, Jasna Góra, 15.08.1991, [w:] red. Z.S. Jabłoński, *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, Częstochowa – Jasna Góra 1994, s. 26–28.
- Modlitwa odmówiona na spotkaniu z wiernymi w Wadowicach, 16.06.1999, [w:] *Jan Paweł II. Polska. Homilie i przemówienia*, Marki 1999, s. 248–249.
- Jan Paweł II, *Katecheza w czasie audiencji generalnej*, 8.01.1997, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_08011997.html (dostęp 9.03.2022).
- Akt zawierzenia w Kalwarii Zebrzydowskiej, 19.08.2002, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020819_kalwaria.html (dostęp 9.03.2022).

Opracowania

- De Fiores S., *Consacrazione*, [w:] *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. de Fiores, S. Meo, Cinisele Balsamo 1985, s. 394–417.
- Frossard A., „*Nie lękajcie się!*” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 2005.
- Kochaniewicz B., *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007.
- Siudy T., *Kontemplacja zbawczych misteriów szkołą zawierzenia Maryi*, [w:] Światło tajemnic różańcowych w nauczaniu Jana Pawła II. Ogólnopolskie sympozjum Mariologiczno-Maryjne, red. Z.S. Jabłoński, Częstochowa 2003, s. 171–178.
- Siudy T., Św. Jana Pawła II i nasze zawierzenie Maryi, „*Veritati et Caritati*” 3 (2014), s. 199–210.
- Siudy T., *Komentarz do Aktu zawierzenia Matce Bożej w roku 2016*, „*Salvatoris Mater*” 18 (2016), s. 565–567.
- Słomkowski A., *Maryja jako Matka nowego Ludu Bożego. Geneza zagadnienia*, „*Studia Gnesnensia*” 4 (1978), s. 17–32.
- Tronina A., *Idea zawierzenia w Piśmie świętym*, [w:] *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński, Częstochowa – Jasna Góra 1994, s. 39–48.
- Warzeszak J., *Teologia modlitw maryjnych Piusa XII*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 3 (2020), s. 47–67.
- Warzeszak J., *Teologia modlitw maryjnych Jana Pawła II*, „*Teologia w Polsce*” 15 (2021), s. 33–79.

- Wojtkowski J., *Analiza teologiczna aktów zawierzenia Kościołów lokalnych w Polsce*, [w:] *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński, Częstochowa – Jasna Góra 1994, s. 79–90.
- Wołyniec W., *Tajemnica zawierzenia Maryi w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Salvatoris Mater*” 7 (2005) 1, s. 316–327.
- Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński, Częstochowa – Jasna Góra 1994.

CYTOWANIE

Józef Warzeszak, *Teologiczno-patriotyczny charakter jasnogórskich aktów zawierzenia św. Jana Pawła II*, „*Studia Paradyskie*” 32 (2022), s. 187–211. DOI: 10.18276/sp.2022.32-09.

Grzegorz Wejman

Uniwersytet Szczeciński
grzegorz.wejman@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-4357-0885

Działalność religijno-społeczna Kościoła gorzowskiego w latach 1966–1972

STRESZCZENIE

Okres pomiędzy Milenium Chrztu Polski (1966) a bullą papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus* (1972) obejmował rządy bp. Wilhelma Pluty i jego sufraganów: Jerzego Stroby i Ignacego Jeża. To w tym czasie widać szczególnie intensywne działania na rzecz normalizacji organizacji kościelnej na tych ziemiach. Zaś działalność religijno-społeczna Kościoła gorzowskiego, tak ważna w tym procesie normalizacji, skupiona była na: duszpasterstwie sakramentalnym i specjalnym; dwóch stowarzyszeniach katolickich – Bractwie Różańcowymi i Towarzystwie Przyjaciół KUL; instytucjach oświatowych – Wyższym Seminarium Duchownym, Studium Wiedzy Religijnym, ośrodku kształcenia katechetów oraz referacie miłosierdzia Bożego. Omawiana działalność opierała się głównie na parafiach. Wielką pomocą było posiadanie jednego wielkiego obiektu – Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu. Stąd też zrozumiałym było wołanie bp. Wilhelma Pluty we Wrocławiu w 1970 r. o nowe diecezje, aby dostęp wiernych do swoich duszpasterzy był łatwiejszy.

SŁOWA KLUCZOWE

bp Wilhelm Pluta, bp Jerzy Stroba, bp Ignacy Jeż, Kościół gorzowski, administracja gorzowska, działalność religijno-społeczna

Religious and social activity of the Gorzów Church in the years 1966–1972

ABSTRACT

The period between the Millennium of the Baptism of Poland (1966) and the papal bull of Pope Paul VI *Episcoporum Poloniae coetus* (1972) was governed by Bishop Wilhelm Pluta and his suffragans: Jerzy Stroba and Ignacy Jeż. It was at this time that particularly intensive efforts to normalise the church organisation in these lands were visible. And the religious and social activity of the Gorzów Church, so important in this process of normalisation, was focused on: sacramental and special ministry; two Catholic associations – the Confraternity of the Rosary and the Society of Friends of the Catholic University of Lublin; educational institutions – the Higher Theological Seminary, the School of Religious Knowledge, the

Catholic catechist education centre and the Department of Divine Mercy. The activity in question was based mainly on parishes. It was a great help to have one large facility – the Higher Theological Seminary in Paradyż. Hence, it was understandable that Bishop Wilhelm Pluta called for new dioceses in Wrocław in 1970, so that the access of the faithful to their priests would be easier.

KEYWORDS

Bishop Wilhelm Pluta, Bishop Jerzy Stroba, Bishop Ignacy Jeż, Gorzów Church, Gorzów Administration, religious and social activity

Wprowadzenie

Obecny rok 2022 jest dla metropolii szczecińsko-kamieńskiej czasem jubileuszy – 35-lecia jej kreowania oraz 50-lecia istnienia diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, szczecińsko-kamieńskiej i zielonogórsko-gorzowskiej wchodzących w jej skład. W związku z tym zostały przygotowane ostatnio dwa artykuły omawiające to zagadnienie¹, ale w tym kontekście ważny jest też proces dochodzenia do przełomowej w dziejach tych ziem daty 28 czerwca 1972 roku i bulli papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus*².

Okres między Milenium Chrztu Polski a bullą papieża Pawła VI obejmował rządy bp. Wilhelma Pluty i jego sufraganów: Jerzego Stroby i Ignacego Jeża³. To w tym czasie widać szczególnie intensywne działania na rzecz normalizacji organizacji kościelnej na tych ziemiach. W marcu 1967 roku Gorzów Wlkp. i Szczecin odwiedził dyplomata watykański abp Agostino Casaroli; towarzyszył mu ks. Andrzej Deskur z Sekretariatu Stanu. 25 maja 1967 roku bp W. Pluta został mianowany administratorem apostolskim „ad nutum Sanctae Sedes”⁴, z władzą biskupa rezydencjalnego *durante munere* (na czas sprawowania rządów)⁵. 15 grudnia 1969 roku prymas Polski kard. Stefan Wyszyński

1 G. Wejman, *Droga do metropolii szczecińsko-kamieńskiej (1972–1992)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 37/1 (2021), s. 329–358 oraz tegoż, *Troska pasterzy o (archi)diecezję szczecińsko-kamieńską w 50-lecie jej istnienia* – oddany do druku.

2 Oryginał bulli znajduje się w Archiwum Kancelarii Apostolskiej, Vol. CXLII, N. 10. Fotokopie zostały przesłane do kurii szczecińskiej. Na prośbę bp. J. Stroby, skierowaną 26 marca 1973 r. do Sekretariatu Prymasa Polski, kuria szczecińska otrzymała fotokopię bulli. Zob. AKMS, Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „Episcoporum Poloniae coetus”.

3 Wikariuszami generalnymi byli też: ks. prał. Władysław Sygnatowicz i ks. prał. Mieczysław Marszałik.

4 Dosł. „do dyspozycji Stolicy Apostolskiej”. Kongregacja Konsystorialna wydała dekret (podpisany przez pro prefekta kard. Carla Confalonieriego) podnoszący ordynariat gorzowski do godności administracji apostolskiej, podległej bezpośrednio Stolicy Apostolskiej.

5 *Dekret Świętej Kongregacji Konsystorialnej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (dalej: GWK) 12 (1967), s. 241. Biskup Pluta został biskupem tytularnym Leptis Magnae.

przedłożył papieżowi Pawłowi VI memorandum⁶. Zaś w dniach 23–24 czerwca 1971 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu miały miejsce obrady 126. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski⁷. Natomiast ratyfikacja układu polsko-zachodnoniemieckiego w 1972 roku odsunęła ostateczną przeszkodę. Wszystko to doprowadziło do długo oczekiwanej normalizacji organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych Polski, w której ważne miejsce zajmowało życie religijno-społeczne, odnajdujące się z coraz większą determinacją w tym trudnym okresie zmagania się z rzeczywistością Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. To właśnie stan działalności religijno-społecznej w przededniu bulli papieża Pawła VI jest tematem niniejszego artykułu.

1. Stan organizacyjny Kościoła gorzowskiego i projekty jego podziału

Kościół od dawna przygotowywał się do tej chwili. Robocze kontakty bp. Bronisława Dąbrowskiego z biskupami gorzowskimi: Wilhelmem Plutą, Jerzym Strobrą i Ignacym Jezem z lat 1969–1971 miały na celu wypracowanie kształtu organizacyjnego i zadań duszpasterskich dla planowanych nowych jednostek. Biskup Pluta, działając w porozumieniu ze swymi sufraganami, opracował na potrzeby Episkopatu Polski adresowane do kard. Stefana Wyszyńskiego i sekretarza Episkopatu Polski bp. B. Dąbrowskiego liczne memoriały i studia dotyczące konieczności podziału diecezji gorzowskiej (administrację gorzowską w korespondencji kościelnej zawsze nazywano „diecezją”) na trzy mniejsze jednostki⁸.

Biskupi przygotowali trzy wersje podziału administracji gorzowskiej. Pierwsza wersja – zawierająca siedem stron maszynopisu – została nadesłana na ręce prymasa

6 Do memoriału był dołączony osobny appendix – komentarz, zestawiający szczegółowo bieżące fakty i trudności stwarzane przez propagandę, na jaką napotykał Episkopat Polski. Wręczenie odbyło się podczas specjalnej audiencji delegacji Episkopatu Polski. Członkami delegacji byli następujący arcybiskupi i biskupi: Antoni Baraniak z Poznania, Bolesław Kominek z Wrocławia, Jerzy Modzelewski z Warszawy, Jan Wosiński z Płocka i Walenty Wójcik z Sandomierza. Oczywiście delegacji episkopatu przewodniczył kard. Stefan Wyszyński, prymas Polski. Por. P. Raina, *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, Warszawa 2001, s. 7.

7 M. Chorzępa, *126 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w Paradyżu*, GWK (1972), nr 5, s. 122–127.

8 Obszerna dokumentacja na temat aktywności biskupów gorzowskich w tym zakresie znajduje się w Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołoobrzeskiej w Koszalinie (dalej: ADKK). Materiały przekazał ks. bp. I. Jeż. W październiku 1968 r. bp Pluta odbył swą pierwszą wizytę *ad limina apostolorum*, przedstawiając na audiencji w dniu 26 października obecny stan diecezji liczącej 361 parafii, skupionych w 37 dekanatach, obsługiwanych przez 1002 kapłanów, z tego 572 diecezjalnych (w tym wyświęconych w diecezji i dla diecezji – 409), 430 księży zakonnych, którym pomagało w pracy 714 siostr, skupionych w 96 domach zakonnych.

Polski 1 czerwca 1970 roku⁹. W późniejszym czasie została przygotowana wersja druga, na której nie zamieszczono żadnej daty. Wersja ta, jak informuje naniesiona odręcznie notatka, nie ujrzała światła dziennego. Jej część, strony 4–6, przeszły do wersji trzeciej¹⁰. Trzecia wersja – zawierająca 11 stron tekstu – została przesłana na ręce prymasa Polski z datą dzienną 24 grudnia 1970 roku. Należy tutaj odnotować, że w tej wersji nie wspomina się już o Słupsku, ale o Kołobrzegu. Poza tym pismo to zawiera bogatą argumentację historyczną ujętą w nazwie: „Racje historyczne” (zajmuje ona sporo miejsca, bo aż cztery strony z jedenastu stron całości). Jako argumentów podziału administracji apostolskiej w Gorzowie Wlkp. użyto: 1) racji historycznych, 2) racji powierzchni, 3) racji statystycznych, 4) uzasadnienia duszpasterskiego, 5) argumentów społeczno-socjologicznych i 6) racji etnicznych¹¹.

Szczególnie ważne w tej sprawie jest pismo biskupów z Gorzowa Wlkp. z 10 maja 1972 roku. Figuruje ono pod nazwą *Pro memoria Gorzowa* w sprawie uregulowania stanu prawnego diecezji na ziemiach zachodnich i północnych¹². W piśmie tym czytamy m.in.: „Obecny status prawny tych diecezji ma charakter tymczasowy. Diecezje na ziemiach zachodnich i północnych spełniają wszystkie przewidziane przez prawo kanoniczne warunki dla erygowania diecezji i dlatego nie ma podstaw do kontynuowania tymczasowości. Na terenie tych diecezji mieszka około 9 mln katolików. Większość z nich urodziła się już na tych ziemiach po II wojnie światowej (...). Dzisiaj żyją na nich [ziemie zachodnie i północne] prawie tylko katolicy, którzy razem ze swymi duszpasterzami odbudowali zniszczone kościoły, odbudowali parafie i rozwinęli życie katolickie. Mają oni dlatego słuszne prawo do tego, by ich kościelne jednostki administracyjne były pełnoprawnymi diecezjami, a ich pasterze biskupami rezydencjonalnymi”¹³.

Ordynariusz gorzowski W. Pluta i jego biskupi sufragani ostateczną decyzję podziału administracji gorzowskiej pozostawili jednak prymasowi Polski S. Wyszyńskiemu i Stolicy Apostolskiej. Generalnie rzecz biorąc, biskupi gorzowscy, nawiązując do sugestii prymasa Polski, zaproponowali, aby diecezję gorzowską podzielić na trzy części. Nie mieli wątpliwości, że nowe diecezje powinny powstać na obszarze województwa szczecińskiego i koszalińskiego; część województwa zielonogórskiego znajdowała się w granicach archidiecezji wrocławskiej (69 parafii), niemniej abp Bolesław

9 W projekcie tym zaproponowano podział administracji na trzy diecezje ze stolicami w Gorzowie Wlkp. – nawiązując do historycznej diecezji lubuskiej, Szczecinie – nawiązując do dawnej diecezji w Wolinie, względnie Kamieniu Pomorskim, i Koszalinie, względnie Słupsku – nawiązując do dawnej diecezji kołobrzesckiej.

10 ADKK, Teczka, Podział.

11 Tamże.

12 Tamże.

13 Tamże.

Kominek wyraził zgodę, aby ta część jego archidiecezji przeszła do planowanej diecezji gorzowskiej¹⁴.

Prymas Polski wystosował 31 maja 1972 roku list do papieża Pawła VI, w którym prosił m.in. o erekcję diecezji lubuskiej ze stolicą w Gorzowie, erekcję diecezji kamieńskiej ze stolicą w Szczecinie, erekcję diecezji kołobrzeskiej ze stolicą w Koszalinie (te trzy diecezje miały obejmować części diecezji berlińskiej, które w 1945 r. znalazły się w granicach Polski, oraz teren prałatury pilskiej i północną część archidiecezji wrocławskiej) oraz o nominację Wilhelma Pluty na biskupa lubuskiego i Jerzego Stroby na diecezję kołobrzeską¹⁵.

19 czerwca 1972 roku na prośbę bp. Dąbrowskiego, bp Pluta przesłał dodatkowe informacje dotyczące ludności narodowości niemieckiej na terenie administracji gorzowskiej, stwierdzając w konkluzji: „Ze spokojnym sumieniem mogę stwierdzić, że na terenie diecezji gorzowskiej nie ma problemu Niemców w sensie narodowościowym ani w sensie duszpasterskim”¹⁶.

Ostatecznie papież Paweł VI przychylił się do propozycji prymasa Polski i 26 czerwca 1972 roku dokonał nowego podziału terytorialnego Kościoła na ziemiach zachodnich i północnych Polski, łącznie z proponowanymi nominacjami biskupimi¹⁷. Konieczne stało się jednak ostateczne ustalenie nazwy trzech nowych diecezji: diecezja gorzowska, a nie lubuska; diecezja szczecińsko-kamieńska; diecezja koszalińsko-kołobrzeska i nominacja dwóch nowych biskupów: biskupa J. Stroby dla Szczecina i biskupa I. Jeża dla Koszalina¹⁸.

Diecezja gorzowska liczyła 15 572 km² powierzchni, 986 000 wiernych¹⁹ i posiadała 19 dekanatów, 188 parafii i 430 kościołów filialnych. W diecezji pracowało 250 księży diecezjalnych i 150 zakonnych oraz 138 siostr zakonnych²⁰. Diecezja koszalińsko-kołobrzeska objęła obszar 19 245 km², liczyła 871 900 wiernych i posiadała 16 dekanatów, 139 parafii i 548 kościołów. W diecezji pracowało 215 kapłanów diecezjalnych i 119 zakonnych. W Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu studiowało dla

14 J. Stroba, *Początki diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, „Prezbiterium” (1985), nr 1–5, s. 68.

15 P. Raina, *Arcybiskup Dąbrowski...*, s. 18.

16 ADKK, Teczka, Podział. Por. K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, Koszalin 1996, s. 92.

17 Archiwum Kurii Metropolitalnej w Szczecinie (dalej: AKMS), Ks. Bp Jerzy Stroba 1972–1978, Listy, Dokumenty, Korespondencja, Różne, Odpis pisma Przewodniczącego Rady do Spraw Publicznych Kościoła z dnia 26 czerwca 1972 r. N 3700/72 o utworzeniu i organizacji nowych diecezji w Polsce i o mianowaniu biskupów ordynariuszy, Watykan 26 czerwca 1972 r.

18 AKMS, Ks. Bp Jerzy Stroba 1972–1978...; także P. Raina, *Arcybiskup Dąbrowski...*, s. 21, 26.

19 Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze (dalej: ADZG), Kancelaria, sygn. B5, nr 112, Statystyka diecezji, 1970-II/87.

20 Schematyzm Diecezji Gorzowskiej (dalej: SDG), Gorzów Wlkp. 1988, s. 38–39; E. Napierała, *Diecezja gorzowska*, GWK 5 (1976), s. 206.

diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 52 kleryków²¹. Diecezja szczecińsko-kamieńska objęła obszar 12 754 km², liczyła 922 tys. mieszkańców i liczyła 12 dekanatów, 119 parafii i 27 samodzielnych wikariatów oraz 511 kościołów i 24 kaplice. W diecezji pracowało 324 kapłanów (185 księży diecezjalnych, 127 zakonnych oraz 12 kapłanów z innych diecezji). W pracy pomagało im 130 siostr zakonnych. W Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu przygotowywało się do kapłaństwa z tej diecezji 40 alumnów²².

Delegacja Episkopatu Polski spotkała się z papieżem Pawłem VI w Rzymie 9 listopada 1972 roku²³. W czasie tego spotkania okolicznościowe przemówienia wygłosili prymas Polski kard. S. Wyszyński i papież Paweł VI. Papież powiedział m.in.: „Obecnie zgodnie z zaleceniami dekretu *Christus Dominus* – okręg ten [Gorzowa – G.W.] został przeorganizowany w ten sposób, by odpowiedzialni biskupi mogli skutecznie spełniać swoje obowiązki duszpasterskie i by lepiej mogli sprawować opiekę duchową nad wierzącymi. Ufamy mocno, że teraz Kościół będzie mógł w sposób bardziej odpowiedni służyć tym tak nam bardzo drogim katolikom oraz całemu Narodowi polskiemu”²⁴.

2. Działalność religijna

W działalności religijnej ważne było posunięcie bp. Wilhelma Pluty, aby od września 1958 roku w ordynariacie gorzowskim, w celu uzgodnienia programów pracy duszpasterskiej, odbywały się trzy razy do roku w pięciu miejscowościach konferencje rejonowe: w Zielonej Górze, Gorzowie Wlkp., Szczecinie, Słupsku i Pile²⁵. Frekwencja duchowieństwa na nich była dość wysoka i wynosiła 73%. Należy podkreślić, że Kościół ciągle odgrywał rolę w wewnętrznym scalaniu tutejszej ludności.

21 Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej, Koszalin 1974, s. 18–19.

22 G. Wejman, *Historia archi(diecezji) szczecińsko-kamieńskiej w latach 1972–2005*, [w:] *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 143.

23 W skład delegacji specjalnej weszli: kard. Stefan Wyszyński – prymas Polski, kard. Karol Wojtyła – metropolita krakowski, abp Antoni Baraniak – arcybiskup poznański, abp Bolesław Kominek – metropolita wrocławski, bp Franciszek Jop – ordynariusz opolski, bp Lech Karczmarek – ordynariusz gdański, bp Józef Drzazga – ordynariusz warmiński, bp Wilhelm Pluta – ordynariusz gorzowski, bp Jerzy Stroba – ordynariusz szczecińsko-kamieński, bp Ignacy Jeż – ordynariusz koszalińsko-kołobrzescki oraz bp Bronisław Dąbrowski – sekretarz Episkopatu Polski. Biskupi przekazali papieżowi artystyczny adres biskupów diecezji podpisany przez wszystkich biskupów Polskich, a także piękny bursztynowy różaniec oraz historyczny kilim, przedstawiający Mikołaja Kopernika na tle herbów biskupich diecezji zachodnich i północnych Polski. Papież natomiast wręczył biskupom piękne kielichy do ich katedr. Por. *Komunikat Sekretariatu Prymasa Polski*, N. 3411/72/P z dn. 9.11.1972 r., „Prezbiterium” 3–4 (1973), s. 6.

24 *Papież Paweł VI do biskupów polskich*, „Prezbiterium” 3–4 (1973), s. 7–8.

25 D. Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta. Biografia*, Gorzów Wlkp.–Zielona Góra 2015, s. 102–103.

2.1. Duszpasterstwo zwyczajne

Sakramenty i pogrzeby

Życie sakramentalne w ordynariacie gorzowskim przeżywane było z najgłębszą wiarą. Centralne miejsce zajmowała pośród nich Eucharystia. Biskup Pluta z okazji 25-lecia polskiej organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich wygłosił w 1970 roku we Wrocławiu²⁶ referat „Kościół na Pomorzu Zachodnim”. Stwierdził w nim m.in., że „każdy kapłan odprawia w ordynariacie gorzowskim po 3 Msze św., a od 1967 r. blisko 300 kapłanów celebrytuje po 4 Msze św. Przeciętna liczba wiernych na Mszy św. wynosi 63%; w 1966 r. rozdano 10 400 000 Komunii św., co oznacza 6 Komunii św. rocznie na osobę powyżej 10 lat. Liczba osób spełniających obowiązek Komunii św. wielkanocnej wynosi 75–80%. W diecezji organizowane są systematycznie kursy przedmałżeńskie, nauczanie nupturientów (5 nauk przedślubnych), szkolone jest parafialne poradnictwo rodzinne i organizowana wczesna Komunia św. dzieci. W 1967 r. zostało ochrzczonych 39 456 dzieci, a zmarło 9874 wiernych, co w Polsce jest unikatem”²⁷.

Godne uwagi jest również zarządzenie bp. Pluty z 20 października 1965 roku w sprawie składania w kurii biskupiej przez księży testamentów i w sprawie pogrzebów księży²⁸. Pogrzebem księdza w dekanacie powinien zająć się ks. dziekan. Pogrzeb powinien odbyć się w ostatniej parafii księdza. Tam też winny być odmawiane modlitwy za zmarłego w niedzielę i święta przez rok po jego zgonie. Biskup zobowiązywał wszystkich kapłanów w ordynariacie do odprawienia jednej Mszy św. za zmarłego kapłana. Zachęcał, aby kapłani spoczywali po śmierci na terenie ordynariatu: „Ich groby, tak jak i ich praca, niech świadczą przyszłym pokoleniom, że czuliśmy się tutaj u siebie, na prasłowiańskiej ojcowiznie”²⁹.

Nabożeństwa, rekolekcje i misje św.

Nabożeństwa majowe, czerwcowe i październikowe odprawiano z wielką gorliwością. Nadto w pierwsze soboty miesiąca były odprawiane nabożeństwa do Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny. Bardzo wielkim wzięciem u wiernych cieszyła się nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, któremu patronowali oo. redemptoryści³⁰.

26 Uroczystości były obchodzone od 3 do 4 maja 1970 r.

27 W. Pluta, *Kościół na Pomorzu Zachodnim*, [w:] *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, red. J. Krucina, Wrocław 1971, s. 28–32.

28 W. Pluta, *Zarządzenie w sprawie pogrzebów Księży*, *Znak*: B 2–37/65, GWK (1965), nr 11, s. 255–256.

29 Tamże, s. 256.

30 Nabożeństwo to po raz pierwszy zostało wprowadzone u ss. franciszkanek w kościele św. Ottona w Słupsku w 1950 r.

Kapłani i wierni mogli korzystać z cyklu kazań ku czci Matki Bożej Nieustającej Pomoocy pt. „Matko, wspomóż nas”³¹.

W dalszym ciągu sprawowana była Godzina Świąta i nabożeństwo ku czci Serca Jezusowego w pierwsze piątki miesiąca³²; w pierwszy piątek miesiąca należało odprawić Mszę św. śpiewaną z wystawieniem Najświętszego Sakramentu. Po Mszy św. należało odmówić Litanie do Najświętszego Serca Jezusowego i akt ofiarowania Bożemu Sercu. Nie wolno było celebrować Mszy św. wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu³³.

Rekolekcje, zarówno wielkopostne, adwentowe i zamknięte stanowiły istotne zadanie duszpasterskie. Odprawiano również misje św. w myśl zarządzenia Episkopatu Polski³⁴; powinny trwać nie krócej niż tydzień, a z tego obowiązku nie mogła być zwolniona żadna parafia³⁵. Korzystano tutaj z rozwiązań ks. Kazimierza Żarnowieckiego, który zorganizował diecezjalną grupę księży rekolekcyjnych; 3/4 księży rekolekcyjnych było proboszczami i katechetami³⁶.

Świętowanie

W ordynariacie gorzowskim uroczystości milenijne miały miejsce 5 i 6 listopada 1966 roku³⁷. Rozpoczęły się wieczorem 5 listopada równocześnie w: Szczecinie³⁸, Gorzowie Wlkp., Międzyrzeczu³⁹ i 21 większych parafiach diecezji⁴⁰.

31 Por. ADZG, Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego, t. 5, nr 144, ks. J. Anczarski, *Praca ks. Józefa Anczarskiego w Kurii Biskupiej i w diecezji gorzowskiej w latach: 29 XII 1950–30 VI 1963*, Gorzów Wlkp. 1963, s. 73–75. Oo. redemptoryści opracowali osiem różnych teczek kazań.

32 E. Nowicki, *Rozporządzenie w sprawie Godziny Świątej i nabożeństw ku czci Serca Jezusowego w pierwsze piątki miesiąca*, „Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Piłskiej” (dalej: ZAA) 1 (1947), s. 13–14. Nabożeństwa te wprowadzono na terenie administracji gorzowskiej w 1947 r.

33 Tamże.

34 *Renowacja misji*, ZAA 1–2 (1949), s. 87–89. To zarządzenie ukazało się już w 1947 r.

35 Por. ADZG, Kronika 10-lecia parafii..., s. 20.

36 Por. ADZG, Kronika 10-lecia parafii..., s. 22–23.

37 Poprzedziły je przygotowania. 20 września 1966 r. bp W. Pluta wystosował list pasterski do wiernych, który był protestem przeciwko przerwaniu przez władze peregrynacji obrazu (spotkał się on z ostrą krytyką i protestami organizacji partyjnych). W dniach 3–5 października odprawiono w całym ordynariacie nabożeństwa, w czasie których księża wygłosili kazania oparte na wcześniej dostarczonych do parafii opracowaniach historycznych, m.in. *Milenium diecezji gorzowskiej – racje historyczne*. Materiał ten przygotował bp Ignacy Jeż. Odbyły się także konferencje rejonowe. Por. ADZG, WD, nr 2487, *Materiały duszpasterskie przed obchodem Milenium Chrztu Polski, lata 1964–1966*; K. Kozłowski, *Wokół obchodów 1000-lecia Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, [w:] *Pomorze Zachodnie w Tysiącleciu*, red. P. Bartnik, K. Kozłowski, Szczecin 2000, s. 407–409.

38 Szczecin był największym miastem ordynariatu.

39 Motywem przewodnim był powrót relikwii Pięciu Braci Męczenników do tego miasta. W uroczystym przekazaniu szczątków świętych wzięli udział biskupi gorzowscy, poznańscy i wrocławscy.

40 Były to: Barlinek, Dębno, Dobięgniew, Drezdenko, Kostrzyn, Myślibórz, Piła (parafia św. Antoniego i Świętej Rodziny), Pyrzyce, Słubice, Stargard Szczeciński (parafia NMP i św. Jana), Strzelce Krajeńskie, Sulechów, Świebodzin, Walcz (parafia św. Mikołaja i św. Antoniego), Winnica, Wschowa, Zielona Góra

W Szczecinie uroczystości odbyły się przed świątynią pw. św. Jana Ewangelisty. Mszę św. odprawił abp Bolesław Kominek⁴¹, a słowo Boże wygłosił kard. Stefan Wyszyński, prymas Polski. W kazaniu powiedział on m.in.:

[...] jest rzeczą roztropną, stojąc na Ziemi Szczecińskiej, odwoływać się do dawnych świadectw, abyśmy pamiętali, że nie jesteśmy tutaj ani dzisiejsi, ani wczorajsi, jesteśmy tutaj z dawien dawna [...]. Jesteśmy tutaj, dlatego tak licznie, niemal wszyscy bez wyjątku, aby nasza obecność była znakiem jedności i wierze, w miłości i w nadziejach, a zarazem znakiem naszej postawy i nadziei, którą łączymy z Ziemią Szczecińską, Gorzowską i Kołobrzeską, patrząc spokojnie w przeszłość, którą kieruje Stworzyciel nieba i ziemi. Pan ludów i narodów⁴².

W Szczecinie, mimo stworzenia konkurencyjnych imprez milenijnych przez władze państwowe⁴³, na spotkanie z prymasem Polski przyszło ponad 80 tys. osób⁴⁴; władze wojewódzkie zaniżyły celowo tę liczbę do 25 tys. wiernych⁴⁵.

Centralna Msza św. milenijna odbyła się 6 listopada o godz. 11.00 na placu przed gorzowską katedrą. Razem z prymasem S. Wyszyńskim uczestniczyło w niej 50 biskupów z całej Polski⁴⁶. Mszy św., wobec relikwii św. Wojciecha i Pięciu Braci Męczenników Polskich, przewodniczył bp W. Pluta. Kardynał Wyszyński w wygłoszonym wówczas kazaniu powiedział:

Życie społeczne możliwe jest wtedy, gdy człowiek jest należycie uszanowany, gdy jego osobowość ma zagwarantowaną wewnętrzną wolność. On sam, wspierany przez społeczność – narodową i państwową, ma decydować o swojej przyszłości, o charakterze swojego życia, o wykorzystaniu swoich wartości umysłowych, duchowych i moralnych, tych wszystkich sił, które tak bogato zgromadził Bóg w osobowości ludzkiej⁴⁷.

(parafia św. Jadwigi i Najświętszego Zbawiciela). Por. ADZG, Kancelaria, sygn. V, nr 904, Millenium, lata 1966–1976; *Milenium Diecezji Gorzowskiej*, GWK 1–2 (1967), s. 3–4.

41 Obecni byli księża biskupi: Wilhelm Pluta, Jerzy Ablewicz, Stefan Bareła, Lucjan Bernacki, Jan Czerniak, Józef Drzazga, Zygfryd Kowalski, Jan Kulik, Franciszek Musiela, Jan Obłąk, Karol Pękala oraz generał paulinów, o. Jerzy Tomziński. Por. *Duchowni przyjechali w siedmiu samochodach*, GWK 1–2 (1967), s. 8.

42 *Milenium Diecezji Gorzowskiej...*, s. 12–14.

43 W tym samym czasie, kiedy wierni uczestniczyli w uroczystościach milenijnych, trwały imprezy świeckie. Młodzież akademicka brała udział we wmurowaniu kamienia węgielnego pod Pomnik Żołnierza. We wszystkich średnich szkołach odbywały się wieczornice i zabawy taneczne. W zakładach pracy odbywały się akademie i wieczornice połączone z wręczeniem nagród i wyróżnień. Punktem kulminacyjnym świeckich imprez milenijnych była, otwarta o godzinie 19.00 w gmachu Filharmonii Szczecińskiej, akademie z okazji 49. rocznicy Rewolucji Październikowej. Władza była dumna z organizowanych z „wielką pompą” akademii, odczytów, capstrzyków. Por. T.A. Sikorski, *Milenium 1966 na Pomorzu Zachodnim (2)*, „KnOiB-Niedziela” 46 (2000), s. I.

44 K. Kozłowski, *Wokół obchodów...*, s. 415.

45 T.A. Sikorski, *Milenium...*, s. I.

46 *Milenium Diecezji Gorzowskiej...*, s. 35.

47 Tamże, s. 32.

Po Mszy św. bp Pluta ponowił akt oddania ordynariatu w opiekę Najświętszej Maryi Panny, po czym został odśpiewany Apel Jasnogórski. Uroczystość ta zakończyła się odśpiewaniem dziękczynnego *Te Deum*. W uroczystościach wzięło udział kilka tysięcy wiernych (kościelne źródła mówią o 70 tys.)⁴⁸. Sam prymas Polski wielkość zgromadzenia oceniał na ponad 50 tys. osób. Wielu z uczestników uroczystości usadowiło się na dachach okolicznych domów⁴⁹. Władze zaniżyły liczbę obecnych uczestników do 18 tys.⁵⁰

Bp W. Pluta w liście „Po obchodach Milenijnych Diecezji Gorzowskiej” napisał do diecezjan: „Wszyscy Biskupi Goście jednomyślnie ocenili: Gorzowski obchód Milenium był z tych 22 obchodów chyba jednym z najpiękniejszych. A postawa Wasza kazała im orzec: kapłani i wierni diecezji gorzowskiej przekonali nas, że oni tu są u siebie, nie od 21 lat, ale od 1000 lat”⁵¹.

Życzeniem prymasa Polski było, aby na szlaku obchodów Tysiąclecia Chrześcijaństwa w Polsce, obok stolic biskupich czy innych predysponowanych do tego miejscowości, znalazły się także dwie parafie ordynariatu gorzowskiego⁵²: Kamień Pomorski i Kołobrzeg. Prymas S. Wyszyński przybył do Kamienia Pomorskiego 1 lipca 1967 roku. Mszę św. odprawił arcybiskup wrocławski Bolesław Kominek, a słowo Boże wygłosił ksiądz prymas⁵³. We Mszy św. uczestniczyło ponad 6 tys. wiernych. W Kołobrzegu 2 lipca Mszę św. celebrował abp Antoni Baraniak, a kazanie wygłosił ks. prymas⁵⁴. Uroczystości odbyły się przed kościołem parafialnym oo. franciszkanów, gdyż w tym czasie kolegiata NMP była „muzeum wojskowym”. W uroczystościach tych wzięło udział kilka tysięcy osób⁵⁵.

48 *Milenium Diecezji Gorzowskiej...*, s. 22; P. Socha, *Kalendarium*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorza Zachodnim i północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1988, s. 17.

49 S. Wyszyński, *Zapiski milenijne*, Warszawa 1996, s. 209.

50 D.A. Rymar, *Gorzów Wielkopolski w latach 1945–1998. Przemiany społeczno-polityczne*, Szczecin–Gorzów Wlkp. 2005, s. 277. Poza tym władze podczas uroczystości milenijnych zorganizowały wiele imprez kulturalnych i sportowych, które wpłynęły na obniżenie frekwencji. Na terenie ordynariatu zorganizowano bezpłatne wycieczki do kin. Zmniejszano także liczbę wagonów w pociągach, ograniczano kursy PKS, a na drogach prowadzących do Gorzowa Wlkp. zaostrożono kontrole drogowe pojazdów.

51 *Milenium Diecezji Gorzowskiej...*, s. 32.

52 Władze kościelne określiły to jako *Parafialne uroczystości milenijne*.

53 W stallach byłej katedry zasiedli: arcybiskup poznański A. Baraniak, biskup opolski F. Jop, biskup koadiutor katowicki H. Bednorz, biskup pomocniczy gnieźnieński L. Bernacki, biskup pomocniczy pelpliński B. Czaplinski, biskup pomocniczy wrocławski P. Latusek oraz biskupi pomocniczy gorzowscy – J. Stroba i I. Jeż. Por. ADZG, Kancelaria, nr 2881, *Sacrum Poloniae Millennium in Kamin Pomorski 1.07.1967*, album; D.A. Rymar, *Gorzów Wielkopolski...*, s. 288.

54 K. Kozłowski, *Wokół obchodów...*, s. 415.

55 Księża w rozmowach z oficerami SB podawali liczbę od 6 do 70 tys. uczestników, natomiast ks. dziekan A. Wołek-Waclawski z Człuchowa w kazaniu z dnia 9 lipca 1967 r. mówił o 25 tys. wiernych. Por. R. Borecki, *Ks. Prymas Stefan Wyszyński na Pomorzu Środkowym w świetle akt przechowywanych w Archiwum Państwowym*

Centralne uroczystości Jubileuszu XXV-lecia, przyłączenia ziem zachodnich i północnych Polski, miały miejsce również we Wrocławiu w dniach 3–4 maja 1970 roku⁵⁶. Miał tam swoje wystąpienie bp W. Pluta, który scharakteryzował „Kościół na Pomorzu Zachodnim”⁵⁷. Obchodom tym został poświęcony w całości siódmy numer (październik–listopad–grudzień) „Gorzowskich Wiadomości Kościelnych”⁵⁸.

2.2. Duszpasterstwo specjalne

Duszpasterstwo rodzin

Biskup W. Pluta w 1970 roku wydał dla prelegentów (w maszynopisie) „Materiały na kurs przedmałżeński”⁵⁹. Poza tym w tymże samym roku – 20 listopada – wydał „Rozporządzenie Duszpasterskie nr 5 o przygotowaniu do małżeństwa”⁶⁰. W myśl tego rozporządzenia w każdej parafii powinien odbyć się trzytygodniowy kurs przedmałżeński⁶¹. Biskup dbał o to, aby kurs ten był dobrze zapowiedziany. W pierwszą niedzielę Adwentu należało wygłosić kazanie oparte na „Liście pasterskim na Adwent 1969 r.”, w drugą niedzielę Adwentu należało odczytać jego odezwę o kursie małżeńskim, a w trzecią niedzielę ogłosić program kursu. Nauki mieli głosić prelegenci, którzy przeszli przeszkolenie i zostali zaaprobowani przez kurie. Wśród nich powinna być również osoba świecka. Duszpasterz winien podać do kurii termin kursu oraz zespół prelegentów. W kursach brała udział młodzież męska od 17 lat i żeńska od 16 lat⁶².

w Koszalinie, [w:] T. Dzwonkowski i C. Osękowski, *Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziem Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Polski*, Warszawa–Poznań–Zielona Góra 2001, s. 190–191. Władze podały liczbę 5 tys. uczestników. W sprawozdaniu koszalińskiego Wydziału do Spraw Wewnętrznych stwierdzono: „Organizowane w tym samym czasie imprezy rozrywkowe z udziałem popularnych zespołów kraju zespołów Czerwono-Czarnych, Czarnych Beretów oraz laureatów festiwalu opolskiego, zgromadziły około 10 tys. osób. Stąd udział młodzieży w uroczystościach kościelnych był znikomy”. Por. tamże.

56 *Kościół na Ziemiach Zachodnich. Ćwierćwiecze polskiej organizacji kościelnej*, red. J. Krucina, Wrocław 1971; K. Turowski, *25-lecie kościelnej organizacji na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13/4 (1970), s. 3–8.

57 W. Pluta, *Kościół na Pomorzu Zachodnim*, [w:] *Kościół na Ziemiach Zachodnich...*, s. 25–32.

58 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 150, „Wspomnienia” w związku z rocznicą 25-lecia polskiej organizacji Kościoła na terenach diecezji gorzowskiej, rok 1950; GWK 7 (1970), s. 199–261.

59 ADZG, WNK, nr 2099, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów Wlkp., rok 1970, W. Pluta, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów 1970 (mps).

60 ADZG, WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 Przygotowanie do małżeństwa z 20.II.1970 r.; W. Pluta, *Rozporządzenie Duszpasterskie L 5, Przygotowanie do małżeństwa*, GWK (1974), s. 247–248.

61 Materiały na ten kurs znajdują się w ADZG, WNK, nr 2099, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów Wlkp., rok 1970, W. Pluta, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów 1970 (mps).

62 ADZG, WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 z 20.II.1970 r., cz. II, p. 3.

Poza tym bp W. Pluta mocno akcentował duszpasterstwo młodych małżeństw. Szczególną troską objęto w ordynariacie gorzowskim małżeństwa z pięcioletnim stażem, początkowo w parafiach liczących ponad 5 tys. wiernych, a później we wszystkich parafiach całego ordynariatu⁶³. Biskup W. Pluta opracował *Podręcznik duszpasterstwa młodych małżeństw i rodzin*, w którym na 35 stronach podał metodę i formy duszpasterstwa⁶⁴. Wśród działań specjalnych zalecił dni skupienia i rekolekcje zamknięte dla młodych małżeństw. Zaznaczył, że najlepszym miejscem na dni skupienia są małe kościoły, przytulne kaplice mające w sąsiedztwie sale czy pokoje. Gdy chodzi o miejsce przy organizacji rekolekcji zamkniętych dla małżeństw, to zalecał klasztory lub domy rekolekcyjne. Biskup przygotował także plan pracy nad młodymi małżeństwami w przyszłości. W tym celu spotkał się 14 lutego 1972 roku z proboszczami parafii liczących ponad 5 tys. wiernych i prosił ich o opinię w tej sprawie. Kapłani widzieli zasadność rozwijania duszpasterstwa młodych małżeństw w diecezji⁶⁵.

Duszpasterstwo młodzieży

W 1967 roku w działalność zaangażowanych było 13 kapłanów z większych miast: Szczecina (ks. Paweł Cieślik), Świebodzina (ks. Roman Domagała), Szczecinka (ks. Jan Gałęcki), Łagowa (ks. Henryk Guzowski), Żydowa (ks. Bronisław Kozłowski), Koszalina (ks. Roch Betlejmski), Zielonej Góry (ks. Jerzy Sosna), Gryfina (ks. Jan Szałach), Bytowa (ks. Marian Wichłacz), Gorzowa (ks. Stanisław Włodek) oraz Kołobrzegu (kapucyni), Szczecina (chrystusowcy) i Piły (salezjanie)⁶⁶.

Nadto w 1966 roku zostały zapoczątkowane dni skupienia, które odbywały się w 20 punktach ordynariatu – nie znamy liczby ich uczestników. Natomiast rekolekcje zamknięte zostały zapoczątkowane w 1967 roku. Odbywały się one podczas ferii Bożego Narodzenia i w okresie Wielkiego Postu. Rekrutacja kandydatów odbywała się na zasadzie zgłoszeń do Wydziału Nauki Katolickiej przez księży prefektów. Najwięcej uczestników zgłosiło się w roku szkolnym 1971/1972 – 703 osoby. Rekolekcje zamknięte odbywały się w pięciu punktach diecezji, m.in. w Rokitnie, Szczecinie-Warszewie i w domach zakonnych⁶⁷. Począwszy od 1969 roku, pojedyncze osoby z ordynariatu gorzowskiego uczestniczyły w ruchu „Światło-Życie” i rekolekcjach oazowych w Nowym

63 ADZG, WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 Przygotowanie do małżeństwa z 20.II.1970 r.

64 ADZG, W. Pluta, *Podręcznik duszpasterstwa młodych małżeństw i rodzin*, Gorzów 1971 (mps).

65 ADZG, WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 10 Plan pracy nad młodymi małżeństwami.

66 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 139, Wydział duszpasterski, lata 1966–1967, Duszpasterstwo młodzieży męskiej.

67 R. Harmaciński, *Ogólne kierunki pracy Wydziału Nauki Katol. w okresie XX lat pasterzowania Ks. bpa Dra Wilhelma Pluty*, GWK 1–9 (1979), s. 147–148.

Sączu. Później młodzież z Gorzowa Wlkp. i Zielonej Góry brała udział w takich rekolekcjach⁶⁸.

Duszpasterstwo ministrantów

Po Soborze Watykańskim II duszpasterstwo służby liturgicznej w diecezji gorzowskiej oparto na wytycznych Kościoła oraz na dziele bp. W. Pluty *Vademecum duszpasterza*, przygotowanym na podstawie Konstytucji o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*. Nadto z początkiem lat siedemdziesiątych XX wieku zainicjowano w diecezji kursy lektor-skie⁶⁹. W 1971 roku w administracji gorzowskiej posługiwało 15 592 ministrantów⁷⁰.

Duszpasterstwo akademickie

Pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku w Szczecinie funkcjonowało sześć uczelni wyższych: Akademia Handlowa, Wyższa Szkoła Inżynierska (Politechnika Szczecińska), Pomorska Akademia Lekarska (Akademia Medyczna), Wyższa Szkoła Rolnicza, Wyższa Szkoła Morska i Wyższa Szkoła Pedagogiczna. Skupiały one ponad 7 tys. studentów.

Duszpasterstwo akademickie w Szczecinie silnie związane było z jezuitami i o. dr. Władysławem Siwkiem TJ, a potem także z chrystusowcami i ks. dr. Grzegorzem Okroyem TChr; od czerwca 1966 roku ten ostatni zakładał, przy życzliwej pomocy o. W. Siwka, duszpasterstwo akademickie przy kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa⁷¹. Następnie powstały nowe ośrodki duszpasterstwa akademickiego przy parafiach św. Józefa i św. Stanisława Kostki. Ojciec dr W. Siwek z wielkim zaangażowaniem pracował z młodzieżą akademicką. Na spotkaniach duszpasterstwa był czas na modlitwę i na zdobywanie wiedzy o wierze, historii Kościoła i z innych dziedzin. Urządzał z młodzieżą „spacery nad Odrą”, spacery „szlakiem św. Ottona z Bambergu” (Pyrzyce, Wolin, Kamień Pomorski); co roku organizował wyprawy w góry oraz pielgrzymki na Jasną Górę⁷². Organizował również rekolekcje zamknięte, rekolekcje w górach, nad morzem, w domu rekolekcyjnym w Szczecinie-Warszewie przy ul. Roztockiej 5, rekolekcje dla pracowników nauki, rekolekcje otwarte dla młodzieży

68 R. Litwińczuk, *Duszpasterstwo młodzieży w latach 1945–1995*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia...*, s. 326; A. Put, *Ruch „Światło-Życie” w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, dawniej gorzowskiej w latach 1976–1999*, Zielona Góra 2005. Twórcą ruchu „Światło-Życie” jest sługa Boży ks. prof. dr hab. Franciszek Blachnicki, zmarły w 1986 r. w podejrzanych okolicznościach.

69 ADZG, WNK, nr 2091, Formacja lektorów, rok 1969.

70 R. Litwińczuk, *Duszpasterstwo młodzieży...*, s. 324.

71 Archiwum Prywatne Bielickiego (dalej: APB), Początki w Szczecinie duszpasterstwa i działalności katolicko-społecznej w latach 1945–1970 i późniejszych (mps, bez numeracji stron); E. Glaza, *Parafia św. Andrzeja Boboli kolebką duszpasterstwa akademickiego w Szczecinie*, „KnOiB-Niedziela” 2 (2001), s. I–II.

72 Por. ADZG, Kronika 10-lecia..., s. 68; *Ogólnopolskie pielgrzymki na Jasną Górę*, GWK 4–5 (1958), s. 247–248.

akademickiej w kościele św. Andrzeja Boboli⁷³. O wzrastającym prestiżu dr. W. Siwka świadczy fakt jego wyboru na dziekana Kolegium Rektorów czterech, a potem sześciu szczecińskich wyższych uczelni⁷⁴.

Do roku 1966 duszpasterstwo akademickie działało tylko w Szczecinie. Dnia 14 marca 1966 roku bp W. Pluta wydał dekret powołujący ośrodek duszpasterstwa akademickiego w Zielonej Górze. W mieście tym powstała Wyższa Szkoła Inżynierska. Ośrodek rozpoczął działalność przy kościele św. Jadwigi, a po paru miesiącach przeniósł się do kościoła Najświętszego Zbawiciela. Jego pracą kierował ks. Jerzy Nowaczyk. Z początkiem roku akademickiego 1971/1972 biskup erygował w Zielonej Górze trzy parafialne Ośrodki Duszpasterstwa Akademickiego: przy kościele Najświętszego Zbawiciela, św. Jadwigi i przy kaplicy Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Witnicy⁷⁵.

Duszpasterstwo nauczycieli

Duszpasterstwo nauczycieli w ordynariacie gorzowskim zostało zorganizowane w latach pięćdziesiątych XX wieku. Jednym z ważnych jej punktów były wyjazdy na rekolekcje na Jasną Górę. Na Dni Modlitw w dniach 1–2 lipca 1966 roku wyjechało 16 osób⁷⁶; ks. R. Kierzkowski, ówczesny dyrektor Wydziału Nauki Katolickiej, zachęcał wówczas księży proboszczów z 15 parafii. Nadto ks. J. Tarnowski, pismem z 25 kwietnia 1966 roku, zalecił, aby 3 lipca 1966 roku zorganizować w każdym kościele parafialnym modlitwy za stan nauczycielski⁷⁷. Księża mieli też przygotować nauczycieli do świadomego włączenia się w akt oddania Matce Bożej⁷⁸.

Od 1968 roku coroczne rekolekcje dla nauczycieli na Jasnej Górze prowadził prymas Polski kard. S. Wyszyński. W tymże roku ks. J. Ferensowicz, ówczesny dyrektor Wydziału Nauki Katolickiej, przesłał do parafii gotowy szkic kazania na Dzień Nauczyciela oraz modlitwę wiernych jako propozycję do wykorzystania we Mszy św. z udziałem nauczycieli⁷⁹.

W 1969 roku na ogólnopolskim spotkaniu duszpasterzy nauczycieli ordynariat gorzowski reprezentował ks. dr Henryk Dworak. W tym roku (1969 r.) duszpasterz diecezjalny w ramach duszpasterstwa nauczycieli współpracował tylko z sześcioma

73 APB, Początki w Szczecinie duszpasterstwa...; także E.J. Bilicki, *Początki w Szczecinie duszpasterstwa i działalność katolicko-społeczna w latach 1945–1970 i późniejszych*, Szczecin 2005, s. 101–104.

74 APB, Początki w Szczecinie duszpasterstwa...

75 J. Nowaczyk, *Duszpasterstwo akademickie diecezji gorzowskiej*, GWK 1–9 (1979), s. 194.

76 R. Kolano, *Duszpasterstwo nauczycieli*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia...*, s. 371.

77 ADZG, WNK, *Duszpasterstwo Nauczycieli*, Pismo z 31.10.1968 r.

78 R. Kolano, *Duszpasterstwo nauczycieli...*, s. 370–371.

79 ADZG, WNK, *Duszpasterstwo Nauczycieli*, Pismo z 25.04.1966 r.

nauczycielami⁸⁰. Spotkania odbywały się raz w miesiącu w mieszkaniu jednej z zainteresowanych osób – tak wynika ze sprawozdania ks. J. Ferensowicza, przesłanego na ręce ks. J. Tarnowskiego⁸¹.

Duszpasterstwo głuchoniemych

Należy mocno podkreślić, że duszpasterstwo głuchoniemych w ordynariacie gorzowskim było jednym z pierwszych w kraju. Referentem pomocniczym tegoż duszpasterstwa od 12 marca 1964 roku był ks. Brunon Wielki OMI⁸². W 1969 roku nabożeństwa dla głuchoniemych były sprawowane w 11 miejscach: Białogard (kaplica na plebanii – ul. Dąbrowszczaków 5, ks. Mirosław Kramek – zamieszkały w Koszalinie, ul. Chrobrego 7), Dębno (kościół św. Antoniego – ul. Pułaskiego, ks. Witold Citko – Dębno, ul. Światowida 2), Gorzów Wlkp. (kościół Chrystusa Króla, ks. Brunon Wielki – Gorzów Wlkp., ul. Woskowa 1b), Koszalin (kościół św. Józefa, ks. Mirosław Kramek – Koszalin, ul. Chrobrego 7), Piła (kościół św. Rodziny), Wałcz (kaplica ss. elżbietanek, ul. Strzelecka 7, ks. Wiesław Karczmarek – Piła, Al. Piastów 15), Słupsk (kościół św. Jacka – ul. Dominikańska, ks. Szczepan Stanisław – Słupsk, ul. P. Findera 22), Stargard Szczeciński (kaplica na plebanii – ul. Chrobrego 37, we Mszy św. pomagał, jako tłumacz, kleryk z seminarium księży chrystusowców), Szczecin (kościół Królowej Korony Polskiej, ks. Henryk Przystacki – Szczecin, ul. Królowej Korony Polskiej 28), Szczecinek (salka katechetyczna, ks. Kwiryn Buzalski – Szwecja, pow. Wałcz), Zielona Góra (kaplica w kościele św. Jadwigi, ks. Leszek Gościmiński – Zielona Góra, ul. Jędrzychowska 22). Poza tym było sześciu kapłanów mogących służyć doraźną pomocą: ks. Mieczysław Tłamacz z Jasienicy, ks. Czesław Grajkowski z Krajnika Górnego, ks. Andrzej Krupczyński z Lęborka, ks. Józef Ryś z Międzyrzecza, ks. Tomasz Tarczyński z Nowego Warpna i ks. Józef Król z Runowa⁸³.

80 W 1972 r. Krajowe Duszpasterstwo Nauczycieli i Wychowawców przesłało do Kurii Biskupiej w Gorzowie Wlkp. tekst „Instrukcji” dla duszpasterstwa tej grupy zawodowej. Autorzy „Instrukcji” opisali w niej sytuację nauczycieli w społeczeństwie polskim, ich zadania, zadania duszpasterstwa oraz roczny plan pracy. Tragizm upadku autorytetu nauczyciela w Polsce wyrażono w stwierdzeniu, że nauczyciele – najczęściej ludzie wierzący – zostali skazani na działanie w systemie głoszącym laicyzację i ateizm. Duszpasterzom wyznaczono zatem zadania: wypracowanie metod sprawiedliwego oceniania uczniów, szerzenie wśród nauczycieli ideału rzetelnej pracy, uczenie mądrej odwagi, okazywanie solidarności z nauczycielami, troskę o ustawiczne ożywianie i pogłębianie życia wewnętrznego. ADZG, WNK, Duszpasterstwo Nauczycieli, Pismo i tekst Instrukcji z 8.02.1972 r., Częstochowa 1972 (mps); Pismo i tekst Instrukcji z 20.10.1972 r., Częstochowa 1972 (mps).

81 Tamże, Pismo z 3.06.1969 r.

82 SDG, rok 1969, s. 28.

83 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 141, Wydział duszpasterski, rok 1969–1970, Załącznik do biuletynu.

Duszpasterstwo Służby Zdrowia

Do 1970 roku za duszpasterstwo służby zdrowia w ordynariacie gorzowskim odpowiedzialny był o. dr Władysław Siwek TJ. Po nim tę funkcję diecezjalnego duszpasterza służby zdrowia przejął o. Henryk Poczobut TJ ze Szczecina⁸⁴. To on 11 listopada 1970 roku był w Niepokalanowie na Dniu Modlitw diecezjalnym duszpasterzem pracowników lecznictwa⁸⁵. W ordynariacie było 37 referentów dekanalnych służby zdrowia (od 1962 r.). Co miesiąc w parafiach były sprawowane Msze św. dla pracowników lecznictwa, a 18 października – patronalne święto służby zdrowia.

W latach sześćdziesiątych XX wieku praca duszpasterska dla pracowników Służby Zdrowia była utrudniona. To wówczas zwrócono uwagę na sprawę prowadzenia poradnictwa rodzinnego i ratowania życia ludzkiego od jego poczęcia. To była zdecydowana odpowiedź na ustawę Sejmu Polski Rzeczypospolitej Ludowej z 27 kwietnia 1956 roku zezwalającą na zabijanie dzieci nienarodzonych.

Bp W. Pluta oraz jego biskup pomocniczy bp I. Jeż organizowali co roku w Kurii Biskupiej w Gorzowie Wlkp. zjazdy referentów ds. służby zdrowia oraz kapelanów szpitalnych. Dnia 17 czerwca 1969 roku bp W. Pluta powiedział:

Duszpasterz służby zdrowia powinien wprowadzać pracowników lecznictwa w pełne posiadanie prawdy i w życie wiary. Stąd powinien zapoznać ich z etyką lekarską i teologią rzeczywistości ziemskich, wprowadzać w modlitwę indywidualną i liturgiczną, wychowywać przez Mszę św. do ofiarnego życia w służbie chorym⁸⁶.

Duszpasterstwo trzeźwości

W ordynariacie gorzowskim starano się nadać ruchowi abstynenckiemu jednolity kierunek. Tym zajmował się Wydział Duszpasterski Kurii. Dopiero za rządów bp. W. Pluty prace na tym odcinku uległy modyfikacji. To on 26 lipca 1967 roku powołał o. Bogusława Rosochackiego OFMCap na diecezjalnego duszpasterza ds. trzeźwości⁸⁷. Od 1967 roku w każdej parafii ordynariatu został wprowadzony na początku Wielkiego Postu Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu. Każda parafia była zaopatrywana w odpowiednie pomoce duszpasterskie⁸⁸.

84 J. Dyrda, *Duszpasterstwo pracowników służby zdrowia w latach 1945–1995*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia...*, s. 351.

85 Krajowym duszpasterzem lecznictwa był ks. bp Henryk Gulbinowicz.

86 J. Dyrda, *Duszpasterstwo pracowników...*, s. 351.

87 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 139, Wydział duszpasterski, lata 1966–1967, Odpis dekretu, znak: Ha 8 – 19/67, 26 lipca 1967 r.

88 ADZG, WD, nr 2518, Materiały na temat trzeźwości, lata 1969–1977; ADZG, WD, nr 2552, *Vademecum duszpasterstwa trzeźwości*, lata 1963–1971.

Duszpasterstwo wczasowiczów

Od 16 marca 1968 roku referentem pomocniczym odpowiedzialnym za duszpasterstwo wczasów był ks. Mieczysław Ruta, proboszcz z Kłodawy⁸⁹. W 1968 roku w spisie miejsc wczasowych diecezji gorzowskiej znalazło się 46 parafii z 78 miejscowościami⁹⁰. Podawany był do wiadomości spis 46 konferencjonistów dla pracy duszpasterskiej akcji wśród wczasowiczów. Byli to w głównej mierze znani księża profesorowie i dobrze znani w Polsce kaznodzieje⁹¹. Nieco inne dane były już maju 1971 roku – miejsc turystycznych i duszpasterzy miejsc wczasowych w tym czasie było 29⁹².

Z mniejszym powodzeniem prowadzone było duszpasterstwo kobiet – od 12 czerwca 1967 roku referentem był ks. Piotr Skraba, proboszcz w Maszewie, referentem nowoczesnych środków przekazywania myśli od 12 marca 1964 roku był ks. Jan Gałęcki, wikariusz w Szczecinku oraz referentem sanktuariów maryjnych i miejsc pielgrzymkowych od 12 marca 1964 roku był ks. Wiktor Panecki, kapelan w Słupsku⁹³. W administracji gorzowskiej sanktuaria maryjne były w Rokitnie i Skrzatuszu, a także w Paradyżu i Otyniu.

3. Stowarzyszenia katolickie oraz instytucje oświatowe i charytatywne

3.1. Stowarzyszenia katolickie

Na Pomorzu Zachodnim pod koniec lat 40. XX wieku liczbę członków stowarzyszeń katolickich szacowano na ok. 1800 osób⁹⁴. Niestety, władze państwowe ogłosiły 5 sierpnia 1949 roku dekret nowelizujący prawo o stowarzyszeniach, w wyniku którego Episkopat Polski, uznając te poczynania władz za ingerencję w wewnętrzne sprawy Kościoła, w listopadzie 1949 roku zawiesił działalność wszystkich stowarzyszeń katolickich w Polsce. Jednak wiele z nich kontynuowało swą działalność w ograniczonym wymiarze⁹⁵. Ksiądz administrator E. Nowicki w dniach 5–9 września 1949 roku w Gorzowie Wlkp.

89 SDG, rok 1969, s. 28.

90 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 140, Wydział duszpasterski, lata rok 1969, Miejsca wczasowe diecezji gorzowskiej, lipiec–sierpień 1968 r.

91 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 138, Wydział duszpasterski, rok 1965, Spis konferencjonistów dla duszpasterskiej akcji wśród wczasowiczów.

92 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 142, Wydział duszpasterski, rok 1972, Lista obecności, maj 1971 r.

93 SDG, rok 1969, s. 28.

94 K. Kowalczyk, *W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956*, Szczecin 2003, s. 178.

95 T. Biedroń, *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945–1953*, Kraków 1991, s. 227; P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1: *Lata 1945–1959*, Poznań 1994, s. 182–184.

wydał polecenie, by księża nie rejestrowali organizacji przykościelnych⁹⁶. W związku z tym praktycznie wszystkie stowarzyszenia kościelne – za wyjątkiem Caritas i Stowarzyszenia św. Wincentego à Paulo – uległy rozwiązaniu. W omawianym okresie działały zatem praktycznie dwa stowarzyszenia: Stowarzyszenie Żywego Różańca i Towarzystwo Przyjaciół KUL.

Stowarzyszenia Żywego Różańca

Zostało ono powołane już 24 grudnia 1945 roku przez ks. Edmunda Nowickiego, który nadał mu kanoniczną osobowość prawną⁹⁷ i zatwierdził Statut Stowarzyszenia⁹⁸. W omawianym czasie na terenie administracji apostolskiej w każdej parafii i placówce duszpasterskiej istniało Stowarzyszenie Żywego Różańca. Składało się ono z czterech oddziałów stanowych: ojców, matek, młodzieńców i panien. Stowarzyszenie należało do Unii Żywego Różańca, której kierownikiem w całym Kościele jest generał oo. domikanów w Rzymie, a w Polsce prowincjał oo. dominikanów.

Towarzystwo Przyjaciół KUL

Towarzystwo działało od 1955 roku. Jej pierwszym delegatem na terenie administracji apostolskiej był wikariusz generalny ks. kan. E. Kłoskowski⁹⁹, a od 1957 roku ks. mgr Józef Anczarski¹⁰⁰. Od 2 maja 1958 roku funkcję tę pełnił ks. A. Erdmann (wspomagali go ks. Kazimierz Łabiński i ks. Zbigniew Wójcik)¹⁰¹, a następnie ks. dr Antoni Stankiewicz¹⁰².

3.2. Instytucje oświatowe i charytatywne

Wyższe seminarium duchowne i Biblioteka seminaryjna

Od 1961 roku wszyscy alumni ordynariatu gorzowskiego kształcili się w Gościkowie-Paradyżu. W związku z zaistniałą sytuacją nastąpiły pewne zmiany personalne: rektorem seminarium został ks. dr Gerard Dogiel CM (do 15 września 1971 r., po nim ks. dr Teofil Hermann CM); wicrektorem został ks. dr Józef Weissmann CM; ojcem duchownym został ks. Ludwik Chodźidło CM (do 1970 r., po nim ks. Alojzy Wiorek

⁹⁶ Archiwum Państwowe w Szczecinie (dalej: APS), KW PZPR, sygn. 37/XV/48, k. 168.

⁹⁷ E. Nowicki, *Dekret w sprawie wznowienia Stowarzyszeń Żywego Różańca*, ZAA 3 (1945), s. 3.

⁹⁸ E. Nowicki, *Statut Stowarzyszenia Żywego Różańca*, ZAA 3 (1945), s. 3–7.

⁹⁹ ADZG, Kancelaria, sygn. N1b, nr 725, KUL, lata 1953–1957, Pismo do TP KUL, l.dz. A-III 2-12/55 z dn. 4.06.1955 r.; ADZG, Kancelaria, sygn. N1b, nr 725, KUL, lata 1953–1957, Zaproszenie, l. dz. 502/56/DI z dn. 3.02.1956 r.

¹⁰⁰ ADZG, Kancelaria, sygn. N1b, nr 725, KUL, lata 1953–1957, List do biskupa diecezji, l.dz. 1971/57/Pl z dn. 14.06.1957 r.

¹⁰¹ SDG, rok 1959, s. 18.

¹⁰² SDG, rok 1959, s. 31.

CM); funkcję prokuratora objął ks. mgr Henryk Ostrzałek CM (do 1971 r., po nim ks. Zbigniew Pufal CM)¹⁰³. Do profesorów z Paradyża dołączyli profesorowie z Gorzowa Wlkp. Grono profesorskie liczyło 15 osób. Poza przełożonymi seminarium¹⁰⁴ do grona profesorskiego należeli: ks. dr Eugeniusz Starz CM, ks. dr Jan Kasztelan CM, ks. dr Franciszek Myszka CM, ks. dr Marian Stark CM, ks. mgr Michał Chorzępa CM, ks. mgr Stanisław Kaczmarczyk CM, ks. mgr Józef Kapusta CM, ks. mgr Jacek Styła CM, ks. mgr Roman Kostynowicz i Henryk Jasse¹⁰⁵.

W latach 1961–1969 liczba alumnów na wszystkich latach studiów nie przekraczała 100 osób. Dopiero w roku akademickim 1969/1970 nastąpił wzrost liczbowy alumnów do 102 osób. W roku akademickim 1971/1972 rozpoczęło studia 105 alumnów¹⁰⁶. W 1969 roku został powołany do istnienia Seminarium Zespół Powołaniowy¹⁰⁷. W latach 1969–1972 urządzał on spotkania z młodzieżą szkół średnich i pozaszkolną w „Niedzielę powołań” w 128 parafiach. W spotkaniach alumnów z młodzieżą uczestniczyło 15 207 osób¹⁰⁸. Od 1964 roku trzy najstarsze roczniki odbywały praktyki duszpasterskie w parafiach.

W trosce o budzenie nowych powołań biskupi udzielali święceń w różnych miejscowościach ordynariatu. Udzielono ich przed 1972 rokiem w Gorzowie Wlkp., Szczecinie, Słupsku, Karlinie, Międzyrzeczu, Sulechowie, Świdwinie, Stargardzie Szczecińskim, Białogardzie, Zielonej Górze, Pile, Zakrzewie i Koszalinie¹⁰⁹.

103 Zob. G. Dogiel, *Seminarium duchowne w 25-leciu historii diecezji gorzowskiej*, GWK 7 (1970), s. 249, a także R. Tomczak, *Historia Diecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w latach 1947–1997*, [w:] *Diecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne, Gorzów Wlkp. – Paradyż, 1947–1997. Księga Jubileuszowa*, red. R. Tomczak, Paradyż 1997, s. 82.

104 Ksiądz dr F. Kuczka, nim został wybrany do zarządu, pracował jako profesor.

105 Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Gościkowie-Paradyżu (dalej: AWSDP), *Catalogus Examinum Semestris*.

106 R. Tomczak, *Historia Diecezjalnego Wyższego Seminarium...*, s. 95.

107 Ksiądz bp W. Pluta już w 1960 r. utworzył Komisję ds. Powołań, jednakże jej działalność ustała. Gdy jednak w 1962 r. do seminarium zgłosiło się tylko ośmiu kandydatów, wydał 20 października 1962 r. zarządzenie, w którym podkreślił, że powołanie może zaistnieć tylko w klimacie modlitwy. To za rządów tego biskupa 28 czerwca 1968 r. odbył się Światowy Dzień Modlitw o Powołania (ADZG, Kancelaria, sygn. B2, nr 51, Rozporządzenia, okólniki, listy pasterskie, lata 1968–1969, Okólnik nr 2/68 z 2.04.1968 r. i 11/68), to on również powołał w 1969 r. Seminarium Zespół Powołaniowy. Alumni wyjeżdżali 2- lub 3-krotnie w roku w ramach duszpasterstwa powołaniowego do parafii w diecezji. Wyjazdy te określano mianem „Niedzieli Powołaniowej” (por. M. Chorzępa, *Seminarium gorzowskie w swoim dwudziestolecu (1947–1972)*, GWK 6 [1973], s. 171).

108 H. Dworak, *Seminaryjne duszpasterstwo powołaniowe*, GWK 1–9 (1979), s. 76–77. Oto działalność zespołu: Lata 1969/70 – liczba parafii – 13; liczba spotkań 58, liczba uczestników 2320; Lata 1970/71 – liczba parafii – 48; liczba spotkań 158, liczba uczestników 4645; Lata 1971/72 – liczba parafii – 67; liczba spotkań 133, liczba uczestników 8242.

109 M. Chorzępa, *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965*, „Nasza Przeszłość” 22 (1965), s. 148–149; tenże, *Kronika. Święcenia kapłańskie*, GWK 9 (1962), s. 285–287 oraz Święcenia kapłańskie w roku Soborowym, GWK 9 (1963), s. 235–237.

Ważnym wydarzeniem w historii paradyskiego seminarium była wizyta abp. Agostino Casaroligo – podsekretarza Stanu Kongregacji dla Nadzwyczajnych Spraw Kościoła w dniu 18 marca 1967 roku, kard. F. Königa – arcybiskupa Wiednia 28 kwietnia 1971 roku czy obrady 126. Sesji Plenarnej Episkopatu Polski w dniach od 23 do 24 czerwca 1971 roku¹¹⁰.

Klerycy mogli korzystać z coraz bardziej rozrastającej się w księgozbiór biblioteki seminaryjnej (powstała w 1947 r. i liczyła wówczas ok. 8 tys. woluminów, głównie w j. niemieckim i łacińskim, zakupionych po profesorze Uniwersytetu Wrocławskiego ks. Franciszku Cieszynie [Tessen]-Węgierskim)¹¹¹. Została ona wzbogacana darami prymasa Stefana Wyszyńskiego, Polonii oraz miejscowych księży¹¹², a także poprzez zakup książek, wymianę międzybiblioteczną z bibliotekami Akademii Teologii Katolickiej, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu¹¹³ oraz przez darowizny testamentalne kapłanów. Pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku zbiór został skatalogowany pod kierownictwem ks. prof. dr. hab. Aleksandra Usowicza. Skatalogowania starodruków podjęto się natomiast na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. W 1997 roku zbiory biblioteki paradyskiej liczyły ok. 70 tys. woluminów¹¹⁴.

Przy zbiorach bibliotecznych urządzono w 1947 roku czytelnię, na którą – po połączeniu seminarium i po gruntownych remontach – zaadaptowano dawny korytarz, a później i magazyn przy wirydarzu zachodnim przylegającym bezpośrednio do kościoła. Została ona oddana do użytku alumnów wiosną 1971 roku¹¹⁵.

110 R. Tomczak, *Instytucje naukowe diecezji...*, s. 187–188.

111 G. Dogiel, *Seminarium duchowne w 25-leciu historii diecezji gorzowskiej*, GWK 7 (1970), s. 241. Zob. również: B. Frankiewicz, *Pierwszy polski ksiądz w Szczecinie*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 25 (1992), s. 14 i A. Rasmus, *Ks. Kazimierz Światliński TChr i jego „Kronika odnowy życia polskiego i Kościoła rzymskokatolickiego w Szczecinie”*, Szczecin 2006, s. 40–41.

112 Do Paradyża wróciło (od księży proboszczów) kilkadziesiąt tomów starodruków dawnej biblioteki cystersów w Paradyżu, zbiory biblioteki parafialnej przy kościele św. Jadwigi w Zielonej Górze, 120 starodruków z Biblioteki Publicznej w Sulechowie, zbiory biblioteki po Niższym Seminarium Duchownym w Gorzowie Wlkp., książki po Niższych Seminarium Duchownych w Słupsku i Wschowie. Zob. A. Pliszczyński, *Księgi XVI-wieczne w bibliotece-pracowni starodruków Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu*, Paradyż–Poznań 2003 (mps, UAM); J. Stoś, *Biblioteka, czytelnia, pracownia starodruków i archiwum*, [w:] *Diecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne...*, s. 329–331.

113 Z. Lec, *Współpraca naukowa Z-GWSD z PFT we Wrocławiu w latach 1989–1997*, [w:] *Diecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne...*, s. 321–327.

114 J. Stoś, *Biblioteka...*, s. 331.

115 AWSDP, *Kronika Gorzowskiego Diecezjalnego Seminarium Duchownego w Gościkowie-Paradyżu*, t. III, lata 1961–1971.

Studium wiedzy religijnej

W Szczecinie od 13 października 1957 roku funkcjonowało „Studium religijne”, gdzie prowadzono wykłady filozoficzno-religijne dla inteligencji¹¹⁶. Zajęcia odbywały się w sali parafialnej przy kościele Królowej Korony Polskiej. Trwało ono do 1970 roku, to jest do opuszczenia Szczecina przez o. W. Siwka TJ¹¹⁷. Wówczas najlepsi słuchacze byli kierowani na kurs katechetyczny do Gorzowa Wielkopolskiego¹¹⁸.

W Gorzowie zaś od 9 grudnia 1957 roku z ramienia Wydziału Nauki Katolickiej przy Kurii Biskupiej funkcjonowało otwarte Studium Wiedzy Religijnej dla inteligencji miasta. Mieściło się ono przy ul. Obotryckiej 10. Wykłady odbywały się w poniedziałki i piątki od godz. 18.00. Studium obejmowało wykłady z zakresu apologetyki, Pisma Świętego, dogmatyki, etyki, filozofii, historii Kościoła, socjologii i zagadnień wychowawczych¹¹⁹.

Ośrodek kształcenia katechetów

Od 1964 roku seminarium w Paradyżu było jedynym miejscem w ordynariacie gorzowskim, gdzie kształcono katechetów¹²⁰. Odbywały się tutaj kursy wakacyjne. Kadre katechetyczną podzielono na zaawansowanych (tj. posiadających podstawowe kwalifikacje) i początkujących (tj. rozpoczynających kształcenie katechetyczne od podstaw). Katecheci zaawansowani byli zobowiązani tylko do tygodniowych wakacyjnych kursów dokształcających, ponadto korzystali z obowiązkowych odpraw szkoleniowych cztery razy w ciągu roku. Katecheci początkujący zdobywali kwalifikacje systemem dwustopniowym. Na pierwszym stopniu uczestniczyli przez rok (raz w miesiącu) w spotkaniach organizowanych w rejonach diecezji. Na drugim stopniu uczestniczyli w trzytygodniowym kursie wakacyjnym przez kolejne dwa lata. Do 1967 roku kursy dla katechetów początkujących odbywały się przez tydzień razem z kursami dla katechetów zaawansowanych. W ośrodku paradyjskim na przestrzeni 8 lat, tj. w latach

116 Na inauguracji był bp Teodor Bensch. J. Anczarski, *Kronika. Inauguracja wykładów filozoficzno-religijnych w Szczecinie*, GWK 12 (1957), s. 726.

117 Takie dane podaje Edmund Nowicki. Zob. APB, Początki w Szczecinie duszpasterstwa... Dane o SWR w Szczecinie w postaci dwóch skryptów zostały przekazane na ręce bp. S. Stefanka i miały być przekazane do biblioteki seminaryjnej.

118 APS, PWRN, sygn. 3807, k. 51–52, Sprawozdanie RdSW PWRN w Szczecinie za IV kwartał 1952 r.

119 *Kronika. Studium Wiedzy Religijnej*, GWK 2 (1958), s. 127.

120 ADZG, Kancelaria, sygn. C3, nr 162, Wydział Nauki Katolickiej, lata 1958–1982, Sprawy kursów katechetycznych i rekolekcji dla maturzystów odbywających się w Wyższym Seminarium Duch. W Gościkowie-Paradyżu, znak: b3/69, Gorzów Wlkp., 10.02.1968 r. W piśmie tym ks. Ferensowicz wyjaśnia tło prowadzenia kursów katechetycznych. Należy zaznaczyć, że rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu ks. dr G. Dogiel był tym kursom przeciwny, motywując swe stanowisko pracami remontowymi i organizacyjnymi.

1964–1972, wykształcono ok. 220 katechetów¹²¹. Od 6 lutego 1959 roku wizytatorem religii był ks. prał. Józef Ferensowicz¹²².

Organisci i chóry kościelne

W 1967 roku w administracji gorzowskiej zatrudnionych było 273 organistów¹²³. Dla nich organizowane były dni skupienia. Opiekę nad nimi sprawowała, powołana przez bp. W. Plutę 29 listopada 1965 roku, Diecezjalna Komisja Muzyki Kościelnej¹²⁴. Jej przewodniczącym był ks. prał. W. Sygnatowicz, a członkami: ks. kan. Jan Wujda, ks. prał. M. Marszałik, ks. prał. Edward Jagodziński, Henryk Maj – organista ze Słupska i Adam Tokarz – organista z Gorzowa¹²⁵.

Niestety, niegdyś liczne chóry kościelne w administracji gorzowskiej po 1949 roku funkcjonowały w ograniczonym zakresie¹²⁶. Mowa jest o trzech z nich. W 1953 roku powstał chór parafialny w Pełczycach. Jego dyrygentem był miejscowy organista Stefan Ekran; chór ten liczył 30 osób¹²⁷. We wrześniu 1955 roku został utworzony chór Lutnia w parafii św. Jakuba Ap. w Szczecinie, a w parafii NSPJ w Szczecinie od 1955 roku zaczęła znowu działać chór W Sercu pod batutą Kazimierza Zachary.

Pisma urzędowe i księgarnia

W omawianym czasie kuria biskupia wydała we wrześniu 1969 roku schematyzm w nakładzie 1300 egzemplarzy¹²⁸, wydany w formacie A5 na 522 stronach, Opracował go ks. dr Edward Jagodziński, kanclerz kurii. W dalszym ciągu ukazywały się, od 1 stycznia 1957 roku, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne”, w nakładzie 1200 egzemplarzy¹²⁹. W skład redakcji wchodził: ks. prał. Mieczysław Marszałik, ks. Tadeusz Werno i ks.

121 I. Skibicka, *Kursy katechetyczne w okresie XX-lecia pracy pasterskiej Biskupa Ordynariusza dra Wilhelma Pluty*, GWK 22 (1979), s. 155–156.

122 SDG, rok 1969, s. 29.

123 *Millenium diecezji gorzowskiej*, GWK 1–2 (1967), s. 7; A. Mickiewicz, *Studium Organistowskie i formacja organistów od 1960 r.*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia...*, s. 274.

124 W. Pluta, *Dekret o ustanowieniu Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej*, znak: C1b – 21/65, Gorzów Wlkp. dn. 29 listopada 1965 r., GWK 3 (1966).

125 Tamże.

126 Według sprawozdania Urzędu do spraw Wyznań w Szczecinie, do czerwca 1952 r. działały cztery chóry: w Szczecinie (przy parafii Świętej Rodziny), Stargardzie Szczecińskim, Gryficach i Goleniowie, natomiast do grudnia 1952 r. już tylko dwa chóry skupiające 43 członków. Por. APS, PWRN, UdSW, nr 3807, k. 14, Sprawozdanie UdSW PWRN w Szczecinie za II kwartał 1952 r. oraz APS, PWRN, UdSW, nr 3807, k. 14, Sprawozdanie UdSW PWRN w Szczecinie za IV kwartał 1952 r.

127 G. Wejman, *Pełczyckie świętowanie*, „KnOiB-Niedziela” 50 (2003), s. 11.

128 Wydrukowano go w Drukarni Loretańskiej w Warszawie, ul. Sierakowskiego 6; podano w nim stan ordynariatu z 10 lutego 1969 r., uwzględniający jednak zmiany personalne, jakie zaszły w czasie jego druku w okresie od 11 lutego do 31 lipca 1969 r.

129 T. Bensch, *Rozporządzenie w sprawie miesięcznika diecezjalnego*, GWK 5 (1957), s. 276.

mgr Henryk Dworak¹³⁰. Nadto w 1970 roku kuria otrzymała pozwolenie na druk modlitewnika *Idę do Ojca* w wysokości 90 tys. egzemplarzy. 17 grudnia 1970 roku bp W. Pluta w piśmie do S.M. Żmijewskiego, dyrektora Departamentu Wydawnictw, prosił jeszcze o druk 70 tys. egzemplarzy tego modlitewnika¹³¹.

W tym czasie dobrze funkcjonowała diecezjalna Księgarnia św. Antoniego przy ul. Łokietka 26 (uruchomiona 24 stycznia 1947 r.). Księgarnia składała się z dwóch pokoi handlowych, zaplecza z łazienką i pokoju kierowniczkim¹³².

Dobroczynność

W kurii biskupiej przy wydziale duszpasterskim od 1957 roku istniał specjalny referat miłosierdzia chrześcijańskiego oraz Rada Wydziału Duszpasterskiego. To dzieło wydatnie wspierał bp W. Pluta. Należy tu wspomnieć o jego rozporządzeniach: L 2 – „Planowanie pracy charytatywnej w parafii” znak: B 2-35/68 z 4 września 1968 roku oraz L 7 – „Opieka nad chorymi” znak: B 2-7/71 z 8 marca 1971 roku¹³³. W myśl L2 każdy ksiądz proboszcz miał do 20 października przedstawić na piśmie (w formie maszynopisu, w czterech egzemplarzach) u księdza dziekana plan pracy charytatywnej na najbliższe trzy lata; w planie tym miał obowiązek wyszczególnić konkretne cele swej pracy charytatywnej. Księża dziekani powinni z kolei te plany przesłać do kurii biskupiej do 2 listopada. Plan pracy charytatywnej stał się przedmiotem wizytacji dziekańskiej i biskupiej oraz indywidualnego dialogu duszpasterskiego biskupa z księdzem. Natomiast w L7 bp W. Pluta zwrócił uwagę na systematyczną i sakramentalną opiekę nad chorymi. W domach chorych można było za pozwoleniem kurii biskupiej odprawić raz w roku Mszę św. dla obłożnie chorych.

Począwszy od 1958 roku upowszechniły się w parafiach ordynariatu gorzowskiego Dni Chorych, organizowane głównie w Tygodniu Miłosierdzia; w niektórych parafiach urządzano śniadania dla chorych. Przyjęła się też praktyka zanoszenia Komunii św. chorym w ich domach. Chorym dostarczano przy tej okazji różne książki, czasopisma, materiały np. „Kilka wiadomości o Apostolstwie Chorych”, „Głos zdrowych w sprawie chorych”, „Parafialne nabożeństwo dla chorych”, kazanie ks. prymasa S. Wyszyńskiego z 1961 roku do chorych „Kościół w Polsce liczy na waszą pomoc”¹³⁴.

130 SDG, rok 1969, s. 31.

131 ADZG, Kancelaria, sygn. O3, nr 749, Wydawnictwo diecezjalne, lata 1958–1981, Pismo biskupa gorzowskiego do S.M. Żmijewskiego, dyrektora Departamentu Wydawnictw znak: O2-21/70, Gorzów Wlkp. 17.12.1970 r.

132 ADZG, Kancelaria, sygn. C7, nr 370, Majątek kościelny (Dom Księży Emerytów, Dom Diecezjalny, Księgarnia, Tygodnik Katolicki), lata 1946–1957, Pismo do Kurii Ordynariatu w Gorzowie Wlkp., l.dz. 74/56, z 23.05.1956 r.

133 ADZG, WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie, L 1–46, lata 1968–1981; AZDG, WNK, nr 2813, Rozporządzenie duszpasterskie ks. bpa Wilhelma Pluty, L 1–12, lata 1968–1972.

134 Por. ADZG, Kronika 10-lecia..., s. 56; ADZG, WD, nr 2435, Duszpasterstwo chorych, lata 1953–1961.

Poza tym w wyniku instrukcji Ministra Zdrowia z 3 grudnia 1956 roku w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach kuria gorzowska wydała zarządzenie, aby przy każdym szpitalu i sanatorium był kapelan szpitalny. Kapelani po otrzymaniu nominacji kurialnej podpisywali umowy z władzami szpitalnymi. W parafiach, na terenie których istniał szpital, kapelani mieli stałe dyżury¹³⁵. Na dzień 18 kwietnia 1972 roku na terytorium rozległego ordynariatu gorzowskiego było 34 kapelanów szpitalnych (w tym jeden bez stałej umowy ze szpitalem)¹³⁶, zaś kaplice istniały w 18 szpitalach, 4 sanatoriach, 12 zakładach opieki społecznej i 1 w prewentorium¹³⁷.

Nadto kuria biskupia w Gorzowie Wlkp. wyznaczała kapelanów zakładów poprawczych dla nieletnich. O takich zakładach księża proboszczowie informowali kurię. Kapelani ci zawierali umowę o pracę z dyrekcją szpitala¹³⁸.

Podsumowanie

Działalność religijno-społeczna Kościoła gorzowskiego w ostatnich sześciu latach przed papieską bulla *Episcoporum Poloniae coetus* skupiona była na duszpasterstwie sakramentalnym i specjalnym; dwóch stowarzyszeniach katolickich – Bractwie Różańcowym i Towarzystwie Przyjaciół KUL; instytucjach oświatowych – Wyższym Seminarium Duchownym, Studium Wiedzy Religijnej, ośrodku kształcenia katechetów oraz referacie miłosierdzia Bożego. Omawiana działalność opierała się głównie na parafiach. Wielką pomocą było posiadanie jednego wielkiego obiektu – Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu. Stąd też zrozumiałym było wołanie bp. Wilhelma Pluty we Wrocławiu w 1970 roku o nowe diecezje, aby dostęp wiernych do duszpasterzy był łatwiejszy.

135 *Duszpasterska obsługa chorych w szpitalach*, GWK 2 (1957), s. 71–72.

136 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 142, Wydział duszpasterski, rok 1972, Lista obecności księży kapelanów w dniu 18 kwietnia 1972 r. Podlegali oni pod duszpasterstwo Służby Zdrowia, których kapelanem do 1970 r. był o. dr W. Siwek TJ.

137 ADZG, Kancelaria, sygn. C2, nr 142, Wydział duszpasterski, rok 1972, Zestawienie, Gorzów Wlkp., dn. 9 marca 1972 r., podpisał: ks. bp I. Jeż i s. A. Bętkowska.

138 *Nominacje na księży kapelanów zakładów poprawczych dla nieletnich*, GWK 4 (1957), s. 221.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w Koszalinie

Teczka, Podział.

Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze

Kancelaria, sygn. B5, nr 112, Statystyka diecezji, 1970-II/87.

Kancelaria, nr 2881, Sacrum Poloniae Millenium in Kamin Pomorski 1.07.1967, album.

Kancelaria, sygn. B2, nr 51, Rozporządzenia, okólniki, listy pasterskie, lata 1968–1969, Okólnik nr 2/68 z 2.04.1968 r. i 11/68.

Kancelaria, sygn. C2, nr 138, Wydział duszpasterski, rok 1965, Spis konferencjonistów dla duszpasterskiej akcji wśród czasowiczów.

Kancelaria, sygn. C2, nr 139, Wydział duszpasterski, lata 1966–1967, Duszpasterstwo młodzieży męskiej.

Kancelaria, sygn. C2, nr 139, Wydział duszpasterski, lata 1966–1967, Odpis dekretu, znak: Ha 8 – 19/67, 26 lipca 1967 r.

Kancelaria, sygn. C2, nr 140, Wydział duszpasterski, lata rok 1969, Miejsca czasowe diecezji gorzowskiej, lipiec–sierpień 1968 r.

Kancelaria, sygn. C2, nr 141, Wydział duszpasterski, rok 1969–1970, Załącznik do biuletynu.

Kancelaria, sygn. C2, nr 142, Wydział duszpasterski, rok 1972, Lista obecności, maj 1971 r.

Kancelaria, sygn. C2, nr 142, Wydział duszpasterski, rok 1972, Lista obecności księży kapelanów w dniu 18 kwietnia 1972 r.

Kancelaria, sygn. C2, nr 150, „Wspomnienia” w związku z rocznicą 25-lecia polskiej organizacji Kościoła na terenach diecezji gorzowskiej, rok 1950; „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1970), nr 7, s. 199–261.

Kancelaria, sygn. C3, nr 162, Wydział Nauki Katolickiej, lata 1958–1982, Sprawy kursów katechetycznych i rekolekcji dla maturzystów odbywających się w Wyższym Seminarium Duch. W Gości-kowie-Paradyżu, znak: b3/69, Gorzów Wlkp., dn. 10.02.1968 r.

Kancelaria, sygn. C7, nr 370, Majątek kościelny (Dom Księży Emerytów, Dom Diecezjalny, Księgarnia, Tygodnik Katolicki), lata 1946–1957, Pismo do Kurii Ordynariatu w Gorzowie Wlkp., l.dz. 74/56, z dn. 23.05.1956 r.

Kancelaria, sygn. N1b, nr 725, KUL, lata 1953–1957, List do biskupa diecezji, l.dz. 1971/57/Pl z dn. 14.06.1957 r.

Kancelaria, sygn. N1b, nr 725, KUL, lata 1953–1957, Pismo do TP KUL, l.dz. A-III 2-12/55 z dn. 4.06.1955 r.

Kancelaria, sygn. N1b, nr 725, KUL, lata 1953–1957, Zaproszenie, l. dz. 502/56/D1 z dn. 3.02.1956 r.

Kancelaria, sygn. O3, nr 749, Wydawnictwo diecezjalne, lata 1958–1981, Pismo biskupa gorzowskiego do S.M. Żmijewskiego, dyrektora Departamentu Wydawnictw znak: O2-21/70, Gorzów Wlkp. 17.12.1970 r.

Kancelaria, sygn. V, nr 904, Millenium, lata 1966–1976; *Milenium Diecezji Gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–2 (1967), s. 3–4.

Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego, t. 5, nr 144, ks. J. Anczarski, *Praca ks. Józefa Anczarskiego w Kurii Biskupiej i w diecezji gorzowskiej w latach: 29 XII 1950 – 30 VI 1963*, Gorzów Wlkp. 1963.

W. Pluta, *Podręcznik duszpasterstwa młodych małżeństw i rodzin*, Gorzów 1971 (mps).

WD, nr 2435, Duszpasterstwo chorych, lata 1953–1961.

WD, nr 2487, Materiały duszpasterskie przed obchodem Milenium Chrztu Polski, lata 1964–1966.

WD, nr 2518, Materiały na temat trzeźwości, lata 1969–1977; ADZG, WD, nr 2552, Vademecum duszpasterstwa trzeźwości, lata 1963–1971.

WNK, Duszpasterstwo Nauczycieli, Pismo i tekst Instrukcji z 8.02.1972 r., Częstochowa 1972 (mps).

WNK, Duszpasterstwo Nauczycieli, Pismo i tekst Instrukcji z 20.10.1972 r., Częstochowa 1972, (mps).

WNK, Duszpasterstwo Nauczycieli, Pismo z 25.04.1966 r.

WNK, Duszpasterstwo Nauczycieli, Pismo z 31.10.1968 r.

WNK, Duszpasterstwo Nauczycieli, Pismo z Pismo z 3.06.1969 r.

WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 Przygotowanie do małżeństwa z 20.11.1970 r.

WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 z 20.11.1970 r., cz. II, p. 3.

WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 5 Przygotowanie do małżeństwa z 20.11.1970 r.

WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie L 1–46, lata 1968–1981, „L” 10 Plan pracy nad młodymi małżeństwami.

WNK, nr 2090, Rozporządzenie duszpasterskie, L 1–46, lata 1968–1981; AZDG, WNK, nr 2813, Rozporządzenie duszpasterskie ks. bpa Wilhelma Pluty, L 1–12, lata 1968–1972.

WNK, nr 2091, Formacja lektorów, rok 1969.

WNK, nr 2099, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów Wlkp., rok 1970; W. Pluta, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów 1970 (mps).

WNK, nr 2099, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów Wlkp., rok 1970; W. Pluta, Materiały na kurs przedmałżeński, Gorzów 1970, (mps).

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Szczecinie

Ks. Bp Jerzy Stroba 1972–1978, Listy, Dokumenty, Korespondencja, Różne, Odpis pisma Przewodniczącego Rady do Spraw Publicznych Kościoła z dnia 26 czerwca 1972 r. N 3700/72 o utworzeniu i organizacji nowych diecezji w Polsce i o mianowaniu biskupów ordynariuszy, Watykan 26 czerwca 1972 r.

Archiwum Prywatne Bielickiego

Początki w Szczecinie duszpasterstwa i działalności katolicko-społecznej w latach 1945–1970 i późniejszych (mps, bez numeracji stron).

Archiwum Państwowe w Szczecinie

KW PZPR, sygn. 37/XV/48, k. 168.

PWRN, UdSW, nr 3807, k. 14, Sprawozdanie UdSW PWRN w Szczecinie za II kwartał 1952 r.

PWRN, UdSW, nr 3807, k. 14, Sprawozdanie UdSW PWRN w Szczecinie za IV kwartał 1952 r.

Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Gościkowie-Paradyżu

Catalogus Examinum Semestris

Kronika Gorzowskiego Diecezjalnego Seminarium Duchownego w Gościkowie-Paradyżu, t. III, lata 1961–1971.

Źródła drukowane

Bensch T., *Rozporządzenie w sprawie miesięcznika diecezjalnego*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 5 (1957), s. 276.

Dekret Świętej Kongregacji Konsystorialnej, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 12 (1967), s. 241.

- Komunikat Sekretariatu Prymasa Polski*, N. 3411/72/P/z dn. 9.11.1972 r., „Prezbiterium” 3–4 (1973), s. 6.
- Nowicki E., *Dekret w sprawie wznowienia Stowarzyszeń Żywego Różańca*, „Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej” 3 (1945), s. 3.
- Nowicki E., *Rozporządzenie w sprawie Godziny Świętej i nabożeństw ku czci Serca Jezusowego w pierwsze piątki miesiąca*, „Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej” 1 (1947), s. 13–14.
- Nowicki E., *Statut Stowarzyszenia Żywego Różańca*, „Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej” 3 (1945), s. 3–7.
- Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1959.
- Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1969.
- Schematyzm Diecezji Gorzowskiej, Gorzów Wlkp. 1988.
- Schematyzm diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, Koszalin 1974.

Opracowania

- Anczarski J., *Kronika. Inauguracja wykładów filozoficzno-religijnych w Szczecinie*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 12 (1957), s. 726.
- Biedroń T., *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945–1953*, Kraków 1991.
- Bilicki E.J., *Początki w Szczecinie duszpasterstwa i działalność katolicko-społeczna w latach 1945–1970 i późniejszych*, Szczecin 2005.
- Borecki R., Ks. Prymas Stefan Wyszyński na Pomorzu Środkowym w świetle akt przechowywanych w Archiwum Państwowym w Koszalinie, [w:] T. Dzwonkowski, C. Osękowski, *Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziemi Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Polski*, Warszawa–Poznań–Zielona Góra 2001, s. 190–191.
- Chorzępa M., *126 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w Paradyżu*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 5 (1972), s. 122–127.
- Chorzępa M., *Kronika. Święcenia kapłańskie*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 9 (1962), s. 285–287.
- Chorzępa M., *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965*, „Nasza Przeszłość” 22 (1965), s. 113–149.
- Chorzępa M., *Seminarium gorzowskie w swoim dwudziestolecu (1947–1972)*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 6 (1973), s. 159–190.
- Chorzępa M., *Święcenia kapłańskie w roku Soborowym*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 9 (1963), s. 235–237.
- Dogiel G., *Seminarium duchowne w 25-lecie historii diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 7 (1970), s. 233–251.
- Duchowni przyjechali w siedmiu samochodach*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–2 (1967), s. 8.
- Dullak K., *Podstawy prawno-organizacyjne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, Koszalin 1996.
- Duszpasterska obsługa chorych w szpitalach*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 2 (1957), s. 71–72.
- Dworak H., *Seminaryjne duszpasterstwo powołaniowe*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–9 (1979), s. 76–77.
- Dyrda J., *Duszpasterstwo pracowników służby zdrowia w latach 1945–1995*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i północnym*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1988, s. 350–354.
- Frankiewicz B., *Pierwszy polski ksiądz w Szczecinie*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 25 (1992), s. 14.

- Glaza E., *Parafia św. Andrzeja Boboli kolebką duszpasterstwa akademickiego w Szczecinie*, „KnOiB-Niedziela” 2 (2001).
- Gronowski D., *Bp Wilhelm Pluta. Biografia*, Gorzów Wlkp.–Zielona Góra 2015.
- Harmaciński R., *Ogólne kierunki pracy Wydziału Nauki Katol. w okresie XX lat pasterzowania Ks. bpa Dra Wilhelma Pluty*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–9 (1979), s. 147–148.
- Kolano R., *Duszpasterstwo nauczycieli*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorza Zachodnim i północnym*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1988, s. 370–375.
- Kościół na Ziemiach Zachodnich. Ćwierćwiecze polskiej organizacji kościelnej*, red. J. Krucina, Wrocław 1971.
- Kowalczyk K., *W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956*, Szczecin 2003.
- Kozłowski K., *Wokół obchodów 1000-lecia Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, [w:] *Pomorze Zachodnie w Tysiącleciu*, red. P. Bartnik, K. Kozłowski, Szczecin 2000, s. 405–416.
- Kronika. Studium Wiedzy Religijnej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 2 (1958), s. 127.
- Lec Z., *Współpraca naukowa Z-GWSD z PFT we Wrocławiu w latach 1989–1997*, [w:] *Diecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne, Gorzów Wlkp.–Paradyż, 1947–1997. Księga jubileuszowa*, red. R. Tomczak, Paradyż 1997, s. 321–327.
- Litwińczuk R., *Duszpasterstwo młodzieży w latach 1945–1995*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorza Zachodnim i północnym*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1988, s. 320–330.
- Mickiewicz A., *Studium Organistowskie i formacja organistów od 1960 r.*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorza Zachodnim i północnym*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1988, s. 274.
- Millenium diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–2 (1967), s. 7.
- Napierała E., *Diecezja gorzowska*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 5 (1976), s. 206.
- Nominacje na księży kapelanów zakładów poprawczych dla nieletnich*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 4 (1957), 4, s. 221.
- Nowaczyk J., *Duszpasterstwo akademickie diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–9 (1979), s. 193–196.
- Ogólnopolskie pielgrzymki na Jasną Górę*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 4–5 (1958), s. 247–248.
- Papież Paweł VI do biskupów polskich*, „Prezbiterium” 3–4 (1973), s. 7–8.
- Personalia*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 4 (1959), s. 171.
- Pliszczyński A., *Księgi XVI-wieczne w bibliotece-pracowni starodruków Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu*, Paradyż–Poznań 2003 (mps UAM).
- Pluta W., *Dekret o ustanowieniu Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej*, znak: C1b – 21/65, Gorzów Wlkp. dn. 29 listopada 1965 r.
- Pluta W., *Kościół na Pomorzu Zachodnim*, [w:] *Kościół na Ziemiach Zachodnich, Ćwierćwiecze polskiej organizacji kościelnej*, red. J. Krucina, Wrocław 1971, s. 25–32.
- Pluta W., *Rozporządzenie Duszpasterskie L 5. Przygotowanie do małżeństwa*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1974), s. 247–248.
- Pluta W., *Zarządzenie w sprawie pogrzebów Księży*. Znak: B 2 – 37/65, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 11 (1965), s. 255–256.
- Put A., *Ruch „Światło-Życie” w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, dawnej gorzowskiej w latach 1976–1999*, Zielona Góra 2005.

- Raina P., *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, Warszawa 2001.
- Raina P., *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1: *Lata 1945–1959*, Poznań 1994.
- Rasmus A., *Ks. Kazimierz Świetliński TChr i jego „Kronika odnowy życia polskiego i Kościoła rzymskokatolickiego w Szczecinie”*, Szczecin 2006.
- Renowacja misji, „Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej” 1–2 (1949), s. 87–89.
- Rymar D.A., *Gorzów Wielkopolski w latach 1945–1998. Przemiany społeczno-polityczne*, Szczecin–Gorzów Wlkp. 2005.
- Sikorski T.A., *Milenium 1966 na Pomorzu Zachodnim (2)*, „KnOiB-Niedziela” 46 (2000), s. I.
- Skibicka I., *Kursy katechetyczne w okresie XX-lecia pracy pasterskiej Biskupa Ordynariusza dra Wilhelma Pluty*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 22 (1979), s. 155–156.
- Socha P., *Kalendarium*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Z. Lec, Zielona Góra–Gorzów Wlkp. 1988, s. 12–21.
- Stoś J., *Biblioteka, czytelnia, pracownia starodruków i archiwum*, [w:] *Diecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne, Gorzów Wlkp. – Paradyż, 1947–1997. Księga jubileuszowa*, red. R. Tomczak, Paradyż 1997, s. 329–331.
- Stroba J., *Początki diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, „Prezbiterium” 1–5 (1985), s. 68–73.
- Tomczak R., *Historia Diecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w latach 1947–1997*, [w:] *Diecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne, Gorzów Wlkp. – Paradyż, 1947–1997. Księga Jubileuszowa*, red. R. Tomczak, Paradyż 1997, s. 82.
- Turowski K., *25-lecie kościelnej organizacji na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13/4 (1970), s. 3–8.
- Wejman G., *Droga do metropolii szczecińsko-kamieńskiej (1972–1992)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 37/1 (2021), s. 329–358.
- Wejman G., *Historia archi(diecezji) szczecińsko-kamieńskiej w latach 1972–2005*, [w:] *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 141–182.
- Wejman G., *Pełczyckie świętowanie*, „KnOiB-Niedziela” (2003), nr 50, s. II.
- Wyszyński S., *Zapiski milenijne*, Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 1996.

CYTOWANIE

Grzegorz Wejman, *Działalność religijno-społeczna Kościoła gorzowskiego w latach 1966–1972*, „Studia Paradyjskie” 32 (2022), s. 213–241. DOI: 10.18276/sp.2022.32-10.

