

STUDIA EŁCKIE

27 (2025) nr 2



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Ełckie” 27(2025), nr 2

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Ełk 2025

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/27-2025-nr-2>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Delfo C. **Canceran** OP – De La Salle University, Manila, Filipiny
- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- Ana Thea **Filipović** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Curtis L. **Hancock** – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, Missouri, USA
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Algimantas **Katilius** – Instytut Historii Litwy, Wilno, Litwa
- Tadeusz **Lewicki** SDB – Università Pontificia Salesiana, Rzym, Włochy
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Pontifex University Graduate Faculty, USA
- Tibor **Reimer** – Comenius University Bratislava, Słowacja
- Carl-Mario **Sultana** – Uniwersytet Maltański, Msida, Malta
- Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Danilo **Zardin** – Università Cattolica del Sacro Cuore, Mediolan, Włochy
- Beata **Zarzycka** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny

- Marcin **Sieńkowski** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Zastępca redaktora naczelnego

- Tomasz **Kopiczko** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Sekretarz redakcji

- Ryszard **Sawicki** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Redaktorzy tematyczni

- Filozofia** ▪ Antoni **Skowroński** – Państwowa Uczelnia Zawodowa, Suwałki
- Historia Kościoła** ▪ Stanisław **Adamiak** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
- Nauki biblijne** ▪ Andrzej **Toczyski** SDB – Papieski Uniwersytet Salesjański, Salesjańskie Studium Teologiczne, Jerozolima, Izrael
- Nauki o komunikacji społecznej i mediach** ▪ Jerzy **Sikora** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- Nauki o kulturze i religii** ▪ Sławomir **Cimochowski** – Boliwijski Uniwersytet Katolicki, Santa Cruz de la Sierra, Boliwia
- Nauki o rodzinie** ▪ Olga Anna **Kotowska-Wójcik** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- Nauki teologiczne** ▪ Ružica **Razum** – Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja
- Pedagogika** ▪ Arleta **Suwalska** – Uniwersytet Łódzki
- Prawo kanoniczne** ▪ Roman **Szewczyk** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

Redaktorzy językowi

- Język angielski** ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA
- Język hiszpański** ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Fulgencio, Murcia, España
- Język włoski** ▪ Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale, Firenze, Italia
- Język niemiecki** ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University of Steubenville, Gaming, Austria
- Język polski** ▪ Ryszard **Skawiński** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

Redaktor statystyczny

- Dariusz **Konopko** – Wyższe Seminarium Duchowne, Ełk

Spis treści

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	139
--------------------------------------	-----

Philosophy

Urbano Ferrer , <i>Los nacionalismos y el problema de su valoración moral / Nationalisms and the Problem of their Moral Evaluation</i>	141-148
---	---------

Family Studies

Beata Krajewska , <i>Pieczą zastępczą i przysposobienie w świetle nauczania Kościoła katolickiego / Foster Care and Adoption in the Light of the Teaching of the Catholic Church</i>	149-162
---	---------

History

Algimantas Katilius , <i>Conflicts over the Language of Additional Services in the Samogitian (Telšiai) Diocese: Scale and Chronology</i>	163-184
--	---------

Canon Law

Ryszard Sztychmiller , <i>Uwagi adwokata kościelnego dotyczące przesłuchań / Church Lawyer's Comments on Hearings</i>	185-198
--	---------

Theology

Sofiia Sahaidachna , <i>St. Teresa Benedicta of the Cross (Edith Stein) – Main Publications and Research Issues</i>	199-210
--	---------

Stanisław Schabowicz , <i>Translating the Sacraments of Christian Initiation: A Linguistic and Cultural Analysis in the Tagalog Context</i>	211-228
--	---------

Tibor Reimer , Štefan Kavecký , <i>Volunteers in the Service of the Gospel</i>	229-246
--	---------

Jacek Gorka , <i>Scapegoating and the Perpetuation of Harmful Stereotypes: A Theological Reflection Inspired by Selected Texts from AFER</i>	247-264
---	---------

Historical Resources

- Wojciech **Guzewicz**, *Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 24) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 24)* 265-278

Reviews

- Wojciech **Guzewicz**: *Gietrzwałd – znaczenie dla Narodu i Kościoła, historia i współczesność. Konferencja historyczna, Warszawa, 15 czerwca AD 2024*, red. Z. Dworakowski, R. Mossakowski, Wydawnictwo: Centrum Edukacji i Rozwoju im. Bpa Kajetana Sołtyka, Warszawa 2024, ss. 88. 279-281
- Marcin **Sieńkowski**: Jacek Wojtysiak, Piotr Sacha, *Bóg na logikę. Rozmowy o wierze w zasięgu rozumu*, Wydawnictwo: Instytut Gość Media, Katowice 2024, ss. 204. 283-285

Reports

- Ryszard **Sawicki**, *Sprawozdanie z seminarium pt. „Pomagać mądrze, z sercem i nie ulec wypaleniu”, Warszawa, 6-7 listopada 2024 r.* 287-289

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Wpierw – z nadzieją życia wiecznego – informujemy, że prof. **Peter Redpath** – członek Rady Naukowej, recenzent i autor kilku artykułów opublikowanych w naszym czasopiśmie – zmarł 13 kwietnia 2025 r.¹ Wyrażamy mu ogromną wdzięczność za zaangażowanie i wieloletnią współpracę ze „Studiami Elckimi”.

Drugi numer czasopisma z 2025 r. zawiera osiem artykułów naukowych. Dotyczą one różnych zagadnień z zakresu filozofii, nauk o rodzinie, historii, prawa kanonicznego i teologii. Pięć z nich zostało napisanych w języku angielskim, a jeden hiszpańskim. Cztery artykuły posiadają autorów zagranicznych (Hiszpania, Litwa, Słowacja, Tanzania). Oprócz artykułów naukowych publikujemy materiały historyczne, recenzje dwóch książek i sprawozdanie.

4 czerwca 2025 r. została wypełniona ankieta ICI Journals Master List 2024. W związku z tym po raz kolejny kwartalnik „Studia Elckie” będzie poddany ocenie wykonywanej przez Index Copernicus – globalną bazę czasopism naukowych. Ewaluacja ta uwzględni m.in. umiędzynarodowienie czasopisma, standardy etyczne i pracę redakcyjną. Wyniki oceny poznamy za kilka miesięcy. Należy również dodać, że 27 czerwca 2025 r. czasopismo zostało zgłoszone do EBSCO – bazy danych naukowych i usług zarządzania prenumeratami czasopism elektronicznych (cierpliwie czekamy na ocenę).

Pełne treści artykułów i pozostałych materiałów publikujemy na stronie internetowej, którą polecamy naszym Czytelnikom: <https://www.studiaeckie.pl>

Przypominamy, że czasopismo „Studia Elckie” posiada również swój profil w LinkedIn – największej sieci zawodowej na świecie, której misją jest umożliwienie specjalistom na całym globie wzajemnego nawiązywania kontaktu w celu osiągnięcia większej efektywności i sukcesu:

<https://www.linkedin.com/in/studia-e%C5%82ckie-4b2028290/>

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

¹ Zob. *In Memoriam: Peter Anthony Redpath*, <https://www.thepostil.com/in-memoriam-peter-a-redpath/> (dostęp: 23.06.2025).

URBANO FERRER*

Los nacionalismos y el problema de su valoración moral

Resumen: El artículo consta de tres secciones. En primer lugar, asistimos a la evolución semántica del concepto de nación, desde una agrupación cultural hasta la unidad política provista de soberanía. Seguidamente examinamos los condicionantes históricos que llevaron a la transformación de su condición integradora en los nacionalismos reivindicativos y secesionistas. En la tercera parte se aborda el interrogante ético de a quién pertenece la soberanía, si a la nación o al estado. Desde los principios de subsidiaridad y de promoción del bien común se fundamenta que la soberanía reside en el estado y tiene su límite en que se dirige a las personas a título de funcionarios públicos. Adjudicar la soberanía a la nación es incurrir en un quid pro quo, al atribuirle el servicio de la autoridad que cae en la órbita estatal.

Palabras-clave: nación, nacionalismo, estado, subsidiaridad, bien común, soberanía.

Nationalisms and the Problem of their Moral Evaluation

Abstract: The article is divided into three sections. First, we focus on the semantic evolution of the concept of nation, from a cultural grouping to a political unit with sovereignty. We then examine the historical conditions that led to the transformation of its integrative nature into nationalist claims and secessionist nationalisms. The third part addresses the ethical question of to whom sovereignty belongs, the nation or the state. The principles of subsidiarity and promotion of the common good argue that sovereignty resides in the state and is limited by the fact that it is addressed to individuals as public officials. To attribute sovereignty to the nation is to incur in a quid pro quo, by attributing to it the service of authority that falls within the orbit of the state.

Keywords: nation, nationalism, subsidiarity, common good, sovereignty.

* Urbano Ferrer – Universidad de Murcia, España
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5635-6765>; e-mail: ferrer@um.es



1. Consideraciones sobre el concepto histórico de nación y el surgimiento de los nacionalismos

Hacer un enjuiciamiento axiológico-moral de unos acontecimientos históricos – tan contingentes y condicionados como todos ellos – cuenta con la dificultad de tener que poner en relación principios valorativos generales con una realidad en la que convergen distintas variables (en nuestro caso básicamente la nación, el estado y la soberanía), las cuales, además, están sometidas a fluctuaciones de unos a otros periodos. Tanto como adaptar a ellos unos juicios de valor adecuados, es decir, aplicables de hecho se requiere también un análisis histórico-político que delimite en lo posible los contornos precisos de aquello que se va a enjuiciar. Tarea compleja que me desborda y a la que solo pretendo hacer una pequeña contribución¹.

De entrada, nos encontramos con que nación es un término ambivalente, cuyos significados han ido básicamente de una comunidad cultural a un sujeto político que goza de soberanía, incluso a veces comprendiendo en su interior una pluralidad de estados confederados. Hasta 1850 no pasó a designar lo que Pasquale Stanislao Manzi preconiizó con el lema ‘¡una nación, un estado!’, donde la nación interviene como el sujeto histórico, con unos hábitos culturales comunes, y el estado como el artificio de que ha de dotarse la nación para adquirir su corpus político adecuado. Las circunstancias históricas que han influido en el nacimiento de los estados modernos han variado notablemente de unos a otros estados, ya que la artificialidad del estado no presupone de suyo un subsuelo cultural común, como sucede en la nación. Como luego veremos, fue a través de la aparición de la soberanía política, delimitada en unos y otros territorios y variable en el tiempo en los distintos estados a lo largo de la edad moderna, como se produjo la confluencia entre nación y estado; pero ello ocurrió solo con ciertos visos de estabilidad, porque no pocas naciones se desintegraron más tarde desencadenando conflictos sangrantes, próximos en nuestro tiempo.

De esta situación se desprende que son dos los rasgos que nos permiten identificar el ethos de la nación: ser una comunidad prepolítica de pertenencia,

¹ En un amplísimo diálogo con distintos especialistas de ciencias históricas, jurídicas y morales está escrito el tratado de J. Andrés-Gallego (coord.), *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo. El Estado, la Nación, la Soberanía y lo Hispánico*, tirant lo blanch, Valencia 2008. Del mismo autor: “Sobre la nación, la patria, el nacionalismo y la historia”, *La nación y el nacionalismo. Contribuciones para un diálogo*, J. Prades (ed.), Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004, pp. 13-26; “Los tres conceptos de nación en el mundo hispano”, *Nación y constitución. De la Ilustración al liberalismo*, C. Cantarella (ed.), Sevilla. Junta de Andalucía, Universidad Pablo de Olavide y Sociedad Española de Estudios del siglo XVIII, 2006, pp. 123-146; “Nación: Historia universal de una palabra”, Europa: Patria, nación, estado en Europa: Política y religión, VI Simposio de ADEISE, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo (Filosofía y Letras), 2012, pp. 11-84; “El uso de los conceptos patria y nación en el derecho indiano”, *Actas del XV Congreso del Instituto histórico del Derecho indiano*, Córdoba, Manuel Torres Aguilar (coord.), Diputación y Universidad de Córdoba, 2005 [2008], pp. 1313-1349.

no basada por tanto en una estipulación convencional, sino en lazos constitutivos, provenientes del nacimiento (*natio* procede de *natus*), como ocurre también en la familia, y, a diferencia de la comunidad familiar, poseer unos vínculos histórico-culturales dentro de un espacio público en un sentido muy amplio (desde lo que eran corporaciones universitarias en la Baja Edad Media o agrupaciones de los padres conciliares por naciones hasta un territorio unificado por una lengua y un proyecto común a lo largo del tiempo, compatible con la diversidad regional). Como unidad que precede a sus miembros y los nutre, la virtud moral hacia ella es la piedad, según Tomás de Aquino, de un modo análogo –no idéntico– con la que se profesa a los padres o a los maestros; y como tarea encomendada, lo que exige de los connacionales es la solidaridad, que es la condición para su mantenimiento. En este caso la falta de amor a la patria y la idolatría o conversión de este amor en algo absoluto, de lo que se hace un dios, son los dos extremos viciosos opuestos.

Hasta finales del siglo XIX la nación se comportó como integradora –excepto en la América hispana–, pero más tarde con la partición de Europa por Woodrow Wilson en 1918 y después de los acuerdos de Yalta en 1945, las fuerzas aliadas, vencedoras en las dos grandes guerras impusieron la división en veintidós naciones europeas². Si a esto se suman las amenazas de homogeneización debidas a la era postindustrial, la falta de empresas colonizadoras que galvanizaran la voluntad nacional o la existencia de las pluralidades multiétnicas en un mismo suelo, tenemos algunos de los contrafactores que han contribuido a que en lo sucesivo hayan aparecido movimientos nacionalistas reivindicativos y excluyentes, hasta el punto de que hoy día no hay nación europea que de uno u otro modo no albergue algún brote de secesión. Por su parte, el término nacionalismo se suele usar en nuestros días en clave política, pretendiendo la emancipación de la nación de origen a un plazo más o menos divisible.

En sus formas más radicales el neonacionalismo llega a presentarse como una adhesión conformadora de la propia identidad (nacionalismo identitario), de tal modo que se vuelve superfluo confrontarlo con alguna normatividad previa, sea de orden jurídico o de orden moral; los criterios que históricamente se han aducido de hecho para la unidad nacional, como la raza aria o la superioridad de la cultura propia, no son en sí mismos justificables en términos éticos³. Ha llegado incluso a valerse, en algunas etapas y lugares, del terrorismo para su progresiva implantación, utilizando psicológicamente como apoyo el miedo de la población no nacionalista asentada en su mismo territorio, que acaba emigrando. La antigua alianza entre el Trono y el Altar, que estaba en la base de

² Sobre el proceso histórico de consolidación de Europa y sus fragmentaciones y recomposiciones posteriores es muy ilustrativo el conjunto de ensayos de J. Ratzinger/Benedicto XVI, *Europa: Raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2005.

³ J. Andrés-Gallego se refiere a esta modalidad como “nacionalismo totalitario, que no necesita justicia para imponerse” (o.c., p. 415).

los movimientos nacionalistas primeros, se troca ahora en la supeditación en términos absolutos a la causa de la nación, no dejando de este modo cabida a la invocación de un principio superior para justificarse a sí mismos.

2. Génesis de los nacionalismos

¿Cómo se ha podido llegar a estos extremos partiendo del concepto primigenio de nación? ¿Se encuentra por cierto alguna lógica en la escalada desde el concepto inicial cultural-festivo de nación a la reivindicación de la soberanía política y, por fin, a su conversión en víctima del estado de derecho en el que está inserta? ¿O acaso existe algún otro factor exógeno decisivo, del tipo de los antes señalados, que operara esta transmutación desde una condición de convivencia pacífica hasta pasar por ser una seña identitaria?

Empecemos advirtiendo que, por contraposición a otros géneros de comunidades, los lazos originarios entre los miembros de la nación no son sus relaciones personales, ni siquiera la proximidad geográfica objetiva, sino la conformidad compartida en unas creencias e ideales, que se manifiesta en unas lealtades determinadas⁴. La nación no es solo ni principalmente un término de asignación externa. Lo definitorio es más bien la adhesión interna, aunque solo en contadas ocasiones se vuelve operativa; puede ocurrir que dos connacionales no lleguen a reconocerse explícitamente *como tales* hasta que se encuentran fortuitamente en un país extranjero. De aquí que la unidad nacional tenga necesidad para sostenerse de relatos encarnados en héroes y hazañas, de himnos y composiciones poéticas, no menos que de sufrimientos y afanes vividos en común desde los antecesores y ahora rememorados mediante símbolos públicos. Este es un primer germen nacionalista que se contiene ya en toda nación histórica: basta con que se amplifiquen, mitificados, los elementos narrativos evocados para que se finjan desorbitadamente los contornos ideales de la propia nación. Incluso se puede decir que la frontera entre nacionalidad y nacionalismo no es siempre nítida, ya que todo depende de la intensidad emocional con que esos mitos actúen sobre sus miembros y los aglutinen.

Pero el hito decisivo para el asentamiento de las bases históricas del nacionalismo había de venir con la noción de soberanía popular o nacional introducida por la Revolución francesa, a la que el abate Sieyès (y con él los revolucionarios franceses) identificó con el tercer estado, en antagonismo con la nobleza del Ancien Régime. Para ello mantuvo la ecuación “rey = nación = patria = estado”, pero sustituyendo “rey” por “tercer estado”. Las relaciones entre las naciones pasan a ser entre naciones soberanas, dotadas cada una de sus medios defensivos, de modo que el nacionalismo incluye larvadamente un posible conflicto con las otras naciones. Además, cuando una nación no puede contener la insurrección interna segregacionista se deslegitima a sí misma como nación.

⁴ En este sentido priman los componentes subjetivos sobre los objetivos externos en la conceptualización de la nación (D. Miller, *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona 1997, Cap. II).

Ante esta situación Kant, en 1795, abogaría en su tratado *Sobre la paz perpetua* por un orden jurídico cosmopolita, que llevara a que nada de lo que acontece en cualquier rincón del planeta fuera ajeno a los demás pueblos.

Esto nos lleva a abordar la relacionalidad constitutiva de la nación y sus deformaciones. Hoy menos que nunca puede crecer una nación en aislamiento, a semejanza de los vivientes poseedores de un entorno natural, con el que están en intercambio. El crecimiento es tanto hacia dentro, por su mayor arraigo cultural, como hacia fuera, hasta formar la Unión Europea (u otras formas asociativas en los otros continentes), una vez que la expansión colonial fuera del continente fue frenada por los propios europeos, dada su incapacidad para promover el desarrollo autóctono en los países colonizados, en especial en Asia y África, mimetizados por los países coloniales y abandonados en situaciones muy precarias por lo general⁵.

En una primera fase el nacionalismo comportó la exacerbación del sentimiento nacional, hasta el punto de que sustituyó la relación de cooperación con las otras naciones por la asimilación de las colonias y la explotación de sus recursos. Esta manifestación violenta del nacionalismo tuvo lugar en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Posteriormente el abuso colonizador se expresa a través de la exportación del auge tecnológico y de sus condiciones de vida individualistas y consumistas a los pueblos en vías de desarrollo (el Papa Francisco lo ha denominado “colonización ideológica”). Pero más usualmente el nacionalismo se concentra hoy en ser una opción política entre otras, por lo que resulta sumamente confusa y contraproducente esta denominación, y el único sentido que podría adjudicársele es el de reivindicar la exclusiva en representar a la pretendida nación frente a las otras opciones: equivale a asignarle equívocamente una carga moral de la que estarían faltas las demás alternativas políticas⁶. Por otro lado, la nación de origen en la que está enclavada la nación para la que se reclama la exclusividad queda devaluada, al entenderla como un estado carente de nación propia.

3. ¿A quién pertenece moralmente la soberanía? ¿a la nación o al estado?

¿Cuál es el principio ético en el que se basa en general la licitud de la soberanía política? Habida cuenta de que la autoridad política es inapelable en su orden, tal principio habrá de dar cuenta de los límites y responsabilidades inherentes al ejercicio de aquella, más allá de las limitaciones de facto impuestas

⁵ No incluyo entre las colonias a las naciones hispanoamericanas porque, como José Andrés-Gallego ha mostrado convincentemente, las naciones dependientes de España durante los siglos XVI al XVIII – hasta que se introdujeron allí los ideales soberanistas de la Revolución francesa – formaban parte del reino de España como virreynatos en un singular y excepcional mestizaje con los nativos indígenas (*Diez años de reflexión...*, pp. 362-365; también, J. Marías, *España inteligible*, Alianza Ed., Madrid 1985, p. 183 ss).

⁶ J.J. Pérez-Soba, “Lo que es moralmente exigible y lo que no lo es”, *Diez años de reflexión...*, pp. 651-696.

por las relaciones internacionales y por las voluntades de los habitantes de la nación expresadas democráticamente. Tal es el *principio ético-político de subsidiaridad*, según el cual las comunidades más abarcentes están al servicio de las inferiores o más reducidas, de modo que las funciones que puedan llevar a cabo las segundas no sean asumidas por la autoridad superior. Este principio forma parte fundamental de la doctrina social de la Iglesia católica. Con él se evita la tentación totalitaria de todo poder político, ya sea en la forma de perpetuarse, de invadir competencias o de perder la conciencia de los límites éticos en su potestad.

Si se lo contempla por relación a las comunidades organizativas dependientes del estado, el principio de subsidiaridad tiene un alcance restrictivo. Su reverso positivo es la actitud de servicio y ayuda (*subsidium*) hacia las comunidades intermedias entre el estado y la persona, como la familia y las comunidades culturales que sustentan la unidad de la nación, y hacia la persona misma, que despliega y madura su personalidad en el seno de ellas. Su formulación clásica se debe a Pío XI en *Quadragesimo Anno* (1931). Benedicto XVI lo ha reformulado en el sentido de poner a la persona en su dimensión donal como la beneficiaria propia: “La subsidiaridad respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo al otro. La subsidiaridad, al reconocer que la reciprocidad forma parte de la constitución íntima del ser humano, es el antídoto más eficaz contra cualquier forma de asistencialismo paternalista” (*Caritas in Veritate*, nº 57, 2011).

Así pues, el primer límite ético de la soberanía del estado viene de que la persona, en tanto que provista de una intimidad, no queda absorbida en el espacio de las *res publicae*, el cual constituye la razón de ser del ejercicio de la autoridad estatal. Por ello, para salvar la primacía de la persona el ámbito de soberanía del estado no debe traspasar las fronteras de lo que es la delimitación de las competencias públicas y de la coordinación de funciones. A diferencia de las comunidades materiales, como la nación, la familia o el círculo de amigos, que se tejen vivencialmente a través de los vínculos correspondientes, la comunidad formada por pertenecer a un mismo estado es meramente formal, sin que le incumba penetrar en la esfera interior de las personas, sino más bien dirigiéndose a ellas a título de funcionarios públicos. En consecuencia, adjudicar a la nación la soberanía es, a mi juicio, incurrir en un *quid pro quo*, atribuyéndole el servicio de la autoridad que cae bajo la órbita estatal.

El principio sustantivo en el que se encuadra el de subsidiaridad es el de servicio al bien común. A una primera aproximación el bien común designa algo uno – no una suma de bienes particulares – participable por los distintos miembros de la comunidad, ya sea una obra cultural, ya una situación de paz, de seguridad jurídica, de acceso generalizado a los bienes que procuran el bienestar... Sin embargo, la doctrina social de la Iglesia no lo ve tanto como ya logrado, de lo que gozar, cuanto como lo que se va edificando con la colaboración de todos los ciudadanos y de lo cual todos y cada uno se benefician.

“La responsabilidad de edificar el bien común compete, además de a las personas particulares, también al estado, porque el bien común es la razón de ser de la autoridad política”⁷. Desde aquí encuentra su legitimación el principio anterior de subsidiaridad. Pues el papel subsidiario del estado tiene su justificación en que “la persona concreta, la familia, los cuerpos intermedios no están en condiciones de alcanzar por sí mismos su pleno desarrollo; de ahí deriva la necesidad de las instituciones políticas, cuya finalidad es hacer accesibles a las personas los bienes necesarios –materiales, culturales, morales, espirituales– para gozar de una vida auténticamente humana”⁸.

Llegados a este punto, podría esgrimirse la dificultad de hacer compatible el bien común con la particularidad que define a lo político, al de-marcarlo del que incumbe a las otras naciones soberanas. Entiendo, no obstante, que el bien de cada nación es un bien común forjado históricamente por una convivencia de siglos y que es trasladable a toda comunidad humana, tanto si está inscrita en la misma jurisdicción política como si se aplica a otra nación soberana. Por más que existan condicionantes en mayor o menor grado fortuitos o incluso debidos al desenlace de un conflicto bélico en el nacimiento de buena parte de las naciones, lo cierto es que en razón de que han perdurado y han llevado a cabo empresas comunes poseen como naciones una cohesión que es origen de lealtades recíprocas específicas en quienes las integran. Ello ocurre de modo semejante a como se pertenece a una familia de modo independiente de los motivos que en su día llevaron a los progenitores a formar esa familia (normalmente no en situaciones tan dramáticas como las que suelen estar en el nacimiento de las naciones como sujetos políticos).

Hechos contemporáneos como la deslocalización de los mercados o la globalización a diversos niveles (ecológico, mundialización de las comunicaciones, armamentista, etc.) no suprimen de suyo la estructura de las naciones y los estados, aunque la sitúen en unas nuevas coordenadas, sino que vuelven más celosas a aquellas por salvaguardar lo propio y plantean nuevos retos a los segundos. Una vez constituida la nación y situada la soberanía de los estados en sus límites éticos, de ningún modo usurpadores de las peculiaridades culturales de las naciones, la pretensión de soberanía en una nueva comunidad integrada en un estado va más lejos de su afirmación legítima como aportación singular al bien común. El subsuelo cultural diferencial de esa comunidad no legitima la soberanía e independencia política, si no ha habido previamente una estructura colonial o un sojuzgamiento; en estos casos la reacción legítima habría de efectuarse por cauces legales e institucionales reconocidos internacionalmente.

* * *

⁷ *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2012, n. 168, p. 85.

⁸ Ibid.

Bibliografía

- Andrés-Gallego J., *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo*, tirant lo blanch, Valencia 2008.
- Benedicto XVI, *Caritas in Veritate* (2011).
- Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2012.
- Mariás J., *España inteligible*, Alianza Ed., Madrid 1985.
- Miller D., *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona 1997.
- Pérez-Soba J.J., “Lo que es moralmente exigible y lo que no lo es”, *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo*, Andrés-Gallego, J (coord.), 651-696.
- Ratzinger J., *Europa. Raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2004.

BEATA KRAJEWSKA*

Pieczą zastępczą i przysposobienie w świetle nauczania Kościoła katolickiego

Streszczenie: Opieka nad dzieckiem jest powinnością dorosłych, w szczególności rodziców. Jest jednak wiele sytuacji, gdy pieczę jest przez nich realizowana nieprawidłowo, co zagraża zdrowiu czy nawet życiu małego, niesamodzielnego człowieka. Zachodzi wówczas konieczność zastępowania rodziców w działaniach opiekuńczo-wychowawczych. Niniejsze opracowanie ukazuje problematykę rodzicielstwa zastępczego i adopcji w świetle nauczania Kościoła katolickiego. Jest także analizą aktualnych regulacji prawnych z uwzględnieniem nauczania Kościoła katolickiego. W artykule opisano istotę pieczy zastępczej i przysposobienia, regulacje prawne oraz wskazania zawarte w wybranych dokumentach Kościoła katolickiego w zakresie troski o dzieci pozbawione pieczy rodziców naturalnych. Realizacja przyjętego celu wymagała zastosowania odpowiednich metod: analizy wybranych dokumentów kościelnych, dokumentów z zakresu prawa oraz literatury przedmiotu oraz metody syntezy treści.

Słowa kluczowe: pieczę zastępcza, przysposobienie, regulacje prawne, Kościół katolicki.

Foster Care and Adoption in the Light of the Teaching of the Catholic Church

Abstract: Taking care of a child is the responsibility of adults, especially parents. However, there are many situations when they do not provide care properly, they do not want or cannot take care of their child, which endangers the health or even life of a small, dependent person. There is then a need to replace parents in care and educational activities. This study presents the issues of foster parenthood and adoption in the light of the teaching of the Catholic Church from a separate perspective. It is also an analysis of current legal regulations, which should be in line with these indications and considerations, and take into account the teaching of the Catholic Church in such

* Beata Krajewska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7671-258X>; e-mail: b.krajewska@uksw.edu.pl



important areas in social and individual dimensions as foster care and adoption. Therefore, the study describes the essence of foster care and adoption, legal regulations and indications contained in selected documents of the Catholic Church regarding care for children deprived of the care of their natural parents. Achieving the adopted goal required the use of appropriate methods, namely the method of analyzing selected church documents, legal documents and literature on the subject, as well as the method of content synthesis.

Keywords: foster care, adoption, legal regulations, Catholic Church.

Każdy okres historii zna przypadki świadczące o tym, że niektóre dzieci były (lub są) pozbawione pieczy swych naturalnych rodziców. Przyczyny takiego stanu rzeczy zazwyczaj mają charakter wewnątrzrodzinny albo zewnętrzny, a nierzadko obie te przestrzenie niekorzystnie wpływają (i nadal wpływają) na siebie, prowadząc do negatywnych następstw. Dlatego zdarza się wiele porzuceń dzieci, ich zaniedbania, patologii życia rodzinnego w różnych wymiarach, w tym rozpadu rodzin, nadużywania alkoholu, ubóstwa i innych niekorzystnych zjawisk antyrodzinnych. W konsekwencji część dzieci wychowuje się w rodzinnej i instytucjonalnej pieczy zastępczej, a część jest adoptowana.

Zarówno pieczy zastępczej, jak i przysposobieniu poświęcono wiele opracowań. Jednak w odrębnej perspektywie nie ukazano dotychczas problematyki rodzicielstwa zastępczego i adopcji w świetle nauczania Kościoła katolickiego wraz z analizą, na ile aktualne regulacje prawne czynią zadość jego duchowi. Niniejsze studium podejmuje taki właśnie cel. Jednak należy zaznaczyć, że tylko w podstawowym zakresie, tj. w odniesieniu do najważniejszych dokumentów kościelnych oraz regulacji prawnych, wyznaczających aktualne standardy w tym zakresie. Takie połączenie wydaje się korzystać z waloru pełnej oryginalności, a nadto stanowi głos w dyskursie nad zagadnieniem wpływu nauczania Kościoła katolickiego, jaki to mieć powinno, na postawę ustawodawcy wobec tak ważnych obszarów w wymiarach społecznym i indywidualnym, jakimi są piecza zastępcza i adopcja.

Realizacja powziętego celu wymaga zastosowania odpowiednich metod, mianowicie metody analizy wybranych dokumentów kościelnych, dokumentów z zakresu prawa oraz literatury przedmiotu, jak również metody syntezy treści. Stanisław Krawczyk analizą określa „proces myślowy polegający na rozłożeniu pewnej całości na jej części składowe i rozpatrywanie każdej z nich osobno”, natomiast synteza to „łączenie wyodrębnionych przez analizę czynników, elementów, części, cech, relacji z struktury problemu. Synteza przy pomocy takich operacji myślowych jak porównywanie, abstrahowanie i uogólnianie zmierza do wykrywania w nowej całości istotnych właściwości i zależności, których nie miały części składowe”¹. Według Elżbiety Osewskiej „cało-

¹ S. Krawczyk, *Pojęcia uniwersalne w badaniach naukowych*, Zielona Góra 2016, s. 74.

ściowa prezentacja zagadnienia wymaga zastosowania odpowiednich metod: metody krytycznej analizy i syntezy. Metoda krytycznej analizy materiałów źródłowych pozwala na przegląd dokumentów prawnych oraz wybranych opracowań, zaś metoda syntezy umożliwia zebranie i systemowe uporządkowanie rozproszonych treści dotyczących podejmowanego zagadnienia².

Pieczka zastępcza i adopcja – istota oraz regulacje prawne

„Gdy brakuje naturalnej rodziny lub nie spełnia ona swoich funkcji i nie sprzyja właściwemu rozwojowi dziecka, a wręcz jest źródłem jego negatywnych, a nierzadko traumatycznych doświadczeń, pojawiają się zastępcze środowiska opiekuńczo-wychowawcze, które usiłują kompensować dzieciom brak własnej i właściwie funkcjonującej rodziny”³. Ponadto „kiedy rodzina nie spełnia należycie swoich funkcji opiekuńczo-wychowawczych lub zupełnie zaprzestaje je wypełniać, pojawia się zjawisko sieroctwa społecznego dzieci i młodzieży. To z kolei rodzi konieczność uruchomienia środków zaradczych, które kompensowałyby braki wynikające z niedostatku opieki w rodzinie, a w swej działalności są najbardziej zbliżone do rodziny naturalnej. Doświadczenie uczy, iż bardziej od instytucjonalnych form opieki nad dzieckiem osieroconym sprawdzają się rodzinne formy opieki całkowitej. Adopcja, rodzinne domy dziecka oraz rodziny zastępcze w swoich założeniach są najbardziej zbliżone do rodziny naturalnej, a przez to stają się najlepszymi formami zaradzania sieroctwu społecznemu”⁴. Są to przede wszystkim rodziny zastępcze – spokrewnione, niezawodowe i zawodowe. Rodziny zastępcze zawodowe są rodzinami zastępczymi zawodowymi zwykłymi, rodzinami zastępczymi zawodowymi pełniącymi funkcję pogotowia rodzinnego oraz rodzinami zastępczymi specjalistycznymi. Oprócz nich funkcjonują rodzinne domy dziecka, które wraz z rodzinami zastępczymi współtworzą rodzinną pieczę zastępczą. Natomiast podmiotami instytucjonalnej pieczy zastępczej są placówki opiekuńczo-wychowawcze typu socjalizacyjnego, interwencyjnego, specjalistyczno-terapeutycznego i rodzinnego, jak też regionalne placówki opiekuńczo-terapeutyczne oraz interwencyjne ośrodki preadopcyjne. Taki podział, szczegółowy status poszczególnych podmiotów pieczy zastępczej, sposób jej ustanawiania i inne kwestie uregulowane są ustawą z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej⁵, zwłaszcza jej art. 32-153. Aktem prawnym, który odnosi się do pieczy zastępczej jest także ustawa z dnia 25 lutego

² E. Osewska, *Rodzina i szkoła w Polsce wobec współczesnych wyzwań wychowawczych*, Kraków 2020, s. 25.

³ A. Błasiak, *Gdy zabraknie rodziny*, w: *Jaka jesteś rodziną?*, red. W. Kubik, Kraków 1999, s. 143-144.

⁴ J. Banach, *Rodzicielstwo zastępcze jako forma opieki nad dzieckiem osieroconym*, w: *Dzisiejsi rodzice. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2009, s. 107.

⁵ Dz. U. z 2024 r. poz. 177 z późn. zm.

1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy⁶, który w art. 112¹-112⁸ zawiera regulacje jej dotyczącej.

Wszystkie podmioty pieczy zastępczej tworzą złożoną podmiotową i różniącą się w szczegółach kompetencyjnie mozaikę pieczy zastępczej, którą należy odróżniać od adopcji – inaczej przysposobienia. Ta polega na przyjęciu dziecka do rodziny adopcyjnej na stałe i zerwaniu przez nie formalnych relacji z rodzicami naturalnymi. Jest więc niejako bardziej zaawansowaną formą zastąpienia rodziny naturalnej i objęcia dziecka opieką i wychowaniem w porównaniu z pieczą zastępczą. Adopcja oznacza nawiązanie między przysposabiającymi a przysposobionym stosunku prawnorodzinnego podobnego do stosunku między rodzicami a dziećmi naturalnymi, ale podkreślenia wymaga, że stosunek ten jest właśnie podobny, ale nie jest taki sam, gdy chodzi o jego szczegóły i różne rodzaje przysposobienia⁷. Przysposobienie jest równoznaczne z przyjęciem dziecka do rodziny oraz przyznaniem mu w niej wszelkich praw i obowiązków⁸. Aktem prawnym, który zwiera regulacje dotyczące przysposobienia jest wskazany powyżej Kodeks rodzinny i opiekuńczy, który w art. 114-127 reguluje warunki adopcji, podmioty mogące przysposabiać i być przysposobionymi, jak też wskazuje jej rodzaje i możliwości ewentualnego rozwiązania. Postępowanie adopcyjne regulują zaś art. 154-175b wskazanej ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej.

Wskazane akty prawne przeplatają się więc zarówno odnośnie pieczy zastępczej, jak i przysposobienia. Daje to pewne zewnętrzne podobieństwo rodzinnych form pieczy zastępczej i przysposobienia, ale w istocie różnice między nimi są istotne, gdy „obie formy są wykorzystywane do rozwiązywania podobnych, lecz nie takich samych problemów społecznych, których wspólną cechą jest troska o dzieci doświadczające trudnej sytuacji rodzinnej na skutek kryzysu lub rozpadu rodziny”. „Wielu wychowanków pieczy zastępczej jest następnie umieszczanych w rodzinach adopcyjnych, ale zdarza się także, że po rozwiązaniu przysposobienia przychodzi szukać dla dziecka miejsca w pieczy zastępczej”, a błędne jest przekonanie, że „przysposobienie jest najlepszym rozwiązaniem dla dziecka żyjącego w rodzinie niewydolnej wychowawczo, gdyż dla dziecka, które należy umieścić poza rodziną, adopcja nie tyle jest, co jedynie bywa najlepszym rozwiązaniem, gdyż każdy przypadek należy traktować indywidualnie i w przekonaniu, że zgodne z dobrem dziecka będzie takie rozwiązanie, jakie w jego specyficznej sytuacji okaże się optymalne”⁹. Nie można wykluczyć, że takim będzie umieszczenie dziecka w pieczy zastępczej,

⁶ Dz. U. z 2023 r. poz. 2809 z późn. zm.

⁷ T. Smoczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2009, s. 251.

⁸ W. Gołąbek, *Adopcja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 3.

⁹ M. Andrzejewski, *Przeobrażenia pieczy zastępczej i przysposobienia w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, w: *Pieczka zastępcza i przysposobienie w polskim systemie prawa*, red. J. Łukasiewicz, R. Łukasiewicz, Toruń 2019, s. 10, 31-32.

zwłaszcza w sytuacji, że istnieją szanse na jego powrót do rodziny naturalnej. O wyborze konkretnego rozwiązania w odniesieniu do konkretnego dziecka decyduje sąd rodzinny działający w imieniu państwa i nas jako społeczeństwa zainteresowanego w urzeczywistnianiu opieki nad dzieckiem osieroconym.

Zobowiązuje do tego Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.¹⁰, która w art. 72. 1 stanowi, że „Rzeczpospolita Polska zapewnia ochronę praw dziecka. Każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją”. Ust. 2 tego artykułu precyzuje, że „dziecko pozbawione opieki rodzicielskiej ma prawo do opieki i pomocy władz publicznych”. Ustawa zasadnicza nadaje dzieciom szczególny status jako punkt wyjścia przyjmując postanowienia Konwencji o Prawach Dziecka, a obowiązek zapewnienia ochrony ich praw czyni zasadą polityki państwa¹¹.

Zgodnie z art. 20 ust. 1 Konwencji o Prawach Dziecka z dnia 20 listopada 1989 r.¹² „dziecko pozbawione czasowo lub na stałe swego środowiska rodzinnego lub gdy ze względu na swoje dobro nie może pozostawać w tym środowisku, będzie miało prawo do specjalnej ochrony i pomocy ze strony państwa”. Ust. 2 tego artykułu przewiduje, że „Państwa – Strony zgodnie ze swym prawem wewnętrznym zapewnią takiemu dziecku opiekę zastępczą”. Jego ust. 3 precyzuje, że „tego rodzaju opieka może obejmować, między innymi, umieszczenie w rodzinie zastępczej, kafala w prawie islamskim, adopcję lub – gdy to jest niezbędne – umieszczenie w odpowiedniej instytucji powołanej do opieki nad dziećmi. Przy wyborze odpowiednich rozwiązań należy w sposób właściwy uwzględniać wskazania w zachowaniu ciągłości w wychowaniu dziecka oraz jego tożsamości etnicznej, religijnej, kulturowej i językowej”.

To najważniejsze z aktów prawnych dotyczących pieczy zastępczej i przysposobienia. Są one głosem polskiego ustawodawcy, gdy chodzi o zakres prawa polskiego, jak i społeczności międzynarodowej, która także wypowiedziała się co do nich.

Troska Kościoła katolickiego o dzieci pozbawione pieczy naturalnych rodziców w świetle wybranych dokumentów

Aspirację dotyczącą ochrony dzieci w ogóle, a w szczególności pozbawionych opieki naturalnych rodziców ma także, co nie dziwi, bo dziwić nie może, Kościół katolicki, który swoją nauczycielską troską obejmuje wszelkie sprawy dotyczące dzieci i rodzin, w tym tych, które zasługują na to szczególnie, a do których należą także dzieci pozbawione naturalnego środowiska wychowawczego rodziny, jak i rodziny, które starają się je zastępować w dziele opieki nad dziećmi i ich wychowania, jakie to zadania przyjmują na siebie rodzice zastępc-

¹⁰ Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

¹¹ L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2021, s. 116.

¹² Dz. U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526.

czy i rodzice adopcyjni. Kościół katolicki w szczególności słowami Ojca Świętego Jana Pawła II zapisanymi w adhortacji *Familiaris consortio* i w encyklice *Evangelium vitae*, ale także w innych oficjalnych dokumentach, w szczególności w Karcie Praw Rodziny, wypowiada się wprost w tej materii.

Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* wydanej w 1981 r. w jej nr 41 zawarł wezwanie, że oto „rodziny chrześcijańskie, które przez wiarę widzą we wszystkich ludziach dzieci wspólnego Ojca Niebieskiego, będą wielkodusznie wychodzić naprzeciw dzieciom innych rodzin, pomagając im i kochając je nie jako obcych, ale jako członków jednej rodziny dzieci Bożych. W ten sposób rodzice chrześcijańscy będą mogli rozszerzyć zasięg swej miłości poza więź ciała i krwi, uznając związki wywodzące się z ducha, które rozwijają się w konkretną służbę dzieciom innych rodzin, często potrzebujących i pozbawionych środków do życia”. Dalej w tym samym fragmencie napisał On, że „rodziny chrześcijańskie winna ożywiać większa gotowość do adopcji i przysposobienia dzieci pozbawionych rodziców czy też opuszczonych: podczas gdy te dzieci, odnajdując na nowo ciepło uczuć rodzinnych zaznajają pełnego miłości, opatrnościowego ojcostwa Boga, świadczonego przez rodziców chrześcijańskich, wzrastając w atmosferze pogody i ufności, cała rodzina zostanie ubogacona wartościami duchowymi poszerzonego braterstwa”¹³.

W toku rozważań nad tą adhortacją czytamy, że „zadania wspólnoty rodzinnej w jej antropologicznym, społecznym i ekonomicznym wymiarze mają określone wartości oraz zadania, w tym miłość międzyosobową oraz służbę życiu rozumianą jako jego przekazywanie oraz wychowywanie dzieci, jak i określone społeczne funkcje rodziny”¹⁴. W tak ujętych wielorakich zadaniach rodziny nie tylko przekazywanie życia należące do rodzin naturalnych, ale także wychowywanie dzieci jest szczególnym zadaniem po stronie rodziców zastępczych i rodziców adopcyjnych. W ten sposób realizują oni także społeczne funkcje rodziny, w tym zwłaszcza wychowawczą i ekonomiczną, których nie mogą lub nie chcą spełniać wobec dzieci rodziny naturalne. Ojciec Święty Jan Paweł II zachęca w tym dokumencie przede wszystkim do adopcji, ale co widzieć trzeba szerzej, gdyż także jako wołanie o zaangażowanie rodzin chrześcijańskich w pieczę zastępczą, która w aktualnych polskich realiach może mieć postać rodziny zastępczej lub rodzinnego domu dziecka.

Jeśli chodzi o encyklikę *Evangelium vitae* ogłoszoną w 1995 r., to w jej pkt. 93 Ojciec Święty Jan Paweł II wyraził myśl, że „szczególnie wymownym znakiem solidarności między rodzinami jest adopcja lub wzięcie pod opiekę dzieci porzuconych przez rodziców czy też żyjących w trudnych warunkach. Niezależnie od związków ciała i krwi, prawdziwa miłość ojcowska i macie-

¹³ *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio Ojca Świętego Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II „*Familiaris consortio*”. *Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 50.

¹⁴ S. Stefanek, *Teologia rodziny w aspekcie sakramentalnej więzi małżeństwa i rodziny z Chrystusem*, w: *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 161.

rzyńska gotowa jest przyjąć także dzieci pochodzące z innych rodzin, obdarzając je tym wszystkim, co jest im potrzebne do życia i pełnego rozwoju. Wśród różnych form adopcji warto zalecić także adopcję na odległość, bardziej wskazaną w przypadkach, gdy jedynym powodem porzucenia dziecka jest głębokie ubóstwo jego rodziny. Ten typ adopcji pozwala bowiem zapewnić rodzicom niezbędną pomoc, aby mogli utrzymać i wychować własne dzieci, a nie łączy się z koniecznością wyrwania ich z naturalnego środowiska”¹⁵. Encyklika odróżnia adopcję od wzięcia pod opiekę, które należy utożsamiać z pieczą zastępczą zwłaszcza w jej formie rodzinnej. Słowa Papieża Polaka w tym przedmiocie stanowią ważne wsparcie dla osób angażujących się w pieczę zastępczą lub w adopcję albo w obie naraz, gdyż jednoznacznie wyrażają stanowisko Kościoła katolickiego co do wartości takiej aktywności jako szczególnej solidarności międzyludzkiej i prawdziwej miłości oraz otwartości na drugiego człowieka, który znajduje się w szczególnej sytuacji życiowej, gdyż jest dzieckiem potrzebującym ciepła i miłości, którym nie mogła lub nie chciała obdarować go jego naturalna rodzina.

Na te słowa Ojca Świętego Jana Pawła II powołuje się Klaudia Słowik w tekście poświęconym rodzicielstwu zastępczemu w świetle zasady subsydiarności. Autorka ta wskazała, że „rodzicielstwo zastępcze jest wspaniałą misją niesienia pomocy młodym ludziom, dzięki której mogą być kompensowane braki i deficyty, będące efektem niewydolności wychowawczej ich rodziców biologicznych”¹⁶. Niewydolność taka nie jest jedyną przesłanką umieszczania dzieci w rodzinach zastępczych, a szerzej w pieczy zastępczej w ogóle, choć jest ona najczęstszym tego powodem. Analogicznie jest z adopcją, która jako bardziej zaawansowana formalnie i faktycznie forma zastępowania rodziców naturalnych w opiece nad dziećmi i ich wychowywaniu ma swoje podstawy w niemożności lub niechęci wywiązywania się przez rodziców naturalnych z ich zadań wobec dzieci.

Natomiast Karta Praw Rodziny, która powstała na życzenie Synodu Biskupów, który odbywał się w Rzymie w 1980 r., jest dokumentem o charakterze powszechnym skierowanym w szczególności do władz państwowych odpowiedzialnych za politykę rodzinną. W art. 4 lit f) stanowi ona, że „sieroty oraz dzieci pozbawione rodziców czy opiekunów winny być otoczone przez społeczeństwo szczególną troską. W sprawach dotyczących adopcji lub przyjęcia dzieci na wychowanie przez inną rodzinę państwo powinno wprowadzić odpowiednie ustawy prawne, które ułatwią rodzinom zdolnym do tego przyjęcie dzieci potrzebujących opieki – na stałe lub czasowo – a jednocześnie uwzględniające naturalne prawa rodziców”. Stolica Apostolska postulowała w Karcie Praw Rodziny odpowiednie uregulowanie zagadnienia rodziny za-

¹⁵ *Encyklika Evangelium vitae Ojca Świętego Jana Pawła II*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2002, s. 968-969.

¹⁶ K. Słowik, *Rodzicielstwo zastępcze w świetle zasady subsydiarności*, w: *Zdrowa i mocna rodzina fundamentem społeczeństwa*, red. J. Stala, Kraków 2019, s. 192-193.

stępczej w ustawodawstwie świeckim, co w aktualnym stanie prawnym polski ustawodawca wypełnia przede wszystkim regulacjami zawartymi w ustawie o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej¹⁷, które to przepisy odnoszą się nie tylko do rodzin zastępczych, ale także do rodzinnych domów dziecka oraz do instytucjonalnych form pieczy zastępczej.

Karta Praw Rodziny nie traci swej doniosłości i „mimo upływu lat od jej opublikowania nie straciła ona na swojej aktualności. Przeciwnie, wszystkie wskazania w niej zawarte zachowują swoją wagę i siłę argumentacji poruszanych problemów. Po pierwsze jasno określa ona bowiem tożsamość i istotę rodziny jako środowiska rozwoju dziecka. Po drugie, stanowi niezwykle ważny apel, zachętę skierowaną do rządów, międzynarodowych organizacji odpowiedzialnych za tworzenie polityki prorodzinnej i odpowiednich programów do wzmocnienia zaangażowania na rzecz obrony praw rodziny oraz umocnienia i wsparcia instytucji rodziny”¹⁸. Aktualność tego dokumentu można także odnieść do pieczy zastępczej i adopcji, w tym co do zadań państwa w tym zakresie, z którego wywiązuje się ono przyjmując odpowiednie akty prawne regulujące te instytucje.

Ojciec Święty Jan Paweł II w Liście do Rodzin Gratissimam sane opublikowanym z okazji Roku Rodziny 1994 r., w jego nr 22, napisał, że „Sędzia jest Oblubieńcem Kościoła i ludzkości i dlatego sądzi tak, jak słyszymy: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego (...). Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie” (Mt 25,34-36). Oczywiście, że tę listę można przedłużyć i znalazłaby się w niej niezliczona liczba spraw, które składają się na życie małżeńskie i rodzinne. Na pewno znalazłoby się tam także takie zdanie: „Byłem dzieckiem nie narodzonym i przyjęliście Mnie, pozwoliliście Mi się urodzić. Byłem dzieckiem i staliście się dla mnie rodziną. Byłem dzieckiem osieroconym, a adoptowaliście Mnie, wychowując jak własne dzieci”¹⁹.

„Dla rodzin chrześcijańskich adopcja jest najbardziej oczywistą realizacją jednoznacznie prostych słów Chrystusa: „I kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mt 18, 5). Jeśli więc przyjmiemy, że miłość bliźniego wyraża się w najstarszych i zawsze nowych dziełach miłosierdzia co do ciała i co do ducha, i stanowi najbardziej bezpośrednią, powszechną formężywienia duchem chrześcijańskim porządku doczesnego, co jest specyficznym zadaniem ludzi świeckich, łatwo zauważyć, iż adopcja staje się właśnie tym „nowym” dziełem miłosierdzia, które można okazać bliźniemu, a tym samym samemu Chrystusowi, który utożsamia się z najbardziej potrzebującymi i najmniejszymi. Poprzez ten rodzaj służby małżonkowie naśladują Chrystusa,

¹⁷ M. Sitarz, *Obowiązki rodziny zastępczej a katolicka nauka społeczna*, „Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 2019, nr 1, s. 238.

¹⁸ Z. Babicki, *Rodzina w świetle Karty Praw Rodziny*, „Pedagogika Społeczna Nova” 2021, nr 2, s. 148.

¹⁹ Zob. https://kodr.pl/wp-content/uploads/2017/03/list_do_rodzin.pdf (dostęp: 12.07.2024).

który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć” (Mk 10, 45), i pełni tę służbę w sposób im najbardziej właściwy - poprzez służbę życiu i miłości. Miłość, która ożywia ich działanie jest wrażliwa na całokształt potrzeb istoty ludzkiej, a jednocześnie pozostaje najbardziej właściwą formą służby bliźniemu i Chrystusowi”²⁰. Adopcja niewątpliwie ma takie przymioty, które charakteryzują także pieczę zastępczą w rodzinnych jej formach, jakimi są rodziny zastępcze i rodzinne domy dziecka. Wszak zarówno rodzice adopcyjni, jak i rodzice zastępczy będący rodzinami zastępczymi i prowadzącymi rodzinne domy dziecka wypełniają piękną misję zastępowania rodziców naturalnych, którzy nie mogą lub nie chcą obdarowywać swoich dzieci miłością, dbać o nie poprzez opiekę nad nimi i ich wychowywanie. W dziele tym, opartym na duchu miłosierdzia, zastępują ich rodzice zastępczy i rodzice adopcyjni, którzy odnoszą z tego tytułu wiele korzyści, w tym spełniać się w roli rodziców, co ma szczególne znaczenie w przypadkach niemożności posiadania przez nich naturalnych dzieci.

W słowach homilii wygłoszonej 8 lipca 2006 roku w Walencji, podczas czuwania modlitewnego w trakcie Światowego Spotkanie Rodzin, Papież Benedykt XVI podkreślił, że „rodzina jest niezastąpionym dobrem dla narodów, fundamentem społeczeństwa oraz wielkim skarbem małżonków na całe życie”. Wskazywał On również na wartość rodzicielstwa czy to naturalnego czy adopcyjnego, mówiąc: „Ojciec i matka wypowiedzieli przed Bogiem całkowite „tak”, stanowiące podstawę łączącego ich sakramentu. Dlatego też, aby wewnętrzna więź rodziny była pełna, jest konieczne, by wypowiedzieli również „tak” wyrażające akceptację dzieci poczętych albo adoptowanych, obdarzonych własną osobowością i charakterem. Będą one dzięki temu dalej wzrastać w atmosferze akceptacji i miłości, a można mieć nadzieję, że po osiągnięciu odpowiedniej dojrzałości swoim „tak” odpłacą się tym, którzy dali im życie”²¹.

Ojciec Święty Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris Laetitia* w rozdziale V pkt. 178-181 odniósł się do adopcji i opieki zastępczej. Papież wskazał, że „macierzyństwo jest nie tylko rzeczywistością biologiczną, lecz przejawia się na różne sposoby”. (...) „Adopcja jest jednym z bardzo wielokształtnych sposobów macierzyństwa i ojcostwa. Pragnę zatem zachęcić tych, którzy nie mogą mieć dzieci, do poszerzenia i otwarcia ich miłości małżeńskiej, aby przyjąć tych, którzy są pozbawieni odpowiedniego środowiska rodzinnego. Nigdy nie pożałują swej hojności. Adopcja jest pełnym miłości aktem obdarzania rodziną tych, którzy jej nie mają. Trzeba nalegać, aby prawodawstwo mogło ułatwiać procedury na rzecz adopcji, zwłaszcza w przypadku dzieci niechcianych, aby zapobiec aborcji lub porzuceniu. Ci, którzy podejmują wyzwanie adopcji i przyjmują osobę bezwarunkowo i bezinteresownie, stają

²⁰ M. Brzeziński, *Nauczanie Magisterium Kościoła o adopcji*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 2011, t. 3, s. 197-198.

²¹ Zob. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/walencja_czuwanie_08072006.html (dostęp: 29.08.2024).

się pośrednikami miłości Boga. Decyzja o adopcji oraz podjęciu się opieki zastępczej wyraża szczególną płodność doświadczenia małżeńskiego, daleko wykraczającą poza przypadki, gdzie jest boleśnie naznaczona niepłodnością (...). W obliczu sytuacji, w których dąży się do posiadania dziecka za wszelką cenę, w imię prawa do spełnienia siebie, właściwie rozumiana adopcja i opieka zastępcza ukazują ważny aspekt rodzicielstwa i posiadania potomstwa, ponieważ pomagają uznać, że dzieci, czy to rodzone, czy adopcyjne lub powierzone w opiekę, są kimś innym od nas i trzeba je przyjąć, kochać, troszczyć się o nie, a nie tylko wydać je na świat. Decyzje w sprawie adopcji i opieki zastępczej zawsze powinny kierować się dobrem dziecka”²².

Kodeks prawa kanonicznego także dotyka problematyki adopcji. Kanon 110 zawiera zapis „Dzieci adoptowane zgodnie z przepisami prawa cywilnego uważane są za dzieci tego lub tych, którzy je adoptowali”²³. W komentarzu do kodeksu czytamy, iż „kanon ten należy do tych kanonów, w których przyznaje się normom prawa świeckiego skuteczność na forum kanonicznym. Z przysposobieniem dokonany zgodnie z obowiązującym prawem cywilnym prawo kanoniczne wiąże skutki określone w kanonach. (...) O tym czy i kiedy zachodzi stosunek przysposobienia, decyduje prawo cywilne, natomiast skutki tego przysposobienia na forum kanonicznym reguluje wyłącznie prawo kanoniczne. Jeśli stosunek przysposobienia zostaje na forum cywilnym rozwiązany, wygasa on także na forum kanonicznym”. Kanonowi temu „przyświecał zamysł ustalenia sytuacji kanonicznej dzieci przysposobionych, co ma sprzyjać integracji dzieci opuszczonych w nową rodzinę. (...) Dzieci adoptowane zgodnie z przepisami prawa cywilnego są uważane za dzieci tych (lub tego), którzy je adoptowali. Prawo kanoniczne zrównuje stosunek adoptujący – adoptowani ze stosunkiem rodzice naturalni – ich dzieci. Przysposobienie powoduje zaistnienie pokrewieństwa prawnego obejmującego adoptowanego i jego potomków z jednej strony oraz adoptujących i ich krewnych z drugiej strony”²⁴.

Na znaczenie adopcji oraz pieczy zastępczej zwracają także uwagę duszpasterze Kościoła w naszym kraju. Przykładem tego jest list biskupów polskich na Niedzielę Świętej Rodziny w 2009 r., w którym napisali, że „bezdzielnosc pozostaje tajemnicą, którą być może zrozumiemy dopiero po drugiej stronie życia. Zawsze jednak warto rozeznaczyć, czy Bóg nie powołuje nas w ten sposób do szczególnej odpowiedzialności za dzieci już urodzone, które z różnych powodów nie mogą wychowywać się w swoich rodzinach naturalnych. Czy nie wzywa do szczytnej odpowiedzialności poprzez adopcję, rodzicielstwo zastępcze czy też prowadzenie z całym oddaniem rodzinnego domu dziecka. Nie

²² Zob. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/amoris_laetitia_19032016 (dostęp: 29.08.2024).

²³ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1983, s. 71.

²⁴ J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do kodeksu prawa kanonicznego*, t. 1, ks. 1, *Normy ogólne*, Poznań 2003, s. 180.

bójmy się adoptować dzieci”²⁵. Egzemplifikacją takiego nauczania jest także słowo biskupa kieleckiego Jana Piotrowskiego skierowane do wiernych diecezji w 2018 r., w którym napisał on, że „rodzicielstwo zastępcze poprawia los dzieci i stwarza im atmosferę życia rodzinnego”, w związku z czym biskup zwrócił się „do wszystkich, którzy potrafią zrozumieć tęsknotę zranionych przez los dzieci, o otwarcie dla nich swojego serca i domu, tak by mogły na nowo odnaleźć namiastkę ciepła domu rodzinnego. Taka nasza postawa będzie realizacją przykazania miłości oraz wypełnieniem nauczania Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” oraz „kto przyjmuje jedno z tych dzieci w imię Moje, Mnie przyjmuje, a kto Mnie przyjmuje, nie przyjmuje Mnie, lecz tego, który Mnie posłał”²⁶. Są to ważne wypowiedzi w ramach codziennej pracy duszpasterskiej, stanowią one istotne wsparcie dla osób rozważających zaangażowanie w rodzicielstwo zastępcze oraz chcących przysposobić dzieci, jak też umacniają w poczuciu czynienia dobra te osoby, które są już rodzicami zastępczymi oraz rodzicami adopcyjnymi.

Na marginesie rozważań, jako że nie są to stricte formy pieczy zastępczej i przysposobienia, wspomnieć trzeba o adopcji serca oraz o adopcji duchowej. Są one jednak szczególnymi formami wsparcia materialnego i duchowego, a tym samym mają one więcej niż istotne znaczenie w całokształcie zaangażowania Kościoła katolickiego na rzecz dzieci i rodzin.

Pierwsza określana jest także jako adopcja na odległość i jest formą pomocy ubogim dzieciom z krajów trzeciego świata. Z reguły polega ona na wsparciu finansowym konkretnego dziecka, którego celem jest umożliwienie dziecku edukacji. Obejmuje także zdolną młodzież i również wiąże się z pomocą w zdobyciu wykształcenia lub nauką konkretnego zawodu. Między ofiarodawcą a podopiecznym tworzy się niepowtarzalna więź, często pomagający otrzymuje zdjęcie swojego podopiecznego a nawet listy. Taką formą pomocy zawsze objęte są dzieci w ciężkiej sytuacji życiowej a nad wydatkami związanymi z ich edukacją, zdrowiem i wyżywieniem czuwają na miejscu misjonarze oraz wolontariusze²⁷. Innymi słowy adopcja serca, a więc adopcja na odległość, to program pomocy w kształceniu dzieci afrykańskich pochodzących z biednych, wielodzietnych rodzin, których nie stać na edukację. Podejmując się adopcji serca poprzez opłatę czesnego, dajemy szansę dziecku na wszechstronny rozwój i lepszy świat²⁸.

Adopcja duchowa dziecka poczętego jest zaś „ślubem, którego treścią jest modlitewne zobowiązanie podjęte przez osobę w intencji ocalenia zagrożonego życia dziecka w łonie matki oraz prawego życia po urodzeniu. Istotą duchowej adopcji jest modlitwa codzienna w intencji dziecka i jego rodziców, trwająca

²⁵ Zob. <https://www.niedziela.pl/artukul/88666/nd/Nie-bojmy-sie-adopcji> (dostęp: 12.07.2024).

²⁶ Zob. <https://misyjne.pl/bp-piotrowski-o-rodzicielstwie-zastepczym/> (dostęp: 12.07.2024).

²⁷ Zob. <https://adopcjaserca.pl/adopcja-serca/co-to-jest-adopcja-serca/> (dostęp: 12.07.2024).

²⁸ Zob. <https://misje.siostryodanielow.pl/adopcja-serca> (dostęp: 12.07.2024).

przez dziewięć miesięcy”²⁹. Do takiej formy adopcji we wszystkich parafiach zachęcają biskupi polscy, w tym z okazji Dnia Świętości Życia przypadającego na 25 marca³⁰, jak też poszczególni z nich, czego przykładem jest najnowszy apel w tym względzie biskupa płockiego Szymona Stulkowskiego wystosowany w przeddzień uroczystości Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, które to święto przypadło na dzień 8 kwietnia 2024 r., w którym zachęcał diecezjan, aby włączyli się w akcję codziennej modlitwy za dziecko poczęte, wskazując, że „potrzebna jest nasza mobilizacja, by promować kulturę życia, związaną z troską o ochronę ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Proszę o włączenie się w dzieło duchowej adopcji dziecka poczętego. Niech przykład i wstawiennictwo rodziny Ulmów, męczenników z Markowej, wspomaga nas w promowaniu cywilizacji życia. Zachęcam do włączenia się w tę modlitwę szczególnie ludzi młodych, dziewczyny i chłopców, a także kapłanów”. Biskup zapewnił, że sam od lat taką modlitwę podejmuje”³¹.

Podsumowanie

Kościół katolicki poprzez nauczanie dotyczące pieczy zastępczej i przysposobienia aktywnie włącza się w ich promowanie, a tym samym sprawia, że formy takiej pomocy dziecku osieroconemu zyskują na znaczeniu jakościowym i ilościowym. Analiza dokumentów Kościoła ukazuje pełne troski stanowisko w zakresie ochrony dziecka i rodziny, realizowane także poprzez rodzicielstwo zastępcze i adopcję. Dzięki temu dzieci pozbawione pieczy naturalnych rodziców zyskują nowe rodziny, w których mogą kompensować różne deficyty, wzrastać w rozwoju, zmierzać ku samodzielnemu i prawidłowemu dorosłemu życiu, a rodzice zastępczy i rodzice adopcyjni zyskują równie wiele – przede wszystkim szansę na spełnianie się w roli rodziców, co ma znaczenie zwłaszcza w sytuacjach ich bezdzietności. Warto w tym miejscu przywołać istotną wypowiedź na temat rodzicielstwa zastępczego, która dotyczy także przysposobienia: „z uwagi na szczególny i wyjątkowy charakter, określić je można mianem spotkania. W spotkaniu tym uczestniczą dzieci, które znalazły się w trudnej dla siebie sytuacji oraz chcący im pomóc dorośli. Podstawą spotkania jest tutaj dziecięca tragedia, jaką jest osamotnienie. Dzięki pomocy dorosłych, odpowiadających na zawołanie dziecka, spotkanie rozpoczynające się tragedią może zakończyć się pozytywnie. W trakcie owego spotkania pomiędzy dorosłymi a dzieckiem powstać może silna więź emocjonalna, nazywana przez Marię Łopatkową więzią serca, która sprawi, że dotychczas obcy sobie ludzie staną się dla siebie szczególnie bliscy. Dzięki tej więzi możliwe stanie się stwo-

²⁹ A. Skreczko, *Adopcja duchowa*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 5.

³⁰ Zob. <https://misericors.org/rzecznik-episkopatu-biskupi-zachecaja-do-podjecia-we-wszystkich-parafiach-duchowej-adopcji/> (dostęp: 13.07.2024).

³¹ Zob. <https://www.ekai.pl/bp-stulkowski-zacheca-diecezjan-do-duchowej-adopcji-zycia-pocze-tego/> (dostęp: 12.07.2024).

rzenie relacji, której istotą będzie nie tyle więź formalno-prawna, ale przede wszystkim więź serca, czyli miłość. Dorośli odpowiadają na dziecięce zawołanie właśnie po to, by dziecięca tragedia osierocenia zakończyła się tryumfem dobra nad złem, by pomiędzy nimi powstała silna emocjonalna więź, dzięki której osieroczone dziecko będzie mogło poczuć, iż znalazło dla siebie nową kochającą go rodzinę. Podstawowym zatem motywem, dla którego dorośli decydują się odpowiedzieć na zawołanie cierpiącego dziecka jest chęć stworzenia dla niego, ale i z nim nowej rodziny. Oczywiście nowa rodzina ma być rodziną nie tylko dla samego dziecka, ale także dla dorosłych”³².

Tym samym rodzice zastępczy i rodzice adopcyjni czynią szczególną posługę rodzinną, o której Gianni Colzani pisze, że „chodzi w niej zarówno o powołanie społeczne rodziny, zdolnej wychowywać i przyjmować dzieci, jak i o jej udział w życiu i misji Kościoła”³³. Przyjmują one bowiem dzieci osieroczone i je wychowują, jak i się nimi opiekują, przez co czynnie uczestniczą w życiu Kościoła katolickiego, którego rolą jest także troska o dzieci i rodziny, w tym te potrzebujące szczególnego zainteresowania.

* * *

Bibliografia

- Adamczewski R., *Rodzicielstwo zastępcze. Diagnoza – krytyka – możliwości zmian*, Bydgoszcz 2020.
- Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio* Ojca Świętego Jana Pawła II, w: Jan Paweł II „*Familiaris consortio*”. Tekst i komentarze, red. T. Styczeń, Lublin 1987.
- Andrzejewski M., *Przeobrażenia pieczy zastępczej i przysposobienia w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, w: *Pieczka zastępcza i przysposobienie w polskim systemie prawa*, red. J. Łukasiewicz, R. Łukasiewicz, Toruń 2019.
- Babicki Z., *Rodzina w świetle Karty Praw Rodziny*, „Pedagogika Społeczna Nova” 2021, nr 2.
- Banach J., *Rodzicielstwo zastępcze jako forma opieki nad dzieckiem osieroconym*, w: *Dzisiejsi rodzice. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2009.
- Błasiak A., *Gdy zabraknie rodziny*, w: *Jaka jesteś rodzino?*, red. W. Kubik, Kraków 1999.
- Brzeziński M., *Nauczanie Magisterium Kościoła o adopcji*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 2011, t. 3.
- Colzani G., *Rodzina*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, Kielce 2000.
- Encyklika Evangelium vitae* Ojca Świętego Jana Pawła II, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2002.
- Garlicki L., *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2021.
- Gołąbek W., *Adopcja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999.
- Krawczyk S., *Pojęcia uniwersalne w badaniach naukowych*, Zielona Góra 2016.
- Krukowski J., Sobański R., *Komentarz do kodeksu prawa kanonicznego*, t. 1, ks. 1, *Normy ogólne*, Poznań 2003.

³² R. Adamczewski, *Rodzicielstwo zastępcze. Diagnoza – krytyka – możliwości zmian*, Bydgoszcz 2020, s. 239-240.

³³ G. Colzani, *Rodzina*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 641.

- Osewska E., *Rodzina i szkoła w Polsce wobec współczesnych wyzwań wychowawczych*, Kraków 2020.
- Sitarz M., *Obowiązki rodziny zastępczej a katolicka nauka społeczna*, Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie 2019, nr 1.
- Skreczko A., *Adopcja duchowa*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999.
- Słowik K., *Rodzicielstwo zastępcze w świetle zasady subsydiarności*, w: *Zdrowa i mocna rodzina fundamentem społeczeństwa*, red. J. Stala, Kraków 2019.
- Smyczyński T., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2009.
- Stefanek S., *Teologia rodziny w aspekcie sakramentalnej więzi małżeństwa i rodziny z Chrystusem*, w: *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987.

ALGIMANTAS KATILIUS*

Conflicts over the Language of Additional Services in the Samogitian (Telšiai) Diocese: Scale and Chronology

Abstract: This article focuses on the conflicts over the language of additional services in the Samogitian (Telšiai) Diocese. The problem is discussed according to its scale and chronology. The causes of the conflicts were not homogeneous, and their occurrences depended on the situation in each individual parish. As their national consciousness grew, Lithuanian parishioners became more and more aware of the abnormal situation of the additional services and church-singing being held in Polish, although the majority of the parishioners were Lithuanian speakers. Polish parishioners, especially the nobility and landowners, demanded the Gospel be read and sermons be preached in Polish. As regards the course of conflicts and conflict situations, it should be noted that no bloody clashes between parishioners in churches have occurred or could be detected in the Samogitian (Telšiai) diocese, although there had been some threats of rebellions or bloodshed. Most often, both Lithuanian and Polish parishioners addressed their complaints and appeals or sent their delegates to the bishop in Kaunas. People also resorted to more violent forms of protest: the singing of hymns in Lithuanian would be interrupted by the Poles singing in Polish. Conflicts and conflict situations occurred in fourteen Lithuanian deaneries. Most of unrest took place in the parishes and filial churches of Kaunas and Krakiai deaneries. There were eight conflicts in the former and six in the latter. In the second half of the nineteenth century, there were fewer conflicts and conflict situations. Due to the divergence of Lithuanian and Polish nationalist interests, in the early twentieth century conflicts spread to an increasing number of parishes. When resolving conflicts and conflict situations over the language of the additional services, the diocesan hierarchy tried to take into account the wishes of the parishioners, whether they were Lithuanians or Poles. Lithuanian church-singing and other additional services were introduced where necessary, and the reading of the Gospel and sermons were also introduced where the Poles asked for that.

Keywords: Samogitian (Telšiai) diocese, additional services, conflicts, Lithuanians, Poles.

* Algimantas Katilius – The Lithuanian Institute of History, Vilnius, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4942-5053>; e-mail: katilius1@gmail.com



In Lithuanian Catholic churches, the question of the language of additional services arose in the second half of the nineteenth century, with the beginning of the Lithuanian national revival. At that time, the language of the liturgy was Latin. Local languages were used in additional services. These included Gospel readings, sermons, supplications, the Rosary, Lamentations, processional singing, as well as May, June, and October services. In churches, Polish was the main language used in additional services. With the rise of Lithuanian national consciousness, attention was drawn to the less than normal situation of the use of Polish in additional services in parishes where the majority of parishioners were ethnic Lithuanians. Lithuanians started demanding the recognition of equal rights for their language. In purely Lithuanian parishes, the Lithuanian language was introduced into additional services fairly seamlessly, and in the late nineteenth-the early twentieth century, Lithuanian was used in additional services in such parishes. The situation was different in the so-called mixed parishes, where Lithuanian and Polish parishioners lived side by side. The Polish parishioners did not want to give up their positions: they were determined to keep Polish in additional services. When Lithuanian parishioners demanded rights for their mother tongue, conflict situations often erupted. In this article, the term 'conflicts' is used to describe disputes in parishes over the use of the language in additional services. Conflicts in parishes can be likened to the term 'battles' that took place between believers of the same parish based on ethnic preferences. Feuds (conflicts) in churches over the use of the language of additional services took many forms, ranging from petitions to diocesan superiors and the civil authorities to scuffles in churches, disruptions to singing, and even instances of bloodshed. The extent of a conflict situation depended on the social activity of one ethnic group or another. A small ethnic group in a parish could have caused a relatively serious disturbance, or, conversely, a larger ethnic group could have solved the problems more easily. Ethnic conflicts in parishes made it difficult for priests to carry out their pastoral work. Parish priests and diocesan hierarchs looked for the best ways to resolve a conflict situation in one parish or another. The use of a particular language in the additional services depended a lot on the ethno-cultural position of the parish priest. Traditionally, senior priests made an effort to preserve the long-standing use of Polish in the additional services. Influenced by the ideas of national revival, the clergy of the younger generation tried to respond to the desire of Lithuanian parishioners to use their mother tongue in additional services. Taking the conflicts over the language of the additional service in parishes as a whole, it can be seen as a clash between two competing nationalisms in the Catholic Church. The Poles and the Lithuanians tried to consolidate their positions in the context of modern nation-building.

Conflicts over the language of additional services took place in all three Lithuanian dioceses – Vilnius, Samogitian (Telšiai), and Seinai (Augustów). However, the extent of conflict situations varied in each of them. The object of this study is conflicts over the language of worship in the parishes of the

Lithuanian part of the Samogitian (Telšiai) diocese, excluding the city of Kaunas. In terms of the scale of conflicts, this diocese was not much different from the diocese of Seinai (Augustów) and did not match the scale of conflicts in the diocese of Vilnius. In the diocese of Vilnius, conflicts over the language of additional services were the most numerous.

The terms ‘conflicts’ and ‘conflict situations’ are used in the sense of disagreements over the language of additional services or the language of the sermons that went beyond the parish boundaries, i.e., the news found its way to the press, complaints and petitions were written to the clerical hierarchy or the civil authorities, parishioners clashed in parishes, and the like.

The historiography on conflicts over the language of additional services in the Samogitian (Telšiai) diocese is not rich. Publications of the contemporaries that appeared before the First World War can be conditionally counted as historiography¹. This is what Vytautas Merkys wrote about the introduction of Lithuanian sermons by Bishop Motiejus Valančius: ‘Lithuanian sermons in the time of Valančius took root in all Lithuanian parishes that belonged to the Samogitian diocese. Exceptions were some churches in the towns and in the eastern outskirts of Zarasai County’². The author of this article wrote three publications on conflicts in the Samogitian (Telšiai) diocese. The first two articles deal with the problems of all three dioceses, without singling out the Samogitian (Telšiai) diocese³. The third article deals with the situation in two parishes of the Samogitian (Telšiai) diocese – Zarasai (Novoaleksandrovsk) and Čekiškė⁴. Lithuanian parishioners demanded their rights in Zarasai parish, while in the parish of Čekiškė, it was the Polish believers who put forward their demands. In the former parish, the Polish believers mainly conflicted about the time assigned for the sermons in Lithuanian or Polish. At the bishop’s instruction, the time for the Lithuanian sermon was set before Holy Mass, because the Lithuanian-speaking parishioners lived mainly in the villages outside the town, and it took them long to get to church. Meanwhile, the Polish sermon was preached after the Mass, because Polish-speaking parishioners were townspeople, and the church was closer to them. Until 1909, the language of additional services and sermons in the parish of Čekiškė was Lithuanian. However, the Polish-speaking parishioners, mostly

¹ K. Š. [Kazimieras Šaulys], *Mūsų santykiai su lenkais*, “Draugija” 1910, no. 41, p. 59-73; Pelicanas, *Lenkystė Kauno gubernijoje*, “Viltis” 1911-10-09, p. 1. These publications reviewed the situation in all three dioceses: Vilnius, Samogitian (Telšiai), and Sejny (Augustów).

² V. Merkys, *Motiejus Valančius. Tarp katalikiškojo universalizmo ir tautiškumo*, Vilnius 1999, p. 691.

³ A. Katilius, *Konflikty polsko-litewskie o język nabożeństw mieszanych (polsko-litewskich) parafiach na przełomie XIX i XX wieku*, in: *Pozostawione historii: Litwini o Polsce i Plakach*, ed. K. Korzeniewska, V. Sirutavičius, Kraków 1999, p. 109-120; A. Katilius, *Konfliktai dėl kalbos vartojimo pridėtinėse pamaldose: lietuviškos spaudos refleksija*, “Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis” 2023, vol. 46, p. 87-107.

⁴ A. Katilius, *Conflicts over the Language of Additional Service in the Samogitian (Telšiai) Diocese: The Cases of Zarasai and Čekiškė Parishes*, “Studia Etlickie” 26(2024), no. 2, p. 225-248.

the nobles, thought that a Polish sermon should be preached in their parish church. Mindaugas Balkus writes about the Lithuanisation of the churches of Kaunas in the 1920s⁵.

In writing this article, the author mainly used the Lithuanian periodical press. The archives contain little information about conflicts over the language of additional services in the Samogitian (Telšiai) diocese.

In this article, we will try to address the reasons for conflicts and conflict situations in parishes, describe the course of conflicts, the scale and geographical distribution of conflicts, their chronology and intensity, and the ways the conflicts in parishes were resolved.

Reasons for conflict situations

The causes of conflicts can be divided into two groups: (1) determined by parishioners' interrelationships, or internal, and (2) external, when the impetus to take one action or another came from the outside.

One of the reasons for the conflict situations was the language of the sermons in the church. This problem was understood to mean that the introduction of Lithuanian sermons and hymn-singing in the churches of ethnographic Lithuania is 'entirely correct, and the Lithuanian nation cannot refuse it. In the churches of ethnographic Lithuania, the first place must belong to the Lithuanian language and not to Polish'. This is reinforced by the comparison that French is the first language spoken in France and German in Germany⁶. It was realised that Polish sermons could not be abolished quickly in places where there were large numbers of Polish parishioners and those listening to sermons in Polish. On the other hand, 'the introduction of Polish services and sermons in purely Lithuanian parishes would be even more unwise'⁷.

In Zarasai parish, the conflict was caused by the timing of Lithuanian and Polish sermons set by the diocesan superiors. The Poles were unhappy that the Lithuanian sermon was timed before the Mass and the Polish sermon after the Mass. They saw it as discrimination against the Polish language and a disregard for their aspirations.

The parish of Čekiškė was mixed. About a third of the parishioners spoke Polish at home, but at the same time they had a good command of Lithuanian. The nobles mostly spoke Polish. They had no problem with Lithuanian sermons in church. However, they were instigated from the outside to introduce Polish sermons in the Čekiškė church. The columnist of the magazine *Draugija* (Association) thus commented on the causes of the conflict: 'all appeal to justice [emphasis by the author – A. K.]. The noble "Poles" demand Polish sermons for the

⁵ M. Balkus, *Kauno bažnyčių lietuviėjimas XX a. 3-iajame dešimtmetyje*, "Soter" 49(2014), p. 24-35.

⁶ A. Jakštas, *Faktai ir principai*, "Draugija" 1911, no. 50, p. 168.

⁷ Ibidem, p. 169.

sake of justice, the Lithuanians want to maintain the old order for the sake of justice, and the bishop wants to appease both sides for the sake of justice'⁸.

In Žeimiai parish, the nobility decided – without informing the Lithuanians – that church services should be alternately in Polish and Lithuanian. However, when hymn-singing in Lithuanian began, agitation against the Lithuanian language began at the urging of a local landowner, and it resulted in disputes and even riots among the parishioners⁹.

In the filial church of Pelikonys, the bishop allowed additional services in Lithuanian every third Sunday and holy day. After the arrival of a Polish priest in 1909, hymn-singing in Lithuanian was allowed every fourth Sunday, and the Lithuanian sermon was abolished¹⁰.

In Karmėlava parish, Lithuanian parishioners asked to be allowed to sing hymns in church in Lithuanian, but the Polish parishioners resisted. Speaking about the events in Ukmergė parish, Rev. Juozas Tumas-Vaižgantas described the causes of the conflicts:

In the summer of 1899, rumours of disagreements between the pure Lithuanian villagers of the diocese and the townspeople, Polonised Lithuanians, were widely spread in the Samogitian diocese, due to the disproportionate use of Lithuanian and Polish in the church. It happened the way it always does: a small misunderstanding at the beginning, which did not arise from any mutual hatred among the parishioners, but through the inability if not to coordinate in time, then at least not to be incited by unfortunate orders, overwhelmed the whole parish, stirred the minds of the hitherto drowsy districts, and echoed to more distant lands as a real rebellion, with the desecration of the holy place and the indignation of the faithful¹¹.

A correspondent of the *Tėvynės sargas* (The Homeland Guardian) thus described the reasons for the conflicts between Lithuanian and Polish in churches.

The question of the place of Lithuanian and Polish languages in the church worries many people. The unjust division of languages between the Lithuanian and the Poles is coming to the fore as the national revival continues to spread. The Lithuanians claim there are more of us, so there should be more time for the Lithuanian language in church, while the Poles say we have always had more, and we will not give up our place. This leads to quarrels and sometimes indecent confusions in churches. Younger priests advocate a revision of the old order, while older priests advocate upholding the tradition¹².

⁸ A. Jakštas, *Teisybė ir kalbų klausimas Lietuvos bažnyčiose*, “Draugija” 1909, no. 33, p. 29.

⁹ K. Š. [Kazimieras Šaulys], *Mūsų santykiai su lenkais*, “Draugija” 1910, no. 41, p. 66.

¹⁰ Pelicanas, *Lenkystė Kauno gubernijoje*, “Viltis” 1911-10-09, p. 1.

¹¹ [Vaižgantas], *Delko kyla Ukmergės ir k. panaszios istorijos?*, “Tėvynės sargas” 1900, nos 4-5, p. 25.

¹² Jonas Šiušelis, *Nuo Batakių padangės*, “Tėvynės sargas” 1901, no. 2-3A, p. 27-28.

Quite a number of conflicts were caused by the desire of Polish parishioners to introduce sermons and other additional services in Polish. This is what Rev. Antanas Alekna wrote about it:

Until 1905, our Polish landowners were content with one Polish Gospel, and in many places did not require it as they knew Lithuanian well; now they suddenly became so pious that they even want Polish sermons. The landed gentry of the *akalica* [the nobility neighbourhood] take their cue from the nobles. Before freedom, they understood Lithuanian well and sometimes they did not speak Polish at all, but they willingly listened to Lithuanian sermons and sang Lithuanian sacred hymns together with the Lithuanian villagers. Now all of them have suddenly forgotten Lithuanian, say they do not understand the language of the 'boors' anymore, and demand Polish sermons, supplications, rosaries, May and other services... In these demands, our lords and nobles invoke the principle of 'justice' by referring to statistics, by pointing to their numerical strength¹³.

Referring to the efforts of the Poles to Polonise the mixed parishes, the author of the article writes that they are making a fuss in the Polonised parishes, demanding Polish services, writing petitions to the diocesan hierarchy, sending delegations to bishops, inciting riots in churches, preventing the Lithuanians from singing hymns and listening to Lithuanian sermons, etc.¹⁴.

The Course of the Conflicts

The conflicts in the parishes of Zarasai (Novoaleksandrovsk) and Čekiškė have already been described¹⁵. For this reason, these parishes will not be mentioned in this article.

In 1884, at the Stations of the Cross, the parish priest of Kražiai forced the parishioners to sing hymns in Polish instead of Samogitian. The governor-general asked the bishop to take measures to prevent priests from forcing parishioners to sing in Polish instead of Samogitian¹⁶. In his explanation to the bishop, the parish priest of Kražiai noted that he did not force his parishioners to sing in Polish¹⁷. He pointed out that the landowners repeatedly hinted that his predecessors not only preached Samogitian sermons, but also Polish sermons, and now even the Gospel is not read in Polish.

In 1886, the parish priest of Raseiniai explained in his report to the bishop why he had preached a sermon in Polish on Lenten Sunday, on 2 March 1886.

¹³ Kuronietis [Antanas Alekna], *Kalbų klausimas Lietuvos Bažnyčiose ir Vilniaus "Sąjunga"*, "Draugija" 1911, no. 60, p. 386-387.

¹⁴ Ibidem, p. 386.

¹⁵ A. Katilius, *Conflicts over the Language of Additional Service...*, op. cit., p. 225-248.

¹⁶ A letter of the governor-general of Vilnius to the bishop of the Samogitian (Telšiai) diocese, 1884-06-21, Lietuvos valstybės istorijos archyvas (hereinafter LVIA, Lithuanian State Historical Archives), f. 1671, ap. 4, b. 144, l. 799-800.

¹⁷ Explanation of the parish priest of Kražiai, 1884-12-18, ibidem, l. 801.

He explained his action by his wish to clarify the importance, significance, and sanctity of that time; also, to explain the mystery of repentance, so that people could make their Easter confession for their own spiritual benefit. It should be noted that he did not preach during the liturgy, but after the Gospel reading. After the Polish sermon, he read the Gospel in Lithuanian and preached in Lithuanian. Since time immemorial, the Raseiniai church had had the custom of reading the Gospel from the pulpit first in Polish and then in Lithuanian. Around half of the parishioners speak Polish at home, and there are some who do not understand Lithuanian at all¹⁸. A letter from the governor-general of Vilnius to the bishop instructs that the Gospel and sermons should not be in the language of a minority of parishioners, but in the mother tongue of the majority¹⁹. The dean of Veliuona visited to the church of Raseiniai and interviewed twenty old-timer parishioners: what language sermons had been delivered since old days, what the current custom was, and how many parishioners might be demanding sermons in Polish. The survey revealed that from time immemorial, on Sundays and holy days, the sermon had been delivered first in Polish and then in Lithuanian. From their childhood, when they came to the church in Raseiniai, these parishioners listened to sermons in Polish and Lithuanian. For the last two or three years, the sermons had been in Polish. The last sermon in Polish was preached by the parish priest on 2 March 1886. As for the need for Polish sermons, they are necessary, because there are around 800 Catholics in Raseiniai, of whom about one-sixth understand a little Lithuanian and the rest speak only Polish and do not understand Lithuanian. In addition, the parishioners who resided in nobility neighbourhoods, *akalica*, spoke Polish at home. That was why other additional services in the Raseiniai church were held in Polish. Finally, they confirmed that the Raseiniai church could not do without sermons and additional services in Polish²⁰. An archive file contains a list of locations in Raseiniai parish where parishioners spoke Polish at home. The list includes 39 locations²¹. The Lithuanians of Raseiniai parish asked the parish priest to introduce more additional services in Lithuanian, but he refused. In the summer of 1899, parish representatives went to the bishop twice and sent two appeals with many signatures to him. The bishop took their requests into consideration and ordered that May and October services be held in two languages (Lithuanian in the morning and Polish in the evening). ‘O Holy God’ should be sung in Lithuanian and in Polish on alternate Sundays. Hymns in processions to be sung in Polish without exposition and in Latin with exposition. The Polish parishioners did not like this and even asked the parish priest not to follow the bishop’s orders. However, the nobility did not often go to

¹⁸ Report of the Raseiniai parish priest to the bishop, 1886-04-03, LVIA, F. 1671, ap. 4, b. 146, l. 826-826v.

¹⁹ Letter of the governor-general of Vilnius to the bishop, 1887-03-22, *ibidem*, l. 822-824.

²⁰ Act of the dean of Veliuona, 1886-08-18, *ibidem*, l. 827-828.

²¹ List of locations, 1886-08-18, *ibidem*, l. 829.

church, and they forgot everything a month later²². In 1900, the supplications, ‘May Jesus Be Honoured’ etc. came to be sung in Lithuanian in the church of Raseiniai on Mondays. This led to significant resentment among the Polish parishioners²³. In 1902, *Tėvynės sargas* wrote that after two months of Lithuanian hymn-singing in the Raseiniai church, an order to sing in Polish came from the pulpit again. Again, two or three men sing, and the whole church is silent. With nobody to sing in Polish, the parish priest sings all by himself²⁴.

In the Viduklė church, only one Gospel is read in Polish and all the rest in Lithuanian. However, the author of the article is surprised: ‘Incidentally, at each holy day, the organist plays the Holy Hours in Polish. Now this I cannot understand – why the organist gives Polish concerts to the Samogitians. If the parish priest wants the Samogitians not to understand the Hours, I would suggest he sang in Latin, because this would be at least in the language of the Church’²⁵.

A report from Pociūnėliai reads that sermons were delivered in Lithuanian, but after the parish priest was replaced, Polish sermons were introduced²⁶.

The correspondent of *Tėvynės sargas* regrets that no Lithuanian is ever heard in the Lapės church. The parishioners of Lapės became Polonised and regard Lithuanians with disdain. The article reads: ‘Meanwhile, the grandparents of those “Poles”, who are still alive, speak good Lithuanian, and the surnames of people and the names of places clearly indicate that it was not Poles but Lithuanians who had lived here since olden times’²⁷.

When discord surfaced in Žeimiai parish, complaints against the Lithuanians were sent to the bishop, and demands were made on the parish priest for a ban of singing in Lithuanian in the church. Failure to do so was threatened with scandals in the church, riots, fights, and even bloodshed²⁸. The Poles started carrying out their threats in practice: in January 1900, while the Lithuanians were singing the Rosary in the church, a few girls from the town, who had been instigated, broke into the church and started singing in Polish. The Lithuanians stopped singing. The parishioners wrote a complaint to the bishop, in which they accused the Lithuanians of separatism. Also, they sent a deputation to the bishop. In consequence, one priest accused by the Poles was transferred, and the parish priest was forbidden to make any changes in additional services without informing the church superiors, in order to avoid misunderstandings among the parishioners. In turn, the Lithuanians also sent appeals to the bishop. In 1906, the bishop ordered the parish priest to provide a broader explanation of the situation in the parish and collect statistics of the inhabitants of the parish. The statistics

²² Raseinių Magdė, *Iš Raseinių*, “Tėvynės sargas” 1900, no. 9, p. 56.

²³ Krislas, *Iš Raseinių*, “Tėvynės sargas” 1900, no. 2-3, p. 92.

²⁴ Anonymous, *Iš Raseinių*, “Tėvynės sargas”, 1902, no. 4-5A, p. 38-39.

²⁵ Anonymous, *Iš Viduklės*, “Tėvynės sargas” 1900, p. 59.

²⁶ S. [Kazimieras Pakalniškis], *Pocunelei*, “Žemaičių ir Lietuvos apžvalga” 1893, no. 12, p. 93.

²⁷ Lapinas, *Iš Lapių*, “Tėvynės sargas” 1899, no. 11, p. 37.

²⁸ K. Š. [Kazimieras Šaulys], *Mūsų santykiai su lenkais*, “Draugija” 1910, no. 41, p. 66.

showed that there were 2511 Lithuanians and 2390 Poles²⁹. By the bishop's instruction of 1907, one Sunday in Žeimiai parish was dedicated to a service in Lithuanian and the other in Polish. The local Poles did not like that at all and even set up a company to overturn the bishop's order and introduce services exclusively in Polish³⁰. On the third day of Easter in 1908, hymn were to be sung in Lithuanian in the Žeimiai church, but the Polish parishioners started singing in Polish in order to outshout the Lithuanians. To avoid confusion in the church, the Lithuanians stopped singing³¹. A broad overview of the history of Žeimiai parish and ethnic relations was published in *Viltis* by Rev. Matas Miežinis under the cryptonym (X. M.)³².

In 1899, it was noted that the congregation in the Karmėlava church was Polonised: although they spoke Lithuanian at home, they used Polish in town and in the churchyard. Sermons in the church were delivered entirely in Polish. Upon the Lithuanians' request, the bishop came to preach the people in Lithuanian, but the bishop's instruction was not followed³³. In 1906, the representatives of Karmėlava parish sent an appeal to the bishop. They wrote that the Word of God was preached in Lithuanian every second Sunday and on all feast days. Hymn-singing in Lithuanian was allowed when a priest was brought to a sick person, but there was no singing in Lithuanian in the church, and there could be no singing without the bishop's permission. The parishioners of Karmėlava requested that on the days when Lithuanian sermons were preached, hymns and the Rosary were sung in Lithuanian. In addition, all singing should be in Lithuanian on some feast days and in Polish on others. Then the custom of teaching Lithuanian-speaking children to pray in Polish would fade away³⁴. The conflict between the Poles and the Lithuanians in the parish of Karmėlava reached such a level that the bishop had no other option but to close the church³⁵.

In the church of Skaruliai, everything was Polish: the sermons, hymn-singing, and catechisation. One sermon in Lithuanian was preached on a feast day in 1899. It was, however, a pity that the honest parish priest of Skaruliai did not try to speak more Lithuanian from the pulpit, because a larger number of parishioners understood Lithuanian better than Polish³⁶.

In 1899, hymn-singing in the church of Ukmergė was in Polish, although all the sermons were delivered in Lithuanian. Lithuanians took steps to claim their rights in the church. A large choir of skilled singers was assembled, with which the Polish singers found themselves unable not compete against. The Polish parishioners were unhappy with this and reproached young priests for organising

²⁹ K. Š. [Kazimieras Šaulys], *Mūsų santykiai su lenkais*, "Draugija" 1910, no. 41, p. 66-67.

³⁰ Smilga, *Žeimė*, "Nedėldienio skaitymas" 1907-08-28, p. 280.

³¹ Be autoriaus, *Žeimė*, "Vienybė" 1908, no. 17, p. 260.

³² See: "Viltis" 1909, nos 46, 49, 51, 54, 57, 67.

³³ Gabris Kurmėlys, *Isz Karmėlavos*, "Tėvynės sargas" 1899, no. 11, p. 36.

³⁴ K.S.S. [Stanislovas Stakelė], *Karmelava*, "Vilniaus žinios" 1906-09-14, p. 2-3.

³⁵ D. Dumbrė [Bikinas Juozapas], *Dėlei pamaldų kalbos*, "Vienybė" 1909, no. 46, p. 713.

³⁶ Narunas, *Isz Skaruliy*, "Tėvynės sargas" 1899, no. 11, p. 37.

everything³⁷ Juozas Tumas-Vaižgantas stressed that the conflict in the church of Ukmergė was triggered by external forces but encouraged by the ‘spirit of the times’. The parish priest supported one warring side or the other. The Lithuanians did not cave in and wrote a complaint to the bishop. The parish priest lodged a complaint against the undersigned to the police, to the effect that they were distributing forbidden literature not only among the people but also among pupils and asked for searches to be carried out. The police did that. As mentioned above, a Lithuanian parish choir was formed in Ukmergė, and the parish priest announced on Easter morning, when the whole parish was gathered, that from then on, on each holy day, the Rosary would be sung in Lithuanian in the morning and in Polish in the afternoon before the vespers. However, sometime later, the parish priest listened to the Poles who did not go to church and declared that the Rosary should be sung in the old-fashioned way, that is, in Polish. With his instructions, he continued to restrict the opportunities of the Lithuanians to sing hymns. Vaižgantas wrote:

Stopping the second singing of the Rosary in Lithuanian; chasing the Lithuanian singers out of their place; demanding that they swear not to sing in Lithuanian anymore; refusing absolution to those who sing – all that again provoked a reaction, because the Lithuanians understood from this harsh behaviour that they were not only to be pushed into a corner but pushed out of the door altogether³⁸.

The parish priest regretted that not all the hymn-singing was taken away at once, because there were still a few days left when Lithuanians could sing. The church superiors decided that the Lithuanians would sing on the following holy days throughout the year: the Hours, the Rosary, ‘Holy God’, ‘Fall on Your Knees’, ‘God Our Saviour’, in processions without exposition, and the Octave of Corpus Christi. The parish priest was transferred from Ukmergė to a smaller parish.

In 1898, the pharmacist of Ramygala came up with the idea of having the organist sing the Hours in Lithuanian, but the parish priest did not agree to this. The Lithuanian parishioners also wanted the Hours to be sung in Lithuanian³⁹. In 1903, the Hours came to be sung in Lithuanian, and the parish priest wanted more singing, but the marshals (Church brothers) wanted Polish hymn-singing. To avoid racket in the church, younger people were waiting for the existing singers to get old⁴⁰.

In 1900, the organist in the Darbėnai church had already been singing in Lithuanian for several months. The parishioners were very pleased with this⁴¹.

³⁷ Anonymous, *Iš Ukmergės*, “Tėvynės sargas” 1899, nos 7-8, p. 38.

³⁸ [Vaižgantas], *Dėlko kyla Ukmergės ir k. panaszių istorijos?*, “Tėvynės sargas” 1900, nos 4-5, p. 31.

³⁹ Striukis, *Blogas geidimas*, “Tėvynės sargas” 1900, no. 1, p. 57-58.

⁴⁰ S-tis, *Iš Ramygalos*, “Tėvynės sargas” 1903, no. 2A, p. 9.

⁴¹ Keleivis, *Keliaudamas į Kretingą...*, “Tėvynės sargas” 1900, nos 2-3, p. 73.

In 1899, a correspondent reported from the filial church of Kulva that two sermons had been preached in Lithuanian. It would be desirable for it not to end there. If the Polish parishioners did not like sermons in Lithuanian, their wish should be disregarded⁴². Hymn-singing in the filial church of Kulva was in Polish. The parish priest could not introduce singing in Lithuanian, because there was Bishop Gasparas Cirtautas's instruction not to do anything without informing the bishop. Then several parishioners went to see the bishop and demanded that he order the parish priest to introduce hymn-singing in Lithuanian in the Kulva church. The bishop told them to put everything in writing. Also, the bishop demanded that the parish priest provide the number of Lithuanian speakers. The parish priest was unable to do it, because he was transferred to Kulva not long ago and did not possess this information. The bishop formed a commission of parish priests of Skaruliai and Žeimiai to investigate the situation. It was found that almost all parishioners at the filial church were Lithuanians, with the exception of a few nobles⁴³.

Sometimes hymn-singing in Polish would fade away on its own because there was no-one to sing in Polish, and that was what happened in the Eržvilkas church. There was just one singer who sang in broken Polish. Once, however, he did not turn up, and the priest, not knowing anything about it, initiated the procession in Polish, but all the people remained silent, and that was how they went around the church. This opened the eyes of the priests, and they agreed not to use Polish anymore⁴⁴.

In the Radviliškis church, the Poles started singing in Polish at the time the Lithuanians were singing⁴⁵.

The parish of Siesikai was almost entirely Lithuanian, but services were conducted in Polish. In 1907, changes took place: May services came to be conducted not only in Polish but also in Lithuanian, and the banns were announced in Lithuanian whereas previously that was done only in Polish⁴⁶. In 1909, most of church-singing at the Siesikai church was in Polish. A correspondent wrote about such a situation: 'Eventually, one is shouting 'Święty Boże' [Holy God in Polish], another 'Šventas Dieve' [Holy God in Lithuanian], and the third one something else altogether. Sometimes, the vicar also preaches sermons in Polish'⁴⁷.

In 1903, strong disagreements arose in the Pabaiskas church: the Lithuanians were demanding more services in Lithuanian, while the Poles, although much smaller in number, were opposing them. For the sake of preserving calm, the parish priest did not introduce services in Lithuanian⁴⁸. In Pabaiskas parish,

⁴² Kulvos muzikėliai, *Iš Kulvos*, "Tėvynės sargas" 1899, no. 11, p. 38.

⁴³ B-tis (Stanislovas Stakelė), *Kulva*, "Vilniaus žinios" 1906-07-05, p. 3.

⁴⁴ Jonas Šiušelis, *Nuo Batakių padangės*, "Tėvynės sargas" 1901, no. 2-3A, p. 28.

⁴⁵ Silpnutis, *Radviliškis*, "Lietuvos ūkininkas" 1906, no. 25, p. 332.

⁴⁶ Viensėdis, *Sesikiai*, "Šaltinis" 1907, no. 25, p. 394.

⁴⁷ A. Skaistutis, *Siesikai*, "Viltis" 1909-09-25, p. 3.

⁴⁸ Dr., *Pabaiske*, "Tėvynės sargas" 1903, nos 5-6A, p. 20.

sermons in Lithuanian are preached every other Sunday, but church-singing is entirely in Polish. This is what the correspondent wrote about church-singing: ‘a Lithuanian, unable to pronounce Polish words properly, turns them into Lithuanian ones’⁴⁹. There were attempts to sing the Rosary in Lithuanian, but the Polish parishioners objected. In 1909, the Lithuanians outnumbered the Poles in the Pabaiskas church, but additional services were conducted only in Polish, and only the sermon on every other holy day was preached in Lithuanian. The parish priest is a Lithuanian, but he does not attend to the needs of his compatriots⁵⁰.

The Poles of the parish of Krekenava saw that there was nothing in Polish left in the church. They asked the bishop that sermons in Polish be preached at least on feast days. The bishop instructed the parish priest that sermons in Polish should be preached at least on feast days⁵¹.

In the parish of Bukonys, there were eighteen homesteads of Polish petty nobility, but church-singing in the church was in Polish and Lithuanian on alternate Sundays. A correspondent wrote: ‘Since Polish nobility sing on their Sundays, the parish priest forces the Lithuanian hymn singers to sing in Polish, threatening that he will forbid them to sing in Lithuanian if they don’t come to sing in Polish’⁵².

Sometimes the believers in the parishes in the depth of Samogitia demanded their rights to the Polish language. This happened in Mažeikiai parish. As many as 150 Poles were counted in the parish, and there was nothing in Polish in the church. They appealed to the bishop, and the reading of the Gospel in Polish was introduced in the Mažeikiai church⁵³.

In Renavas parish, the priest was a Lithuanian. However, the church organist, who considered himself a Pole, sang in Polish when he should be singing in Latin, as required⁵⁴.

In 1909, at the instruction of the bishop, church-singing in the Panoteriai church used to be in Polish and in Lithuanian on alternate holy days, although previously all church-singing was only in Polish. However, Lithuanian singing is still not very good, there is no one to teach it, because the organist is not very good either⁵⁵.

An article in *Šaltinis* reads that Kuršėnai parish is Lithuanian (Samogitian), but the old parish priest belongs to Polish culture. That is why services and hymn-singing in the church are conducted in Polish. He also forbids reading Lithuanian books and newspapers when he goes around the villages, because he does not like the fact that the Lithuanian letters are not the same as the Polish

⁴⁹ K.J., *Pabaiskas*, “Šaltinis” 1907, no. 48, 763.

⁵⁰ Pabaiskietis, *Pabaiskas*, “Viltis” 1909-06-24, p. 2.

⁵¹ Lietuvėlis, *Iš Krakinavos*, “Tėvynės sargas” 1903, nos 11-12A, p. 40-41.

⁵² Nuskriaustas lietuvis [Tadas Greibus], *Bukonys*, “Vilniaus žinios” 1908-11-11, p. 3.

⁵³ Šaulytis, *Mažeikiai*, “Viltis” 1908-05-18, p. 3-4.

⁵⁴ Ten buvęs, *Renavas*, “Viltis” 1908-03-09, p. 3.

⁵⁵ J. Putinėlis [Bernotas Adomas], *Paneteriai, arba Koplyčios*, “Viltis” 1909-05-13, p. 2.

ones⁵⁶. The eleventh issue of *Šaltinis* contains an editorial clarification to the effect that the information about the Kuršėnai church published earlier is not entirely accurate. In the Kuršėnai church, the Holy Hours and hymns are always sung in Polish during the Corpus Christi procession. The remaining additional services – the Rosary, supplications, and sermons – are in Lithuanian. The Gospel is read first in Polish and then in Lithuanian, and it is followed by a sermon in Lithuanian. There is no sermon in Polish⁵⁷.

In the church of Šiaulėnai, everything was in Lithuanian since old days, but times changed, and the Gospel came to be read in Polish. The correspondent wrote: ‘Some shook their heads, others rejoiced... they would become enlightened by learning Polish. Soon after, the singing of “Fall on Your Knees” was banned. Of course, hymn singers followed this order only when the parish priest was in the church’⁵⁸. At the feast of Corpus Christi, the parish priest sang ‘Twoja cześć, chwała’ (Your Honour, Praise) during the procession. The parishioners frowned in surprise. Two singers, who spoke some Polish, turned up and sang this hymn. In the procession a year later, singing in either Polish or in Lithuanian was not allowed, only in Latin. However, the singing was in distorted Latin⁵⁹.

The correspondent writes that there is hardly one person in a thousand who does not understand Lithuanian in Telšiai, but most of the additional services in the church are conducted in Polish⁶⁰. This is what *Viltis* wrote about the unrest in the Telšiai church in during May service on 4 May 1912⁶¹. The priest who conducted the service ordered to sing in Polish, but the pupils of the gymnasium and the town school and most of the parishioners, especially the women, began to sing in Lithuanian. The priest then expelled several people from the church, after which the congregation obeyed the priest’s demands. After this publication in *Viltis*, the parish priest of Telšiai had to explain himself to the bishop⁶². In another report, the parish priest pointed out that in the Telšiai church, May services were held in Polish and October services in Lithuanian⁶³. The bishop had to explain the developments in Telšiai to the Department of Spiritual Affairs for Foreign Confessions in St Petersburg⁶⁴.

An article from Dotnuva parish reads:

Here in the church, the Lithuanians are forced to become ‘Poles’. In our church, all services are conducted in Polish, although half of the parish are genuine

⁵⁶ Teisingas, *Kuršėnai*, “Šaltinis” 1908, no. 4, p. 59.

⁵⁷ Red., *Kuršėnai*, “Šaltinis” 1908, no. 11, p. 169.

⁵⁸ Senis sumaišytgalvis, *Šiaulėnai*, “Viltis” 1908-12-25, p. 3.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Lietuvis, *Telšiai*, “Vilniaus žinios” 1908-07-22, p. 3.

⁶¹ Krislelis, *Telšiai*, “Viltis” 1912-05-11, p. 1.

⁶² A report of the parish priest of Telšiai, undated, LVIA, f. 1671, ap. 4, b. 220, l. 180-185.

⁶³ A report of the parish priest of Telšiai, 1913-03-13, ibidem, l. 175.

⁶⁴ A draft of the bishop’s letter to the Department of Spiritual Affairs for Foreign Confessions in St Petersburg, 1912-06-28, ibidem, l. 177.

Lithuanians. Although more loyal parishioners, the Lithuanians hear a Lithuanian sermon in their church only once a month, and that is the only one, because all other services are always in Polish. Thus, in order to take part in church services, the Lithuanians of Dotnuva have to learn and teach their children to pray in Polish, sing Polish hymns, listen to Polish sermons, whether they want it or not; one must abandon one's own native language, given by God to Lithuanians, or go to another parish, and only there to worship God from the heart in one's own language⁶⁵.

The author continues that it is time to introduce all services with a sermon in Lithuanian and in Polish on alternate Sundays in the Dotnuva church.

In Babtai, the organist assembled a choir of Lithuanians. However, the Poles opposed this, believing that the Lithuanians would surpass them in church-singing. They started to threaten the singers, but it did not help – the Lithuanians kept singing; then they threatened to physically beat the singers, and the choir withered away⁶⁶.

In 1909, instigated from the outside, the Polish nobles of Josvainiai parish appealed to the bishop to introduce as many additional services in Polish as there were in Lithuanian. This sparked an unrest in the parish⁶⁷.

There is not a single person in the parish of Grinkiškis who does not understand Lithuanian. Polish sermons had never been preached here, but one Sunday the parish priest preached a Polish sermon during Holy Mass. People were forced to listen to the priest without understanding him. The intention was to continue the Polish sermons⁶⁸.

This is what Rev. Juozas Stakauskas wrote in his memoirs about the services in the Panevėžys church:

While I was still in Liepaja, I received a request from the Lithuanians of Panevėžys to introduce the Lithuanian language for May services, because they were only in Polish in the evenings, and service in Lithuanian was held immediately after Holy Mass only on holy days. Since I took over the parish in June 1909, I introduced the service only in 1910, with the bishop's permission: May service was held in Lithuania one evening, and in Polish the next evening. The villagers still had the Lithuanian May service on holy days immediately after Holy Mass. It was not possible to abolish the Polish services altogether, because Panevėžys, like other towns, was strongly Polonised. At that time, the only church in the city had to meet the demands of the Poles⁶⁹.

⁶⁵ Jonas Švilpikas, *Dotnava*, "Vienybė" 1908, no. 46, p. 731; cf. L., *Parapijos reikalai*, "Viltis" 1913-02-20, p. 2. It reads that on church holidays, the sermon is preached in Lithuanian on the second day. On major holidays, when more priests participate, the lessons are given in Lithuanian and Polish.

⁶⁶ Anonymous, *Babtai*, "Vargonininkas" 1909, no. 7, p. 7.

⁶⁷ J. Ačas [Dabužis Juozas], *Juosvainiai*, "Viltis" 1909-05-10, p. 2-3.

⁶⁸ A. P., *Grinkiškis*, "Viltis" 1909-02-25, p. 2.

⁶⁹ J. Stakauskas, *Trys lietuvių tautos pagrindai. Iš atsiminimų*, parengė G. Rudis, Vilnius 2014, p. 102.

In 1911, the Polish parishioners submitted an appeal with 69 signatures to the parish priest Juozas Stakauskas, in which they set out their demands: (1) At 10.30 a.m. on all Sundays and feast days, a Polish sermon would be preached after the votive, and necessarily from the pulpit; (2) May, June, and October services and the Litany of Jesus after the Evening Prayer on all holy days and every other day on ordinary days would be held in Polish; (3) At a funeral of a deceased Pole, 'Angel of God' would be sung only in Polish, and the sermon, if delivered, would be preached in Polish⁷⁰. On 13 December 1911, the Polish parishioners of Panevėžys submitted an appeal with identical demands to the bishop⁷¹. In his report to the bishop, Rev. Juozas Stakauskas, the parish priest of Panevėžys, explained the situation regarding the language of additional services in Panevėžys parish⁷².

The Polish parishioners of Utena lodged an appeal to the bishop for the Gospel to be read in Polish. However, when it turned out that, among the undersigned, only one family attending the church did not speak Lithuanian, the request was not granted⁷³.

In 1911, the Gospel was read in Polish in the Pandėlys church. The correspondent writes that this is unnecessary, because everyone in the parish understands Lithuanian, while the nobility are few and rarely go to church⁷⁴.

The parish of Panemunėlis was a Lithuanian one. However, one landowner turned up who demanded that the parish priest read the Gospel in Polish. The pastor did not agree. Then a complaint against him was lodged with the bishop. The bishop agreed that reading the Gospel in Polish was not needed in Panemunėlis. The landowner exerted economic pressure on the parish priest: he refused fuel to the parish house or pasture for the parish priest's cattle. Three years later, the parish priest gave in and introduced the reading of the Gospel in Polish⁷⁵.

The Scale and Geographical Distribution

The parishes of the Samogitian (Telšiai) diocese were part of two governorates: Kaunas and Courland. The parishes of Kaunas governorate can be attributed to the Lithuanian (Samogitian) part of the diocese, and those of Courland governorate to the Latvian part of the diocese.

It is difficult to identify all the parishes in the diocese where conflicts or disagreements over the language of the additional service occurred. We mainly

⁷⁰ Mes, *Panevėžys*, "Viltis" 1911-07-17 [trūksta metų], p. 2.

⁷¹ Appeal of Polish parishioners of Panevėžys to the bishop of the Samogitian (Telšiai) diocese, 1911-12-13, LVIA, f. 1671, ap. 4, b. 200, l. 3.

⁷² Report of Rev. Juozas Stakauskas, the parish priest of Panevėžys, 1911-12-28, *ibidem*, l. 1-2.

⁷³ Draugijos narys, *Utena*, "Šaltinis" 1909, no. 15, p. 234.

⁷⁴ Dobilėlis, *Panėdėlis*, "Viltis" 1911-08-03, p. 2-3.

⁷⁵ Panemunietis, *Panemunėlis*, "Viltis" 1912-06-01, p. 1-2; cf. Report of Rev. Juozapas Budrikis, parish priest of Panemunėlis, 1913-07-10, LVIA, f. 1671, ap. 4, b. 235, l. 5. It reads that the Gospel in Polish is read in the church of Panemunėlis on Sundays and on the twelve feasts of the year.

confined ourselves to the parishes that were reported in the press. On the other hand, it should be noted that in Lithuanian (Samogitian) parishes, the absolute majority of the population of which consisted of the Lithuanians, the Lithuanian language was naturally used in additional services without any larger or smaller conflicts. Conflict situations arose in the so-called mixed parishes, where Lithuanians and Poles lived side by side, or where nationalistically inclined Poles would turn up mainly from among the nobility and landowners.

In 1910, the Samogitian (Telšiai) Diocese comprised nineteen deaneries, seventeen in the Kaunas governorate and two in the Courland governorate⁷⁶. Let us now take a look at the distribution of conflicting parishes by deaneries:

Alsėdžiai Deanery: Telšiai parish; Kaunas Deanery: Babtai parish, Karmėlava parish, Kėdainiai parish, Kulva filial church, Lapės filial church, Rumšiškės parish, Skaruliai parish, Žeimiai parish; Krakiai Deanery: Dotnuva parish, Grinkiškis parish, Josvainiai parish, Krekenava parish, Paberžė filial church, Pociūnėliai filial church; Obeliai Deanery: Panemunėlis parish; Panevėžys Deanery: Panevėžys parish, Ramygala parish; Rietavas Deanery: Rietavas parish; Skuodas Deanery: Darbėnai parish; Šeduva Deanery: Radviliškis parish; Šiaulėnai parish; Šiluva Deanery: Kražiai parish, Viduklė parish; Ukmergė Deanery: Bukonys parish, Pabaiskas parish, Panoteriai filial church, Paželvė filial church, Siesikai parish, Ukmergė parish; Utena Deanery: Utena parish; Veliuona Deanery: Čekiškė parish, Raseiniai parish; Vieکشniai Deanery: Kuršėnai parish, Mažeikiai parish; Zarasai (Novoaleksandrovska) Deanery: Zarasai parish, Pelikonys filial church.

The data provided shows that conflicts and conflict situations occurred in fourteen out of seventeen deaneries in Kaunas governorate. Parishioner clashes could not be determined in three deaneries: Bataikiai, Joniškis, and Varniai. Most of the conflicts took place in the parishes and filial churches of Kaunas and Krakiai deaneries. There were eight conflicts in the former and six in the latter.

Conflicts over the language of additional services occurred not only in the Lithuanian part of the Samogitian (Telšiai) Diocese but also in the parishes of the Courland governorate. This was even recorded in the chronicle of the 'Rūta' [Rue] association of the Lithuanian students at the University of Fribourg. Below is an example of the Liepāja parish. The chronicle reads:

Not once such individuals, from among Lithuanians from Vilnius, who had lived in Liepāja for years and did not even know that sermons in Lithuanian are preached in our church, that was because they would only come to Holy Mass. We, the Lithuanian priests, demanded that if there was a Polish sermon before Holy Mass, then there should be a Lithuanian sermon after it; but the priest disagreed and assigned that time to the Germans. The priest starts the German sermon after Holy Mass, all people go outside, and there are so few Germans listening to it, actually, as I once counted myself, there were only seven people, and they were

⁷⁶ Directorium horarum canonicarum et missarum pro dioecesi Telsensi seu Samogitiensi in Annum Domini Communem MCMX, Vilnae 1909.

educated people who could do without the sermon and could easily arrive earlier; meanwhile, the whole street is packed with hundreds of Lithuanians, who stand at the churchyard for another half of the day smoking their pipes. When the priest was away for a couple of times and there was nobody to preach in German, I and another vicar preached Lithuanian sermons after Holy Mass, and the church was full, right to the main door. At least we achieved the Lithuanian sermon to be preached after the votive Mass of the Blessed Virgin Mary during the Advent, when the church is full, but later the priest regretted it, he quoted the words of one Polish woman that the Lithuanians were given the best time for their sermon⁷⁷.

In the parish of Laukesa, Bishop M. L. Paliulionis arranged additional services in Lithuanian to be held every third Sunday. Later, daily May service was introduced for the Lithuanians, which was held after morning Mass. Initially, the Lithuanians attended services diligently, but as time went on, fewer and fewer people turned up. On the first day of church service in 1914, some three to five women appeared. For this reason, May services in Lithuanian were suspended. It was quite clear that the time of the morning service was not suitable for Lithuanian villagers⁷⁸.

Chronology and intensity

It has already been mentioned that during the time of Bishop Motiejus Valančius, sermons in Lithuanian were introduced in the churches of the Lithuanian part of the Samogitian (Telšiai) diocese, with the exception of some parishes. Vytautas Merkys gave a couple of examples when the nobility wanted to keep sermons in Polish. In 1867, Rev. Pranciškus Levickis, the priest of the filial church of Kėdainiai, preached his sermons in Polish, even though all Catholics in Kėdainiai and the surrounding area spoke Lithuanian, except the nobility.

The vice-governor of Kaunas drew the bishop's attention to the situation in Kėdainiai. Motiejus Valančius agreed with the representative of the civil authorities that sermons should be delivered in Lithuanian and instructed Rev. Levickis to preach in Lithuanian⁷⁹. Even where the nobility may have constituted the majority of parishioners, Bishop Valančius did not take their desire to preserve the Polish language in the church into account. This is what happened in the filial church of Panoteriai. Rev. Juozapas Sakalauskas, the priest of this church, asked the bishop for permission to preach sermons in Polish every second week, because only a quarter of the inhabitants were peasants and the rest were nobility. Being aware of the ethnic composition of Panoteriai, the bishop did not allow sermons in Polish in this church⁸⁰. These examples suggest that concern about the introduction of Polish sermons in Samogitian (Telšiai) diocese started only

⁷⁷ A. Katilius, *Fribūro universiteto lietuvių studentų "Rūtos" draugijos kronika*, "Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis" 39(2016), p. 273-274.

⁷⁸ Žr.: LVIA, f. 1671, ap. 4, b. 200, l. 41.

⁷⁹ V. Merkys, *Motiejus Valančius. Tarp katalikiškojo universalizmo ir tautiškumo*, p. 691.

⁸⁰ Ibidem.

after the introduction of Lithuanian sermons in the churches of the Lithuanian part of the diocese, i.e., in the latter half of the nineteenth century.

The timeframe discussed in this article spans from the mid-1860s to the beginning of the First World War. The collected data on the conflicts and conflict situations regarding the use of the language of additional services in the parishes of the Samogitian (Telšiai) diocese suggests that more or less intense periods can be distinguished. In the second half of the nineteenth century, there were fewer conflicts and conflict situations. Due to the divergence of Lithuanian and Polish interests on national grounds in the early twentieth century, conflicts spread to an increasing number of parishes. The Lithuanians began to fight for church-singing in Lithuanian, while the Poles began to demand the preaching of Polish sermons or the reading of the Gospel in Polish. Conflicts and conflict situations continued in the parishes right until the First World War.

How were conflicts in parishes resolved?

Writing about the resolution of the conflict in the Čekiškė church, Antanas Alekna pointed to the principles followed by Bishop Gasparas Cirtautas:

1) As a separate ethnographic area, Lithuania has no special rights in the church. Only individual ethnic groups of parishioners can have the rights. Therefore, there is no dominant language in Lithuania that could have more rights than other languages. The languages of different ethnic groups have absolutely equal rights in the church.

2) Each of these ethnic groups must have sermons and services in its own language in the parish church.

3) The order of services by language can only be determined by statistical information.

4) This information is obtained by individually asking each parishioner about their preferred language of additional service and correctly recording their individual response.

5) There can be no other normative principles in this matter.

6) It is not the role of the Church to become involved in ethnic conflicts. It does not have to serve either Polish or Lithuanian national aspirations⁸¹.

The above principles resulted in the following consequences. The spiritual superiors must equitably address the demands of the minority. If there appear individuals in a parish who desire one language or another and who send letters and delegations, the spiritual superiors must meet their demands, taking into account the statistics of the parishioners, without considering other motives for the introduction of one language or another. If those who appeal claim they want service for religious reasons, then this is to be believed, even if there exists important evidence that these motives are not religious, but only political and

⁸¹ Kuronietis [Antanas Alekna], *Kalbų klausimas Lietuvos Bažnyčiose ir Vilniaus "Sajunga"*, "Draugija" 1911, no. 60, p. 390-391.

nationalist. The minority must take care of its own language rights in the church, without waiting for the spiritual superiors to *motu proprio* correct the anomalies that have existed in this matter since old times. The Church teaches only faith and virtue. The truths of faith and virtue are the same whether they are proclaimed in Polish or Lithuanian. Since the issue of languages often leads to discord and even riots in parishes, the spiritual superiors must maintain the *status quo* on the issue of languages for the sake of peace, even though sometimes it may not be entirely fair from the ethnic point of view. Thus, if services in Lithuanian have disappeared in a parish due to the negligence of the priests, or if the Poles have succeeded in convincing the Lithuanians that they are Poles and do not need services in Lithuanian, the spiritual superiors are not obliged to interfere in the matter and let them pray in Polish. There is nothing wrong with that theologically or from the point of view of the Church. And if the fooled Lithuanians themselves demand services in Polish, then that demand must be met just as much as that of the real Poles, because the Church is not obliged to interfere in ethnic matters⁸².

In 1906, the parishioners of Žeimiai sent an appeal to the bishop for the introduction of services in Lithuanian. The appeal reads that the inhabitants of the villages of Žeimiai parish and the town itself have always loved the Lithuanian language and spoke it at home. However, they had to worship God in Polish. Under parish priest Šapalas, the church-singing was in Lithuanian. However, when another priest arrived and with landowners insisting, church-singing in Lithuanian was banished from the church. The bishop advised the delegates of the Žeimiai parish to calm down and not to fight for singing in Lithuanian while the new church was being built, because the landowners might refuse to contribute to the construction of the church. When the church is completed, the parish priest should be instructed to restore singing in Lithuanian in Žeimiai church on Sundays and holy days, when the Lithuanian sermon is preached⁸³. In order to resolve the conflict over additional services in Žeimiai parish, Bishop Mečislovas Leonardas Paliulionis sent a letter to the parish priest, which was announced in the church on 25 December 1906. The letter instructed that May services were to be held in Lithuania one Sunday and in Polish the next Sunday. Before the introduction of additional services, statistics on the parishioner was collected. In Žeimiai parish, 2511 parishioners speak Lithuanian at home and 2390 parishioners speak Polish⁸⁴. Although the Poles did not oppose it at first, they eventually began to resist the established order: 'They again made complaints, scandals, provocations,

⁸² Ibidem, p. 391-392.

⁸³ K.S.S. [Stanislovas Stakelė], *Žeimė*, "Vilniaus žinios" 1906-09-12, p. 3.

⁸⁴ X. M. [Matas Miežinis], *Žeimė*, "Viltis" 1909-05-13, p. 3. On Bishop Paliulionis's instructions, in the church of Žeimiai the Gospel is read in Polish and Lithuanian every Sunday and holy day, the sermons are preached in Polish and in Lithuanian on alternate Sundays and holy days; on feast days after Mass, the sermon must be preached first in Polish and then in Lithuanian, and on Sundays and holy days when the sermon is preached in Polish, hymn-singing is in Polish, and when it is in Lithuanian, hymn-singing is in Lithuanian etc.

trying to drive Lithuanian singing out of the church⁸⁵. Lithuanian parishioners thanked the Bishop in the press for introducing Lithuanian services⁸⁶.

In Karmėlava parish, Bishop M. L. Paliulionis introduced the practice of allowing Lithuanians to have an additional service every fourth week. However, this did not go down well with the local Poles, who were incited by the members of the Polish National Democracy (ND) movement from Kaunas. Complaints were written and delegations were sent to Bishop Gasparas Cirtautas to ban Lithuanians from singing in Lithuanian in the church of Karmėlava, because, according to them, there were no Lithuanians in the parish. The bishop issued an instruction to collect statistics of the parishioners and on its basis he assigned every fifth holy day for the Lithuanians to sing. Nonetheless, the Poles resisted this instruction as well, simply saying that they did not want Lithuanian hymn-singing. Since an amicable agreement with the Polish parishioners could not be reached, the bishop removed the parish priest for several weeks and closed the church⁸⁷.

Conclusions

The causes of the conflicts were not homogeneous, and their occurrences depended on the situation in each individual parish. As their national consciousness grew, Lithuanian parishioners became more and more aware of the abnormal situation of the additional services and church-singing being held in Polish, although the majority of the parishioners were Lithuanian speakers. The Polish parishioners tried to preserve the long-established order. From the time of Bishop Motiejus Valančius, it was established that sermons were preached in Lithuanian. Polish parishioners, especially the nobility and landowners, demanded the Gospel be read and sermons be preached in Polish. After 1905, these processes intensified dramatically. When sermons in Polish were introduced, the Lithuanians usually did not object.

As regards the course of conflicts and conflict situations, it should be noted that no bloody clashes between parishioners in churches occurred or could be detected in the Samogitian (Telšiai) Diocese, although there had been some threats of rebellions or bloodshed. Most often, both Lithuanian and Polish parishioners addressed their complaints and appeals or sent their delegates to the bishop in Kaunas. People also resorted to more violent forms of protest: the singing of hymns in Lithuanian would be interrupted by the Poles singing in Polish.

⁸⁵ K. Š. [Kazimieras Šaulys], *Mūsų santykiai su lenkais*, "Draugija" 1910, no. 41, p. 67; cf. N., *Žeimiai*, "Nedėldienio skaitymas" 1906-11-29, p. 7. The announcement of the bishop's instruction took place on a day important for the Žeimiai Church. On the first day of Christmas in 1906, the newly built brick church was consecrated, and services were introduced in the church. On Sunday, 31 December, Lithuanians sang church hymns in Lithuanian. See: J.S., A.S., M.G., *Žeimė*, "Nedėldienio skaitymas" 1907-02-07, p. 45.

⁸⁶ J.S., A.S., S.K., *Žeimė*, "Šaltinis" 1907, no. 9, p. 138-139.

⁸⁷ K. Š. [Kazimieras Šaulys], *Mūsų santykiai su lenkais*, "Draugija" 1910, no. 41, p. 69.

When the priest in the Telšiai church instructed the congregation to sing in Polish during May services, the parishioners sang in Lithuanian.

The parishes of the Samogitian (Telšiai) Diocese were divided between two governorates – Kaunas (the Lithuanian part of the diocese) and Courland (the Latvian part of the diocese). Seventeen out of nineteen deaneries were in the Lithuanian part. Conflicts and conflict situations occurred in fourteen Lithuanian deaneries. Most of unrest took place in the parishes and filial churches of Kaunas and Krakiai deaneries. There were eight conflicts in the former and six in the latter. In the second half of the nineteenth century, there were fewer conflicts and conflict situations. Due to the divergence of Lithuanian and Polish nationalist interests, in the early twentieth century conflicts spread to an increasing number of parishes.

When resolving conflicts and conflict situations over the language of the additional services, the diocesan hierarchy tried to take into account the wishes of the parishioners, whether they were Lithuanians or Poles. Lithuanian church-singing and other additional services were introduced where necessary, and the reading of the Gospel and sermons were also introduced where the Poles asked for that. However, sometimes the diocesan superiors had to resort to extreme measures – to close a church because of a riot. To resolve conflicts in parishes, the diocesan superiors used statistical methods to determine the ethnic composition of the parish population. This was done in Čekiškė, Žeimiai, and other parishes.

* * *

Bibliography

- [Vaižgantas], *Dėlko kyla Ukmergės ir k. panaszios istorijos?*, “Tėvynės sargas” 1900, nos 4-5, p. 25-39.
- A. P., *Grinkiškis*, “Viltis” 1909-02-25, p. 2.
- Ačas J. [Dabužis Juozas], *Juosvainiai*, “Viltis” 1909-05-10, p. 2-3.
- Balkus M., *Kauno bažnyčių lietuviėjimas XX a. 3-iajame dešimtmetyje*, “Soter” 49(2014), p. 24-35.
- B-tis (Stanislovas Stakelė), *Kulva*, “Vilniaus žinios” 1906-07-05, p. 3.
- Directorium horarum canonicarum et missarum pro dioecesi Telsensi seu Samogitiensi in Annum Domini Communem MCMX, Vilnae 1909.
- Dobilėlis, *Panėdėlis*, “Viltis” 1911-08-03, p. 2-3.
- Dr., *Pabaiske*, “Tėvynės sargas” 1903, nos 5-6A, p. 20.
- Dumbrė D. [Bikinas Juozapas], *Dėlei pamaldų kalbos*, “Vienybė” 1909, no. 46, p. 712-713.
- Gabris Kurmėlys, *Iš Kurmėlavos*, “Tėvynės sargas” 1899, no. 11, p. 36.
- J.S., A.S., M.G., *Žeimė*, “Nedėldienio skaitymas” 1907-02-07, p. 45.
- J.S., A.S., S.K., *Žeimė*, “Šaltinis” 1907, no. 9, p. 138-139.
- Jakštas A., *Faktai ir principai*, “Draugija” 1911, no. 50, p. 156-176.
- Jakštas A., *Teisybė ir kalbų klausimas Lietuvos bažnyčiose*, “Draugija” 1909, no. 33, p. 25-43.
- Jonas Šiušelis, *Nuo Batakių padangės*, “Tėvynės sargas” 1901, no. 2-3A, p. 27-28.
- Jonas Švilpikas, *Dotnava*, “Vienybė” 1908, no. 46, p. 731.
- K. Š. [Kazimieras Šaulys], *Mūsų santykiai su lenkais*, “Draugija” 1910, no. 41, p. 59-73.
- K.J., *Pabaiskas*, “Šaltinis” 1907, no. 48, 763.
- K.S.S. [Stanislovas Stakelė], *Karmelava*, “Vilniaus žinios” 1906-09-14, p. 2-3.
- K.S.S. [Stanislovas Stakelė], *Žeimė*, “Vilniaus žinios” 1906-09-12, p. 3.

- Katilius A., *Conflicts over the Language of Additional Service in the Samogitian (Telšiai) Diocese: The Cases of Zarasai and Čekiškė Parishes*, "Studia Etēkie" 26(2024), no. 2, p. 225-248.
- Katilius A., *Fribūro universiteto lietuvių studentų "Rūtos" draugijos kronika*, "Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis" 39(2016), p. 225-236.
- Katilius A., *Konfliktai dėl kalbos vartojimo pridėtinėse pamaldose: lietuviškos spaudos refleksija*, "Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis" 2023, vol. 46, p. 87-107.
- Katilius A., *Konflikty polsko-litewskie o język nabożeństw mieszanych (polsko-litewskich) parafiach na przełomie XIX i XX wieku*, in: *Pozostawione historii: Litwini o Polsce i Plakach*, ed. K. Korzeniewska, V. Sirutavičius, Kraków 1999, p. 109-120.
- Keleivis, *Keliaudamas į Kretingą...*, "Tėvynės sargas" 1900, nos 2-3, p. 73.
- Krislas, *Isz Raseinių*, "Tėvynės sargas" 1900, no. 2-3, p. 92.
- Krislelis, *Telšiai*, "Viltis" 1912-05-11, p. 1.
- Kulvos muzikėliai, *Isz Kulvos*, "Tėvynės sargas" 1899, no. 11, p. 38.
- Kuronietis [Antanas Alekna], *Kalbų klausimas Lietuvos Bažnyčiose ir Vilniaus "Sajunga"*, "Draugija" 1911, no. 60, p. 386-403.
- L., *Parapijos reikalai*, "Viltis" 1913-02-20, p. 2.
- Lapinas, *Isz Lapių*, "Tėvynės sargas" 1899, no. 11, p. 37.
- Lietuvėlis, *Iš Krakinavos*, "Tėvynės sargas" 1903, nos 11-12A, p. 40-41.
- Lietuvis, *Telšiai*, "Vilniaus žinios" 1908-07-22, p. 3.
- Merkys V., *Motiejus Valančius. Tarp katalikiškojo universalizmo ir tautiškumo*, Vilnius 1999.
- Mes, *Panevėžys*, "Viltis" 1911-07-17 [trūksta metų], p. 2.
- N., *Žeimiai*, "Nedėldienio skaitymas" 1906-11-29, p. 7.
- Narunas, *Isz Skarulių*, "Tėvynės sargas" 1899, no. 11, p. 37.
- Nuskriaustas lietuvis [Tadas Greibus], *Bukonys*, "Vilniaus žinios" 1908-11-11, p. 3.
- Pabaiskietis, *Pabaiskas*, "Viltis" 1909-06-24, p. 2.
- Panemunietis, *Panemunėlis*, "Viltis" 1912-06-01, p. 1-2.
- Pelicanas, *Lenkystė Kauno gubernijoje*, "Viltis" 1911-10-09, p. 1.
- Putinėlis J. [Bernotas Adomas], *Paneteriai, arba Koplyčios*, "Viltis" 1909-05-13, p. 2.
- Raseinių Magdė, *Isz Raseinių*, "Tėvynės sargas" 1900, no. 9, p. 55-58.
- S. [Kazimieras Pakalniškis], *Pocunelei*, "Žemaičių ir Lietuvos apžvalga" 1893, no. 12, p. 93.
- Šaulytis, *Mažeikiai*, "Viltis" 1908-05-18, p. 3-4.
- Senis sumaišytgalvis, *Šiaulėnai*, "Viltis" 1908-12-25, p. 3.
- Silpnutis, *Radviliškis*, "Lietuvos ūkininkas" 1906, no. 25, p. 332.
- Skaistutis A., *Siesikai*, "Viltis" 1909-09-25, p. 3.
- Smilga, *Žeimė*, "Nedėldienio skaitymas" 1907-08-28, p. 280.
- Stakauskas J., *Trys lietuvių tautos pagrindai. Iš atsiminimų*, parengė G. Rudis, Vilnius 2014.
- S-tis, *Iš Ramygalos*, "Tėvynės sargas" 1903, no. 2A, p. 9.
- Striukis, *Blogas geidimas*, "Tėvynės sargas" 1900, no. 1, p. 57-58.
- Teisingas, *Kuršėnai*, "Šaltinis" 1908, no. 4, p. 59.
- Viensėdis, *Sesikiai*, "Šaltinis" 1907, no. 25, p. 394.
- X. M. [Matas Miežinis], *Žeimė*, "Viltis" 1909-05-13, p. 3.

RYSZARD SZTYCHMILER*

Uwagi adwokata kościelnego dotyczące przesłuchań

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony funkcji adwokata kościelnego w procesie kanonicznym. Zawarte w nim analizy i wskazania dotyczą głównie roli adwokata w przygotowaniu i przebiegu przesłuchań (zwłaszcza stron i świadków). Podano w nim także praktyczne wskazówki umożliwiające skuteczne przeprowadzanie przesłuchań. Ponieważ przesłuchania i zeznania należą do najważniejszych czynności procesu, zadaniem adwokata jest pomóc stronie złożyć istotne oświadczenia, stawiając odpowiednie dodatkowe pytania oraz pilnując zaprotokołowania wypowiedzi. Powinien on czuwać, aby wszystkie czynności sądowe zostały przeprowadzone zgodnie z prawem bez uszczerbku dla dobra klienta, a pośrednio także dobra Kościoła.

Słowa klucze: proces kanoniczny, przesłuchania, adwokat kościelny, pomoc adwokata.

Church Lawyer's Comments on Hearings

Summary: The article is devoted to the role of the church lawyer in the canonical process. The analyses and recommendations contained therein mainly concern the role of the lawyer in the preparation and course of the hearings (especially of the parties and witnesses). It provides practical tips for conducting hearings effectively. Since hearings and testimonies are among the most important activities of the process, the lawyer's task is to help the party make important statements by asking appropriate questions and ensuring that the statements are recorded. He should ensure that all judicial activities are carried out in accordance with the law without prejudice to the good of the client and, indirectly, also the good of the Church.

Keywords: canonical process, hearings, Church lawyer, lawyer's assistance.

Przesłuchania stron i świadków stanowią znaczną część pracy sędziów i adwokatów w sądach kościelnych. Sposoby przesłuchań znane są najbardziej sędziom lub audytorom przesłuchującym, adwokatom biorącym w nich udział,

* ks. Ryszard Sztymchmiller – Korpus Adwokatów Kościelnych, Warszawa
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6441-3291>; e-mail: Ryszard.Sztymchmiller@uwm.edu.pl



notariuszom oraz osobom przesłuchiwanym. W drugiej linii także pozostałym adwokatom, obrońcom węzła oraz sędziom wyrokującym. Wszyscy ci uczestnicy mają swoje różne doświadczenia i wnioski z przesłuchań sądowych. Nie zawsze współpraca sędziów z adwokatami układa się wzorcowo.

Jako osoba, która ma doświadczenie ponad 45 lat pracy w sądownictwie kościelnym, uczestniczyła w przesłuchaniach sądowych, najpierw jako notariusz, potem po kolei jako audytor, sędzia diecezjalny, oficjał, a od 19 lat jako adwokat, dzielę się swoimi doświadczeniami i wnioskami, które mogą pomóc młodszemu sędziom, adwokatom i innym uczestnikom procesów kanonicznych, w jak najlepszym wypełnianiu ich zadań procesowych.

1. Wzrost znaczenia pomocy adwokata

Oznaką większego poszanowania praw osoby, także wiernego, jest podniesienie rangi adwokata kościelnego w najnowszym prawodawstwie kościelnym¹. Niestety, nie odpowiada temu jego ranga w polskim prawodawstwie świeckim. Wciąż brak uznania w prawie polskim jego tajemnicy adwokackiej².

W związku z coraz większą świadomością praw człowieka, także w Kościele, wierni coraz częściej chcą korzystać z prawa do pomocy adwokata. Kościół nie tylko im na to pozwala, lecz także zachęca. Wyrazem tego są normy zawarte w KPK (kan. 221 § 1-2, kan. 1481-1482), w instrukcji procesowej wydanej przez Stolicę Apostolską w styczniu 2005 r. (*Dignitas connubii*, zwł. art. 101-106) oraz w Motu Proprio papieża Franciszka *Mitis Iudex* z 2015 r.³ Znaczenie w tej kwestii mają także wieloletnie działania Sygnatury Apostolskiej, przypominającej o obowiązku zapewnienia adwokatów w każdym kościele partykularnym.

W ostatnich dziesięcioleciach Kościół okazał adwokatom kościelnym większe zaufanie. Wyraziło się to w normach kodeksowych (np. kan. 1559, 1678 KPK), a jeszcze bardziej w instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, (zwł. art. 101-105). Odpowiedzią na takie podejście jest powrót adwokatów do występowania w sprawach prowadzonych przez sądy kościelne w Polsce. W 2007 roku, z inicjatywy ks. prof. Ryszarda Sztymilera, powołany został Korpus Adwokatów Kościelnych w Polsce (KAK), do którego akces zgłosiła część adwokatów zatwierdzonych przez swoich biskupów. W 2019 r. Korpus ten, zgodnie z sugere-

¹ Świadczą o tym np. normy zawarte w kan. 1559, 1678 Kodeksu Prawa Kanonicznego (skrót: KPK), *Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022; zob. R. Sztymiler, *Przesłuchania i rekwizyty sądowe*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8(2009), s. 177-180.

² Tenże, *Tajemnica zawodowa adwokata kościelnego*, w: *Wyzwania dla ochrony danych osobowych związane z rozwojem technologii*, Olsztyn 2023, s. 111-123.

³ Tenże, *Posługa adwokata po Mitis Iudex*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 127-142; tenże, *Franciszkańska reforma procesu małżeńskiego*, w: *Człowiek – Prawo – Państwo. Księga Jubileuszowa dedykowana Stanisławowi Leszkowi Stadniczeńko*, Warszawa 2017, s. 985-1000.

stia Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski, przekształcił się w Krajową Izbę Adwokatów Kościelnych (KIAK), a jej prezesem dalej został ks. prof. Ryszard Sztymmler. W 2021 r., podczas sądowej rejestracji stowarzyszenia przez Krajowy Rejestr Sądowy, na jego wniosek, KIAK powrócił do pierwotnej nazwy Korpus Adwokatów Kościelnych i dalej współpracuje, choć już w luźniejszej formie, z Radą Prawną Konferencji Episkopatu Polski. Od początku niektórzy zatwierdzeni przez biskupów adwokaci nie garną się jednak do Korpusu, wyrażając obawę o zbytne uzależnienie od ogólnopolskich struktur kościelnych. Natomiast osoby podające się za adwokatów kościelnych, a nie mające zatwierdzenia żadnego biskupa, nie są legalnymi adwokatami i nie mogą należeć do KAK.

Jak wiadomo, najczęściej prowadzonymi procesami w sądach kościelnych są procesy o nieważność małżeństwa. W sprawach małżeńskich wielu kwestii nie da się dobrze naświetlić bez zeznań stron i świadków. Dlatego zawsze w tych sprawach strony i świadkowie są zazwyczaj przesłuchiwanie, a przynajmniej sąd usilnie do tego dąży⁴. Sposób prowadzenia tych zeznań oraz ich analiza wymagają szczególnie wnikliwej oceny. W procesach tych może, a czasami powinien, występować adwokat, aby pomagać stronom i sądowi w dochodzeniu do prawdy o danym małżeństwie⁵.

Jednymi z najczęściej wykorzystywanych w procesach kanonicznych środków dowodowych są oświadczenia i zeznania stron⁶. W kan. 1527 § 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* prawodawca postanowił, iż w procesie kanonicznym „mogą być przytoczone dowody jakiegokolwiek rodzaju, które wydają się pożyteczne do poznania sprawy i są godziwe”⁷. W instrukcji *Dignitas connubii* problem

⁴ K. Lüdicke, *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Essen 1985-2004, 7-26 Erg. Lfg.: III 1988 – V 1996, Prozeßrecht, ad 1539/2; uważa on przesłuchanie stron w tych sprawach za obligatoryjne. Nie wynika to jednak z kan. 1530.

⁵ Świadczą o tym normy zawarte w kan. 1559, 1678 KPK; zob. R. Sztymmler, *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11-12 czerwca 2007 roku. III Ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2008, s. 115-125; tenże, *Podmioty obowiązku ustalenia prawdy w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Współpraca sądów ze stronami i adwokatami*, red. R. Sztymmler, J. Krzywkowska, Olsztyn 2011, s. 81-96; tenże, *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa po reformie procesu z 2015 roku*, w: *Procedury w sprawach małżeńskich i rodzinnych. Teoria i praktyka*, red. J. Krzywkowska, R. Sztymmler, Olsztyn 2016, s. 35-50; J. Krzywkowska, R. Sztymmler, *Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa. Rozwiązania ustawodawcze i ich stosowanie w sądach kościelnych (1983-2018)*, Olsztyn 2018, s. 42-175.

⁶ Zob. R. Sztymmler, *Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 148(2007), z. 1, s. 47-49.

⁷ W tłumaczeniu niemieckim niezbyt szczęśliwie przetłumaczono słowo *licitae* (godziwe) jako „erlaubt sind” (są dozwolone); zob. Lüdicke, Prozeßrecht, (c. 1400-1752, dz. cyt., ad 1527/1. Nie chodzi tu bowiem o dozwolenie w sensie prawnym (pojawiłby się problem, kto miałby zezwalać), lecz o godziwość w sensie moralnym. Na temat dowodów niegodziwych zob. A. Brzemia-Bonarek, *Dopuszczalność dowodów zdobytych w sposób niegodziwy w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Katowice 2007.

przesłuchań potraktowano bardziej systematycznie niż w KPK. W tytule VII tej instrukcji, w rozdziale I zamieszczono ogólne normy dotyczące wszystkich rodzajów przesłuchań (art. 162-176, zwł. art. 164, 165 § 1), a w rozdziale II (art. 177-216), wśród norm dotyczących poszczególnych środków dowodowych, zamieszczono normy zawierające szczegółowe wymagania dotyczące przesłuchania stron (art. 177-180 i 193-200).

Sędzia zasadniczo winien przeprowadzić przesłuchanie obu stron procesowych, a zwłaszcza gdy domaga się tego pozwany czy powód. Konieczność przesłuchania obu stron opiera się na zasadzie równości wobec prawa. Można poprzestać na zeznaniach tylko strony powodowej w wypadku nieobecności drugiej strony w procesie, jej poważnej i długotrwałej choroby, lub też gdy odmawia ona złożenia zeznań lub nie stawia się, mimo poprawnego wezwania do złożenia zeznań. Dla zabezpieczenia obiektywnego wyjaśnienia sprawy sędzia może umożliwić przesłuchanie drugiej strony (a także świadka) w parafii jej zamieszkania a nawet u niej w domu. Jednakże, jeżeli sędzia roztropnie ocenił, że istotę sprawy już wyjaśniono za pomocą zebranych dowodów, może uznać przesłuchanie strony pozwanej za niepotrzebne, mając na względzie zasady ekonomii procesowej, dążenie do sprawnego przeprowadzenia procesu.

Warto pamiętać, że dowód z przesłuchania stron ma na ogół znaczenie posiłkowe. Wartość wypowiedzi osób bezpośrednio zainteresowanych rezultatem postępowania, a takimi są strony, zwłaszcza w sprawach małżeńskich, zaangażowanych emocjonalnie a często skonfliktowanych, jest uzależniona od wielu okoliczności, nie tylko ściśle procesowych. Nie można jednak zakładać z góry nikłej wartości merytorycznej zeznań stron. Ważna jest umiejętność prowadzenia przesłuchań, unikanie zadawania pytań sugerujących, zamkniętych oraz staranne rozdzielanie wypowiedzi oceniających od faktów. Doświadczenie sądów kościelnych i świeckich wskazuje, że sfera ocen moralnych i prawnych oraz sfera faktów często zlewają się, tak w świadomości stron, jak i świadków. Zadaniem adwokata i sędziego jest troska i rozdzielenie tych sfer.

Papież Franciszek w Liście Apostolskim *Motu Proprio* „*Mitis Iudex Dominus Iesus*”, z 15 sierpnia 2015 roku, reformującym kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, w kan. 1677 § 1-2 powtórzył normę zawartą poprzednio w kan. 1678, że obrońcy stron mogą być obecni podczas przesłuchania stron, świadków i biegłych, z zachowaniem przepisu kan. 1559. Niby nic się nie zmieniło. Ale ze względu na istotną zmianę poprzedniego kan. 1682 § 1, który w KPK obowiązującym od 2015 roku otrzymał nową treść: „Wyrok orzekający za pierwszym razem nieważność małżeństwa, po upływie terminów ustalonych w kan. 1630-1633, podlega wykonaniu” (kan. 1679), znaczenie obecności obrońców podczas przesłuchań ogromnie wzrosło. W nowym prawie większe znaczenie ma prawidłowe prowadzenie procesu, w tym przesłuchań, już w I instancji.

Dlatego też znaczenie udziału adwokata w przygotowaniu i przeprowadzaniu przesłuchań w sądzie kościelnym jest obecnie większe.

2. Udział adwokata w przygotowaniu przesłuchań

Do uwiarygodnienia przedkładanego sądowi żądania strona powodowa powinna podać fakty świadczące o tym, iż jej żądanie jest uzasadnione, że ma podstawę faktyczną⁸. Na niej spoczywa obowiązek uwodnienia zasadności swoich twierdzeń. Skardze powodowej sędziowie przypisują mniejsze znaczenie, gdyż jej autorstwo jest mniej pewne i nie jest ona zaprzysiężona. To na etapie dowodzenia powód winien wykazać, za pomocą przytaczanych środków dowodowych, a więc m.in. zeznania swojego i świadków, wiarygodność roszczenia.

Jeśli strona od początku występuje za pośrednictwem adwokata lub z jego pomocą, podanie w skardze podstawy prawnej powinno być bardziej szczegółowe, łącznie z powołaniem się na odpowiedni przepis prawny. Zastosowanie odpowiedniego przepisu winno mieć podstawę w przytoczonych faktach. Fakty te mogą uzasadniać w pełni lub częściowo powołanie się na przepis prawny.

We wszystkich procesach sędzia może przesłuchać strony i świadków, a także biegłych (kan. 1530, 1547 i 1574-1575 KPK). W sprawach zaś małżeńskich, w których przedmiot sprawy jest często bardzo intymny, nie znany szerszemu ogółowi, obie strony powinny być przesłuchane zawsze, chyba że istnieje absolutna lub bardzo poważna niemożliwość⁹.

Do prawidłowego udzielenia pomocy w sprawie adwokat winien przeprowadzić solidne rozmowy z reprezentowaną stroną, wyłuskać argumenty popierające i zaprzeczające jej żądanie. Dopiero wtedy może trafnie pomóc jej nie tylko w napisaniu skargi, lecz także w przygotowaniu do przesłuchania. W tym celu winien ustalić, jakie fakty mają istotne znaczenie dla żądania tej strony, zaproponować sędziemu, aby postawił takie pytania i uprzedzić stronę, że o takie fakty może być pytana, a gdyby nie została zapytana, to na końcu winna o tych faktach zeznać, gdy zostanie zapytana, co chce jeszcze dodać.

Sądy kościelne weryfikują, czy strony procesu lub ich świadkowie uczciwie zeznają, tzn. czy zamierzają zeznawać o tym, co faktycznie wiedzą, czy zeznawać to, co im ktoś podpowiedział czy wmówił. Służy to temu, aby strona procesowa lub jej adwokat nie podpowiadali świadkom, a także adwokat stronie, co mają zeznawać, tworząc nieprawdziwe zeznanie. Ale adwokat wypytyując stronę o fakty z historii jej małżeństwa, może jej powiedzieć, które mają wielkie znaczenie dla procesu i strona nie powinna zapomnieć zeznać o nich, a które elementy historii są nieistotne i można je pominąć, aby nie wydłużać przesłuchania i protokołu. Podobnie strona znająca prawo kanoniczne może podobne wyjaśnienia przekazać świadkowi. Na zapytanie sędziego, czy ktoś pouczał osobę zeznającą, jak ma zeznawać, osoba ta winna powiedzieć zgodnie z prawdą, czy ktoś, np. pracownik trybunału udzielający porady prawnej czy adwokat, informował tylko, co z histo-

⁸ R. Sztuchmiller, *Prawa stron procesowych w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Zagadnienia kościelnego prawa majątkowego i procesowego*, red. E. Szczot, S. Bialek, Lublin 2008, s. 114-115.

⁹ Kan. 1678-1679 KPK.

rii małżeństwa jest ważne i co należy zeznać, czy sugerował opowiadanie o faktach i odczuciach, które nie miały miejsca. Takie sugerowanie jest nieuczciwe i nigdy nie powinno mieć miejsca. Byłoby to nieuczciwe wprowadzanie sądu w błąd przez stronę lub adwokata. Dla strony nie przyniosłoby to korzyści, gdyż wyrok oparty na nieprawdziwych zeznaniach byłby nieważny. Zaś dla adwokata działanie takie byłoby ponadto przestępstwem, a gdyby zostało udowodnione, mogłoby stanowić podstawę do skreślenia go z listy adwokatów.

W tym kontekście warto wspomnieć, że podczas walnego zebrania członków Korpusu Adwokatów Kościelnych dnia 16.03.2023 r. adwokaci skupieni w tym stowarzyszeniu uchwalili aktualny Kodeks Etyki Adwokata Kościelnego¹⁰. W kilku miejscach zawiera on sformułowania wyrażające troskę o prawdziwość i godziwość przedkładanych argumentów. Zawiera on m.in. następujące zobowiązania: „Adwokatowi nie wolno świadomie podawać Trybunałowi nieprawdziwych informacji ani przedkładać dowodów niegodziwych tj. dowodów niegodziwych samych w sobie, jak i w sposobie zdobycia (...) Adwokat kościelny, (...) swoje wypowiedzi i argumenty formułuje w taki sposób, aby broniąc interesów klienta, uczciwie nawiązywały do meritum sprawy (...) Adwokat kościelny nie ponosi odpowiedzialności za zgodność z prawdą faktów podanych mu przez klienta. (...) Adwokat kościelny ma obowiązek pouczyć swego klienta o wadze składanej przez strony przysięgi i jej wymiarze prawnym, etycznym i religijnym oraz o możliwości wypowiedzenia pełnomocnictwa, gdyby postępowanie klienta powodowało dla adwokata konieczność udziału w grzechu” (nr 6, 9, 20 i 21). Adwokaci należący do Korpusu Adwokatów Kościelnych ściśle zobowiązali się do przestrzegania norm zawartych w cytowanym kodeksie. Inni adwokaci może nie zapisują się do tego stowarzyszenia, aby nie podlegać temu kodeksowi. Do stron procesowych i sądu należy ocena, którzy adwokaci bardziej zobowiązani są do przestrzegania szczegółowych norm etycznych i są bardziej wiarygodni.

Adwokat wie, co z historii małżeństwa, opowiedzianej przez stronę, ma znaczenie dla procesu, a więc o co strony winny być zapytane, aby mogły wypowiedzieć się w tych kwestiach. Aby nie przeoczono tego podczas przesłuchań, adwokat powinien mieć możliwość zapoznania się z pytaniami przygotowanymi przez sędziego lub obrońcę w.m., aby w razie potrzeby dodać swoje pytania, umożliwiające stronom wypowiedzenie się w konkretnych i ważnych kwestiach. Dość często pytania przygotowywane w sądach, tak przez sędziów jak i przez obrońców w.m., są dość podobne, takie same lub podobne w wielu sprawach, nie uwzględniające sytuacji szczególnych z historii danego małżeństwa. Czasem wynikać to może ze zbyt małej obsady kadrowej sądów kościelnych i wynikającej stąd niemożności wnikania w historię małżeństwa, zawartą zwłaszcza w skardze powodowej i w odpowiedzi na nią. Brak ten może naprawić adwokat poprzez dołączenie pytań dopasowanych do wzmiankowanych w aktach i rela-

¹⁰ Por. <https://kanonistadx.nazwa.pl/KAK/wp-content/uploads/2023/03/Kodeks-etyki-adwokatow-koscielnych.pdf> (dostęp: 20.12.2024).

cjonowanych w rozmowach z nim faktów, które mają istotne znaczenie dla dotarcia do prawdziwego obrazu zawieranego małżeństwa, a w konsekwencji do sprawiedliwego rozstrzygnięcia.

Dobry adwokat winien zastanowić się, jakie szczegółowe pytania winien postawić stronom i świadkom, tak zgłoszonym przez swojego klienta (na ogół przychylnym dla sprawy) jak i świadkom strony przeciwnej (często nieprzychylnym sprawie), aby przyznać lub potwierdzić fakty znaczące dla sprawy. Aby tego nie zapomnieć, adwokat winien zapisać sobie pytania, jakie zamierza postawić stronie lub świadkowi i w odpowiednim czasie przekazać je sędziemu.

Dobrze jest przygotować sobie wcześniej końcowy głos obrończy, aby wiedzieć, jakie kwestie wymagają jeszcze wyjaśnienia i udowodnienia, a jakie można pominąć, gdyż są już wystarczająco udowodnione.

Pomoc udzielana przez adwokata jest nie tylko pomocą dla zainteresowanej strony, lecz także sądowi¹¹. Ten otrzymuje bowiem żądanie strony z pewnym lub bardzo uprawdopodobnionym uzasadnieniem, potwierdzonym przysięgą i podpisem. Może zakładać, że skoro adwokat podczas rozmów ze stroną poznał dokładnie sprawę, to przedstawił wagę poszczególnych argumentów, aby podczas przesłuchania powtórzyła wszystkie okoliczności świadczące o słuszności jej żądania. Strony bowiem czasem błędnie uważają, że jeśli ważne fakty napisane zostały w skardze powodowej, to sąd już je zna i nie ma potrzeby powtarzać tego podczas przesłuchania. Upředzenie strony o ważności pełnych zeznań jest ważnym zadaniem adwokata.

3. Udział adwokata podczas przesłuchań

Jeden z wybitnych kanonistów I poł. XX w. stwierdził, że „w toku postępowania adwokat ma stronom towarzyszyć, zwłaszcza gdy mają być przesłuchane”¹². W II poł. XX w. i na początku XXI w. toczyła się ożywiona dyskusja nt. udziału adwokatów w procesach kościelnych, w tym w przesłuchaniach.

Pius XII w przemówieniu do audytorów Roty Rzymskiej w 1944 r., opisując niektóre czynności adwokata, w tym przygotowanie strony do zeznań, napisał, że „nie osądza tych czynności jako nadużycie, jako pouczenie, lecz po prostu stwierdza fakty”, a gdyby tego nie robił, sprzeniewierzałby się swoim obowiązkom¹³. Papież podkreślał, że adwokat, podobnie jak sędzia i obrońca w.m., ma dążyć do ukazania prawdy o konkretnym małżeństwie¹⁴.

¹¹ R. Sztuchmiller, *Podmioty obowiązku ustalenia prawdy*, dz. cyt., s. 81-96; tenże, *Znaczenie udziału adwokata w kanonicznych procesach małżeńskich*, w: *Problemy z sądową ochroną praw człowieka*, t. 1, red. R. Sztuchmiller, J. Krzykowska, Olsztyn 2012, s. 57-69.

¹² I. Grabowski, *Adwokatura w ustawodawstwie kościelnym*, „Ateneum Kapłańskie” 35(1935), s. 253.

¹³ J. Grzywacz, *Adwokaci, pełnomocnicy procesowi, instytucja stałych obrońców (kan. 1490)*, referat wygłoszony na Międzynarodowym Sympozjum dla pracowników Trybunałów Kościelnych w Europie Środkowowschodniej w Lublinie 19-21 września 1991 roku, mps., s. 12.

¹⁴ R. Sobański, *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 2(1997), s. 131-132.

Kard. Zenon Grocholewski, wieloletni sekretarz i prefekt Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej i bliski doradca Ojca św. Jana Pawła II, wskazywał na wielkie „znaczenie roli adwokata dla właściwego przeprowadzenia procesu. Strona, bowiem często nie zna problemów prawnych związanych ze sprawą ani też zasad dowodzenia. Adwokat nie tylko będzie wiedział, jakie dowody przedstawić, ale też np. gdy chodzi o świadków, proponuje odpowiednie kwestie mające być przedmiotem przesłuchania”¹⁵ stron, świadków i biegłych.

Współpraca sędziego z adwokatem, który więcej czasu poświęca stronie, może być ułatwieniem dla pracy sędziego. Wiadomości, jakie posiada strona, o pewnych zdarzeniach z życia, mogą zaważyć na wyroku. Ale jeśli sędzia działa bez znajomości aktualnego stanu sprawy, co w aktach już jest, a czego jeszcze brakuje, bez wiedzy na jakie okoliczności strona lub świadek powinien składać zeznania, bez pytań dopasowanych do danej sprawy, może tracić czas na pytania o rzeczy zupełnie bezużyteczne dla procesu. Jeśli adwokat sporządzi wykaz okoliczności, na które strona lub świadek powinien być pytany, jakie od strony zna, można przeprowadzić dowodzenie o wiele bardziej ekonomicznie, oszczędzając czas i pracę. W procesie każdy uczestnik ma swój przepisany prawem udział. Nie mały udział ma w nim także adwokat.

O wielkim znaczeniu udziału adwokata w procesach kościelnych pisze też jeden z oficjałów polskich: „Nie do przecenienia jest rola adwokata w postępowaniu dowodowym. Zgodnie z kan. 1678, § 1 KPK adwokat ma prawo być obecny podczas przesłuchania stron oraz świadków, (...) Co więcej ma prawo za pośrednictwem sędziego formułować konkretne pytania zarówno stronom jak i świadkom, a więc w pewnym sensie ukierunkowywać przesłuchanie na zagadnienia i fakty mogące stanowić dowód w procesie, który się toczy. Zakres pytań jest bardzo szeroki i dotyczy zarówno kwestii przedstawionych w skardze powodowej, jak i wynikających z innych środków dowodowych. Adwokat ponadto nie tylko przedstawia środki dowodowe, ale przede wszystkim ocenia zarzuty i argumenty przeciwnika w trakcie procesu oraz redaguje pisma procesowe skierowane do trybunału. Ponadto adwokat informuje stronę o przysługujących jej prawach oraz o celowości zgłaszania nowych świadków czy też dowodów”¹⁶.

¹⁵ Z. Grocholewski, *Struktura etapu dowodowego procesu*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 362; zob. R. Sztymiler, *Potrzeba udziału adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 4(1994), nr 6, s. 28-38; tenże, *Prawa stron w procesie kanonicznym*, w: *Nauki prawne wobec przemian*, Olsztyn 2000, s. 85-95; T. Rozkrut, *Adwokat i pełnomocnik procesowy w procesie kościelnym*, „Polonia Sacra” 2000, nr 7, s. 275-280; A. Miziński, *Adwokat gwarantem prawa do obrony w procesie kanonicznym*, w: *Urzędy sądowe – władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11-12 października 2004 roku*, red. T. Rozkrut, Tamów 2005, s. 35-64.

¹⁶ G. Leszczyński, *Urząd adwokata stałego w świetle Instrukcji Dignitas connubii*, „Ius Matrimoniale” 11(2006), s. 150; zob. tenże, *Oświadczenia stron jako środek dowodowy w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 43(2000), nr 1-2, s. 108-109.

Najlepiej stronę lub świadka pytać konkretnie, a nie ogólnikowo, np.: co wtedy się wydarzyło?, kiedy coś się wydarzyło?, gdzie to miało miejsce?, jak pan czy inni zareagowali na to?, aby nie sprawiać wrażenia, że podpowiada się zeznającemu, co ma mówić. Należy pamiętać, aby nie stawiać pytań sugerujących odpowiedzi. Należy starać się, aby pytania być otwarte, a nie zamknięte.

Pytania powinny być krótkie, aby zeznający nie zapomniał, o co jest pytany. Stawiać pytania wymagające jednej odpowiedzi, a nie wielocłonowe, składające się z wielu wątków. W formułowaniu pytań nie można używać pojęć fachowych, technicznych, znanych na ogół tylko prawnikom, a nie przeciętnemu człowiekowi. Należy też pytania zadawać w odpowiedniej kolejności, albo według chronologii wydarzeń, albo po kolei dotyczące różnych ważnych dla sprawy zdarzeń.

Czasem podczas przesłuchania można wykazać, że strona przeciwna lub świadek tej strony w prowadzonej sprawie jest niewiarygodny, gdyż wcześniej inaczej oświadczał i dlatego jego zeznania nie mogą mieć znaczenia. Można też wykazać, że zeznania strony czy danego świadka, albo ich wcześniejsze pisma, są niespójne czy wprost sprzeczne. Mając przekonanie, że jakieś ważne dla sprawy oświadczenia mogą być nieprawdziwe, można stronę lub świadka pytać o szczegóły wydarzeń, które on omawiając może podać szczegóły sprzeczne z poprzednimi oświadczeniami jego samego lub innych wcześniej zeznających. Takie niespójności warto wykazywać szczególnie co do okoliczności ważnych dla sprawy.

Adwokat może też prosić sędziego o uchylenie pytania, np. drugiej strony lub jej adwokata, jeśli jest ono nieodpowiednie, np. zbyt sugestywne. A jeśli sędzia je podtrzyma, można prosić o zapisanie tego niewłaściwego pytania w protokole, aby ewentualnie w kolejnej instancji sędziowie mieli możliwość oceny słuszności wniosku. Dla rozluźnienia bardzo poważnej atmosfery podczas przesłuchania, można przytoczyć nawet jakiś dowcip, związany z daną sytuacją, ale zawsze taktowny, nie urażający nikogo.

4. Inne szczegółowe zadania adwokata związane z przesłuchaniami

W art. 165 § 1 i 177 *Dignitas connubii* nakazano, aby w sprawach o nieważność małżeństwa przesłuchano także strony, a nie tylko świadków. Poza tym jest oczywiste, że jeśli jedna strona wnosi o przesłuchanie siebie lub drugiej strony, sędzia winien dopuścić dowód z przesłuchania nie tylko proponowanej strony, lecz także – zgodnie z zasadą równego traktowania stron – dopuścić przesłuchanie i drugiej strony¹⁷.

W kan. 1531 prawodawca nakłada na strony obowiązek zeznawania: „Strona, pytana zgodnie z przepisami prawa, powinna odpowiadać i ujawnić w całości prawdę” (§ 1). Wobec tego adwokat winien czasem użyć perswazji.

¹⁷ Inaczej w tej kwestii wypowiada się K. Lüdicke, Prozeßrecht, (c. 1400-1752), dz. cyt., ad 1530/2, lecz opinia jego nie ma w normie uzasadnienia.

Może on wytłumaczyć stronie zamierzającej uchylić się od zeznań, jakie są skutki takiej odmowy, że strona nie znając prawa mogłaby działać na swoją niekorzyść¹⁸.

Również przesłuchanie rekwizycyjne winno odbywać się w obecności notariusza, ograniczać się do pytań zleconych, pytając o fakty mające związek z badaną sprawą i o które sędzia ma prawo pytać. Analogicznie należy tu stosować przepis zawarty w kanonie 1548 § 2, przewidujący możliwość odmowy zeznań. Zazwyczaj strony nie wiedzą o tych swoich uprawnieniach. Obecność adwokata powinna zapewniać im ochronę przysługujących im praw¹⁹.

Jeśli strona lub świadek odmawiali zeznań, sędzia winien tę odmowę odpowiednio ocenić. Gdyby odmowa zeznawania nie była niczym uzasadniona, sędzia może (ale nie w sprawach małżeńskich) uznać ją za milczące przyznanie faktu. Takiej oceny nie powinien sędzia stosować w sprawach dotyczących stanu osób, a więc i małżeńskich. Gdyby taką ocenę zastosował, adwokat może zwrócić uwagę na niestosowność takiej interpretacji.

Za wszechstronne wyświetlenie sprawy odpowiada także adwokat. Jest on powołany do ochrony dwu interesów: interesu Kościoła, jakim jest dojście do prawdy, oraz interesu strony, czyli jego klienta, jakim jest czuwanie, aby skorzystała ona ze wszystkich przysługujących jej uprawnień i drogą uczciwą dążyła do przyznania jej tego, o co w pozwie prosiła.

Adwokat strony może zaproponować sędziemu, aby nakazał stronie zeznającej zachowanie tajemnicy, zwłaszcza gdyby istniała obawa, że jej niezachowanie mogłoby być przyczyną zмовы świadków, a w konsekwencji powstania nieprawdziwego obrazu sprawy i wydania niesprawiedliwego wyroku.

Adwokat znając dobrze meritum danej sprawy może znacząco pomóc w jej obiektywnym opisanu w aktach sprawy. Pytania przygotowane przez sąd nie zawsze mogą być wystarczająco trafne, aby mogły wydobyć ważne oświadczenia zeznającego. Często są ogólnikowe, a osoba zeznająca nie zawsze dobrze rozumie, co kryje się pod technicznymi pytaniami sędziego, np. czy chodzi tam o czas przedślubny czy poślubny. Dlatego zadaniem adwokata jest postawienie stronie (wcześniej pisemnie lub podczas przesłuchania poprzez sędziego) dodatkowych szczegółowych pytań, które winny przyczynić się do lepszego wyświetlenia sprawy. Prawodawca pozwala na to w kan. 1534, 1559 i 1561 KPK oraz w art. 159 Instrukcji *Dignitas Connubii*²⁰. Gdyby adwokat zaniedbał tej czynności, sędzia – dla dobra sprawy – powinien adwokatowi lub samej stronie

¹⁸ A. Miziński, *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*, Lublin 2011, s. 401.

¹⁹ W praktyce zależy to od tego, czy pracownicy sądu chcą przestrzegać wszystkich uprawnień stron. Gdyby nie przestrzegali, mogą być upomniani przez wikariusza sądowego. Gdyby ten miał inne zdanie, może być upomniany przez biskupa moderatora, chyba że ten nie chce ingerować w pracę swojego sądu. Jednak można przypuszczać, że trwające dłuższy czas naruszanie uprawnień stron mogłoby prowadzić zniechęcenia stron, do wypowiadania przez nie, zwłaszcza po zakończeniu procesu, negatywnych opinii o pracy sądu, a nawet o całym Kościele. Nie służyłoby to dobru Kościoła.

²⁰ Podobnie twierdzi: A. Miziński, *Status prawny adwokata*, dz. cyt., s. 397-401.

zapropnować, aby przedłożono szczegółowe pytania dla drugiej strony, a potem dla świadków.

Dawniej strony miały możliwość zgłaszania punktów tylko do przesłuchań świadków (kan. 1552 § 2). Obecnie może przygotowywać pytania nie tylko dla świadków, lecz także dla stron i biegłych (art. 164 DC). W normach tych przejawia się dokonana za czasów Jana Pawła II próba zrównania kompetencji obrońcy węzła małżeńskiego i adwokatów stron. Jest to dla nich bardzo mobilizujące; mogą bowiem aktywnie uczestniczyć w całym procesie²¹. Mogą przygotować dla sędziego swoje propozycje pytań jeszcze przed przesłuchaniami, a także stawiać dodatkowe pytania, jakie okażą się ważne podczas przesłuchania. Skorzystanie z tej możliwości najbardziej obiecujące jest przy udziale adwokata, który ma możliwość wglądu do akt sprawy. Kwestie do przesłuchania mogą być podane oddzielnie dla każdej strony i dla świadków.

Sam sędzia może też zaproponować, aby strona przedłożyła pytania dla drugiej ze stron (potem też dla świadków). Uprawnienia strony może podjąć także jej adwokat. W sprawach dobra publicznego (np. o nieważność małżeństwa) przy przesłuchaniu strony nigdy nie może być obecna druga strona. Dlatego pytania może ona przedłożyć tylko wcześniej albo przez swojego adwokata. Adwokat może przygotować trafniejsze pytania, gdyż nie tylko jest specjalistą w tej dziedzinie, ale jeszcze przed publikacją akt ma do nich dostęp²².

Adwokat ma także wpływ na zapisanie odpowiedzi osób zeznających. Może np. podpowiedzieć stronie, aby upomniwała się o dokładniejsze lub dosłowne zapisanie ważnej wypowiedzi. Bardzo ważną sprawą jest bowiem właściwe zaprotokołowanie zeznań. Jest to zadanie, od wypełnienia którego w dużym stopniu zależy rzeczywista ochrona praw stron procesowych. Liczy się bowiem w procesie tylko to, co zostało zapisane w aktach, a nie to co było mówione. Dlatego wszystko, co wydarzyło się podczas procesu i ma związek z przedmiotem danego sporu, winno znaleźć się w aktach danej sprawy. Zasadnicze normy dotyczące protokołowania zamieścił prawodawca w kan. 1567-1569 KPK i w art. 173-175 *Dignitas connubii*. Głównymi ich adresatami są: notariusz (wyraźnie wymieniony w każdym z tych kanonów) oraz sędzia przesłuchujący, a w sensie odpowiedzialności nadzorczej za poprawność zapisu zeznań odpowiadają także: sędzia

²¹ P. Moneta i T. Rozkrut postulują, aby sędzia, w tym także biskup występujący jako sędzia w procesie skróconym, omawiali sprawę z innymi sędziami i adwokatami powołanymi do danej sprawy: „z instruktorem i asesorem, ale także z adwokatem, który śledzi oraz merytorycznie kontroluje powierzona mu sprawę już od jej początku”; zob. T. Rozkrut, *Rola adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 31(2018), s. 154; P. Moneta, *Il ruolo dell'avvocato, nel nuovo ordinamento processuale*, w: *La riforma del processo matrimoniale ad un anno dal Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. L. Mosso, C. Fusco, Roma 2017, s. 164.

²² Kan. 1678 § 1 KPK i art. 159 § 1 DC; szerzej na ten temat zob. R. Szttychmiller, *Przesłuchania w procesie kanonicznym*, „Studia Prawnicze KUL” 36(2008), s. 122-127; Instrukcja procesowa [Stolicy Apostolskiej] „*Dignitas connubii*”, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, Sandomierz 2007.

przewodniczący, wikariusz sądowy oraz adwokat, który winien strzec interesu strony lub stron²³.

W kan. 1567 prawodawca bowiem wyraźnie postanowił: „§ 1. Odpowiedź winna być zaraz spisana przez notariusza i powinna zawierać dosłowne zeznania, przynajmniej w odniesieniu do tego, co bezpośrednio dotyczy przedmiotu sprawy”. Na końcu przesłuchania sędzia winien zapytać adwokata, czy nie ma dodatkowych pytań dla strony, które mogły powstać podczas przesłuchania. Gdyby tego nie uczynił, adwokat może upomnieć się o to, szczególnie dla swojego klienta.

Adwokat winien stronę pouczyć, aby nie podpisywała protokołu zeznania bez czytania, bowiem mogą się w nim znaleźć nieścisłości, np. brak słowa „nie”, co diametralnie zmieni sens wypowiedzi, może wystąpić pominięcie spisania ważnych faktów czy słów, brak zakończenia zdania, co może spowodować zmianę sensu wypowiedzi. Wiadomo bowiem, że sędziowie wyrokujący oceniają sprawę nie na podstawie tego, co było mówione, lecz na podstawie tego, co podczas przesłuchania zapisano i co zostało podpisane.

W kan. 1569 prawodawca wymagał, aby protokół przesłuchania był podpisany tylko przez sędziego, zeznającego i notariusza. Obecnie, zgodnie z art. 175 § 2 i art. 89 DC, podpisać go winien także adwokat i inni uczestniczący w przesłuchaniu. Tak więc protokół zeznania powinien być podpisany przez zeznającego, sędziego, notariusza, a także przez obrońcę wężła, oraz, o ile byli obecni, przez promotora sprawiedliwości oraz adwokatów²⁴.

W przypadku zastosowania magnetofonu, lub podobnych instrumentów, winien być sporządzony akt, który taką formę zeznania uwiarygodni i winien on być podpisany przez osoby wyżej wymienione (art. 175 § 2 DC), tj. przez sędziego, notariusza, obrońcę wężła małżeńskiego, a także przez adwokatów²⁵.

Wnioski

W związku z coraz większym podkreśleniem praw człowieka, w tym praw wiernych w Kościele, a także coraz większej świadomości prawnej społeczeństwa i wiernych Kościoła, w ostatnich dziesięcioleciach nastąpił renesans funkcji adwokata w procesach kanonicznych.

Strony w swoich zeznaniach osobiście, a także przez powołanych świadków, winny potwierdzić swoje stanowisko w sprawie. Zeznania to najważniejsze momenty w całym procesie. Adwokat winien pomóc stronie nie przeoczyć złożenia istotnych oświadczeń, co może uczynić przez postawienie odpowiednich dodatkowych pytań.

²³ R. Sztymiler, *Przesłuchania*, dz. cyt., s. 122-126.

²⁴ *Dignitas connubii*, art. 175 § 2.

²⁵ T. Rozkrut, *Dowody w kanonicznym procesie małżeńskim według instrukcji Dignitas connubii*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13-14 czerwca 2005 roku. II Ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2006, s. 100.

Adwokat może i powinien zwracać uwagę na to, aby wszystkie czynności sądowe zarządzane przez sędziego, w tym przesłuchania, przeprowadzane były zgodnie z prawem, aby skutek niedopilnowania nie ucierpiało dobro jego klienta, a pośrednio także dobro Kościoła. Adwokat może prosić, przypominać, zwracać uwagę, a nawet zaskarżać decyzje sędziego, gdyby te były lub wydały się jemu niezgodne z prawem lub niezgodne z właściwym rozumieniem procesu. Szczególne zadanie adwokata polega także na formułowaniu odpowiednich pytań do przesłuchań oraz na pilnowaniu, aby istotne dla sprawy wypowiedzi zostały właściwie zaprotokołowane.

* * *

Bibliografia

- Brzemia-Bonarek A., *Dopuszczalność dowodów zdobytych w sposób niegodziwy w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Katowice 2007.
- Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022.
- Franciszek, Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łaciński i polski), Tarnów 2015.
- Grabowski I., *Adwokatura w ustawodawstwie kościelnym*, „Ateneum Kapłańskie” 35(1935), s. 238-262.
- Grochowski Z., *Struktura etapu dowodowego procesu*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński i E. Szczot, Lublin 2000, s. 355-378.
- Grzywacz J., *Adwokaci, pełnomocnicy procesowi, instytucja stałych obrońców (kan. 1490)*, referat wygłoszony w czasie Międzynarodowego Sympozjum dla pracowników Trybunałów Kościelnych w Europie Środkowowschodniej w Lublinie 19-21 września 1991 roku, mps.
- Instrukcja procesowa [Stolicy Apostolskiej] „*Dignitas connubii*”, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, Sandomierz 2007.
- Krzywkowska J., Sztymmler R., *Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa. Rozwiązania ustawodawcze i ich stosowanie w sądach kościelnych (1983-2018)*, Olsztyn 2018.
- Leszczyński G., *Oświadczenia stron jako środek dowodowy w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 43(2000), nr 1-2, s. 108-119.
- Leszczyński G., *Urząd adwokata stałego w świetle Instrukcji Dignitas connubii*, „Ius Matrimoniale” 11(2006), s. 150-158.
- Lüdicke K., *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Essen 1985-2004, 7-26 Erg. Lfg.: III 1988 – V 1996, Prozeßrecht.
- Miziński A., *Adwokat gwarantem prawa do obrony w procesie kanonicznym*, w: *Urzędy sądowe – władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11-12 października 2004 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2005, s. 35-64.
- Miziński A., *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*, Lublin 2011.
- Moneta P., *Il ruolo dell'avvocato, nel nuovo ordinamento processuale*, w: *La riforma del processo matrimoniale ad un anno dal Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. L. Mosso, C. Fusco, Roma 2017.
- Rozkrut T., *Adwokat i pełnomocnik procesowy w procesie kościelnym*, „Polonia Sacra” 2000, nr 7, s. 275-280.

- Rozkrut T., *Dowody w kanonicznym procesie małżeńskim według instrukcji Dignitas connubii*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”*. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13-14 czerwca 2005 roku. II Ogólnopolskie Forum Sądowe, red. T. Rozkrut, Tarnów 2006, s. 93-111.
- Rozkrut T., *Rola adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 31(2018), s. 143-161.
- Sobański R., *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 2(1997), s. 125-144.
- Sztymchmiler R., *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11-12 czerwca 2007 roku*. III Ogólnopolskie Forum Sądowe, red. T. Rozkrut, Tarnów 2008, s.115-125.
- Sztymchmiler R., *Franciszkańska reforma procesu małżeńskiego*, w: *Człowiek – Prawo – Państwo. Księga Jubileuszowa dedykowana Stanisławowi Leszkowi Stadniczenko*, Warszawa 2017, s. 985-1000.
- Sztymchmiler R., *Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 148(2007), z. 1, s. 47-49.
- Sztymchmiler R., *Podmioty obowiązku ustalenia prawdy w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Współpraca sądów ze stronami i adwokatami*, red. R. Sztymchmiler, J. Krzywkowska, Olsztyn 2011, s. 81-96.
- Sztymchmiler R., *Posługa adwokata po Mitis Iudex*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 127-142,
- Sztymchmiler R., *Potrzeba udziału adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 4(1994), nr 6, s. 28-38.
- Sztymchmiler R., *Prawa stron procesowych w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Zagadnienia kościelnego prawa majątkowego i procesowego*, red. E. Szczot, S. Białek, Lublin 2008, s. 114-115.
- Sztymchmiler R., *Prawa stron w procesie kanonicznym*, w: *Nauki prawne wobec przemian*, Olsztyn 2000, s. 85-95.
- Sztymchmiler R., *Przesłuchania i rekwizycje sądowe*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8(2009), s. 175-190.
- Sztymchmiler R., *Przesłuchania w procesie kanonicznym*, „Studia Prawnicze KUL” 36(2008), s. 122-127.
- Sztymchmiler R., *Tajemnica zawodowa adwokata kościelnego*, w: *Wyzwania dla ochrony danych osobowych związane z rozwojem technologii*, Olsztyn 2023, s. 111-123.
- Sztymchmiler R., *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa po reformie procesu z 2015 roku*, w: *Procedury w sprawach małżeńskich i rodzinnych. Teoria i praktyka*, red. J. Krzywkowska i R. Sztymchmiler, Olsztyn 2016, s. 35-50.
- Sztymchmiler R., *Znaczenie udziału adwokata w kanonicznych procesach małżeńskich*, w: *Problemy z sądową ochroną praw człowieka*, t. 1, red. R. Sztymchmiler i J. Krzywkowska, Olsztyn 2012, s. 57-69.

SOFIIA SAHAIDACHNA*

St. Teresa Benedicta of the Cross (Edith Stein) – Main Publications and Research Issues

Abstract: The article presents the most important publications of Edith Stein and aims to show the specificity of her scientific work, which covered three periods: phenomenological, metaphysical and theological. It focuses on discussing such works as: „On the issue of empathy”, „Finite Being and Eternal Being” and „Knowledge of the Cross”. Despite knowing and reaching out to the thoughts of great philosophers such as St. Augustine, Saint Thomas Aquinas, Husserl, on the originality of the works of St. Teresa Benedicta of the Cross is mainly evidenced by her way of understanding the relationship between man and God. They were highlighted by Edith Stein while raising important philosophical and theological issues in the form of truth, Christian revelation and the theology of the Cross.

Keywords: Edith Stein, Saint Teresa Benedicta of the Cross, phenomenology, anthropology, truth, Cross, man.

Edith Stein’s scientific interests were focused mainly on human issues. She devoted her attention to them both in her philosophical and theological explorations, especially after her conversion and baptism in the Catholic Church. It can be said that her theoretical effort was focused on searching for the truth of this world and the ultimate truth, which is God. She recalled: “The longing for truth was the only prayer”¹. Her scientific and writing activity has intensified since her personal experience of God.

The purpose of this article is to present the essential works of Edith Stein, which is usually divided into three periods: phenomenological, metaphysical

* Sofiia Sahaidachna – The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3434-6097>
e-mail: sofiiasahaidachna31.01.2002@gmail.com

¹ Cf. B.H. Reifenrath, *Edyta Stein: Żydówka, filozof, karmelitanka, męczennica*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 4(1998), no. 1, s. 106.

and theological. The idea is to present Stein's work in such a way as to emphasize its originality, and not only its basing on the thought of Saint Thomas Aquinas, Husserl and other authors. The originality of her views can be proven by the fact that they significantly influenced the foundations of contemporary Christian anthropology, which was dealt with by, among others, Pope John Paul II.

Works of Edith Stein

An important point on the way to knowing Edith Stein is to become acquainted with her philosophical work, which has also been translated into Polish. Several published works have not yet entered the collected works, and there are also many unpublished manuscripts. After the war, most of the manuscripts ended up in Brussels, where Dr Lucy Gelber took care of them, and some works are also in the Dominican monastery in Spira, the Carmel in Cologne and the Carmel in Echt².

The works of Edith Stein provide rich material for research, as they are characterised by a depth of theological, philosophical and psychological considerations³. It is worth noting that in the years from 1916, when she wrote her doctoral dissertation „On the Question of Empathy”, to 1942, when she wrote „The Science of the Cross”, a throughout 26 years, her literary works comprises many volumes⁴.

Edith describes her childhood, her mother's stories, the recollections of relatives, friends, acquaintances and her early youth in „Life in a Jewish Family”, written at the convent at years 1933-1939⁵.

Edith Stein's philosophical work is divided into three periods: phenomenological, metaphysical and theological⁶. The main motive of her intellectual search is the human person. Therefore, Stein's philosophy in a broad sense is anthropology⁷. And in all these periods it is a phenomenological, metaphysical and theological-mystical anthropology⁸. Although her work is most often categorised as phenomenological anthropology and combined with anthropology –

² Cf. C. Wąs, *Świadektwo życia i filozofia Edyty Stein*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 7(1999), no. 2, p. 144.

³ Cf. K. Feduś, *Tajemnica Eucharystii w pismach Edyty Stein*, „Polonia Sacra” 21(2017), no. 1 (46), p. 133.

⁴ Cf. J. Machnacz, *ESGA – Edyty Stein dzieła wszystkie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16(2008), no. 2, p. 222.

⁵ Cf. M. Grzywacz, M. Piorunek, *Pedagogiczne konteksty twórczości i działalności Edyty Stein*, „Biografistyka Pedagogiczna” 6(2021), no. 2, p. 109.

⁶ Cf. J. Machnacz, *Od wczucia w człowieka do unii mistycznej z Bogiem*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 76-77.

⁷ Cf. J. Machnacz, *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, „Itinera Spiritualia. Commentarii Periodici Instituti Carmelitani Spiritualitatis Cracoviae” 4(2011), no. 1, p. 80.

⁸ Cf. J. Machnacz, *Od wczucia w człowieka do unii mistycznej z Bogiem*, p. 76-77.

the so-called somatological, focused on the constitution of the psycho-physical individual, also the social⁹.

The phenomenological period of Edith Stein's work

In the first period, Edith turns her attention to the problem of empathy, the body and values¹⁰. She begins with pure philosophy, or the phenomenology of Edmund Husserl, which she then modifies in a peculiar way, precisely to fit her vision of man. This is as it were the stage of the „philosophy of natural reason” or the stage of „critical philosophy”¹¹.

The phenomenological inquiries of Edith are an integral part of the research carried out in the Phenomenological Society, which united around Husserl. And it was under Husserl's own guidance that she wrote her doctoral dissertation „On the Question of Empathy”¹², which she defended with *summa cum laude* in 1916 and was published in 1917¹³. But due to her difficult financial situation, Edith Stein received permission from the High Council of the Faculty of Philosophy of the University of the Grand Duke of Baden Albert Ludwig in Freiburg im Breisgau to print those passages she considered most relevant. However, her dissertation submitted to the High Council has not survived either in typescript or in manuscript. The parts I and V-VII have never been published and are believed to be lost, and the following is available: the part II – The essence of the acts of sentience, the part III – The constitution of the psychophysical individual and the part IV – Empathy as the understanding of spiritual persons¹⁴.

Judging by the title of this dissertation, it might seem to be a treatise on psychology. Indeed, it is primarily concerned with the theory of cognition. However, the results of the analysis of the structure of the human individual developed in it will be of fundamental importance for the psychology of the person, on which it will focus shortly – under the strong influence of Max Scheler¹⁵.

Husserl's opinion of her dissertation was unequivocally positive, as he wrote to his seminarian by letter: „I like your dissertation more and more. I must be on my guard against it going too far... I have read a relatively large

⁹ Cf. A. Żywczok, *Ludzkość i naród – dylematy antropologiczne w twórczości Edyty Stein*, „Pedagogika Społeczna” 2017, no. 1, p. 30.

¹⁰ Cf. J. Machnac, *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, p. 90.

¹¹ Cf. A. Posacki, J. Kraśniewska, *Pomiędzy duchem, duszą a ciałem. Wokół antropologii integralnej Edyty Stein*, Kraków 2020, p. 337.

¹² Cf. J. Brudzińska, *Psychologia fenomenologiczna Edyty Stein w świetle dziejów nowożytnej myśli psychologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 34(1998), no. 1, p. 70.

¹³ Cf. F. Borek, *Uczucie, osoba i wartości w fenomenologicznych badaniach Edyty Stein*, „Studia Philosophiae Christianae” 53(2017), no. 2, s. 5.

¹⁴ Cf. J. Machnac, *Od wczucia w człowieka do unii mistycznej z Bogiem*, p. 76-77.

¹⁵ Cf. J. Brudzińska, *Psychologia fenomenologiczna Edyty Stein w świetle dziejów nowożytnej myśli psychologicznej*, p. 70.

part of your dissertation. You are very capable... I just wonder if this work could appear in the «Yearbook», published with *Ideas*. I have the impression that you have pre-empted some of the issues I raise in the second part of *Ideas* [Stein 2000, 318]”¹⁶.

E. Husserl on 29 July 1916 in Freiburg said on this topic: „In her dissertation on *Das Problem der Einfühlung in seiner geschichtlichen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung* Miss E. Stein first examines (Part I) in an independent way the history of the problem of empathy, beginning with Herder’s groundbreaking deductions and ending with the present day. The special significance of this dissertation consists in the systematic study of Parts II-V for the phenomenology of empathy with their application to explain the phenomenological sources of the ideas of body, soul, individual, spiritual personality, social community and its structure. In the latter two parts, the significance of empathy in the ethical and aesthetic spheres is explored, and finally the phenomenological analysis of aesthetic empathy is subjected to. Leaving aside the historical and critical deductions, the authoress is guided – in the essential thoughts of his theory – by my Göttingen lectures and personal impulses. However, the great style with which she elaborates these impulses, as well as the scientific thoroughness and perspicacity she has demonstrated, deserve the highest praise. I rise henceforth to admit the authoress to the oral examination”¹⁷.

Edith, already as Husserl’s assistant from the years 1916 to 1918, was mainly concerned with the preparation of his manuscripts, which formed the basis for such later publications by the founder of modern phenomenology¹⁸, as „Ideas II and III”, „On the Phenomenology of the Inner Time Consciousness”¹⁹ and „Experience and Judgement”²⁰. She did not have much time for her own scientific works. However, in the years 1917-1920, she prepares, with reference to her doctoral dissertation, the project „Introduction to the Philosophy”²¹. This work must be counted among her earliest works. For many years, Edith has been exploring the vision of her academic teacher Edmund Husserl’s theory of knowledge and coming closer to the anthropological view of Max Scheler. In this way, Stein not only offers an introduction to philosophy, but also expresses – implicitly or explicitly – a position towards the current philosophical discus-

¹⁶ Cf. B. Garlej, *Świadectwo uniwersalizmu myśli: listy Edyty Stein do Romana Ingardena*, „Studia Wschodniosłowiańskie” 17(2017), p. 307-308.

¹⁷ Cf. J. Machnacz, *Od wczucia w człowieka do unii mistycznej z Bogiem*, p. 77.

¹⁸ Cf. J. Brudzińska, *Psychologia fenomenologiczna Edyty Stein w świetle dziejów nowożytnej myśli psychologicznej*, p. 70-71.

¹⁹ Cf. Information about the circumstances of this study is known primarily from the letters of Edith Stein to Roman Ingarden. Cf. *Spór o prawdę istnienia*, trans. M. Klentak-Zablocka, A. Wajs, Kraków 1994, especially letters from 6 VII 1917 and 8 IX 1917.

²⁰ R. Ingarden, *Edith Stein on her activity as an Assistant of Edmund Husserl*, „Philosophy and Phenomenological Research” 23(1962), no. 2, p. 155-175.

²¹ Cf. J. Brudzińska, *Psychologia fenomenologiczna Edyty Stein w świetle dziejów nowożytnej myśli psychologicznej*, p. 70-71.

sion of her time. The significance of this body of work in the context of all of Edith's writings can be demonstrated by the two main thematic priorities: the development of the concept of the person and the development of an original position in the theory of knowledge. Although Edith's later activities and research did not give her the opportunity to complete this project, but the fact that she took it with her from Freiburg to Breslau, from there to Spira, Münster and Cologne, and finally to Echt, shows that she saw some value in it²².

In this project, too, Edith is at the same time continuing to develop her anthropological position, which she partially presented in her dissertation. She approaches the Aristotelian stratified model: the human combines bodily being, life, soul and spirit. And in her work „The Construction of the Human Person” Stein again examines these concepts, but on a scholastic and theological background²³. In it, Edith considers the material („somatological”, or bodily), organic (plant), animal (urge) and subjective (spiritual) aspects of human being. They are expressed in the question: to what extent is the human person determined by his or her social being? In addition to basic sociological concepts (for example, social acts, social relations, social creations, or communities, social types), Stein also analysed the concepts: „nation” and „humanity”, contrasting her intellectual position with the prevailing worldview in Germany at the time, critically addressing the discrediting of human nature through racial discrimination²⁴.

The lecture „The Construction of the Human Person” is of a systematic-phenomenological nature. It was edited in 1932 in Münster, at the time when Edith was employed at the German Institute for Scientific Pedagogy, and came at a time when philosophical anthropology was in the spotlight due, among other things, to the undermining of European humanism by socio-political events: the First World War and the rise of the Nazi worldview, as well as under the influence of scientific developments²⁵.

In the second part of the „Introduction to the Philosophy”, which is called – „Problems of Subjectivity”, Edith begins to focus on purely psychological issues. In the phenomenological yearbook „Contributions to the Philosophical Justification of Psychology and the Humanitarian sciences”, two treatises by Edith Stein are published in the year 1922: „Psychic Causality”²⁶ and „The

²² Cf. K.M. Вульф, *Впровадження: Значення і структура твору „Вступ до філософії” Едит Штайн*, бу: *Едит Штайн Вступ до Філософії (Впровадження: Значення і структура твору „Вступ до філософії” Едит Штайн. Клавдія Марієль Вульф)*, пер. з нім. І. Терзова, ред. Р. Безпалько, Жовква 2011, р. IX-X.

²³ Cf. *ibid.*

²⁴ Cf. A. Życwzok, *Ludzkość i naród – dylematy antropologiczne w twórczości Edyty Stein*, p. 31-32.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 30-31.

²⁶ E. Stein, *Psychische Kausalität*, The first treatise by: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, vol. V, Halle 1922, p. 2-115 (Reprint of the original edition: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, Tübingen, 1970).

Individual and Community”²⁷. The phenomenological analysis of psychic causality in ‘Psychic Causality’ is aimed at identifying basic psychic structures and patterns, or developing the foundations of psychology as a science. These efforts are accompanied in „The Individual and the Community” by attempts to provide a theoretical-scientific, phenomenological basis for the humanitarian sciences. Stein concentrates on the mutual separation of psychology and the humanitarian sciences, while respecting the need for these disciplines to complement each other²⁸.

The issues of empathy lead her to an encounter with the other and with herself. However, the breakthrough in which she discovered the truth of her own existence and the existence of the absolute I, was when she read the autobiography of St. Teresa the Great at the home of H. Conrad-Martius²⁹. Edith, in saying: „This is the truth!”, undoubtedly went beyond ontology in the Ingarden sense of the term and entered the reality of metaphysics. Because ontology in Ingarden’s sense consists in an apriori analysis of the content of ideas. It takes its most essential justification ultimately in the quality of ideal „pure beings” and the necessary relations between them³⁰. Roman Ingarden was convinced of her creative and not merely editorial character of the works³¹.

The metaphysical period of Edith Stein’s work

The second period of Edith Stein’s work is linked to her conversion and baptism in the Catholic Church³². It was this that led her to a breakthrough in the philosophy she practised and thus in her view of the mystery of her own person and human existence. As a phenomenologist, she entered into discussion with St. Thomas Aquinas³³. In order to answer the question of the meaning of Being and to pave the way connecting philosophy and theology³⁴, Edith sought to combine an absolute openness to a kind of ‘unification’ of phenomenology with the tradition of Western Christian philosophy. Since these two main directions went side by side throughout the entire modern period³⁵.

²⁷ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, ibid., p. 116-266.

²⁸ Cf. J. Brudzińska, *Psychologia fenomenologiczna Edyty Stein w świetle dziejów nowożytnej myśli psychologicznej*, p. 71.

²⁹ Cf. J. Machnac, *Aktualność życia i twórczości Edyty Stein dla jednoczącej się dzisiaj Europy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14(2006), no. 2, p. 35.

³⁰ Cf. M. Jędraszewski, *Edyta Stein: Wiara jako decyzja*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 115.

³¹ Cf. R.K. Wilk, *Człowiek istota wezwana*, Kraków 2003, p. 254.

³² Cf. Ł. Pałubicki, *Od fenomenologii do tomizmu? O intelektualnej drodze Edyty Stein do Świętego Tomasza*, „Studia Pelplińskie” 54(2020), p. 202.

³³ Cf. J. Machnac, *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, p. 80.

³⁴ Cf. J. Kwiatkowska-Kornatko, *Edyta Stein – Byt (Sein) pierwszy a analogia entis*, „Bielańskie Studia Teologiczne” 2016, no. 2, p. 133.

³⁵ Cf. Ł. Pałubicki, *Od fenomenologii do tomizmu? O intelektualnej drodze Edyty Stein do Świętego Tomasza*, p. 203.

Edith's „Thomistic” works include a two-volume translation of St. Thomas Aquinas's „Reflections on Truth”, the article „Husserl's Phenomenology and the Philosophy of St. Thomas Aquinas. The Worldview Significance of Phenomenology”, this was an attempt at comparison, conceived as a habilitation dissertation in the form of the work „Potency and Act”³⁶, which she deals with in the year 1931³⁷.

St. Teresa Benedicta of the Cross, in her thomistic-phenomenological research in search of the fullness of truth, follows a „second path” – the path of faith, which points to the revelation of God: as Being, as Creator and the one who keeps the world in existence, and thus answers „the riddle of his own existence”³⁸.

In the main work of this period „Finite and Eternal Being”³⁹, which was written in the year 1936⁴⁰, in it, Edith says: „The God who created us did not wish to save us without us, so He not only made the reception of grace conditional on man's free consent and cooperation, but even made the very incarnation of the Saviour, the Giver of grace, conditional on man”⁴¹. And she also described the joy of her own experience of the Lord's transforming grace: „Whoever, following the truth of the faith, seeks God, will, in a good-faith effort... will enter into the solitude of his interior, stripped of everything, in order to abide there in dark faith, in a simple passionate looking of the spirit towards the hidden God, who, though hidden, is present. And he will abide here in deep peace – because in the place of his rest – until it pleases the Lord to change faith into vision”⁴².

As well as being an exposition of her phenomenological concept, this work is also a record of cognition as a path of „ascent to the meaning of being”. As well as being an attempt to reach the highest cognition, to shift the boundary not only between philosophy and faith, but also between finite and eternal being, an attempt to reach God. Treating philosophy as the ultimate attempt, an attempt to reach the Supreme Being, has already happened more than once in the history of thought⁴³. Edith also gave a phenomenological definition of the human person in it: „The person carries and embraces «his» body and «his» soul, and is simulta-

³⁶ Cf. *ibid.*

³⁷ Cf. A. Karoń-Ostrowska, *Edyta Stein i Edmund Husserl w horyzoncie metafizyki*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, no. 31, p. 211.

³⁸ Cf. J. Kwiatkowska-Kornatko, *Edyta Stein – Byt (Sein) pierwszy a analogia entis*, p. 129.

³⁹ Cf. Ł. Pałubicki, *Od fenomenologii do tomizmu? O intelektualnej drodze Edyty Stein do Świętego Tomasza*, p. 203.

⁴⁰ A. Grzegorzczak, „Nie mamy tu miasta trwałego”. *Edyta Stein o bycie wiecznym*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 15(2016), p. 192.

⁴¹ Cf. M. Raganiewicz, *Św. Edyta Stein odkrywa prawdę w Jezusie Chrystusie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18(2018), no. 1, p. 282.

⁴² Cf. P. Warchoń, „Noc ciemna” drogą mądrości krzyża, „Polonia Sacra” 20(2016), no. 2(43), p. 171.

⁴³ Cf. A. Grzegorzczak, *Edyta Stein w świetle ikony*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 223.

neously carried and embraced by them". It is only from a concept of person formulated in this way that light flows into the specific being of man⁴⁴.

One of Edith's most important themes is her reflections on woman, her nature and her tasks in society. She wrote a collection of lectures entitled „Woman. Her Tasks according to nature and grace". In addition, this topic has been the source of numerous studies⁴⁵. „No woman is just a woman" – these were Edith's words and she presented her views on the nature of women or femininity on three levels: as equality, as dissimilarity, as individuality⁴⁶.

St Teresa Benedicta of the Cross wrote that if every woman were a reflection of Mary, she would fulfill her vocation in whatever path she chose, regardless of the conditions of her life. Adding: „It is all the same whether a woman is married and stays at home, whether she occupies a responsible position in public life, whether she lives behind the walls of a monastery: everywhere she must be «the handmaid of the Lord» as the Mother of God was in every situation of her life: in the quiet of the temple, in Bethlehem and Nazareth, among the Apostles and the first Christian community after the death of her Son"⁴⁷.

Edith Stein, in her work „Ways of Knowing God", gave special expression to Dionysius the Areopagite's profound understanding of the concept of prayer. She showed the steps of ascent to God, thus making the teaching of this mystical writer modern and alive⁴⁸.

Her work on theological anthropology „What is man?" – consists almost entirely of official statements of the Church contained in the works of Heinrich Denzinger and Clemens Bannwart. In it, Stein also describes the question of prayer, especially in the context of the sacrament of the Eucharist. Edith aptly quotes dogmatic definitions, which she supplements with her own comments⁴⁹. The Eucharist was also the subject of profound theoretical reflections in many of her works. Although these works belong to different stages of her oeuvre, they are united by a profound and insightful analysis of the reality under study⁵⁰.

The theological period of Edith Stein's work

The final period of Edith's life and work begins with her entry into the Carmel in Cologne. In the monastery, she concludes her reflections on finite

⁴⁴ Cf. A. Posacki, J. Kraśniewska, *Pomiędzy duchem, duszą a ciałem. Wokół antropologii integralnej Edyty Stein*, p. 352.

⁴⁵ Cf. M.M. Arbatowska, *Edyta Stein – święta i feministka?*, „Kultura – Media – Teologia" 2014, no. 19, p. 10.

⁴⁶ Cf. E. Adamiak, „Żadna kobieta nie jest tylko kobietą". *Edyty Stein teologiczna wizja roli kobiet w Kościele i społeczeństwie*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein" 11(2014), p. 145, 154.

⁴⁷ Cf. K. Domańska, *Odkrycie macierzyństwa według myśli Edyty Stein*, „Głos Karmelu. Dwumiesięcznik poświęcony życiu duchowemu" 48(2012), no. 6, p. 21.

⁴⁸ Cf. K. Feduś, *Modlitwa w życiu i pismach Edyty Stein*, Kraków 2019, p. 21.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 30.

⁵⁰ Cf. K. Feduś, *Tajemnica Eucharystii w pismach Edyty Stein*, p. 132.

being and eternal being, and devotes the final chapters of the book to showing the context of eternal being – God and finite or adventurous being – man⁵¹.

At the Carmel in Echt, St Teresa Benedicta wrote her philosophical and mystical work before her arrest: „The Science of the Cross”⁵². This is her „spiritual testament” and a work of faith and witness. In it she sees her life and searches for its meaning⁵³. In writing this work, she wanted to demonstrate the compatibility of the life of St John of the Cross with the doctrine she preached and to adapt the knowledge of the Cross to the practice of everyday life. Her study enabled her to establish the main principles of the knowledge of the Cross. These are firstly: the message of the Cross, secondly: the doctrine of the Cross and thirdly: the way of the Cross. From the very beginning, one can see in them the anguish of a heart that aspires to God and which, by the measure of human love, wants to repay the Love of Christ⁵⁴.

However, it is not a biography, nor a description of the saint’s life, nor a theological interpretation of his science of the Cross, but an attempt to show, through his example, the unity and richness of the essence of the human person, with particular reference to the laws guiding his spiritual life. The Science of the Cross is therefore a kind of theological anthropology, more precisely: an anthropology of the Cross⁵⁵.

Edith calls her final work „the science of the saints” because it is existential in character and its aim is to imitate Christ, or rather to become like Him. This conviction, based on her own existential and mystical experience, led her to be ready to make a conscious sacrifice at Auschwitz. And the fact that this work remained unfinished is also symbolic. For its completion was a true martyrdom, prepared by the philosophy of the Cross which she developed throughout her life⁵⁶.

Stein’s mysticism is the mysticism of the cross and sacrifice. It is not just a phenomenological description of someone else’s experience, but the mysticism of a testimony written through her own life until the tragic end. The defining feature of Edith’s mysticism is its religious character. It is the mysticism of Jesus Crucified⁵⁷. In His Cross she finds the answer to the mystery of her own existence and the existence of humanity and sees her vocation and the inner law of history⁵⁸. As Dobhan writes: „Edith Stein was working on her book

⁵¹ Cf. J. Machnacz, *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, p. 87.

⁵² Cf. J. Machnacz, *Edyta Stein św. Teresa Benedykta od Krzyża*, Wrocław 2010, p. 84.

⁵³ Cf. J. Machnacz, *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, p. 88.

⁵⁴ Cf. P. Warchoła, „Noc ciemna” drogą mądrości krzyża, p. 170-171.

⁵⁵ Cf. J. Machnacz, *ESGA – Edyty Stein dzieła wszystkie*, p. 218.

⁵⁶ Cf. A. Posacki, J. Kraśniewska, *Pomiędzy duchem, duszą a ciałem. Wokół antropologii integralnej Edyty Stein*, p. 338.

⁵⁷ Cf. J. Brejda, *Pomiędzy fenomenologią religii a mistyką świadectwa – Edyta Stein versus Max Scheler i Martin Heidegger*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 67; 73.

⁵⁸ Cf. J. Machnacz, *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, p. 88.

„The Science of the Cross” in the period prior to her arrest and that of her sister Rosa, which took place on 2 August 1942. Some scholars believe that this was also the case on the last day of her stay in the Echternheime Carmel. „The Science of the Cross” remained the last of the texts that make up Edith Stein’s impressive oeuvre. It is impossible to say with certainty whether the future saint sensed the impending end; thanks to the account of a Carmelite nun, we only know that S. Teresa Benedicta worked on the manuscript with great haste and extraordinary intensity”⁵⁹.

Conclusion

Based on the indicated and discussed studies, it can be said that Edith Stein’s work is both rich and original. It is both a transfer of knowledge in the field of phenomenology, metaphysics and theology, as well as an experience of life and, above all, God, whom she discovered as the ultimate truth.

The originality of her work lies mainly in the fact that it shows man in the context of his relationship with God. It is true that earlier thinkers, such as Saint Augustine or Saint Thomas Aquinas, however, did so based on a different context and different experience. According to Stein, the value of a human being – a finite being – is perceived on the basis of the relationship with God, who is the most important and eternal Being. In relationship to Him, a person can fully find himself, his mission and purpose. Contemporary Christian anthropology is developed based on this type of relationship, to which much attention was devoted by, among others, Pope John Paul II⁶⁰.

* * *

Bibliography

- Adamiak E., „*Żadna kobieta nie jest tylko kobietą*”. *Edyty Stein teologiczna wizja roli kobiet w Kościele i społeczeństwie*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 145-154.
- Arbatowska M.M., *Edyta Stein – święta i feministka?*, „Kultura – Media – Teologia” 2014, no. 19, p. 9-24.
- Borek F., *Uczucie, osoba i wartości w fenomenologicznych badaniach Edyty Stein*, „Studia Philosophiae Christianae” 53(2017), no. 2, p. 5-27.
- Brejda J., *Pomiędzy fenomenologią religii a mistyką świadectwa – Edyta Stein versus Max Scheler i Martin Heidegger*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 53-73.
- Brudzińska J., *Psychologia fenomenologiczna Edyty Stein w świetle dzieł nowożytnej myśli psychologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 34(1998), no. 1, p. 69-86.
- Domańska K., *Odkrycie macierzyństwa według myśli Edyty Stein*, „Głos Karmelu. Dwumiesięcznik poświęcony życiu duchowemu” 48(2012), no. 6, p. 19-21.

⁵⁹ J. Machnac, *Edyta Stein św. Teresa Benedykta od Krzyża*, p. 84-85.

⁶⁰ Cf. W. Zyzak, *Edyta Stein – Teresa Benedykta od Krzyża w życiu i pismach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Studia Pigioniana” 2019, no. 2, p. 9-23; A. Grzegorzczak, *Wizja Europy według Edyty Stein*, „Analecta Cracoviensia” 52(2020), p. 148.

- Feduś K., *Modlitwa w życiu i pismach Edyty Stein*, Kraków 2019.
- Feduś K., *Tajemnica Eucharystii w pismach Edyty Stein*, „Polonia Sacra” 21(2017), no. 1(46), p. 121-134.
- Garlej B., *Świadectwo uniwersalizmu myśli: listy Edyty Stein do Romana Ingardena*, „Studia Wschodniosłowiańskie” 17(2017), p. 305-321.
- Grzegorzczak A., „*Nie mamy tu miasta trwałego*”. *Edyta Stein o bycie wiecznym*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 15(2016), p. 191-204.
- Grzegorzczak A., *Edyta Stein w świetle ikony*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 219-239.
- Grzegorzczak A., *Wizja Europy według Edyty Stein*, „Analecta Cracoviensia” 52(2020), p. 147-171.
- Grzywacz M., Piorunek M., *Pedagogiczne konteksty twórczości i działalności Edyty Stein*, „Biografistyka Pedagogiczna” 6(2021), no. 2, p. 107-130.
- Ingarden R., *Edith Stein on her activity as an Assistant of Edmund Husserl*, „Philosophy and Phenomenological Research” 23(1962), no. 2, p. 155-175.
- Jędraszewski M., *Edyta Stein: Wiara jako decyzja*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 113-122.
- Karoń-Ostrowska A., *Edyta Stein i Edmund Husserl w horyzoncie metafizyki*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, no. 31, p. 199-215.
- Kwiatkowska-Kornatko J., *Edyta Stein – Byt (Sein) pierwszy a analogia entis*, „Bielańskie Studia Teologiczne” 2016, no. 2, s. 119-136.
- Machnac J., *Aktualność życia i twórczości Edyty Stein dla jednoczącej się dzisiaj Europy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14(2006), no. 2, p. 33-48.
- Machnac J., *Edyta Stein św. Teresa Benedykta od Krzyża*, Wrocław 2010.
- Machnac J., *ESGA – Edyty Stein dzieła wszystkie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16(2008), no. 2, p. 207-223.
- Machnac J., *Od wczucia w człowieka do unii mistycznej z Bogiem*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 11(2014), p. 75-83.
- Machnac J., *Wierność (o)sobie. Szkic do antropologii Edyty Stein*, „Itinera Spiritualia. Commentarii Periodici Instituti Carmelitani Spiritualitatis Cracoviae” 4(2011), no. 1, p. 71-92.
- Pałubicki Ł., *Od fenomenologii do tomizmu? O intelektualnej drodze Edyty Stein do Świętego Tomasza*, „Studia Pelplińskie” 54(2020), p. 197-211.
- Posacki A., Kraśniewska J., *Pomiędzy duchem, duszą a ciałem. Wokół antropologii integralnej Edyty Stein*, Kraków 2020, p. 333-360.
- Raganiewicz M., *Św. Edyta Stein odkrywa prawdę w Jezusie Chrystusie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18(2018), no. 1, p. 275-290.
- Reifenrath B.H., *Edyta Stein: Żydówka, filozof, karmelitanka, męczennica*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 4(1998), no. 1, p. 103-117.
- Spór o prawdę istnienia*, trans. M. Klentak-Zablocka, A. Wajs, especially letters from 6 VII 1917 and 8 IX 1917, Kraków 1994.
- Stein E., *Individuum und Gemeinschaft*, The first treatise by: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, vol. V, Halle, 1922, p. 116-266 (Reprint of the original edition: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, Tübingen, 1970).
- Stein E., *Psychische Kausalität*, The first treatise by: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, vol. V, Halle 1922, p. 2-115 (Reprint of the original edition: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, Tübingen, 1970).
- Warchoł P., „*Noc ciemna*” *drogą mądrości krzyża*, „Polonia Sacra” 20(2016), no. 2(43), p. 161-180.
- Wąs C., *Świadectwo życia i filozofia Edyty Stein*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 7(1999), no. 2, p. 142-152.
- Wilk R.K., *Człowiek istota wezwana*, Kraków 2003.

- Zyzak W., *Edyta Stein – Teresa Benedykta od Krzyża w życiu i pismach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Studia Pigioniana” 2019, no. 2, p. 9-23.
- Żywczok A., *Ludzkość i naród – dylematy antropologiczne w twórczości Edyty Stein*, „Pedagogika Społeczna” 2017, no. 1, p. 29-46.
- Вульф К.М., *Впровадження: Значення і структура твору „Вступ до філософії” Едит Штайн*, in: *Едит Штайн Вступ до Філософії (Впровадження: Значення і структура твору „Вступ до філософії” Едит Штайн. Клавдія Марієль Вульф)*, пер. з нім. І. Терзова, ред. Р. Безпалько, Жовква 2011, p. IX-XLIV.

STANISŁAW SCHABOWICZ*

Translating the Sacraments of Christian Initiation: A Linguistic and Cultural Analysis in the Tagalog Context

Abstract: The linguistic analysis shows how Christian concepts are deeply rooted in the Tagalog language, with the sacraments of Confirmation, Baptism, and the Eucharist holding significant theological and cultural meaning in the Philippines. Despite the growing influence of English due to globalization, traditional terms like *Kumpil*, *Binyag*, and *Eukaristiya* remain relevant, especially in liturgy and catechesis. These terms not only express Christian doctrine but also reflect Filipino family and community values. The preservation of these terms is crucial to safeguarding the country's religious and cultural identity, which continues to keep its spiritual heritage alive despite external influences.

Keywords: theological translations, Sacraments, inculturation, Philippines, evolution of language.

Theological translation is not only a linguistic challenge, but primarily a bearer of the Word of God, which should be proclaimed to every nation, community, and individual person, as emphasized by Pope Paul VI in his apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi*¹. Thanks to this translation, the believer can read the Bible with understanding, make use of the sacraments, and, in the privacy of their own homes (cf. Mat 6, 6), pray to God with words that most deeply express the innermost desires of their souls.

We understand that many countries, including the Philippines, are multicultural, multilingual, and multireligious. Moreover, as Pope Benedict XVI accurately noted in his encyclical *Caritas in veritate*², these cultures, languages, and religions are increasingly intermingling. In this very environment, the

* Stanisław Schabowicz – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1140-230X>; e-mail: polskipoliglota@gmail.com

¹ Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, Rome, December 8, 1975, (EN 63 and 65).

² Benedict XVI, *Caritas in veritate*, Rome, June 29, 2009.



translator of theological texts faces the challenging task of conveying the deposit of faith while respecting local cultures and customs.

How can this be achieved?³ Wojciech Kluj⁴, a professor from the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, outlines in his monograph four principles that can make translation more effective.

The first principle is the *dual faithfulness* rule, which means that the translation must be consistent with Christian doctrine while also being in harmony with local culture.

The second principle is cultural reference to the given language. The text should align with the cultural etymology of the language.

The penultimate principle is the dynamics of language. Language evolves and changes. Translation should not be overly archaic but tailored to the local community. When we talk about this community, it is the foundation for the final principle, which is the collective subject of translation. Even if the translator applies all the other but neglects this one, all efforts will be in vain if it is not applied within the community and accepted by it. It was similar with the recognition of the canonicity of the Biblical Books, where, for example, the Gospels of Peter or Thomas was not included in the Canon of the Holy Scripture.

What challenges, then, might await the translator? The first challenge is that many Asian languages, including Tagalog (lingua franca of Filipinos), do not have clear equivalents for terms such as *Eukaristiya* (Eucharist)⁵, *Santísima Trinidad* (Holy Trinity)⁶ or *Di-yós* (God)⁷. In such situations, translators must seek terms or expressions that convey doctrinal meaning while being comprehensible to the believing community.

Another challenge in expressing concepts is linguistic ambiguity. It is worth mentioning here the lecture by Professor Jesus Federico C. Hernandez⁸ from the University of the Philippines, who precisely showed the difference in the word *love* in Tagalog. Other examples include words like *Kaligtasan*⁹, which means salvation in a theological sense but also safety in a medical sense. Another example is the term *Komunyon*¹⁰, which in theological language refers to the Eucharist, but in a social context can mean a community of people.

³ Cf. S. Schabowicz, *How to translate prayers into missionary languages?*, ed. R. Matysik-Pejas, M. Bogusz, P. Rachwał, Słupsk 2024.

⁴ W. Kluj, *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku mangalskim*, Warsaw 2013.

⁵ B.S. Pabillo, *Eukaristia: langing kapiling si Jesus Tuwina*, Philippines 2016.

⁶ F.R. Limcaco, *Nobena sa Santisima Trinidad*, Philippines 2008.

⁷ Cf. J.J. de Noceda, P. de Sanlucar, *Vocabulario de la lengua tagala: compuesto por varios religiosos doctos y graves, y coordinado*, Manila 1860.

⁸ <https://linguistics.upd.edu.ph/news/unpacking-pag-ibig/> (Accessed: January 6, 2025).

⁹ J. Noceda, P. Sanlucar, V.S. Almario, E.R. Ebreo, A.M.M. Ygllopaz, *Vocabulario de la lengua tagala*, Manila 2013.

¹⁰ Ibidem.

An example of the application of all the principles is the 1593 catechism written by Father Juan de Plasencia titled *Doctrina Christiana, en lengua española y tagala (Christian Doctrine in Spanish and Tagalog Languages)*¹¹, which pioneeringly demonstrated how the basic principles of Catholic doctrine, its key theological terms, prayers, and commandments were translated. It is worth noting that his text is bilingual – alongside the Spanish version, it contains a Tagalog translation written both in the Latin alphabet and *baybayin*¹² – the ancient alphabet used by the Tagalog people before Spanish colonization, emphasizing its importance.

The sacraments of Christian initiation¹³—Baptism, Confirmation, and the Eucharist—hold profound importance in Catholic belief and practice. These sacraments represent the fundamental rites of passage into the Christian community, and their translation into languages spoken by diverse communities, such as Tagalog in the Philippines, requires not only linguistic precision but also cultural sensitivity. The Philippines, being a multilingual, multicultural, and deeply Catholic nation, serve as an important case study for exploring the translation of these sacraments' terminology in the context of local traditions and the evolving role of language in religious expression.

The main objective of this work is the linguistic and cultural analysis of sacramental concepts in the Tagalog language, with an emphasis on their role in Filipino society. The study will focus on analysing the origin of each term, their use in various catechisms, and how they were received by the local community.

To initiate our analysis, we shall delineate the key theses and the methodologies through which we will accomplish our objectives.

The translation of sacramental terminology in Tagalog reflects the process of linguistic adaptation and inculturation, allowing theological concepts to become more accessible and meaningful to Filipino Catholics.

Spanish colonial influence has significantly shaped the religious lexicon of the Philippines, but the adaptation of terms like *bautismo* to *binyag* (*Baptism*) demonstrates how the local language integrates foreign elements while maintaining its cultural identity.

As Filipino Catholicism continues to evolve, so does its sacramental vocabulary, demonstrating the fluid relationship between language, faith, and culture in shaping religious identity.

¹¹ *Doctrina Christiana* – The first book printed in the Philippines, Manila 1593, cf. <https://www.gutenberg.org/files/16119/16119-h/16119-h.htm> (Accessed: January 6, 2025); <https://www.loc.gov/resource/rbc0001.2002rosen1302/?sp=8&st=image&r=-0.978,-0.072,2.956,1.346,0> (Accessed: January 6, 2025).

¹² A.T. Camba, *Baybayin: The Role of a Written Language in the Cultural Identity and Socio-Psychological Well-Being of Filipinos*, Cambridge 2021.

¹³ G. Pyżlak, *The Role of the Sacraments of Christian Initiation in Preparing the Faithful for Marriage and Family Life*, "Rocznik Teologii Katolickiej" 17(2018), p. 133-146.

I will employ these methods to validate the proposed research theses: By means of the linguistic analysis, I will examine the structure of the Tagalog language, including lexical, syntactic, and semantic analysis of terms related to sacraments. Using the comparative analysis, I will compare the use of sacramental terms in Tagalog with those in other Catholic cultures, such as Latin, Spanish, or English, to identify differences and similarities. The cultural analysis will involve studying the significance of sacraments in the social and cultural context of the Philippines, including the influence of Catholic religion on Filipino values and customs.

Etymology and Linguistic Evolution of Sacramental Terms in Tagalog ang mga sakramento ng panimulang pagpasok ng Cristiano

In reading the *Katesismo ng Iglesia Katolika (Catechism of the Catholic Church)*¹⁴, one encounters a systematic division of the sacraments, reflecting their theological significance and role in the religious life of the faithful. The first group of sacraments is: ang mga sakramento ng panimulang pagpasok ng Cristiano what can be translated into English. *The sacraments of initiation*¹⁵.

Paraphrasing paragraph 1212¹⁶ of this book we can know that: Christian initiation sacraments—Baptism, Confirmation, and the Eucharist—form the foundation of the Christian life. Participation in the divine nature, granted to humanity as a gift through Christ's grace, is analogous to the origin, development, and growth of natural life. The faithful, reborn through Baptism, are strengthened by Confirmation, and in the Eucharist, they receive the nourishment of eternal life. Thus, through the sacraments of Christian initiation, they progressively attain the riches of divine life and advance in perfect love¹⁷.

Let us now analyse each word. Morphological analysis: *ang (the)*¹⁸, *mga (grammatical marker used to make something plural, with no direct English translation; about; approximately)*¹⁹, *sakramento (sacrament)*²⁰ – noun, Span-

¹⁴ *Katesismo ng Iglesia Katolika*, Roman Catholic Archdiocese of Manila, 1996.

¹⁵ C.C. Obiorah, *Sacraments of Christian Initiation*, Manila 2021.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cf. Sa pamamagitan ng mga sakramento ng panimulang pagpasok ng cristiano, ang Binyag, Kumpil at Eukaristia ay inilalagay na pinakabatayan ng buong buhay cristiano. *Ang pakikibahagi sa kalikasan ng Dios, na tinatanggap ng mga tao bilang kaloob sa pamamagitan ng grasia ni Cristo ay kahawig ng simula, pag-unlad at pag-alaga ng buhay na natural. Sa katunayan, ang mga binyagang muling sumilang sa Binyag ay lumalakas sa sakramento ng Kumpil at sa wakas, ay pinakakain sa Eukaristia sa pagkain ng buhay na walang hanggan, at sa gayon, sa pamamagitan ng mga sakramento ng panimulang pagpasok, ang cristiano ay tumatanggap sa tuwina nang masaganang kayamanan ng buhay ng Dios at sumusulong sa ganap na pag-ibig.*

¹⁸ <https://www.tagalog-dictionary.com/search?word=ang> (Accessed: January 6, 2025).

¹⁹ <https://www.tagalog-dictionary.com/search?word=mga%5C> (Accessed: January 6, 2025).

²⁰ <https://www.tagalog.com/dictionary/sakramento> (Accessed: January 6, 2025).

ish, Latin root *sacramento*²¹, *sacramentum*²² (*sacrament*), *ng* (*genitive marker indicating possession*)²³, *panimulang* (*beginning, inauguration*) – adjective from *panimula*²⁴ with the *pang-* affix, *pagpasok*²⁵ – deverbial noun meaning *entry* (from *pasok*²⁶ – to enter), *ng* – another genitive marker, *Cristiano*²⁷ – noun meaning *Christian* borrowed from Spanish. The structure of the phrase is typical for Filipino: article + plural marker + noun + genitive + noun indicating action or state.

The term *panimula* occurs in various linguistic contexts: temporal (*first, preliminary*) e.g. *panimulang yugto*²⁸ – initial phase, starting stage or *panimulang bahagi*²⁹ – introductory part, beginning; educational (*introductory, elementary*) e.g. *panimulang aralin*³⁰ – introductory lesson or *panimulang edukasyon*³¹ – early education (preschool, early school years); *formal / procedural (initial, trial)* e.g. *panimulang pagsubok*³² – trial test or *panimulang pananaliksik*³³ – preliminary research; technical / practical (*starting, basic*) e.g. *panimulang kapital*³⁴ – initial capital or *panimulang proyekto*³⁵ – initial project; religious / symbolic (*initiatory*) e.g. *panimulang ritwal*³⁶ – introductory ritual or *panimulang panata*³⁷ – initial vow.

²¹ <https://www.spanishdict.com/translate/sacramento> (Accessed: January 6, 2025).

²² <https://www.online-latin-dictionary.com/latin-english-dictionary.php?lemma=SACRAMENTUM100> (Accessed: January 6, 2025).

²³ Cf. M. Casimiro, L. Mocasero, *What particle ng really is: The unified analysis of Tagalog ng and its functions*, <https://www.academia.edu/35663391> (Accessed: January 6, 2025).

²⁴ <https://www.tagalog.com/dictionary/panimula> (Accessed: January 6, 2025).

²⁵ <https://www.tagalog.com/dictionary/pagpasok> (Accessed: January 6, 2025).

²⁶ <https://www.tagalog.com/dictionary/pasok> (Accessed: January 6, 2025).

²⁷ In dictionaries, we see the word *Krystiyano*, while in the Catechism, we find *Cristiano*. This difference arises from the following reasons. The forms differ in origin and adaptation within the Filipino language. *Krystiyano* – This version is more adapted to the phonetics of Tagalog, where the letter *K* is more commonly used instead of *C*, and *Y* reflects the local pronunciation. It is the more commonly used form in everyday speech. *Cristiano* – This version comes directly from Spanish, which had a significant influence on the Tagalog language. It is a more formal and traditional form, which is why it appears in official documents such as the Catechism of the Catholic Church, which often uses classical language and loanwords. Similar differences exist in many Spanish loanwords in Tagalog, such as: *eskwela* (school) vs. *escuela* or *relihiyon* (religion) vs. *religión*.

²⁸ <https://www.easynepalotyping.com/tagalog-to-english-translation-google> (Accessed: January 6, 2025).

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

The word *pagpasok* occurs in various linguistic contexts too: physical entry (*entering, entry*) e.g. *pagpasok sa bahay*³⁸ – entry into the house or *pagpasok sa opisina*³⁹ – entry into the office; educational / professional (*beginning, attendance*) e.g. *pagpasok sa klase*⁴⁰ – attending class or *pagpasok sa trabaho*⁴¹ – going to work; process of acceptance / inclusion (*joining, initiation*) e.g. *pagpasok sa relihiyon*⁴² – entering into religion or *pagpasok sa samahan*⁴³ – joining an organization; commercial / economic (*import, revenue*) e.g. *pagpasok ng produkto sa merkado*⁴⁴ – introduction of a product to the market or *pagpasok ng kita*⁴⁵ – financial income.

In summary the word *panimulang* (initial, introductory) is essential in understanding the sacraments of Christian initiation. Baptism is the *panimulang* sacrament, marking the beginning of one's life in the Church. Confirmation serves as a *panimulang* strengthening of faith, deepening the believer's commitment. The Eucharist provides *panimulang* spiritual nourishment, sustaining and enriching the Christian journey. Together, these sacraments form the *panimulang* foundation of a lifelong relationship with God. The concept of *pagpasok* (entry) is significant in the context of Christian initiation sacraments. Baptism marks the entry into the Christian faith, symbolizing spiritual rebirth. Confirmation strengthens this commitment, deepening one's connection to the Church. The Eucharist sustains this new life, providing spiritual nourishment. Together, these sacraments represent a progressive entry into the fullness of Christian life and divine grace.

ang Bautismo/ang binyag (Baptism)

In the Tagalog language, there are several words referring to baptism, depending on the context and historical influences: *Binyag* – the most common word for *baptism* used in both religious and general contexts (e.g., baptism ceremony). Example: *Ang binyag ay unang sakramento ng Kristiyanismo* (Baptism is the first sacrament of Christianity)⁴⁶ and *bautismo* – A loanword from Spanish *bautismo*, also meaning baptism, mainly used in the Catholic context. Example: *Natanggap natin ang sakramento ng bautismo noong tayo ay mga bata pa*⁴⁷. (We received the sacrament of baptism when we were still children).

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ https://www.easynepalityping.com/tagalog-to-english-translation-google#google_vignette (Accessed: January 6, 2025).

⁴⁷ Ibidem.

Bautismo

The term appears in other things in the 1970 dictionary of Leo Jamsed⁴⁸. The word *bautismo* comes directly from the Spanish language *bautismo*—baptism). It was adapted into Tagalog during the colonial period (1565-1898), when the Spanish introduced Christianity to the Philippines.

However, the origin of this word is much older. The word *Bautismo* comes from the Greek⁴⁹ word *baptisma* (βάπτισμα⁵⁰), which means *a dipping, a washing* or *a baptism*. The root of this word is *baptizein*⁵¹ (βαπτίζειν), which means *to dip, to immerse* or *to wash*. The term was used in the context of ritual washing or cleansing, especially in religious ceremonies. The Greek term was adopted into Latin as *baptismus*⁵², which then influenced various European languages, including Spanish.

Bautismo is a noun that retains its Spanish form in the Tagalog language and refers to the sacrament of baptism, just like *binyag*. *Bautismo* is a more formal, historical and religious term and is more commonly found in Bible⁵³. By comparing Bible verses (Mat 3, 13-17) across six different Bible translations in the Tagalog language, we can find this form.

The word *bawtismo*⁵⁴ is a phonetic variation of the Spanish *bautismo* (baptism). It resulted from the Filipino adaptation of the Spanish pronunciation, where *au* transformed into *aw*—a common phenomenon in the phonology of Tagalog.

Bawtismo is a noun and, like *bautismo*, does not undergo affixation typical of native Tagalog vocabulary. This form of the term is a less formal variant of *bautismo* and is more commonly used in everyday speech or in dialects.

Ang binyag

According to the authors of the Tagalog dictionary from 1860⁵⁵, the word comes from the Malay language used in Brunei and means *to pour water from above*. An interesting fact is that this word was used in a purification ritual performed by an imam and was later applied to Catholicism.

⁴⁸ <https://archive.org/details/tagalogenglishdi00leoj> (Accessed: January 6, 2025).

⁴⁹ R.A. Ward, *The Semantics of Sacramental Language*, Tyndale Bulletin 1966.

⁵⁰ H.G. Liddell, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1940.

⁵¹ Ibidem.

⁵² <https://www.online-latin-dictionary.com/latin-english-dictionary.php?parola=baptismus> (Accessed: January 7, 2025).

⁵³ *Filipino Bible in Tagalog (Ang Biblia)*, Philippine Bible Society, 1905; *Ang Magandang Balita Biblia*, Philippine Bible Society, 1973; *Ang Biblia*, Philippine Bible Society, 1978; *Ang Biblia*, Philippine Bible Society, 2001; *Magandang Balita Biblia May Deuterocaninico*, Philippine Bible Society, 2002; *Ang Bagong Tipan: Filipino Standard Version*, Philippine Bible Society, 2009.

⁵⁴ *Ang Salita ng Diyos* (cf. Lc 12, 50), Philippines Bible Society, 1998.

⁵⁵ J.J. Noceda, P. Sanlucar, *Vocabulario de la lengua tagala, elaborado por varios religiosos eruditos y serios*, Manila 1860.

It is worth noting that Islam appeared in Brunei in the 14th century⁵⁶, specifically between 1363 and 1408, during the reign of Sultan Muhammad Shah, who was the first Muslim ruler of Brunei. Islam was introduced to Brunei through trade and cultural contacts with neighbouring regions such as Malaysia and Indonesia, as well as by the influence of Arab and Indian merchants who arrived in the region.

Robert Blust and Steve Trussel, creators⁵⁷ of *The Austronesian Comparative Dictionary*, claim that the word comes from the Proto-Filipino language *buniag*. To support this claim, they refer to other Filipino languages (Ikoko: *buniag*, Pampango: *biniag*, Bikol: *bunyag*, Cebuano: *bunyag*, Hiligaynon: *bunyag*, and Maranao: *boniyag*).

In the Tagalog language, phonetic variability is a common phenomenon in which words with similar sounds may have alternative forms of spelling and pronunciation. This results from historical influences of other languages, especially Spanish, as well as the natural evolution of the language.

In the former Tagalog online dictionary⁵⁸, we find a definition very similar to baptism. It is *binyang*. This word means *vineyard* (cf. J 15, 1-11). This translation carries a deep symbolism of spiritual union with Christ in the sacrament of baptism. Baptism can be associated with this image because, through the sacrament of baptism, a person is incorporated into Christ, becoming one of the *branches* on his vine. This sacrament gives spiritual life, just as the branches draw life from the vine. Without remaining in Christ, a person cannot bear fruit; therefore, baptism is the beginning of Christian life, which grows through faith and the sacraments.

It is the same in Chinese. This language is of great significance for Tagalog, mainly due to the historical and cultural connections between China and the Philippines⁵⁹. Many people of Chinese descent, especially from southern China, settled in the Philippines, particularly during the colonial period, and their influence on Philippine culture, trade, and language was significant. Therefore, it is worth mentioning this example.

Binyang (宾阳, Bīnyáng) most often refers to Binyang County (宾阳县, Bīnyáng Xiàn⁶⁰) in the Guangxi Autonomous Region of southern China. According to the Chinese – English Dictionary⁶¹ 宾 (bīn) – means *guest* or *visitor*

⁵⁶ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1300*, (3rd ed.), Stanford University Press 2013.

⁵⁷ R. Blust, R.S. Trussel, *The Austronesian Comparative Dictionary: A Work in Progress*, “Oceanic Linguistics” 52(2013), no. 2, p. 493-523.

⁵⁸ https://www.tagalog.com/dictionary/index.php?embedded_search_keyword=binyang#binyang (Accessed: January 6, 2025).

⁵⁹ K. Wong, *Review of the book Tsinoy: The Story of the Chinese in Philippine Life*, “Journal of Chinese Overseas” 3(2007), p. 162-164.

⁶⁰ https://www.citypopulation.de/en/china/guangxi/admin/n%C3%A1nn%C3%ADng_sh%C3%A4C/450126_b%C4%ABny%C3%A1ng/ (Accessed: January 7, 2025).

⁶¹ H.A. Giles, *A Chinese-English dictionary*, Shanghai 1912.

阳 (yáng) – means *sun* or *southern side* (often symbolizes something bright, positive).

These words also carry deep symbolism. In the Chinese context, the symbolism of a *guest* can refer to someone who enters a new environment, which can be compared to entering into spiritual life after baptism—a spiritual *arrival* to God and the Church. The sun, in Chinese symbolism, is often associated with life, light, and hope (日, *rì*). It symbolizes strength, warmth, and abundance. In the Christian context, the Sun can be related to Jesus Christ, who is the *Light of the World* (cf. J 8, 12). The baptism gives a person new life and hope, illuminating them with God's grace, just as the sun gives life to the Earth. After baptism, much like the sunrise, a person is gifted with new life and vision.

In summary, the word *binyag* has an incredibly rich etymological background, linking different cultures and religions.

When it comes to the morphological structure of the word *binyag*, it is identified as a noun that cannot be further segmented morphologically because it constitutes a complete lexical root. This also reflects its symbolism. However, it can be transformed by adding prefixes and affixes, such as *pagbibinyag*⁶² (the baptism ceremony—a deverbal noun), *bininyagan*⁶³ (baptized—verb in the completed aspect), and *binibinyagan*⁶⁴ (is baptized—verb in the incomplete aspect).

The word *pagbibinyag* consists of several morphological elements that give it its specific meaning: *pag-* is a prefix indicating a process, action, or event; *bi-* is a reduplication of part of the root, indicating intensity or continuity of the action; *binyag* is the root meaning *baptism*.

Pagbibinyag refers to the act of baptism or the baptism ceremony, rather than just the concept of baptism as a sacrament. *Pagbibinyag* belongs to the category of deverbal nouns that describe and emphasize the action as a noun.

The evolution of terminology observed in Catholic catechetical documents is quite fascinating. In many older catechisms, both in the religious literature of the Philippines, the term *bautismo* was commonly used.

In the Philippines, where Catholic tradition holds a special place, the process of language inculturation led to *binyag* gradually replacing *bautismo* in local contexts, especially in catechetical textbooks⁶⁵. This phenomenon is an

⁶² https://www.tagalog.com/dictionary/also_spelled.php?translation_entry_id=481&e=49d97e (Accessed: January 8, 2025).

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Cf. bautismo: P. San Buena Ventura, *Vocabulario de lengua tagala: El romance castellano puesto primero*, La Noble Villa de Pila, 1613; L. Amezquita, *Catecismo na naglalaman ng mga pangunahing aral at maiikling kasaysayan na dapat pag-aralan ng bawat taong Kristiano*, Impr. de los Amigos del Pais, Manila 1878; M.D. De Castro, *Platicas doctrinales tomadas de varios libros predicables, vertidas en idioma Tagalo*, Manila 1920.

Binyang:

Katesismo ng Iglesia Katolika, Roman Catholic Archdiocese de Manila, 1996; Ch. de Guzman, *Hinimay na Pananampalataya*, Paulines Philippines; Philippine Conference of

example of the natural evolution of language, where foreign terms are adopted and adapted to the local specifics. *Binyag* has become more common because it is phonetically consistent with the phonology of the Tagalog language and more accessible for everyday use among Catholic Filipinos. Though less formal, this word retains the original theological meaning of the sacrament but carries a more localized character.

This change in terminology, while it may seem purely linguistic at first glance, carries broader theological and pastoral implications. *Binyag* in the Filipino context not only refers to the sacrament of baptism but, in some cases, may also carry additional connotations related to cultural and social rituals that extend beyond the strictly liturgical framework. For example, in rural communities, *binyag* may refer to local traditions connected to transitions to another stage in religious life, often accompanied by additional social rituals.

Filipino and Tagalog refer to different aspects of Philippine culture and language. Filipino is the official national language of the Philippines, based on Tagalog but expanded to include words from other languages to represent the entire nation. It is also used to refer to the people of the Philippines as a whole. Tagalog, on the other hand, is both a language spoken primarily in Luzon and an ethnic group native to that region. Understanding these differences helps clarify the relationship between the various languages and people of the Philippines and fosters a better appreciation of the country's cultural diversity.

On the other hand, the term *bautismo* in older catechisms had a more universal character and was closely associated with Catholic dogmatics, emphasizing the universality and uniformity of the sacrament. In this sense, the use of *bautismo* in older documents served to highlight the unity of the Church and the consistency of terminology across all Catholic countries.

From a pastoral perspective, this change may also help facilitate understanding and assimilation of the sacrament of baptism by younger generations of Filipinos, who may be more accustomed to *binyag* than to the formal *bautismo* or English form *Baptism*. This, in turn, could foster greater engagement in religious life, as the terminology becomes more relatable and accessible. It can be used metaphorically as *initiation* or *symbolic beginning*. In the Philippines, both *binyag*, *bautismo* and *Baptism* are used interchangeably, though *binyag* is more common in everyday speech.

Confirmacion/Kumpil

Paraphrasing point 1285 of the *Katesismo ng Iglesia Katolika*: The Sacrament of Confirmation, together with Baptism and the Eucharist, is part of the *sacraments of Christian initiation*, which must remain unified. It is important to help the faithful understand that receiving this sacrament is essential for

Catholic Bishops, *Katesismo para sa mga Katolikong Pilipino / Catechism para sa mga Pilipinong Katoliko*, Wikang Tagalog, ECCCE, 2016; <https://cfamphil.org/our-materials-category/catechetical-fans> (Accessed: January 6, 2025).

completing the grace given through Baptism. In fact, *through Confirmation, those already baptized become more deeply connected to the Church, receive a special empowerment from the Holy Spirit, and are thereby even more firmly committed, as authentic witnesses of Christ, to spreading the faith through both words and actions, as well as defending it*⁶⁶.

As in many countries with a Catholic tradition, in particular in the Philippines, Confirmation is an important sacrament of Christian initiation. However, in the past, before the word *Kumpil*⁶⁷ became widely used, Filipinos largely used the Spanish term *Confirmación*⁶⁸ to refer to this sacrament. This is indicated by catechisms⁶⁹ and Tagalog dictionaries⁷⁰. Filipinos receiving the sacrament of Confirmation used the word *Confirmación* which comes from the Spanish verb *confirmar*⁷¹ meaning *to confirm* or *to strengthen*, fulfilling the fundamental function of confirming and strengthening one's faith. The word *confirmación* derives from the Spanish verb *confirmar* (to confirm, to strengthen), with the addition of the suffix *-ción*, which is a characteristic element of Spanish word formation, used to create abstract nouns. In the Latin is *confirmare*⁷². Semantically, *confirmación* refers to the sacrament that confirms and strengthens the Christian faith, as well as full membership in the Church. It is an act that empowers the faithful with the Holy Spirit, enabling them to participate more fully in the sacramental life of the Church and engage in its evangelical mission. This term, as a religious term, holds a well-defined meaning within the Catholic context, referring to the process of spiritual strengthening, with the goal of affirming the faithful in their faith and responsibility toward the Church.

The term *kumpil* is a single-word noun. Its morphology indicates adaptation and transformation of the Spanish word *confirmación* which underwent phonetic simplification due to the influence of the Tagalog language. There is

⁶⁶ Cf. *Kasama ng Binyag at Eukaristia*, ang sakramento ng Kumpil ay ang kabuuan ng mga sakramento ng panimulang hakbang ng cristiano, na ang pagkakaisa ay dapat ingatan. Kailangan nga ipaliwanag sa mga binyagan na ang pagtanggap ng sakramentong ito ay kailangan sa ikagaganap ng grasia bautismal. Sa katunayan, sa mga bininyagan sa sakramento ng Kumpil ay lato silang nasasanib sa Iglesia at pinalalakas ng isang tanging kapangyarihan ng Espiritu Santo. Sa ganitong gawain nagkakaroon sila ng lalong tungkulin, bilang tunay na saksi ni Cristo na palaganapin at ipagsanggalang ang pananampalataya sa paraan ng mga salita at gawa.

⁶⁷ https://www.tagalog.com/dictionary/index.php?embedded_search_keyword=kumpil#google_vignette (Accessed: January 8, 2025).

⁶⁸ <https://www.spanishdict.com/translate/confirmacion> (Accessed: January 8, 2025).

⁶⁹ *Catecismo de la Doctrina Cristiana de Padre Astete (Edición en Español)*, Secretariado Catequístico Nacional, 2022; L. Amezcua, *Catecismo na naglalaman ng mga pangunahing aral at maiikling kasaysayan na dapat pag-aralan ng bawat taong Kristiano*, Impr. de los Amigos del Pais, Manila 1878.

⁷⁰ S.G. Calderon, *Diccionario Ingles – Español – Tagalog*, Primera Edición, Manila 1915; D. Santos, *Vocabulario de la lengua tagala: primera y segunda parte*, Manila 1794.

⁷¹ <https://www.spanishdict.com/translate/confirmar> (Accessed: January 8, 2025).

⁷² <https://www.online-latin-dictionary.com/latin-english-dictionary.php?lemma=CONFIRMO100> (Accessed: January 9, 2025).

also a hypothesis that the word *kumpil* might have originated from the local verb *cumplir*⁷³ which means to fulfill obligations, particularly in a religious sense, where it signifies fulfilling the Christian duty of living according to the faith. Such morphological changes are typical in lexical adaptation, a process in which foreign words are altered to better fit the phonological and grammatical structures of the receiving language.

Over time, local vocabulary began to evolve. While the Spanish influence remained present, Filipinos started adapting the words to their needs, giving them a more local sound. *Confirmación* gradually transformed into *Kumpil* in Tagalog, simplifying the original Spanish term. Thus, *Kumpil* became a popular⁷⁴ term for the sacrament of Confirmation in the Philippines. There are traditions that suggest it is a shortened form of *Confirmación* but another explanation says that it comes from the word *cumplir* meaning to fulfill one's duties. As a sacrament of Christian maturity, the faithful are obliged to bear witness to their faith through their lives.

This change was a natural linguistic process, related to adapting foreign vocabulary to the phonetics and structure of the Tagalog language. Filipinos, attached to their identity, introduced a term that fit more easily into their everyday usage while preserving the original meaning. Although *Kumpil* remains the official and widely used term in the Philippines, o, there has been an increasing influence of the English language over time.

The English term *Confirmation* is widely used, especially in church, educational, and media contexts. This phenomenon is part of a broader globalization process, where the English language, being the administrative and academic language in the Philippines, is gaining greater significance⁷⁵.

Moreover, younger generations, who are more accustomed to using English in daily life, are increasingly using the word *Confirmation* instead of *Kumpil* particularly in cities and among educated individuals. In this context, *Kumpil* is still present in traditional, but the English version of the term is appearing more frequently in official documents and media⁷⁶.

Although the use of the English word *Confirmation* is a natural element of contemporary Filipino reality, it is important to remember the strength and significance of local terms like *Kumpil*. This word not only ties to historical traditions but also reminds us of the spiritual identity of the Philippines as a Catholic nation. Using *Kumpil* helps preserve a unique aspect of Filipino linguistic and cultural heritage, which has deep roots in the country's religious history.

⁷³ <https://www.spanishdict.com/translate/cumplir> (Accessed: January 8, 2025).

⁷⁴ P.O. Pirlo, *Ang Sakramento ng Kumpil*, Sons of the Holy Mary Immaculate – Quality Catholic Publications, Parañaque City, Philippines 2016.

⁷⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=qNva8Jn5FCE> (Accessed: January 10, 2025).

⁷⁶ https://store.paulines.ph/?_gl=1%2Aol5ebo%2A_ga%2AMTU1NTI3NDQ3Ni4xNzM4Mjg0Mjkw%2A_ga_7KB0WR5G44%2AMTczODI4NDI4OS4xLjAuMTczODI4NDI4OS42MC4wLjA (Accessed: January 12, 2025). In most cases, theological literature is in English.

The word *Kumpil* is an example of how language evolves and adapts to changing circumstances. Originally derived from the Spanish *Confirmación* it has gradually become an integral part of Filipino ecclesiastical terminology. Although contemporary English influences make *Confirmation* increasingly common, the term *Kumpil* remains a living part of Filipino tradition, linking modern generations to their religious heritage.

Eukarystia

Paraphrasing point 1322 of the *Katesismo ng Iglesia Katolika*: The Most Holy Eucharist completes Christian initiation. Those who, through baptism, have been elevated to the dignity of royal priesthood, and who, through confirmation, have been more deeply conformed to Christ, partake in the Lord's sacrifice through the Eucharist, joining the entire community in this sacred offering. *Our Savior, during the Last Supper, on the night when He was betrayed, instituted the Eucharistic Sacrifice of His Body and Blood to preserve the Sacrifice of the Cross for all ages, until His return. He entrusted to His beloved Bride, the Church, the memorial of His Passion and Resurrection: a sacrament of mercy, a sign of unity, a bond of love, and a Paschal feast, in which we consume Christ, filling our souls with grace and receiving the pledge of future glory*⁷⁷.

In Tagalog, there are several terms used to refer to the Eucharist. Here are some of them: *Banal na Komunyon*⁷⁸ – the most commonly used term for the Eucharist, which literally means *Holy Communion* referring to the reception of the Body and Blood of Christ. *Eukaristiya*⁷⁹ – directly borrowed from the Greek term *Eucharistia*, used in formal and liturgical contexts. *Pagdiriwang ng Eukaristiya*⁸⁰ – means *celebration of the Eucharist* referring to the ritual or Mass during which the sacrament of the Eucharist is administered. *Hapunan ng Panginoon* (cf. Lc 22, 14-23, 56)⁸¹ – means *The Lord's Supper* referring to the event of the Last Supper when Jesus instituted the Eucharist. *Banal na Hapun-*

⁷⁷ Ang Banal na Eukaristia ay rurok ng panimulang hakbang ng cristiano. Ang mga itinampok sa karangalan ng pagkaparing-hari dahil sa Binyag at natulad nang lubusan kay Cristo sa paraan ng Kumpil, ay lumalahok sa sakripisio ng Panginoon sa pamamagitan ng Eukaristia kasama ng buong pamayanan. *Ang ating Panginoon, sa huling Hapunan, nang gabing ipagkanulo siya, ay nagtatag ng sakripisio eukaristiko ng kanyang katawan at dugo upang ipagpatuloy magpakailan man, hanggang sa kanyang pagbabalik, ang sakripisio ng krus at ipagkatiwala sa kanyang mahal na Esposa, ang Iglesia, ang alaala ng kanyang kamatayan at muling pagkabuhay, ang sakramento ng kabanalan, tanda ng pagkakaisa, buklod ng pag-ibig, piging ng paskuwa na dito ibinibigay si Cristo at napupuno ang kaluluwa ng grasia at ipinagkakaloob sa atilang isang tanda ng darating na kaluwathatian.*

⁷⁸ <https://ptrjess.blogspot.com/2015/05/banal-na-komunyon.html> (Accessed: January 10, 2025).

⁷⁹ F.A. del Castillo, *Ang banal na misa sa mata ng kulturang Filipino: Isang relihiyosong eksplorasyon*, Manila 2012.

⁸⁰ <https://www.cbcpilaiko.org/wp-content/uploads/2019/08/Pagdiriwang-ng-Banal-na-EukaristiyaOkt.-6-1.pdf> (Accessed: January 6, 2025).

⁸¹ Cf. *Ang Bagong Tipan: Filipino Standard Version*, 2009.

an (cf. 1 Cor 11, 23-25)⁸² – literally *Holy Supper* also referring to the Eucharist, particularly in the context of the Mass. These terms may vary in use depending on the region, context, and tradition, but all refer to the same sacrament within the Catholic Church.

The word *Banal* derived from the Malay word *benar* which comes from the Proto-Malayo-Polynesian term *bənər* meaning *true, righteous, honest*. This is similar to the words in Bikol Central *banal*, Kapampangan *banal*, Masbatenyo *banal*, and Tausug *bunnal*. *Banal* retains its meaning of being sacred or consecrated, specifically in religious contexts⁸³.

The term *Komunyon*⁸⁴ is a direct borrowing from the Spanish word *Comunión*, which means *communion*. It refers to the act of sharing or partaking, particularly in the context of the Eucharist, where believers partake in the Body and Blood of Christ. This term derives from the Latin word *communio* meaning *sharing* or *fellowship* emphasizing the unity of believers with Christ and each other through the sacrament.

Banal na Komunyon holds profound cultural and religious significance in the Philippines, a country with a predominantly Catholic population. The sacrament of the Eucharist is considered a vital part of Christian initiation. In Filipino culture, the act of receiving communion is not just an individual act but it is deeply rooted in communal and familial ties.

In Filipino society, receiving *Banal na Komunyon* is a rite of passage in the life of a Catholic. It is often associated with First Holy Communion (or *Unang Komunyon*⁸⁵), a key milestone in a child's religious education. This event is celebrated with great reverence by families and communities, further emphasizing the sacrament's importance in Filipino culture. The act of sharing *Banal na Komunyon* also reinforces social and religious solidarity. It serves as a moment of unity not only between the individual and Christ but also between the individual and the larger Catholic community.

Eukaristiya is a direct borrowing from the Greek word *Eucharistia* (Εὐχαριστία), which means *thanksgiving* or *gratitude*. The term is derived from the Greek verb *eucharistein* (εὐχαριστεῖν⁸⁶), meaning *to give thanks*. This Greek term is used in Christian liturgy to refer to the sacrament of the Eucharist, which commemorates the Last Supper of Jesus Christ with His disciples. In Tagalog, the word *Eukaristiya* is a transliteration of the Greek *Eucharistia* and has been adopted in the Filipino language primarily to refer to the sacrament of Holy Communion in the Catholic Church. The word is used in both formal and liturgical contexts, highlighting the sacred nature of the sacrament. *Eukaristiya*

⁸² Cf. Magandang Balita Biblia, Philippine Bible Society 2012.

⁸³ Cf. <https://en.wiktionary.org/wiki/banal> (Accessed: January 10, 2025).

⁸⁴ https://www.tagalog.com/monolingual-dictionary/komunyon#google_vignette (Accessed: January 8, 2025).

⁸⁵ *Unang* in tagalog means first.

⁸⁶ <https://www.billmounce.com/greek-dictionary/eucharisteo> (Accessed: January 8, 2025).

refers to the Eucharist, a central sacrament in Catholicism, in which the faithful partake of the consecrated Body and Blood of Christ.

Filipino families and communities gather for the celebration of the Eucharist during important Catholic feasts, Sunday Masses, and significant life events such as baptisms, weddings, and funerals. The act of receiving Communion is seen as a way to strengthen relationships not only with God but also with the family and community.

The act of thanksgiving in the Eucharist aligns with Filipino values of gratitude and thankfulness (often expressed in Filipino as *pasasalamat*⁸⁷). In Filipino culture, gratitude is a key virtue, and it is ingrained in both personal and communal life. The Eucharist, as an act of thanksgiving, resonates deeply with these cultural values, emphasizing the importance of recognizing God's grace and offering thanks for His blessings.

The communal aspect of the Eucharist fosters a sense of unity, solidarity, and belonging among Filipino Catholics. During special events like First Holy Communion (*Unang Komunion*), the term *Eukaristiya* is often associated with rites of passage for young children in the Philippines. This event is widely celebrated with family and friends, highlighting the cultural importance of Eucharistic rituals as milestones in the life of Filipino Catholics.

The word *Pagdiriwang*⁸⁸ comes from the root word *diriwang*, which means *celebration* or *festivity*. The prefix *pag-* turns the verb into a noun, indicating the act or process of celebrating. The word can be used in various contexts, referring to a formal celebration or observance of any kind, especially religious, festive, or significant events.

This idea of collective participation reflects the Filipino value of *bayanihan*⁸⁹ (community solidarity) and communal faith. The act of celebrating the Eucharist is culturally significant for Filipinos, where religion plays a central role in daily life. The Philippines, being a predominantly Catholic nation, often expresses its deep religious commitment through collective observances, family gatherings, and social rituals centred around the Mass.

Religious celebrations like *Pagdiriwang ng Eukaristiya* are also linked to major cultural festivals in the Philippines. For example, the celebration of the Eucharist is a central part of the Simbang Gabi (Literally Night Mass but really Dawn Mass)⁹⁰ (a series of early morning Masses leading up to Christmas), Easter Masses, and other annual feasts like *the Feast of the Black Nazarene*⁹¹. These events bring together local communities and are often accompanied by

⁸⁷ https://www.tagalog.com/dictionary/index.php?embedded_search_keyword=pasasalamat#pasasalamat (Accessed: January 8, 2025).

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Y. Ealdama, *BAYANIHAN: the indigenous Filipino strengths perspective*, Kathmandu 2012.

⁹⁰ M.F. Marchan, *Ma Luoy Man Me: Reproductive health and family planning in Siquijor*, Siquijor 2016.

⁹¹ I.T. Marinay, *Black Nazarene Procession*, Manila 2016.

local traditions, music, food, and family gatherings. Filipino Catholics are encouraged to participate in the Eucharistic celebration as an act of devotion and gratitude. The Eucharist becomes a way of renewing one's faith, acknowledging God's blessings, and drawing closer to the community of believers.

The word *Hapunan* in Tagalog means *dinner* or *supper* and is derived from the root word *hapo* which refers to the evening or night. The suffix *-nan* denotes the object or place where the activity takes place, in this case, the meal or supper.

In the Filipino Catholic tradition, *Hapunan ng Panginoon* (*Last Supper*) is closely associated with the celebration of the Eucharist. The term is often used in reference to Holy Thursday (*Maundy Thursday*) during Holy Week, when Catholics observe the commemoration of the Last Supper of Jesus with His apostles. On this day, the Church celebrates the institution of the Eucharist, recalling the moment when Jesus instituted the sacrament by sharing bread and wine with His disciples and commanding them to *do this in memory of Me* (cf. Lc 22, 19).

Many Filipino families also observe the *Visita Iglesia* (visiting multiple churches) during Holy Week, reinforcing the importance of religious observance and communal participation in these sacred events. The social aspect of *Hapunan ng Panginoon* also carries cultural significance in how it strengthens family ties and communal worship. During this time, extended families often gather to participate in the liturgies and rituals together, emphasizing the importance of the family unit in Filipino Catholic practice.

Conclusion

The linguistic and cultural analysis presented the idea that the translation and adaptation of sacramental terminology in Tagalog is a complex and dynamic process. The influence of Spanish colonialism is indeed central to understanding the evolution of religious terminology in the Philippines. Terms like *bautismo* transforming into *binyag* exemplify how the Filipino language integrates foreign elements while maintaining its own unique cultural identity. This linguistic adaptation is not merely a superficial translation, but a deeper process of inculturation, where theological concepts are made more relevant and meaningful to the local population.

Furthermore, as Filipino Catholicism continues to evolve, it is clear from the analysis that the sacramental vocabulary also adapts. This aligns with the observation that language, faith, and culture have a fluid and interconnected relationship in shaping religious identity. In the Philippines, where Catholicism plays such a central role in the lives of the people, the sacramental terminology cannot be seen as static but rather as an evolving reflection of the cultural and social changes occurring in the country.

The use of both traditional Tagalog terms like *Kumpil*, *Binyag*, and *Eukaristiya* alongside their English equivalents (*Confirmation*, *Baptism*, and *Eucharist*) demonstrates this evolving linguistic reality. This shift towards the incorporation of English does not necessarily signify the replacement of native

terms, as highlighted in the article. Instead, it reflects the increasing influence of globalization and the changing linguistic landscape in the Philippines, where English is becoming more dominant in formal and media contexts.

In relation to the Bible, the Society of the Divine Word (SVD) has indeed been involved in translating and adapting the Bible into a more accessible language for the younger generation in the Philippines. They recognize the need to communicate the message of the Bible in a way that resonates with the modern Filipino youth, many of whom are more comfortable with the use of *code switching* between Filipino and English. By adopting this approach, they hope to make religious texts more relatable and understandable for young people, bridging the gap between traditional faith and contemporary culture.

In terms of methodology, the linguistic and comparative analyses are essential for further exploring the structure of Tagalog language, particularly its sacramental vocabulary. Comparing Tagalog sacramental terms with those in other Catholic cultures will provide deeper insights into the universal and localized aspects of religious language. Additionally, the cultural analysis is crucial, as it will enable a deeper understanding of how sacraments are not just theological concepts but also reflections of Filipino values, such as community and family. This aligns which emphasize that Filipino sacramental language is deeply rooted in cultural and familial values.

The methodologies outlined in article provide a solid framework for the linguistic and cultural study of sacramental terms in Tagalog. The findings underscore the significance of preserving native sacramental terminology, as these terms are not only linguistic markers but also vital expressions of the Filipino religious and cultural identity.

* * *

Bibliography

- Amezquita L., *Catecismo na naglalaman ng mga pangunahing aral at maiikling kasaysayan na dapat pag-aralan ng bawat taong Kristiano*, Impr. de los Amigos del Pais, Manila 1878.
- Ang Bagong Tipan: Filipino Standard Version*, Pilippine Bible Society, 2009.
- Ang Biblia*, Pilippine Bible Society, 1978.
- Ang Biblia*, Pilippine Bible Society, 2001.
- Ang Magandang Balita Biblia*, Pilippine Bible Society, 1973.
- Ang Salita ng Diyos*, Philippines Bible Society, 1998.
- Benedict XVI, *Caritas in veritate*, Rome, June 29, 2009.
- Blust R., Trussel R.S., *The Austronesian Comparative Dictionary: A Work in Progress*, "Oceanic Linguistics" 52(2013), no. 2, p. 493-523.
- Calderon S.G., *Diccionario Ingles – Español – Tagalog*, Primera Edición, Manila 1915.
- Camba A.T., *Baybayin: The Role of a Written Language in the Cultural Identity and Socio-Psychological Well-Being of Filipinos*, Cambridge 2021.
- Castillo F.A. del, *Ang banal na misa sa mata ng kulturang Filipino: Isang relihiyosong eksplorasyon*, Manila 2012.
- Castro M.D. De, *Platicas doctrinales tomadas de varios libros predicables, vertidas en idioma Tagalo*, Manila 1920.

- Catecismo de la Doctrina Cristiana de Padre Astete (Edición en Español)*, Secretariado Catequístico Nacional, 2022.
- Doctrina Christiana – The first book printed in the Philippines*, Manila 1593.
- Ealdama Y., *BAYANIHAN: the indigenous Filipino strengths perspective*, Kathmandu 2012.
- Filipino Bible in Tagalog (Ang Biblia)*, Philippine Bible Society, 1905.
- Giles H.A., *A Chinese-English dictionary*, Shanghai 1912.
- Guzman Ch. de, *Hinimay na Pananampalataya*, Paulines Philippines.
- Katesismo ng Iglesia Katolika*, Roman Catholic Archdiocese of Manila, 1996.
- Kluj W., *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku mangalskim*, Warsaw 2013.
- Liddell H.G., *A Greek-English lexicon*, Oxford 1940.
- Limcaco F.R., *Nobena sa Santisima Trinidad*, Philippines 2008.
- Magandang Balita Biblia May Deuterocaninico*, Philippine Bible Society, 2002.
- Magandang Balita Biblia*, Philippine Bible Society 2012.
- Marchan M.F., *Ma Luoy Man Me: Reproductive health and family planning in Siquijor*, Siquijor 2016.
- Marinay I.T., *Black Nazarene Procession*, Manila 2016.
- Noceda J., Sanlucar P., Almario V.S., Ebreo E.R., Ygllopaz A.M.M., *Vocabulario de la lengua tagala*, Manila 2013.
- Noceda J.J. de, Sanlucar P. de, *Vocabulario de la lengua tagala: compuesto por varios religiosos doctos y graves, y coordinado*, Manila 1860.
- Obiorah C.C., *Sacraments of Christian Initiation*, Manila 2021.
- Pabillo B.S., *Eukaristia: langing kapiling si Jesus Tuwina*, Philippines 2016.
- Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, Rome, December 8, 1975.
- Philippine Conference of Catholic Bishops, *Katesismo para sa mga Katolikong Pilipino / Catechism para sa mga Pilipinong Katoliko*, Wikang Tagalog, ECCCE, 2016.
- Pirlo P.O., *Ang Sakramento ng Kumpil*, Sons of the Holy Mary Immaculate – Quality Catholic Publications, Parañaque City, Philippines 2016.
- Pyżlak G., *The Role of the Sacraments of Christian Initiation in Preparing the Faithful for Marriage and Family Life*, “Rocznik Teologii Katolickiej” 17(2018), p. 133-146.
- Ricklefs M.C., *A History of Modern Indonesia Since c. 1300*, Stanford University Press 2013.
- Santos D., *Vocabulario de la lengua tagala: primera y segunda parte*, Manila 1794.
- Schabowicz S., *How to translate prayers into missionary languages?*, ed. R. Matysik-Pejas, M. Bogusz, P. Rachwał, Słupsk 2024.
- Ventura P. San Buena, *Vocabulario de lengua tagala: El romance castellano puesto primero*, La Noble Villa de Pila, 1613.
- Ward R.A., *The Semantics of Sacramental Language*, Tyndale Bulletin 1966.
- Wong K., *Review of the book Tsinoy: The Story of the Chinese in Philippine Life*, “Journal of Chinese Overseas” 3(2007), p. 162-164.

TIBOR REIMER*

ŠTEFAN KAVECKÝ**

Volunteers in the Service of the Gospel

Abstract: Volunteering in pastoral care is not simply an optional activity; it is a vital expression of the Church's missionary nature and the corresponsibility of all the baptized. Although volunteering has its limits – conditioned by personal motivation, availability of time, and the environment – it also offers unique and irreplaceable opportunities for joy, evangelization, community building, and effective pastoral outreach. The development of a supportive environment, intentional accompaniment, and the fostering of authentic missionary conversion are essential tasks for the Church's leadership at every level. When rightly understood and supported, volunteering becomes a living sign of the Church's journey toward a more synodal, missionary future, where every believer is invited to bear the Gospel to the world.

Keywords: volunteering, corresponsibility, motivation, limits, possibilities, mission.

Introduction

Evangelii Gaudium, leaning on the concluding homily of the Synod of Bishops on the New Evangelization in 2012, outlines three areas of pastoral care. First is the care for the faithful who live with true and sincere faith; pastoral care is meant to serve them, so that they may respond more deeply to God's love. The second focus is on those who are baptized but do not live according to their baptism and do not feel themselves to be part of the Church. Finally, pastoral care must also include proclaiming Christ to those who have never heard of Him or have rejected Him¹.

* Tibor Reimer – Comenius University Bratislava, Slovakia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5005-3942>; e-mail: Tibor.Reimer@frcth.uniba.sk

** Štefan Kavecký – Comenius University Bratislava, Slovakia
<https://orcid.org/0009-0008-3589-0214>; e-mail: kavecky6@uniba.sk

¹ Francis, *Evangelii Gaudium: Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today's World*, Vatican City 2013, §14.



The Church assumes responsibility for this threefold mission in response to Jesus' promise and commissioning: "When the Advocate comes, whom I will send to you from the Father – the Spirit of truth who goes out from the Father – He will testify about me. And you also must testify, for you have been with me from the beginning" (John 15:26-27).

The Holy Spirit works in the Church and helps her overcome the fear that holds her behind closed doors, so that she may seek new paths and renewed methods of pastoral care.

Michel de Certeau expressed that by remaining faithful to this mission, the Church continuously turns back to God. To be "missionary", he writes, means that the Church speaks to new generations, to foreign cultures, and to emerging human desires, saying, "I miss you" – not as a landowner covets his neighbour's field, but as someone in love. When the Church is called "Catholic", she is defined by the bond between God's uniqueness and the plurality of human experience. This calling compels her to continually turn toward God by turning toward new cultural contexts, new histories, and people who have yet to encounter God's revelation².

In the following pages, we will focus on pastoral labourers, on those individuals that are called to bring the good news. Among numerous agents of pastoral care, we will give special attention to volunteers – those individuals who serve in their free time without expectation of material reward.

In general, this text seeks to contribute to the ongoing reflection on the role of volunteers, in the above-mentioned meaning, in pastoral care, especially within the context of the Church's common mission. In the first section, drawing from Scripture and Church teaching, we will explore the roots of the invitation to shared responsibility. The second section presents responses and interpretations from our survey titled *Volunteering in the Service of the Gospel*. The third section reflects on the elements that support – or hinder – pastoral volunteering. Finally, we conclude with a reflection on the limits and opportunities of pastoral volunteering in the service of the Church's shared mission.

1. Volunteering in the Context of Shared Responsibility

Pastoral care takes place according to different age groups, in different contexts, spaces and in very diverse ways.

Followed Jesus promise in the Gospel of John, we see in the Acts of the Apostles, Holy Spirit took decisive role in the spreading the Gospel (Acts 8:29, 10:19-20, 13:2-4, 15:28, 16:6-7).

Among the human labourers, the great commission was first addressed to the apostles: "Go into all the world and proclaim the gospel to the whole creation" (Mk 16:15) and was then passed on their successors and their collaborators. As we will see later, the invitation goes to all members of the mystical body of Christ.

² M. de Certeau, *Glaubens Schwachheit [The Weakness of Faith]*, ed. G. Greshake, J. Werbick, Stuttgart 2009, p. 105.

Among individuals, there are those who proclaim the Gospel and live by it, be it as full-time or part-time employment, and then there are those who create or collaborate in creating pastoral opportunities without material recompense in different circumstances and extent. Our attention is focused on this second group.

We would like to start with question: „Why should they, in addition to caring for their own livelihood or their families, dedicate effort and time to the field of pastoral care?” In this group, an important motivational factor – material reward – falls away. Therefore, it is crucial to seek the true sources of their motivation. In doing so, we will reflect on two passages from the New Testament.

Matthew 25:31-46: “When the Son of Man comes in his glory, he will separate the sheep from the goats and say, ‘Whatever you have done to one of these, my least brothers, you have done to me’”.

This pericope connects service to the needy with service to Christ himself. At the core of pastoral volunteering lies not only the goodwill of the individual but also the sense of responsibility for which one will one day be held accountable by the King who will come in his glory and gather all nations before Him.

In this parable, Jesus speaks about his “least brothers”. Traditionally, this has been understood to refer to people in material need – those who are dirty, hungry, homeless, sick in hospitals, or imprisoned. However, some commentaries suggest that Christ’s “least brothers” are His messengers, those He entrusted with the Gospel to carry it to the entire world.

Manuel Siebel explains that Jesus refers to those who do the will of His Father as His brothers, sisters, and mothers (cf. Matthew 12:49)³. Later, He calls His disciples brothers (cf. Matthew 23:8), meaning that those who fulfil His will are bound closely not only to Jesus but also to one another. Siebel also points to Psalm 22:23, where shared responsibility for proclaiming the Lord’s name among the brothers is expressed. He continues, explaining that before the end of the world, the Gospel will be proclaimed across the earth, despite many sufferings, through His disciples (cf. Matthew 24:9-14), whom He had already called His brothers.

Similarly, Samuel Prod’hom, in his commentary, states that besides the nations present at the final judgment, another group – the “least brothers” of the Lord – will also be present. These are the messengers who proclaim the Gospel to the nations that, during the present age, have not yet heard the Good News⁴.

Thirdly, William Kelly notes that before the glorious throne, the decisive question will be the attitude that people held toward those whom the King called His brothers. The nations will be judged according to how they received the testimony brought by these messengers⁵.

³ M. Seibel, *Jesus Christ – More Than a King: An Exposition of the Gospel of Matthew*, Wiehl 2025, p. 955.

⁴ S. Prod’hom, *The Promised King and His Kingdom*, <https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-3509/der-verheissene-koenig-und-sein-reich/kapitel-25> (Accessed: April 19, 2025).

⁵ W. Kelly, *Lectures Introductory to the Study of the Gospels: Matthew*, Winschoten 1970 (online reprint 2015), p. 143.

On one side are the Lord's brothers, who are willing to fulfil the Father's will and bring the message of the Kingdom to the whole world despite obstacles. On the other side are the nations, which bear the responsibility to make the sharing of the Good News possible. This corresponsibility is so decisive that it determines eternal fate (cf. Matthew 25:46).

From this first pericope, we see that it is not important whether one is paid for their work or volunteers freely. The motivation to bring the Gospel to the whole world, even amid obstacles, comes from the willingness to fulfil the will of God and become a brother, sister, or mother to the Lord.

2. Volunteering as a Fruit of Shared Responsibility (1 Corinthians 12)

The willingness to fulfil the will of the Father and the one He has sent comes from faith – faith that Jesus shares the same divine nature as the Father. This faith is the entrance gate for the Holy Spirit. “No one can say, ‘Jesus is Lord’, except in the Holy Spirit” (1 Corinthians 12:3). This confession itself is already a manifestation of the presence of the Holy Spirit and His power, which is revealed through various gifts.

The decisive element among the faithful is precisely His presence⁶. The Holy Spirit creates one body out of the faithful and distributes the gifts among them according to His will (cf. 1 Corinthians 12:13).

The analogy of the body deserves attention because it shows that the faithful need one another and complement each other – just as, in a physical body, each organ has its own function and importance for the whole. Similarly, in the community of believers, there are different gifts, but all are necessary for the common good (cf. 1 Corinthians 12:7). Just as the heart without the lungs would not be sufficient, so too the apostles could not fulfil their mission without the prophets.

Even today, there remains the temptation to consider some members as more important than others. William Kelly points out that such solidarity among the faithful was not self-evident. He observes that the early Christians were often full of human ideas: their attention was focused on impressive individuals – for instance, intelligent Jews or capable pagans – and they forgot that it was God Himself working and acting among them⁷.

From this short reflection on Holy Scripture, it follows that the driving force behind investing time, talents, or energy should not be financial benefit, but rather the shared responsibility that comes from faith in Jesus as Lord and from being incorporated into His body through the Holy Spirit. Each person is a part of Christ's body and complements the whole according to their own function and task – a crucial contribution to the health of the entire community.

⁶ J.N. Darby, *Synopsis of the Books of the Bible: Considerations on 1 Corinthians*, <https://www.bibelkommentare.de/get/cmt.164.pdf>, 32 (Accessed: April 19, 2025).

⁷ W. Kelly, *Lectures Introductory to the Study of the Epistles of Paul the Apostle: 1 Corinthians*, trans. J. Das, Winschoten 1970, p. 27.

This responsibility has two dimensions: On one hand, each member of the body is responsible for the health of the whole. On the other hand, the whole-body bears responsibility for each of its parts.

In the context of Catholic ecclesiology, we recognize that the Church is not only a spiritual communion but also a visible and structured community. Therefore, it is important to ask: What space does the authority of the Church create for individuals who are willing to contribute to the shared mission?

3. The Calling of the Church

The call for all the baptized to take up shared responsibility for the Church's common mission has been clear since the Second Vatican Council. Documents such as *Lumen Gentium* (§33), *Evangelii Nuntiandi* by Pope Paul VI, and *Christifideles Laici* by John Paul II strongly affirm that every faithful Christian is called to work in the Lord's vineyard. To be a Christian means to be a missionary and an apostle⁸.

Pope Benedict XVI established the Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization in 2010 and convened an Assembly of Bishops dedicated to the theme of the New Evangelization. Pope Francis made this calling one of the key themes of his pontificate, especially through the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*, the reform of Church structures toward greater missionary conversion, and through the Synodal process⁹ and further reforms now being implemented. Thus, over the past decades, the Church's call to shared responsibility has been renewed again and again, taking on new forms and expressions.

The final document of the Synod of Bishops of 2024 reminds us that the Church exists to bear witness to the resurrection of Jesus Christ¹⁰. It calls all the faithful, according to their circumstances, capabilities, and charisms, to respond to

⁸ John Paul II, *Christifideles Laici: Apostolic Exhortation on the Vocation and the Mission of the Lay Faithful in the Church and in the World*, Trnava 1989, §3.

⁹ Due to limitation of the present text, it is not possible to enter into discussion on the Synodal process here, but brief orientation for the further readings. The theological departing point is the study of International theological Commission: Synodality in the life and mission of the Church, available on: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_synodalita_en.html. Further current authors that write on the topic are: R. Luciani, *Synodality: A New Way of Proceeding in the Church*, trans. J. Owens, Mahwah, NJ 2024. On page 29, Luciani states that the synodality is not a reform project but new *modus operandi* of the whole Church and it is a consequence of the Vatican II. The importance of the current process underlines C. Theobald SJ in his book: *A Council by Another Name? The Synod on Synodality and What Comes Next*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2025. Christoph Theobald he calls the Synodal Process a council that does call itself as such, he calls synodality as a lab of creative fidelity. Thirdly, S. Noceti, *Reforming the Church: A Synodal Way of Proceeding*, Mahwah (NJ): Paulist Press 2024. She reflects on the pathways to renewed ministries, co-responsibility vs. Clericalisms, reforming structures and concludes with a chapter on an ongoing synodal spirituality.

¹⁰ Catholic Church, *Final Document of the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops: For a Synodal Church – Communion, Participation, Mission*, Vatican City 2024, §14-§84.

the missionary mandate: sharing the testimony of Christ's resurrection within their own environments. The faithful are empowered through the gifts of the Holy Spirit, given for the common good, and through attentive listening to the Spirit.

The Synod outlines important steps for discernment: clarity regarding the object of discernment, prayer, listening to the Holy Scriptures, reflection marked by interior freedom from personal preferences, respectful listening to others, and seeking the good of the whole.

From this listening to the Holy Spirit flows the commitment to employ all talents with humility, creativity, and initiative in the service of God's Kingdom. Creativity leads the people of God to discover new times, new spaces, and new opportunities for proclaiming the Good News. Despite the diversity of activities and vocations within the Church, all ecclesial callings are united by a common goal: living out the baptismal vocation to holiness and mission. The Synod emphasizes that every individual bears a personal and irreplaceable contribution to the fulfilment of the Church's common mission. It also calls for shared responsibility to be manifested in leadership positions within the Church.

For better understanding, the Synod uses the image of an orchestra: just as each instrument contributes uniquely to one harmonious melody, so the different vocations and charisms contribute to the unity of the Church. Thus, in a Church that has undergone synodal and missionary conversion, a shared melody arises: the common effort toward holiness and witness.

Maintaining this harmony requires an investment of time, energy, and resources into relational care. The Synod stresses that relational care is not merely a strategy for better organization; rather, it is the very way in which God the Father reveals Himself through Jesus Christ and the Holy Spirit. As the Gospel reminds us, relationships are not tools for efficiency but the sacred space where God's presence is revealed¹¹.

After reflecting on the reasons individuals should contribute to the Church's pastoral mission, grounded in Scripture and Church teaching, we can conclude that pastoral volunteering happens within the context of shared responsibility. This responsibility arises from the believer's intimate union with Jesus, who sends His brothers and sisters into the world, and from the incorporation of all believers into one body through the Holy Spirit. Thus, no member can be separated from the body (cf. 1 Corinthians 12:21).

The Church continually reminds the faithful of their vocation to community and participation in the shared mission. At the same time, it is not enough merely to emphasize shared responsibility; there is a danger that the outward work of mission may lose its inner motivation if it becomes detached from personal faith. In guiding volunteers, we must never forget that shared responsibility is the consequence of living faith. Before appealing to duty, we must first lead people effectively to the well of living water (cf. John 4:10).

¹¹ Ibidem.

4. Survey: Volunteering in the Service of the Gospel

The call to shared responsibility, as presented above, is addressed to all the faithful and to all particular churches. However, within the framework of this reflection, it is not possible – due to methodological limits – to analyse the reception of this call across the Universal Church. Therefore, we will continue our reflection by focusing specifically on the context of the particular Church in Slovakia.

The following reflections are not intended as a comprehensive analysis of pastoral volunteering in the Slovak Church, but rather as an impulse for further reflection. Our starting point is the data collected from a survey that was available online from March 30, 2025, to April 6, 2025. We received 299 responses.

It is important to note that, since the survey did not collect information about respondents' towns of origin and was not intentionally distributed across all social groups, the data are not representative of the entire Slovak Church. Nonetheless, despite these limitations, the results may offer a snapshot of the situation of the respondents and insight into current trends.

The goal of the survey was to find out: how much free time people have available during the week and on weekends, how much time they currently dedicate to volunteering, and how strongly they feel a sense of responsibility for the Church's common mission.

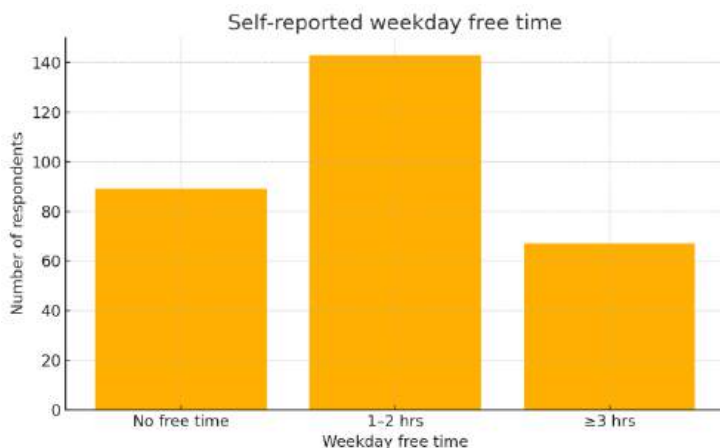
Free time was defined as time that the respondent could freely choose to use without negative consequences. Volunteering was defined as any singular or recurring activity that a person performs without expectation of recompense because they consider it important and want to contribute to it¹². In another question, respondents were asked, using a scale from 1 to 10 (where 10 was the highest), how much responsibility they personally feel for the Church's common mission: to "go into all the world and proclaim the Gospel to all creation" (cf. Mark 16:15).

Regarding areas of pastoral volunteering, we offered several options and allowed respondents to select one or more areas of interest or to suggest their own areas. In the section below we present the responses from the survey.

4.1. Free time during the week

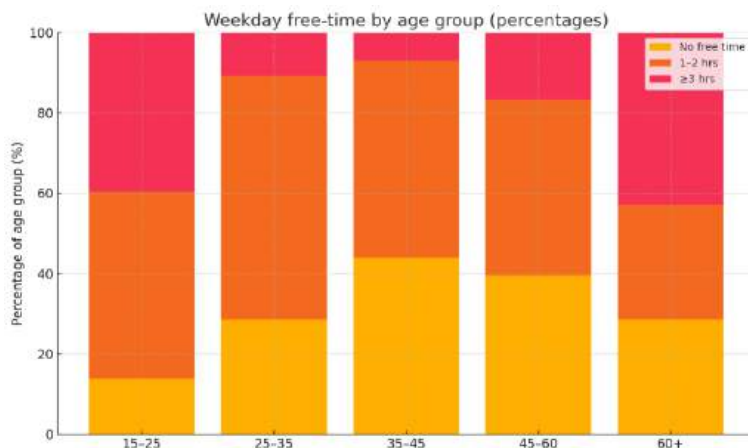
During the survey, the age composition of the 299 respondents was as follows: 116 respondents were aged 15-25 years, 28 respondents were aged 25-35 years, 100 respondents were aged 35-45 years, 48 respondents were aged 45-60 years, and 7 respondents were over 60 years of age. Without distinguishing between age groups, respondents assessed their available free time during workdays as follows (based on their perception): 89 respondents (29.7%) indicated that they had no free time during weekdays, 143 respondents (47.7%) reported having 1-2 hours of free time daily, and 67 respondents (22.6%) reported having more than 3 hours of free time daily.

¹² The definition was inspired in this source and extend by the author: M. Snyder and A.M. Omoto, *Volunteerism: Social Issues Perspectives and Social Policy Implications*, "Social Issues and Policy Review" 2(2008), no. 1, p. 2.



Graph n. 1: Self-reported weekday free time

Analyzed by age group, the distribution was as follows: among those aged 15-25 years, 16 respondents (14%) reported no free time, 54 respondents (46%) reported 1-2 hours of free time, and 46 respondents (40%) reported more than 3 hours. Among those aged 25-35 years, 8 respondents (28.5%) reported no free time, 17 respondents (61%) reported 1-2 hours, and 3 respondents (10.5%) reported more than 3 hours. In the 35-45 age group, 44 respondents (44%) reported no free time, 49 respondents (49%) reported 1-2 hours, and 7 respondents (7%) reported more than 3 hours. Among those aged 45-60 years, 19 respondents (39.5%) reported no free time, 21 respondents (43.75%) reported 1-2 hours, and 8 respondents (16.75%) reported more than 3 hours. Finally, among respondents over 60 years of age, 2 respondents (28.5%) reported no free time, 2 respondents (28.5%) reported 1-2 hours, and 3 respondents (43%) reported more than 3 hours of free time during workdays.



Graph n. 2: Weekday free-time by age group (percentages)

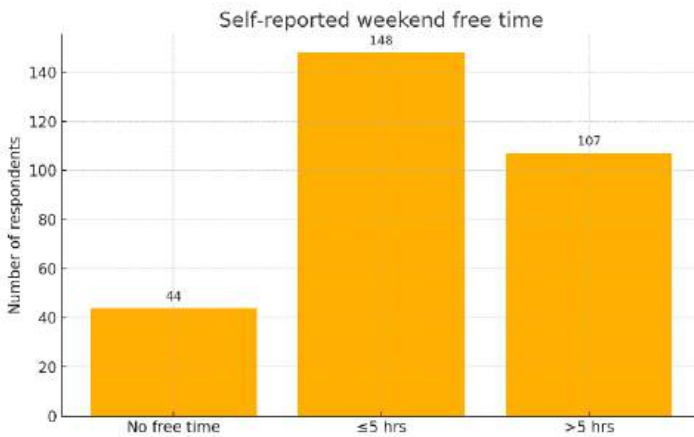
Even though almost one-third of all respondents claimed not to have any free time during the workweek, two-thirds reported that they do have some free time.

The data show that the amount of available free time depends significantly on the age group. In general, younger people have more free time: only 14% of respondents aged 15-25 reported having no free time. In contrast, 44% of people in the productive age group (35-45 years) reported having no free time during the workweek.

Nevertheless, the answers revealed that even among those who do have free time, the amount of time available for volunteer or other discretionary activities remains very limited.

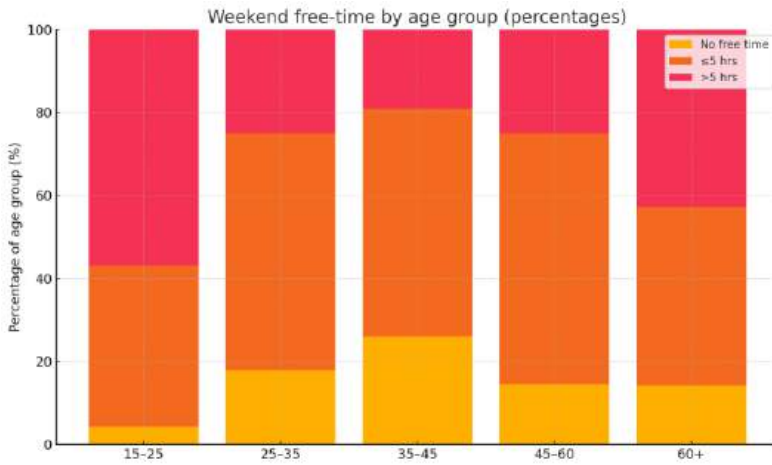
4.2. Free Time During the Weekend

Without distinguishing by age, respondents assessed their available free time during the weekend as follows (based on their perception): 44 respondents (14.7%) reported having no free time, 148 respondents (49.5%) reported having up to 5 hours of free time per day, and 107 respondents (35.8%) reported having more than 5 hours of free time per day.



Graph n. 3: Self-reported weekend free time

Analyzed by age group, the distribution was as follows: Among respondents aged 15-25 years (116 respondents), 5 (4.3%) reported no free time, 45 (38.8%) reported up to 5 hours, and 66 (56.9%) reported more than 5 hours of free time. Among respondents aged 25-35 years (28 respondents), 5 (17.9%) reported no free time, 16 (57.1%) reported up to 5 hours, and 7 (25.0%) reported more than 5 hours. Among respondents aged 35-45 years (100 respondents), 26 (26.0%) reported no free time, 55 (55.0%) reported up to 5 hours, and 19 (19.0%) reported more than 5 hours. Among respondents aged 45-60 years (48 respondents), 7 (14.6%) reported no free time, 29 (60.4%) reported up to 5 hours, and 12 (25.0%) reported more than 5 hours. Finally, among respondents over 60 years of age (7 respondents), 1 (14.3%) reported no free time, 3 (42.9%) reported up to 5 hours, and 3 (42.9%) reported more than 5 hours of free time during the weekend.

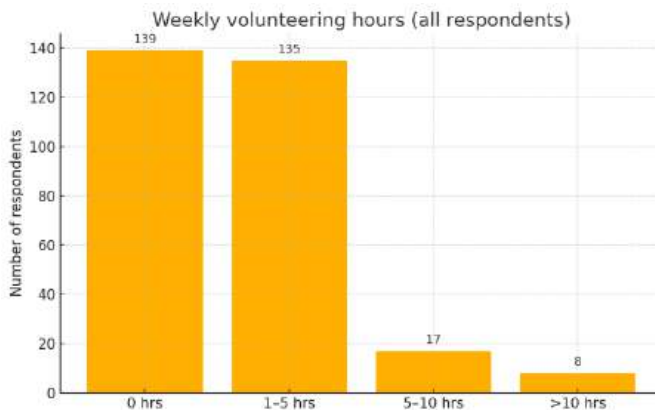


Graph n. 4: Weekend free-time by age group (percentages)

The age groups 15-25 and 60+ have the most available free time during the weekend. Respondents aged 25-35 and 45-60 predominantly reported shorter periods of free time, mostly up to five hours per day. The age group 35-45 experiences the highest time stress, with a significant proportion reporting little or no free time. This distribution forms a U-shaped curve: at the beginning of working life, individuals have relatively more free time, experience the least free time during the middle years, and then gradually regain more free time toward retirement.

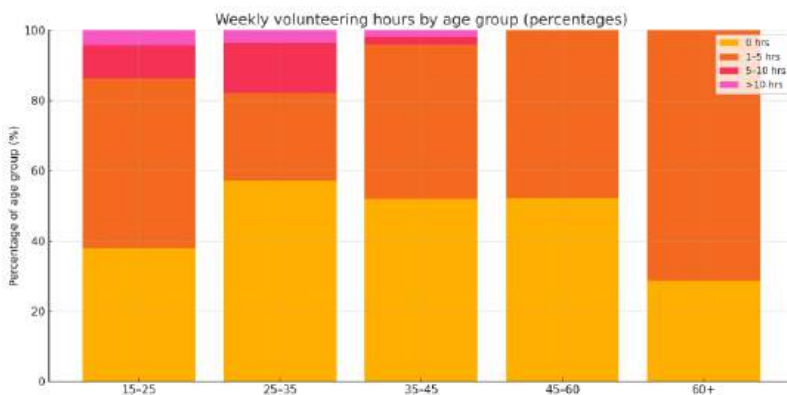
4.3. Current Involvement in Volunteering

Without distinguishing by age, respondents indicated how many hours per week they dedicate to volunteering (without specifying the area of volunteering) as follows: 139 respondents (46.5%) reported dedicating 0 hours per week, 135 respondents (45.2%) reported dedicating 1-5 hours per week, 17 respondents (5.7%) reported dedicating 5-10 hours per week, and 8 respondents (2.7%) reported dedicating more than 10 hours per week.



Graph n. 5: Weekly volunteering hours (all respondents)

Analyzed by age group, the distribution was as follows: Among respondents aged 15-25 years (116 respondents), 44 (37.9%) 0 hours, 56 (48.3%) 1-5 hours, 11 (9.5%) 5-10 hours, and 5 (4.3%) more than 10 hours. Among those aged 25-35 years (28 respondents), 16 (57.1%) 0 hours, 7 (25.0%) 1-5 hours, 4 (14.3%) 5-10 hours, and 1 (3.6%) more than 10 hours. Among respondents aged 35-45 years (100 respondents), 52 (52.0%) 0 hours, 44 (44.0%) 1-5 hours, 2 (2.0%) 5-10 hours, and 2 (2.0%) more than 10 hours. Among those aged 45-60 years (48 respondents), 25 (52.1%) 0 hours, 23 (47.9%) 1-5 hours, and none reported more than 5 hours of volunteering per week. Finally, among respondents over 60 years of age (7 respondents), 2 (28.6%) 0 hours and 5 (71.4%) reported 1-5 hours, with no respondents dedicating more than 5 hours per week.



Graph n. 6: Weekly volunteering hours by age group (percentages)

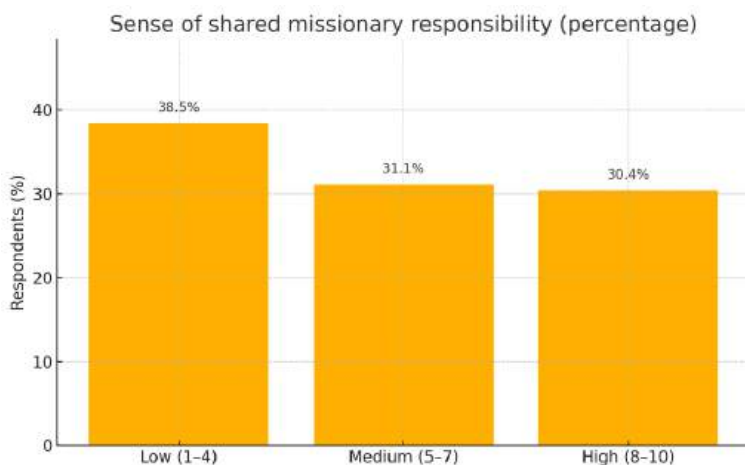
The largest share of respondents reported dedicating only a minimal amount of time to volunteering. The age category 25-35 shows the greatest deviation from the average: between 52% and 57% of respondents in this group reported no involvement in volunteering. This result likely corresponds to the limited amount of free time that respondents in this age group also reported earlier, suggesting a connection between time availability and engagement in volunteer work. Among those volunteering 1-5 hours per week, a notable proportion were seniors. However, it must be noted that there were relatively few seniors among the respondents overall, which calls for careful interpretation of this finding.

The results further show that the groups aged 15-25 and 45-60 do dedicate some amount of time to volunteering efforts. Systematic, regular volunteering – which would typically require at least 5 hours per week – appears to be an exceptional phenomenon among respondents. The age group 15-25 had the highest absolute number of more intensive volunteers: 16 out of 25 respondents who dedicated 5 or more hours per week belonged to this youngest group.

4.4. Sense of Shared Responsibility for the Church's Missionary Task

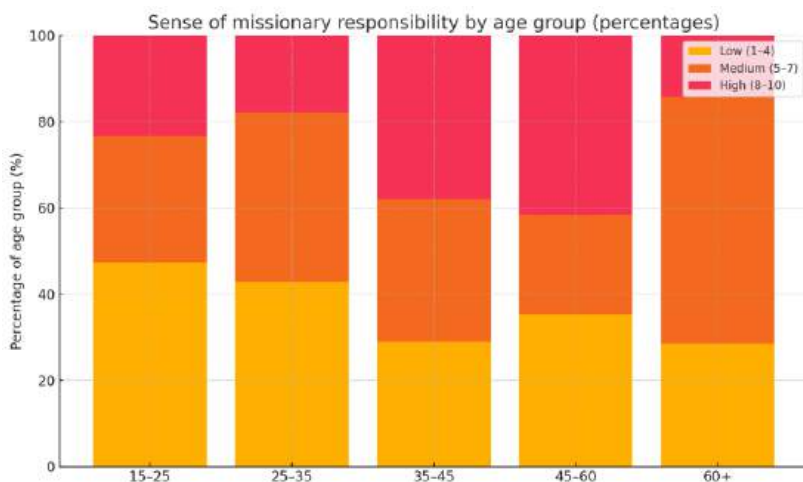
Among all respondents, the perceived sense of shared responsibility for the missionary mission of the Church (rated on a scale where 1-4 = low, 5-7 =

medium, and 8-10 = high) was distributed as follows: Low sense of responsibility: 115 respondents (38.5%), Medium sense: 93 respondents (31.1%), High sense: 91 respondents (30.4%).



Graph n. 7: Sense of shared missionary responsibility (percentages)

Analysed by age group, the results were as follows: Among respondents aged 15-25 years (116 responses), 55 (47.4%) low, 34 (29.3%) medium and 27 (23.3%) high. Among respondents aged 25-35 years (28 responses), 12 (42.9%) low, 11 (39.3%) medium, and 5 (17.9%) high. Among respondents aged 35-45 years (100 responses), 29 (29.0%) low, 33 (33.0%) medium, and 38 (38.0%) high. Among respondents aged 45-60 years (48 responses), 17 (35.4%) low, 11 (22.9%) medium, and 20 (41.7%) high. Among respondents over 60 years of age (7 responses), 2 (28.6%) low, 4 (57.1%) a medium, and 1 (14.3%) high.



Graph n. 8: Sense of shared missionary responsibility by age group (percentages)

4.5. Final observations

In our sample, it appears that the highest share of truly engaged volunteers is found among those who have up to five hours of free time during the weekend and at the same time feel a high sense of shared responsibility. Those who have free time but a low sense of responsibility often do not dedicate even an hour to volunteering. It can be said that when a person feels a strong sense of shared responsibility, they manage to fit voluntary activities even into a crowded schedule.

This is demonstrated by the fact that even among those who reported having no free time, 40% of highly motivated individuals still engaged in volunteering (compared to only 6% among those with low motivation).

During the workweek, real time limitations become more evident: only when individuals have more than three hours of free time per day do highly motivated people engage intensively. When highly motivated individuals have time, they almost all engage in volunteering; if they have 1-2 hours of free time, about 50% of them still manage to volunteer.

The data show that when respondents feel a medium or high level of shared responsibility, their engagement in volunteering depends less on the amount of free time available – they manage to find opportunities even within busy schedules.

From the respondents' answers, it can be concluded that inner motivation is the primary trigger for volunteering, while the amount of free time only adjusts how often and how long one engages. If a person is only moderately motivated, the availability of free time becomes critical – without free time, they are unlikely to volunteer. However, if the motivation is strong, free time acts more as an accelerator: with free time, the person participates more, but even without it, they still often find ways to engage.

5. Areas of volunteering

After presenting the results of the questionnaire regarding why, how, and to what extent respondents are involved in volunteering, we now turn to reflect on the areas in which they are engaged.

One of the questions in the same questionnaire asked: In which areas of volunteering in the service of the Gospel do you experience greater interest? The available choices included: charitable activities, transmitting the faith, community care, organizational support, family care, youth ministry, music during the Holy Mass, creating media content, and fundraising. There was also an option to suggest additional activities, which 16 respondents used.

Almost half of the respondents (144) chose charitable activities, followed by community care (138), and youth ministry (131). Music ministry was selected by 94 respondents. Lower levels of interest were recorded in family care (84), transmitting the faith (81), organizational support (44), fundraising (26), and creating media content (23).

From the responses, it follows that community care – such as assistance with parish feasts, decorations, and similar activities – and youth ministry rank among

the top priorities for volunteering, alongside charitable activities. Transmitting the faith was chosen by only 27% of respondents, suggesting that this area is not currently seen as a main priority for pastoral volunteering. Similarly, activities like creating media content attracted low levels of interest.

At first glance, it seems that volunteers are primarily drawn to activities within the safe environment of the Church community, such as liturgical service, youth ministry, or charitable outreach – which, by their very nature, often operate asymmetrically (from the Church outward toward those in need).

Aleš Opatrný, in his book *Cesty pastorace v pluralitní společnosti* (*Ways of Pastoral Care in a Plural Society*), describes two directions of evangelization: inward and outward. “Inward” evangelization refers to first allowing the Gospel to orient one’s family and professional life; “outward” evangelization means offering an alternative to the dominant lifestyles of society. Where the inward dimension is missing, Opatrný warns, Christians risk losing their “saltiness” (cf. Matthew 5:13)¹³.

It is understandable – and important – that the faithful dedicate time and energy to strengthening the Church community. However, the broader results of the questionnaire lead us to ask whether a genuine missionary conversion in attitudes and behaviour is truly happening.

James Mallon, one year after the publication of *Evangelii Gaudium*, addressed this issue in his book *Divine Renovation: Bringing Your Parish from Maintenance to Mission*, published in Slovak in 2018. Mallon calls for a radical change in mentality, inviting parishes to move from maintenance mode to mission mode. He emphasizes: “The parish exists to evangelize. A parish focused only on maintenance loses its very reason for being”. According to Mallon, evangelization must be the foundation of all parish activities. Hospitality becomes the first crucial step in evangelization, creating a sense of belonging and opening people to hearing the Gospel message¹⁴.

Another indispensable key for transformation, he argues, is the formation of a missionary leadership team, composed of priests and laypeople, capable of guiding the community toward true discipleship. This brief overview of Mallon’s proposals points toward concrete steps that could support the missionary conversion of the faithful¹⁵.

At the same time, certain doubts remain: despite decades of calls for renewal from the popes and bishops, the average sense of shared responsibility recorded in the survey remains moderate (5.47 out of 10). Observations from *Joy of the Gospel in Slovakia* reinforce this concern: “The laity have not become true partners of the priests in pastoral care, and their voice is often not heard”¹⁶.

¹³ A. Opatrný, *Cesty pastorace v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří 2006, p. 103.

¹⁴ J. Mallon, *Premena farnosti: Od údržby k misii*, Trnava 2018, p. 35.

¹⁵ Ibidem, p. 198.

¹⁶ F. Mikloško, K. Moravčík, *Radost' evanjelia na Slovensku: Pokus o analýzu situácie Katolíckej cirkvi*, Bratislava 2015, p. 33.

Considering these realities, intentional and sustained efforts will be required to foster a true conversion – one in which people find the courage to assume responsibility not only for volunteering, but for proclaiming the Gospel itself.

In the following sections, we will dedicate our attention to the factors that inspire a dynamic environment for volunteering – and those that hinder it.

6. Environments That Support or Hinder Volunteering

Shared responsibility implies that responsibility is carried by multiple sides. First and foremost, it is God Himself who, through His plan of salvation for humanity, reveals Himself and incorporates people into His divine plan and into His mystical body. Next are the individuals who share the responsibility of contributing to the health and functioning of the whole community. A significant part of this responsibility is also carried by the visible authority of the Church, which guides and supports the community.

This shared responsibility undeniably involves accompaniment and the creation of an environment that fosters growth and development. The quality and health of the environment are crucial for development. By analogy, we see this clearly in nature: if waters or soil are contaminated, life can either be destroyed or severely hindered in its growth and development.

Similarly, in the Church community, there are elements that either support or hinder volunteering. Jakob Schrage and Max Pilgers analyzed the elements that help create inspiring environments for volunteering, focusing on several relational dimensions¹⁷.

In the relationship between the volunteer and the activity, they identified the following key elements: Volunteer work must be meaningful; volunteers need to see the purpose and impact of their contribution. Especially for younger volunteers, it is important that the activity allows them to learn new skills and develop their competencies. Flexibility is essential, considering the individual availability and time constraints of the volunteers.

In the relationships between volunteers themselves, it is important to support social connections and foster the creation of community networks, leveraging the potential that shared projects have for strengthening these networks.

In the relationship between volunteers and Church authority, an inspiring environment requires: a clear structure, empowerment, ongoing support, the possibility of shared leadership, and the active expression of recognition and gratitude from the side of Church leaders.

Conversely, environments that hinder volunteering or create a “contaminated” environment usually result from the absence or neglect of these elements.

¹⁷ J. Schrage, M. Pilger, *Ehrenamtlich Engagierte in der kirchlichen Jugendarbeit: Zielgruppe ihres Auftrages und Mitarbeitende an ihrer Sendung*, “Handbuch Kirchliche Jugendarbeit: Grundlagen Theologie. Für Studium und Praxis”, ed. A. Kaupp, P.C. Höring, Freiburg im Breisgau 2019, p. 180-192.

Problems can include: excessively high expectations, a work pace that is too fast, too many responsibilities placed on volunteers, attitudes that treat volunteer work as self-evident and fail to provide recognition, chaos and unclear communication, poorly defined tasks and responsibilities, neglected relational care, absent accompaniment, and no space for education or reflection.

Such conditions can lead to the stagnation of the volunteers' potential – or even to their complete disengagement and withdrawal from service.

7. Conclusion: Limits and Opportunities of Volunteering in Pastoral Care

As we reach the end of our reflection on volunteering in pastoral care, it becomes evident that this area has both limits and opportunities within the context of the Church's common mission. Three main factors can limit volunteering in the service of the Gospel:

First, low motivation. Low motivation may stem from a weak personal resonance with the Word of God, leading to a diminished willingness to take responsibility for the mystical body of Christ, to which we belong. It can also arise from environments that hinder spiritual flourishing and personal engagement.

Second, lack of available time. Depending on age, health, personal situations, and various other factors, some individuals are more able than others to dedicate time to volunteering without serious negative consequences. Moreover, volunteering must constantly compete with countless other attractive alternatives for free time.

Third, misdirected investment of time and energy. Even motivated individuals who find time for volunteering may sometimes invest their efforts in necessary but secondary activities – tasks that, while good in themselves, may not contribute directly to the Church's missionary mandate. As Jesus warned in Luke 11:42, it is possible to focus on lesser duties while neglecting what is truly essential. As a result, either no time remains for true missionary engagement, or the courage to step beyond the "walls" of the Church is lacking from the outset.

The consequence of these factors may be that volunteering fails to reach its full potential, happens only in a limited way, or even leaves volunteers with negative experiences.

At this point, it is worth asking: Is the Church's leadership – at different levels and in different contexts – ready to assume responsibility for creating an environment that nurtures motivation and supports the development of volunteering? On one hand, it is important to encourage volunteering, but on the other, it is equally important to set realistic expectations that recognize the true possibilities and limits of this form of service. Volunteering has its boundaries, yet it opens profound opportunities with genuine value and potential. In my view, there are four key opportunities that volunteering offers:

First, volunteering can be a source of joy. As research has shown many volunteers view their work as a natural activity that brings them joy through helping

others, participating in collective projects, developing their talents and abilities, building social connections, and spending their free time meaningfully¹⁸.

Second, volunteering creates opportunities for accompaniment and faith transmission. It fosters environments where the sharing of faith and personal testimony can naturally occur through relationships.

Third, volunteering optimizes resources in pastoral care. The involvement of volunteers makes possible activities and projects that would otherwise be unsustainable if they depended solely on salaried staff. While this pragmatic perspective is important, it must be carefully handled to avoid the danger of instrumentalizing people. Volunteers are not cheap labor – they are brothers and sisters with whom we collaborate in preparing the way for Christ.

Fourth, volunteering strengthens community bonds. Working together on shared projects creates lasting relationships and memories, even when volunteers' life circumstances change. At the same time, this collaboration becomes an explicit manifestation of the Church's common mission for all the baptized.

Volunteering in the service of the Gospel is one of the pillars of pastoral care, especially in communities without strong personnel structures or the financial resources to employ paid staff. It is not – and will not become – the only or strongest pillar of pastoral service. Volunteering must be supported by other structures and pillars. Yet, where it is present and properly nurtured, volunteering becomes a true Simon of Cyrene on the path of the Church's pastoral mission, bearing the weight of service across all its dimensions.

* * *

Bibliography

- Catholic Church, *Final Document of the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops: For a Synodal Church – Communion, Participation, Mission*, Vatican City 2024.
- Certeau M. de, *Glaubens Schwachheit [The Weakness of Faith]*, ed. G. Greshake, J. Werbick, Stuttgart 2009.
- Darby J.N., *Synopsis of the Books of the Bible: Considerations on 1 Corinthians*, <https://www.bibelkommentare.de/get/cmt.164.pdf>, 32 (Accessed: April 19, 2025).
- Francis, *Evangelii Gaudium: Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today's World*, Vatican City 2013.
- Gabovičová N., *Analýza skúseností dobrovoľníkov motivovaných religiozitou*, in: *Acta Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis. Série D – Vedy o výchove a vzdelávaní*, ed. A. Rajský, Trnava 2010, p. 72-77.
- John Paul II, *Christifideles Laici: Apostolic Exhortation on the Vocation and the Mission of the Lay Faithful in the Church and in the World*, Trnava 1989.
- Kelly W., *Lectures Introductory to the Study of the Epistles of Paul the Apostle: 1 Corinthians*, trans. J. Das, Winschoten 1970.

¹⁸ N. Gabovičová, *Analýza skúseností dobrovoľníkov motivovaných religiozitou*, in: *Acta Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis. Série D – Vedy o výchove a vzdelávaní*, ed. A. Rajský, Trnava 2010, p. 79.

- Kelly W., *Lectures Introductory to the Study of the Gospels: Matthew*, Winschoten 1970 (online reprint 2015).
- Luciani R., *Synodality: A New Way of Proceeding in the Church*, trans. J. Owens, Mahwah, New Jersey 2024.
- Mallon J., *Premena farnosti: Od údržby k misii*, Trnava 2018.
- Mikloško F., Moravčík K., *Radosť evanjelia na Slovensku: Pokus o analýzu situácie Katolíckej cirkvi*, Bratislava 2015.
- Noceti S., *Reforming the Church: A Synodal Way of Proceeding*, Mahwah, New Jersey 2024.
- Opatrný A., *Cesty pastorače v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří 2006.
- Prod'hom S., *The Promised King and His Kingdom*, <https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-3509/der-verheissene-koenig-und-sein-reich/kapitel-25> (Accessed: April 19, 2025).
- Schrage J., Pilger M., *Ehrenamtlich Engagierte in der kirchlichen Jugendarbeit: Zielgruppe ihres Auftrages und Mitarbeitende an ihrer Sendung*, "Handbuch Kirchliche Jugendarbeit: Grundlagen Theologie. Für Studium und Praxis", ed. A. Kaupp, P.C. Höring, Freiburg im Breisgau 2019, p. 180-192.
- Seibel M., *Jesus Christ – More Than a King: An Exposition of the Gospel of Matthew*, Wiehl 2025, p. 955.
- Snyder M., Omoto A.M., *Volunteerism: Social Issues Perspectives and Social Policy Implications*, "Social Issues and Policy Review" 2(2008), no. 1, p. 1-36.
- Theobald C., *A Council by Another Name? The Synod on Synodality and What Comes Next*, Collegeville 2025.

JACEK GORKA*

Scapegoating and the Perpetuation of Harmful Stereotypes: A Theological Reflection Inspired by Selected Texts from AFER

Abstract: The concept of scapegoating has played a significant role in theological discourse, particularly in understanding the atonement of Christ. However, this paper argues that relying on scapegoating as a primary framework for theological reflection on identity is inherently problematic. It argues that relying on this framework perpetuates harmful stereotypes, undermines the agency and dignity of marginalized groups, and ultimately fails to capture the fullness of divine love and justice. It also argued, the often undermine discrepancy in the notion of scapegoating in both the theological and psychological explanation of it. This paper present practically the mistake of applying psychological meaning of scapegoating into theological reflection. By drawing upon insights from various theological and psychological perspectives, including liberation theology and postcolonial transformation, this paper proposes alternative frameworks that offer a more nuanced and liberative understanding of identity in relation to God, self, and others. This will be supported by chosen texts from a journal edited and published by the Catholic University of East Africa supervised by AMECEA.

Keywords: scapegoat, sacrifice, stereotype, liberation theology, Africa, Tanzania, The African Ecclesial Review.

The phenomenon of scapegoating has been a recurring theme throughout human history. It involves the displacement of blame and aggression onto a particular individual or group, often those who are already marginalized and vulnerable. This act of scapegoating serves to maintain social cohesion and deflect attention from the systemic issues that contribute to conflict and injustice.

In theological discourse, the concept of scapegoating has been prominently associated with the atonement of Christ. The traditional understanding of Jesus' death as a sacrifice to appease God's wrath has been interpreted through the lens

* Jacek Gorka OFM – Jordan University College, Morogoro, Tanzania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4793-9221>; e-mail: jacek.gorka@juco.ac.tz



of scapegoating. However, this interpretation raises serious ethical and theological concerns. It portrays God as a vengeful deity who demands a blood sacrifice, and it reinforces the notion that violence and suffering are necessary for redemption. In this article we will attempt to analyze this issue from a theological and psychological point of view, however they will be discussed in the area of method in pastoral theology.

This why to understand fully the issue of scapegoating, it seems necessary to analyze it briefly from both theological and psychological perspectives. While we recognize that these two explanations can overlap in certain contexts, examining them separately provides distinct insights.

We will try to support presented ideas with texts quoted from a periodical issued by the Catholic University of Eats Africa (CUEA).

Pastoral theology and its method

In order to analyze the chosen area in intended matter, we will apply the method used in Pastoral Theology (PT) that focuses on religious practice within the Church; Outside the Church; and within a pluralistic, multi-religious and multi-cultural society.

The PT studies as well the mentioned above religious practice in two levels: First, it examines the existing tension between the current state of religious practice and the desired one, and secondly, by undertaking a research-driven practice, identifies problems and tensions to understand on how it should or could have become. The main goal of this branch of theology is then to ensure a constant renovation and updates of lines of action within the chosen topic.

We should also state here that PT engages the complex interplay of theory and practice in a focal way. This is because theory and practice imply and shape each other constantly. Practice gives rise to theory, while theory often has practical implications. Hence, if we place an effort in understand and explaining both human action and thought, it will require from us a complex theoretical framework, that in turn, arise out of reflection upon actions and practices.

Methods in PT often bear witness to the complexity of the theory-practice relationship, that often make theologians to use a spatial metaphor to describe this complexity.

Method

For the sake of multilayer character of the chosen topic, the Zervas-Klostermann method will be mingled here with the principles of the descriptive method that have been employed into the research in order to present the situation as it exists in the tone of collecting data for this study. Specifically, we will focus on so-called *Ex post facto* research for descriptive studies, where the researcher has no control over the variables, and the findings are reported based on what has happened and what is currently happening.

Context and Background

Because of several factors, such as the etymology of the term and its hermeneutical, cultural and geographical context, there is a need to situate our discourse within a historical and geographical framework. This approach will help us to avoid overly theoretical discussion on one hand, while allowing us to follow the logical flow of the author's intent from the other. Given the extensive African contacts involved, this study will focus specifically on the Tanzanian contexts, due to its long history with the Arab Slave Trade and its unique political position in this part of the African continent.

Definition of Scapegoating

It would be useful to trace the origin of the term *scapegoating* back to ancient religious practices, particularly within the culture and religion of the Israelites, as described in the book of Leviticus¹.

In the Old Testament, this concept is vividly illustrated in the ritual of Yom Kippur, the Day of Atonement². According to Leviticus 16:8-22, two goats were selected: one for sacrifice and the other as the *scapegoat*. The high priest would symbolically transfer the sins of the people onto the scapegoat, which was then sent into the wilderness, carrying away the community's guilt. This ritual highlights the idea of transferring blame and sin onto an innocent victim, a theme that recurs throughout various atonement theories.

Continuing this theological reflection, it seems important to consider René Girard, a leading modern proponent of scapegoating theory. Girard's mimetic theory suggest that human desires are imitative, often leading to rivalry and conflict. According to him, societies alleviate this violence through the scapegoat mechanism, in which a chosen victim is blamed for the communal problems and subsequently expelled or killed³. This process temporarily restores social harmony but perpetuates a cycle of violence.

Girard's interpretation of the crucifixion of Jesus Christ is especially significant. He argues that Jesus' death exposes and subverts the scapegoat mechanism. Unlike previous scapegoats, Jesus is innocent and willingly accepts his fate, thereby revealing the injustice inherent in the system. This revelation, offers a path towards overcoming violence and achieving genuine reconciliation⁴.

Another important perspective related to scapegoating is the Christus Victor model of atonement which emerges in early Christianity. This theory views

¹ L.L. Baker, *What Is a Scapegoat in the Bible, and Why Is Jesus Ours?*, <https://www.bibles-tudytools.com/bible-study/topical-studies/what-is-a-scapegoat-in-the-bible-and-why-is-jesus-ours.html> (access: 19 December 2024).

² S.D. Morrison, *7 Theories of the Atonement Summarized*, <https://www.sdmorrison.org/7-theories-of-the-atonement-summarized/> (access: 19 December 2024).

³ Cf. G. Andrade, *René Girard (1923-2015)*, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/girard/> (access: 19 December 2024).

⁴ L.L. Baker, *What Is a Scapegoat in the Bible, and Why Is Jesus Ours?*, op. cit.

Jesus' death as victory over the powers of evil, including the scapegoat mechanism itself. By willingly becoming the scapegoat, Jesus defeats the forces of sin and death, liberating humanity from their control⁵.

Theological Implications

The scapegoating theory carries profound theological implications, especially in understanding the nature of sin, sacrifice, and redemption. It challenges traditional views of divine justice and retribution, by emphasizing themes of mercy, forgiveness, and reconciliation. By revealing the violence inherent in the scapegoat mechanism, the theory calls for a critical re-evaluation of sacrificial practices and theologies that perpetuate cycles of blame and punishment. Furthermore, the scapegoating theory highlights the role of Jesus as the ultimate scapegoat who, through his death and resurrection, breaks this cycle of violence and offers a new way of relating to God and others. This perspective aligns closely with the moral influence theory of atonement, which focuses on Jesus' life and teachings as a model for ethical living and social transformation⁶.

In theology, the scapegoating theory provides a compelling framework for understanding the dynamics of sin, sacrifice, and redemption. By tracing the historical development of scapegoating practices and engaging with the insights of theologians like René Girard, we gain deeper appreciation of the transformative power embodied in Jesus' death and resurrection. Ultimately, this theory challenges us to move beyond cycles of blame and violence, embracing instead the core Christian principles of mercy, forgiveness, and reconciliation.

Scapegoating in relation to Jesus' Sacrifice

Over the centuries of Christian theological development, Jesus Christ has been regarded as the ultimate scapegoat and sacrificial lamb. His crucifixion is understood as the fulfillment of the Old Testament sacrificial system, in which He takes upon Himself the sins of humanity and offers himself as a sacrifice for the atonement of sins.

Among many Catholic sources, special attention should be given to the source of the Catechism of the Catholic Church, which teaches that Jesus is "The Lamb of God who takes away the sin of the world" (John 1:29). This signifies that Jesus is the ultimate scapegoat who bears the sins of humanity⁷.

Similarly, John Paul II, in *Evangelium Vitae* strongly emphasized that the mystery of human suffering and sin is fully revealed in the light of Christ's cross⁸.

⁵ B. Pugh, *Ransom, substitute, scapegoat, God: is there one doctrine of the atonement?*, <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2018/29-march/features/features/is-there-one-doctrine-of-the-atonement-ransom-substitute-scapegoat-god> (access: 19 December 2024).

⁶ L.L. Baker, *What Is a Scapegoat in the Bible, and Why Is Jesus Ours?*, op. cit.

⁷ *Catechism of the Catholic Church*, Vatican City 1992.

⁸ Cf. John Paul II, *Evangelium vitae*, Rome, March 25, 1995, no. 86-87.

Likewise, Pope Francis, in his Encyclical Letter *Fratelli Tutti* argued that: “There is at times a tendency to deliberately fabricate enemies: stereotyped figures who represent all the characteristics that society perceives or interprets as threatening. The mechanisms that form these images are the same that allowed the spread of racist ideas in their time”⁹.

What follows is a brief theological comparison between of the mechanism of scapegoating and Christ’s sacrifice, aimed to helping us better understand their fundamental similarities and differences.

Short Comparison of Scapegoating and the Sacrifice of Jesus Christ

There are some similarities that in short could be presented in these few points:

1. Transfer of Guilt: Both the scapegoat ritual and the sacrifice of Jesus involve the transfer of guilt and sin from the people to a sacrificial victim¹⁰;
2. Atonement: Both practices aim at atonement and reconciliation with God¹¹;
3. Symbolism of Purification: The scapegoat ritual and the crucifixion of Jesus symbolize the purification and cleansing of sin¹².

There are also some differences of which we will list just few:

1. Divine Ordination: The scapegoat ritual was a divinely ordained practice in the Old Testament, while the sacrifice of Jesus is seen as a voluntary act of love and obedience to God’s will.
2. Eternal Redemption: The scapegoat ritual provided temporary atonement¹³, whereas the sacrifice of Jesus is believed to offer eternal redemption and reconciliation with God.
3. Personal Relationship: The scapegoat ritual was a communal practice, while the sacrifice of Jesus¹⁴ emphasizes a personal relationship with God and individual salvation.

From this brief comparison we gain a deeper understanding of the concept of scapegoating in theology and the sacrifice of Jesus Christ, which are indeed profoundly intertwined. While the scapegoat ritual in the Old Testament provided a means of atonement and purification, the sacrifice of Jesus Christ is regarded as the ultimate and final atonement for the sins of humanity. This

⁹ Francis, *Fratelli tutti*, Assisi, October 3, 2020, no. 266.

¹⁰ Cf. *Understanding the Spiritual Meaning of the Scapegoat*, <https://spiritualityshepherd.com/spiritual-meaning-of-the-scapegoat/> (access: 17 November 2024).

¹¹ Cf. T. Staples, *Why a Sacrifice?*, <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/why-a-sacrifice> (access: 17 November 2024).

¹² Cf. K. Adana, *What Does The Word Scapegoat Mean In Relation To The Day Of Atonement*, <https://christian.net/theology-and-spirituality/what-does-the-word-scapegoat-mean-in-relation-to-the-day-of-atonement/> (access: 17 November 2024).

¹³ Cf. Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, December 7, 1965, no. 11.

¹⁴ Cf. Second Vatican Council, *Lumen gentium*, November 21, 1964, no. 2.

comparison underscores the continuity and fulfillment of God's plan for redemption through Jesus Christ.

In the following section, we will explore the psychological implications of the concept of scapegoating.

Psychological Perspective on Scapegoating

Here we would like to offer a brief overview of scapegoating from a psychological perspective, in order to explore the different approaches developed and defined within this branch of science.

The theory of scapegoating is rooted in several psychological concepts, including displacement, projection, and social identity theory¹⁵. One could also argue that, in psychology, scapegoating is viewed as a *defense mechanism* whereby a person or group is unjustly blamed for problems or misfortunes. This phenomenon can occur in various contexts, including families, workplaces, and societies, often involving the projection of one's own negative traits or feelings onto others.

Here we present two fundamental sources to provide readers with a starting point for further research in this area:

1. It seems wise to begin with the quote attributed to the Carl G. Jung which highlights a psychological principle: Until you make the unconscious conscious, it will direct your life, and you will call it fate¹⁶. This underscores how unresolved inner conflicts can manifest externally.

2. A related insight comes from Gordon W. Allport, who defined prejudices as an antipathy based upon a faulty and inflexible generalization. It may be felt or expressed. It may too be directed toward a group or an individual of that group¹⁷.

These two quotes, attributed to the pillars of modern psychology, illustrate a different notion of scapegoating compared to the theological perspectives discussed earlier. This foundation allows us to briefly describe the psychological mechanism of scapegoating:

1. Displacement: Individuals may redirect their frustrations and aggression towards a scapegoat perceived as less threatening.

2. Projection: People project their own negative qualities onto the scapegoat, externalizing internal conflicts¹⁸.

3. Social Identity: Scapegoating can strengthen in-group cohesion by creating a common enemy and enhancing group identity.

¹⁵ Cf. H. Tajfel, J.C. Turner, *An integrative theory of intergroup conflict*, in: *The Social Psychology of Intergroup Relations*, eds. W.G. Austin, S. Worchel, Brooks 1979, pp. 33-47.

¹⁶ Cf. C.G. Jung, *Aion: Research into the phenomenology of the Self*, (Collected Works of C.G. Jung, Vol. 9, Part 2), Princeton 1959.

¹⁷ Cf. G.W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Cambridge 1954.

¹⁸ More information on this section might be found in the following publications: H. Tajfel, J.C. Turner, *An integrative theory of intergroup conflict...*, op. cit.

In social and organizational contexts, scapegoating often appears in workplaces, where employees may blame a colleague for a project's failure to avoid accountability. More broadly, minority groups are frequently scapegoated during times of economic or political instability – a subject extensively explored by G.W. Allport¹⁹.

At this step in our examination, we have highlighted not only the negative aspect of scapegoating within psychology, but also the severe psychological and social consequences it can have for targeted individuals or groups. These consequences include increased stress, anxiety, and social isolation for the scapegoat, as well as perpetuating cycles of blame and conflict within organizations and societies.

Scapegoating is undoubtedly a complex psychological phenomenon that affect with individuals and groups. However, understanding its mechanisms and consequences will help in developing strategies to mitigate its harmful effects and promote healthier social and organizational dynamics.

We will now present selected texts showing how scapegoating leads to harmful stereotypes.

The African Ecclesial Review

The African Ecclesial Review (AFER) is an academic journal dedicated to the study of Catholic Church practices within African context. It places special emphasis on African Christianity from an indigenous perspective, contributing to academic discourse by making Christ's message relevant through reflection, discussion, informed views, documentation and pastoral ministry experience. AFER is published by the Catholic University of East Africa (CUEA), which is owned by the Associations of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa (AMECEA)²⁰.

The selected texts from AFER help illustrate both, the psychological dimension of scapegoating within a theological discourse and its harmful effects. It is evident that various authors in AFER publications have often identified the Western – and, by association, Western missionaries – as a common adversary, making them frequent targets of scapegoating. As a result, Western missionaries have frequently been unjustly criticized in African theological literature as agents of colonial oppression, and this critique has often manifested as a form of collective scapegoating.

¹⁹ Cf. G.W. Allport, *The Nature of Prejudice*, op. cit.

²⁰ The Association of Member Episcopal Conference s in East Africa was established in 1961 by Cardinal Archbishop of Lusaka (Zambia) Adam Kozłowiecki SJ its founding president. Members of AMECEA are episcopal conferences of the following countries: Ethiopia, Eritra, Kenya, Malawi, Tanzania, Zambia, Sudan, Uganda, Somalia and Djibuti, Ameceea, https://en.m.wikipedia.org/wiki/Association_of_Member_Episcopal_Conferences_in_Eastern_Africa (access: 11 October 2024).

1. "While globalization means progress to some, it is underdevelopment and misery for others. In the process of globalization there are beneficiaries and victims, winners and losers. Whatever the case, globalization has come to stay. (...) Free market and economy are the pillars of globalization. The rapid invasion of the Western culture of consumerism is threatening the traditional values of Africa"²¹.

2. "There are many traditional cultural practices and believes that keep Africa underdeveloped. These include superstitions, illiteracy, magical practices witchcraft, wife inheritance, polygamy, discrimination against a girl child and woman, tribalism, ethnic conflicts, cattle rustling, female genital mutilation, etc. However, the real conflict is between the basic value that people must be allowed to decide freely what traditions they wish or not wish to follow and the insistence that established traditions be followed no matter what, or alternatively, people must obey the decisions by religious or secular authorities who enforce real or imagined traditions"²².

3. "Christianity contributed immensely to the education, health and economic development of the continent. To some Africans, Christianity was presented as the embodiment of Western culture in cloak of religion. Christianity has been a major aspect of socio-political development. The greatest and most effective weapon used by the Christians to disrupt traditional believes of the people was Western education. In addition to this, medicine and technology came, which improved the people's health"²³.

4. "(...) the past missionary evangelization of the continent was superficial because it undermined both the African culture and the African person. It made the African an object of charity rather than a subject of love and self-reliant. Consequently, the Person of Jesus has remained foreign to many in Africa. (...) There is need for an African Paradigm of Evangelization which will empower and enable Africans to become free individual persons who must remain unfettered to act, speak, work, associate and accumulate wealth motivated by faith in Risen Lord for the good of humanity (...) "²⁴.

5. "Both the western Christian missionaries and the colonizers shared the same myth of cultural superiority and viewed the African culture as inferior and inadequate. To the missionaries then, the African cultural environment was not conducive for the establishment of the Kingdom of Christ. This explains why much effort was directed towards the elimination of traditional custom and practices which were viewed as unchristian by the western Christian missionaries"²⁵.

²¹ B. Iñarra, *Religious formation in the light of justice peace and integrity of creation*, AFER 45(2003), no. 1, p.74.

²² J. Kahiga, *Poverty and unemployment: deprivations of capabilities*, AFER 46(2004), no. 3, p. 221.

²³ D.T. Abiola, *Secularization, christianity and the african religion in Yorubaland*, AFER 48(2006), no. 3, p. 146.

²⁴ D.R.K. Nkurunziza, *Towards a new African paradigm of evangelization*, AFER 50(2008), no. 1-2, p. 60.

²⁵ N.W. Ndungu, *Cultural challenges and the Church in Africa*, AFER 50(2008), no. 1-2, p. 74.

6. “The reality is that Africa’s political instability, civil strife, economic crunch and regression, corruption and poverty are deeply rooted in the dynamic Western imperialist colonialist and the Cold War power rivalries between the bipolar East and West block, which shaped the colonial rule. Precisely, the Western imperialistic colonial nations put a sword at the heart of what held Africa together as a people in devaluing and assaulting their culture and identity, worth and dignity. Africans were regarded as commodities and property of the Western imperialists through the dehumanizing slave trade. Imperialists valued material resources which they siphoned from Africa more than Africans themselves”²⁶.

7. “Europe exported not only faith in Christ, but also all of the vices of the Old Continent. It exported the sense of corruption; it exported the violence that is currently devastating Africa. And we must acknowledge our responsibility so that the exportation of faith (...) is stronger than the exportation of vices of Europe (...) We Christians must do much more in these regards so that faith is made present, and with faith, the strength to resist these vices and to rebuild a Christian Africa, destined to be a happy Africa, a great Continent of new humanism”²⁷.

8. “Some theologians assert that the missionary era is over, and that the Church in Africa is capable of running her own affairs of evangelization without expatriate missionaries. They argue that the local Church should be left alone to inculcate gospel values in an African context and liberate it from the European trappings that missionaries imposed on Africans. After Vatican II, some missionaries felt that they were no longer needed and that their role in evangelization of Africa was over. The desire of the local hierarchy to give shape to their own local church, and to manage everything by themselves, gives the impression that expatriate missionaries are merely tolerated, rather than wanted”²⁸.

Short Analysis

At this phase of our analysis of our study, we aimed to clarify the rationale for quoting selected texts from AFER in the context of our research topic.

Principles of theological reflection

Theological reflection, regardless of its specific field, whether biblical, patristic, dogmatic or otherwise, helps believers deepen their understanding of faith and connect theological teachings with everyday life. It also emphasizes personal spiritual growth and supports others in this journey. This aspect is particularly significant given AFER’s Catholic background.

²⁶ K. Obiekwe, *The 2009 Synod of Bishops: Church in Africa in service to reconciliation, justice and peace*, AFER 51(2009), no. 1-2, p. 105.

²⁷ Ibidem, p. 107.

²⁸ P. Saa-Dade Ennin, *The role of missionary institutes in reconciling Africa*, AFER 52(2010), no. 1, p. 509.

It would be honest to note that the disclaimer on the AFER clarifies that the views expressed in any article published by AFER do not necessarily reflect those of the Editorial Board.

Typically, AFER does not represent the official voice of AMECEA, unless explicitly stated. The editorial board, which includes both lay members and priests, was led by Sr. Justin C. Nabushawo (SMK). The journal is published at the Catholic University of Eastern Africa, owned by AMECEA.

In the following section, we will attempt to align the tone of selected texts with that commonly associated with Liberation Theology. A careful reader of texts AFER's publications may identify certain conceptual elements related to this theological field.

Elements of Liberation Theology

Liberation theology is a synthesis of Christian theology and Marxist socio-economic analyses that emphasizes social concern for the poor and the political liberation for oppressed people²⁹.

Originating in Latin America during the 1960s and 1970s, it is rooted in the belief that Christian theology should address the social justice and liberation from unjust social, economic and political conditions. Its primary goal is to achieve social justice and liberation from unjust social, economic, and political conditions. This theology calls for the Church to take an active role in advocating for the marginalized, drawing inspiration from both the Bible and the Catholic teachings.

The roots of liberation theology traces back to the early Christian community and the teachings of Jesus Christ, who emphasized love, compassion, and justice. The Gospels depict Jesus' siding with the poor and marginalized, such exemplified in the Beatitudes: "Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven" (Matthew 5:3). Liberation theologians argue that the Church must follow Christ's example by actively working to transform society and alleviate the suffering of the oppressed.

The Second Vatican Council (1962-1965) was pivotal in shaping liberation theology. Its documents emphasized the Church's commitment to social justice and the preferential option for the poor. In *Gaudium et Spes*, the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, the Council stated: "The joys and the hopes, the griefs and the anxieties of the men of this age, especially those who are poor or in any way afflicted, these are the joys and hopes, the griefs and anxieties of the followers of Christ"³⁰. This call for solidarity with the suffering became a cornerstone of liberation theology.

One of the key figures in the development of liberation theology was Gustavo Gutiérrez, a Peruvian theologian and Dominican priest. In his seminal work *A Theology of Liberation* Gutiérrez argued that theology must be rooted in the lived

²⁹ Cf. G. Gutierrez, *A theology of liberation: History, politics, and salvation*, New York 2021.

³⁰ Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, no. 1.

experiences of the poor and must seek to transform unjust social structures. He introduced the concept of the “preferential option for the poor”, which calls for the Church to prioritize the needs of the poor and oppressed in its mission.

Pope Paul VI’s Apostolic Letter *Octogesima Adveniensi* also addressed the Church’s responsibility to promote social justice, stating: “it is up to the Christian communities to analyze with objectivity the situation, which is proper to their own country, to shed on it the light of the Gospel’s unalterable words and for action from the social teaching of the Church”³¹. This directive encouraged local churches to engage in social analysis and action to address the root causes of poverty and injustice.

For instance, Pope Francis, the first Latin American pope, has shown a deep commitment to the principles of liberation theology. In his apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*, he writes: “the poor person, when loved, is esteemed as of great value”, which forms the foundation of the “preferential option for the poor”³². His emphasis on mercy, compassion, and social justice echoes the core tenets of liberation theology and highlights the ongoing relevance in the Church today.

This theological movement integrates faith and action, calling for the Church to be a voice for the voiceless and an advocate for the oppressed. By drawing on the teachings of Jesus Christ and the Catholic doctrine, it challenges Christians to work towards a more just and equitable world.

However, it has faced controversy. Critics within the Catholic Church argue that it sometimes aligns too closely with Marxist ideology and political movements, focusing more on social and economic issues than on spiritual matters.

For example, the Congregation for the Doctrine of the Faith’s 1984 document, *Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, acknowledged that while the Gospel is a message of freedom and liberation³³, some forms of liberation theology uncritically adopt Marxist concepts, leading to ideological deviations that betray the cause of the poor³⁴.

Pope John Paul II, while supporting the preferential option for the poor, proffered the term *love of preference for the poor*, signaling a more cautious stance towards liberation theology. In his encyclical *Sollicitudo rei socialis*, he emphasized balancing social justice with spiritual liberation, warning against reducing the Gospel to purely socio-political message. He highlighted solidarity as a moral response to injustice and stress the Church’s mission to promote authentic human development³⁵.

Similar critics appear in his encyclicals *Redemptoris Missio*, *Centesimus Annus*, and *Laborem Exercens*, where he underscored the Church’s role in

³¹ Paul VI, *Octogesima adveniensi*, May 14, 1971, no. 4.

³² Francis, *Evangelii gaudium*, Rome, November 24, 2013, no. 199.

³³ Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Certain Aspects of the “Theology of Liberation”*, Rome, August 6, 1984.

³⁴ Cf. *ibidem*.

³⁵ Cf. John Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, Rome, December 30, 1987, n. 46.

condemning injustice while maintaining that salvation and transformation come primarily through faith in Christ³⁶. Liberation from personal sin is what eliminates the secondary effects of oppression³⁷.

Cardinal Joseph Ratzinger, (later Pope Benedict XVI) as a prefect of the Congregation of the Doctrine of the Faith reiterated the need to balance social justice and spiritual liberation cautioning against reducing the Gospel to socio-political ideology³⁸.

Pope Francis having grown up the Latin America, acknowledges that the movement is being purified over time through experience and reflection from its ideological concept. He emphasizes the importance of focusing on the Gospel's message of social justice rather than ideological distortions³⁹.

These quotations and reflections highlight the Church's concerns about the potential ideological deviations within liberation theology and emphasize the need to maintain a balance between social justice and spiritual liberation.

This overview of liberation theology helps us understand the AFER texts in this study and see how the authors' intentions may have differed from Gospel-based theological discourse.

The following is a brief study of the political atmosphere in Africa on the eve of independence and the emergence of new countries.

An African context

The revolutionary sentiments described earlier are clearly reflected in the context of newly emerging countries on the African continent. This division was evident in the general perspectives on African affairs, particularly through the emergence of two prominent groups: the Monrovia and Casablanca.

The *Casablanca Conference*, known for its more radical stance, represented those leaders who, from the outset of independence, sought to define African liberation along Marxist lines. In contrast, the *Monrovia Conference* aimed to achieve similar goals but favored legal and diplomatic means. The *Casablanca Conference* originated from a meeting convened by King Muhammad V of Morocco, held in Casablanca from January 3 to 7 of 1961⁴⁰. Attended

³⁶ Texts of presented encyclicals might be found online, especially on the Vatican website: www.vatican.va (access: 17 November 2024).

³⁷ Cf. Ch. Grondin, *Liberation Theology*, <https://www.catholic.com/qa/liberation-theology> (access: 17 November 2024).

³⁸ Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"*, op. cit.

³⁹ Cf. C. Wooden, *Pope reflects on changed attitudes towards liberation theology*, <https://cruxnow.com/vatican/2019/02/pope-reflects-on-changed-attitudes-toward-liberation-theology> (access: 17 November 2024).

⁴⁰ The origin of the Casablanca group should be traced back to 1955, when the Egyptian leader, Nasser pretended to play the principle role as a leader of Africa and invited all liberation movements of the continent to spread around his desire by using their offices and public media. Nasser attempted to interfere in the internal evolution of the other African countries. Already

by heads of state of Ghana, Guinea, Mali, Morocco and the United Arab Republic (UAR), along with representatives of the Algerian Provisional Government, Libya and Ceylon, the conference primarily debated the Congo crisis. The resolutions adopted reflected a distinctly anti-Western foreign policies stance, marked by a revolutionary character by the UAR's leadership during the meeting.

At the same time, other African states promoted a pro-Western political approach. The Casablanca Conference's pro-Communist orientation underscored the political divisions of the African continent and led to the formation of the Monrovia Group. Organized by President William Tubman of Liberia, the Monrovia Conference took place from May 8 to 13, 1961, bringing together nineteen countries, including Ethiopia, Liberia, Nigeria, Sierra Leone, Somalia, Togo and twelve members of the *Brazzaville Group* (established in December 1960). This group condemned the Casablanca's radicalism, emphasizing realism and moderation in their approach⁴¹.

The Monrovia⁴² resolutions stressed the sovereignty of states, their right to independence and union, respect for territorial integrity and non-intervention in internal affairs. The existence of these highlighted the fragility of post-colonial Africa and revealed that many leaders of the newly independent nations lacked the strength to govern their country unilaterally. The Casablanca and Monrovia Groups not only divided the African continent politically but also reflected divisions among Africans themselves.

Importantly, these divisions existed even before many African countries had secured independence. However, they helped pave the way for compromises, culminating in the Addis Ababa meeting of May 1963, during which the *Organization of African Unity (OAU)* was established⁴³. Members of the Monrovia group believed that by accommodating their moderate views, the extremist positions of the Casablanca Group could be overcome. Unfortunately, the dishonesty and political maneuvers of the pro-Communists faction led to the reorgani-

one year later, in Congo there was active an *Association Nasser* which through its agents worked for an Islamic solution in that state. He as well promoted anti-Western policy based on the Suez crisis. The Casablanca group adopted the Nasser's methodology in spreading inside of the other states pro-Communist view of independence and liberation movements. Cf. *Communism in Tanzania?*, (*Communism in Tanzania, 1964-1965*), p. 1, AWFR, Fonds Schildknecht, vol. Z 9, no. 5.

⁴¹ Cf. A. Adedeji, *Comparative strategies of economic decolonization in Africa*, in: *Africa since 1935*, vol. 8, ed. A.A. Mazuri, Paris 1990, pp. 407-417.

⁴² The Monrovia Group had its origin in a group of twelve French-speaking countries that signed an agreement to form the Union Africaine et Malgache (UAM), which later became the Organization commune Africaine et mauricienne (OCAM). The later meeting of the nineteenth in Monrovia let them be known as Monrovia Group. In 1962 the members accepted a draft charter for an Organization of Inter-African and Malagasy States. Cf. D. Seddon, D. Seddon-Daines, *A political and economic dictionary of Africa*, London 2005, p. 405.

⁴³ Cf. S.K.B. Asante, *Pan-Africanism and regional integration*, in: *Africa since 1935*, op. cit., pp. 725-733.

zation of the previously existing *Organization Commune Africaine et Mauricienne (OCAM)*, undermining these efforts⁴⁴.

The Tanzanian context

To better understand Tanzania's political situation, we should consider a historical example from the region. On December 9, 1961 Tanganyika, formerly part of German East Africa and later a British protectorate, secured its independence. Zanzibar followed suit on January 12, 1963. Subsequently, on April 10, 1964 the two entities united to form the Republic of Tanzania. A key figure in the process was Julius Kambarage Nyerere. Historically speaking, Nyerere played a prophetic role. He was fully aware of Africa's vulnerabilities and mindful that the continent could once again become an ideological and economic battlefield between the powers of the East and West. As early as 1958, he predicted the coming of a

“second scramble for Africa and warned his fellow Africans that in this second scramble, it will not be the Europeans doing the actual fighting and shedding of blood, but brother Africans fighting each other through the machinations and manipulations of the non-African powers, if the Africans permit it”⁴⁵.

Nyerere chose to lead Tanzania toward unity without aligning explicitly with either the Eastern or Western blocs. Similarly, he neither joined the Casablanca, nor Monrovia group, believing instead that there might be another path: the *South*⁴⁶. He grounded the vision in African personality, tradition and ways of life which differed fundamentally from the political and economic ideologies of the existing blocs. Nyerere was open to adopting the positive aspects of both Communism and Capitalism, while simultaneously rejecting anything that conflicted with basic African values, beliefs and ideology.

Liberation Theology in Tanzania

Nevertheless, there has always been a tendency for revolutionary ideas to emerge, especially as a reaction against previous oppressors, and our previous analysis revealed similar patterns of revolutionary response.

Nyerere as a professional teacher and politician, was well-versed in the history of East Africa. He did not shy away from acknowledging the centuries-long Arab slave trade arguing that:

“Now I should try to explain what our Party's guideline are but I should like first to refer you to previous events. These guidelines begin with the repetition of the

⁴⁴ Cf. *The African political scenes, (Communism in Tanzania, 1961-1964)*, p. 2, AWFR, Fonds Schildknecht, vol. Z 9, no. 5.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Cf. ibidem.

words contained in the Arusha Declaration. These are very important words and perhaps more important than any words in the Arusha Declaration. I repeat these words: “We have been oppressed a great deal. We have been exploited a great deal. It is our weakness that has caused us to be oppressed, exploited and humiliated. And now we want Revolution – Revolution to do away with our weakness so that we should no longer be oppressed, exploited and humiliated. (...) I said that I would like to go back to the past events. Our continent has gone through, and is still going through, the various stages of exploitation, oppression and humiliation. We reached a stage when we used to be caught and sold like goats – the stage of slavery. It was not a short period. It went on for whole centuries and over when Africans were hunted and caught and sold as you sell charcoal, clothes and beds. There were sold by Arabs. (...). What followed next was the second phase of slavery, namely, the Colonization”⁴⁷.

Although Tanzania did not join either the Monrovia, or Casablanca groups, the revolutionary spirit was clearly present. In fact, Nyerere went even further by committing himself to implementing the principles of Arusha Declaration and establishing the Ujamaa system in the newly independent country.

It appears that there was a potential misalignment between the universal nature of the Catholic Church and Nyerere's vision of *Ujamaa*, as he anticipated that Catholic bishops and leaders would actively support political initiatives and reside among the people in villages. In one of his speeches he urged: “(...) Learn from the Muslims. (...) They have the teachers, the *sheiks*, those who teach the Islam religion, but they live with the people”⁴⁸.

The first president of Tanzania expressed also a desire to recruit priests from Latin America, hoping that *they* would better understand and appreciate the ideals of Ujamaa, which resembled their own struggles against social injustice in their home countries⁴⁹. As a result, Catholic leaders in Tanzania often found themselves caught between two competing currents: *liberation theology* or *state theology*⁵⁰.

Conclusion

Revolutionary sentiments had spread among many native members of the Catholic Church, influencing emerging leaders of local churches across the continent.

⁴⁷ Nyerere's speech at TANU Headquarter, February 21, 1971, 1-2, in: J. Gorka, *A Tanzanian Culture: Catalyst or Inhibitor of Social Development? A Short Comparison of the Cases of Dr. J.K. Nyerere and Dr. J.P. Magufuli*, “Roczniki Teologiczne” 69(2022), no. 9, p. 201.

⁴⁸ J.P. van Bergen, *Development and religion in Tanzania. Sociological Soundings on Christian Participation in Rural Transformation*, 1981, p. 329.

⁴⁹ *Arusha Declaration: President Nyerere and the role of the Priests in Tanzania*, 3 August, 1970, p. 1, in: J.A. Gorka, *Youth ministry in the face of unemployment: Historical-critical study of the development of the Church and its concern for youth formation and employment in Mwanza (Tanzania)*, Morogoro 2017, p. 292-294.

⁵⁰ Cf. F. Ludwig, *Church and State in Tanzania: Aspects of a changing relationship, 1961-1994*, “Studies of Religion in Africa” 21(1999), pp. 111-123.

Examining the situations in African countries prior to their independence movements revealed three key events that shaped the development of liberation theology in Africa: first, independence itself; second the Second Vatican Council; and third, the transition from missionary Bishops to indigenous leadership.

These three events contributed to the anti-colonial narrative, which gradually evolved into a critical perspective within the field of theology as well. While it is important to acknowledge the negative aspects of colonization, it can be limiting if the Scramble for Africa era becomes the sole reference point for all related discussions.

This narrative often overlooked earlier historical realities, such as the Arab expansion and exploration in East Africa through Kilwa Island, dating back to the 9th century, and the Arab-Muslim slave trade initiated in the 16th century when the Oman Sultanate controlled Zanzibar and claimed inland territory of eastern Africa. This is the reason why, early Anglican and Catholic missionaries, before evangelizing the mainland via Bagamoyo harbor, had to first obtain permission from the Sultan of Zanzibar to proceed.

The scapegoating narrative also obscured the broader global tragedy of colonization. According to some sources, only about ten countries in the world have never been colonized, a figure that depends on distinguishing colonization from military occupation – as in the case of Ethiopia, which was never colonized but was invaded and oppressed by the Italian army.

While scapegoating highlights genuine grievances and historical injustices, it risks perpetuating cycles of blame that hinder constructive dialog between African and Western Christian communities. Recognizing these dynamics is essential for fostering mutual understanding and healing within the global Church.

It is important to note that colonization should not be reduced solely to a generate a scapegoat narrative. In some contexts, particularly in countries on other continents, the same colonization become a fuel for self-motivation and development. Therefore, presentation of historical facts in our study aimed to explain how scapegoating become a dominant narrative, not to minimize the suffering of oppressed peoples worldwide. It also underscores the role of theological discourse in addressing such tragic events.

Another intention was to offer a new perspective on selected AFER texts, which appeared to have lost their theological grounding and have been misused the theological concept of scapegoating for the psychosocial one. Similarly, the frequent *ad personam* accusations in these texts illustrated this scapegoating method, which diverges from Post-Conciliar theology that emphasizes dialogue – a practice rooted in early Church history.

Some other texts seem composed in a manner that undermined credibility of the AFER. Historically, it is notable that the evangelical efforts of missionaries, often resulting in martyrdom, were closely linked with the 19th-century political competition for Africa.

Finlay, selected AFER texts claimed to follow the Gospel of Jesus Christ but employed a psychological understanding of scapegoating rather than true alignment with Gospel principles.

The document from the inaugural Synod for the Bishops of Africa that revealed a contemporary tendency in religious life to become detached from the concept of presence, which is essential to permeate history and facilitate meaningful transformation.

“By reason of its deep conviction that *the synthesis between culture and faith is not only a demand of culture but also of faith*, because a faith that does not become culture is not fully accepted, not entirely thought out, not faithfully lived, the Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops considered inculturation a priority and an urgent task in the life of Africa’s particular Churches. Only in this way can the Gospel be firmly implanted in the Continent’s Christian communities”⁵¹.

Theological reflection, then, regardless of its branch – whether biblical, patristic, dogmatic, fundamental, pastoral, liturgical – aims to help individuals to understand faith and apply its teachings to life. It also gives preference to personal spiritual growth and foster this growth in unity with others.

* * *

Bibliography

- Adana K., *What Does The Word Scapegoat Mean In Relation To The Day Of Atonement*, <https://christian.net/theology-and-spirituality/what-does-the-word-scapegoat-mean-in-relation-to-the-day-of-atonement/> (access: 17 November 2024).
- Adedeji A., *Comparative strategies of economic decolonization in Africa*, in: *Africa since 1935*, vol. 8, ed. A.A. Mazuri, Paris 1990, pp. 407-417.
- Allport G.W., *The Nature of Prejudice*, Cambridge 1954.
- Andrade G., *René Girard (1923-2015)*, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/girard/> (access: 19 December 2024).
- Arusha Declaration: President Nyerere and the role of the Priests in Tanzania*, 3 August, 1970.
- Asante S.K.B., *Pan-Africanism and regional integration*, in: *Africa since 1935*, vol. 8, ed. A.A. Mazuri, Paris 1990, pp. 725-733.
- Baker L.L., *What Is a Scapegoat in the Bible, and Why Is Jesus Ours?*, <https://www.bibles-tudytools.com/bible-study/topical-studies/what-is-a-scapegoat-in-the-bible-and-why-is-jesus-ours.html> (access: 19 December 2024).
- Bergen J.P. van, *Development and religion in Tanzania. Sociological Soundings on Christian Participation in Rural Transformation*, 1981.
- Catechism of the Catholic Church*, Vatican City 1992.
- Communism in Tanzania?*, (*Communism in Tanzania, 1964-1965*), p. 1, AWFR, Fonds Schildknecht, vol. Z 9, no. 5.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Certain Aspects of the “Theology of Liberation”*, Rome, August 6, 1984.
- Dopamu A.T., *Secularization, christianity and the african religion in Yorubaland*, AFER 48(2006), no. 3, pp. 139-156.

⁵¹ John Paul II, *Ecclesia in Africa*, Yaoundé, September 14, 1995, no. 78.

- Francis, *Evangelii gaudium*, Rome, November 24, 2013.
- Francis, *Fratelli tutti*, Assisi, October 3, 2020.
- Gorka J., *A Tanzanian Culture: Catalyst or Inhibitor of Social Development? A Short Comparison of the Cases of Dr. J.K. Nyerere and Dr. J.P. Magufuli*, "Roczniki Teologiczne" 69(2022), no. 9, pp. 193-215.
- Gorka J.A., *Youth ministry in the face of unemployment: Historical-critical study of the development of the Church and its concern for youth formation and employment in Mwanza (Tanzania)*, Morogoro 2017.
- Grondin Ch., *Liberation Theology*, <https://www.catholic.com/qa/liberation-theology> (access: 17 November 2024).
- Gutierrez G., *A theology of liberation: History, politics, and salvation*, New York 2021.
- Iñarra B., *Religious formation in the light of justice peace and integrity of creation*, AFER 45(2003), no. 1, pp. 71-85.
- John Paul II, *Ecclesia in Africa*, Yaoundé, September 14, 1995.
- John Paul II, *Evangelium vitae*, Rome, March 25, 1995.
- John Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, Rome, December 30, 1987.
- Jung C.G., *Aion: Research into the phenomenology of the Self*, (Collected Works of C.G. Jung, Vol. 9, Part 2), Princeton 1959.
- Kahiga J., *Poverty and unemployment: deprivations of capabilities*, AFER 46(2004), no. 3, pp. 215-227.
- Ludwig F., *Church and State in Tanzania: Aspects of a changing relationship, 1961-1994*, "Studies of Religion in Africa" 21(1999), pp. 111-123.
- Morrison S.D., *7 Theories of the Atonement Summarized*, <https://www.sdmorrison.org/7-theories-of-the-atonement-summarized/> (access: 19 December 2024).
- Ndungu N.W., *Cultural challenges and the Church in Africa*, AFER 50(2008), no. 1-2, pp. 71-94.
- Nkurunziza D.R.K., *Towards a new African paradigm of evangelization*, AFER 50(2008), no. 1-2, pp. 58-69.
- Nyerere's speech at TANU Headquarter, February 21, 1971, 1-2.
- Obiekwe K., *The 2009 Synod of Bishops: Church in Africa in service to reconciliation, justice and peace*, AFER 51(2009), no. 1-2, pp. 101-115.
- Paul VI, *Octogesima advaniens*, May 14, 1971.
- Pugh B., *Ransom, substitute, scapegoat, God: is there one doctrine of the atonement?*, <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2018/29-march/features/features/is-there-one-doctrine-of-the-atonement-ransom-substitute-scapegoat-god> (access: 19 December 2024).
- Saa-Dade Ennin P., *The role of missionary institutes in reconciling Africa*, AFER 52(2010), no. 1, pp. 502-516.
- Second Vatican Council, *Gaudium et spes*, December 7, 1965.
- Second Vatican Council, *Lumen gentium*, November 21, 1964.
- Seddon D., Seddon-Daines D., *A political and economic dictionary of Africa*, London 2005.
- Staples T., *Why a Sacrifice?*, <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/why-a-sacrifice> (access: 17 November 2024).
- Tajfel H., Turner J.C., *An integrative theory of intergroup conflict*, in: *The Social Psychology of Intergroup Relations*, eds. W.G. Austin, S. Worchel, Brooks 1979, pp. 33-47.
- The African political scenes, (Communism in Tanzania, 1961-1964)*, p. 2, AWFRR, Fonds Schildknecht, vol. Z 9, no. 5.
- Understanding the Spiritual Meaning of the Scapegoat*, <https://spiritualityshepherd.com/spiritual-meaning-of-the-scapegoat/> (access: 17 November 2024).
- Wooden C., *Pope reflects on changed attitudes towards liberation theology*, <https://cruknow.com/vatican/2019/02/pope-reflects-on-changed-attitudes-toward-liberation-theology> (access: 17 November 2024).

WOJCIECH GUZEWICZ*

Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 24)

W kolejnej części (24) cyklu pt. *Kościoły i parafie diecezji elckiej* omówione zostaną ośrodki kościelne w Suwałkach: Matki Bożej Miłosierdzia, Najświętszego Serca Pana Jezusa, Chrystusa Króla, bł. Anieli Salawy oraz św. Kazimierza Królewicza. Każdy z nich ma ciekawą i bogatą historię i dysponuje wieloma zabytkami oraz miejscami historycznymi. Mają jednakże wspólny mianownik: wszystkie wywodzą się z terenów parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach.

Suwałki (Matki Bożej Miłosierdzia)

W latach 70-tych i 80-tych powstawało na północy Suwałk nowe osiedle. Władze diecezji łomżyńskiej na prośbę ks. Kazimierza Hamerszmity zleciły sałezjanom budowę kościoła na tym osiedlu. Prace rozpoczęły się w 1982 roku. Wcześniej postawiono kaplicę, która służyła organizującej się wspólnocie parafialnej aż do wybudowania obecnego kościoła (obecnie w kaplicy tej znajduje się dom pogrzebowy). Wraz z postawieniem kaplicy rozpoczęto starania o budowę domu zakonnego oraz właściwego budynku kościoła. Dnia 1 stycznia 1984 r. bp Juliusz Paetz powołał tu samodzielny ośrodek duszpasterski, a 24 maja 1988 r. – parafię. Uroczystego poświęcenia nowo wybudowanego kościoła dokonał bp Wojciech Ziemba 24 maja 2000 r. Terytorium parafii wydzielono z parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach.

Obecnie parafia jest także siedzibą dekanatu pw. Miłosierdzia Bożego w Suwałkach. W jego skład wchodzi sześć parafii, tj. Becejły, Jeleniewo, Rutka Tartak, Smolniki, Suwałki (MB Miłosierdzia) oraz Wiżajny.

Świątynię pw. Matki Bożej Miłosierdzia zbudowano w stylu współczesnym. Wyglądem przypomina bryłę złożoną z kilku prostopadłościanów, z których każdy zakończony jest dachem jednospadowym. Jej wymiary (w najszerszych miejscach) to: długość 54 m, szerokość 54 m, wysokość do sklepienia 12, wysokość wieży 38 m, drugiej wieży – 43 m. Tuż przed kościołem ustawiono

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



duży metalowy krzyż (ok. 40 m wysokości), poświęcony Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II w 25 rocznicę jego pontyfikatu.

W prezbiterium znacznych rozmiarów drewniany krzyż połączony z tabernakulum na tle witrażu z Ostatnią Wieczerzą. Wnętrze kościoła okala wstęga, na której znajdują się malowidła przedstawiające sceny biblijne Starego i Nowego Testamentu autorstwa ks. Tadeusza Furdyny SDB. Po prawej stronie znajduje się ołtarz boczny z wizerunkiem patronki kościoła Matki Bożej Ostrobramskiej (autorem obrazu jest ks. Wincenty Kilian SDB). Poniżej dekoracyjnie ujęta ściana w kształcie stylizowanego serca z motywem winnej latorośli i kłosów zboża. Po przeciwnej stronie znajduje się chrzcielnica na tle malowidła „Chrzest Pana Jezusa w Jordanie”. Ołtarze, chrzcielnica, postument pod figurą św. Jana Bosko wykonane są ze stiuku. Po obu stronach przez całą długość kościoła umieszczono chór muzyczny z balustradą.

W kościele znajduje się kaplica poświęcona Miłosierdziu Bożemu. W jej wnętrzu na ścianie głównej znajdują się obrazy Miłosierdzia Bożego, św. Siostry Faustyny i św. Jana Pawła II oraz tabernakulum. Ołtarz soborowy i ambonka są marmurowe – z elementami drewnianymi.

Parafia jest organizatorem wielu przedsięwzięć duszpasterskich, m.in. międzynarodowej pielgrzymki pieszej z Suwałk do Wilna (Ostrej Bramy) oraz inicjatyw związanych z wychowaniem i kształceniem dzieci i młodzieży (prowadzi oratorium oraz Salos Suwałki).

Parafia nie ma własnego cmentarza, korzysta z cmentarzy komunalnych bądź też z cmentarzy parafialnych znajdujących się na terenie Suwałk.

Plebania to murowany budynek dwupiętrowy w kształcie tzw. harmonijki (z poddaszem), w stylu współczesnym, o powierzchni 3168 m². Dach dwuspadzisty z blachy cynkowej. Okna plastikowe, prostokątne, ściany koloru białego, otynkowane. Na plebanii znajdują się m.in. kaplica (do użytku wewnętrznego salezjanów), mieszkania księży, pokoje gościnne, salki katechetyczne oraz oratorium. Plebanie zbudowano w latach 1982-1986.

W 1997 r. do parafii należało 11,5 tys. katolików, a w 2017 r. – ok. 7,5 tys. Dziś parafia obejmuje 10 miejscowości, są to: Białorogi, Czarnoziem, Czerwotka, Jasionowo, Osinki, Rychtyn, Suwałki – ulice: Andersa (nr 1-5a), Chopina (nr. 2, 4, 8, 10, 12, 14, domy jednorodzinne), Falka (domy jednorodzinne oraz nr. 1, 1a, 1b), Kowalskiego (nr. 1-17, 2-19), Młynarskiego (nr. 1-16), Moniuszki (nr. 1, 3, 5), Nowomiejska (nr. 20, 22, 24), Ogińskiego (nr. 2, 4 oraz domy jednorodzinne), Paca (nr. 6, 8, 10, 12), Pułaskiego (nr. 56, 58, 60, 62, 66, 72, 74, 76, 83, 85, 87, 93, 95a, 97), Szymanowskiego (nr. 2, 4, 6), Szwajcaria, Węgielnia i Żubryn.

Rzadcami parafii byli następujący kapłani: ks. Stanisław Nurkowski SDB (1979-1988), ks. Zenon Jakuboszczak SDB (1988-1995), ks. Ludwik Kaliński SDB (1995-2000), ks. Stanisław Koronkiewicz SDB (2000-2006), ks. Jerzy Gabrych SDB (2006-2013), ks. Tadeusz Niewęglowski (administrator, 2013-2014), ks. Marek Borysiak SDB (2014-2020), ks. Marek Bogdan Gryn (od 2020 r.).

Obok proboszcza w parafii pracuje jeszcze kilku (kilkunastu) innych księży. Z parafii pochodzą m.in. ks. Marian Chalecki SDB, o. Waldemar Żukowski OMI, ks. Ludwik Bielański SDB, ks. Jarosław Stasiński SDB, ks. Marek Koncewicz SDB, ks. Cezary Dziekanowski, o. Bartosz Stankiewicz OFM, ks. Mariusz Skawiński SDB, ks. Michał Sobolewski.

J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134; W. Jemielity, *Parafie Suwałk i okolic*, Łomża 1990; J. Sikora, *Z wizytą w parafii: Matki Bożej Miłosierdzia w Suwałkach*, „Martyria” 2002, nr 1, s. 12-13; *Suwałki miasto nad Czarną Hańczą*, red. J. Kopciał, Suwałki 2005; B. Szczerbiński, *Życie religijne w parafii św. Aleksandra w Suwałkach w okresie powojennym*, Olsztyn 2008 [BUWM]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 521-523; W. Guzewicz, *Suwałki*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 18, Lublin 2013, kol. 1237-1238; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 213-214.

Suwałki (Najświętszego Serca Pana Jezusa)

Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Suwałkach jest stosunkowo młodą parafią. Powstała ona na mocy dekretu bpa Wojciecha Ziembę 29 czerwca 1992 r. Jednak kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa, który stanowi główne miejsce kultu, zbudowany został znacznie wcześniej, bo w latach 1838-1840, według projektu Henryka Marconiego przy współpracy rosyjskiego architekta Konstantina Andriejewicza Tona (profesora Petersburskiej Akademii Sztuk) i Wojciecha Szpinalskiego. Pierwotnie kościół funkcjonował jako cerkiew prawosławna – świątynia Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny (jej nazwa brzmiała wówczas: „Chram Usypienija Prieswiatoj Bogorodicy”). Obiekt poświęcono 17 maja 1840 r. Powstanie świątyni było rezultatem polityki władz rosyjskich wobec ziem i mieszkańców Królestwa Polskiego po stłumieniu powstania listopadowego. Klęska powstania spowodowała likwidację armii polskiej i wprowadzenie na teren Królestwa wojsk rosyjskich. Wraz z postępującą rusyfikacją rosła też liczba urzędników – Rosjan. Zaspokojenie ich potrzeb religijnych było dla władz rosyjskich pretekstem do wznoszenia prawosławnych świątyń i rozbudowy struktur tego Kościoła.

Świątynię pw. Zaśnięcia NMP wzniesiono jako budowlę na planie krzyża greckiego, z kopułą na przecięciu się naw. Rzut równoramiennego krzyża skupiał ją do wewnątrz, a kopuła na samym środku świątyni unosiła ku górze. Nie byłoby tego efektu, gdyby czasza (jako przykrycie kopuły) nie spoczywała na wysokim tamburze, czyli nadbudówce (czasem nawet z oknami) na rzucie wielokąta ośmiobocznego – dającego się oczywiście obwieść kołem. Czaszę wieńczyła miniaturowa wieżyczka (nazywana na ogół latarnią) z prawosławnym krzyżem. Wokół kopuły głównej – jako zdecydowanego akcentu architektonicznego – rozmieszczone były cztery kopułki mniejsze, tzw. sygnaturki, zwieńczo-

ne w identyczny sposób. Choć niewątpliwie świątynia na pierwszy rzut oka rozpoznawalna była jako cerkiew, to przecież nosiła wyraźnie znamiona wpływów (charakterystycznych dla XIX wieku) architektury klasycznej; chodzi tu między innymi o portyk z kolumnami, wieżyczki i kopułę rzymską. Jest wiele rodzajów kopuł. Tambur także może być różny – jako walec (bęben) albo jako graniastosłup na rzucie ośmiokąta. Tę drugą formę miał korpus kopuły cerkwi pw. Zasnienia NMP. Czasza w trakcie przebudowy zniknęła (zastąpiła ją wieża), w trochę innym kształcie wróciła, ale tambur pozostawał cały czas. Rozwiązania konstrukcyjne stosowane przy budowie kopuły, istniejące do dziś tylko w jednym obiekcie w Suwałkach, czyli w tym opisywanym kościele – są odmienne od rozwiązań, którymi posługiwano się w budownictwie świątyni klasycystycznych wzorowanych wyłącznie na architekturze greckiej.

Podawane są różne daty zasadniczej przebudowy soboru, zmieniającej diametralnie wygląd bryły i rozplanowanie wnętrza. Z całą pewnością nie miało to miejsca w roku 1873. Natomiast wskutek *kapitałnego remontu* w 1881 r. w bryle cerkwi zaczęły dominować cechy rusko-bizantyjskie (zniknęły wszystkie elementy klasycystyczne). W roku 1894 sobór był już całkowicie przebudowany. Wydłużono świątynię w kierunku południowym, tworząc okazałą nawę główną i poszerzając korpus nawowy o nawy boczne. Przedśionek *prytwor* z wejściem dla wiernych poszerzono wcześniej, tworząc go z pierwotnego portyku. Przed wspomnianym korpusem nawowym wybudowano nowy przedśionek (nieco węższy), umieszczając nad nim wysoką na dwie kondygnacje wieżę – dzwonnice. Na tamburach zamiast czasz pojawiły się również wieże – smukłe, wyniosłe, właściwie neogotyckie – z najwyższą w miejscu dawnej kopuły głównej i z czterema mniejszymi wokół. Zburzona została zasada centralności, zmienił się układ przestrzenny całego planu. Jedynie charakterystyczne cebulaste małe kopułki pod prawosławnymi krzyżami na wszystkich sześciu wieżach zaświadczały, że to cerkiew, a nie neogotycki kościół. Nowa kompozycja obiektu – mimo całkowicie zmienionego kształtu bryły – nadal jednak budziła zachwyt. Dopiero przeróbki dokonane w roku 1923 zubożyły architekturę świątyni. Już w 1915 r. została ona przekazana parafii rzymskokatolickiej i potem przeznaczona do religijnej edukacji młodzieży. Wiadomo więc było, że po tym fakcie nastąpi przebudowa obiektu. Usunięto przede wszystkim elementy cerkiewne: zlikwidowano cebulastą kopułę i prawosławny krzyż na wieży głównej, rozebrano aż do dachu cztery wieżyczki mniejsze, zdemontowano wieżę nad częścią ołtarzową kościoła, pozostawiając jednak tambur, na który wróciła czasza i tak doszło do częściowego przynajmniej połączenia walorów historycznych tego obiektu z jego obecnym kształtem: fasadę zdobi katolicka neogotycka wieża, a nad przecięciem się transparentu z nawą wznosi się bardzo zbliżona do pierwotnej cerkiewna kopuła, choć oczywiście z katolickim krzyżem.

Świątynia jest zbudowana z cegły, otynkowana, trójnawowa. Dach dwuspadowy, pokryty blachą miedzianą. Całkowita długość kościoła wynosi 22 m, szerokość 14 m, wysokość do sklepienia 12 m, wysokość zakończonej krzyżem

kopuły wynosi 18 m, zaś wieży 26 m. Świątynia może pomieścić ok. 1000 wier-
nych.

Kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa ma wewnątrz o układzie trój-
nawowym. Sklepienie stanowi półkolisty (beczkowaty) sufit, wsparty na trzech
kolumnach po obu stronach. Szczególnym miejscem jest prezbiterium na planie
prostokąta. Na głównej ścianie prezbiterium znajdował się ikonostas z 1873 r.
Był to zabytek z elementami prawosławnymi. Ołtarz główny po I wojnie świa-
towej, po przejściu przez katolików, zmieniono, zlecenie wykonała pracownia
warszawska. Brązowy ołtarz główny ma wysokość 5 metrów, szerokość 3 metry,
wieńczy go grecki krzyż. Został on jakby podzielony na trzy części: pośrodku
części głównej umiejscowiono obraz patrona parafii, Jezusa z widocznym Ser-
cem, po stronie wschodniej figurę świętego Stanisława Kostki z Dzieciątkiem
Jezusa, po drugiej stronie figurę świętego Józefa. Ołtarz soborowy i ambonka –
drewniane, stylistycznie nawiązują do ołtarza głównego.

W świątyni znajduje się jeszcze kilka innych ołtarzy. Są one drewniane
i pochodzą z początku XXI w. (np. ołtarze Matki Bożej Częstochowskiej i Mi-
łosierdzia Bożego zostały wykonane w 2011 r.). Wchodząc do kościoła głów-
nym wejściem, pierwszy po prawej ołtarz dedykowany jest męczennikom, wśród
których na obrazie widzimy: Błogosławione Siostry Nazaretanki z Nowogródka,
bł. ks. Jerzego Popiełuszkę, bł. Karolinę Kózkówną, bł. Mariannę Biernacką. Po
lewej stronie znajduje się ołtarz poświęcony patronom Europy: św. Cyrylowi
i Metodemu, św. Benedyktowi, św. Katarzynie Sienneńskiej, św. Edycie Stein
i św. Brygidzie Szwedzkiej. Idąc dalej, przy kolejnym filarze po prawej stronie
znajduje się ołtarz dedykowany patronom od spraw trudnych i beznadziejnych.
Znajdują się tam wizerunki św. Judy Tadeusza, św. Rity, św. Ekspedyta i św.
Peregryna – patrona chorych na nowotwory. W czwartym – przy lewym filarze
jest ołtarz dedykowany Matce Bożej Nieustającej Pomocy. W nowo rozbudowa-
nym prezbiterium po prawej stronie znajduje się ołtarz Jezusa Miłosiernego
z wizerunkami św. Siostry Faustyny i bł. ks. Michała Sopoćko (obrazy autorstwa
p. Bogusława Lorka). Po lewej zaś stronie znajduje się ołtarz dedykowany Matce
Bożej Częstochowskiej – Królowej Polski. Po jego bokach umieszczono obraz
św. Papieża Jana Pawła II (po prawej stronie) – autorstwa p. Bogusława Lorka
oraz płaskorzeźbę z herbem papieskim i zawołaniem *Totus Tuus* wraz z relikwia-
rzem z krwią z zamachu 13 maja 1981 roku (po lewej stronie). Pod obrazem
w specjalnym schowku znajduje się drugi relikwiarz – włosy św. Jana Pawła II.

Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się wsparty na czterech drewnianych
belkach chór muzyczny z drewnianą balustradą. W głębi, w centralnym miejscu
nad wejściem, umieszczono organy.

2 kwietnia 2014 r. bp elcki Jerzy Mazur ustanowił przy kościele Najświęt-
szego Serca Pana Jezusa w Suwałkach Sanktuarium Bożego Miłosierdzia
(w świątyni znajdują się relikwie św. Siostry Faustyny, bł. ks. Michała Sopoćki
i św. Jana Pawła II; codziennie o godzinie 15.00 odmawia się koronkę do Miło-
sierdzia Bożego; na kościelnej wieży umieszczony jest wizerunek Jezusa

Miłosiernego; działają wspólnoty: Apostolstwa Miłosierdzia Bożego oraz Pomocnicy Jezusa Miłosiernego).

Parafia jest obecnie także siedzibą dekanatu św. Benedykta i Romualda w Suwałkach, w skład którego wchodzi 7 parafii: Kaletnik i 6 w Suwałkach (Bożego Ciała, Chrystusa Króla, św. Aleksandra, św. Brata Alberta, św. Kazimierza Królewicza, Najświętszego Serca Pana Jezusa).

Przy parafii działa Parafialna Podstawowa Szkoła Polsko – Romska z Oddziałami Integracyjnymi w Suwałkach założona jeszcze przez ks. Jerzego Zawadzkiego w 1993 r. oraz Wielozawodowa Szkoła Branżowa I Stopnia w Suwałkach – powstała z inicjatywy ks. Jaremy Sykulskiego w 2017 r.

Parafia nie ma własnego cmentarza, wierni chowani są najczęściej na cmentarzu parafialnym św. Aleksandra oraz na cmentarzach komunalnych w Suwałkach.

Plebania, budynek położony przy ul. Kościuszki 58, to kamienica dwukondygnacyjna z dachem dwuspadowym, krytym blachą. Mieszkania księży znajdują się na piętrze. Kancelaria z sekretariatem zostały umieszczone na parterze.

W 1997 r. do parafii należało ok 5,5 tys. Katolików, a w 2017 r. – ok. 3 tys. Obecnie zamieszkują oni ulice: Ciesielską, Kościuszki (nr 3-51 oraz 4-60), bł. Kanizji Mackiewicz, Mickiewicza, Noniewicza (nr. 2-8 oraz 3-57), całe Osiedle II, 1-go Maja (obie strony do ul. Waryńskiego), Waryńskiego (do ul. Utrata), Wesołą i Wigierską, ks. Jerzego Zawadzkiego.

Pierwszym proboszczem parafii był ks. Jerzy Zawadzki (1992-2007). Od 2007 r. urząd ten pełni ks. Jarema Sykulski. Zwykle proboszczowi pomaga dwóch innych księży. Z parafii pochodzą między innymi: ks. Jarosław Hrynaszkiewicz, ks. Jerzy Fryderych TChr, o. Sławomir Trzasko OMI, ks. Tomasz Wi-harski SAC, ks. Paweł Śliżewski SAC, s. Paula Regina Szejder TChr, s. Kamila Mozerys CST, dk. Kamil Kaczyński.

Zabytki architektury i budownictwa w Polsce. Województwo suwalskie, Warszawa 1986; W. Poleszuk, *Działalność duszpasterska parafii św. Aleksandra w Suwałkach w latach 1945-1995*, Warszawa 1997 [mps BUKSW]; *Suwałki miasto nad Czarną Hańczę*, red. J. Kopciał, Suwałki 2005; *Wyjątkowa parafia*, red. J. Bacewicz, Suwałki 2007; B. Szczerbiński, *Życie religijne w parafii św. Aleksandra w Suwałkach w okresie powojennym*, Olsztyn 2008 [mps BUWM]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 524-526; W. Guzewicz, Ł. Moćkun, *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Elk 2012, s. 43-51; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 215.

Suwałki (Chrystusa Króla)

W związku z powiększającą się liczbą mieszkańców Suwałk pod koniec lat 80-tych XX wieku podjęto decyzję o utworzeniu na osiedlu Północ II samodzielnego ośrodka duszpasterskiego pw. Chrystusa Króla. Ośrodek ten umieszczono

decyzją bpa Juliusza Paetza w dawnym budynku wojskowym przy ul. Pułaskiego 24B. Kaplica tymczasowa adaptowana została w 1990 r. Wcześniej mieściły się w niej koszary carskie, od 1922 r. siedziba II Pułku Ułanów Grochowieckich (pierwotna kaplica w koszarach istniała do końca II wojny światowej) oraz sala gimnastyczna. W kaplicy wybudowanej dla potrzeb stacjonujących to przed I wojną światową wojsk carskich odkryto fragmenty malowidła przedstawiającego czterech Ewangelistów oraz obraz Trójcy Świętej¹.

W maju 1990 r., po opuszczeniu terenu przez wojsko, plac wojskowy wraz z kaplicą został przekazany proboszczowi nowej parafii – ks. Krzysztofowi Kaczyńskiemu. 1 lipca 1990 r. została odprawiona tu pierwsza Msza Święta. Podczas Mszy Św. odczytano dekret bpa Juliusza Paetza o utworzeniu samodzielnego ośrodka duszpasterskiego pw. Chrystusa Króla, który został wyłoniony z terenów dwóch suwalskich parafii – pw. św. Aleksandra i pw. Matki Bożej Miłosierdzia. Po dwóch latach, kiedy bullą Papieża Jana Pawła II została erygowana nowa diecezja ze stolicą w Elku, jej ordynariusz – bp Wojciech Ziemba – postanowił erygować parafię Chrystusa Króla w granicach dawnego ośrodka duszpasterskiego. Ponieważ kaplica była mała, bp Wojciech Ziemba wystąpił z propozycją budowy nowego kościoła.

Po odkupieniu całości działki składającej się z pięciu części, ksiądz proboszcz ogłosił konkurs na najlepszy projekt. Spośród sześciu projektów zgłoszonych z całej Polski został wybrany projekt architekta z Wrocławia, dra Stefana Millera. W 1996 r. ordynariusz diecezji elckiej poświęcił teren pod budowę nowego kościoła, a pierwsze prace związane z jego budową rozpoczęły się jeszcze tego samego roku. Uroczystości konsekracyjne kościoła pw. Chrystusa Króla odbyły się 5 września 2015 r. pod przewodnictwem bpa Jerzego Mazura.

Kościół pw. Chrystusa Króla zbudowano z cegły klinkierowej, a wewnątrz z cegły klinkierowej i piskowca łamanego. Nawa główna nakryta została dachem dwuspadowym z blachy koloru szarego. Na dachu są 32 okna w kształcie trójkąta: 16 okien po zachodniej stronie i 16 po wschodniej stronie dachu, a także 10 okien prostokątnych. Na środku dachu jest kopułka na planie kwadratu, zwieńczona krzyżem. Całkowita długość kościoła wynosi 45 m, szerokość 36 m, wysokość do sklepienia 13 m. Powierzchnia kościoła sięga 1153 m², a wysokość wieży 27 m (Wewnątrz wieży znajdują się trzy dzwony: Chrystusa Króla, Matki Bożej Częstochowskiej, Łukasza Milewskiego. Zostały one poświęcone dnia 2 czerwca 2002 r. przez ówczesnego ordynariusza elckiego, bpa Edwarda Samsela). Kościół

¹ Obecnie w pokoszarowym budynku z kaplicą w Suwałkach przy ul. Pułaskiego 24B mieści się Dom Pomocy Społecznej dla osób w podeszłym wieku prowadzony przez Caritas Diecezji Elckiej. Patronem placówki jest Sługa Boży ks. Kazimierz Hammerszmit – więzień niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau, wieloletni suwalski duszpasterz wrażliwy na potrzeby bliźnich. W domu tym znajduje się m.in. kaplica, centrum rehabilitacyjne, gabinet lekarski i pielęgniarski, terapii zajęciowej, stół, kuchnia, 1 i 2-osobowe pokoje oraz pomieszczenia niezbędne jako zaplecze. Obiekt został poświęcony przez bpa Jerzego Mazura 7 października 2024 r.

ogrodzono płotem stałym, ażurowym, ze słupkami metalowymi ocynkowanymi. Powierzchnia ogrodzonego terenu sięga 1,4 ha.

Kościół pw. Chrystusa Króla ma wnętrze o układzie trójnawowym. Nawy oddzielają po cztery filary na planie kwadratu, obłożone klinkierem. W prezbiterium, które znajduje się na dziewięciostopniowym podwyższeniu umieszczono kamienny ołtarz (od zewnątrz ołtarz zdobi biała płyta z płaskorzeźbą przedstawiającą Ostatnią Wieczerzę). Za ołtarzem, na podniesieniu czterostopniowym, znajduje się tabernakulum a nad nim drewniany krzyż z figurą Pana Jezusa. Od strony południowo-wschodniej umieszczona jest zakrystia na planie prostokąta, a od strony wschodniej kaplica o wymiarach 7 m na 7 m, poświęcona św. Janowi Pawłowi II (Wewnątrz jej znajduje się m.in. ponad dwumetrowa figura papieża, zaprojektowana i wykonana przez prof. Wincentego Kućmę). Oprócz tej kaplicy w kościele znajdują się jeszcze dwie inne kaplice (wnęki) poświęcone Matce Bożej Częstochowskiej oraz Miłosierdziu Bożemu. Zaprojektowała je wraz z witrażami prof. Joanna Stefańska z Warszawy. Z kolei w podziemiach kościoła znajduje się kaplica, której twórcą wystroju oraz autorem obrazów i płaskorzeźb wykonanych z marmuru włoskiego jest prof. Andrzej Strumiłło. Na ścianie naprzeciw ołtarza umieszczono tam drewnianą drogę krzyżową oraz tablicę poświęconą parafianinowi – Łukaszowi Milewskiemu – ofierze ataku na WTC w Nowym Jorku w dniu 11 września 2001 r.

Naprzeciw ołtarza głównego mieści się chór o powierzchni 150 m², wsparty na dwóch betonowych filarach, z prostą balustradą, po bokach chóru metalową. W głębi znajdują się organy mechaniczne, piszczałkowe, 18-głosowe, koncertowe, sprowadzone z protestanckiego kościoła w Hanowerze.

Parafia nie ma własnego cmentarza, wierni chowani są najczęściej na cmentarzu parafialnym św. Aleksandra oraz cmentarzach komunalnych w Suwałkach.

Budynek plebanii przylega do kościoła od strony absydy (stanowi niejako przedłużenie budowli świątynnej). Powstał w 2004 r. i jest to dom na planie prostokąta, zbudowany z cegły. Całkowita długość budynku wynosi 14 m, szerokość 36 m, wysokość sklepienia 13 m.

W 1997 r. do parafii należało ok. 9 tys. wiernych, a w 2017 r. – nieco ponad 7 tys. Obecnie zamieszkują oni ulice: Akacyjowa, Brzozowa, Bukowa, Cedrowa, Chabrowa, Cisowa, Dębowa, Dwernickiego, Grabowa, Jałowcowa, Jaśminowa, Jesionowa, Jodłowa, Kalinowa, Kasztanowa, Klonowa, Kolejowa (nr. 5, 9, 19, 21, 23, 25, 27, 14, 18, 20), Kościuszki (nr. parzyste 132-140), Leszczynowa, Lipowa, Lutostańskiego, Modrzewiowa, Narutowicza, Noniewicza (nr. 56, 97, 101, 103, 105, 109, 109a oraz bloki: 52 i 54), Nowomiejska (nr. 2, 4, 4, 6, 6a, 8, 12, 14, 14a, 126), Olszowa, Orzechowa, Papieża Jana Pawła II (nr. 8, 8a, 10, 12, 14, 16, 18), Podhorskiego (nr. 15, 25, 27), Puławskiego (nr. 8, 10, 14, 18, 20, 20a, 22, 24e, 24f), Różana, Sosnowa, Świerkowa, Topolowa, Wierzbowa, Wiśniowa, Wrzosowa, Żeromskiego.

Pierwszym proboszczem parafii był ks. Krzysztof Kaczyński (1990/1992-2019), a po nim ks. Stanisław Wroński (od 2019 r.). Obok proboszcza w parafii

pracuje jeszcze kilku innych kapłanów. Z parafii pochodzą m.in. ks. Maciej Ma-
kuła SDB, ks. dr Andrzej Żołnierowicz, o. Marcin Bronakowski OFM, o. Michał
Ferenc OFM Cap., ks. Emil Raczkowski.

M. Szczęsny, *Budowa materialna i duchowa parafii Chrystusa Króla w Suwałkach*, „Martyria” 1997, nr 8, s. 17; A.B., *Pobłogosławienie nowego kościoła w Suwałkach*, „Martyria” 2001, nr 12, s. 5; J. Sikora, *Uroczystości w parafii Chrystusa Króla w Suwałkach*, „Martyria” 2002, nr 7-8, s. 9; *Suwałki miasto nad Czarną Hańczą*, red. J. Kopciał, Suwałki 2005; B. Szczerbiński, *Życie religijne w parafii św. Aleksandra w Suwałkach w okresie powojennym*, Olsztyn 2008 [mps BUWM]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 513-515; W. Guzewicz, Ł. Moćkun, *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Elk 2012, s. 33-41; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 212.

Suwałki (Bł. Anieli Salawy)

Mysł o utworzeniu parafii pw. bł. Anieli Salawy w Suwałkach zrodziła się na początku 1992 r. Jej inspiratorem był ówczesny proboszcz parafii pw. św. Aleksandra, ks. Przemysław Rogowski. Oficjalnie parafię erygował bp Wojciech Ziemia dnia 29 czerwca 1992 r. Parafia powstała z terenów należących uprzednio do parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach. Pierwsza Msza św. odbyła się tu 19 lipca tegoż roku w budynku sali gimnastycznej ZSZ w Suwałkach, który stał się odtąd kaplicą parafialną. Ważnym wydarzeniem dla wspólnoty parafialnej był dzień 9 września 1992 r. Wówczas to bp Edward Samsel, odprawiając Mszę św. odpustową, poświęcił kaplicę, krzyż stojący przed świątynią i przekazał parafii relikwie bł. Anieli Salawy. Od 2000 r. rozpoczęto wznoszenie nowego kościoła parafialnego. 20 czerwca tegoż roku bp E. Samsel dokonał uroczystego wmurowania kamienia węgielnego w fundamenty budowanego kościoła, a 10 września 2022 r. nowo wybudowaną świątynię poświęcił bp Jerzy Mazur.

Przez 12 lat istnienia parafii kult Boży sprawowany był w tymczasowej kaplicy. W jej centrum usytuowano ołtarz główny. Składał się na niego drewniany krzyż z pasyjką Chrystusa, tabernakulum, figura Matki Bożej Fatimskiej oraz dwa olejne obrazy, bł. Anieli Salawy i Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Od 9 września 2004 r. miejscem kultu jest nowo wybudowany kościół pw. bł. Anieli Salawy. Zaprojektował go mgr inż. Józef Żołądkowicz z Olsztyna, a głównym wykonawcą świątyni było Przedsiębiorstwo „Betrom” z Suwałk.

Kościół jest zbudowany na planie krzyża z cegły spoinowej. Jego konstrukcję wypełniają ramy żelbetonowe – główne i pośrednie – stojące na słupach nawy głównej i rdzeniach w ścianach. Na ramach za pośrednictwem żeber oparty jest strop żelbetonowy nad nawą główną i półkoleb w nawach bocznych. W ścianach frontowych zaprojektowano dwie wieże z rdzeniami żelbetonowymi w narożach i wieńcami obwodowymi; wieże spięte są stropem empory i łękiem na wysokości ram. Cokół kościoła wykonany z kamienia, spoinowany spoiną

wglębną. Obiekt ma 35 m długości, szerokość do sklepienia wynosi 14,50 m, a wysokość wież 31 m. Wieże są o przekroju prostokąta, nakryte iglicą i zwieńczone krzyżem. Kościół został ogrodzony murem z kamieni z wbetonowanymi elementami żelaznego ogrodzenia.

Wnętrze kościoła o układzie trójnawowym. Nawy wyznaczają filary o przekroju kwadratu (4 filary po obu stronach). Wewnątrz kościoła centralne miejsce zajmuje prezbiterium o kształcie półkolistym. Na osi w prezbiterium, w prostokątnym, zwieńczonym łukiem wgłębieniu, znajduje się wmurowane, dobrze zabezpieczone tabernakulum, dwudrzwiowe, posrebrzane, okrągłe. Nad prezbiterium umieszczona jest drewniana figura Chrystusa Zmartwychwstałego, przepasanego szatą. Po stronie wschodniej i zachodniej widać kompozycję rzeźbiarską składającą się z kilku rzeźb. Cała ta kompozycja, wyrzeźbiona z drewna lipowego przez Jana Gregorczyka, przedstawia Chrystofanię. Figury przedstawiają osoby, które widziały Zmartwychwstałego Chrystusa (m.in. uczniowie idący do Emaus, św. Paweł, św. Maria Magdalena oraz święci Piotr i Jan). W prezbiterium od strony wschodniej we wgłębieniu wisi obraz bł. Anieli Salawy i relikwie tejże świętej. Z kolei od strony zachodniej umieszczona jest chrzcielnica w kształcie kielicha, zrobiona z jasnego drewna. Za prezbiterium jest ambit, na którego ścianach są umieszczane obrazy świętych Pańskich, obranych za patronów poszczególnych ulic i wsi należących do parafii. W kościele są dwie kaplice: kaplica Matki Bożej i kaplica Bożej Miłości. W kaplicy Bożej Miłości jest umieszczona figura dębowa, przedstawiająca Chrystusa Ukrzyżowanego, oraz prosty konfesjonał. W kaplicy Matki Bożej znajduje się obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Świątynię zdobi posadzka granitowa z zamontowanym ogrzewaniem podłogowym. Warto podkreślić, iż posadzka nadaje piękny wygląd wnętrzu kościoła przez swój połysk. Kościół pod prezbiterium jest podpiwniczony. Ściany wewnątrz kościoła do wysokości ok. 2 m są obłożone cegłą klinkierowo – piaskową. Ściany boczne zdobią stacje Drogi Krzyżowej w formie prostokąta zwieńczonego łukiem, ujęte w ciemne ramy, polichromowane, zwieńczone u góry krzyżykiem. Nad wejściem do kościoła umiejscowiono chór, z którego przejść można na wieżę. Chór wsparty jest na 2 filarach. Dekorację balustrady stanowi żółta cegła, ułożona górą w kształcie szlaku. Kościół ma dwie zakrystie: jedna umiejscowiona jest pod chórem, druga zaś po prawej stronie prezbiterium.

Parafia nie posiada własnego cmentarza. Wierni chowani są zwykle na cmentarzu komunalnym w Suwałkach (przy ul. Reja) lub cmentarzu parafii pw. św. Aleksandra (przy ul. Bakalarzewskiej).

Plebania to dom jednopiętrowy o powierzchni 220 m², z cegły, z wysokim strychem i podpiwniczeniem. Jest to jeden z budynków po byłych koszarach wojskowych, powstały w 1906 roku jako willa dla oficerów carskich. Obok plebanii znajduje się służący jako dom rekolekcyjny budynek także z 1906 roku. Obecnie może pomieścić ok. 50 osób przebywających na rekolekcjach. W budynku tym jest także mieszkanie dla wikariusza.

W 1997 r. do parafii należało ok. 2300 katolików, a w 2017 r. – ok. 3200. Do parafii należą miejscowości wie: Bród Mały, Czarnakowizna, Korkliny, Korbiec, Kuków Wieś, Kuków Folwark, Osowa, Przebród, Taciewo, Trzciane, Turówka Nowa, Turówka Stara, Wasilczyki. Ponadto w skład parafii wchodzi następujące ulice Suwałk: Bakalarzewska, Bolesława Chrobrego, Bolesława Śmiałego, Grunwaldzka, Jagiełły, Kazimierza Wielkiego, Królowej Jadwigi, Władysława Kołłątaja, Konarskiego, Krasickiego, Bolesława Krzywoustego, Łanowa, Władysława Łokietka, Mieszka I, Miodowa, Ogrodowa, 23-go Października, Piękna, Staszica, Sikorskiego, Jana III Sobieskiego, Traktorzystów, Władysława Warnieńczyka, Wazów, Zarzecze, Zielna, Żytunia.

Pierwszym proboszczem parafii był ks. Henryk Mańczuk, a po nim ks. Szymon Mirosław Klimaszewski (2000-2018), ks. Ireneusz Czyżewski (2018-2021), ks. dr Marcin Sieńkowski (administrator, IV-V 2021), ks. dr Henryk Śmiarowski (administrator, VI-VIII), ks. Andrzej Zienkiewicz (od 2021 r.). W parafii pracuje też jeden wikariusz. Z parafii pochodzą m.in. ks. Stefan Butkiewicz, ks. Adam Roziewski oraz ks. Jakub Milewski.

Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 506-509; W. Guzewicz, *Suwałki*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 18, Lublin 2013, kol. 1237-1238; W. Guzewicz, *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach*, Elk 2014, s. 41-49; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 210.

Suwałki (Św. Kazimierza Królewicza)

Początki parafii sięgają lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Ówczesny wikariusz parafii św. Aleksandra, ks. Lech Łuba, został oddelegowany przez bpa Juliusza Paetza do utworzenia nowego ośrodka duszpasterskiego (1991). Gdy powstała diecezja elcka, 25 marca 1992 r. była już prawie gotowa kaplica. Poświęcono ją 26 maja 1991 r. Kaplica zaprojektowana została przez pana Janusza Pawłowskiego z Olecka w stylu nowoczesnym. Starania ks. Łuby spowodowały, że bp elcki Wojciech Ziemia dekretem z dnia 29 czerwca 1992 r. erygował parafię pod wezwaniem Świętego Kazimierza Królewicza, wyłonioną w większości z terenów parafii św. Matki Bożej Miłosierdzia, częściowo z parafii św. Aleksandra.

Nowo wybudowany kościół jest pomnikiem wdzięczności za dar Ojca Świętego św. Jana Pawła II. Wznoszono go w latach 2006-2011. Kamień węgielny został wmurowany 18 maja 2008 r., a w trzy lata później, tj. 18 maja 2011 r., świątynia została oddana do sprawowania kultu przez bpa Jerzego Mazura.

Kościół zbudowano z cegły klinkierowej w stylu współczesnym, z elementami stylu romańskiego. Zaprojektował go p. Piotr Kuczyński. Powierzchnia zabudowy obiektu stanowi 900 m², powierzchnia użytkowa – 890 m², a kubatura – 7688 m³. Jest to świątynia trójnawowa, jednokondygnacyjna, masywna, na

planie wydłużonego prostokąta, z dwoma kaplicami dobudowanymi symetrycznie po obu stronach, nakryta dachem dwuspadowym. Bryła kościoła składa się z wyraźnie zaakcentowanego portalu flankowanego dwiema bliźniaczymi wieżami o wysokości 32 m, korpusu nawowego o wysokości 20 m i poprzecznego transeptu. Całkowita długość kościoła wynosi 50 m, szerokość 25 m, wysokość do sklepienia 18 m, wysokość wież z krzyżami wynosi 35 m. Na wieży zamontowano trzy dzwony: Przemysław – 850 kg, Mirosława i Bogdan – 350 kg, Jan Paweł II – 500 kg. Na wieży bliźniaczej umieszczony jest zegar sterowany satelitarnie, o 4 tarczach z każdej strony wieży.

Główne miejsce w świątyni zajmuje prezbiterium, a w nim ołtarz główny. To kilkunastometrowa konstrukcja, w centrum której umieszczono obraz św. Kazimierza Królewicza, patrona świątyni. Nad obrazem widnieje krzyż z figurą Chrystusa, a pod obrazem tabernakulum. Po obu stronach krzyża i obrazu znajdują się figury czterech świętych: Łukasza, Floriana, Krzysztofa i Franciszka. Ołtarz posoborowy, chrzcielnica i lektorium – marmurowe. Oprócz tego w kościele znajdują się kaplica poświęcona św. Janowi Pawłowi II.

Kościół posiada sklepienie półkoliste, oparte na ścianach zewnętrznych. Naprzeciwko prezbiterium znajduje się balkon chórowy otoczony barierkami, jego powierzchnia to około 100 m².

Warto dodać, iż do 2011 r. miejscem kultu w parafii była kaplica, którą wybudowano z supereksu na rzucie prostokąta, z dwoma wnękami po bokach na początku lat 90. XX wieku. Była ona jednonawowa, o wnętrzu halowym, otynkowana, o dachu dwuspadowym, pokrytym blachą trapezową powlekaną. Całkowita długość kaplicy wynosiła 32 m, szerokość 18 m, wysokość do sklepienia 10 m, zaś wysokość zakończona krzyżem wynosiła 13 m.

Teren przy kościele to ok. 1,05 ha, obejmuje nawierzchnie z polbruku, chodniki, ogród z krzewami ozdobnymi i drzewami owocowymi. Plac jest otoczony metalowym ogrodzeniem wspartym na podstawie betonowej. Na placu przykościelnym znajdują się m.in. dwa ogromne kamienie oraz figura Anioła – tworzące razem „Golgotę”, 10 głazów narzutowych z wypisanymi przykazaniami Dekalogu, kapliczka Matki Bożej Fatimskiej i pomnik za 25-lecie papieżstwa Jana Pawła II.

Parafia nie posiada własnego cmentarza, najczęściej korzysta z cmentarza komunalnego położonego przy ul. Reja, a także z cmentarza parafialnego przy ul. Bakałarzewskiej.

Plebanię parafii stanowi budynek piętrowy, murowany, o powierzchni użytkowej ok. 600 m², z dachem dwuspadowym pokrytym dachówką koloru ciemnoczerwonego. Został oddany do użytku mieszkalnego i duszpasterskiego w 1998 r. Nad głównym wejściem do plebanii, na wysokości I piętra, znajduje się portret Papieża Jana Pawła II o naturalnej wielkości. Z budynkiem parafialnym łączą się estetycznie garaże.

Tradycją w parafii stały się organizowane co roku tzw. „kaziuki”, odpust parafialny połączony z jarmarkiem w dzień św. Kazimierza Królewicza

(4 marca). Obok uroczystości kościelnych ma miejsce kiermasz połączony z występami artystycznymi. Można tu znaleźć wiele ciekawych wyrobów rzemiosła ludowego i artystycznego. Ponadto odbywa się festyn *Akcja Krzyś bezpieczna podróż*, propagujący bezpieczną jazdę oraz choinka Noworoczna dla dzieci z rodzin biednych i wielodzietnych.

W 1997 r. do parafii należało ponad 7,5 tys. Wiernych, a w 2017 r. 6800. W skład parafii wchodzi następujące ulice: Antoniewicza, Lityńskiego (nr 1, 1a, 3, 5, 5a, 7, 9, 11, 13, 15; 6, 10, 10a, 12), Minkiewicza, Patli, Pułaskiego (nr 77, 81, 81a), Putry, Reja (nr. parzyste 52-84a) i Witosy.

Pierwszym proboszczem parafii był ks. Lech Łuba (1992-2020), a po nim został ks. Czesław Król (od 2020 r.). Proboszczowi pomaga w duszpasterstwie kilku innych księży. Z parafii pochodzą m.in. ks. Dariusz Stawiecki, ks. Jarosław Szeraszewicz, ks. Łukasz Moćkun, s. Honorata Teresa Kamińska CST, br. Eugeniusz Dąbrowski OFM Conv.

H. Karaś, *Parafia św. Kazimierza Królewicza w Suwałkach*, „Martyria” 1992, nr 2, s. 10; W. Poleszuk, *Działalność duszpasterska parafii św. Aleksandra w Suwałkach w latach 1945-1995*, Warszawa 1997 [mps BUKSW]; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii św. Kazimierza Królewicza w Suwałkach*, „Martyria” 2001, nr 3, s. 12, 24; L. Łuba, *10-lecia parafii św. Kazimierza Królewicza w Suwałkach*, „Martyria” 2002, nr 9, s. 10; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 518-520; W. Guzewicz, Ł. Moćkun, *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Elk 2012, s. 75-83; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 221.

* * *

Churches and parishes of the Diocese of Elk (part 24)

Summary

The article presents church centers in Suwałki: Our Lady of Mercy, Sacred Heart of Jesus, Christ the King, Blessed Angela Salawa and St. Casimir the Prince.

Keywords: Suwałki, Diocese of Elk, Catholic Church.

Bibliografia

- Guzewicz W., *Eksterminacja duchowieństwa katolickiego na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej*, „Studia Elckie” 10(2008), s. 139-161.
 Guzewicz W., *Encyklopedia parafii i kościołów diecezji elckiej. T. I (Augustów – Janówka)*, Elk 2024.
 Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018.

- Guzewicz W., Moćkun Ł., *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach*, Ełk 2012.
- Guzewicz W., Moszczyński L., *Postawa księży katolickich wobec komunistów na Suwalszczyźnie w świetle dokumentów organów bezpieczeństwa (1945-1953)*, „Civitas et Lex” 2016, nr 1, s. 75-89.
- Guzewicz W., *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach*, Ełk 2014.
- Guzewicz W., Suwałki, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1237-1238.
- Guzewicz W., *Wizytacje pasterskie bpa Rydzewskiego na Suwalszczyźnie i Sejneńszczyźnie w lipcu 1947 r.*, „Studia Ełckie” 16(2014), nr 2, s. 221-232.
- Schematyzm Diecezji Ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Ełckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012.
- Schematyzm Diecezji Ełckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Ełckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017.
- Suwałki miasto nad Czarną Hańczą*, red. J. Kopciał, Suwałki 2005.

WOJCIECH GUZEWICZ*

Gietrzwałd – znaczenie dla Narodu i Kościoła, historia i współczesność. Konferencja historyczna, Warszawa, 15 czerwca AD 2024, red. Z. Dworakowski, R. Mossakowski, Wydawnictwo: Centrum Edukacji i Rozwoju im. Bpa Kajetana Sołtyka, Warszawa 2024, ss. 88.

W 2027 r. przypadać będzie 150. rocznica objawień w Gietrzwałdzie, gdzie Matka Boża w 1877 r. przekazała swoje wyjątkowe przesłanie w języku polskim dwóm dziewczynkom: Justynie Szafryńskiej i Barbarze Samulowskiej. Objawienia w Gietrzwałdzie to jedyne objawienia w Polsce, które zostały uznane oficjalnie przez Kościół w 1977 r.

W celu upamiętnienia tych wydarzeń od pewnego czasu odbywają się w całej Polsce liczne inicjatywy kulturalne, religijne czy naukowe. Przykładowo we wrześniu ubiegłego roku miała miejsce pierwsza prezentacja polskiej wersji filmu Grzegorza Brauna pt. *Gietrzwałd 1877 – Wojna Światów*. Z kolei ks. prof. Krzysztof Bielawny, znawca problematyki gietrzwałdzkiej, opublikował ostatnio kilka książek, w tym *Niepodległość wyszła z Gietrzwałdu* (Księgarnia Naszego Dziennika 2018, ss. 248) oraz *Ocalić Niepodległość – dekatolizacja – demoralizacja – demonizacja – depopulacja* (Księgarnia Naszego Dziennika 2023, ss. 248). W ubiegłym też roku miała miejsce konferencja naukowa, której pokłosiem stała się opisywana tutaj książka pt. *Gietrzwałd – znaczenie dla Narodu i Kościoła, historia i współczesność. Konferencja historyczna, Warszawa, 15 czerwca AD 2024*. Wydano ją w Centrum Edukacji i Rozwoju im. Bpa Kajetana Sołtyka w serii „Jedynie prawda jest ciekawa” (t. 9) pod redakcją Zbigniewa Dworakowskiego i Rafała Mossakowskiego. Całość składa się z siedmiu wypowiedzi (artykułów) osób, które miały wystąpienia na tym sympozjum, oraz wstępu redakcji.

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



Konferencję otwiera wypowiedź Grzegorza Brauna pt. *Geostrategiczne oko cyklonu – Gietrzwałd 1877-2017*, w której to autor rozwija tezę o nieznanych bliżej kontekstach geopolitycznych objawień w Gietrzwałdzie, zgodnie z którą Matka Boża, nawołując Polaków do modlitwy różańcowej i postulując trzeźwość, zapobiegła wybuchowi kolejnego klęskowego powstania w 1877 r.: „Gietrzwałd uniemożliwia realizację scenariusza wojennego pomiędzy Niemcami a Rosją bez względu na to, kto by zaczął, kto pierwszy byłby gotowy do ofensywy, kontrofensywy na tym kierunku. Stało się to niemożliwe na skutek, powiedzieliby wojskowi, dezorganizacji zaplecza przyszłego frontu. Zaplecze przyszłego frontu zostało zdeorganizowane przez masowy ruch pielgrzymów do i z Gietrzwałdu” (s. 19).

Kolejny prelegent, ks. prof. Krzysztof Bielawny, zaprezentował temat – *Pokłosie objawień gietrzwałdzkich*. Również i on dostrzegł, że przestrzegając przed grzechem pijaństwa poprzez „zakaz picia wódki” oraz wzywając do odmawiania Różańca Świętego Matka Boża utorowała drogę do niepodległości Polski w 1918 r.

Idea uczczenia 150-lecia objawień gietrzwałdzkich wybudowaniem w całej Polsce 150 kapliczek z Matką Bożą Królową Polski – to temat kolejnego wystąpienia, w którym autor – Jerzy Duda – wychodzi z inicjatywą budowy 150 kapliczek maryjnych w całej Polsce, od Pomorza po Tatry, na 150. rocznicę objawień, oczywiście zgodnie ze wzorem objawień gietrzwałdzkich. Szczegółowo omawia ten projekt od strony architektonicznej, zwłaszcza to, w jaki sposób ma wyglądać figura Matki Bożej: „Niech w każdej zamieszka i otoczy opieką nasz naród Królowa Matka Boża, siedząca na tronie, w koronie, z berłem i jabłkiem” – s. 36 (postać Matki Bożej jest uwidoczniła także na stropie Sanktuarium Gietrzwałdzkiego). Zwieńczeniem rzeczonoego dzieła ma być także figura Chrystusa Króla Polski.

Następny temat wystąpienia nieco odbiega od zagadnień do tej pory prezentowanych i proponuje rozpatrzenie kontrowersyjnej kwestii inwestycji Lidla (firmy Schwarz Gruppe) w bezpośrednim sąsiedztwie Gietrzwałdu, która zdaniem autora – Jacka Więcka – jest gigantycznym zagrożeniem nie tylko dla sanktuarium, ale także i ludzi tu mieszkających. Warto dodać, iż prelegent jest także przewodniczącym Komitetu Obrony Gietrzwałdu. W swoim referacie odniósł się głównie do aspektów administracyjno-prawnych całej tej inwestycji oraz kroków organizacyjnych i prawnych osób zaangażowanych w obronę Sanktuarium Gietrzwałdzkiego.

Tekst Jerzego Zielińskiego pt. *Od Gietrzwałdu do Wersalu w 1919* omawia najważniejsze wydarzenia polityczne i historyczne w kontekście objawień gietrzwałdzkich na przestrzeni lat 1877-1919, tj. od początku objawień do podpisania Traktatu Wersalskiego. Ale nie tylko. Godna uwagi jest tu także analiza nieustającej opieki Matki Bożej nad Polską i Polakami oraz o zawierzenia Jej Polski i Polaków w historii ostatniego tysiąclecia.

Kazimierz Krawczyk w następnym referacie, zatytułowanym *Motywy powstania Fundacji Świętego Olafa*, przedstawił genezę powstania i funkcjonowania Fundacji Świętego Olafa, która ma na celu m.in. ukazanie znaczenia objawień gietrzwałdzkich dla utrzymania polskiej państwowości oraz katolickiej tożsamości narodowej zarówno w czasach, w których objawienia się odbywały, jak i w konfrontacji z najbardziej dziś aktualnymi jej zagrożeniami (s. 59). Przypomniął także samą postać św. Olafa oraz jego metody działania, które fundacja przyjęła za tożsame ze swoją aktywnością.

Interesującym tekstem jest również wykład Ewy Paweli pt. *Gietrzwałd na celowniku globalistów*. Przedstawia ona w nim m.in. politykę (i konkretne działania) szeroko rozumianych globalistów wobec tradycji, i wobec narodów, a przede wszystkim Kościoła katolickiego w Polsce i na całym świecie. W odniesieniu do Gietrzwałdu i tamtejszego sanktuarium Autorka podnosi m.in. kwestię finansową projektu Lidla (wg przytoczonych przez nią danych inwestycja ta jest skrajnie niekorzystna), ulokowania w odległości 800 m od sanktuarium śmietniska (firma Schwarz Gruppe – to także jedna z największych w Europie firm odbioru i utylizacji śmieci). W Gietrzwałdzie ma zamiar założyć swoje oddziały, co może być ogromnym niebezpieczeństwem dla miejsca i ludzi. Autorka akcentuje także odrzucenie przez niemiecką firmę złożonych przez innych włodarzy z Polski znacznie korzystniejszych ofert na tego typu inwestycję (np. z wygodnym dostępem do głównych szlaków drogowych i kolejowych).

Całość jest pasjonującą lekturą, która niewątpliwie przyczyni się do lepszego przygotowania i uczczenia 150. rocznicy objawień maryjnych w Gietrzwałdzie. Większość zamieszczonych w książce tekstów ma charakter pionierski i dotyczy istotnych kwestii bezpośrednio odnoszących się do objawień gietrzwałdzkich, jak i spraw związanych pośrednio z sanktuarium (np. kwestia bezpieczeństwa środowiskowego). Zadaniem tej konferencji, jak i książki, jest także pobudzenie do działania wszystkich ludzi dobrej w obronie sanktuarium. Stąd książka zasługuje na polecenie jej Czytelnikom, zwłaszcza katolikom, którym bliska jest sprawa nie tylko samego Sanktuarium Gietrzwałdzkiego, ale także i Polski.

MARCIN SIENKOWSKI*

Jacek Wojtysiak, Piotr Sacha, *Bóg na logikę. Rozmowy o wierze w zasięgu rozumu*, Wydawnictwo: Instytut Gość Media, Katowice 2024, ss. 204.

Od ubiegłego roku czytelnicy mają możliwość sięgania po książkę, która jest interesującą propozycją pomocną w zrozumieniu Boga (s. 13). Jej tytuł sugeruje, że istnieje znana człowiekowi logika (sposób myślenia), która umożliwia poznanie Boga. Natomiast podtytuł wskazuje, że rozum ma coś do powiedzenia na temat Boga (i wiary), o którego istnieniu i naturze można wnioskować, używając ludzkich zdolności poznawczych.

Kim są autorzy książki? Jacek Wojtysiak jest profesorem filozofii, kierownikiem katedry teorii poznania na KUL. Piotr Sacha to socjolog i dziennikarz oraz pracownik internetowej redakcji „Gościa Niedzielnego”.

Ich książka ma formę wywiadu, w którym Jacek Wojtysiak odpowiada na pytania Piotra Sachy. Ten pierwszy (filozof i praktykujący katolik) dzieli się swoimi przemyśleniami na temat Boga ujmowanego z perspektywy rozumu, czyli filozofii (a nie teologii, która dotyczy tajemnicy). Zaznacza przy tym, że w oparciu tylko o naturalne zdolności poznawcze człowiek niewiele może powiedzieć o Bogu. Z drugiej strony nawet to „niewiele” świadczy o racjonalności problematyki Boga i ułatwia praktykowanie religii. Jego zdaniem, filozofia może pomóc wierze, a wiara dopełnia i inspiruje filozofię. Myślenie filozoficzne pozwala głębiej zrozumieć przyczyny i treść wiary; ułatwia także dawanie racjonalnego świadectwa wierze (niewierzącym). Jednym słowem, filozofia może dostarczyć istotnych argumentów na rzecz wiary.

Cała książka składa się z kilku części: wstępu, przed-rozmowy, dwunastu rozmów oraz po-rozmowy. Na końcu znajduje się lista cytowanych dzieł oraz wykaz filozofów i myślicieli przywołanych w rozmowach.

Autor wstępu – Janusz Pyda OP – podkreśla, że dojrzała wiara chrześcijańska powinna być wiarą rozumną, czyli rozumiejącą zarówno swoje treści,

* ks. Marcin Sięnkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowski.marcin@interia.pl



jak i własną naturę. W przeciwieństwie do niej współcześnie dominuje koncepcja wiary poszukującej doświadczenia (zamiast zrozumienia). Pyda wyjaśnia, że w takim podejściu tkwi wielkie niebezpieczeństwo. Chodzi o to, że samo doświadczenie wiary nie oddaje jej natury. Doświadczenie domaga się poznania i zrozumienia tego, czego się doświadcza. Na przykład trudno sobie wyobrazić, aby można było nie chcieć poznać osoby, którą się kocha. W przeciwnym razie zachodzi obawa, że kocha się własne wyobrażenie (obraz) osoby, a nie ją samą. Dlatego wiara, która nie szuka zrozumienia, nie jest głębokim doświadczeniem, lecz ulotnym wrażeniem. Dojrzała wiara polega na rozumieniu; inaczej pozostaje bezbronna, a nawet błędna. Wiara pozbawiona rozumienia może nie rozpoznać Boga takim, jakim faktycznie jest, a przyjąć Jego błędną koncepcję. Ponadto wiara bez rozumu nie ma zdolności obronnej opartej na racjonalnym myśleniu, lecz sama staje się łatwym celem do zaatakowania, a nawet obalenia.

Dwanaście rozmów toczy się wokół problematyki Boga. Jedne z nich poruszają kwestie typowe dla filozofii Boga (teologii naturalnej), np. istnienie Boga (dowody), natura Boga (ukrytość), przyczyny wiary w Boga, relacja między wiarą i nauką. Inne koncentrują się na zagadnieniach poruszanych współcześnie, np. sztuczna inteligencja wobec sensu wiary czy przyszłość chrześcijaństwa.

W każdej z rozmów kryje się wiele szczegółów i pobocznych wątków, które wzięte razem dają szerszy obraz omawianego problemu i pozwalają lepiej poznać kwestię Boga i człowieka w relacji do Niego.

Z pierwszej rozmowy pt. „Kim jest Bóg” można się dowiedzieć, że na gruncie filozofii, która dąży do zrozumienia rzeczywistości, najtrudniejsze są pytania dotyczące Boga (jego natury, stosunku do świata, relacji do zła). Nawet ustalenie tego, kim jest Bóg, nie jest jednoznaczne, a odpowiedzi podawane przez różnych filozofów bywają odmienne (osobą, światem). Wiąże się to z przyjętym punktem wyjścia, który dotyczy rozumienia bytu i jego przyczyn. W celu wyjaśnienia bytu realnie istniejącego przyjmuje się istnienie Boga, który jest bytem doskonałym (wszechmocnym, wszechwiedzącym, pełnią dobroci) i który jest bytem pierwszym (niezależnym). Ponieważ posiadanie tych przymiotów decyduje o byciu osobą, to wnioskuje się, że Bóg jest bytem osobowym. W toku tej rozmowy dowiadujemy się, w jaki sposób przymioty Boga łączą się i oddziałują na siebie. W przystępny sposób zostało wyjaśnione, na czym polega stwarzanie z niczego (nieograniczona moc Boga) oraz czym są światy możliwe i w jakiej relacji pozostają do Boga (jeżeli Bóg istnieje w jakimś możliwym świecie, to istnieje w każdym z nich).

Wojtysiak stara się także wyjaśnić, w jaki sposób pogodzić istnienie doskonałego Boga z doświadczeniem zła. Jego zdaniem, nie sposób wziąć pod uwagę wszystkie racje, które decydują o istnieniu zła. Być może niektóre z nich zostaną dostrzeżone lub ujawnione w późniejszym czasie (nawet w wieczności), a samo zło przyczyni się do większego dobra. Wtedy dylemat

związany z dobrocią Boga i jego zgodą na istnienie zła okazuje się bez racji. Czym innym jest patrzeć na świat z własnej perspektywy, a czym innym z perspektywy Boga, która aktualnie jest dla nas niedostępna. Perspektywa Boga nie jest ograniczona czasem (zło w doczesności może zrodzić dobro w wieczności), dowartościowuje wolną wolę człowieka, wskazuje, że Bóg działa nie z przymusu, lecz z łaski. Problem zła przedstawia się inaczej, gdy nie oskarżamy Boga za to, że czegoś nie dał, ale dziękujemy Mu za to, co otrzymaliśmy.

Intersujące i warte przywołania treści zawiera także rozmowa szósta, która toczy się na temat ukrytości Boga – kwestii często podejmowanej w ostatnim czasie (głównie za sprawą Johna Schellenberga). Ukrytość Boga wynika głównie z jego natury, która jest radykalnie różna od świata (przekracza świat). Trudno jest poznać (i odnaleźć) Boga, ponieważ ludzki intelekt w sposób naturalny koreluje z rzeczami tego świata. Człowiek (skończony) jest zdolny objąć świat, ale nie Boga (nieskończonego). Z kolei samo-odkrycie się Boga domaga się spełnienia pewnych warunków ze strony człowieka. Jednym z nich jest przemiana życia (trud) w kierunku miłości (P. Moser). Ostatecznie nie zachodzi sprzeczność między istnieniem Boga a doświadczeniem zła. Winę za zło ponosi jego sprawca, czyli człowiek działający (decydujący) w sposób wolny. W dyskusji z ateistami, którzy powołują się na argument z ukrytości Boga, Wojtysiak dodaje, że wobec nieoczywistości istnienia Boga należy pamiętać, że: są powody, dla których Bóg jest ukryty; nie powinno się wyolbrzymiać faktu Jego ukrycia; Bóg także szuka człowieka, który się przed Nim ukrywa. Natomiast poprzez wcielenie Bóg stał się bliski ludziom, a z drugiej strony swoje bóstwo ukrył w człowieczeństwie (paradoks bliskości w skrytości: bliskość bytowa, ukrycie poznawcze).

Przeczytanie wszystkich rozmów zawartych w książce daje poczucie, że filozofia zaangażowana w sprawy wiary jest warta zainteresowania. Dzięki filozofii wiara przedstawia się jako racjonalna, czyli rzetelna poznawczo. Umożliwia uzasadnienie niektórych treści wiary lub objaśnienie i przybliżenie innych. Filozofia niesie również nadzieję tym osobom, które przeżywają kryzys wiary (podsuwa odpowiedzi na trudne pytania). Z kolei odnalezienie sensu wiary rodzi nadzieję. Oprócz tego filozofia daje do zrozumienia, że człowiek wciąż napotyka i staje wobec wielu tajemnic, które nadal pozostają zakryte. Dzięki temu ludzki rozum uczy się pokory.

Na koniec za autorem wstępu warto powtórzyć, że książka powinna być lekturą obowiązkową przede wszystkim dla osób wierzących, którym zależy na dojrzałej i racjonalnej wierze oraz na trwałym i głębokim doświadczeniu wiary. Skorzystają z niej także niewierzący, ponieważ otrzymują możliwość poznania wiary z perspektywy chrześcijan, którzy nie obawiają się myśleć.

RYSZARD SAWICKI*

Sprawozdanie z seminarium pt. „Pomagać mądrze, z sercem i nie ulec wypaleniu”, Warszawa, 6-7 listopada 2024 r.

W dniach 6-7 listopada 2024 r. w Warszawie odbyło się seminarium pt. „Pomagać mądrze, z sercem i nie ulec wypaleniu”. Zgromadziło ono ponad pięćdziesiąt osób pracujących w Caritas diecezjalnych w obszarze bezpośredniej pomocy osobom znajdującym się w głębokich kryzysach życiowych – bezdomności, uzależnień, chorób i zaburzeń psychicznych oraz wykluczenia społecznego. Ich codziennym chlebem jest wsparcie udzielane najbardziej potrzebującym w takich placówkach jak: schroniska, noclegownie, ogrzewalnie, łaźnie, jadłodajnie, punkty wydawania żywności i doraźnej pomocy rzeczowej, domy dla matek z dziećmi, mieszkania wspomagane, punkty poradnictwa itp., a także poza placówkami, np. poprzez streetworking. Ponadto pracownicy i wolontariusze Caritas angażują się w liczne akcje na rzecz osób w kryzysie bezdomności, takie jak Wigilia Caritas. Każda z tych aktywności wymaga zaangażowania wielu osób, w tym wysoko wykwalifikowanych specjalistów, współpracowników i wolontariuszy, z dbałością o to, by każdy z nich wiedział, jak subtelna jest granica między zachętą do zmiany życia, a narzucaniem własnej wizji tego, co nazywamy słuszną drogą.

Organizatorem dwudniowego seminarium była Caritas Polska we współpracy z Caritas Archidiecezji Warszawskiej. Wachlarz zagadnień związanych z różnymi formami wykluczenia społecznego jest bardzo bogaty, dlatego podzielony został na kilka sesji. Przybyłych uczestników z terenu całego kraju powitali: Małgorzata Jarosz-Jaroszewska – zastępca dyrektora Caritas Polska oraz Janusz Sukiennik – specjalista ds. projektów społecznych w Caritas Polska, zaangażowany w pomoc osobom w kryzysie bezdomności.

Prelegentami i uczestnikami paneli w poszczególnych sesjach były osoby z dużym doświadczeniem zawodowym i praktyczną znajomością przedmiotu swojej specjalności. Wśród zaproszonych ekspertów i panelistów były osoby

* ks. Ryszard Sawicki – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rsawicki@caritas.pl



z różnym cenzusem naukowym i zawodowym – psycholodzy, terapeuci uzależnień, psychiatry, przedstawiciele służb mundurowych, ratownicy medyczni, adwokaci, streetworkerzy, kapłani i siostry zakonne.

Pierwsza sesja dotyczyła pracy socjalnej w pojęciu normatywnym i multidyscyplinarnym. Jej celem było zapoznanie uczestników z nowym wymiarem pracy socjalnej ukierunkowanej na człowieka w kryzysie ubóstwa, bezdomności, uzależnień i wynikających stąd zaburzeń, psychoz i dezintegracji życiowej. Zasygnalizowane kwestie przynoszą wciąż nowe wyzwania dla służb pomocowych. W dobie kryzysu migracyjnego, związanego nie tylko z wojną na Ukrainie, a także kryzysem gospodarczym sięgającym poza granice naszego kraju, każą przypuszczać, że problem bezdomności będzie narastał.

Ważnym elementem pierwszej sesji była prezentacja wyników ogólnopolskich badań liczby osób bezdomnych przeprowadzonych w nocy z 28 na 29 lutego 2024 r., po kilku latach przerwy, przez Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej. Wiosną 2024 r. Centrum Analiz Problemów Społecznych Caritas Polska przeprowadziło także badanie placówek pomocowych prowadzonych przez Caritas diecezjalne i konsulty zakonne w Polsce. Ich wyniki przedstawiła Magdalena Fac-Skhirtladze – socjolog, ujawniając największe, trudne do zaspokojenia potrzeby placówek i beneficjentów pomocy dla osób bezdomnych. Uczestnicy seminarium otrzymali bezpłatnie najnowszą publikację Caritas Polska pt. „Bezdomność w Polsce” pod redakcją Justyny Skłodowskiej.

W pierwszej sesji swoimi doświadczeniami podzieliła się także Emilia Wesołowska – streetworkerka pracująca w Ulicznym Patrolu Medycznym. Przedstawiła ona uczestnikom całoroczny projekt Caritas Polska, Straży Miejskiej m.st. Warszawy i Stowarzyszenia „Jesteśmy nadzieją”, wzorowany na podobnie działających w większych miastach europejskich i amerykańskich. Jest on skierowany do osób, które znalazły się w najtrudniejszym z życiowych kryzysów, jakim jest bezdomność; walczą z samotnością, uzależnieniami, brakiem nadziei i degradacją życiową. Projekt polega udzielaniu w terenie pomocy medycznej, którą niosą Straż Miejska, Caritas Polska i lekarze-wolontariusze ze Stowarzyszenia „Jesteśmy nadzieją”. Patrole docierają do różnych lokalizacji, w których przebywają bezdomni, często są to miejsca trudno dostępne.

W drugiej sesji głos zabrali praktycy: Justyna Kościukiewicz – koordynatorka streetworkingu w Warszawskim Streetworkingu i pomocy bezdomnym, Wojciech Jóźwiak – ze Spółdzielni Socjalnej Caritas Archidiecezji Warszawskiej „Kto rano wstaje”, Janusz Sukiennik – z Caritas Polska, odpowiedzialny za program „Damy Radę!”, Daniel Żołędowski – ze Straży Miejskiej m.st. Warszawy, Iza Szustakiewicz – z Centrum Pomocy Społecznej m.st. Warszawy i Andrzej Czarnocki – kierownik Schroniska dla Bezdomnych Mężczyzn z Gminy Legionowo Caritas Diecezji Warszawsko-Praskiej. Ich wypowiedzi oparte były najczęściej o studium konkretnych przypadków, a dotyczyły pracy

opartej na relacji i wyjściu do człowieka w potrzebie, doświadczeń streetworkingu, pomocy w wychodzeniu z kryzysów i w rozwoju człowieka, motywacji i inspiracji, pomocy w odkrywaniu własnej wartości i potencjału życiowego u osób zagrożonych marginalizacją społeczną.

Trzecia sesja skupiła się wokół kwestii pomocy osobom wykluczonym w świetle Ewangelii i społecznej nauki Kościoła, pomocy człowiekowi w potrzebie, pracy charytatywnej, środków materialnych i duchowych. Sesję rozpoczęło krótkie nagranie wideo br. Cordiana Szwarca OFM, które odwoływało się do działalności w duchu miłosierdzia. Rafał Porzeziński – propagator programu „12 kroków”, dziennikarz prowadzący autorski program „Ocaleni”, poświęcony walce z uzależnieniami - mówił zaś o głodzie miłości i problemie mylenia jej z „podróbkami”. Ważnym głosem było wystąpienie s. Agnieszki Sulej – albertynki, terapeutki, pracownika socjalnego, specjalisty od resocjalizacji.

Seminarium „Pomagać mądrze, z sercem i nie ulec wypaleniu” stało się przestrzenią ważnego spotkania ludzi, którzy na co dzień niosą ciężar ludzkiego cierpienia, ubóstwa i wykluczenia. To spotkanie ukazało nie tylko ogrom złożoności problemu bezdomności, ale również bogactwo odpowiedzi, jakie można na ten problem dawać – z różnych perspektyw: psychologicznej, medycznej, prawnej, duchowej i społecznej. Podkreślano, że skuteczna pomoc nie może być jedynie sumą działań interwencyjnych, ale musi wynikać z głębokiego zrozumienia ludzkiego losu, z uważności i szacunku dla autonomii drugiego człowieka. Mądra pomoc oznacza umiejętność towarzyszenia, bez narzucania; empatię, która nie zamienia się w emocjonalne wypalenie, ale przeciwnie – rodzi się z wewnętrznego zakorzenienia w wartościach, które dają siłę i chronią przed wypaleniem.

W tym kontekście niezmiernie istotna wydaje się troska o formację osób zaangażowanych w pomoc charytatywną. Jak wskazywali zarówno prelegenci, jak i uczestnicy dyskusji, nie da się skutecznie wspierać innych bez ciągłego wsparcia dla siebie – duchowego, psychicznego i wspólnotowego. Praca z osobami w kryzysie bezdomności jest nie tylko zadaniem wymagającym kompetencji, ale też postawą, stylem życia, który może być źródłem głębokiego spełnienia – o ile pielęgnujemy w sobie postawę służby, pokory i wdzięczności. Seminarium, oprócz wymiaru edukacyjnego, miało więc także charakter formacyjny – przypominało o źródłach motywacji, o potrzebie dbałości o siebie, o duchowym wymiarze każdego gestu miłosierdzia. W centrum wszelkiej pomocy – co wybrzmiało z ogromną siłą – musi zawsze pozostać człowiek: ten, który potrzebuje wsparcia, ale też ten, który to wsparcie daje. Ostatecznie bowiem nie wystarczy „pomagać dobrze” – trzeba pomagać mądrze, z sercem, i nie zatracić siebie w procesie czynienia dobra.

