

STUDIA EŁCKIE

23 (2021) nr 2



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Ełckie” 23(2021), nr 2

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Ełk 2021

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/23-2021-nr-2>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- ks. Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- ks. Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Eduardo **Ortiz** – Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Wenezuela
- Pablo **Pérez López** – Universidad de Navarra, Pampeluna, Hiszpania
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- ks. Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- ks. Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny ▪ ks. Marcin **Sieńkowski** – WSD, Ełk

Zastępca redaktora naczelnego ▪ ks. Tomasz **Kopiczko** – UKSW, Warszawa

Sekretarz redakcji ▪ ks. Dariusz **Zalewski** – WSD, Ełk

Redaktorzy tematyczni

Filozofia ▪ ks. Antoni **Skowroński** – UWM, Olsztyn

Historia Kościoła ▪ ks. Tadeusz **Białous** – Ełk

Nauki o komunikacji społecznej i mediach ▪ ks. Jerzy **Sikora** – UKSW, Warszawa

Nauki o kulturze i religii ▪ ks. Sławomir **Cimochowski** – Uniwersytet Katolicki,
Santa Cruz de la Sierra, Boliwia

Nauki teologiczne ▪ ks. Andrzej **Jaśko** – WSD, Ełk

▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Wydział Teologiczny Środkowych
Włoch, Florencja, Włochy

Pedagogika ▪ ks. Dariusz **Konopko** – KUL, Lublin

Prawo kanoniczne ▪ ks. Roman **Szewczyk** – UWM, Olsztyn

Redaktorzy językowi

Język angielski ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA

Język hiszpański ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España

Język niemiecki ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University
of Steubenville, Gaming, Austria

Język włoski ▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale,
Firenze, Italia

Język polski ▪ Ryszard **Skawiński** – UWM, Olsztyn

Redaktor statystyczny ▪ ks. Arkadiusz **Orzeł** – WSD, Ełk

Spis treści

Od Redakcji / Editorial	153
-------------------------------	-----

Nauki teologiczne / Theological Sciences

ks. Marek Gutowski , <i>Katecheza w wybranych kontekstach społeczno-kulturowych wobec obrony integralności osoby ludzkiej / Catechesis in Selected Socio-Cultural Contexts in the Defense of the Integrity of the Human Person</i>	157-171
Andrzej Jastrzębski OMI, <i>Models of Psycho-Spiritual Care: Responding to the Spiritual Needs of Our Contemporaries</i>	173-188
Algimantas Katilius , <i>Lithuanian Activities of the Students of Seinai Theological Seminary</i>	189-205
ks. Mariusz Pawlina , <i>Egzorcyzmy na warszawskich scenach. Analiza porównawcza spektakli: „Matka Joanna od Aniołów” – Teatr Narodowy i „Diabły” – Teatr Powszechny w kontekście Listu do Artystów Jana Pawła II / Exorcisms on Warsaw Theatre Stages. A Comparative Analysis of “Matka Joanna od Aniołów” – Teatr Narodowy and “Diabły” – Teatr Powszechny in the Context of John Paul II’s “Letter to Artists”</i>	207-221
ks. Tomasz Wielebski , <i>Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła” / On the Instruction “The Pastoral Conversion of the Parish Community in the Service of the Evangelising Mission of the Church”</i>	223-238
Paweł Zdziarski , <i>From Negation to Acceptance. Christian Hermeneutics of Enlightenment</i>	239-258

Miscellanea

Rev. Aghabious Gergis , <i>La nozione di Patriarca nel Diritto Canonico Orientale e la teoria della Pentarchia / The Notion of Patriarch in Eastern Canon Law and the Theory of Pentarchy</i>	261-273
--	---------

Materiały / Historical Resources

- ks. Wojciech **Guzewicz**, *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017* (ks. Marek Janowski, ks. Maciej Maciukiewicz, ks. Jan Skorupski) / *The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Elk Diocese in 1992-2017* (Marek Janowski, Maciej Maciukiewicz, Jan Skorupski)277-284

Recenzje / Reviews

- ks. Florian **Lempa**: Ks. Wojciech Guzewicz, *Talent i trud. Potencjał naukowy duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2021, ss. 249.287-288
- ks. Ryszard **Sawicki**: Ks. Tomasz Zajkowski, *Wkład diecezji elckiej w misyjne dzieło Kościoła*, Centrum Oświatowo Dydaktyczne Wydawnictwo Adalbertinum, Ełk 2021, ss. 122.289-291
- ks. Marcin **Sieńkowski**: Joseph Ratzinger, *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, przeł. R. Zajczkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020, ss. 179.293-294

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Dnia 8 maja 2021 r. została wypełniona ankieta ewaluacyjna czasopisma „Studia Elckie” w procesie oceny ICI Journals Master List 2020. Cierpliwie czekamy na ocenę, której po raz kolejny podjął się Index Copernicus International.

Z kolei 18 maja 2021 r. w Ministerstwie Edukacji i Nauki została złożona pisemna prośba o ocenę naszego czasopisma i ewentualne podniesienie punktów. Ma to związek z ostatnią oceną i dowartościowaniem innych czasopism, którym nie ustępują, a pod wieloma względami dorównują „Studia Elckie”.

Począwszy od drugiego numeru 2021 r. na stronie tytułowej każdego artykułu zamieszczamy informacje dotyczące licencji, zgłoszenia oraz zaakceptowania artykułu (do druku), zakresu stron tekstu.

W bieżącym numerze 23. tomu „Studiów Elckich” znalazło się siedem artykułów naukowych. Cztery z nich zostały napisane w językach obcych (angielskim i włoskim), a trzech Autorów pochodzi z zagranicy (Kanada, Litwa, Włochy). Oprócz tego publikujemy materiały bibliograficzne oraz recenzje trzech książek.

Artykuły i bieżące informacje znajdują się na naszej stronie internetowej: <http://www.studielckie.pl/>

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

NAUKI TEOLOGICZNE
Theological Sciences

KS. MAREK GUTOWSKI*

Katecheza w wybranych kontekstach społeczno-kulturowych wobec obrony integralności osoby ludzkiej

Współczesny Kościół stoi przed nagłą potrzebą przypominania treści dotyczących osoby ludzkiej stworzonej przez Boga. Niewątpliwie jedną z posług dysponowanych przez Kościół jest katecheza, będąca jedną z form głoszenia Ewangelii. Zajmuje ona uprzywilejowane miejsce w życiu Kościoła¹. Jej istotnym elementem jest nauczanie religii w szkole. W swojej posłudze katecheza skierowana jest do człowieka. Przekazuje mu treść słowa Bożego oraz podejmuje jego aktywną formację². Dlatego nie może być pozbawiona problematyki egzystencjonalnej.

Problemem badawczym niniejszego artykułu jest ukazanie człowieka w jego pełnym wymiarze człowieczeństwa oraz jego obrona względem wybranych zagrożeń społeczno-kulturowych. Problem ten zostanie rozważony pod kątem wyeksponowania treści fundamentalnych odnoszących się do pochodzenia człowieka, jego godności, wartości życia, zdolności do prawdziwej i głębokiej miłości. Powszechnym zjawiskiem jest fakt, że wartości te w różnych środowiskach są zniekształcane, podważane czy lekceważone. Niniejsze opracowanie ma na celu także ukazanie paradygmatów katechetycznych, które są nienaruszalne wobec zagrożeń płynących ze świata zmedializowanego.

Zamierzony cel, poprzez studium dokumentów i publikacji naukowych, zostanie zrealizowany w kilku paragrafach. Pierwsza część artykułu przedstawia człowieka jako najdoskonalsze stworzenie Boże, gdzie wybrzmi jego integralność, godność oraz zdolność do miłości. Druga część opierając się na założeniach katechezy interpretacyjnej, ukazuje konieczność odnoszenia się wiary do codziennego życia. Ostatnia część to próba przedstawienia treści kateche-

* ks. Marek Gutowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6705-8464>; e-mail: marelk1@wp.pl

¹ Por. PDK, wstęp.

² Por. PDK, 1.

tycznych, które promują wartość życia oraz godność osoby. Podstawowe źródła do przedstawionych badań naukowych stanowią dokumenty Kościoła: Katechizm Kościoła Katolickiego i Dyrektorium o Katechizacji. Szerszy kontekst badawczy stanowi nauczanie papieży, Papieskiej Komisji Biblijnej, a także szeroko pojęte opracowania naukowe.

1. Integralna wizja człowieka

Katechizm Kościoła Katolickiego przytacza następujące słowa św. Leona Wielkiego: „Chrześcijaninie! Poznaj swoją godność. Stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć więc niegodne obyczaje przeszłego życia i już do nich nie wracaj. Pomnij, do jakiej należysz Głowy i jakiego Ciała jesteś członkiem. Pamiętaj, że zostałeś wyrwany z mocy ciemności i przeniesiony do światła i królestwa Bożego”³. Na kanwie tych słów należy zakreślić panoramę, w świetle której rozważany jest temat integralnej wizji człowieka. Jak zauważa ks. M. Dziewiecki, aby proces wychowania był skuteczny, wychowawca musi poznać całościowo osobę. Formując nie może skupić się wyłącznie na jednej ze sfer człowieczeństwa, lekceważąc czy pomijając inne. Pełne rozumienie osoby i jej potrzeb nastąpi wtedy, gdy zostanie przedstawiona całościowo i realistycznie. Wśród wielu nowoczesnych ideologii człowiek przedstawiany jest jako Bóg. Ten, który jest nieomylny, stawiający własne subiektywne przekonania jako fundament życia i pochodzenia. Niestety prowadzi to do dominacji popędów oraz ciała. Konsekwencją takiego nowoczesnego wychowania jest zatracenie różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem⁴. W odpowiedzi na konieczność, jaka zachodzi, by ukazywać młodzieży oraz osobom starszym pełnię człowieczeństwa, ukazany zostanie fundament osoby, czyli godność i wartość każdej istoty ludzkiej, a także powołanie z miłości oraz do miłości.

1.1. Człowiek jako najdoskonalsze stworzenie

Ukazując człowieka w sposób całościowy należy odnieść się do źródła prawdy, którym jest Pismo Święte: „Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”(Rdz 2, 7). Pierwsza kwestia, która wypływa z tego fragmentu Pisma Świętego, podkreśla różnice pomiędzy Bogiem a człowiekiem – stworzeniem. Istota ludzka jest dziełem samego Boga. Inne równie ważne odniesienie to szczególna troska Boga o człowieka oraz dary duchowe, które w sposób konkretny wyróżniają osobę⁵.

Istotne jest, aby treści katechezy ukazywały, że człowiek to jedność duszy i ciała. Nikt nie może określić człowieka jako tylko ciało, czy tylko dusza. Bóg

³ KKK, 1691.

⁴ Por. M. Dziewiecki, *Integralna wizja wychowania*, „Zeszyty formacji katechetów. Katecheza w szkole” 40(2010), nr 4, s. 67.

⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Lublin 2020, 45.

uczynił całego człowieka z miłości do niego (KKK, 362). Kierując swoją uwagę na fenomen osoby ludzkiej Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* ukazuje człowieka posługując się określeniem „dusza ucieleśniona” lub „ciało uduchowione”⁶. Sposób w jaki papież określa człowieka zostaje jeszcze bardziej urzeczywistniony w akcie stwórczym. Odnosząc się do źródła, którym jest Pismo Święte użyte zostają dwa określenia: „kształtowanie” oraz „tchnienie”. Przytoczone sformułowania nadają głębszego wnिकnięcia w moment stworzenia istoty ludzkiej. Pierwsze, ujęte słowem kształtowanie, ukazuje dzieło Boga, który lepi człowieka z prochu ziemi. Interpretacja odnosi się do sfery fizycznej – cielesność, przemijalność. Natomiast drugie słowo określone jako tchnienie nadaje istocie ludzkiej życie, czyli duchową wartość osoby⁷.

Integralność człowieka należy poszerzyć poprzez refleksję nad jednością duszy i ciała. Musi tutaj wybrzmieć przede wszystkim wielka przepaść pomiędzy istotami zwierzęcymi a człowiekiem. Natura, która wyróżnia każdą osobę ludzką spośród całego stworzenia, urzeczywistnia fakt duszy nieśmiertelnej i ciała. Dlatego człowiek to nie tylko istota cielesna, ale i duchowa. Jeżeli człowiek został obdarzony wielką łaską i wyróżnieniem, jaką jest duchowość, to znaczy, że jest również zdolny do tego, by prowadzić życie wewnętrzne, a także rozpoznawać, co jest prawdą, dobrem, złem lub grzechem. Należy w tym momencie podkreślić rozumność oraz wolność, które wynikają z powyższych prawd w podejmowaniu wszelkich decyzji⁸. Katechizm Kościoła Katolickiego dopowiada, że pojęcie duszy w świetle Słowa Bożego jest przedstawiane jako życie bądź cały człowiek. Dopowiada, że w duszy nieśmiertelnej znajduje się to, co jest najcenniejsze oraz najgłębsze w osobie. Dzięki duszy człowiek jest obrazem stworzonym na wzór Boży⁹.

Drugim aspektem spojrzenia na osobę ludzką jest materia widzialna – cielesność. Człowiek podejmuje decyzje nie tylko dlatego, że jest istotą duchową, ale również poprzez swoją fizyczność. W takiej perspektywie człowiek jest zdolny do ofiarowania się np. na rzecz miłości oraz zdolności do daru z samego siebie, czyniąc to w sposób wolny. Jan Paweł II odnośnie ciała ludzkiego pisał, że jest to widzialny znak, który uczynił Bóg, aby osoba mogła wyrazić to, co ma wewnątrz siebie¹⁰. Podsumowując, ciało i dusza to jedność. Należy uznać, że dusza ożywia ciało, a ciało wyraża duszę¹¹. Nie można traktować ciała ani duszy w sposób autonomiczny, ale całościowy – to w ciele osoba przeżywa różne doświadczenia duchowe. Wyróżnia go to na tle innych istot żywych¹².

⁶ Por. FC, 11.

⁷ Por. Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt., 15.

⁸ Por. A. Regulska, *Wartość czystości seksualnej*, Tychy 2007, s. 37.

⁹ Por. KKK, 363.

¹⁰ Por. J. Gocko, *Pornografia jako zagubienie sensu ludzkiej cielesności*, w: *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 225-226.

¹¹ Por. KKK, 365.

¹² Por. Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt., 19.

Bóg uczynił człowieka stwarzając go jako „mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Wybrzmiewa kolejna prawda o cielesności człowieka. Człowiek został ukazany jako mężczyzna bądź kobieta. Należy podkreślić, że kolejnym wymiarem integralności człowieka jest jego ciało. Osoba wyraża się poprzez nadaną przez Boga płciowość. Dokumenty Kościoła nie tylko podkreślają ową prawdę, ale również ukazują jej istotną wartość oraz zadanie. Człowiek przez to kim jest wyraża się w świecie¹³. Mówiąc o płciowości człowieka, warto jest ukazać seksualność, czyli kolejny element jego integralności. Niestety często jest to temat, który przysparza wiele problemów. Jedynie człowiek odnoszący się do fundamentu swojego pochodzenia, jest w stanie zrozumieć wielkość otrzymanego daru. Płciowość nabiera większego znaczenia, gdy postrzega się ją w perspektywie miłości oraz odpowiedzialności¹⁴. Idąc dalej tokiem przytoczonych słów, należy poszerzyć je słowami: „nie jest dobrze, aby człowiek był sam”(Rdz 2, 18). Analiza prowadzi do stwierdzenia, że Bóg chciał, aby to kobieta i mężczyzna byli twórcami nowego życia, uczestnicząc w planie samego Stwórcy¹⁵.

1.2. Godność człowieka

„A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na nasz obraz podobnego Nam (...) stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 26n). Człowiek jawi się jako ostatni etap stwórczy Boga, stając się ukoronowaniem, zwieńczeniem świata widzialnego. Oznacza to, iż całe inne stworzenie jest „mniejsze” od osoby ludzkiej. Wszystko co zostało przed nim stworzone jest ze względu na niego. Człowiek jest w oczach Bożych najcenniejszą istotą żyjącą. Został stworzony do panowania nad wszelkimi innymi istotami¹⁶. Adam jest określony, jako władca, figura Boga, gdyż został postawiony w centrum słowami: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”. Osoba ludzka otrzymuje w planie Bożym szczególne miejsce. Bóg, który stwarza powołuje do życia, obdarza płodnością, chroni życie, wywyższa człowieka. Stwórca obdarza swoje stworzenie zadaniem mającym na celu kontynuowanie boskiego dzieła¹⁷.

Punktem zwrotnym w takiej tezie może być dzisiaj ewolucjonizm. Jan Paweł II w bogatej gamie treści katechez wyjaśnia, że nawet jeżeli powszechnie uznano by pochodzenie ciała człowieka od jakiegokolwiek innej istoty żyjącej to i tak dusza nieśmiertelna jest tylko i wyłącznie dziełem samego Boga. Dlatego istota ludzka obdarzona nią staje się w pełni człowiekiem, wyróżnio-

¹³ Por. FC, 32.

¹⁴ Por. P. Goliszek, *Godność ludzkiego ciała*, w: *Kobieta i mężczyzna stworzył ich. Edukacja seksualna w szkole*, red. P. Mąkosa, Lublin 2014, s. 32-33.

¹⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt., 150.

¹⁶ Por. M. Klepacka, *Wizja stworzenia świata i człowieka w katechetycznym przepowiadaniu Jana Pawła II – ujęcie biblijne i patrystyczne*, „Studia Elbląskie” 28(2017), s. 364.

¹⁷ Por. Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt., 47.

nym spośród innych dzieł (Jan Paweł II, Katecheza z 16 kwietnia 1986 r.). Kwestię obdarowania człowieka przez Boga płciowością, a więc seksualnością, podejmuje Papieska Komisja Biblijna. Podkreślony został fenomen „wielkości” człowieka, który został stworzony jako mężczyzna bądź kobieta. Patrząc z perspektywy podobieństwa do zwierząt, samiec i samica. Nie może jednak zostać ograniczony tylko do ciała. Istnieje szczególna potrzeba odniesienia się do Boga. Kontekst Boży prowadzi do tego, że tylko człowiek w swojej seksualności jest w stanie w miłości i dla miłości dać życie drugiej osobie. Akt poczęcia czy zrodzenia potomstwa nie jest tylko czysto cielesny, ale jest wyrażeniem bezinteresownej miłości Boga. Człowiek bierze udział w planie stworczym samego Boga¹⁸.

Potwierdzenie wyższości oraz godności człowieka nad innymi istotami stworzonymi, następuje w momencie wcielenia Syna Bożego. W Jezusie Chrystusie zraniona przez grzech godność zostaje uzdrowiona. Sam Bóg nie odrzuca ludzkiej natury, ale przyjmuje ludzkie ciało i jednoczy się z każdym człowiekiem. W tym świetle godność człowieka nabiera jeszcze głębszego znaczenia. Ciało staje się świątynią Ducha Świętego. Dokonało się wywyższenie ludzkiej godności¹⁹. Nie da się pominąć faktu, który dokonał się za sprawą Jezusa Chrystusa w dziele odkupienia. Odtąd każdy człowiek na ziemi może nazywać siebie dzieckiem Bożym. Jest to również pogłębienie świadomości jak wielką wartość oraz godność posiada każde życie ludzkie²⁰. Godność dziecka Bożego nabiera szczególnej wartości w momencie ukazania słów: „gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go” (Rdz 5, 1). Wyszczególniony zostaje akt stworzenia i rodzenia istoty ludzkiej, który jest przypisany tylko i wyłącznie do niej samej. W każdym zrodzonym człowieku jest podobieństwo do swoich rodziców, otrzymuje on szczególną ich cechę. Potwierdzeniem jest ojcostwo Adama: urodził się syn Set, podobny do niego jak obraz. Dlatego jeżeli Bóg określony jest jako Ojciec i Stworzyciel wszystkich ludzi na ziemi, to w tym znaczeniu ujawnia się fakt syna Bożego, gdyż istnieje w człowieku obraz-podobieństwo do Stwórcy²¹. W osobie Jezusa, w zachodzącym podobieństwie, doszukiwać się należy jeszcze jednego odniesienia człowieka do Boga. Nauczanie Jezusa wzywa do tego, aby swoimi czynami upodabniać się do Ojca w doskonałości oraz miłosierdziu. Jezus zaprasza do tego, by naśladować Jego samego poprzez miłość i pokorę serca. Świadectwem jest przyjęcie przez Syna Bożego ludzkiego ciała, ukazując możliwość życia miłością wpisaną w serce człowieka przez Boga. Podobieństwo można odnosić nie tylko do samego momentu stwarzania, chociaż jest to fundament, ale również do obowiązku. Stwórca będąc wzorem miłości, pragnie by człowiek upodabniał

¹⁸ Por. tamże, 48.

¹⁹ Por. KDK, 22.

²⁰ Por. DP, 7.

²¹ Por. Papieska Komisja Biblijna, dz. cyt., 49.

się do Niego. Potwierdza się tutaj, że człowiek jest zdolny w swojej wolności, dążyć do miłości. Jest to wielkie wyróżnienie²².

W ukazanej integralnej wizji człowieka podkreślona jest również prawda o stworzeniu człowieka przez Boga jako kobiety i mężczyzny. Treść Katechizmu Kościoła Katolickiego również nie jest obojętna wobec tej prawdy. Fakt stworzenia człowieka na obraz Boży uwidacznia, że mężczyzna jak i kobieta mają taką samą godność i wartość. Nie są to cnoty, które można utracić²³. Godność człowieka nie powinna być szanowana tylko na płaszczyźnie mężczyzna-kobieta. Powszechność godności osoby ludzkiej powinna być uznana i szanowana w każdym aspekcie życia czy sytuacji, w której dana osoba aktualnie się znajduje. Powyższa teza zostaje zawarta w nowym Dyrektorium o Katechizacji. Człowiek został stworzony na podobieństwo i obraz Boży. Jest to fundament do tego by zaznaczyć godność każdego człowieka. W naturę ludzką od wieków został wpisany pierwiastek Boży. Bóg w Swoim słowie, skierowanym do każdego człowieka, zaświadcza o równości wszystkich przed Nim, a także, że tylko i wyłącznie On jest Panem życia i śmierci²⁴.

Jan Paweł II w wielu swoich przemowach, katechezach podkreślał jak bardzo ważne jest życie każdego człowieka. Każdy otrzymał od Boga ten wielki dar, ale razem z nim otrzymał godność i wartość. Podkreślał, że miłość Boża do każdego człowieka jest fundamentalna w kwestii godności. Miłość Boża jest niezmienna i stała bez wpływu na to, jaka jest aktualna sytuacja człowieka²⁵.

1.3. Powołanie do miłości

Wielkość człowieka nie wynika tylko z bycia istotą cielesno-duchową czy posiadania godności, ale również ze zdolności miłowania. Każdy człowiek potrzebuje miłości. Bez niej trudno jest żyć. Pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość. Bóg stwarzając człowieka, wpisał w jego wnętrze nienaruszalną wartość. Prawda ta jest oparta na fundamencie uczynienia istoty ludzkiej na obraz i podobieństwo Boże. To oznacza, że każdy człowiek został przez Niego powołany do miłości, a takie ujęcie kieruje do dalszych wniosków. Wszyscy zasługują na taki sam szacunek, bez względu na zajmowaną pozycję, stan rozwoju czy zdrowia²⁶.

Godność oraz wartość człowieka nabiera szczególnego znaczenia, głębszego rozumienia oraz poszanowania, gdy osoba odkrywa w sobie powołanie do miłości. Istotą człowieczeństwa, jest uczynienie z siebie daru. Oznacza to, że istnieje możliwość oddania siebie w całości z miłości. Skoro miłość to „by-

²² Por. tamże, 67.

²³ Por. KKK, 369.

²⁴ Por. DOK, 379.

²⁵ Por. RH, 11.

²⁶ Por. DP, 7; M. Dziewiecki, *Tylko miłość chroni życie*, „Zeszyty formacji katechetów. Katecheza w służbie Ewangelii” 34(2009), nr 2, s. 9; D. C. Canceran, *Who is God? Pope Benedict meets Pope Francis*, „Studia Elckie” 19(2017), nr 3, s. 253-266.

cie dla” to jest to zdolność do dania siebie darmo, ale również przyjęcie tego daru od drugiej osoby²⁷. Odzwierciedleniem takiej miłości jest miłość obłubieńcza, której człowiek uczy się od Syna Bożego, który ofiarował się Bogu Ojcu, ale i każdemu człowiekowi. Jeżeli osoba będzie pogłębiała w sobie miłość, do której jest powołana, wykształci w sobie zdolność do wielu poświęceń. Cnota miłości otwiera serce człowieka na odpowiedzialność oraz troskę względem innych osób²⁸. Taki sposób patrzenia na miłość okazaną człowiekowi przez Boga podkreśla, że skoro Chrystus stał się człowiekiem, to w osobie istnieje Jego odbicie. Stwórca kocha człowieka tak samo, bezgranicznie. Natomiast życie ludzkie jest zawsze obdarzone wielką wartością oraz dobrem²⁹.

Mówiąc o miłości, nie można jej sprowadzać tylko do poziomu zmysłów czy uczuć, ponieważ wtedy charakteryzować się będzie niedojrzałością a nawet zafałszowaniem. Miłość musi przyjąć prawdę, że człowiek nie jest tylko ciałem, ale jest całym bytem złożonym. Nie ma mowy o miłości, gdy osoba zostanie sprowadzona do uprzedmiotowienia, gdzie liczyć się będzie tylko jej ciało, służące do zaspokojenia swoich potrzeb, niedojrzałości czy wygody³⁰.

2. Katecheza jako element formacji ludzkiej

Akceptacja powyżej przedstawionych treści, związanych z integralnością osoby, będzie w sposób szczególnie zależała od możliwości percepcyjnych słuchaczy. Jak podkreśla Dyrektorium Katechetyczne, katecheza nie może pomijać ludzkich doświadczeń. Musi się ona do nich odwoływać, przedstawiając je w świetle treści Objawionych. Inaczej pojawi się dysonans pomiędzy treścią Ewangelii a codziennym życiem człowieka. Katecheza jest jedną z form posługi słowa, która przedstawia orędzie zbawienia odwołując się do realiów osoby³¹. Pomocą w doborze treści jest zastosowanie się do zasady promującej wierność Bogu i człowiekowi w katechezie. Należy zaznaczyć, że istnieje wielkie spektrum możliwości spotkania się z osobą: parafia³², jako źródło inspiracji, następnie rodzina³³, a także szkoła³⁴, czyli nauczanie religii zawierające elementy katechezy.

2.1. Koncepcja katechezy interpretacyjnej

Katecheza nie może być pozbawiona elementów, które wpływają na skuteczność głoszonego słowa. Przepowiadanie słowa w nauczaniu, musi iść w kie-

²⁷ Por. K. Skoczylas, *Wartości przekazywane na katechezie kształtujące społeczne zachowania*, „Teologia i człowiek” 22(2013), nr 2, s. 142; D. Kurzydło, *Zaproszenie do uczestnictwa. Treści społeczno-kulturowe w katechezie dorosłych*, „Studia Katechetyczne” 15(2019), s. 97.

²⁸ Por. DCE, 6.

²⁹ Por. DP, 7.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 100.

³¹ Por. DOK, 199, 200.

³² Por. CT, 67.

³³ Por. CT, 68.

³⁴ Por. CT, 69.

runku zasady wierności Bogu oraz człowiekowi. Katecheza powinna określać sens teologiczny i antropologiczny w życiu wiarą. Należy zaznaczyć, że towarzyszenie człowiekowi jest procesem, prowadzącym do odkrywania Boga³⁵. Zapomnienie w katechezie, o tak ważnej sprawie w konsekwencji może doprowadzić do zeświecczenia przekazu. Zapobiegając takiej sytuacji, potrzeba spojrzenia na dany problem w świetle Słowa Objawionego. Jakie wymagania, względem osoby, stawia treść Ewangelii. Natomiast względem katechizowanego, zachodzi potrzeba interpretacji sytuacji życiowej, w której aktualnie się znajduje³⁶. Zawsze w centrum katechezy jest stawiany Chrystus – Syn. Wobec tego celem będzie odkrywanie historii zbawienia, treści Objawionych ich znaczenia w Osobie Chrystusa³⁷. Jednym z zadań katechezy jest to, aby formowała człowieka do życia w Chrystusie. Ukazuje, że osoba jest wezwana do odnowy własnego życia, czyli powrotu do życia odzwierciedlającego godność dziecięctwa Bożego. Inaczej mówiąc: człowiek jest powołany do świętości³⁸.

W świetle treści, przedstawionych w pierwszej części artykułu, można powiedzieć, że skuteczność będzie tylko wtedy, gdy będą rozpoznane powstające problemy oraz doświadczenia w życiu osoby katechizowanej, a później spojrzenie w świetle Ewangelii³⁹. To, co dany człowiek przeżywa w swoim życiu, pewne dramaty, trudności, radości, wątpliwości, ogólnie ujmując, jakie ma doświadczenia nie może być obojętne w katechezie. Jest to element kluczowy w doborze treści, metod czy całościowego procesu. Katecheza jest nie tylko przekazem Słowa Bożego, ale miejscem gdzie Bóg przemawia⁴⁰. Świadkiem takiej katechezy jest Jezus Chrystus. Wędrując, spotykając konkretne osoby wchodzi w ich sytuację życia. Jest obserwatorem poszczególnych zdarzeń, a następnie interpretatorem. Słowa Jezusa są skuteczne, bo odpowiadają na potrzebę konkretnych osób. Odnosząc się do współczesnych realiów człowieka, niestety posiada on częściowe spojrzenie na daną sytuację, dlatego zachodzi potrzeba przedstawienia doświadczeń życiowych w świetle Ewangelii. Pomóc osobie na nowo odnaleźć sens wiary i życia⁴¹.

2.2. Katecheza interpretacyjna w podstawie programowej nauczania religii

Podstawa programowa katechezy z 2018 roku⁴², zaznacza bardzo wyraźnie potrzebę interpretacji doświadczeń przeżywanych przez człowieka w zależno-

³⁵ Por. DOK, 179.

³⁶ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, s. 275.

³⁷ Por. CT, 5; DOK, 224; T. Kopiczko, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi w organizacji Światowych Dni Młodzieży – zarys problematyki*, „Studia Katechetyczne” 11(2015), s. 70.

³⁸ Por. DOK, 83, 85.

³⁹ Por. M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997, s. 76.

⁴⁰ Por. DOK, 197.

⁴¹ Por. DOK, 198-199.

⁴² Dyrektorium o katechizacji z 2020 roku w punkcie 225, również zauważa, że istotną rolą w katechizacji jest zwrócenie uwagi na to, by poszczególne ścieżki katechizacji odpowiadały: wiekowi, danej sytuacji życiowej, potrzeb odbiorców katechezy.

ści od wieku czy poziomu wykształcenia. Biorąc pod uwagę poszczególne poziomy rozwoju katechizowanych zostają wyróżnione etapy oraz na co należy zwrócić szczególną uwagę.

W wieku przedszkolnym dziecka, istotną rolę odgrywa naśladowanie oraz identyfikacja z rodzicami, członkami rodziny, wychowawcami oraz katechetami. We wczesnej fazie rozwoju, dziecko w sposób bezkrytyczny, akceptuje i uczestniczy w życiu religijnym dorosłych. Działania na rzecz wychowania w wierze, muszą być podejmowane w oparciu o doświadczenia wychowanka. Związane jest to z codziennymi pytaniami o otaczający go świat. Wymaga się, aby były one poprawnie zinterpretowane. Powinny być skierowane na pozytywne doświadczenia i relacje z ludźmi. Fundament stanowi miłość ukazana przez osoby najbliższe dziecku. Zwraca się przede wszystkim uwagę na poznawanie Boga w otaczającym go świecie. Należy ukazywać jak piękny jest stworzony świat, Boga jako kochającego Ojca, troszczącego się o każdego. Celem takiego przekazu jest ugruntowanie w dziecku, że Bóg jest dawcą życia, Stwórcą świata. Konsekwencją ukazywania tych treści będzie wpływ na późniejsze etapy rozwoju dziecka, w którym wykształci ono w sobie zdolność do dzielenia się miłością z osobami w swoim otoczeniu. Odkrywając, kim jest Bóg i jak działa w życiu, będzie formowany prawidłowy obraz Boga.

W etapach szkolnych, klas I-IV, nadal zwraca się szczególną uwagę na zależność przeżyć religijnych od świadectwa wiary wychowawców. Cechy osób dorosłych utożsamiane są z Bogiem. Na płaszczyźnie moralnej wybory i decyzje podejmowane są według zasady „oko za oko, ząb za ząb”. Osoba Boga w zależności od sytuacji, postrzegana jest w sposób zróżnicowany. Może być to obraz dobrego Ojca, innym razem surowego. Pojawiają się pierwsze wątpliwości oraz sytuacje niezrozumiałe w wierze. Wymaga się tutaj, by szukać odpowiedzi na różne doświadczenia życiowe w świetle wiary. Nie może zabraknąć treści o stworzeniu człowieka oraz odkupieniu przez Syna Bożego. Pogłębiona zostanie świadomość o wielkiej godności osoby. Dodatkowo w świetle Bożych przykazań, dziecko będzie miało większą świadomość szacunku i miłości względem wzajemnych relacji. W formacji ku wychowaniu sakramentalnemu, zostaje pogłębiona świadomość, potrzeba życia eucharystycznego oraz korzystania z sakramentu pokuty i pojednania. Pogłębia się nauka prawdziwej miłości i miłosierdzia, a zarazem kształtowane jest sumienie. Podjęta zostaje próba interpretacji swoich codziennych doświadczeń w świetle Bożej miłości i przykazań. Właściwą postawą będzie budowanie w dziecku postawy bezpieczeństwa oraz zaufania, a także pomoc w odnalezieniu Boga dającego schronienie, radość, pokój.

Uczniowie klas V-VIII stawiają więcej pytań: Po co? Dlaczego? Związane są z refleksją nad sensem życia. W życiu młodzieży dorastającej pojawia się okres buntu. Zostają zanegowane dotychczasowe autorytety wiary. Należy zauważyć, że nie jest to tylko czas przeżywanych trudności. Pozytywnym aspektem jest entuzjazm, radość oraz zaangażowanie na rzecz wiary. Przeszko-

dą może być rozchwianie emocjonalne. Przejście od zafascynowania do obojętności w relacji z Bogiem. Treści podejmowane podczas lekcji religii oraz katechezy parafialnej powinny być zestawiane z przeżywanymi problemami egzystencjonalnymi. Umiejętność odnoszenia się w świetle słowa Bożego w różnych doświadczeniach pozwoli na wykształcenie w dziecku świadomości, jak wielką posiada wartość, a także tożsamość dziecka Bożego. Osoba wchodzi w głębsze przeżywanie treści Objawionych, bardziej rozumie potrzebę życia słowem Bożym, sakramentami. Na nowo odkryje swoje miejsce w życiu Kościoła. Wychowanie i przekazywanie poszczególnych treści w świetle doświadczeń życiowych prowadzi do tego, że osoba potrafi sama dokonać interpretacji własnej egzystencjalności w świetle Objawienia Bożego. Na kartach Pisma Świętego bardzo wyraźne jest określenie Boga jako kochającego i miłosiernego Ojca, który wchodzi w konkretną sytuację życia człowieka. Wychoźącego, by oderwać osobę od zła i grzechu, a czyni to potęgą miłości. Jest to czas, w którym powinno być nadal formowane sumienie oraz normy moralne.

Etap szkoły ponadpodstawowej wyszczególnia moment kształtowania własnej tożsamości oraz usamodzielnienie. Młodzież w tym czasie przeżywa różne dylematy związane z miłością, kłopotami osobistymi, problemami. Wkraczając w dorosłość chcą być niezależni od dorosłych, z drugiej strony nie potrafią poradzić sobie bez ich pomocy. Pojawia się brak akceptacji własnej osoby. Światopogląd kształtowany jest przez grupę rówieśników oraz media. Niestety pojawia się odrzucenie instytucji Kościoła. Nie są zainteresowani sprawami wiary. Ulegają zaprzeczeniu poznane dogmaty wiary, zasady etyki i moralności. Pojawia się zagrożenie przejścia z osoby wcześniej wierzącej na ateistę. Wśród tych zagrożeń pojawiają się również blaski. Jest to czas wielu powrotów do wiary, Kościoła, Boga. Wiele osób odznacza się wielkim zaangażowaniem w sprawy religii. Katecheza w swoich treściach powinna dawać pomoc w odnalezieniu prawidłowej hierarchii wartości w świetle Słowa Bożego. Ukierunkowywać na prawdę i wolność objawioną w Ewangelii, pomagać w odkrywaniu powołania do dojrzałego życia chrześcijańskiego. Czas szkoły ponadpodstawowej powinien być pogłębianiem wiedzy religijnej zaczerpniętej z Biblii, Katechizmu Kościoła Katolickiego, dokumentów Kościoła czy szeroko pojętej literatury. Znajomość ta ma nie tylko być wiedzą czysto teoretyczną, ale musi prowadzić do umiejętności odnajdywania w nich odpowiedzi na nurtujące pytania i doświadczenia.

3. Propozycja treści katechetycznych w obliczu wybranych wyzwań

Potrzebą dzisiejszej katechezy, jest obrona integralności życia ludzkiego, zagrożonego poprzez wyzysk, pieniądz, wykluczenie. Musi ona stać się znakiem wartości i pełni życia. Ukazywać człowieka w świetle Bożego prawa, przykazań, a nawet prezentować „zwykłego” człowieczeństwa. Współcześnie jest wiele przeciwstawnych ideologii, ruchów, pojęć czy działań na rzecz zdegradowania człowieka. W ramach przedstawionych treści programowych kate-

chezy, należy zastanowić się nad tym, jak skutecznie im przeciwdziałać. Podając analizie poszczególne etapy życia, trzeba nieustannie podkreślać miłość Boga do człowieka, sumienie oraz prawo Boże. Dramat osoby dokonuje się wówczas, gdy zatraci ona poczucie wrażliwości na Boga. Niesie to za sobą konsekwencje w postaci braku wrażliwości na innego człowieka. Podeptana będzie jego godność i życie. Jest to po prostu utrata świadomości wielkości człowieka⁴³. Inaczej ujmując powyższą myśl, treści Objawione trzeba przedstawiać w taki sposób, aby były dostosowane do mentalności oraz możliwości percepcyjnych odbiorców. Cenną uwagą w skuteczności katechizowania jest również świadomość, że kolejność zagadnień nie jest dogmatem, ale powinna odpowiadać aktualnym potrzebom człowieka⁴⁴.

Jan Paweł II często w swoich katechezach kierowanych do różnych osób podkreślał jak mocno dzisiaj godność ludzka jest deptana, poniżana i nierepektowana. Człowiek jest traktowany jak przedmiot, poniżany, znieważany. Wiele państw wprowadza prawa sprzeczne z wartościami, które mocno uderzają w godność: prawo do życia, sumienia, wolności, wiary. Zachodzi potrzeba zaznaczenia tzw. kultury śmierci. Jan Paweł II zauważa, że jest to czas, w którym pod pretekstem legalności, wolności, zabijane są niewinne istoty Boże: przed narodzinami czy przed naturalną śmiercią. Kultura śmierci nie jest tylko i wyłącznie promowana przez jednostkę, ale przez instytucje czy państwa. Człowiek w takim wymiarze stara się szukać dla siebie usprawiedliwienia, gdzie jest w stanie wytłumaczyć sobie słuszość nawet najgorszej zbrodni, jaką jest przerwanie życia⁴⁵. Dlatego w katechezie ważna jest inkulturacja wiary. Wartości chrześcijańskie zajmą fundamentalne miejsce w życiu osoby. Kultura ukazuje, że człowiek posiada niezbywalną i wielką godność, a wiara jeszcze dogłębniej podkreśla poprzez akt stworzenia na obraz Boży⁴⁶.

Zjawiskiem, które jest dziś dość powszechne to deklarowanie się jako osoba niewierząca, a więc pojęcie ateizmu. Taki stan określany jest jako negacja istnienia Boga. Co to oznacza w kontekście osoby? Istnieje zagrożenie, które zepchnie człowieka na margines. Tam gdzie brakuje odniesienia się do Pana Boga pojawia się pustka, wobec tego pojawi się grzech, wynaturzenie, egoizm, chęć posiadania czy niezrozumienie. Katecheza musi więc budować w człowieku fundament, który będzie oparty na Bogu. Bez spojrzenia na rzeczywistość duchową dojdzie do pogardzenia godnością człowieka a także jego wolnością⁴⁷. Dlatego istotna w tym kontekście będzie katecheza o stworzeniu, która staje się pewnego rodzaju fundamentem. Podejmowana treść będzie odpowiadała na pytania zadawane przez człowieka: o sens istnienia, pochodzenie

⁴³ Por. EV, 21.

⁴⁴ Por. P. Tomasik, *Nowe wyzwania dla katechezy i kształcenia religijnego w szkole*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 12(1999), s. 245.

⁴⁵ Por. EV, 57.

⁴⁶ Por. P. Tomasik, *Nowe wyzwania dla katechezy...*, art. cyt., s. 245.

⁴⁷ Por. PDK, 63.

czy dążenie⁴⁸. Człowiek został obdarzony rozumem, który jest w stanie wyjaśnić pewne okoliczności, odpowiedzieć na wiele stawianych pytań nawet o początek. Jednak jest ograniczony i nie może w pełni wszystkiego wytłumaczyć. Ważne jest tutaj odnoszenie się do wiary, która jest światłem prawdy ukierunkowującym na właściwe tory⁴⁹.

Aby człowiek pojmował w pełni, co jest dobre a co złe, a także umiał je rozróżniać od siebie, musi przejść formację moralną. Zadaniem katechezy, będzie formowanie sumienia w świetle Bożej prawdy, według nauczania Jezusa Chrystusa. Pomoże to pozostać nie tylko na płaszczyźnie wiedzy, że istnieje dobro oraz zło, ale jeżeli sumienie będzie dobrze uformowane, ułatwi to katechizowanemu podjąć decyzję wolną i odpowiedzialną oraz zgodną z Bożymi przykazaniami. Szczególnie dzisiaj tworząca się „nowa kultura”, wymaga od wierzącego szczególnej łaski Bożej⁵⁰. Dlatego katecheza ma poprzez swoje treści ułatwić formowanie sumienia, prowadzić ku sakramentom – szczególnie pokuty i pojednania, oraz wychować do odpowiedzialnej wolności⁵¹. Należy tu podkreślać ważną rolę kultury w życiu każdego człowieka. Z jednej strony ma ona ukazywać godność człowieka, a z drugiej strony wsparta życiem wiarą, odsłaniać jeszcze większe znaczenie ludzkiej egzystencji. Wiara uczy, że człowiek to stworzenie Boże uczynione na Jego obraz⁵². Osoba uformowana, bądź będąca w procesie formacji własnego sumienia czy moralności, potrafi dostrzec w sobie potrzebę wyzbywania się tego, co nie prowadzi do własnej wolności, ale również zauważy własne działania, które ograniczają wolność drugiej osoby. Świadomość własnej godności ma doprowadzić człowieka do momentu, w którym będzie potrafił samodzielnie, odpowiedzialnie a co za tym idzie w sposób wolny podejmować decyzje nie godzące własnej godności i innych⁵³.

Potrzeba katechizacji, jako proces formowania osoby, nie może być ograniczona tylko do zaistniałej sytuacji problemowej. Powinna kształtować postawę osoby w świetle Objawienia. Musi skutecznie przeciwdziałać atakom ze strony tych, którzy chcą zmanipulować osobę. Dyrektorium katechetyczne zauważa potrzebę katechizacji ze względu na nurty napływające z różnych stron, a w związku z nimi przemiany zachodzące w państwie. Dokument stawia konkretne problemy, z jakimi trzeba się dzisiaj zmierzyć: ustanawianie praw godzących w życie człowieka, a więc aborcja, eutanazja⁵⁴. Zachodzi konieczność ze strony katechezy, aby była ona środkiem do tego, by budować nową cywilizację miłości. Nie można pomijać w niej, naglącej potrzeby obrony każ-

⁴⁸ Por. KKK, 282.

⁴⁹ Por. KKK, 286.

⁵⁰ Por. A. Rayzacher-Majewska, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce z roku 2001*, „Studia Katechetyczne” 13(2017), s. 57.

⁵¹ Por. PDK, 26; DOK, 84; Z. Marek, *Katecheta we współczesnej szkole*, „Studia Katechetyczne” 14(2018), s. 153-154.

⁵² Por. PDK, 69.

⁵³ Por. KKK, 2339.

⁵⁴ Por. PDK, 6.

dego ludzkiego życia, tam gdzie istnieje zagrożenie. Nie powinna ograniczyć się tylko do tego by działać w momencie pojawiającego się ataku na życie. Należy od samego początku kształtować w katechizowanych potrzebę troski o drugiego człowieka. Życie ludzkie jest wielkim darem danym przez Stwórcę i tylko On zna czas i godzinę. Trzeba iść za nauczaniem Kościoła, które mówi, że życie ludzkie jako święte i nikt nie ma prawa w imię postępu, kultury czy wygody przerywać życia. Nauczanie Kościoła zawsze było, jest i będzie po stronie życia oraz jego godności⁵⁵. Przykładem może być kara śmierci, która według wielu osób powinna mieć miejsce i nie powinna być odrzucana jako zadośćuczynienie za jakąś np. zbrodnię. Osoba wierząca dostrzega, że niezależnie, w jaki sposób wykonana byłaby „kara” zawsze jest godząca w świętość i godność ludzkiego życia⁵⁶. Dlatego w pierwszym rozdziale artykułu nie mogło zabraknąć odniesienia się do miłości, która otwiera na przebaczenie, a przede wszystkim miłosierdzie.

Biorąc pod uwagę powszechność powołania człowieka do miłości, katecheza w swoim przekazie powinna wychowywać do budowania mocnych więzi rodzinnych. Oznacza to, że osoba będzie zdolna do wielu wyrzeczeń, ale również wyzbędzie się wszelkich przejawów egoistycznych, które sprowadzają drugą osobę do roli przedmiotu. Dlatego ważna jest troska, by każdy członek rodziny zasługiwał na taki sam szacunek, chociażby ze względu na poszanowanie jego godności⁵⁷. Do głównych tematów poruszanych na różnych forach można przedstawić aborcję oraz eutanazję. W obu przypadkach nie mówi się często w sposób konkretny tzn. posługując się takim określeniem jak: skrobanka, usunięcie, skrócenie cierpień itd. Pod płaszczykiem z pozorów dobrze wyglądających słów, kryje się zbrodnia i śmierć, zabójstwo. „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat poświęciłem cię” (Jr 1, 5). Zawsze w nauce Kościoła i w każdej katechezie musi konkretnie wybrzmieć, że ewangelia życia wymaga obecności w każdym miejscu, sytuacji, szczególnie gdzie istnieje mocne zagrożenie życia osób, które nie mogą się same obronić⁵⁸.

Katecheza musi podejmować trudne tematy związane z płciowością człowieka i odpowiadać na współcześnie pojawiające się trendy zmian. Nie bez przyczyny w rozważaniu nad integralną wizją człowieka została podkreślona prawda, że człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta. Dzisiaj pojawia się zagrożenie ze strony negowania tego, co Bóg objawił. Występuje tu zjawisko *gender*, czyli płci kształtowanej przez nową kulturę. Nie jest to zgodne z naturą, planem Bożym oraz powołaniem osoby, gdy człowiek chce sam decydować o własnej płciowości, jakoby był zdolny do tego, by w pełni stworzyć swoją własną, nową wizję płci. Patrząc od strony katechezy, która czerpie

⁵⁵ Por. PDK, 379-380.

⁵⁶ Por. KKK, 2267.

⁵⁷ Por. PDK, 28.

⁵⁸ Por. EV, 127.

ze źródeł nauczania Kościoła, musi ona dążyć do uświadomienia, że Kościół jest świadomy problemów wewnętrznych takiej osoby, często trudnych do zrozumienia, ale ważne jest towarzyszenie i pomoc. Podkreślać należy, że człowiek to nie tylko fizyczność, ale całe wewnętrzne piękno, które musi być zgodne z planem Bożym⁵⁹.

Podsumowanie

Powyższa analiza katechezy w wybranych kontekstach społeczno-kulturowych wobec obrony integralności osoby ludzkiej prowadzi do następujących wniosków. Po pierwsze, aby pomóc osobie odnaleźć zagubioną godność oraz wartość należy spojrzeć na jego pełny wymiar człowieczeństwa w kontekście stworzenia na podobieństwo i obraz Boży. Pomoże na nowo odkryć fundamentalne prawdy o istnieniu człowieka. Po drugie, trzeba korzystać z dorobku Kościoła, jakim jest katecheza interpretacyjna, czyli kierowanie się zasadą wierności Bogu i człowiekowi. Katechizujący nie będzie głosił własnej nauki, ale Bożą mądrość ujętą w treściach Objawionych. Konsekwencją będzie pomoc zagubionemu człowiekowi we współczesnym świecie oraz ukazanie jego aktualnego problemu w świetle słowa Bożego. Zinterpretowane doświadczenie pomoże rozwiązać sytuację problematyczną. Osoba spotka się z Bożą Miłością a nie z pogardą, niezrozumieniem, odepchnięciem.

Należy podkreślić, że formacja ludzka to proces. Świat nieustannie stawia przed człowiekiem nowe wyzwania i problemy. Dlatego niniejszy artykuł może stanowić podstawę do dalszych badań naukowych.

* * *

Catechesis in Selected Socio-Cultural Contexts in the Defense of the Integrity of the Human Person

Summary

The author presents an integral vision of a human being as the foundation for understanding vocation and respect for life. It emphasizes the truths: man as a body and spirit being; the dignity and worth of every person created in the image and likeness of God; the vocation to love, i.e. the ability to give oneself as a gift. As a source for reflection, it is the light of God's truth found in the Holy Scriptures and in the Catechism of the Catholic Church. The author shows the socio-cultural problems related to the lack of respect for human values that are taking place today. It presents the necessity of catechesis in social life, which is to respond with faith to human existence. It presents the problems

⁵⁹ Por. DOK, 377; S. Labendowicz, *Wychowanie w katechezie*, „Zeszyty formacji katechetów. Katecheza w służbie Ewangelii” 44(2011), nr 4, s. 58.

posed by the world and the response of catechetical content to particular threats.

Keyword: dignity, life, catechesis, integrity.

Bibliografia

- Bagrowicz J., *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000.
- Benedykt XVI, Encyklika „*Deus caritas est*”, (25 grudnia 2005). (= DCE)
- Canceran D. C., *Who is God? Pope Benedict meets Pope Francis*, „*Studia Elckie*” 19(2017), nr 3, s. 253-266.
- Dziewiecki M., *Integralna wizja wychowanka*, „*Zeszyty formacji katechetów. Katecheza w szkole*” 40(2010), nr 4, s. 67-76.
- Dziewiecki M., *Tylko miłość chroni życie*, „*Zeszyty formacji katechetów. Katecheza w służbie Ewangelii*” 34(2009), nr 2, s. 9-10.
- Gocko J., *Pornografia jako zagubienie sensu ludzkiej cielesności*, w: *Plciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 219-242.
- Goliszek P., *Godność ludzkiego ciała*, w: *Kobietą i mężczyzną stworzył ich. Edukacja seksualna w szkole*, red. P. Mąkosa, Lublin 2014, s. 25-38.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „*Catechesi tradendae*”, (16 października 1979). (= CT)
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „*Familiaris consortio*”, (22 listopada 1981). (= FC)
- Jan Paweł II, Encyklika „*Evangelium Vitae*”, (25 marca 1995). (= EV)
- Jan Paweł II, Encyklika „*Redemptor Hominis*”, (4 marca 1979). (= RH)
- Klepcka M., *Wizja stworzenia świata i człowieka w katechetycznym przepowiadaniu Jana Pawła II – ujęcie biblijne i patrystyczne*, „*Studia Elbląskie*” 18(2017), s. 363-375.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001. (= PDK)
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja „*Dignitas personae*”, (8 września 2008). (= DP)
- Kopiczko T., *Zasada wierności Bogu i człowiekowi w organizacji Światowych Dni Młodzieży – zarys problematyki*, „*Studia Katechetyczne*” 11(2015), s. 67-79.
- Kurzydło D., *Zaproszenie do uczestnictwa. Treści społeczno-kulturowe w katechezie dorosłych*, „*Studia katechetyczne*” 15(2019), s. 95-127.
- Labendowicz S., *Wychowanie w katechezie*, „*Zeszyty formacji katechetów. Katecheza w służbie Ewangelii*” 44(2011), nr 4, s. 55-64.
- Majewski M., *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997.
- Marek Z., *Katecheta we współczesnej szkole*, „*Studia Katechetyczne*” 14(2018), s. 149-164.
- Mąkosa P., *Zarys katechezy o sakramentach świętych*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, red. H. Słotwińska, Lublin, 2007, 27-41.
- Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Lublin 2020.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, 2020. (= DOK)
- Rayzahr-Majewska A., *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce z roku 2001*, „*Studia Katechetyczne*” 13(2017), s. 51-64.
- Regulska A., *Wartość czystości seksualnej*, Tychy 2007.
- Skoczylas K., *Wartości przekazywane na katechezie kształtujące społeczne zachowania*, „*Teologia i człowiek*” 22(2013), nr 2, s. 139-162.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, (7 grudnia 1965). (= KDK)
- Tomasik P., *Nowe wyzwania dla katechezy i kształcenia religijnego w szkole*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 12(1999), s. 243-258.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI*

Models of Psycho-Spiritual Care: Responding to the Spiritual Needs of Our Contemporaries

Addressing spiritual issues in psychotherapy is relatively new, but members of faith-based communities have been doing this for ages. For centuries, they have provided pastoral care to believers interested in spiritual growth as well as support in facing personal problems; today, some of these are considered to be psychological issues, sometimes they even include mental illness. Nowadays, pastoral care provided by members of faith-based communities is rooted more and more in contemporary clinical and pastoral education¹. Spiritual direction, spiritual formation, and recently pastoral counseling are approaches that have developed within many religious traditions and are focused on helping believers to deepen their relationship with the Sacred. Presently, there are multiple ways in which spirituality is being integrated into clinical work. This is called pastoral integration and means bringing together the psychological and theological dimensions of both in order to provide a more complete possibility of insight and growth for the client. Generally speaking, pastoral counseling refers to the attempt to provide this integration. In fact, this field is very broad and contains a wide array of perspectives and modalities².

People come to any of these places of care with similar concerns: they struggle or suffer and want to make sense out of it spiritually. Although various approaches can address these issues, they differ in what they each emphasizes. Pastoral counseling and spiritual direction primarily work towards spiritual change or conversion in line with the fundamental values and beliefs of their religious framework. Spiritually integrated psychotherapy leans towards psy-

* Andrzej Jastrzębski OMI – Saint Paul University, Ottawa, Canada
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2637-7706>; e-mail: ajastrzebski@ustpaul.ca

¹ H. Stone, *Pastoral counseling and the changing times*, “Journal of Pastoral Care” 53(1999), pp. 47-56.

² R. Piedmont, T. Wilkins, *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, New York 2020, pp. 45-46.

chological change where people are helped to draw on spiritual resources in order to address psychological and relational problems. Although spiritually integrated psychotherapy can foster spiritual growth, it is not its primary goal. Pastoral counselors and spiritual directors encourage people to draw directly from spiritual resources rooted in a particular religious faith, whereas psychotherapists are neutral toward any particular religious solution³.

Spiritually integrated/oriented psychotherapy is the newest of the three approaches, and originated in psychological theory and research. Its primary goal is psychological change, and spiritual change or growth is seen as secondary⁴. In this context, clinical situations have been identified where spirituality becomes an important resource for coping with serious problems and traumatic situations such as undergoing a crisis of faith or searching for a deeper meaning in life as well as pursuing an increase of well-being and spiritual growth⁵. Interestingly, people increasingly prefer psychotherapists rather than religious ministers when they seek to foster their spiritual growth and development. In this article we will present a variety of approaches that help people deal with their spiritual issues. We will begin with more traditional ones such as spiritual direction and pastoral care to eventually dive into more modern approaches illustrated through a number of psychotherapies that intend to include spirituality as an integral part of their conceptualizing and healing of life challenges. We will conclude with our proposal of a general understanding of how spirituality can be present and addressed in the process of helping other persons grow through psychotherapy.

Spiritual direction

Spiritual direction, also known as spiritual guidance or companionship, and sometimes soul friendship, finds its roots in the 3rd century when it was practiced primarily by Christian monks and priests. Later, it thrived in all Christian traditions and was reflected in the writings of many well-known spiritual teachers. Among them, Ignatius of Loyola and Teresa of Avila are undoubtedly the most familiar⁶. Spiritual direction has been rediscovered in our times and has evolved so that it is now practiced in various spiritual traditions while still being primarily associated with the Catholic tradition. The primary goal of spiritual direction is to facilitate spiritual growth, but psychological change is also desirable.

³ L. Sperry, *Distinctive Approaches to Religion and Spirituality: Pastoral Counseling, Spiritual Direction, and Spiritually Integrated Psychotherapy*, in: *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, vol. 2: *An applied psychology of religion and spirituality*, ed. K. Pargament, Washington 2013, pp. 223-238.

⁴ K. I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy. Understanding and Addressing the Sacred*, New York 1997, pp. 330-331.

⁵ *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005.

⁶ D. B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, New York 2007, pp. 282-283.

The meetings with one's spiritual director usually occur weekly or monthly and continue for a year or longer. Throughout this process, a commitment to actively engage in a life of prayer is made by the directee. (A fee may or may not be required). What distinguishes these meetings, especially from crisis interventions, is that they are planned. The role of the spiritual director is to be an objective point of reference for one's spiritual experiences offering his or her perspective on what the directee shares. Such a process takes time and for this reason some continuity and regularity of these encounters are essential⁷.

Spiritual direction can be seen as the art of listening while keeping one's focus on the interior movements produced by the work of the Holy Spirit within the client's life story. It involves a director who accompanies persons called directees. It can sometimes take place in a group, but it is most commonly practiced in an individual relationship. The central theme in spiritual direction is the spiritual discernment of the ultimate meaning of events and circumstances in one's life in connection with God. The relationship in spiritual direction is based on the assumption that both director and directee are walking the same spiritual journey. Some say that spiritual direction presumes a moderate degree of psychological health and the relative absence of psychopathology⁸.

Normally, spiritual direction includes instruction in prayer and other similar spiritual practices like meditation or contemplation as a focal point. Sometimes spiritual directors may refer directees with certain psychological problems to psychotherapists and will put the spiritual direction on hold until the therapy is successfully completed. Attempts at doing both things at the same time by the same professional, even well-trained, remain disputable⁹.

All religious faiths are concerned about the spiritual growth of their members. Spiritual direction intends to help people to live a fulfilling and meaningful life within the context of their religious values while examining the role of the divine within their lives. Spiritual direction is characterized by a utilization of the techniques and rituals identified by a particular tradition engaged in fostering spiritual growth. What distinguishes spiritual direction from a more integrative, psychotherapeutic approach is its goal. Whereas in spiritually integrated therapy, the goal is to help clients better respond to the psychosocial demands of their lives, in spiritual direction the goal is to define the directee's objective within their faith journey. Spiritual direction relies on the classical

⁷ Ibidem, p. 283.

⁸ L. Sperry, *Transforming self and community: Revisioning pastoral counseling and spiritual direction*, Collegeville 2002; L. Sperry, *Distinctive Approaches to Religion and Spirituality: Pastoral Counseling, Spiritual Direction, and Spiritually Integrated Psychotherapy*, op. cit.; G. Moon, *Spiritual Direction: Meaning, Purpose, and Implications for Mental Health Professionals*, "Journal of Psychology and Theology" 2002, pp. 264-275.

⁹ G. G. May, *Care of Mind. Care of Spirit: Psychiatric Dimensions of Spiritual Direction*, San Francisco 1992, p. 14.

concept of grace, where it is understood that the directee is being led by God himself. Mixing these two approaches can become confusing for the client¹⁰.

Pastoral care and pastoral counseling

In the past, pastoral care and pastoral counseling were often used interchangeably. Today, pastoral care refers to pastoral communication exercised through interpersonal relationships such as in visits to the sick. It may involve the use of natural counseling skills by the caring person, but it does not involve full-fledged therapy as is required in pastoral counseling. It can be seen as a form of authentic care taking place outside a formal counseling context¹¹.

Pastoral counseling is a complex form of pastoral communication involving a request from people seeking it. There are formal sessions, schedules, and fees involved similar to those in traditional psychotherapy, but for the most part, pastoral counselling is exercised by religious ministers with formal supervised training in the psychotherapeutic context. In pastoral counseling, a therapist's personal orientation in their understanding of the Sacred influences the process of engaging clients in a collaborative spiritual journey¹². Sometimes it may include a text-based approach, e.g., the Koran, Hebrew Bible, or Christian Scriptures, where the therapist encourages believers to re-examine their religious beliefs as well as to involve themselves in particular rituals and activities¹³ informed by these sacred texts. There are three forms of pastoral counseling in use: (a) brief situational single session counseling; (b) problem-solving counseling of two to five sessions; and (c) long-term counseling, called pastoral psychotherapy, often psychoanalytically oriented and focused on personality change¹⁴.

Possible relationships between psychology and spirituality

The third way of helping people grow in their spirituality is called a spiritually integrated/oriented psychotherapy. A look at certain general methodological challenges that we will have to face while developing this modern approach is important here.

For helping professionals, who are spiritually sensitive, both theological and psychological dimensions are clearly intertwined and are difficult if not impossible to separate. Nonetheless, each set of concepts has its own characteristics and functions differently in one's mental life. In order to deal with this

¹⁰ R. Piedmont, T. Wilkins, *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, op. cit., pp. 52-53.

¹¹ J. L. Snodgrass, D. McCreight, M. R. McFee, *To whom shall I refer?*, "Counseling Today" 57(2014), pp. 54-59.

¹² Ibidem.

¹³ R. Piedmont, T. Wilkins, *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, op. cit., p. 46.

¹⁴ D. Montgomery, *Pastoral Counseling and Coaching*, Monticello 2009.

appropriately, one would need to have training in both areas: psychology and theology. This combination of expertise can potentially facilitate therapeutic as well as pastoral conversations with the client. However, this would require many years of formation, is not very common and because there are different theological concepts across various denominations, finding a universal pattern that integrates theology and psychology remains greatly problematic. Nonetheless, spiritually sensitive therapists are often asked to provide explanations that make sense from the theological perspective of the particular client¹⁵. There are many options of how to correlate both areas of expertise to each other. Sperry and Mansager (2007) propose five different characteristics of any possible relationship between psychology and spirituality/theology. Their proposal is based on two considerations: (1) Are they similar or different (i.e., unique) domains? (2) Which one should have primacy in the therapeutic encounter? This last characteristic is holistic, which practically means that neither psychology nor spirituality has primacy, although they remain in some respect different¹⁶.

The psychological and spiritual domains of human experience and development are essentially the same, but with the psychological having primacy. Viewed from this perspective, spiritual growth is linked to psychological growth and its social and interpersonal dimensions. In practice, it means that by way of effective psychotherapeutic work and personality development, we will achieve sounder spirituality as well. In such a case, there is little need for direct spiritual intervention. This approach is the fruit of psychological reductionism present in the classical psychoanalytic view of Freud (1927/1995) or Rizzuto (1979). This reductionism is seen by examining the individual's representation of God that, according to the classical psychoanalytic view, reflects one's paternal representations¹⁷.

The psychological and spiritual domains of human experience and development are essentially the same, but with the spiritual having primacy. As a common basis for psychology and spirituality, this would undoubtedly lead to spiritual reductionism, nonetheless, Jung would use this approach to some extent. He attempted to deal with religious images and processes and was at times accused of 'psychologizing theology,' or the opposite, of 'theologizing psychology'. Without any doubt, Jung developed an original approach to the psychology of religion. Some would even say that he himself is the founder of a new religion, based on natural terms. These kinds of discussions only show that Jung was keen to go back and forth between the two disciplines¹⁸.

¹⁵ R. Piedmont, T. Wilkins, *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, op. cit., p. 50.

¹⁶ A. Jastrzębski, *On the possibility of the psychology of spirituality*, "Counseling and Spirituality" 36(2017), no. 1-2, pp. 33-49.

¹⁷ L. Sperry, E. Mansager, *The Relationship between Psychology and Spirituality: An Initial Taxonomy for Spiritually Oriented Counseling and Psychotherapy*, "The Journal of Individual Psychology" 63(2007), pp. 359-370.

¹⁸ K. L. Becker, *Unlikely Companions. C. G. Jung on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola*, Herefordshire and Surrey 2001, p. 5.

For instance, from the perspective of spirituality, the individuation process so important for Jung, especially through the encounter with the shadow, bears a striking resemblance to the passive night of the senses, which in the Christian tradition is a necessary prerequisite for mystical transformation¹⁹.

The psychological and spiritual domains of human experience and development are different, though at times overlapping, with the psychological having primacy. Spiritual and psychological dimensions of human life are distinct realities. They can intermingle and the growth in one of them may be reflected in the other. In this approach, psychological development does not necessarily involve spiritual growth. Some would say that spiritual development depends on psychological development so that a person would have to develop sufficient psychological maturity to become able to undertake any spiritually-oriented endeavor. This remains a back-and-forth process and is represented, for instance, by an existential-humanistic approach to spirituality where psychotherapy would be conceived so as to embrace the spiritual dimensions of the human being. Here, that primacy belongs to psychology²⁰.

The psychological and spiritual domains of human experience and development are different, though at times they overlap, with the spiritual having primacy. In this approach, spirituality is seen as distinct from psychological development so that spiritual growth does not require psychological growth. Both spiritual and psychological growth can intermingle, but there have been saints who were not without apparent psychopathologies, as for example those of St. Theresa of Lisieux who despite her suffering from Separation Anxiety Disorder was able to develop a sound spiritual life²¹. This leads to a more general statement that pathology may occasionally serve to authenticate religious experiences²². The implication of such an approach is that both spiritual direction and regular psychotherapy are required. Examples of such an approach may be: transpersonal psychology; a theistic spiritual strategy for psychotherapy²³; integrative spiritually-oriented psychotherapy²⁴; spiritually oriented cog-

¹⁹ J. Ruffing, *Psychology as a Resource for Christian Spirituality*, "Horizons" 17(1990), pp. 47-59.

²⁰ L. Sperry, E. Mansager, *The Relationship between Psychology and Spirituality: An Initial Taxonomy for Spiritually Oriented Counseling and Psychotherapy*, op. cit., p. 363.

²¹ P. C. Vitz, C. P. Lynch, *Thérèse of Lisieux From the Perspective of Attachment Theory and Separation Anxiety*, "The International Journal for the Psychology of Religion" 17(2007), pp. 61-80.

²² D. A. Helminiak, *Neurology, psychology, and extraordinary religious experiences*, "Journal of Religion and Health" 23(1984), pp. 33-46.

²³ S. Richards, A. Bergin, *A spiritual strategy in counseling and psychotherapy*, Washington 1997; S. Richards, A. Bergin, *A theistic spiritual strategy for psychotherapy*, in: *Casebook for a spiritual strategy in counseling and psychotherapy*, eds. S. Richards, A. Bergin, Washington 2003, pp. 3-32.

²⁴ L. Sperry, *Integrative Spiritually Oriented Psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 307-329.

nitive behavioral therapy²⁵; interpersonal psychotherapy from a spiritual perspective²⁶; and Frankl's logotherapy²⁷.

The psychological and spiritual domains of human experience and development are different yet neither has primacy, nor is either one reducible to the other. Spirituality and psychotherapy are different, goal-oriented processes which strive toward their own ends. Depending on the client's concern, one applies either psychotherapeutically-oriented methods or spiritually-oriented ones. This would be a holistic orientation that moves adequately between psychotherapy and spiritual direction, appropriately addressing psychological or spiritual issues as they arise. In practice, it may mean for example combining elements of existential psychotherapy with spiritual accompaniment. Here, psychological and spiritual dimensions are two sides of an "inner self" with no sharp distinction between the psyche and the spirit, because both are seen as intimately linked. The holistic approach takes the view that conscious human awareness presents the link between spirituality and psychology. "Both spirituality and psychotherapy provide methods for exploring, deepening, and expanding consciousness"²⁸. Both have to be in constant dialogue²⁹.

We have just discussed the possible relationships between psychology and spirituality, let us move on to illustrate these relationships with more practical examples.

Spiritually integrated/oriented psychotherapy

Spiritually integrated/oriented psychotherapy is a term that describes a variety of psychotherapeutic approaches which are sensitive to the spiritual dimension in human life. It is distinct from pastoral counseling and spiritual direction in its treatment focus on psychological problems. Although it draws from spiritual resources, it does so without restriction to any particular religion. Here, spiritual interventions such as prayer and meditation are also practiced and collaboration with or referral to clergy or a chaplain is supported³⁰.

²⁵ S-Y. Tan, W. B. Johnson, *Spiritually oriented cognitive-behavioral therapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 77-103.

²⁶ L. Miller, *Interpersonal psychotherapy from a spiritual perspective*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 153-175.

²⁷ V. E. Frankl, *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988.

²⁸ L. Sperry, E. Mansager, *Holism in psychotherapy and spiritual direction: A course correction* "Counseling and Values" 48(2004), p. 158.

²⁹ J. M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York 2009; D. S. Browning, *Reviving Christian Humanism: The New Conversation on Spirituality, Theology, and Psychology*, Minneapolis 2010; J. L. Griffith, *Religion that heals, religion that harms: A guide for clinical practice*, New York/London 2010.

³⁰ L. Sperry, *Spirituality in clinical practice: Incorporating the spiritual dimension in psychotherapy and counseling*, New York 2001.

It seems that there is no perfect model to integrate psychological and theological approaches. Therapists usually refer to spiritual concepts because they are spiritually sensitive themselves or because they are trained to address these issues either in response to client concerns or because they are interested in this dimension of human life. Nonetheless, it has to be noted that therapists should not practice outside of their sphere of competency and since spiritual training is often not part of their professional formation, addressing these issues can prove challenging as the complexity of the client's theological concerns may overwhelm the therapist's ability to manage them effectively. For many clinicians, spirituality comes down to a cultural variable, becoming more about understanding style than content³¹.

Even if a therapist has expertise in both pastoral care and psychotherapy, there may be concerns about the development of a dual relationship. In such a case, it is of crucial importance that therapists provide clear information regarding the proposed treatment and its nature including the procedures, obligations, and expectations regarding outcomes. Even if clients adhere to a faith-based worldview, they may want to consult a therapist because of psychosocial issues and want to address them specifically from a psychological perspective. Sometimes they may wish to include their beliefs in the therapeutic process, but at other times they may not. Clients have the right to be assured that there will be no hidden religious agenda. In fact, too often changing between religious and psychological perspective in guiding a person can result in more confusion than real help, so it is rather desirable that one perspective is chosen in order to be professionally evaluated and supervised³².

In practice, therapists actually use techniques commonly found in spiritual direction and pastoral care interventions such as scripture reading, prayer, and meditation as far as the goal remains addressing the basic psychological issues of infinitude, meaning, or worthiness, and as long as they are guiding their clients psychologically and not theologically. Thus, spirituality can become a medium through which psychotherapists can access more basic psychological motivations. One has to keep in mind this subtle and yet important distinction³³. Many times, psychotherapy offers the client the means to initiate a spiritual quest, because in certain contexts, it addresses fundamental existential issues such as sense of meaninglessness, feelings of dissatisfaction, emptiness and matters of faith such as a desire for a more intentional spiritual practice³⁴. Some people search for guidance from an expert in spiritual discernment to put their spiritual issues in order. In such cases, they may reach out to a pastor,

³¹ R. Piedmont, T. Wilkins, *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, op. cit., p. 56.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, p. 58.

³⁴ L. Sperry, E. P. Shafranske, *Addressing the spiritual dimension in psychotherapy: Introduction and overview*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 11-29.

rabbi, imam, spiritual director, or even to a spiritually oriented therapist. The majority seeks help in personal difficulties that are sometimes linked to spiritual longings or fears but also to conscious or unconscious neurotic religious or spiritual convictions that interfere with their life's goals as well as with their spiritual commitments. People search for the help of a therapist or a spiritual guide in order to obtain relief from suffering and orientation in moments of confusion, but also some orientation on their journey of spiritual self-transformation³⁵.

Some Examples of Spiritually Integrated/Oriented Therapy

There are many approaches that combine spirituality and psychotherapy. One of the most prominent examples is logotherapy developed by Viktor Frankl early in the twentieth century. Other humanist and existential approaches were always sympathetic to dealing explicitly with spiritual questions that were often framed in existential terms. A current psychotherapist, Kenneth Pargament (1997), has also undertaken the development and work of integrating psychotherapy and spirituality. Below, we present certain more recent examples of spiritually integrated therapies. They are all non-reductionist approaches, acknowledging the spiritual dimension of being human in their methodologies.

A psychoanalytic approach to spiritually oriented psychotherapy

Working with the spiritual dimension in the context of psychoanalysis means a high-risk venture into the unknown³⁶. A spiritually oriented psychoanalytic approach would examine developmental factors of human beliefs in particular, but without negating the divine dimension. Such an attitude leads to exploring both psychological and spiritual trajectories as related, but also fundamentally distinct realities. In practice, it means taking non-reductionist, hermeneutic and open stance that allows listening to religious experiences with an empathic ear and avoiding any potential misunderstandings³⁷.

Spiritually oriented cognitive-behavioral therapy

The spiritually oriented CBT perspective offers a way of working with religious clients. To do so, SO-CBT uses certain therapeutic interventions such as cognitive disputation supported by religion's sacred scriptures in order to argue against irrational and self-defeating beliefs that, for the most part, are not in line with the sound religious doctrine. SO-CBT encourages the use of spir-

³⁵ A.-M. Rizzuto, *Psychoanalytic considerations about spiritually oriented psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 31-50.

³⁶ L. Corbett, M. Stein, *Contemporary Jungian approaches to spiritually oriented psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 51-73.

³⁷ E. P. Shafranske, *A psychoanalytic approach to spiritually oriented psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, p. 106.

itual imagery to decrease anxiety and the use of scripture reading or prayer sessions as well as cognitive homework. The cognitive disputation of problematic beliefs may be exercised at either a general or specialized level. At the general level one's beliefs are challenged without challenging any particular religious views. Using the specialized level requires that the therapist possess a relatively good knowledge of the client's belief system so that they are able to dispute those religious beliefs or practices that are both dysfunctional and incongruent with client's beliefs³⁸.

A humanistic approach to spiritually oriented psychotherapy

Humanistic psychology has generally accepted spirituality as an integral part of human life. For example, Abraham Maslow promoted spirituality as a major positive component of the humanistic approach. Conversely to Freud, Maslow was convinced that it would be abnormal for a person not to be preoccupied with certain religious or spiritual issues. The humanistic approach to spiritually oriented psychotherapy is based on two assumptions: (1) that humans are often suffering at the level of the soul and (2) that psychotherapeutic relationship is a place where people's souls can be nurtured and healed. In fact, love is the most powerful healer of the suffering soul. In the therapeutic relationship love takes the form of empathy, respect, honesty, caring, and acceptance. These factors make "soul-to-soul" contact possible and have a profound effect on the client's inner life. Many prominent psychologists like Carl Jung, William James, Viktor Frankl, Gordon Allport, Abraham Maslow, Irvin Yalom, among others, were convinced that psychopathology sometimes has its roots in spiritual conflicts and deprivations³⁹.

Interpersonal psychotherapy from a spiritual perspective

Whereas traditional interpersonal psychotherapy is silent on spiritual matters, the main principle of interpersonal psychotherapy conducted from a spiritual perspective (IPTS) is that psychological events reveal a more fundamental spiritual reality and that human psyche is linked to spiritual truth. The intention of IPTS is to address suffering and improve spiritual clarity through reshaping one's relationships, which are viewed as divine gifts offering an opportunity for spiritual growth and for learning spiritual lessons. For IPTS, spiritual reality is more fundamental than the psychological one so that when one suffers in relationships, there is an underlying spiritual reason. People can evolve spiritually experiencing the unity of the universe through the love experienced in relationships. This approach can be applied to people from any religion⁴⁰.

Theistic Psychology

Theistic psychology proposes a new and revised epistemology where one accepts nonmaterial realities that influence human behavior and religiously

³⁸ S-Y. Tan, W. B. Johnson, *Spiritually oriented cognitive-behavioral therapy*, op. cit., p. 81.

³⁹ D. N. Elkins, *A humanistic approach to spiritually oriented psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, p. 140.

⁴⁰ L. Miller, *Interpersonal psychotherapy from a spiritual perspective*, op. cit., p. 153.

based spiritual practices as potential techniques for obtaining therapeutic change. However, the theistic approach has presented serious problems in understanding the scientific model because normally one does not employ metaphysical concepts in scientific models⁴¹.

This approach is based on the assumption that science is not a neutral way of knowing reality; it has its own underlying, untested assumptions: a) that the world has an intrinsic orderliness to it; and b) that God has no role in this process⁴². These assumptions are responsible for a negative bias in science that is expressed in an a priori rejection of anything that is not physical or experimentally verifiable. Theistic psychology can attend to some aspects of psychological phenomena that conventional approaches may overlook and thus it can become a potentially valuable addition to psychology⁴³.

Theistic integrative psychotherapy

According to the theistic view of personality development, people who attempt to follow God's Spirit and accept universal moral principles are more likely to develop a healthy personality. They also feel close to God and experience a sense of strength, meaning, and fulfillment originating in their spiritual beliefs. Although therapeutic change can be facilitated through a variety of means, complete healing requires a spiritual process involving God's inspiration and love. This often involves a deep affirmation of one's eternal spiritual identity and worth, facilitated by prayer or other spiritual experiences. Such experiences are life-transforming events and often reorient one's values from a materialistic value system to a more spiritually oriented one. The consequence of these inner changes results in alterations in their lifestyle, leading to healthier behaviors as well as a lessening of psychological and physical symptoms⁴⁴.

Intensive Soul Care

In this approach soul and spirit are considered essential for the development of full personhood. The psychological and spiritual dimensions are two aspects of the inner self. No personal problem can be described as purely psychological so that any pathology can be conceptualized as a certain combination of soul suffering and spirit longing. The ISC therapist will be able to search for the spiritual implication of an apparently psychological problem and vice versa. Pathology should be understood in broader terms than DSM-5, and always include such elements as the human experience of isolation and aliena-

⁴¹ R. Piedmont, T. Wilkins, *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, op. cit., pp. 53-55.

⁴² B. D. Slife, J. S. Reber, G. T. Lefevor, *When God truly matters: A theistic approach to psychology*, "Research in the Social Scientific Study of Religion" 23(2012), pp. 213-238.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ R. P. Scott, *Theistic integrative psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 262-264.

tion, and a sense of meaningless and existential guilt, since all human experiences include both spiritual and psychological dimensions⁴⁵.

Integrative Spiritually Oriented Psychotherapy

In this approach, the clinician functions as both psychotherapist and spiritual guide. As an integrative approach, it is based on an integrated model of development and pathology that includes the biological, psychological, social, and spiritual dimensions, focusing on the comprehensive assessment of one's overall health status, including psychological strengths and defenses, as well as moral and spiritual development as exemplified in one's relationship with God, one's God-image, and one's spiritual practices in a spiritually supportive community. With healing as a goal, the therapist tries to be sensitive to both psychological and spiritual meanings in order to promote the processes of both the cure of symptoms and self-transformation through the use of various psychotherapeutic and spiritual tools⁴⁶.

Conclusions

Apart from traditional forms of spiritual care such as spiritual direction or, more recently, pastoral counseling, there is a growing need for the integration of spiritual issues and processes into a secular form of therapy. As the process of therapy unfolds, the counselor may choose to make certain interventions response to the client's spiritual concerns and experiences, in which case, the inclusion of spiritual content in the counseling process would be in reaction to problems brought up by the client. Most clients expect their counselors to do this. At some point in the counseling process, the client will very likely raise certain spiritual issues and expect counselors to be able to work with this material. In order to respond effectively to this demand, clinicians should actively seek to develop basic skills and competencies to be able to address these issues when they occur⁴⁷.

In this regard, the Association for Spiritual, Ethical, and Religious Values in Counseling (ASERVIC, 2009) has published a set of guidelines for counselors, which have to be mastered prior to deploying them in therapy; this is important in order to prepare therapists for addressing these types of issues before they occur⁴⁸.

Concluding, I would distinguish the following options with regards to the presence of spiritual issues found in therapy:

- Exclusively spiritual therapy (pastoral counselling): therapy which is exclusively focused on spirituality.

⁴⁵ D. G. Benner, *Intensive Soul Care*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 291-292.

⁴⁶ L. Sperry, *Integrative Spiritually Oriented Psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, p. 307.

⁴⁷ R. Piedmont, T. Wilkins, *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, op. cit., p. 51.

⁴⁸ Ibidem, p. 52.

- Spiritual process: a time of spiritual process within problem-focused therapy.
- Spiritual episode in therapy: a spiritual episode emanating from a spiritual discovery, insight, and challenge in someone's life and happening simultaneously with therapy.
- Spiritual intervention: a spiritual intervention in order to free the client from a certain blockage hindering the healing process. This might necessitate the intervention of a spiritual guide.
- Spiritual goal: such as when counseling's focal point is (or has become) the ultimate meaning of life.
- Spiritual perspective/understanding: a situation where only the therapist recognizes spiritual issues, paths and processes in the client's life.

The first option represents an approach that is entirely spiritually oriented. Both counsellor and client are aware of that dynamics and both agree to work with this dimension of human life which is faith, religiosity or spirituality.

The second option, spiritual process, may be an unexpected development in an otherwise routine, problem-focused therapy. In this context, both counsellor and client recognize that a life event, such as an unexpected death of someone close, needs to be immediately integrated into therapy as it presents a major issue to be dealt with here and now. It may be, for instance, a spiritually founded grieving process and may take from 5 to 8 sessions to work through. The third option, a spiritual episode, is a similar therapeutic phenomenon, but is less dramatic and less time consuming. It may take from 2 to 3 sessions. An example of this would be an abrupt spiritual discovery, a revelation, or an insight that needs to be integrated into the client's life.

The fourth option is spiritual intervention. The regular therapeutic work may be around trauma, but there is a spiritual doubt or obstacle that prevents the process from developing smoothly. Thus, one can imagine a situation when the therapist discerns that a spiritual or religious intervention may help the process even though the goal or focus of therapy or the intervention may not be religious or spiritual per se. In this event, resolving this spiritual issue may lead to the possibility of further healing. To do so, the counsellor either needs to be well-grounded in the spiritual tradition of the client, or would need to suggest the client ask for extra assistance from an experienced minister, priest, or other spiritual guide.

The fifth option is a spiritual goal. It means that either the client or therapist is aware that, in the final analysis, the entire therapy is spiritually oriented. One can say that in this situation, counseling has a spiritual horizon such as finding an ultimate meaning to life, but it is not the subject of direct discussion within the counseling session.

The last option is the spiritual perspective or understanding only on the part of the therapist. This means that the therapist is a spiritually sensitive and practicing person, but will never reveal it to the client as they never approach this question in therapy. Nonetheless, the spiritually sensitive therapist will

recognize spiritual issues, paths and processes in the client's life and will try to assist (or 'support') them indirectly. The ultimate spiritual horizon for a spiritually sensitive counsellor may simply be their faith, which may be expressed in praying for clients outside of the session without them being aware of this fact.

The above model can also be used to understand psychological issues present in the process of spiritual direction: punctually or more at length. Nowadays, it seems almost unavoidable that people seeking spiritual direction will not bring along certain psychological problems and will want to discuss them occasionally or more in depth with their spiritual directors. Some fundamental openness to do so as well as the awareness of one's professional limitations when a referral would be more beneficial for the client should underpin such encounters.

In early psychological approaches, scientists tried to find ways to connect metaphysical concepts with specific psychological dynamics. It is a well-known fact that Freud saw religious strivings and behaviors as mere expressions of underlying psychological processes related to basic primal needs. Thus, Freud understood theological content simply as one of many attempts at gratifying underlying unconscious tensions. Such an approach made religion seem understandable to scientists, but reduced it to unhealthy or immature psychological strivings. Although this approach exists to this day and its advantage is that it has established psychological models that offer useful interpretive frameworks, there are serious limitations to this perspective. A reductionist approach cannot be considered as contributing to the integration of the spirituality in psychology as it fails to appreciate the unique, non-reducible perspectives concerning the ultimate nature of being human. Surely, theologians and those interested in theological questions would argue that reductionism is an overly simplistic and naïve view of reality⁴⁹. Whichever psychological approach helping professionals choose in order to provide optimum care for clients, therapists need to be open to using a range of tools in their therapeutic care of others which is not limited but should certainly include the spiritual dimension of being human.

* * *

Models of Psycho-Spiritual Care: Responding to the Spiritual Needs of Our Contemporaries

Summary

Spiritual development has been an important issue in the lives of many people since the dawn of humanity. In order to achieve their goal of greater

⁴⁹ R. Piedmont, T. Wilkins, *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, op. cit., pp. 48-49.

spiritual maturity, they often asked help from a person they considered to be more spiritually advanced than themselves. With the beginnings of Christianity, this human propensity became even more pronounced and formalized, taking the shape of spiritual guidance in some form, which, over periods of both growth and decline, has recently come to resurgence in popularity. Today, there are also a significant number of people who seek professional help from therapists in resolving psychological issues and who, at the same time, would also like to use their personal spiritual resources to help them reach healing. Thus, a growing need for spiritually integrated psychological counseling has arisen. These developments require a better understanding of both the spiritual processes and the manner of helping people grow spiritually through the door of psychological counseling in some form. This article is a survey of the literature that presents a broad range of models to meet spiritual needs of modern people. Presenting such a variety of approaches is an attempt to widen the scope of what is offered as therapeutic assistance for spiritually sensitive individuals. In the conclusion, the author proposes new modalities for the inclusion of spiritual content in the counseling process.

Keywords: spiritual direction, pastoral counseling, spirituality, psychotherapy, integration.

Bibliography

- Becker K. L., *Unlikely Companions. C. G. Jung on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola*, Herefordshire and Surrey 2001.
- Benner D. G., *Intensive Soul Care*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 287-306.
- Browning D. S., *Reviving Christian Humanism: The New Conversation on Spirituality, Theology, and Psychology*, Minneapolis 2010.
- Corbett L., Stein M., *Contemporary Jungian approaches to spiritually oriented psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 51-73.
- Elkins D. N., *A humanistic approach to spiritually oriented psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 131-151.
- Frankl V. E., *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988.
- Freud S., *The future of an illusion*, New York 1927/1995.
- Griffith J. L., *Religion that heals, religion that harms: A guide for clinical practice*, New York/London 2010.
- Helminiak D. A., *Neurology, psychology, and extraordinary religious experiences*, "Journal of Religion and Health" 23(1984), pp. 33-46.
- Jastrzębski A., *On the possibility of the psychology of spirituality*, "Counseling and Spirituality" 36(2017), no. 1-2, pp. 33-49.
- May G. G., *Care of Mind. Care of Spirit: Psychiatric Dimensions of Spiritual Direction*, San Francisco 1992.
- Miller L., *Interpersonal psychotherapy from a spiritual perspective*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 153-175.
- Montgomery D., *Pastoral Counseling and Coaching*, Monticello 2009.

- Moon G., *Spiritual Direction: Meaning, Purpose, and Implications for Mental Health Professionals*, "Journal of Psychology and Theology" 2002, pp. 264-275.
- Nelson J. M., *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York 2009.
- Pargament K. I., *Spiritually Integrated Psychotherapy. Understanding and Addressing the Sacred*, New York 1997.
- Perrin D. B., *Studying Christian Spirituality*, New York 2007.
- Piedmont R., Wilkins T., *Understanding the Psychological Soul of Spirituality*, New York 2020.
- Richards S., Bergin A., *A spiritual strategy in counseling and psychotherapy*, Washington 1997.
- Richards S., Bergin A., *A theistic spiritual strategy for psychotherapy*, in: *Casebook for a spiritual strategy in counseling and psychotherapy*, eds. S. Richards, A. Bergin, Washington 2003, pp. 3-32.
- Rizzuto A., *The birth of the living god*, Chicago 1979.
- Rizzuto A.-M., *Psychoanalytic considerations about spiritually oriented psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 31-50.
- Ruffing J., *Psychology as a Resource for Christian Spirituality*, "Horizons" 17(1990), pp. 47-59.
- Scott R. P., *Theistic integrative psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 259-285.
- Shafranske E. P., *A psychoanalytic approach to spiritually oriented psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 105-130.
- Slife B. D., Reber J. S., Lefevor G. T., *When God truly matters: A theistic approach to psychology*, "Research in the Social Scientific Study of Religion" 23(2012), pp. 213-238.
- Snodgrass J. L., McCreight D., McFee M. R., *To whom shall I refer?*, "Counseling Today" 57(2014), pp. 54-59.
- Sperry L., *Distinctive Approaches to Religion and Spirituality: Pastoral Counseling, Spiritual Direction, and Spiritually Integrated Psychotherapy*, in: *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, vol. 2: *An applied psychology of religion and spirituality*, ed. K. Pargament, Washington 2013, pp. 223-238.
- Sperry L., *Integrative Spiritually Oriented Psychotherapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 307-329.
- Sperry L., Mansager E., *Holism in psychotherapy and spiritual direction: A course correction*, "Counseling and Values" 48(2004), pp. 149-160.
- Sperry L., Mansager E., *The Relationship between Psychology and Spirituality: An Initial Taxonomy for Spiritually Oriented Counseling and Psychotherapy*, "The Journal of Individual Psychology" 63(2007), pp. 359-370.
- Sperry L., Shafranske E. P., *Addressing the spiritual dimension in psychotherapy: Introduction and overview*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 11-29.
- Sperry L., *Spirituality in clinical practice: Incorporating the spiritual dimension in psychotherapy and counseling*, New York 2001.
- Sperry L., *Spirituality in clinical practice: Theory and practice of spiritually oriented psychotherapy*, New York 2012.
- Sperry L., *Transforming self and community: Revisioning pastoral counseling and spiritual direction*, Collegeville 2002.
- Stone H., *Pastoral counseling and the changing times*, "Journal of Pastoral Care" 53(1999), pp. 47-56.
- Tan S.-Y., Johnson W. B., *Spiritually oriented cognitive-behavioral therapy*, in: *Spiritually oriented psychotherapy*, eds. L. Sperry, E. P. Shafranske, Washington 2005, pp. 77-103.
- Townsend L., *Introduction to pastoral counseling*, Nashville 2009.
- Vitz P. C., Lynch C. P., *Thérèse of Lisieux From the Perspective of Attachment Theory and Separation Anxiety*, "The International Journal for the Psychology of Religion" 17(2007), pp. 61-80.

ALGIMANTAS KATILIUS *

Lithuanian Activities of the Students of Seinai Theological Seminary

Seinai Theological Seminary was established in 1826. The initiative of founding the seminary belonged to Mikalojus Manugevičius, the bishop of Seinai. The founding of the diocesan theological seminary was inspired by the desire to train clergymen for the pastoral work in diocesan parishes. At that time, the Tykocin seminary of the missionary monastery existed in the territory of the diocese of Seinai or Augustów¹, but it was not capable of meeting the needs of the diocese. The most acute problem was that there were not enough priests who were good enough in Lithuanian to do pastoral work in Lithuanian parishes. Bishop Manugevičius realised it well. When visiting the Lithuanian part of the diocese, he observed that there were few Lithuanian priests in the areas where people knew only Lithuanian. The bishop realised the problem could only be solved by establishing a seminary under the church of the cathedral. With this matter he approached the official commission on religion and education. He insisted that a second theological seminary was a necessity and wrote that the residents of the districts of Marijampolė, Kalvarija, and part of Seinai spoke Lithuanian and there had to be a seminary for young Lithuanians². The hopes that young people from Lithuanian parishes would enrol in the seminary were confirmed in the very first year. According to the suffragan

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

¹ About the name of the diocese, see e.g.: W. Guzewicz, *Spór o diecezję*, in: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, ed. J. Walkusz, vol. 18, Lublin 2019, pp. 25-37; W. Guzewicz, *Administrative, legal and historical conditions of the establishment and functioning of the diocese in Sejny on the Polish-Lithuanian border*, in: *Sekcia dejín štatu a práva a teórie štatu a práva. Zborník V. ročníka medzinárodnej vedeckej konferencie Banskobystrické zámocké dni práva 14-15 november 2019*, ed. M. Turošík, Belianum 2020, pp. 51-57.

² Cf. W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972, p. 83; A. Katilius, *Katalikų dvasininkijos rengimas Seinų kunigų seminarijoje (XIX a.–XX a. pradžia)*, Vilnius 2009, p. 79.

bishop Augustinas Polikarpas Marciejevskis, who administered the entrance examination, of the 29 candidates who took the examination 27 were Lithuanians and two were Poles³. As many as four future priests came from the parish of Liudvinavas, two from Marijampolė, Leipalingis, Rudamina, Kalvarija, Vladislavov (Naumiestis) each, and one from other parishes each. Geographically, the first candidates were spread almost evenly across the whole Lithuanian-speaking part of the diocese. Students from Lithuanian parishes prevailed in later years as well. Geographical origin was identified for 910 individuals out of 1196 successful candidates, which amounted to 76.0% of all students. To sum up, 687 students (75.5% of 910 individuals) came from the Lithuanian part of the diocese: from the counties of Vladislavov (Naumiestis), Marijampolė, Vilkaviškis, Kalvarija, and part of Seinai. One hundred and seventy-eight (19.6%) students came from the Polish part of the diocese, and 45 (4.9%) of the students came from outside the diocese⁴. By the parameter of social origin, it turns out that the majority of the clergy were of peasant origin. Peasants accounted for 80.4%, the nobles for 15%, and urban residents for 4.6%. The data on the social background were identified for 980 individuals or 81.9% of the total number of the students⁵. The peasant background can be mostly associated with Lithuanians (one representative of peasant origin or another was a Pole); the nobles should be mostly associated with the Poles (there were a couple of the nobles who spoke Lithuanian), while the ethnic origin of urban residents is difficult to determine.

With the data on geographic and social origins available, let us attempt at least an approximate estimate of the ethnicity of the seminary students. Thus, with individuals of peasant origin from ethnic Lithuanian parishes prevailing in the theological seminary of Seinai from 1826 to 1903, 80% or 81% of Lithuanian-speaking persons, that is, ethnic Lithuanians could have enrolled in it⁶. Statistical data on the ethnic origin of the students comes from the period of 1904-1908. In 1904, the Lithuanians in the seminary made up 71.5% and the Poles 28.5%. At the end of the period, in 1908, there were 53.6% of Lithuanians, 42.8% of Poles, and one (3.6%) Belarusian⁷. We can observe the trend of the falling number of Lithuanian students at the seminary of Seinai. Between 1909 and 1915, the numbers of Lithuanian and Polish students evened out.

Looking at the ethnic composition of students at the theological seminary of Seinai, we can reasonably inquire about the students' Lithuanian studies at the seminary. Understandably, the central aim of a theological seminary as an educational institution is to provide priests with subject and spiritual background for their pastoral activities in parishes. That was what the seminary was

³ Cf. *ibid.*, p. 164.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 183.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 176.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 205.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 206.

mainly engaged in. The other kind of activity was the students' voluntary work carried out in their free time, that is, outside their main duties of subject and spiritual studies. On the other hand, the students' Lithuanian studies cannot be separated from the manifestation of national self-awareness of the Lithuanian public on the whole. Clearer manifestations of the formation of the modern Lithuanian nation should be sought after the suppression of the 1863-1864 uprising. The strengthening of national self-awareness was raising new tasks to the clergy. It was very important for the national self-awareness of priests to be formed while still at the seminary; after graduation, the priests were to contribute to the heightening of national awareness of the parishioners and legitimising the Lithuanian language in church practice (especially in added services and chanting⁸) in their parishes. For this reason, Lithuanian activities of the seminary students were important in the formation of a new generation of the clergy for whom the aspirations of Lithuanian nationalism were no longer foreign. However, this kind of nationalism cannot be compared with current processes in Europe (Poland or in Hungary, for example). Lithuanian activities of the seminary students in the second half of the nineteenth and the early twentieth century should be approached from the perspective of that particular time when the modern Lithuanian nation was emerging and the students' activities were an integral part in the formation of a modern nation.

Any discussion about secret activities encounters the problem of historical sources, and Lithuanian aspirations of the students of Seinai Theological Seminary are not an exception. In addressing this issue, the students' correspondence would be an invaluable source. However, we could not find such correspondence. Therefore, reminiscences of the participants in these events are a relevant source when discussing these secret activities. Before the Second World War, Juozapas Stakauskas, a priest and a historian, wrote a study about Lithuanian activities of the students at the theological seminaries of Seinai, Kaunas, and Vilnius, which was based on the reminiscences of the former students. His study is frequently referred to in the present work. Reminiscences of the participants in these events have been published in the press, but they are of a fragmentary nature. The object of research determined it being based on the recollections of Lithuanian priests, while those by Polish priests are less known to us.

In this paper, we will attempt to discuss two issues: the use of the Lithuanian language at the seminary and the secret organisation of the seminary students. In answering the first question, we will primarily focus on the environment that was instrumental to the use of Lithuanian at the seminary and the forms of the use of Lithuanian. The second issue is relevant in the overall con-

⁸ For more on this see: W. Jemielity, *Język nabożeństw w parafiach mieszanych polsko-litewskich przed I Wojną Światową*, in: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, ed. K. Brzostek, Elk 1996, pp. 260-282; A. Katilius, *Pridėtinų pamaldų kalba Seinų vyskupijos bažnyčiose: XIX a.–XX a. pradžia*, in: *Vyskupo Antano Baranauško anketa dvasininkams (1898)*, ed. A. Katilius, Vilnius 2012, pp. 11-58.

text of the Lithuanian national revival or Lithuanian nationalism. The ongoing social processes were placing new demands on the clergy and the seminary was the place where the future clergymen had to prepare themselves for functioning in changed conditions.

The use of the Lithuanian language at the seminary

At the theological seminary of Seinai, the language of instruction was Latin and later also Polish. It was only in 1904 that Lithuanian was officially introduced in the seminary. It is not clear what language the students spoke to each other during the first decades of the seminary, but most likely it was Polish.

Before the uprising of 1863-1864, there was no any massive expression of the Lithuanian identity in the seminary; it, however, does not mean that there were no students at the seminary who cared about Lithuanian matters. Priest Antanas Tatarė (ordained in 1834) wrote and published literary works in Lithuanian. Martynas Sederavičius (ordained in 1859), Tatarė's pupil at the parish school of Lukšiai and later a book smuggler, was a conscious Lithuanian. Priest Motiejus Brunza (ordained in 1848) published a Lithuanian primer in Suvalkai in 1859. There were more Lithuanian-minded students at the seminary, of course.

The uprising of 1863-1864 triggered the formation of Lithuanian national self-awareness of the students at the theological seminary of Seinai, its intensification, and their attempts to engage in the activities of national revival. These changes should be linked to the reforms of Bishop Konstanty Ireneusz Łubieński, which he undertook at the seminary between 1864 and 1866. According to his plan, studies at the seminary of Seinai had to last for six years. The first year of studies was to be spent on a preparatory course, the second and third years on philosophical studies, and the remaining years on the studies of theological subjects. Due to the shortage of funds and premises, the plan was not implemented. Bishop K. I. Łubieński's initiatives to transform the studies and the professors who had come to work there were highly valued by the graduates of the seminary. Priest Adomas Grinevičius-Jungtas wrote in his memoir: "He was a man of scholarship and was concerned about raising the level of scholarship among the students. He invited the best-educated priests of the diocese and instructed them to work as professors at the seminary"⁹. Jonas Totoraitis thus described the spirit of that time:

"Almost all students were Lithuanians, and only very few were Poles. The Lithuanians were not nationally-aware, but the rising level of instruction at the seminary led them towards it. No one prevented or hindered the Lithuanian students, who still spoke Polish, to live their Lithuanian life. Just like ordinary people, the students enjoyed singing in Lithuanian. In evenings, at rest time, the seminary resounded with Lithuanian songs. During their holidays, the students

⁹ Kun. Adomo Grinevičiaus-Jungto atsiminimų bruožai, "Žvaigždė" 1925, no. 9, p. 13.

would learn new songs from their families and friends and would sing them all year long. Almost each student had a song collection, a *kantička*”¹⁰.

Stanisław Jamiołkowski, a professor in the Polish language and literature, who worked at the seminary from 1864 to 1872, encouraged the students to engage in actual movement. According to Totoraitis, this professor admired the Lithuanian songs sung by the students, learned some Lithuanian himself, and urged the students to collect the songs as samples of Lithuanian poetry¹¹. Moreover, professor Jamiołkowski would instil love for literature and the desire to write during literature classes. The interest in folk songs yielded results. In the summer of 1866, a collection of folk songs accumulated during holidays was compiled; unfortunately, it was not published due to the obstruction by the authorities. The most active song collector was Adolfas Lapinskas (ordained in 1868), who collected 150 songs in the environs of Kalvarija. Thus, the reforms of Bishop K. L. Łubieński and encouragement by Professor Stanisław Jamiołkowski created conditions for the Lithuanian students to take a closer look at their native language and to start using it, primarily through the Lithuanian song.

For the Lithuanian students, singing Lithuanian folk songs was one of the ways of expressing their national identity. They sang them in the palace of the seminary during their free time and when taking walks. It would turn out that some of the students had musical talents, and Vincentas Aleksandravičius was one of them. Juozapas Stakauskas wrote about him in his monograph:

“Vincentas Aleksandravičius, who headed a choir of selected singers from 1882 to 1887 while a student at the seminary, worked a lot to cultivate the Lithuanian song. This choir was exclusively Lithuanian; it would daily sing hymns in four voices in the chapel and on important feasts in the church. During recreation, it would sing Lithuanian folk songs taking turns with the ordinary unorganised choir”¹².

Jonas Totoraitis, who studied at the seminary from 1890 to 1895, also placed emphasis on the significance of the Lithuanian song in the seminary: “In evenings, when they had more than half an hour of free time, they would sing Lithuanian songs; they would do the same when taking a walk in the woods (they would go there twice a week in the afternoon)”¹³. Pranciškus Būčys re-

¹⁰ J. Totoraitis, *Iš mūsų atgijimo istorijos*, “Ateities spinduliai” 1916, no. 1, p. 40. About Jonas Totoraitis MIC (1872-1941), see e.g.: A. Katilius, *Rev. Prof. Jonas Totoraitis MIC: Ideas and Conceptions*, “Studia Elckie” 22(2020), no. 1, pp. 45-59.

¹¹ Cf. J. Totoraitis, *Iš mūsų atgijimo istorijos*, p. 40; Kun. Adomo Grinevičiaus-Jungto atsiminimų bruožai, “Žvaigždė” 1925, no. 8, p. 6, no. 9, p. 14.

¹² J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, ed. A. Katilius, Vilnius 2003, p. 236.

¹³ J. Totoraitis, *Šiek tiek apie J. E. vysk. P. Būčio veikimą*, “Tiesos kelias” 1927, no. 1, p. 17.

called that in summer, Lithuanian songs could be heard far away through the open windows of the seminary¹⁴. Thus, singing was one of the most important means of the use of the Lithuanian language and the national self-expression for the Lithuanian students. They would sing Lithuanian songs up until the closure of the theological seminary of Seinai.

Lithuanian students spoke Lithuanian among themselves. Totoraitis observes that they would do this too much at times: "The Lithuanian students spoke Lithuanian a lot among them, so much that sometimes they would check and encourage one another to speak Polish in order to learn that foreign tongue"¹⁵. Polish was necessary to socialise with the parishioners in case they were appointed to work in Polish parishes; also, some subjects in the seminary were also taught in Polish.

As has already been mentioned, teaching of Lithuanian at the theological seminary of Seinai was introduced in 1904. Before that, the students mastered the skills of the Lithuanian language in secret. Why in secret, one would ask. The answer to this question might be the following: learning Lithuanian was required of the future priests who, after graduation from the seminary, could deliver sermons and deliver other religious services in pure Lithuanian. The modernising society would no longer accept the Lithuanian word pronounced carelessly. Secret teaching of Lithuanian can be considered an addition to the educational process in the seminary because it was not done officially. After the introduction of the Lithuanian language, secret teaching of Lithuanian raised different tasks to itself.

How was Lithuanian taught? One of the ways was taking private lessons. Another way consisted in students with more advanced knowledge of Lithuanian teaching their fellow students in an organised way, like, for example, giving secret lessons of Lithuanian. Juozapas Laukaitis (he was the first professor in Lithuanian when the teaching of the language was introduced), Pranciškus Būčys, Kazimieras Urbanavičius, and Petras Bulvičius were secret teachers of Lithuanian. When the civil authorities started posing the danger of possible searches in the seminary, this form of teaching was abandoned and priority was given to individual teaching. Essays would be written on Lithuanian literature, the history of Lithuania, or some other topic. The students would exchange these essays and each reader would leave his remarks, or someone who knew Lithuanian better would correct language mistakes. More often than not, Juozapas Vailokaitis would correct the mistakes.

The administration of the seminary tolerated the students' efforts to improve their Lithuanian. In the academic year of 1903/1904, the lessons of Lithuanian at the seminary were taught by Antanas Šmulkštys. The students no longer hid at night-time but gathered in one hall during their afternoon or eve-

¹⁴ Cf. P. Būčys, *Kunigų lietuviškumas ir bedievybė Lietuvoje*, "Tėvynės sargas" 1949, no. 1, p. 34.

¹⁵ J. Totoraitis, *Šiek tiek apie J. E. vysk. P. Būčio veikimą*, p. 17.

ning recreation. Once Juozas Giedraitis, the rector of the seminary, caught the students engrossed in their studies. He did not tell them off; he even spoke to them in Lithuanian and expressed interest in some aspects of the Lithuanian language¹⁶.

Secret learning of Lithuanian at the seminary was also revived during the last five years of the seminary's activities, despite the fact that Lithuanian was taught at the seminary officially. Feliksas Bartkus wrote in his reminiscences:

"In my days at the theological seminary of Seinai, Lithuanian was taught in two ways, officially and secretly. Officially, it had a designated professor and the same number of classes as Polish, that is, six lessons a week in the first and second years and three weekly lessons in the third year. Not only us, the Lithuanians, had to attend them, but the Poles as well, as requested by Jałbrzykowski. What did we learn in those lessons? Nothing, totally nothing! [...] What we were not able, could not, or didn't want to do during the official lessons of Lithuanian, we tried to catch up at the secret lessons. This gap had to be filled. The students had to be trained to express their thoughts in writing. They also had to be acquainted with the former workers of our press and with their work. Last but not least, new workers had to be nurtured for our press. All this used to be done during the secret lessons of Lithuanian. They would take place in the premises of the seminary's bookshop [library], with the administration unaware of them, of course. The key teachers were the fourth-year student Mykolas Krupavičius and fifth-year student Jonas Reitelaitis"¹⁷.

Early in the twentieth century, training sermons were one of the forms of the use of Lithuanian. According to Stakauskas, Antanas Šmulkštys was probably the first to deliver training sermons in Lithuanian. The Lithuanians would give their sermons in Lithuanian, and the Poles in Polish. The entrance examination could be taken in Lithuanian. Mykolas Krupavičius, who took the entrance examination in 1908, remembered that it could be taken in Polish or Lithuanian¹⁸. Feliksas Bartkus, who became a student of the seminary in 1911, noted that in addition to these two languages, answers could be given also in Russian¹⁹.

Priest Totoraitis MIC, who from 1911 was a spiritual father at Seinai Theological Seminary, described a conversation with one of the students in a letter to priest Jurgis Matulaitis MIC:

"I asked one student if it was true that reading or writing in Lithuanian was forbidden. He said he personally was not forbidden, just like those who were excellent students. How do you know then, I asked, that [Lithuanian is] forbidden and persecuted? Himself, [the vice-rector] does not do anything, but when he comes

¹⁶ Cf. J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, pp. 225-226.

¹⁷ F. Bartkus, *Mano kelias prie altoriaus*, Chicago 1967, pp. 52-53.

¹⁸ Cf. M. Krupavičius, *Atsiminimai*, Chicago 1972, p. 113.

¹⁹ Cf. F. Bartkus, *Mano kelias prie altoriaus*, p. 38.

upon, he sends for the rector and the latter tells one off. How do you know he sends for him? The rector does not visit rooms, or very rarely, but when the vice[rector] catches somebody reading Lithuanian, soon the rector visits him. Meanwhile, the Poles can read whatever they want and nobody stops them, and they can be the worst students”²⁰.

In his letter of 1 April 1913 to Matulaitis, Totoraitis noted that the Lithuanian students in Seinai had been dealt a blow: “they were divided, to be in groups with Poles. If the Lithuanians read or wrote Lithuanian, the Poles saw that and threatened to report them. The vice-rector ordered the sermons to be written in Polish, although before that the Lithuanians could write and deliver [sermons] in Lithuanian”²¹.

The episodes from the life of Seinai Theological Seminary described by priest Totoraitis MIC point to the ethnic tensions that existed between Lithuanian and Polish students, which, in turn, reflected national differentiation among the clergy: some came to support Lithuanian nationalism, while others adhered to the Polish side.

The students' secret society

Initially, the students were not organised and the Lithuanian spirit let itself be felt through some individuals. The emergence of organised activities was probably influenced by the fact that nationally-aware young men from the gymnasium of Marijampolė enrolled in the seminary of Seinai. Antanas Staniukynas, who studied at the seminary from 1884 to 1889, was the one to initiate secret organised activities of Lithuanian students at Seinai Theological Seminary. He started from a secret library the users of which formed the core of the seminary's student organisation. According to Stakauskas, the library seemed to consist of two parts. Less dangerous books were kept in the north-western tower that the students called *szczurnik* ('ratbag'). Stakauskas wrote that “the books were mostly related to Lithuanian studies, in Polish and Russian, for example, works by Hilferding, Kuršaitis's grammar, Donelaitis's works”²². Lithuanian publications printed abroad during the period of the ban on the Lithuanian press were hidden much more ingeniously:

“A secret storage was chosen for keeping the forbidden Lithuanian literature in the seminary, which was set up in latrines, in the locked up section of the seminary's rector, in a box on a beam under the seat. The box was placed in such a way that it could not be seen either from above, through the hole of the seat, or from below, when the latrines were cleaned. The entrance to this storage was se-

²⁰ Jonas Totoraitis's letter to Jurgis Matulaitis of 31 May 1912, *Lietuvos centrinis valstybės archyvas (LCVA)*, f. 1674, ap. 2, b. 107, l. 32v-33.

²¹ A. Katilius, *Kun. Jonas Totoraitis MIC, Seinų kunigų seminarijos dvasios tėvas*, “Terra jatwezenorum” 12(2020), no. 1, pp. 236-237.

²² J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, p. 215.

cured and literature taken with the help of a forged key and at least two guards in the corridors, to prevent being caught by the rector”²³.

This is what Jonas Totoraitis wrote about the students’ secret library: “[They] had set up a secret Lithuanian bookshop which had many Lithuanian books published before the Polish period [the uprising of 1863-64] and therefore not forbidden by the Russian authorities, and also works on Lithuania in Polish or Russian”²⁴. In all likelihood, Totoraitis refers to the secret library after the search conducted in the seminary. After the closure of the seminary in Kielce and the search carried out by the administration of the seminary of Seinai, the students realised the danger of keeping the forbidden literature. Pranciškus Būčys wrote:

“We realised the existing danger. The stoves were stocked with the *Varpas* and other counter-state publications; only books of ‘innocent’ content or those legally published within the borders of Russia remained in the little library. We were impatient so see how slowly paper was burning”²⁵.

In 1888, the students’ association acquired an organisational structure: Adomas Tomas Žilinskas was elected the first chairman and Andrius Dubinskas the treasurer and librarian. The association went through at least three stages of its activities. During the first period, it operated in a more liberal way, but after the closure of the seminary in Kielce, strict conspiracy had to be resorted to in fear of repression by the civil authorities. The organisation of ‘fives’ was introduced. It was initiated by Ignotas Čižauskas, who became a student of the seminary in 1895 and corresponded with Jonas Jablonskis in Mintauja. Jablonskis instructed Čižauskas about the direction of activities and how the Lithuanian language, literature, and history should be studied. The organisational core or the central board of the association of the ‘fives’ consisted of five persons: the strongest ones were chosen from among fifth-year students, also one student from the fourth-, third-, and second-year, each. The first year was not represented. Each member of the central ‘five’ had to organise their own ‘five’ of the closest friends from the same year, if possible, being the fifth member and being very secretive about the central ‘five’. Each member of a ‘five’ had, in turn, to organise his own secret ‘five’, and so on. In this way, all students were involved in the secret organisation. The central ‘five’ supervised the activities of the association, but other members were unaware of their work. The ‘fives’ would hold their meetings somewhere in hiding. In summer, they would go for a walk in the woods and meet under a tree agreed on in advance²⁶. In spring 1904, the secret organisation of the ‘fives’ broke

²³ Ibid., pp. 215-216.

²⁴ J. Totoraitis, *Šiek tiek apie J. E. vysk. P. Būčio veikimą*, p. 17.

²⁵ P. Būčys, *Kunigų lietuviškumas ir bedievybė Lietuvoje*, p. 34.

²⁶ Cf. J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, p. 199.

down due to personal rifts. A new secret organisation of students was established, which operated until the First World War.

The aims and forms of the students' secret activities were adapted to the conditions that existed during each period. The statute of the organisation foresaw the following priorities of its activities: "(1) to maintain the Lithuanian spirit in people, and therefore, to distribute the Lithuanian press after graduation from the seminary, (2) to self-educate in the Lithuanian language, to attempt improving the Lithuanian style to the extent of being able to deliver sermons normally and without barbarisms. Therefore, the students decided to speak Lithuanian among themselves"²⁷. Mykolas Krupavičius's words give some idea about the tasks of the association during the third period of its activities:

"In my times, our Lithuanian activities were concentrated in a secret society that engaged more talented Lithuanian students who stood out for their courage and fighting spirit against Poles. Our world was small, just like our aspirations: to strengthen the national spirit and understanding of the future priests, to nurture the predilections and talents, in short, to educate a worker and a leader useful to the Lithuanian life within the borders of at least one parish. Such secret operation was often strictly forbidden, and would be severely punished if caught"²⁸.

Not only did the students read the secret Lithuanian press, but they also distributed these publications. Juozapas Stakauskas wrote that all students of the seminary were book smugglers at the time and distributed Lithuanian literature:

"The seminary of Seinai was a channel of considerable contraband of Lithuanian books. Its students voraciously read the papers from abroad and distributed them across the diocese. Lithuanian books would be brought to the seminary secretly: the administration was not aware of this"²⁹.

The students would load the press in the attics of the seminary building and later would either post it or distribute in the diocese during their holidays or would hand the publications to their relatives who would visit them in the seminary. For many years, Adomas Grinevičius, the vicar of Kalvarija, would supply the seminary with the Lithuanian press. Later, the students received the press from Vincas Bielskus from the village of Balsupiai of Marijampolė parish. Lithuanian books reached the seminary from other channels, too.

The students of Seinai seminary not only distributed the banned publication, but also assisted in publishing them. Memoirs and other sources provide a good account of the relations between the students of the seminary of Seinai and the initiators and publishers of the *Varpas*. Juozapas Stakauskas writes:

²⁷ Ibid., pp. 192-193.

²⁸ M. Krupavičius, *Atsiminimai*, p. 143.

²⁹ J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, p. 216.

“The *Varpas* was not born yet but its idea was already well known to the Lithuanian students in Seinai. The Lithuanian students in Warsaw, who made up their minds to publish the *Varpas*, forwarded its programme to the students in Seinai and asked for their opinion. [...] Later the secret association of the students of Seinai, with mediation of priest Adomas Grinevičius, Dr Kaukas, and Dr Petras Matulaitis, maintained close contact with students in Moscow and Warsaw and published the *Varpas* and the *Ūkininkas* together with them”³⁰.

Students Antanas Milukas, A. T. Žilinskas, Jonas Kriščiukaitis, Juozapas Laukaitis, Andrius Dubinskas participated in the second, third, fourth, and fifth conventions of the *Varpas*³¹. However, the communication between the students of Seinai and the publishers of the *Varpas* broke down. Vincas Kudirka's strict criticism of *Caritatis*, the encyclical of Pope Leo XIII on the Church of Poland, in *Tėvynės varpai* in 1894, contributed to the breakdown.

The students of the seminary of Seinai not only assisted in the management of the published literature or in the organisation of the publishing process; they published their own small newspapers, translated books, wrote articles, and works of literature. Newspapers of five titles were published in the seminary.

The first to publish a newspaper was the student Antanas Milukas. In 1890, he started a small hand-written newspaper *Knapt*, which only lasted for a short time. It was replaced by the newspaper called *Visko po biškį* (A Tiny Bit of Everything), a dozen or more issues of which appeared. This one was followed by the paper *Viltis* (Hope), edited by Pranciškus Būčys. Antanas Milukas wrote: “Each member of the association had to write an article from time to time, which would be presented at the association meeting and then published in the newspaper. Outstanding articles would appear in foreign papers *Ūkininkas*, *Varpas*, and *Apžvalga*”³². Students Jonas Kudirkevičius and Vincentas Dargis (both studied from 1889) would copy the newspaper by hand. According to Pranciškus Būčys, the newspaper would appear on Saturdays. He wrote that

“On a Saturday, the newspaper would be handed to the oldest fifth-year Lithuanian, who had to quickly read it and then hand it over to his closest friend, making sure that the newspaper would be read by all Lithuanians within a week. On Saturday evening, it would return to the editorial board”³³.

Around 1898, *Viltis* was suspended, because the case of the association ‘Sietynas’ started at that time and searches in the seminary were expected. In 1902, the secret association of the ‘fives’ launched the magazine *Jaunuomenės*

³⁰ Ibid., pp. 206-207.

³¹ Cf. R. Miknys, *Lietuvių liberalų periodinės spaudos organizavimas 1888-1905 m.*, “Lietuvos mokslų akademijos darbai. Serija A” 1988, no. 3, p. 60.

³² *Spaudos laisvės ir Amerikos lietuvių organizuotės sukaktuvės*, antra laida, pranaičių Julės lėšomis, Philadelphia, Pa, [s.a.], p. 380.

³³ P. Būčys, *Atsiminimai*, surašė Z. Ivinskis, vol. 1, ed. J. Vaišnora, Chicago 1966, p. 83.

draugas (A Friend of the Young), which was edited by Juozapas Švedas, who became a student of the seminary in 1900. When the association disbanded, the *Jaunuomenės draugas* stopped as well. Later the student newspaper of the theological seminary of Seinai resumed and was called *Jaunimo draugas*. It was managed by Antanas Šmulkštys and Juozapas Juozaitis (both entered the seminary in 1903), Juozapas Aleksa (became a student in 1903), and Motiejus Petrauskas (1905). This publication was approved by the administration of the seminary: each issue would be reviewed by the rector or the vice-rector. The last editor of *Jaunimo draugas* was Adomas Jasenauskas (became a student in 1904). It was during his term as an editor that the publication of the newspaper stopped in 1908. This was done on the order of the rector Vincentas Blaževičius. Juozapas Stakauskas wrote:

“Jasenauskas takes the newspaper to the vice-rector Vincas Dvaranauskas asking for his approval [...]. The vice-rector says, ‘you will no longer publish the newspaper’. The reason behind the closure was the following: the Polish students were also publishing a newspaper. Their editors and contributors were under-achievers. The administration closed their newspaper, and when the Polish newspaper was closed, the Lithuanian one had to be suspended as well, in order to maintain equality and avoid misunderstandings”³⁴.

The students of the seminary made no more attempts at publishing a newspaper.

The students of the theological seminary of Seinai engaged in various sorts of creative activities. Learning creative writing should first of all include the students’ essays that would be read and discussed at the meetings of the secret organisation. On the other hand, it should be pointed out that the students used to send their writings and articles to Lithuanian newspapers. Initially, they sent their work to the newspapers published abroad and later, after the ban on the Lithuanian press had been lifted, published their articles in Lithuanian periodicals. It should be noted, though, that even when the ban was lifted, the students could collaborate with Lithuanian newspapers and magazines unknowingly to the administration of the seminary. Among the most active contributors to the press, the following names can be mentioned: Antanas Milukas, Pranciškus Būčys, Andrius Dubinskas, Juozapas Laukaitis, Juozapas Vailokaitis, Antanas Šmulkštys, Mykolas Krupavičius, Petras Gerulis, Jonas Reitelaitis, and others. It was at the seminary that Vincas Mykolaitis-Putinas published his first attempts at poetry.

The students tried their hand at writing fiction, too. This kind of activity would become more prominent during the last years at the seminary. Juozapas Stakauskas even referred to the students’ organisation as a literary society. Vincas Mykolaitis-Putinas, Petras Gerulis-Kragas, Juozapas Leonardas Avižienis,

³⁴ J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, p. 235.

Vytautas Gurevičius, Motiejus Petrauskas, and Jonas Reitelaitis stood out for their literary talent. Petras Gerulis-Kragas distinguished himself as a literary critic and scholar. He was expelled from the seminary for his active collaboration with the press. Motiejus Gustaitis, Antanas Civinskas, Pranciškus Augustaitis, and Antanas Šmulkštys, who studied earlier, were also endowed with literary talent. The seminary students took interest in various aspects of the history of Lithuania. Here, mention should be first of all made of Jonas Reitelaitis. Historical research he had conducted during his years in the seminary was published in *Vadovas*, *Šaltinis*, and *Lietuvių tauta*. Antanas Šmulkštys was also interested in the history of Lithuania, while Jonas Totoraitis, who took keen interest in history during his studies at the seminary, defended his doctoral thesis on Mindaugas in Fribourg in 1904.

Although the students' activities were secret, the professors of the seminary were aware of them. What did they think of it? Professor Stanisław Jami-ółkowski, who has been mentioned above, encouraged the students and supported them as much as he could. According to Justinas Staugaitis, who studied at the seminary from 1885 to 1890, the administration took hardly any interest in the issue of the Lithuanians³⁵. Stakauskas wrote that Pawel Krajewski, the rector, did not hinder the students to engage in Lithuanian activities³⁶. At the beginning of his term, rector Jonas Giedraitis went as far as to forbid the students to speak Lithuanian in public, but the Lithuanian students asked him to lift this ban. He did not revoke it formally, but would pretend he did not hear them speaking Lithuanian and no longer raised the problem of the language. At times, he would talk to the students in Lithuanian, read their newspaper, and would even correct in his own hand what he considered to be incorrect. Rector Giedraitis tried to be objective in nationality-related issues and earned respect of both the Lithuanian and the Polish students for it. This is what Pranciškus Būčys wrote about professors of the seminary in his memoir:

“Professors Vincas Blaževičius and Antanas Staniulis approved of the students' secret Lithuanian activities. The old professors, Lithuanians Matas and Eliziejus Strimavičius and Martynas Čepulevičius kept aloof but did not reprove the Lithuanian spirit. Pranciškus Augustaitis would show favour to the students' Lithuanian activities but would not contribute in any way. Secret correspondence would reach the students through the seminary's physician Kaukas”³⁷.

The younger professors of the theological seminary of Seinai were very positive towards Lithuanian students and their social activities, because they had taken part in secret Lithuanian activities as students themselves.

³⁵ Cf. J. Staugaitis, *Mano atsiminimai*, the second expanded edition, Vilnius 2006, p. 119.

³⁶ Cf. J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, p. 238.

³⁷ P. Būčys, *Kunigų lietuviškumas ir bedievybė Lietuvoje*, p. 34.

At this point it is worth taking a look at the activities of the Polish students of the seminary. We do not have any data on any organisation of Polish students at the seminary of Seinai. However, they were also active, organised various events, and wrote articles for the Polish press. Anton Kukliewicz, Anton Gerwel, Andriej Gawędzki, Józef Perkowski, Anton Roczkowski, and Czesław Rydzewski were the most zealous among the Polish students³⁸. Professors would correct the articles by Polish students and send them to the editorial offices of periodicals. Franciszek Wądołowski, a professor in the Polish language and literature, took special care of this³⁹.

What were the relations between Lithuanian and Polish students at the seminary? During two last decades of the nineteenth century, after the national awareness of the Lithuanian students began to actively express itself, the relations between Lithuanian and Polish students were not hostile, but “a perceptible difference between them was felt”⁴⁰. At that time, the principle prevailed among the students of the Seinai Theological Seminary that the common path to priesthood prevailed over national differences⁴¹.

Bishop Antanas Baranauskas made efforts to unite Lithuanian and Polish students into one community. Stakauskas remembers that through Priest Staniulis, the bishop inspired joint Lithuanian-Polish association “Uolių lyga” (The League of the Zealous)⁴², but this association lasted only for a year.

At the beginning of the twentieth century, tensions started building up between Lithuanian and Polish students and their relations deteriorated. The Polish students were rather indifferent even to the lifting of the ban on the Lithuanian press, an event of great significance to the Lithuanian students. Feliksas Bartkus, who had been a seminary student during the last five years of its existence, also mentions the palpable tension between Lithuanian and Polish students and their strained relations⁴³.

Secret Lithuanian activities at Seinai Theological Seminary yielded results. A new generation of priests concerned about social matters emerged in the late nineteenth-early twentieth century. This thesis is confirmed by the fact that priests were active in the work of the ‘Žiburys’ educational and cultural association established in the province of Suvalkai in 1906. This association opened 63 branches in various locations across the province. The board of each branch had a chairperson, a deputy chair, a treasurer, a librarian, and a secretary. According to the data collected by Kazys Šapalas, priests chaired 57 branches. There were no priests on the boards of three branches of ‘Žiburys’. Priests were

³⁸ Cf. [S. Czyżewski], *Ks. Dr. Romuald Jalbrzykowski arcybiskup metropolita wileński*, Archives of the Archdiocese of Białystok, I. 33.

³⁹ Cf. J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, p. 251.

⁴⁰ J. Staugaitis, *Mano atsiminimai*, p. 120.

⁴¹ Cf. A. Szot, *Abp Romuald Jalbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002, p. 21.

⁴² Cf. J. Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, p. 202.

⁴³ Cf. F. Bartkus, *Mano kelias prie altoriaus*, p. 59, 61.

members of boards in the branches that they did not chair. In the parishes with several priests, two or three of them would be members of the board⁴⁴.

Conclusions

1. Learning the Lithuanian language at Seinai Theological Seminary was stimulated by the reforms of Bishop K. I. Łubieński and encouragement of Professor Stanisław Jamiołkowski. One of the forms of the use of Lithuanian was singing of folk songs. This was particularly important before the early twentieth century. Singing Lithuanian folk songs was one of the aspects of the ethnic identity. Officially, the Lithuanian language was not taught at the seminary until 1904. For this reason, Lithuanian students at the seminary started learning Lithuanian secretly as they realised they would need it in their pastoral work. Those who knew Lithuanian better taught it to those whose knowledge of the language was insufficient. Secret teaching of Lithuanian remained after official teaching of Lithuanian was introduced in the seminary. Lithuanian students spoke Lithuanian among themselves, but they learned Polish too, to be able to work in Polish-speaking parishes. Early in the twentieth century, the Lithuanian language was legitimised for the delivery of training sermons and in entrance examinations.

2. The Lithuanian activities of the students should be viewed in the context of Lithuanian nationalism. National revival was raising specific requirements to the Church and it was important that the seminary trained future clergymen to respond to the demands of the public. Late in the 1880s, a secret association of Lithuanian students was founded at Seinai Theological Seminary. Having changed its organisational structure three times, the association functioned until the First World War. The founding of the association was triggered by the setting up of the students' secret library. Lithuanian activities of the seminary students acquired different forms. One of them – and relevant to the whole national movement – was the distribution of banned Lithuanian literature. Seinai Theological Seminary was one of the centres of distribution of such literature. Not only did the students distribute banned literature, but they also contributed to its printing and prepared their own hand-written newspapers. One of the forms of the students' activity was writing essays that would be read at the meetings of the association. Some students wrote articles, first for the illegal Lithuanian press, and later, after the lift of the ban, to legally published papers. The students tried their hand at writing fiction and engaged in historical research.

Translated from Lithuanian by Diana Bartkutė Barnard

⁴⁴ Cf. K. Šapalas, *‘Žiburio’ draugija ir jos mokyklos*, ed. T. Gustienė, V. Pukienė, A. Katilius, Marijampolė 2009, pp. 159-316.

* * *

Lithuanian Activities of the Students of Seinai Theological Seminary

Summary

From 1826 to 1903, about 80% of the students of Seinai Theological Seminary were ethnic Lithuanians, and Lithuanian was their or their parents' native language. The question about Lithuanian activities of the Lithuanian students at the seminary is therefore well founded. During first decades of its existence, national consciousness of the Lithuanians was not relevant. For performing pastoral work in Lithuanian parishes, the Lithuanian brought from parental home was sufficient. Using the Lithuanian language at Seinai Theological Seminary was stimulated by the reforms of Bishop K. I. Łubieński and encouragement of Professor Stanisław Jamiołkowski. First of all, the use of Lithuanian manifested itself through the singing of Lithuanian folk songs. Singing Lithuanian songs stressed the ethnic difference between the Lithuanian and Polish students of the seminary. Officially, the Lithuanian language was not taught at the seminary until 1904. For this reason, Lithuanian students started learning Lithuanian secretly: they realised they would need it in their pastoral work. Seminary students spoke Lithuanian among themselves, thus demonstrating their national awareness, but they also learned Polish at the seminary. The students' Lithuanian activities should be viewed in the context of Lithuanian nationalism. National revival was raising specific requirements to the Church and it was important that the seminary trained future clergymen to meet the demands of the public. The students engaged in Lithuanian activities through participation in a secret association of future Lithuanian priests. One of the forms of its activities was distribution of the banned Lithuanian press. The students not only distributed banned literature but also contributed to its printing and publishing: they produced hand-written newspapers in the seminary and wrote articles, first for illegal publications and later, after the ban on the Lithuanian press was lifted, for legally published periodicals.

Keywords: Seinai Theological Seminary, seminary students, Lithuanian activities, Lithuanian language, folk songs.

Bibliography

- Bartkus F., *Mano kelias prie altoriaus*, Chicago 1967.
Būčys P., *Atsiminimai*, surašė Z. Ivinskis, vol. 1, ed. J. Vaišnora, Chicago 1966.
Būčys P., *Kunigų lietuviškumas ir bedievybė Lietuvoje*, "Tėvynės sargas" 1949, no. 1, pp. 22-45.
Guzewicz W., *Spór o diecezję*, in: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, ed. J. Walkusz, vol. 18, Lublin 2019, pp. 25-37.

- Guzewicz W., *Administrative, legal and historical conditions of the establishment and functioning of the diocese in Sejny on the Polish-Lithuanian border*, in: *Sekcia dejin štatų a práva a teórie štatų a práva. Zborník V. ročníka medzinárodnej vedeckej konferencie Banskobystrické zámokké dni práva 14-15 november 2019*, ed. M. Turošík, Belianum 2020, pp. 51-57.
- Jemielity W., *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972.
- Jemielity W., *Język nabożeństw w parafiach mieszanych polsko-litewskich przed I Wojną Światową*, in: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, ed. K. Brzostek, Elk 1996, pp. 260-282.
- Katilius A., *Seinų kunigų seminarija XIX a. pabaigoje–XX a. pradžioje: klierikų tautinės tapatybės klausimas*, “Terra jatwezenorum” 1(2009), pp. 144-160.
- Katilius A., *Katalikų dvasininkijos rengimas Seinų kunigų seminarijoje (XIX a.–XX a. pradžia)*, Vilnius 2009.
- Katilius A., *Kun. Jonas Totoraitis MIC, Seinų kunigų seminarijos dvasios tėvas*, “Terra jatwezenorum” 12(2020), no. 1, pp. 230-261.
- Katilius A., *Pridėtinų pamaldų kalba Seinų vyskupijos bažnyčiose: XIX a.–XX a. pradžia*, in: *Vyskupo Antano Baranausko anketa dvasininkams (1898)*, ed. A. Katilius, Vilnius 2012, pp. 11-58.
- Katilius A., *Rev. Prof. Jonas Totoraitis MIC: Ideas and Conceptions*, “Studia Elckie” 22(2020), no. 1, pp. 45-59.
- Krupavičius M., *Atsiminimai*, Chicago 1972.
- Kun. Adomo Grinevičiaus–Jungto atsiminimų bruožai, “Žvaigždė” 1925, no. 9, pp. 3-15.
- Miknys R., *Lietuvių liberalų periodinės spaudos organizavimas 1888-1905 m.*, “Lietuvos mokslų akademijos darbai. Serija A” 1988, no. 3, pp. 58-67.
- Šapalas K., *‘Žiburio’ draugija ir jos mokyklos*, ed. T. Gustienė, V. Pukienė, A. Katilius, Marijampolė 2009, pp. 159-316.
- Spaudos laisvės ir Amerikos lietuvių organizuotės sukaktuvės*, antra laida, pranaičių Julės lėšomis, Philadelphia, Pa, [s.a.].
- Stakauskas J., *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, ed. A. Katilius, Vilnius 2003.
- Staugaitis J., *Mano atsiminimai*, the second expanded edition, Vilnius 2006.
- Szot A., *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002.
- Totoraitis J., *Iš mūsų atgijimo istorijos*, “Ateities spinduliai” 1916, no. 1, pp. 37-44.
- Totoraitis J., *Šiek tiek apie J. E. vysk. P. Būčio veikimą*, “Tiesos kelias” 1927, no. 1, pp. 17-23.

KS. MARIUSZ PAWLINA*

**Egzorcyzmy na warszawskich scenach.
Analiza porównawcza spektakli: „Matka Joanna od Aniołów”
– Teatr Narodowy i „Diabły” – Teatr Powszechny
w kontekście „Listu do Artystów” Jana Pawła II**

Żyjemy w czasach, które pokazują, jak bardzo ważnym elementem egzystencji człowieka i społeczeństwa jest kultura. Świat idzie coraz bardziej do przodu, a wraz z nim współczesny człowiek. Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* mówi, że to człowiek jest sprawcą i twórcą kultury¹. Ojcowie Soborowi zauważają, że poprzez kulturę, a mianowicie poprzez troskę o dobra i wartości natury, człowiek dochodzi do pełnego i prawdziwego człowieczeństwa. Zatem kultura pomaga zrozumieć egzystencję człowieka.

Według Soboru Watykańskiego II, kultura to wszystkie dary ducha i ciała, które człowiek w swoim życiu rozwija i udoskonala². Człowiek poprzez pracę i poznawanie pragnie zapanować nad światem. Kultura sprawia, że życie człowieka staje się pełniejsze w rodzinie i społeczeństwie. Twórcą kultury i jej sprawcą jest człowiek. W Księdze Rodzaju czytamy, że człowiek stworzony na podobieństwo i wzór Boga ma czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 27-28). Papież Jan Paweł II w czasie swojego pontyfikatu wiele razy podkreślał, iż człowiek żyje prawdziwym ludzkim życiem dzięki kulturze. Staje się ona właściwym sposobem „istnienia” i „bytowania” człowieka³.

Życie ludzkie jest nieskończonym źródłem tematów dla twórczości, również tej teatralnej. Dlatego sztuka w swoich działaniach scenicznych poszukuje

* ks. Mariusz Pawlina – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3200-4511>; e-mail: pawlinamariusz00@wp.pl

¹ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 55.

² Por. tamże.

³ Por. S. Chrobak, *Jana Pawła II „Pamięć i tożsamość” u podstaw nowego humanizmu*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 211.

odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne dotyczące sensu życia, cierpienia, miłości i przyszłości eschatologicznej⁴. Teatr nie może istnieć bez widza, wystawiane spektakle pomagają odkryć człowiekowi prawdę o samym sobie i ocenić rzeczywistość, w której się znajduje.

Zaden z następców św. Piotra nie czuł takiej potrzeby dialogu i służby sztuce, co Jan Paweł II⁵. Nawet Pius II, który żył w XV w. i przed wstąpieniem na tron piotrowy był słynnym włoskim poetą i humanistą, nie angażował się w działania na rzecz kultury z takim zaangażowaniem jak papież Polak⁶. Zresztą Pius II po wyborze na głowę Kościoła porzucił poezję, a papież z Polski uprawiał ją do końca życia. Przykładem jest *Tryptyk rzymski*, który powstał u schyłku jego życia. Poezja i teatr odegrały ważną rolę w życiu Karola Wojtyły. Kształtowały jego wizję człowieka i świata. Wrażliwość artystyczna i zamiłowanie do teatru towarzyszyły mu od wczesnych lat młodości w Wadowicach i Krakowie⁷. Będąc w gimnazjum, występował na scenie amatorskiej w Wadowicach, brał udział w konkursach recytatorskich. Po przeprowadzeniu się z ojcem do Krakowa został jednym z założycieli i czołowych aktorów Teatru Rapsodycznego, który na stałe zapisał się w pamięci polskiej sceny⁸. Wojtyła zachwycał wspaniałą dykcją, głosem, interpretacją. Studiując polonistykę, młody Karol doszedł do przekonania, że w swoim życiu powinien grać inną rolę⁹. Porzuciwszy polonistykę i teatr, wzorem Adama Chmielewskiego, wybrał służbę Bogu i ludziom.

Jan Paweł II został obdarowany zdolnością wyrażania w słowie tajemnicy Stwórcy i Jego świata. Nie dziwi więc to, że ten który wyrósł ze środowiska twórczego ukształtował się na polskiej, zwłaszcza romantycznej i postromantycznej literaturze, poważnie traktował sprawy kultury. Jan Paweł II był pierwszym papieżem, który zajął się sztuką i artystami. Jego twórczość literacka nadal nie przestaje budzić żywych reakcji wśród krytyków polskich i zagranicznych.

Autor tego artykułu chce sprawdzić, czy przesłanie, które Jan Paweł II zostawił w Liście do Artystów, jest wciąż aktualne i możliwe do realizacji we współczesnej sztuce. W tym celu podjął się analizy porównawczej dwóch sztuk teatralnych: „Matki Joanna od Aniołów” z Teatru Narodowego i „Diabłów” z warszawskiego Teatru Powszechnego. Chce je odczytać w odniesieniu do

⁴ Por. K. Flader, *Teologia ukryta w teatrze*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48(2010), nr 1, s. 83.

⁵ Por. A. Włoczeńska, *Mistyczna osobowość ukryta w sieci metafor w utworach Karola Wojtyły*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 32-33.

⁶ Por. G. Polak, *Jan Paweł II. Kultura i Sztuka*, Kraków 2008, s. 4-5.

⁷ Por. Jan Paweł II. *Autobiografia*, Kraków 2003, s. 29-30.

⁸ Por. tenże, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 13-14, S. Dziedzic, *Pieśń nie przebrzmiała. Juwenilia Karola Wojtyły*, w: *Przestrzeń Słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły- Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, J. Machniak, Kraków 2006, s. 31-33.

⁹ Por. J.F. Jacko, *Koncepcja Teatru Rapsodycznego w recenzjach Karola Wojtyły*, „Ethos” 40(1997), s. 109.

wspomnianego listu papieża. Autor stawia zatem następujące pytania badawcze: Jaki powinien być obraz współczesnego artysty i sztuki? Skąd współczesny teatr czerpie inspiracje do poszukiwania prawdy i piękna? Czy współczesny teatr potrzebuje Kościoła? Gdzie artysta powinien szukać piękna i prawdy? Skąd powinien czerpać siłę i moc do swojej pracy? W jaki sposób w zdominowanym przez media świecie współczesny artysta i widz odnajduje w sztuce piękno i prawdę?

Obraz i powołanie artysty

4 kwietnia 1999 r. Jan Paweł II jako pierwszy papież w dziejach świata zwrócił się w bardzo osobistej w formie do artystów z przesłaniem o nierozdzielalnym połączeniu Ewangelii i sztuki. Papież rozpoczął swe przesłanie ukazując, że piękno jest powołaniem artysty i wzbudza w człowieku chęć poznania, które prowadzi do poszukiwania Boga. Człowiek-artysta powołany przez Boga, to osoba, która z pasją i poświęceniem poszukuje nowych „epifanii” piękna¹⁰. To objawienie piękna w różnych formach ma prowadzić artystę do obdarowywania innych swoją twórczością artystyczną. Papież czuje się związany doświadczeniami z przeszłości, które pozostawiły wielki ślad w jego życiu i dlatego włącza się w dialog Kościoła z artystami, który od wieków nie został przerwany, a na progu trzeciego tysiąclecia ma przed sobą duże perspektywy. Papieżowi-artyście wizja człowieka-artysty była bardzo bliska.

Papież Polak swoje przesłanie rozpoczyna od przypomnienia słów z Księgi Rodzaju traktujących o wielkim dziele stworzenia¹¹. Te słowa ukazują Boga jako Stwórcę świata i człowieka. Akt stwórczy Pana Boga z Księgi Rodzaju stał się dla Jana Pawła II inspiracją do ukazania artysty jako twórcy. Pierwsze strony Biblii ukazują Boga jako pierwowzór każdego człowieka, który tworzy jakieś dzieło. W wyraźny sposób więź między słowami stwórcy i twórca ukazuje język polski¹². Różnica między człowiekiem-artystą, a Bogiem-Artystą polega na odmiennym sposobie istnienia człowieka (stworzonego) i osoby Boga (niestworzonej). Bóg stwarzając człowieka, powierzył mu zadanie bycia twórcą¹³. Według Papieża, w twórczości artystycznej człowiek najbardziej objawia się jako obraz Boży. Bóg będąc Artystą, okazał artyście ludzkiemu łaskę, użyczył mu iskry swej transcendentnej mądrości i powołał do udziału w swej stwórczej mocy. Człowiek otrzymuje od Boga rolę twórcy¹⁴. Jeżeli

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II Do Artystów. Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych „epifanii” piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej*, Wrocław 2005, s. 1.

¹¹ Por. tamże, s. 3.

¹² Por. tamże, s. 4.

¹³ Por. J. Szulist, *Recepcja Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 100-101.

¹⁴ Por. B. J. Kucharski, *Powołanie artysty według Jana Pawła II*, w: *Przestrzeń Słowa...*, dz. cyt., s. 449.

człowiek-artysta uświadomi sobie swój dar, tym bardziej zbliży się do Stwórcy i zrozumie siebie samego i swoje powołanie w świecie. Artysta, kiedy tworzy dzieło w pewnym znaczeniu objawia także swoją osobowość, świat swoich wewnętrznych doznań i poruszeń¹⁵. Jest on powołany do obcowania z pięknem¹⁶. Jan Paweł II często w swoim nauczaniu przywoływał cytaty poetów chociażby C.K. Norwida mówiącego właśnie o pięknie: „Bo piękno na to jest by zachwycalo do pracy – praca, by się zmartwychwstało”¹⁷. Piękno staje się poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna¹⁸. Dzieła, które tworzy artysta, są szczególną formą przedstawienia wartości w sposób niedostępny. Piękno według Jana Pawła II jest powołaniem artysty, zadaniem mu przez Stwórcę z darem „talentu artystycznego”¹⁹. Jeżeli artysta rozpozna w sobie Bożą iskrę piękna, którą jest powołanie artystyczne, powołanie aktora, muzyka, poety, architekta, rzeźbiarza, malarza, pisarza itp., odkrywa prawdę o tym, że nie może zmarnować swojego talentu i służąc nim bliżniemu powinien go nieustannie rozwijać.

Artysta-człowiek nie jest samotną wyspą. Funkcja artysty polega na wychowaniu społeczności przez sztukę, wykorzystując różne środki artystyczne, aby treściowo i formalnie oddziaływać na odbiorców sztuki²⁰. Według Jana Pawła II, każde społeczeństwo potrzebuje artystów. W wielkiej panoramie kultury każdego narodu artyści mają swoje miejsce. Gdy artysta idzie za głosem natchnienia, tworzy dzieła naprawdę piękne i wartościowe. Wówczas dzieła te nie tylko wzbogacają dziedzictwo kulturowe ojczyzny, ale całej ludzkości. Pełnią one cenną posługę społeczną na rzecz dobra wspólnego²¹.

Papież Polak zwraca również uwagę, że Wcielenie Syna Bożego, który sam stał się widzialny staje się glebą, na której rozkwitło piękno. Ta obecność i widzialność Syna Bożego staje się zachętą i wyzwaniem dla chrześcijan także na płaszczyźnie artystycznej²². Jezus stając się człowiekiem, wniósł w dzieje ludzkości całe bogactwo ewangeliczne dobra i prawdy, a wraz z nim ukazał nowy wymiar piękna²³. Również Biblia od początku istnienia stała się dla sztuki

¹⁵ Por. R. Kaczorowski, *Jan Paweł II mówienie o kulturze. Na marginesie Jego Listu do Artystów*, „Studia Gdańskie” 12(1999), s. 303.

¹⁶ Por. S. Rodziński, *Sztuka-droga do prawdy czy targowisko próżności?*, „Ethos” 40(1997), s. 138.

¹⁷ C.K. Norwid, *Promethidion: Bogumil*, t. 2, Warszawa 1968, s. 216.

¹⁸ Por. M. Borys, *Etos twórcy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne Białostok-Drohiczyń-Lomża” 35(2017), s. 140.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 9.

²⁰ Por. M.M. Tytko, *Artysta w koncepcji Jana Pawła II* w „*Liście do artystów*”, „Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education” 1/2(2013), s. 127.

²¹ Por. K. Niedałowski, *Sztuka-Sacrum-Rytuał. Współczesna perspektywa polska*, „Ethos” 40(1997), s. 53-54.

²² Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 12.

²³ Por. W. Cichosz, *Błogosławionego Jana Pawła II pedagogia osobowej wolności autonomicznej w świetle encykliki Fides et ratio*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 230.

ki i artystów źródłem inspiracji. Tekst biblijny przez wieki rozpala wyobraźnię poetów, malarzy, muzyków, twórców teatru oraz kina. Jan Paweł II wskazuje, że dla wszystkich ludzi wierzących i niewierzących, dzieła sztuki inspirowane przez Pismo Święte stają się odbłaskiem niezgłębionej tajemnicy, która jest obecna w świecie i ogarnia świat²⁴. Autentyczna inspiracja artystyczna wykracza bowiem poza to, co postrzegają zmysły i stara się wyjaśnić ukrytą tajemnicę. Według papieża, artyści powinni rozumieć, jak głęboka przepaść istnieje między dziełem ich rąk a olśniewającą doskonałością piękna. Dokonuje się to w chwili artystycznego uniesienia. Człowiek-artysta wierzący wie, że przez moment oglądał bezmiar światłości, która ma swój początek w Bogu²⁵. Człowieka wiary nie powinna dziwić światłość, która towarzyszy twórcy, ponieważ ma ono źródło w samym Stwórcy. Papież przypomina słowa Makarego Wielkiego: „Dusza, która została w pełni oświecona niewymowną chwałą jaśniejącego oblicza Chrystusa, jest pełna Ducha Świętego, (...) jest całą okiem, całą światłem, całą obliczem”²⁶. Każdy przejaw sztuki jest drogą do głębszego wnętrza człowieka. Z tego mianowicie powodu Ewangelia jest nadal w centrum zainteresowań artystów.

W swoim przesłaniu Jan Paweł II zarysował relacje pomiędzy Kościołem, a światem sztuki przez wszystkie epoki: od antyku, przez średniowiecze i renesans, aż do czasów nowożytnych, w których pojawia się forma humanizmu. Papież zauważył podział na artystów-teistów (humanizm chrześcijański) i artystów-ateistów (humanizm bez Boga)²⁷. To spojrzenie prowadziło czasem do rozejścia się dróg wiary i sztuki. Duża liczba artystów okazywała mniejsze zainteresowanie tematami wiary i religii. Kościół jednak niezależnie od indywidualnej postawy każdego artysty wobec Boga docenia sztukę autentyczną²⁸. Jeśli nawet sztuka nie wyraża się w formach typowo religijnych, ma szansę stać się swego rodzaju pomostem, który prowadzi do doświadczenia religijnego. Sztuka ze swej natury jest wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę. Gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy i opisuje mocne przejawy zła, w jakiejś mierze staje się przykładem powszechnego oczekiwania na odkupienie. Gdy artysta ukazuje zło, powinien pamiętać, że ostatecznym celem takiego przedstawienia powinno być zdążanie ku dobru²⁹. Według papieża jest zrozumiałe, dlaczego Kościół przywiązuje wagę do dialogu ze sztuką i chce w naszej epoce zawrzeć nowe przymierze z artystami. Kościół żywi

²⁴ Por. A.K. Haas, „*Jest we mnie kraina przeźroczysta...*”. *O nocy rozumu i metaforze światła we wczesnych poematach Karola Wojtyły*, „*Studia Gdańskie*” 30(2012), s. 45-47.

²⁵ Por. B. J. Kucharski, *Powołanie artysty według...*, dz. cyt., s. 449.

²⁶ Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 17.

²⁷ Por. M. Zięba, *Jestem z wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 214.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 27.

²⁹ Por. D. Lipiec, *Katolicy świeccy podmiotem apostołstwa w dziedzinie kultury w świetle nauczania Jana Pawła II*, „*Studia Diecezji Radomskiej*” 3(2000), s. 214.

nadzieję, że ta współpraca wyda naszej erze nową epifanię piękna i zaspokoi potrzeby wspólnoty chrześcijańskiej.

Jan Paweł II przypomina, że Sobór Watykański II położył podwaliny pod nową relację między kulturą a Kościołem. Relacja ta ma się rozwijać pod znakiem dialogu, otwartości i przyjaźni³⁰. Świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, aby nie pograć się w rozpacz. Piękno podobne do prawdy budzi w człowieku radość, która trwa mimo upływu czasu, tworzy więź między pokoleniami, łączy w jednomyślnym podziwie. Kościół potrzebuje sztuki, aby głosić orędzie, które zostawił mu Chrystus. Musi sprawiać, by rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża stawała się postrzegalna, a nawet pociągająca³¹.

Czy jednak sztuka potrzebuje Kościoła? Jan Paweł II zauważa, że pytanie to może brzmieć prowokacyjnie. Podkreśla, że tematy religijne należą do najczęściej podejmowanych przez artystów każdej epoki. Widzimy to na przykładzie nie tylko chrześcijaństwa, ale również na sztuce antyku i prastarych cywilizacji Wschodu³². Niemniej jednak prawda o Wcieleniu Słowa otwiera przed artystą bogaty skarbiec inspiracji. Wzajemne przenikanie oraz inspiracja pomiędzy religią i sztuką jest czymś naturalnym dla każdego artysty. Religia może stać się dla artysty swoistą „ojczyzną duszy”. Każdy człowiek, a szczególnie artysta, powinien uświadomić sobie, że przepływa przez niego „strumień piękności”. To jest wielkie wyróżnienie, które wynika z talentu, ale również zobowiązanie dla artysty do odpłacenia całym życiem za ten dar³³.

Papież apeluje do artystów, aby na nowo odkryli głęboki wymiar sztuki w sensie duchowym i religijnym, aby piękno, które będą przekazywać, miało moc wzbudzania zachwyty. Kontynuację tych myśli podjął papież-artysta, przywołując słowa Adama Mickiewicza: „Wyjdzie z zamętu świat ducha”³⁴. Papież zauważa, że sztuka przyczynia się do ukazywania prawdziwego piękna, które staje się echem obecności Ducha Świętego i dzięki temu przekształca materię, otwierając umysł na rzeczywistość wieczną.

Teatralny sezon na opętania

Jak wynika z powyższych analiz Jan Paweł II w Liście do Artystów wiele razy podkreśla, że tematy religijne należą do najczęściej podejmowanych przez artystów każdej epoki³⁵. Za takie uznać można dzieło literackie Jarosława Iwaszkiewicza *Matka Joanna od Aniołów*³⁶. Opowiadanie powstało podczas II Wojny

³⁰ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 29.

³¹ Por. J.A. Ihnatowicz-Houston, „Sztuka – wezwanie do otwarcia się na Tajemnicę”: wiara i sztuka w nauczaniu Jana Pawła II, „Kieleckie Studia Teologiczne” 14(2015), s. 166.

³² Por. M. Zięba, *Jestem z wami...*, dz. cyt., s. 215.

³³ Por. P. Bijak, *Bp Karol Wojtyła, Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 268.

³⁴ A. Mickiewicz, *Oda do młodości, Wybór poezji*, t. 1, Wrocław 1986, s. 63.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 33.

³⁶ Por. N. Sajewicz, „*Matka Joanna od Aniołów*” Jarosław Iwaszkiewicz, <https://culture.pl/pl/dzielo/matkajoanna-od-anioLOW-jaroslaw-iwaszkiewicz> (dostęp: 23.04.2021).

Światowej w 1943 roku. Zainspirowane zostało wydarzeniami, które miały miejsce we francuskim Loudun w XVII w. Niemal wszystkie siostry urszulanki wraz z przełożoną zostały prawdopodobnie opętane przez diabły. Iwaszkiewicz spolszczył Loudun na Ludyń, który znajduje się na Smoleńszczyźnie, na krańcach dawnej Rzeczypospolitej. Do tego miejsca przybywa młody egzorcysta ksiądz Suryn. *Matka Joanna od Aniołów* to nietypowa opowieść o opętaniu, które jest tajemnicą. Ani czytelnicy, ani duchowny nie mogą być pewni prawdziwości tego opętania. Czy dusze urszulanek rzeczywiście zostały zawładnięte przez demony? Czy opowieść o tajemniczych opętaniach w klasztorze jest odpowiedzią na słowa Papieża przytoczone wyżej? Ten problem staje się przedmiotem dalszej analizy współczesnej sztuki teatralnej: „Diabły” wg Jarosława Iwaszkiewicza w reż. Agnieszki Błońskiej w Teatrze Powszechnym w Warszawie i *Matka Joanna od Aniołów* Jarosława Iwaszkiewicza w reż. Wojciecha Farugi w Teatrze Narodowym w Warszawie³⁷.

„Teatr, który się wtrąca” 7 grudnia 2019 roku na swojej scenie wystawił bardzo kontrowersyjną sztukę *Diabły*. Na stronie Powszechnego można przeczytać, iż przedstawienie jest inspirowane opowiadaniem Iwaszkiewicza *Matka Joanna od Aniołów*³⁸. Inspiracja ta jest hasłowa, bo w przedstawieniu tekst oryginalny został całkowicie przeinterpretowany i wykorzystany jako propaganda ideologii feministycznej. Reżyserka przedstawiła *Diabły* jako spektakl – wykład o wielowiekowej tradycji upokarzania i ciemnienia kobiet przez Kościół katolicki i jego hierarchów³⁹. Świat wykreowany przez reżyserkę nie rozgrywa się w siedemnastowiecznym Ludyniu, lecz odnosi się do współczesnej Polski. *Diabły* rozprawiają się z nauką Kościoła. Tytułowe demony odnoszą się nie tylko do duchów, które zamieszkują ciała zakonnic, ale również do „mężczyzn”, którzy są we współczesnym świecie u władzy i ograniczają całkowicie kobiece prawa, wolność i ekspresję. Trudno byłoby się spodziewać przedstawienia o innej wymowie w Teatrze Powszechnym, który określa się jako placówka kultury feministycznej. Błońska już od samego początku pokazuje, że *Diabły* nie mają żadnej spójnej budowy, są zlepkiem rozrzuconych bezładnie

³⁷ Rok 2019/2020 jest w teatrze sezonem na opętania, oprócz wyżej wymienionych sztuk, których premiera miała miejsce: *Diabły* – 7.12.2019 r., *Matka Joanna od Aniołów* – 5.09.2020 r. w Nowym Teatrze w Warszawie 30.11.2019 r., odbyła się premiera *Matki Joanny od Aniołów* w reżyserii Jana Klaty. W 2019 r. przypadła 125. rocznica urodzin Iwaszkiewicza, co stało się inspiracją do powstania trzech sztuk w stolicy w podobnym czasie. Zob. K. Paprocka, *Języki ludzi i aniołów*, <https://teatralny.pl/recenzje/jezyki-ludzi-i-aniolow,2930.html> (dostęp: 24.04.2021); T. Domagała, *Zbawienie od świętości – o spektaklu „Matka Joanna od Aniołów” Iwaszkiewicza w reż. Jana Klaty (V edycja Klasyki Żywej)*, <http://domagalasiyekultury.pl/2020/01/07/zbawienie-od-swietosci-o-spektaklu-matka-joanna-od-aniolow-iwaszkiewicza-w-rez-jana-klaty-v-edycja-klasyki-zywej/> (dostęp: 24.04.2021).

³⁸ Zob. *Teatr powszechny. Teatr, który się wtrąca*, https://www.powszechny.com/spektakle/diably,s1666.html?ref_page=controller,index&action=index (dostęp: 24.04.2021).

³⁹ Por. M. Obarska, *Egzorcyzmy warszawskie, czyli jak „Matka Joanna od Aniołów” opętała teatr*, <https://e-teatr.pl/egzorcyzmy-warszawskie-czyli-jak-matka-joanna-od-aniolow-opetala-teatr-3765> (dostęp: 24.04.2021).

słów i sytuacji. Jej inspiracja artystyczna nie ma nic wspólnego z ukrytą tajemnicą, o której mówił Jan Paweł II w swoim *Liście do Artystów*⁴⁰.

Sama sztuka rozpoczyna się od wejścia mężczyzny parodiującego księdza. Monolog, który głosi dotyczy kobiet i ich niższości. Duchowny cytuje św. Tomasza z Akwinu: Kobiety są błędem natury... z tym ich nadmiarem wilgoci i ich temperaturą ciała świadczącą o cielesnym i duchowym upośledzeniu... są rodzajem kalekiego, chybionego, nieudanego mężczyzny... Pełnym urzeczywistnieniem rodzaju ludzkiego jest mężczyzna...⁴¹. W oryginale św. Tomasz z Akwinu te słowa odnosi do poglądów Arystotelesa, w zasadzie je referując. Początek przedstawienia nie ma nic wspólnego z obrazem człowieka – mężczyzny i kobiety, o których pisał papież⁴². Aktor wytyka poniżanie kobiet oraz umniejszanie ich wartości. W *Diablach* widać akcentowanie wyraźnego podziału na świat mężczyzn, ten uprzywilejowany, i na świat ułomnych z natury kobiet⁴³. Kiedy hierarcha kończy swój monolog, publiczność zauważa na scenie półnagie kobiety, niby opętane siostry z Ludynia. Sceny biegną bardzo szybko. Aktorki grają nie tylko opętane mniszki, lecz są głosem wszystkich kobiet znajdujących się pod wpływem Kościoła⁴⁴. W ten sposób artystki mówią otwarcie, że są gnębione przez religię, która nie wywołuje w nich kontemplacji i wdzięczności do Boga⁴⁵.

Jan Paweł II mówił, że Kościół potrzebuje sztuki i artystów⁴⁶. Tymczasem ze sceny płynie nienawiść od aktorów w stronę ludzi Kościoła. Kolejne sceny w Powszechnym są dedykowane poszczególnym osobom i grupom. Dedykacje – laurki otrzymują m.in. wszyscy papieże w historii, Iwaszkiewicz i w ogóle mężczyźni. Ostrze nienawiści płynie w stronę abp. Marka Jędraszewskiego. Taniec z tęczowymi opaskami na rękach w czasie słów homilii hierarchy o „tęczowej zarazie” oraz nagie pośladki Arkadiusza Brykalskiego dedykowane są biskupowi z Krakowa. Artyści głośnie krzyczą, że nie chcą mieć nic wspólnego z Kościołem, wręcz udowadniają, że Kościół od dwóch tysięcy lat prowadzi krucjatę przeciw kobietom.

U Błońskiej w *Diablach* gra sześć kobiet⁴⁷, które nie wcielają się w konkretne postaci. Istnieje bohater zbiorowy plus jeden mężczyzna. Aktorki mają na sobie cielistą bieliznę, niekrepującą ruchy ciała, czasami rozebrane są do półnaga lub całkowicie nago tańczą z opaskami na rękach, propagując LGBT,

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 15.

⁴¹ Por. M. Kawula, „*Diabły*” reż. Agnieszka Błońska – co dziś jest złem?, <https://kulturanaco.dzien.pl/2020/01/16/diably-rez-agnieszka-blonska-co-dzis-jest-zlem/> (dostęp: 24.04.2021).

⁴² Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 4.

⁴³ Por. W. Kowalski, *Cienka granica*, <https://teatrdlawszystkich.eu/cienka-granica/> (dostęp: 24.04.2021).

⁴⁴ Por. D. Gac, *Daj boże skandal*, <https://teatralny.pl/recenzje/daj-boze-skandal,2941.html> (dostęp: 24.04.2021).

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 5.

⁴⁶ Por. tamże, s. 31.

⁴⁷ Por. D. Gac, *Daj boże skandal*, dz. cyt.

szydząc z Ducha Świętego. Pojawia się parodia pieśni religijnej *Ave Maryja*, znieważanie osoby Matki Bożej, sceny lesbijskie oraz szydzenie przez ukraińską aktorkę z tragedii ofiar rzezi wołyńskiej. Spektakl jest przeniknięty wrogością religijną⁴⁸. W jednej ze scen kobiety stoją w rzędzie i opowiadają o zbliżających się ślubach zakonnych i egzorcyzmach przez pryzmat swojego ciała. Opis ekstazy religijnej przypomina ekstazę erotyczną, wręcz wulgarne obnażanie ludzkiego ciała. Nieustannie erotyka zlewa się z sacrum. Sakrament pokuty przedstawiony jest jako ból kolan spowodowany przez długie klęczenie, gdzie pozycje są jednoznaczne i wulgarne. Egzorcyzm kapłana względem kobiet przedstawiony jest jako ekstaza erotyczna. Czy można w tych scenach odnaleźć obraz piękna norwidowskiego, które zachwycą, epifanie piękna, o których pisze papież?⁴⁹ Podczas jednego z monologów Oksana Czerkaszyńska zamienia się w kapłana, i wsadza sobie w majtki czarną stułę, ważny symbol wiary katolickiej. Czy na tym polega rola artysty?

Finał przedstawienia staje się kontrowersyjnym wykładem dotyczącym kobiecego orgazmu. Na projektorze zostaje wyświetlony obraz przedstawiający kobiece narządy płciowe. Publiczność wysłuchuje monologu na tle obrazu trzy metrowej lechtaczki, zwanego instrukcją obsługi. Aktorka objaśnia budowę organu i jego funkcję w czasie masturbacji⁵⁰. Zostaje szczegółowo przedstawiona wiedza na temat kobiecego orgazmu. Kobieta instruuje widzów jak go osiągnąć poprzez ćwiczenie w aplikacji widoczne na ekranie. Rodzi się pytanie: Czy kobieta nadal nie może być w pełni człowiekiem? Ostatnia scena pokazuje inną stronę internetową, gdzie można nauczyć się robić kobiece przyjemności, wbrew ludzkiej naturze i nauce Kościoła.

Diabły z Powszechnego w niczym nie przypominają tekstu Iwaszkiewicza. Tekst stał się tylko prowokacją do pokazania erotycznej przestrzeni kultury we współczesnym świecie i kolejnym „dołożeniem” Kościołowi katolickiemu w Polsce. Czy to są nowe epifanie piękna?

Przeciwnością *Diabłów* z Powszechnego jest *Matka Joanna od Aniołów* w Teatrze Narodowym. „Wiedziałem, że nie chcę iść za antyklerykalną interpretacją. Myślenie o tym tekście jako o ujarzmieniu ciała kobiety przez Kościół katolicki jest spłaszczające wobec intencji autora, jeśli nie sprzeczne z nimi”⁵¹. Tak w rozmowie z Katarzyną Flader Rzeszowską powiedział Wojciech Faruga – reżyser *Matki Joanny od Aniołów*.

⁴⁸ Por. A. Tomaszewicz, *To nie o panu*, <https://e-teatr.pl/to-nie-o-panu-a282689> (dostęp: 24.04.2021); S. Biały, *Wolne związki a ideologia «gender»: zagrożenia relatywizmem etycznym na polu seksualności ludzkiej w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny: «Rodzina, Małżeństwo i „wolne związki”*», „Studia Elckie” 11(2009), s. 295-314; W. Czupryński, *Wychowanie w rodzinie w zderzeniu z ideologią gender*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 4, s. 455-469.

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 8-9.

⁵⁰ Por. E. Baniewicz, *Unde malum*, <https://e-teatr.pl/unde-malum-7383> (dostęp: 24.04.2021).

⁵¹ K. Flader-Rzeszowska, *Głodne ego*, <https://teatr-pismo.pl/7951-glodne-ego/> (dostęp: 26.04.2021).

Sztuka od samego początku próbuje pokazać, czym jest świętość, a czym opętanie i nie łączy tych przestrzeni. Faruga nie interpretuje doświadczeń mistycznych, próbuje wyjaśnić prawdziwe opętanie matki Joanny i zrozumieć, co ono oznacza⁵². Reżyser idzie za Iwaszkiewiczem, którego nurtowały identyczne pytania. Przedstawienie jest wolne od prymitywnej krytyki Kościoła i mistycyzmu. Zmienia język, ale pozostaje wierny tematowi kobiet, które mają doświadczenia mistyczne. O diabłach tu się tylko myśli, a czasami do nich tęskni. Lęk, pycha i pożądanie człowieka znajduje w spektaklu jedynie diabelskie gesty i określenia. To myślenie Farugi o sztuce i artystach jest bliskie nauczaniu papieża. Sztuka jest autentyczna, choć jak mówi Jan Paweł II, niekoniecznie wyraża się w formach typowo religijnych, staje się pomostem prowadzącym do doświadczenia piękna i dobra⁵³.

Spektakl jest o złu, które tkwi w człowieku i dzieje się między ludźmi. Zło staje się podstawowym stanem świata. To demonizm ludzkich zachowań i międzyludzkich relacji. Tej prawdy nie jest w stanie zaakceptować ksiądz Suryn. On wpatrzony jest w wizję dobra w świecie i dobro w człowieku, o czym mówi papież-artysta⁵⁴. Z kolei przeorysza akceptuje świat takim, jakim jest, czyli chaotyczny, nieprzewidywalny, okrutny. Na scenie widać nie zło demoniczne, lecz zło ludzkie.

Reżyser w bardzo ciekawy sposób ukazuje zło i ciemność w sztuce. Suryn po spotkaniu z Joanną ma ręce pobrudzone sadzą. Był to zapewne znak obecności złego w kontekście wydarzeń mających miejsce w klasztorze. W karczmie, w której rozgrywa się wiele ważnych scen, inna z siostr – siostra Małgorzata (Edyta Olszówka) tłumaczy, że klamki okopcone sadzą to jedna ze znanych „sztuczek” przełożonej. W spektaklu duchowny w kolejnych scenach dotyka różnych miejsc, brudząc się sadzą, a Matka Joanna płacze łzami w tym samym kolorze. Ma to głęboki sens – sadza staje się rzeczywistym znakiem obecności szatana⁵⁵. Również nagie torsy zamordowanych przez Suryna parobków oblewane są czarną farbą. Ponadto dominującym elementem dekoracji są zwęglone belki – znak tragedii, która wydarzyła się w miasteczku – spalenia na stosie ks. Garnca. Jest to również współczesne skojarzenie np. z obrazem spalonej katedry Notre Dame⁵⁶ – symbolem końca jakiegoś porządku.

W subiektywnym świecie Suryna, świat staje się coraz czarniejszy, a ludzie bardziej w nim „unurzani”, ubrudzeni sadzą. Od jasności – do ciemności. Tymczasem ks. Suryn wydaje się coraz bardziej zakochany w przeoryszy i jednocze-

⁵² Por. J. Kopciński, *Czarne lzy Joanny*, <https://e-teatr.pl/czarne-lzy-joanny-6049> (dostęp: 27.04.2021).

⁵³ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁴ Por. tamże, s. 9.

⁵⁵ Por. T. Domagała, *Spójrz w świat, we świata kształt, a ujrzyysz twoje winy – o „Matce Joannie od Aniołów” Iwaszkiewicza w reż. Wojciecha Farugi w Teatrze Narodowym*, <https://e-teatr.pl/spojrz-w-swiat-we-swiatea-ksztalt-a-ujrzyysz-twoje-winy-3915> (dostęp: 28.04.2021).

⁵⁶ Por. K. Flader Rzeszowska, *Głodne ego...*, dz. cyt.

śnie przerażony tą miłością. Przejmuje jej demony, aby została świętą⁵⁷. Musi zabić Juraja i Kaziuka.

I tu pojawia się Matka Joanna – przeciwność ks. Suryna. W roli zakonniczki obsadzono Małgorzatę Kożuchowską. Grana przez nią mniszka to kobieta, która oczekuje czegoś więcej od życia, od wiary⁵⁸. Jej postać u Farugi prowadzona jest w innym kierunku. Ona od samego początku ubrudzona jest ciemnością, „sadzą”. Otwiera się na czern i nie panuje nad nią. W scenie tańca z siewką ma się wrażenie, że Kożuchowska jest przez nią prowadzona. Aktorka jest opętana wewnętrznie, nie na zewnątrz. Spotkanie z „bielą” – Surynem jest dla niej fascynujące. Młody ksiądz ma w sobie biel, czystość, której ona tak pragnie. W scenach konfrontacji z Joanną, to ks. Suryn wygląda na opętanego. Mniszka ubrana schludnie, z przyciętymi włosami staje się tajemnicą dla widza, o której pisał Jan Paweł II⁵⁹. Artystka biegnie do przodu, na oślep, nie wiadomo czy po świętość, czy po potępienie. Pojawia się tu pytanie, jak oddzielić dobro od zła⁶⁰, piękno od brzydoty, gdy Bóg staje się figurą barokową?

Matka Joanna jest długo wyczekiwanym powrotem na scenę znakomitej aktorki i zdeklarowanej katolickiej Małgorzaty Kożuchowskiej. Aktorka jest przykładem artysty, który łączy talent aktorski z Bogiem. W człowieku twórcy, o czym mówił papież⁶¹, widać odzwierciedlenie wizerunku Stwórcy. Przy tym wszystkim zaskakujący jest finał spektaklu ze sceny przy Wierzbowej. Matka Joanna wystrojona jak odpustowa Matka Boska, niesiona na rękach przez zakonniczki, przedstawiona jest zwycięsko⁶². W finale zostaje wyniesiona na ołtarze. Ubrana w białą szatę, ze złotą aureolą nad głową jest niczym Maryja z barokowych świątyń. Zakonnica musiała pokonać siłę nieczystą w drodze do świętości, a może osiągnęła swoje marzenia tylko dzięki Bożemu miłosierdziu⁶³. Mniszka triumfuje, ale scena jest ironiczna. Świętość, którą wywalczył dla niej jezuita, to być może kłamstwo zapłacone ludzką krwią.

Na tak zwanym drugim planie wyróżnia się rola Edyty Olszówki grającej postać siostry Małgorzaty Akruczy. Małgorzata poświęca się miłości i otwiera się na piękno, o którym tak dużo mówił papież. Ten, w którego wierzyła, podarował jej piękno. Kto to jest? Odpowiedź jest gdzieś na dnie serca; czy to Bóg? Czy człowiek?

⁵⁷ Por. R. Turowski, *Matka Joanna od Aniołów*, <https://e-teatr.pl/matka-joanna-od-aniolow-3098> (dostęp: 28.04.2021).

⁵⁸ Por. B. Paschalski, *Siekierzada, czyli Matka Joanna od Aniołów – Teatr Narodowy Warszawa*, <https://e-teatr.pl/siekierzada-4352> (dostęp: 27.04.2021).

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 15.

⁶⁰ Por. T. Miłkowski, *Świętość i potępienie*, <https://e-teatr.pl/swietosc-i-potepienie-4597> (dostęp: 28.04.2021).

⁶¹ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 4.

⁶² Por. T. Miłkowski, *Między wielkością a upadkiem*, <https://e-teatr.pl/miedzy-wielkoscia-a-upadkiem-2998> (dostęp: 28.04.2021).

⁶³ Por. M. Żelazowska, *Demony nie zawsze wracają*, <https://e-teatr.pl/demony-nie-zawsze-wracaja-3221> (dostęp: 28.04.2021).

Egzorcyzmy obok tematu wykroczeń na tle seksualnym w dziedzinie religii i duchowości najchętniej są interpretowane przez artystów⁶⁴. Egzorcyzm, który jest tajemnicą dla człowieka każdej epoki, zostaje ciekawie przedstawiony w Teatrze Narodowym. Matka Joanna i ks. Suryn wzajemnie się policzkuje, po czym wielokrotnie padają na ziemię i się podnoszą⁶⁵.

Reżyser w całym spektaklu nie odnosi się agresywnie do Kościoła i wiary. W przestrzeni gry nie umieścił żadnego symbolu wiary, co dzisiaj we współczesnym teatrze jest zaskoczeniem. Mniszki i księża nie noszą krzyży, różańców, nie profanują symboli wiary. Sam Faruga podkreśla, że jednym ze znaków opętania jest szarganie świętości, lecz on celowo nie powtarza tego gestu⁶⁶.

Sztuka Farugi, choć nie jest religijna, niewątpliwie czerpie z chrześcijaństwa, do czego zachęcał twórców Jan Paweł II⁶⁷. Reżyser powraca do początków chrześcijaństwa i w przedstawieniu wykorzystuje modlitwę *Ojcze Nasz* w języku oryginalnym, w którym odmawiał ją Jezus.

Wnioski z badań własnych

Z analizy *Listu do Artystów* wyłania się obraz twórcy, którego powołaniem jest piękno. Sztuka, tworzenie, praca prowadzi artystę do nawiązania dialogu ze Stwórcą, który jest dawcą powołania artystycznego. W twórczości człowieka objawia się najpełniej obraz Boży. Dzieło, które powołuje objawia jego osobowość, świat, poruszenia wewnętrzne. Jan Paweł II wskazuje, że dla wszystkich ludzi wierzących i niewierzących, dzieła sztuki inspirowane przez Pismo Święte stają się odbłaskiem niezgłębionej tajemnicy, która jest obecna w świecie. Kościół przez wszystkie epoki stawał się inspiracją dla sztuki. Jeśli nawet sztuka nie wyraża się w formach typowo religijnych, może stać się swego rodzaju pomostem, który prowadzi do doświadczenia religijnego. Według Jana Pawła II, każde społeczeństwo potrzebuje artystów. Świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna. Kościół potrzebuje sztuki i artystów, aby głosić orędzie, które zostawił mu Chrystus.

Związek teatru z religią wydaje się oczywisty, a człowiek przyjmuje bez sprzeciwu hipotezę o religijnych korzeniach teatru. W wyniku postępującej sekularyzacji teatr stał się obecnie domeną świecką. Patrząc na współczesną sztukę, widzi się sukcesywne przepędzanie Boga z sceny teatru. Przedstawienie *Diabły* Agnieszki Błońskiej nie ma nic wspólnego z obrazami artysty i sztuki, które zostawił Jan Paweł II. Aktorzy wprost, wulgarnie i z premedytacją mówią do Kościoła katolickiego, że nie chcą mieć z nim nic wspólnego. Nie ma tu mowy o dialogu sztuki z Kościołem. Jest tylko druzgocąca krytyka. Tekst Iwazskiewicza przeinterpretowany i wykorzystany jako propaganda ideologii

⁶⁴ Por. M. Stroiński, *Czarna Joanna*, <https://e-teatr.pl/czarna-joanna-3383> (dostęp: 28.04.2021).

⁶⁵ Por. R. Węgrzyniak, *Matka Joanna od diabłów*, <https://e-teatr.pl/matka-joanna-od-diablow-3392> (dostęp: 28.04.2021).

⁶⁶ Por. K. Flader-Rzeszowska, *Głodne ego...*, dz. cyt.

⁶⁷ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski...*, dz. cyt., s. 33.

feministycznej stał się tylko prowokacją do pokazania erotycznej przestrzeni kultury we współczesnym świecie i kolejnym „dołożeniem” Kościołowi katolickiemu w Polsce. Analiza pokazuje, iż sceny z Powszechnego obrażają wiarę i uczucia religijne. Z trudem przychodzi osobie wierzącej oglądać taki teatr, gdzie przekroczone zostają intymne granice wiary i sponiewierane symbole religijne. W takiej rzeczywistości trudno jest rozpoznać artystę i piękno.

Diabły stają się miejscem rozprawienia artystów z Kościołem w Polsce. Jest to przedstawienie typowo bluźniercze, antypolskie i antyreligijne. Realizuje niebezpieczny program aktywistów ideologicznych. Kultura staje się miejscem erotyzacji, co ma doprowadzić do kultu popędu seksualnego.

Spektakl Wojciecha Farugi *Matka Joanna od Aniołów* zrealizowany jest znakomicie. Reżyseria, światło, scenografia, kostiumy budują spójną i estetycznie piękną wypowiedź. Opętanie, przedstawienie ludzkiego ciała i seksualności staje się przestrzenią poszukiwania obrazu artysty i piękna według wizji Jana Pawła II. To inscenizacja autotekstualna – podążająca za literą tekstu Iwaszkiewicza. Faruga nie walczy, lecz pyta, nie stawia tez, lecz poszukuje odpowiedzi dotyczących najważniejszych problemów człowieczeństwa. Ciekawość, inteligencja, piękno, smak obecne są w jego sztuce. Spektakl *Matka Joanna* z Narodowego przedstawia artystę jako nowoczesnego humanistę. Sztuka staje się polem do poszukiwania przekroczenia dominujących dyskursów. Teatr Farugi może stać się swego rodzaju pomostem prowadzącym do piękna i doświadczenia religijnego. Sztuka staje się wezwaniem do otwarcia na Tajemnicę, której nie brakuje w przedstawieniu, nawet gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otlaniach duszy i opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, co widocznie jest w Joannie Farugi.

Analiza „egzorcyzmów warszawskich” wskazuje, iż teatr i artyści poszukują nowych związków ze światem wartości. Relacja między Kościołem a teatrem w ostatnim czasie została zerwana. Sekularyzacja rozdziela to, co świeckie od tego, co religijne. Potrzeba jednak wciąż – przynajmniej dla jakiejś grupy widzów – żywego spotkania sztuki i religii, gdyż natura tych zjawisk nie zmieniła się. Nie zmieniła się też natura współczesnego człowieka, który przez teatr pragnie wyrazić to, co niewyraźne. Współczesna sztuka potrzebuje nowych „epifanii piękna” i tych, którzy z poświęceniem ich szukają i chcą podarować je współczesnemu światu w twórczości teatralnej.

* * *

**Exorcisms on Warsaw Theatre Stages.
A Comparative Analysis of “Matka Joanna od Aniołów”
– Teatr Narodowy and “Diabły” – Teatr Powszechny
in the Context of John Paul II’s “Letter to Artists”**

Summary

John Paul II in *Letter to Artist* paid special attention to inseparable connection between Gospel and art. Author of this paper would like to verify if this message is still up-to-date and possible in contemporary art. For this purpose author made a deeper analysis of *Diabły* and *Matka Joanna od Aniołów* theatre plays that were presented in Warsaw theatres.

Keywords: *Letter to Artist*, theatre, artist, *Matka Joanna od Aniołów*, *Diabły*.

Bibliografia

- Baniewicz E., *Unde malum*, <https://e-teatr.pl/unde-malum-7383> (dostęp: 24.04.2021).
- Biały S., *Wolne związki a ideologia «gender»: zagrożenia relatywizmem etycznym na polu seksualności ludzkiej w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny: «Rodzina, Małżeństwo i „wolne związki”»*, „Studia Elckie” 11(2009), s. 295-314.
- Bijak P., *Bp Karol Wojtyła, Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 267-271.
- Borys M., *Etos twórcy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyń-Lomża” 35(2017), s. 137-149.
- Chrobak S., *Jana Pawła II „Pamięć i tożsamość” u podstaw nowego humanizmu*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 203-218.
- Cichosz W., *Błogosławionego Jana Pawła II pedagogia osobowej wolności autonomicznej w świetle encykliki Fides et ratio*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 219-233.
- Czupryński W., *Wychowanie w rodzinie w zderzeniu z ideologią gender*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 4, s. 455-469.
- Domagała T., *Spójrz w świat, we świata kształt, a ujrzyz twoje winy – o „Matce Joannie od Aniołów” Iwaszkiewicza w reż. Wojciecha Farugi w Teatrze Narodowym*, <https://e-teatr.pl/spojrz-w-swiat-we-swata-ksztalt-a-ujrzyz-twoje-winy-3915> (dostęp: 28.04.2021).
- Domagała T., *Zbawienie od świętości – o spektaklu „Matka Joanna od Aniołów” Iwaszkiewicza w reż. Jana Klaty (V edycja Klasyki Żywej)*, <http://domagalasiekultury.pl/2020/01/07/zbawienie-od-swietosci-o-spektaklu-matka-joanna-od-aniolow-iwaszkiewicza-w-rez-jana-klaty-v-edycja-klasyki-zywej/> (dostęp: 24.04.2021).
- Dziedzic S., *Pieśń nie przebrzmiała. Juwenilia Karola Wojtyły*, w: *Przestrzeń Słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 31-49.
- Flader K., *Teologia ukryta w teatrze*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48(2010), nr 1, s. 83-101.
- Flader-Rzeszowska K., *Głodne ego*, <https://teatr-pismo.pl/7951-glodne-ego/> (dostęp: 26.04. 2021).
- Gac D., *Daj boże skandal*, <https://teatralny.pl/recenzje/daj-boze-skandal,2941.html> (dostęp: 24.04. 2021).
- Haas A.K., *„Jest we mnie kraina przeźroczysta...”*. *O nocy rozumu i metaforze światła we wczesnych poematach Karola Wojtyły*, „Studia Gdańskie” 30(2012), s. 37-65.
- Ihnatowicz-Houston J.A., *„Sztuka – wezwanie do otwarcia się na Tajemnicę”: wiara i sztuka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 14(2015), s. 159-169.
- Jacko J.F., *Koncepcja Teatru Rapsodycznego w recenzjach Karola Wojtyły*, „Ethos” 40(1997), s. 109-122.
- Jan Paweł II, *Autobiografia*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiąt rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *List Apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do Artystów. Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych „epifanii” piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej*, Wrocław 2005.
- Kaczorowski R., *Jan Paweł II mówienie o kulturze. Na marginesie Jego Listu do Artystów*, „Studia Gdańskie” 12(1999), s. 289-306.

- Kawula M., „*Diabły*” reż. Agnieszka Błońska – co dziś jest złem?, <https://kulturanacodzien.pl/2020/01/16/diably-rez-agnieszka-blonska-co-dzis-jest-zlem/> (dostęp: 24.04.2021).
- Kopciński J., *Czarne lzy Joanny*, <https://e-teatr.pl/czarne-lzy-joanny-6049> (dostęp: 27.04.2021).
- Kowalski W., *Cienka granica*, <https://teatrdlawszystkich.eu/cienka-granica/> (dostęp: 24.04.2021).
- Kucharski B.J., *Powołanie artysty według Jana Pawła II*, w: *Przestrzeń Słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 447-453.
- Lipiec D., *Katolicy świeccy podmiotem apostołstwa w dziedzinie kultury w świetle nauczania Jana Pawła II*, „*Studia Diecezji Radomskiej*” 3(2000), s. 205-228.
- Mickiewicz A., *Oda do młodości, Wybór poezji*, t. 1, Wrocław 1986.
- Miłkowski T., *Między wielkością a upadkiem*, <https://e-teatr.pl/miedzy-wielkoscia-a-upadkiem-2998> (dostęp: 28.04.2021).
- Miłkowski T., *Świętość i potępienie*, <https://e-teatr.pl/swietosc-i-potepienie-4597> (dostęp: 28.04.2021).
- Niedałowski K., *Sztuka-Sacrum-Rytuał. Współczesna perspektywa polska*, „*Ethos*” 40(1997), s. 50-54.
- Norwid C.K., *Promethidion: Bogumił*, t. 2, Warszawa 1968.
- Obarska M., *Egzorcyzmy warszawskie, czyli jak „Matka Joanna od Aniołów” opętała teatr*, <https://e-teatr.pl/egzorcyzmy-warszawskie-czyli-jak-matka-joanna-od-aniolow-opetala-teatr-3765> (dostęp: 24.04.2021).
- Paprocka K., *Języki ludzi i aniołów*, <https://teatralny.pl/recenzje/jezyki-ludzi-i-aniolow,2930.html> (dostęp: 24.04.2021).
- Paschalski B., *Siekierzada, czyli Matka Joanna od Aniołów – Teatr Narodowy Warszawa*, <https://e-teatr.pl/siekierzada-4352> (dostęp: 27.04.2021).
- Polak G., *Jan Paweł II. Kultura i Sztuka*, Kraków 2008.
- Rodziński S., *Sztuka-droga do prawdy czy targowisko próżności?*, „*Ethos*” 40(1997), s. 133-139.
- Sajewicz N., „*Matka Joanna od Aniołów*” Jarosław Iwaszkiewicz, <https://culture.pl/pl/dzielo/matka-joanna-od-aniolow-jaroslaw-iwaszkiewicz> (dostęp: 23.04.2021).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.
- Stroiński M., *Czarna Joanna*, <https://e-teatr.pl/czarna-joanna-3383> (dostęp: 28.04.2021).
- Szulist J., *Recepcja Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II*, „*Studia Gdańskie*” 30(2012), s. 99-116.
- Tomasiewicz A., *To nie o panu*, <https://e-teatr.pl/to-nie-o-panu-a282689>, dostęp 24.04.2021.
- Turowski R., *Matka Joanna od Aniołów*, <https://e-teatr.pl/matka-joanna-od-aniolow-3098> (dostęp: 28.04.2021).
- Tytko M.M., *Artysta w koncepcji Jana Pawła II w „Liście do artystów”*, „*Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education*” 1/2(2013), s. 117-142.
- Węgrzyniak R., *Matka Joanna od diabłów*, <https://e-teatr.pl/matka-joanna-od-diablow-3392> (dostęp: 28.04.2021).
- Włoczeńska A., *Mistyczna osobowość ukryta w sieci metafor w utworach Karola Wojtyły*, „*Studia Gdańskie*” 30(2012), s. 15-35.
- Zięba M., *Jestem z wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010.
- Żelazowska M., *Demony nie zawsze wracają*, <https://e-teatr.pl/demony-nie-zawsze-wracaja-3221> (dostęp: 28.04.2021).

KS. TOMASZ WIELEBSKI*

Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”

Kongregacja ds. Duchowieństwa opublikowała 20 lipca 2020 roku Instrukcję *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*¹. Jest ona odpowiedzią na prośby biskupów z całego świata, którzy zwracali się do Kongregacji w sprawie już wprowadzanych lub planowanych projektów reform wspólnot parafialnych i restrukturyzacji diecezji. Ks. A. Ripa, podsekretarz wspomnianej kongregacji, dokonując prezentacji dokumentu, zauważył, że w *ostatnich dziesięcioleciach dokonały się znaczące zmiany społeczne i kulturowe, które spowodowały i wymusiły odnowiony styl duszpasterstwa*, zarówno wobec osób regularnie uczęszczających do parafii, jak i wobec „wierzących” niepraktykujących, mało angażujących się w życie Kościoła oraz *dalekich od wiary w Chrystusa*². Duchowny podkreślił, że odpowiadając na powyższe wyzwania, *papież Franciszek wielokrotnie odwoływał się do obrazu Kościoła coraz bardziej misyjnego, podkreślając znaczenie „kreatywności” w poszukiwaniu nowych sposobów głoszenia Ewangelii*³. W tę perspektywę wpisuje się opublikowana Instrukcja, mając na celu zaproponowanie *wspólnotom parafialnym (...) sposobów na przyswojenie sobie dynamizmu „wyjścia”, upragnionego przez papieża Franciszka, w perspektywie nawrócenia duszpasterskiego, przedstawiając wskazania i ogólne normy*⁴.

* ks. Tomasz Wielebski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1313-8514>; e-mail: tomwielebski@gmail.com

¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Wrocław 2020.

² A. Ripa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła. Prezentacja Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa*, „L’Osservatore Romano. Wydanie polskie” 2020, nr 9, s. 35.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

Opublikowana instrukcja spotkała się z różnymi reakcjami. Pojawiły się głosy pozytywne, chwalać ją za ukazanie skondensowanej wiedzy na temat prawnych podstaw funkcjonowania parafii, nakreślenia szerokiej panoramy współczesnych uwarunkowań, w jakich one działają, oraz dostarczenia inspiracji do odnowy duszpasterstwa parafialnego w duchu *nawrócenia pastoralnego*. Pojawiły się też głosy krytyczne, dotyczyły braku propozycji nowych rozwiązań teologicznych dotyczących zaangażowania wiernych świeckich w życie parafii, zbyt małego akcentowania konieczności rozwoju parafii personalnych oraz zaproponowania szczegółowych rozwiązań duszpasterskich⁵. Zostaną najpierw przybliżone najpierw główne myśli zawarte w dokumencie, który nie jest znany w Polsce szerszemu ogółowi (1). Następnie zostanie zreferowana tocząca się po jego publikacji dyskusja (2), a później odniesienie się do niej i podanie czytelnikom pewnych inspiracji do twórczych poszukiwań dróg odnowy parafii w duchu nawrócenia pastoralnego (3).

Ogólna struktura Instrukcji i jej główne założenia

Instrukcja (łac. *instructio*) jest aktem władzy wykonawczej, wyjaśniającym przepisy ustawy oraz rozwijającym i określającym racje, które należy uwzględnić przy jej zachowaniu⁶. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku podkreśla, że Instrukcja obowiązuje osoby mające się troszczyć o wprowadzenie ustaw w życie (kan. 34 par. 1). Ze względu na organ władzy, od którego pochodzi, może ona być aktem Biskupa Rzymu, dykasterii Kurii Rzymskiej, konferencji biskupów czy biskupa diecezjalnego. Ze względu na przedmiot, którego dotyczy, możemy spotkać instrukcje liturgiczne, muzyczne, duszpasterskie, dyscyplinarne i doktrynalne⁷.

Dokument, składający się ze wprowadzenia, 11 rozdziałów i zakończenia, można podzielić na dwie części. Pierwsza z nich (rozdziały I-VI) porusza kwestie nawrócenia duszpasterskiego (I: 3-5), parafii we współczesnym kontekście (II: 6-10), znaczenia parafii dzisiaj (III: 11-15), misji stanowiącej główne kryterium jej odnowy (IV: 16-26), parafii rozumianej jako *wspólnotę wspólnot* integrującą, ewangelizującą i okazującą wrażliwość na ubogich (V: 27-33), pokazującą proces od nawrócenia osób do przekształcenia struktur (VI: 34-41).

⁵ Por. A. Draguła, *Zapał przegrywa z przepisem. Stara parafia w nowym świecie*, <http://wiesz.com.pl/2020/07/21/zapal-przegrywa-z-przepisem-stara-parafia-w-nowym-swiecie> (dostęp: 15.02.2020); P. Sikora, *Pozory reformy parafii*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/pozory-reformy-parafii-164243> (dostęp: 15.02.2020); Dg, Ks. Bartosz Rajewski komentuje watykański dokument poświęcony parafiom, <https://ekai.pl/ks-bartosz-rajewski-komentuje-watykanski-dokument-poswiecony-parafiom/> (dostęp: 8.02.2020); DG, *Grekokatolicki proboszcz komentuje watykański dokument poświęcony parafiom*, <http://nowy.ekai.pl/szuflada/protected/200282/mnpjifyto73xaonc/#IDFJRHXPPNA211F0ML2PJNXJYBDPJVB1053H501BGZPG5NPDWEY1IO> (dostęp: 8.02.2020).

⁶ Por. M. Sitarz, *Instrukcja*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2019, s. 961.

⁷ Por. tamże, s. 963.

Druga część Instrukcji omawia kwestie struktur parafii i innych możliwych podziałów terytorium diecezji (VII: 42-61), podejmując zagadnienia związane z erygowaniem połączonych parafii (VIIa: 46-51), wikariatu rejonowego, czyli dekanatu (VIIb: 52-53), jednostki duszpasterskiej (VIIc: 54-60), okręgu duszpasterskiego (VIId: 61). Rozdział VIII omawia zwyczajne i nadzwyczajne formy powierzenia pieczy pasterskiej o wspólnotę parafialną, omawiając rolę i zadania proboszcza (VIIIa: 66-74), administratora parafialnego (VIIIb: 75), kilku kapłanów odpowiadających wspólnie (*in solidum*) za parafię (VIIIc: 76-77), wikariusza parafialnego (VIId: 78), diakonów (VIIIE: 79-82), osób konsekrowanych (VIIIf: 83-84), osób świeckich (VIIIg: 85-86). Dokument omawia także inne formy powierzenia pieczy duszpasterskiej nad parafią (VIIIh: 87-93). W kolejnych rozdziałach Instrukcja omawia funkcje i posługi parafialne (IX: 94-100), instytucje współodpowiedzialności kościelnej (X), wymieniając parafialną radę ds. ekonomicznych (Xa: 101-107), parafialną radę duszpasterską (Xb: 108-114) oraz wspominając o innych formach współodpowiedzialności duszpasterskiej (Xc: 115-117). Dokument porusza także kwestie ofiar składanych za udzielanie sakramentów (XI: 118-121).

Instrukcja przypomina nauczanie Franciszka zzywającego do *nawrócenia duszpasterskiego*, które, będąc częścią *nowej ewangelizacji* (zob. EG 49), ma ukierunkowywać wspólnoty chrześcijańskie, w tym szczególnie parafie, do przemieniającego *zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne* wyboru misyjnego, który będzie *odpowiednią drogą (...)* dla *ewangelizowania współczesnego świata*, unikając zachowania istniejącego stanu rzeczy (5). Parafia, będąc *domem pośród domów* (zob. ChL 26), odpowiadając na wymagania czasu, ma *dostosować swoją posługę do potrzeb wiernych i historycznych przemian* w duchu odnowienia dynamizmu odkrywającego powołanie każdego ochrzczonego do *bycia uczniem Jezusa i misjonarzem Ewangelii* (11).

Sercem *nawrócenia duszpasterskiego parafii*, które musi dotyczyć głoszenia słowa Bożego, życia sakramentalnego, świadczenia miłosierdzia i innych obszarów, ma być *klucz misyjny* (20). Parafia, prowadząc duszpasterstwo w duchu misyjnym, musi nieustannie i z kreatywnością odkrywać *nowe drogi i narzędzia* pozwalające jej na *bycie centrum promowania ewangelizacji* (122). Pozostaje ona nadal *niezastąpionym organizmem o pierwszorzędym znaczeniu w widzialnych strukturach Kościoła*, będąc *latarnią* promieniującą światłem wiary, *nadając sens i nadzieję życiu ludzi i rodzin*, formując ich do tego, *aby byli ludźmi zaangażowanymi w ewangelizację* (12).

Ponieważ w procesie *nawrócenia duszpasterskiego* fundamentalne znaczenie odgrywa Słowo Boże, parafia ma je uczyć czytać i rozważać, głosząc kerygmat (21). Dokument podkreśla, że *zasadniczym momentem w tworzeniu wspólnoty parafialnej* ma być, będące *źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego*, celebrowanie Eucharystii (22). Dokument zauważa, że odnowa życia parafii wymaga różnorodnych propozycji duszpasterskich tak, aby *Słowo Boże i życie sakramentalne mogły dotrzeć do każdego w sposób odpowiadający*

jego sytuacji życiowej (18). Kryterium weryfikującym autentyczność działalności ewangelizacyjnej Kościoła, realizowanej we wspólnocie parafialnej w optyce misyjnej, jest celebrowanie sakramentów i świadczenie miłosierdzia tak, aby była ona *żywym znakiem bliskości Chrystusa poprzez sieć braterskich relacji, skierowanych na nowe formy ubóstwa* (19).

Zadaniem parafii jest tworzenie *kultury spotkania*, przez co będzie ona środowiskiem podkreślającym centralną rolę osoby, promującym dialog, solidarność i otwartość na wszystkich, będąc *miejszem sprzyjającym byciu razem i rozwojowi trwałych relacji osobowych*, co pozwoli na doświadczenie *poczucia przynależności i bycia akceptowanym*. *Parafia ma rozwijać sztukę bliskości*, przez co stanie się miejscem, w którym zostanie przezwyciężona obecna w życiu wielu ludzi samotność (25-26).

Według Instrukcji dzisiejsze parafie są wezwane do konfrontacji ze światem odznaczającym się zwiększoną mobilnością i kulturą cyfrową, w którym poszerzyły się *granice istnienia*. Dokument zauważa, że życie współczesnych toczy się raczej w *globalnej i zbiorowej wiosce*, w której łatwość poruszania się i szybkość komunikacji zmieniają postrzeganie przestrzeni i czasu oraz miejsca przynależności, mając wpływ na relacje międzyludzkie, które są wystawione na ryzyko rozpadu. Wspomniane procesy mają wpływ na coraz mniej zauważalny związek parafii z terytorium (8-9). Instrukcja racjonalnie zauważając, że współczesne parafie terytorialne nie są zawsze w stanie sprostać oczekiwaniom różnych grup wiernych żyjących w *terytoriach egzystencjalnych*, podkreśla, że prowadzona opieka duszpasterska *wydać się być przestarzała, gdyż parafianie często nie rozumieją już takiej formy, która wydaje się bardziej naznaczona nostalgią za przeszłością, niż inspirowana odwagą na przyszłość*. Nie negując znaczenia parafii personalnych, dokument zauważa jednak, że *na poziomie kanonicznym zasada terytorialna pozostaje w pełni obowiązująca* (16).

Instrukcja przypomina, że przedmiotem misji i ewangelizacji Kościoła jest zawsze Lud Boży jako całość (27). Wszyscy jego członkowie: prezbiterzy, diakoni, osoby konsekrowane i świeckie, zgodnie z własnym charyzmatem i powierzonymi im zadaniami, mają realizować powołanie parafii związane z misją *promowania ewangelizacji* (41). Według dokumentu szczególnie ważną rolę w tej misji mają odgrywać wierni świeccy, którzy, na mocy chrztu i pozostałych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej oraz małżeństwa mają *szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej*. Ich powołaniem jest *przemienianie różnych rzeczywistości ziemskich w ducha Ewangelii i współdziałanie ze swymi pasterzami w służbie dla wspólnoty kościelnej, dla jej wzrostu i żywotności, pełniąc rozmaite posługi, wykorzystując łaskę i posiadane charyzmaty* (85).

Dokument zauważając, że oprócz *okazjonalnej współpracy*, którą może ofiarować parafii każda osoba dobrej woli, nawet nieochrzczona, są *pewne stałe zadania, w ramach których wierni na pewien czas przyjmują odpowiedzialność za posługi we wspólnocie parafialnej*, które pełnią katecheci, mini-

stranci, wychowawcy pracujący w grupach i stowarzyszeniach, pracownicy charytatywni oraz osoby działające w różnego rodzaju poradniach i centrach wsparcia oraz odwiedzające chorych (94). Instrukcja, odwołując się do dokumentów Magisterium i prawa kanonicznego, przypomina, że *wierni świeccy mogą być ustanowieni na stałe lektorami i akolitami* oraz podjąć zadania „szafarza nadzwyczajnego”, będąc tymczasowo delegowani do czynności liturgicznych (97). W wyjątkowych okolicznościach mogą oni, według uznania miejscowego ordynariusza oraz uwzględniając fakt, że *zwyczajnym szafarzem chrztu jest biskup, prezbiter i diakon*, udzielać sakramentu chrztu, jak też celebrować obrzędy pogrzebowe oraz być delegowani przez biskupa diecezjalnego do asystowania przy zawieraniu małżeństw tam, *gdzie nie ma kapłanów i diakonów*. Świeccy mogą również, jeżeli wymagają tego okoliczności, konieczność lub szczególny przypadek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu przepowiadać w kościele lub kaplicy w sposób zgodny z prawem lub z przepisami liturgicznymi, co nie odnosi się jednak do wygłaszania homilii podczas celebracji Eucharystii (98-100).

Instrukcja zwraca uwagę na konieczność odnowy parafii w ramach prowadzenia procesu zmierzającego *od nawrócenia osób do przekształcania struktur*, unikając biurokratyzmu oraz świadczenia *posług, które nie wyrażają dynamiki ewangelizacji, ale kryterium samozachowawcze* (34). Dokument zauważa, że przekształcanie struktur wymaga *wcześniejszej zmiany mentalności i odnowy wewnętrznej*, szczególnie proboszczów, którzy mają dostrzec potrzebę *reformy duszpasterstwa o charakterze misyjnym* (34-35). Proces reorganizacji wspólnot parafialnych musi przebiegać *elastycznie i stopniowo*, biorąc pod uwagę konkretne życie wspólnoty, będąc poprzedzonym niezbędnym etapem wcześniejszych konsultacji oraz etapem wraźnia i weryfikacji (36). Odnowy parafii i zmiany jej struktur nie może dokonywać sam proboszcz i duchowieństwo, ale należy w niego zaangażować cały Lud Boży, gdyż *Kościół nie utożsamia się jedynie z hierarchią* (38).

Instrukcja, podejmując kwestie instytucji będących wyrazem *współodpowiedzialności kościelnej*, zwraca uwagę na działalność parafialnej rady ds. ekonomicznych oraz parafialnej rady duszpasterskiej. Dokument podkreślając, że zarządzanie dobrami parafii stanowi ważny obszar ewangelizacji i ewangelicznego świadectwa wobec Kościoła i społeczeństwa, zauważa, że *proboszcz nie może i nie powinien sam spełniać tego zadania*. Instrukcja, odwołując się do Kodeksu Prawa, podkreśla, że *w każdej parafii należy koniecznie utworzyć Radę do spraw ekonomicznych, organ doradczy, któremu przewodniczy proboszcz, składający się z co najmniej trzech innych wiernych, cieszących się wypróbowaną, dobrą opinią i będącymi ekspertami w kwestiach ekonomicznych i prawnych* (101-102). Według Instrukcji Rada może odegrać szczególną rolę w *podnoszeniu kultury współodpowiedzialności, w przejrzystości w zarządzaniu i w zaspokajaniu potrzeb Kościoła we wspólnotach parafialnych*. Służyć ma też temu roczne sprawozdanie finansowe ze szczegółowym wskazaniem

dochodów i wydatków, które jest *należną wspólnie* informacją, stanowiąc zarazem *cenną okazję dla jej formacyjnego zaangażowania* (106).

Instrukcja sporo miejsca poświęca działalności Parafialnej Rady Duszpasterskiej. Zauważając, że Kodeks Prawa Kanonicznego pozostawia biskupowi diecezjalnemu ocenę dotyczącą erygowania w parafiach parafialnej rady duszpasterskiej, przywołuje nauczanie Franciszka dotyczące konieczności funkcjonowania rad duszpasterskich w diecezjach i parafiach, wyjaśniając zarazem jej teologiczny sens. Podkreślając, że jest on wpisany w konstytutywną rzeczywistość Kościoła będącego *Ciałem Chrystusa* rodzącego *duchowość komunii*, zwraca uwagę na różnorodność charyzmatów i posług wynikających z włączenia w Chrystusa i z daru Ducha Świętego. Instrukcja podkreślając, że każdy wierny na mocy kapłaństwa chrzcielnego zostaje ustanowiony dla budowania całego Ciała, a jednocześnie cały Lud Boży współodpowiedzialnie (...) *uczestniczy w misji Kościoła* (...), rozeznając w historii *znaki obecności Boga* i stając się *świadczeniem Jego Królestwa*, zauważa, że Rada Duszpasterska *uwydatnia i urzeczywistnia fundamentalne znaczenie Ludu Bożego jako podmiotu oraz aktywnego i ważnego uczestnika misji ewangelizacyjnej* (110). Instrukcja przypomina nauczanie Pawła VI, który pisał, że *zadaniem Rady Duszpasterskiej jest studiowanie, badanie wszystkiego co dotyczy działalności duszpasterskiej, a zatem proponowanie praktycznych wniosków w celu promowania zgodności życia i działania Ludu Bożego z Ewangelią* (110). Dokument charakteryzując istotę Rady, jasno stwierdza: *główną funkcją Parafialnej Rady Duszpasterskiej jest zatem poszukiwanie i analizowanie praktycznych propozycji w odniesieniu do inicjatyw duszpasterskich i charytatywnych dotyczących parafii zgodnie z programem diecezji* (112). Instrukcja wyraźnie podkreślając, że Parafialna Rada Duszpasterska *posiada jedynie głos doradczy proboszczów*, uczuła jednak ich na to, aby *poważnie rozważyć wskazania Rady, zwłaszcza jeśli zostaną one wyrażone jednomyślnie, na drodze wspólnego rozeznania* (113).

Reakcje na Instrukcję

Opublikowana Instrukcja spotkała się z różnymi reakcjami. Czytelnik będzie miał teraz możliwość zapoznania się z pojawiającymi po wydaniu dokumentu głosami po to, aby wyrobić sobie osobiste zdanie względem głoszonych racji.

Instrukcja została mocna skrytykowana przez większość biskupów niemieckich. Odnieśli się oni negatywnie zarówno do sposobu przygotowywania dokumentu, który, według nich nie był konsultowany z Kościołem lokalnym, jak też kwestii ujęcia zaangażowania wiernych świeckich w życie i odnowie wspólnot parafialnych⁸. Przykładowo wiceprzewodniczący niemieckiego episkopatu, bp F. J. Bode, ocenił, że dokument jest silnym hamulcem *dla motywa-*

⁸ Por. T. Kycia, *Kościół w Niemczech o watykańskiej instrukcji o parafii*, IDK 29.07.2020, <http://nowy.ekai.pl/szuflada/protected/200303/e7hw2asclv6j3mzq/#IDCBWJDH3RC4KMM4TKGXVWXIBCMMU2FIFBWOFTKEZKQP0INMP5MZK> (dostęp: 10.02.2021).

*cji i doceniania posługi osób świeckich*⁹. Trzeba jednak obiektywnie zauważyć, że inna część biskupów niemieckich wypowiedziała się pozytywnie o Instrukcji, czego przykładem jest wypowiedź kard. R. M. Woelki'ego, arcybiskupa Kolonii, doceniającego dokument za ukazanie propozycji dotyczących *misyjnego przebudzenia Kościoła*. Z kolei bp Eichstätt – G. M. Hanke podkreślił, że Instrukcja skupia się na *konkretnej sakramentalności* Kościoła, a nie na strukturach, zauważając, że dokument jest zgodny z linią papieża Franciszka, dotycząc *posłania Ludu Bożego do ewangelizacji skonkretyzowanej w parafii*¹⁰.

Krytyczne stanowisko biskupów niemieckich związane jest z kontekstem sytuacyjnym Kościoła w Niemczech związanym z malejącą liczbą kapłanów i zamykaniem wielu parafii. Biorąc pod uwagę powyższe uwarunkowania, wielu ordynariuszy diecezji niemieckich podjęło różne działania zaradcze. Przykładowo bp Trewiru, S. Ackermann, pragnąc zapewnić ciągłość posługi duszpasterskiej w swojej diecezji, zarządził znaczne zmniejszenie liczby parafii poprzez połączenie mniejszych i pobawionych księży jednostek, redukując ich liczbę z prawie 800 do 35. Wspomnianej reformie miały także towarzyszyć daleko idące zmiany w funkcjonowaniu parafii, które, jak zdecydował bp S. Ackerman, miały być zarządzane kolegialnie ze znacznie większym udziałem osób świeckich. Kierownictwo nowych jednostek miałoby być powierzane liczącemu przynajmniej trzy osoby *zespółowi duszpasterskiemu*, któremu miał przewodniczyć kapłan. Z kolei kontrolę nad pracą tego organu miałyby sprawować, pochodząca z wyborów i składająca się wyłącznie ze świeckich, rada parafialna¹¹. Chociaż powyższe propozycje działań zostały skrytykowane przez Kongregację ds. Duchowieństwa, część biskupów niemieckich stwierdziła, że nie odstąpi od planowanej reformy parafii w swoich diecezjach¹².

Trzeba jeszcze przywołać głos, będącego jednym z głównych doradców Franciszka, niemieckiego kardynała W. Kaspera. Podziękował on Stolicy Apostolskiej za dokument, wskazując, że jest on potrzebny w kontekście niekończących się w Niemczech dyskusji o celibacie, kapłaństwie kobiet czy tworzeniu *zespołów duszpasterskich*, które wpływają na zatracenie istoty posługi kapłańskiej, co w perspektywie jest jedną z głównych przyczyn pogłębiającego się kryzysu powołań. Kard. W. Kasper, doceniając pracę proboszczów w parafii, zaznaczył, że wbrew ocenom niemieckich hierarchów nie dostrzega on w Instrukcji żadnego *autorytarnego neoklerykalizmu*, zauważając przy tym, że biskupi niemieccy całkowicie pominęli cel powstania Instrukcji związany ze zwrotem ku duszpasterstwu misyjnemu w parafii. Kard. W. Kasper podzielił jednak część zarzutów, jakie pod adresem dokumentu wysunęli biskupi nie-

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. T. Budnikowski, *Niemiecka droga synodalna*, „Przewodnik Katolicki” 2020, nr 5, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-5-2020/Wiara-i-Kosciol/Niemiecka-droga-synodalna> (dostęp: 10.02.2021).

¹² Por. tamże.

mieccy, stwierdzając, że tekst zbyt obcesowo traktuje rolę świeckich wiernych, którzy w wielu aspektach powinni odgrywać większą rolę¹³.

Do krytycznych głosów biskupów niemieckich odnośnie instrukcji odniósł się prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa, kard. B. Stella, wyrażając ubolewanie z powodu zawężonego spojrzenia na ten dokument. Zauważył on, że podkreślenie roli kapłana w parafii wiąże się przede wszystkim z potwierdzeniem *centralnego miejsca Eucharystii jako źródła oraz głównego punktu życia i misji Kościoła*. Kapłan powinien być odciążony od prac administracyjnych, aby mógł skoncentrować się na realizacji swoich głównych zadań: *Eucharystii, głoszeniu Słowa Bożego, kierownictwu duchowemu i spowiedzi, promowaniu miłości i bliskości z wiernymi, zwłaszcza z tymi najbardziej potrzebującymi*¹⁴. Określił on odbiór Instrukcji w odniesieniu do roli świeckich jako „redukujący”, zwracając uwagę na to, że w prawie są zawarte wyrażne uregulowania dotyczące zakresu funkcji, które można powierzać wiernym świeckim. Kard. B. Stella stwierdził także, że chętnie spotka się z przedstawicielami episkopatu Niemiec, aby wyjaśnić ich wątpliwości i wzburzenie¹⁵.

Jeżeli chodzi o recepcję Instrukcji w Polsce, to ze smutkiem należy zauważyć, że w chwili jej opublikowania nie pojawił się żaden oficjalny głos przedstawiciela Konferencji Episkopatu Polski na jej temat. Co prawda poszczególni polscy biskupi nawiązywali do niej w swoich wystąpieniach, zwracając uwagę na konieczność odnowy parafii oraz włączania w życie parafii wiernych świeckich (abp T. Wojda, abp G. Ryś)¹⁶, ale zabrakło oficjalnej promocji dokumentu tak, jak miało to miejsce w wypadku encykliki Franciszka Fratelli tutti czy Dyktorium o katechizacji. W tym kontekście godnym podkreślenia jest fakt, że kwestię Instrukcji podjęły tygodniki katolickie: *Gość Niedzielny* i *Niedziela*, przywołując jej główne myśli oraz wypowiedzi proboszczów dotyczące tego, jak próbują realizować postulat nawrócenia pastoralnego¹⁷.

Konferencja Episkopatu Polski odniosła się oficjalnie do Instrukcji na swoim posiedzeniu plenarnym w Łodzi 5 i 6 października 2020 roku. Warto w tym miejscu zauważyć, że wspomniane posiedzenie przejdzie do historii Kościoła w Polsce, gdyż po raz pierwszy biskupi omawiali różne zagadnienia w pięciu grupach tematycznych, a następnie relatorzy zdawali sprawozdanie

¹³ Por. tamże.

¹⁴ A. Stella, *Komentarze nt. instrukcji o parafiach są zawężone*, <https://deon.pl/kosciol/kard-stella-komentarze-nt-instrukcji-o-parafiach-sa-zawezone,951088> (dostęp: 12.02.2021).

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. T. Wojda, *W Kościele w Polsce potrzeba większej współpracy ze świeckimi. Duch ewangelizacji powinien być przeżywany w parafii*, <https://wpolityce.pl/kosciol/514504-abp-wojda-potrzeba-wiekszej-wspolpracy-ze-swieckimi> (dostęp: 10.02.2021); G. Ryś, *Nawrócenie pastoralne w parafii i we wspólnotach*, www.youtube.com/watch?v=aH_6DWLR8Y (dostęp: 11.02.2021).

¹⁷ Por. B. Zajączkowska, *Parafia w XXI wieku*, „Gość Niedzielny” 2020, nr 30; www.gosc.pl/doc/6430563.Parafia-w-XXI-wieku (dostęp: 10.11.2020); P. Rozpiątkowski, *Parafia jest ciągle aktualna*, „Niedziela” 2020, nr 36, s. 12-16.

wszystkim zebrany. Instrukcja stała się przedmiotem dyskusji w grupie zajmującej się kwestią duszpasterstwa parafialnego w kontekście przemian. W czasie spotkania starano się określić współczesny sposób funkcjonowania parafii, poszukując odpowiedzi na pytanie dotyczące tego, czy są one wspólnotami. Próbuąc odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób w tworzenie parafii angażują się parafianie, a w jaki sposób księży, zastanawiano się, czy ksiądz też powinien czuć się parafianinem. Podkreślano, że ksiądz powinien tworzyć relacje, nie bojąc się spotkań z żadną osobą oraz że wszyscy mają angażować się w dzieło ewangelizacji. Biskupi zwrócili uwagę na fakt, że bardzo zależy im na wpływie rad duszpasterskich na konkretne działania parafii¹⁸.

Instrukcja pobudziła do zabrania dyskusji niektórych teologów oraz duszpasterzy, którzy z jednej strony doceniali znaczenie dokumentu, czyniąc jego publikację punktem wyjścia do refleksji nad przyszłością parafii w Polsce, jak też dzieląc się swoimi krytycznymi uwagami wobec niektórych jego wątków. Pierwszy wątek dotyczył kwestii zaangażowania świeckich w życie parafii. Ks. A. Draguła zauważył, że brakuje w dokumencie wskazania *nowych przestrzeni zaangażowania świeckich* i ich teologii, podkreślając, że odwołuje się on zasadniczo do współczesnego nauczania Magisterium¹⁹. Doceniając, że Instrukcja podkreśla, że *każdy ochrzczony, dzięki darowi Ducha Świętego i otrzymanych charyzmatów, staje się aktywnym protagonistą ewangelizacji, (...) zgodnie z zasadami organicznej komunii*, ks. Draguła, że dokument *nie poszerza odpowiedzialności i funkcjonalności świeckich* w parafii²⁰. Dostrzegł on jednak fakt, że Instrukcja zachęca świeckich do większego zaangażowania się w życie parafii, w której mogą oni podejmować autonomiczne działania, jak też sprawować powierzone im *czynności zastępcze w sytuacjach nadzwyczajnych (niedzielnna celebrowanie Słowa Bożego, sprawowanie chrztu, celebrowanie obrzędu pogrzebu)*. Trzeba obiektywnie zauważyć, że chociaż ks. Draguła wyrażał się krytycznie o braku wskazania przez autorów Instrukcji *nowych przestrzeni zaangażowania świeckich*, to próbował zrozumieć ich rację: *część wskazań została wyraźnie napisana ze względu na Kościoły, które cierpią na brak powołań*²¹. Kwestię udziału laikatu w życiu parafii podniósł również ks. B. Rajewski, kanonista i proboszcz polskiej parafii św. Wojciecha w Londynie, twierdząc, że dokument *nie kreuje żadnych nowych płaszczyzn zaangażowania laikatu*²².

Inny zarzut kierowany do autorów Instrukcji dotyczył zbyt jurydycznego potraktowania parafii, z położeniem nacisku na jej formę terytorialną, co może ograniczać realizację wezwania do *nawrócenia duszpasterskiego*. Ks. A. Dra-

¹⁸ Por. Podsumowanie 387. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, <https://ekai.pl/lodz-pabianice-zakonczylo-sie-387-zebranie-plenarne-konferencji-episkopatu-polski/> (dostęp: 9.10.2020).

¹⁹ Por. A. Draguła, *Zapał przegrywa z przepisem. Stara parafia w nowym świecie*, dz. cyt.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Tamże.

²² Dg, Ks. Bartosz Rajewski komentuje watykański dokument poświęcony parafiom, dz. cyt.

guła, doceniając dokument za opisanie kontekstów, w jakich funkcjonuje współczesna parafia, skrytykował go za położenie nacisku na posługę parafii terytorialnych, zauważając, że trudno im *dziś podjąć funkcje, których domaga się od nich współczesny świat*²³. Zauważył też, że Instrukcja *nie proponuje faktycznie żadnych nowych rozwiązań prawnych, ale wydobywa to, co prawo kanoniczne już przewiduje*²⁴. Autor krytykując powyższe podejście, szukał przyczyny takiego stanu rzeczy, podkreślając, że dzieje się tak dlatego, że *być może nie wykorzystuje się w codziennej praktyce proponowanych przez prawo rozwiązań*²⁵. Według niego dokument za bardzo skupia się na rozwiązaniach prawnych, co bardzo mocno przesuwą punkt ciężkości z entuzjastycznego wezwania do odnowy w duchu nawrócenia pastoralnego w kierunku czysto administracyjnym, a nawet biurokratycznym²⁶.

Kwestia tworzenia parafii personalnych została też podjęta przez ks. B. Rajewskiego, podkreślającego, że dokument nie zawiera w tym zakresie *żadnych nowych pomysłów*²⁷. Chwaląc dokument za trafną diagnozę uwarunkowań, w których funkcjonuje współczesna parafia, oraz za podkreślenie myśli, że współczesna parafia *powinna dawać okazję do doświadczenia bliskości*, nie zrozumiał, dlaczego w *Instrukcji ani razu nie została wspomniana parafia personalna*²⁸. Odnosząc się do osobistego doświadczenia posługi w takiej właśnie londyńskiej parafii, zauważył: *właśnie ta forma duszpasterstwa daje możliwość efektywnego towarzyszenia i skutecznego budowania relacji opartych na bliskości*. Zaproponował on zarazem, aby do parafii personalnej należeli wszyscy, *których łączy nie tylko język czy narodowość, ale (...) duchowość, liturgiczna wrażliwość czy możliwość aktywnego zaangażowania w życie wspólnoty*²⁹. Autor w swoich rozważaniach podniósł także zarzut dotyczący tego, że zbyt jurydyczne ujęcie parafii ogranicza kreatywność, która jest potrzebna przy poszukiwaniu nowych dróg służących realizacji wezwania Franciszka do *nawrócenia pastoralnego*³⁰.

Kolejny zarzut kierowany wobec autorów Instrukcji łączy się z tym, że położenie zbytniego nacisku na wymiar prawny odnowy parafii skutkuje brakiem konkretnych rozwiązań duszpasterskich. W tym kontekście ks. B. Rajewski skrytykował dokument za brak narzędzi umożliwiających wprowadzanie w życie inspiracji dotyczących nauczania Franciszka odnośnie *bliskości* Kościoła i jego *towarzyszenia* ludziom. Zachęcał on przy tym, aby sięgać po lekturę książek ukazujących konkretne przykłady realizacji wezwania Franciszka

²³ A. Draguła, *Zapał przegrywa z przepisem. Stara parafia w nowym świecie*, dz. cyt.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Dg, Ks. Bartosz Rajewski komentuje watykański dokument poświęcony parafiom, dz. cyt.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

do nawrócenia pastoralnego³¹, polecając konkretne pozycje, które ukazały się w języku polskim³². Kwestie braku w instrukcji konkretnych propozycji wskazań dla duszpasterzy dotyczących sposobów duszpasterskiego nawrócenia parafii podjął także ks. P. Potoczny, proboszcz greckokatolickiej parafii św. Mikołaja w Żelichowie (Cyganku) na Żuławach³³. Doceniając dokument za ukazanie kontekstów, w jakich znalazły się współcześnie parafie, zauważył jednocześnie, że każdy z proboszczów, jeżeli będzie chciał wykonać misję i posłanie Jezusa Chrystusa, będzie musiał wyjść poza znane mu schematy, odznaczając się postawą ucznia w drodze³⁴.

Co dalej po Instrukcji?

Trzeba teraz odnieść się do pojawiających się głosów w dyskusji po opublikowaniu Instrukcji, wskazując zarazem na pewne zagadnienia, które winny być podjęte w przyszłości. Ma to być zachęta do czytelników, aby sami podjęli dalszą refleksję dotyczącą odnowy parafii w Polsce, mając przed oczyma wezwanie papieża Franciszka do *nawrócenia pastoralnego*.

Z naciskiem trzeba podkreślić, że bardzo potrzebny był dokument zbierający w całość dotychczasowe nauczanie Magisterium dotyczące funkcjonowania parafii, umiejscawiające je w kontekście *nawrócenia pastoralnego*. Z uznaniem trzeba też przyjąć zawartą w nim diagnozę dotyczącą kontekstów współczesności mających wpływ na mentalność, sposób myślenia i postępowania tworzących parafię osób. Doceniając zaprezentowaną w dokumencie diagnozę stanowiącą ważną przesłankę przemawiającą za tworzeniem parafii personalnych, należy postulować, aby duszpasterska posługa Kościoła w Polsce była zasadniczo oparta na parafiach terytorialnych. Trzeba w tym miejscu przywołać opinię dziennikarki Radia Watykańskiego, B. Zajączkowskiej, twierdzącej, że w Polsce warto jeszcze powalczyć o klasyczną parafię³⁵. Jednym z argumentów przemawiającym za takim rozwiązaniem jest przywiązanie Polaków do tradycyjnej struktury parafii terytorialnej. Nie negując konieczności tworzenia w uzasadnionych sytuacjach, szczególnie w wielkich miastach, parafii personalnych³⁶, powinno się zadbać o odnowienie parafii terytorialnych w duchu

³¹ Por. tamże.

³² Por. M. Whit, *Odbudowana. Czyli jak przebudzić wiernych*, Gubin 2013; J. Socha, *Nawracanie proboszcza. Od nawracania proboszcza do nawrócenia pastoralnego parafii*, Pelplin 2016.

³³ Por. DG, *Grekokatolicki proboszcz komentuje watykański dokument poświęcony parafiom*, dz. cyt.

³⁴ Tamże.

³⁵ B. Zajączkowska, *Parafia w XXI wieku*, dz. cyt.

³⁶ Kanon 518 Kodeksu Prawa Kanonicznego, wyjaśniając pojęcie parafii personalnej, zauważa: *Z zasady ogólnej parafia powinna być terytorialna, a więc obejmująca wszystkich wiernych określonego terytorium. Gdzie jednak jest to wskazane, należy tworzyć parafie personalne określone z racji obrządku, języka, narodowości wiernych jakiegoś terytorium albo z innego jeszcze powodu. W Polsce spotyka się zarówno parafie personalne, jak też terytorialno-*

nawrócenia pastoralnego. W tym kontekście ważnym jest także korekta granic istniejących już parafii czy też kwestia ich roztropnego łączenia, szczególnie w tych diecezjach, gdzie szczególnie widoczny jest spadek powołań³⁷.

Jeżeli chodzi o podnoszony zarzut dotyczący braku wskazania nowych przestrzeni zaangażowania się świeckich w parafii, to trzeba przypomnieć, że nie było to celem Instrukcji. Dokument w dużej mierze jest odpowiedzią na zaistniałą sytuację w krajach Europy Zachodniej, w których po II Soborze Watykańskim doszło do niewłaściwej interpretacji nauczania Magisterium i prawa kanonicznego, dotyczącego roli i miejsca świeckich. Jednym ze skutków tego procesu było oddawanie całej władzy w parafiach w ręce świeckich, ograniczając rolę proboszcza jedynie do sprawowania sakramentów Eucharystii i pokuty³⁸. W sposób szczególny dotyczy to Niemiec, w których odbywa się *Droga Synodalna* mająca na celu odzyskanie wiarygodności Kościoła w kontekście licznych skandali pedofilskich z udziałem duchownych. Nie negując intencji części duchownych i świeckich pragnących odnowy życia Kościoła, należy zauważyć, że podejmowane nieraz dyskusje dotyczące błogosławienia związków par homoseksualnych czy kapłaństwa kobiet są wyrazem negowania nauczania Magisterium. To samo można powiedzieć o próbach oddawania zarządu parafiom w ręce osób świeckich, bez uwzględnia roli, jaką powinien w nich odgrywać proboszcz. Dokument, dostarczając impulsów do procesu *nawrócenia duszpasterskiego* parafii, nieustannie podkreśla, że do tego jest powołane nie tylko duchowieństwo, ale też wszyscy świeccy, zgodnie z otrzymanymi charyzmatami (37-38; 41). Instrukcja, odwołując się do nauczania soborowego i posoborowego, zauważa, że świeccy na mocy sakramentu chrztu i innych sakramentów uczestniczą w ewangelizacyjnym działaniu Kościoła, realizując swoje powołanie i misję przemieniania świata w duchu Ewangelii i współdziałając ze swoimi pasterzami w służbie wzrostu i żywotności wspólnoty kościelnej, wyraźnie wskazuje na funkcje i posługi parafialne, jakie mogą i powinni sprawować świeccy (85; 94-100). Zamiast więc *utyskiwać* na to, że Instrukcja nie wskazuje na nowe przestrzenie zaangażowania świeckich w parafii, należy podjąć refleksję nad tym, jak bogate nauczanie Magisterium dotyczące roli i znaczenia wiernych świeckich w Kościele ma być wcielane w życie. Warto w tym miejscu przywołać słowa abpa T. Wojdy, byłego metropolity białostockiego, który zauważając, że *wśród chrześcijan w Polsce brakuje głębszej świadomości odpowiedzialności za dzieło głoszenia Dobrej Nowiny*, stwierdził, że musi się dokonać przemiana mentalności i świadomości dotyczącej rozumienia

personalne. Przykładem parafii personalnej jest personalna parafia akademicka pw. św. Ireneusza BM w Częstochowie, a parafii mieszanych parafie wojskowo-cywilne, podlegające zarówno biskupowi polowemu, jak też lokalnemu biskupowi miejsca.

³⁷ Por. A. Czaja, *Jestem zmuszony łączyć ze sobą mniejsze parafie*. <https://info.wiara.pl/doc/6312564> (dostęp: 10.02.2021).

³⁸ Por. P. Chmielewski, *Ważna decyzja Watykanu – przeciwko protestantyzacji kapłaństwa*, <https://www.pch24.pl/wazna-decyzja-watykanu---przeciwko-protestantyzacji-kaplanstwa,77377,i.html> (dostęp: 11.02.2021).

Kościół jako wspólnoty, w której każdy ma swoje miejsce i jest odpowiedzialny nie tylko za swoją osobistą wiarę, ale także za tych, którzy są obok niego. W tym kontekście biskup zauważył, że jest wiele przestrzeni, w które mogą angażować się ludzie świeccy, poczynwszy od Parafialnych Rad Duszpasterskich, poprzez Rady Ekonomiczne, wspólnoty, aż po własną rodzinę³⁹.

Kolejny zarzut pojawiający się po opublikowaniu Instrukcji dotyczy braku w niej szczegółowych wskazań duszpasterskich. Trzeba podkreślić, że nie było to celem dokumentu, który ma przedstawić wskazania i ogólne normy. Wskazania Instrukcji, która ma charakter ogólny, powinny być punktem odniesienia do refleksji prowadzonych zgodnie z zasadą pomocniczości na poziomie Kościołów lokalnych. To tam trzeba razem, na drodze właściwie rozumianego rozeznawania synodalnego, poszukiwać szczegółowych rozwiązań, adekwatnych do lokalnych znaków czasu. Przecież nie można wymagać od Kongregacji ds. Duchowieństwa, że przygotuje w Watykanie gotowy zestaw rozwiązań odpowiadających na zróżnicowaną sytuację poszczególnych parafii na całym świecie. Przywoływany już ks. A. Ripa zauważył, że Instrukcja, proponując narzędzia towarzyszące i ukierunkowujące reformę wspólnot parafialnych, do wartościowuje wymiar wspólnotowy, współodpowiedzialność eklesjalną wszystkich ochrzczonych, każdego zgodnie ze swoim powołaniem i charyzmatem, w harmonijnej syntezie służącej głoszeniu Ewangelii⁴⁰. Zauważając, że Instrukcja chce być narzędziem ułatwiającym przejście od duszpasterstwa zachowawczego do duszpasterstwa misyjnego, nie ograniczając się do postawy zachowania istniejącego stanu rzeczy, ale angażując się odważnie, aby odpowiedzieć na obecne wyzwania ewangelizacji i pomagając wspólnotom parafialnym do przyjęcia stałej postawy „wyjścia”, podkreśla, że dokumentnie nie pretenduje do udzielenia wyczerpujących i ostatecznych odpowiedzi na wspomniane wyzwania, jakby miał być swego rodzaju kazuistycznym podręcznikiem na temat parafii lub miał zamykać w statycznej formie kreatywność Ludu Bożego⁴¹.

Nie oczekując więc na płynące z góry konkretne wskazania dotyczące konkretnych sposobów dotyczących odnowienia parafii w duchu nawrócenia pastoralnego, należy uruchomić potencjał tkwiący w polskich parafialnych radach duszpasterskich. Badania prowadzone w latach 2012-2013 wykazały, że rady istniały zasadniczo w 80% polskich parafii⁴². Jest to olbrzymi, często niewykorzystany właściwie potencjał. Opublikowana Instrukcja stanowi dobrą okazję, aby ożywić ich funkcjonowanie tak, aby ich członkowie pod przewodnictwem proboszczów w szerszym zakresie podjęli współodpowiedzialność za

³⁹ T. Wojda, *W Kościele w Polsce potrzeba większej współpracy ze świeckimi. Duch ewangelizacji powinien być przeżywany w parafii*, dz. cyt.

⁴⁰ A. Ripa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła. Prezentacja Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa*, dz. cyt., s. 36.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. T. Wielebski, *Parafialne Rady Duszpasterskie w Polsce w służbie budowania communio Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 2015, nr 639, s. 272.

poszukiwanie sposobu odnowy życia parafii. Jest to szczególnie ważne w kontekście zachodzących procesów sekularyzacyjnych oraz pandemii koronawirusa, która spowodowała odpływ części wiernych z parafii. Poszukując inspiracji do dróg nawrócenia pastoralnego, trzeba sięgać po przywoływane już publikacje *Odbudowana*, autorstwa M. White'a, czy *Nawracanie proboszcza* ks. J. Sochy, pamiętając, że wspomniane sposoby działań są realizowane w konkretnych warunkach miejsca i nie można niewolniczo kopiować zaproponowanych tam rozwiązań.

Podsumowanie

Ks. A. Ripa, podsekretarz Kongregacji ds. Duchowieństwa, ukazując okoliczności powstania Instrukcji, odwołał się do słów papieża Franciszka wypowiedzianych podczas jego spotkania z polskimi biskupami na Wawelu 27 lipca 2016. Papież powiedział wtedy: *parafia jest ciągle aktualna! Parafia musi pozostać: jest strukturą, której nie wolno nam wyrzucić przez okno. Parafia jest właśnie domem ludu Bożego, tym domem, w którym on mieszka.(...) Odnowa parafii jest jedną z rzeczy, którą biskupi powinni zawsze mieć na oku. (...) Parafia jest nietykalna: musi pozostać jako miejsce kreatywności, odniesienia, macierzyństwa i tego wszystkiego. Tam należy realizować wszelką zdolność kreatywności; a kiedy parafia rozwija się w ten sposób, to dokonuje się to, o czym mówiłem o uczniach-misjonarzach – nazywam to „parafia wychodząca”*⁴³. Przed duchownymi i świeckimi stoi teraz wielkie zadanie, aby wypowiedziane w Polsce słowa papieża Franciszka, dotyczące wizji parafii podlegającej nieustannemu *nawróceniu duszpasterskiemu*, odpowiadającej na wyzwania współczesności i docierającej z przesłaniem ewangelii do wszystkich bez wyjątku ludzi, były konsekwentnie wprowadzane w życie.

* * *

On the Instruction “The Pastoral Conversion of the Parish Community in the Service of the Evangelising Mission of the Church”

Summary

On 20th July 2020 Congregation for the Clergy issued an instruction *The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church*.

This document brings together the previous teachings of the Magisterium regarding the Parish community, approaching them from the perspective of the Pope Francis's teaching calling for pastoral conversion of the whole Church,

⁴³ Tamże.

which should result in the missionary attitude of bringing the message of Gospel to all the people.

Issuing of the instruction evoked different responses. Some of them were positive, praising the presenting of the integrated knowledge regarding the legal basis of the Parrish community functioning, as well as speaking highly of this document in the context of mapping out a wide range of the contemporary circumstances in which the parishes function. Also, providing the inspiration for the renewal of the Parish Ministry was appreciated.

However, some criticisms were also raised, regarding the lack of new solutions aiming at involving the lay faithful in the life of the Parish community, putting too little emphasis on the necessity of the personal parishes development and the offer of the detailed pastoral methods. The author describes the main ideas included in this document, which has not reached a wider readership in Poland. At the same time, he (1), presents the discussion that the issuing of the instruction has evoked (2), referring to the document itself and suggesting some inspiration for creative searching for the ways of reaching the renewal of the Parish community in the context of the Pastoral conversion (3).

Keywords: renewal of the Parish community; Pastoral conversion; evangelization; parish pastoral councils.

Bibliografia

- Budnikowski T., *Niemiecka droga synodalna*, „Przewodnik Katolicki” 2020, nr 5, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-5-2020/Wiara-i-Kosciol/Niemiecka-droga-synodalna> (dostęp: 10.02.2021).
- Chmielewski P., *Ważna decyzja Watykanu – przeciwko protestantyzacji kapłaństwa* <https://www.pch24.pl/wazna-decyzja-watykanu---przeciwko-protestantyzacji-kaplanstwa,77377,i.html> (dostęp: 11.02.2021).
- Czaja A., *Jestem zmuszony łączyć ze sobą mniejsze parafie*, <https://info.wiara.pl/doc/6312564> (dostęp: 10.02.2021).
- DG, *Grekokatolicki proboszcz komentuje watykański dokument poświęcony parafiom*, <http://nowy.ekai.pl/szuflada/protected/200282/mnpjifyto73xaonc/#IDFJRHXPPNA211F0ML2PJNXJYBDPJVB1053H501BGZPG5NPDWEY11O> (dostęp: 8.02.2020).
- Dg, Ks. *Bartosz Rajewski komentuje watykański dokument poświęcony parafiom*, <https://ekai.pl/ks-bartosz-rajewski-komentuje-watykanski-dokument-poswiecony-parafiom/> (dostęp: 8.02.2021).
- Draguła A., *Zapal przegrywa z przepisem. Stara parafia w nowym świecie*, <http://wiesz.com.pl/2020/07/21/zapal-przegrywa-z-przepisem-stara-parafia-w-nowym-swiecie> (dostęp: 15.02.2021).
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Wrocław 2020.
- Kycia T., *Kościół w Niemczech o watykańskiej instrukcji o parafii*, IDK 29.07.2020, <http://nowy.ekai.pl/szuflada/protected/200303/e7hw2asclv6j3mzq/#IDCBWJDH3RC4KM M4TKGXVWXIBCMU2FIFBWOFTKEZKQP0INMP5MZX> (dostęp: 10.02.2021).
- Podsumowanie 387. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, <https://ekai.pl/lodz-pabianice-zakonczylo-sie-387-zebranie-plenarne-konferencji-episkopatu-polski/> (dostęp: 9.10.2020).

- Ripa A., *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła. Prezentacja Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 2020, nr 9, s. 35-37.
- Rozpiątkowski P., *Parafia jest ciągle aktualna*, „Niedziela” 2020, nr 36, s. 12-16.
- Sikora P., *Pozory reformy parafii*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/pozory-reformy-parafii-164243> (dostęp: 15.02.2021).
- Sitarz M., *Instrukcja*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2019, s. 961-963.
- Stella A., *Komentarze nt. instrukcji o parafiach są zawężone*, <https://deon.pl/kosciol/kard-stella-komentarze-nt-instrukcji-o-parafiach-sa-zawezone,951088> (dostęp: 12.02.2021).
- Wielebski T., *Parafialne Rady Duszpasterskie w Polsce w służbie budowania communio Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 2015, nr 639, s. 262-284.
- Wojda T., *W Kościele w Polsce potrzeba większej współpracy ze świeckimi. Duch ewangelizacji powinien być przeżywany w parafii*, <https://wpolityce.pl/kosciol/514504-abp-wojda-potrzeba-wiekszej-wspolpracy-ze-swieckimi> (dostęp: 10.02.2021).
- Zajączkowska B., *Parafia w XXI wieku*, „Gość Niedzielny” 2020, nr 30, www.gosc.pl/doc/6430563.Parafia-w-XXI-wieku (dostęp: 10.11.2020).

PAWEŁ ZDZIARSKI*

From Negation to Acceptance. Christian Hermeneutics of Enlightenment

The Enlightenment is a concept diversely defined by the representatives of this epoch¹. The most common explanation of this term are the words of Immanuel Kant (died 1804), who describes the age of reason as “a man’s coming out of his self-imposed immaturity”². This immaturity was understood by the philosopher from Królewiec (Königsberg) as the inability to use his own reason without the guidance of others”³. Its source was to be not so much a decline in the use of reason, as a lack of determination and courage to use it. Those who decided to take up the challenge posed by Kant became propagators of ideas characteristic of the modern era. In political terms, it was the theory of the social contract⁴, in the economic dimension, the Enlightenment gave rise to

* Paweł Zdziarski – Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7111-3323>; e-mail: pawloz999@gmail.com

¹ The periodisation of Enlightenment stays ambiguous (G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności*, Warszawa 2018). It was shaped as a result of social crisis escalating since the 16th century which depended on moving away from feudalism and also on contradiction of the institution of Church and empire. This became a motive to the quest of new cultural standards. Beginning of the Enlightenment ideas falls on the decline of the 18th century. The laudable revolution of 1688 (dethroning of king Luis XIV) and “A Letter Concerning Toleration” by J. Locke are considered the inauguration of this epoch on British Islands. In France the beginning of Enlightenment is dated on 1715 (death of Luis XIV). In Poland the 40s of the 18th century and first attempts of restoration of the republic, which was already in great crisis are considered the source of enlightenment. (B. Stanisławczyk, *Kto boi się prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Warszawa 2015). The end of this epoch falls on the break of 18 and 19 centuries and is connected to the French Revolution and following Wars o Napoleon, furthermore with gradual growth of the meaning of romantics (P. Chanu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1993).

² I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, trans. T. Kupś, in: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, trans. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika under the guidance M. Żelaznego, foreword T. Kupś, Kęty 2005, p. 47.

³ Ibid.

⁴ J. Locke, *Two Treatises of Government* (1689).

'laissez-faire'⁵, i.e. the systematized concept of the free market, on the spiritual level theism⁶ and atheism⁷ dominated, while in scientific study the postulate of rationalism⁸ prevailed.

The Enlightenment is an important epoch from the point of view of contemporary Christian apologia⁹. Some of its postulates are openly opposite to Catholic dogmas¹⁰. The age of reason is considered to be the beginning of secularization (P. Berger, M. Weber). Abandoning faith and traditional values helped the idea of progress and facilitated attempts to create a new man who only believed in enlightened religion. The challenges of the eighteenth-century philosophy became an incentive for increased apologetic activity, which formed two ways of approaching modernity.

Modern-day radical apologists believe that the Enlightenment started a fierce struggle against Christianity (especially the Catholic Church) and made an attempt to erase it. In this type of apologia, the negative consequences of the Enlightenment ideology on the way of the revolution are emphasized, such as the radical political changes in France initiated in 1789. Some researchers point out that the main slogans of the age of reason have biblical foundations, yet distorted in the modern era. This is what the Italian journalist Rosa Alberoni (d. 2021) does. She states that "Christians know very well that the history of mankind has been pushed forward by revolutionary social and political actions, technical discoveries creating new concepts of nature, as well as philosophical and psychological discoveries that allowed us to better understand the mechanisms of the human psyche. They refuse to believe, however, that the greatest and most admirable revolutions that brought about mankind's progress were the bloody French and Soviet revolutions. Christians also refuse to believe that the concepts of freedom, equality, and fraternity were conceived in the late eighteenth century with the guillotine. It is because they know and have the right to proclaim that Jesus Christ was the father of the greatest revolution in the history of mankind"¹¹.

⁵ A. Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776).

⁶ Voltaire, *Traite sur la tolerance* (1767).

⁷ D. Diderot, *Lettre sur les aveugles a l'usage de ceux voient* (1749); see M. Sieńkowski, *Przedmiotowy aspekt wiary według Immanuela Kanta*, "Studia Elckie" 20(2018), no. 4, pp. 429-439.

⁸ B. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata* (1677).

⁹ See P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016; K. Kałuża, *Dziedzictwo oświecenia – błogosławieństwo czy przekleństwo? O niektórych problemach współczesnej chrystologii*, in: *Współczesny kontekst chrześcijaństwa*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, pp. 12-48; J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001; J. Szczepański, *Odpowiedź Kanta na pytanie: czym jest oświecenie?*, in: *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Kraków 2015, pp. 95-108; A. Tomaszewska, D. Biernat, *Religia – sekularyzm – oświecenie. Słowo wstępne*, in: *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, Kraków 2017, pp. 7-32.

¹⁰ See G. Himmelfarb, etc., in: R. Brague, *Królestwo człowieka*, Warszawa 2020.

¹¹ R. Alberoni, *The Expulsion of Christ*, Izabelin-Warszawa 2001, p. 160.

According to some lay thinkers¹², the slogans: Freedom, Equality, Fraternity included in the *Universal Declaration of the Rights of Man and Citizen* (1789) – are ideals deeply rooted in the Bible. Liberal apologists perceive modernity as a process of the emancipation of science, politics and economy from the direct influences of Christianity (see secularization). This process, as they explain, is related to the following issues: inviolable human dignity and freedom, the proclamation of the equality before the law, the development of democracy, the autonomy of the state and the Church, progress in experimental science and technology, and basing the political order on human rights.

We are the successors of these two currents in understanding modernity. On the one hand, Christian apologia was right to take a critical attitude towards modern trends, faced with the struggle with faith and tradition, and the crimes of the promoters of the Enlightenment. While opening up to democracy and religious freedom, we cannot ignore the dangers of the Enlightenment ideas, such as humanism that eliminates God in the name of human freedom, anthropology that does not take into account human sinfulness, democracy based solely on the written law, rejecting natural law, media supporting voracious consumerism, “new revolutions” deceiving millions with its pansexuality and hedonism, or permissive educational systems, etc. On the other hand, the Church after Vaticanum II is open to an in-depth dialogue with representatives of modern ideas, while remaining on the side of the truth. This combination initiated the trend of balance, which led to rebirth of contemporary apologia.

By reflecting on the legacy of the Enlightenment, I will do it in an apologetic spirit. However, I will broaden the traditional perspective and suggest a new perspective on the age of reason. I do not want to limit the horizon of the search, which is why I put forward the thesis that, when it comes to enlightenment, Catholic apologia takes a position that ranges from negation, through acceptance, to a balanced view. Therefore I will show the trend of negation by referring to Rosa Alberoni’s thought and the trend of acceptance to the works of Cardinal Walter Kasper. Finally, I will present the apologetic trend of balance, recalling the thought of Cardinal Joseph Ratzinger.

The exile of Christ as the synonym of the age of reason – Rosa Alberoni

For many modern apologists, the anti-Christian tendencies of the Enlightenment are so threatening that they require a firm response from believers. The 18th century was a turning point for the defenders of the faith. The church, pushed to the defensive, began an apologetic struggle for its own existence and did not allow the removal of God as a fundamental value in human life. Many apologists continue to have a critical view on the Age of Enlightenment. In the age of reason they see the birth of many currents that are dangerous for the

¹² N. Postman, *Building a Bridge to the 18th Century*, Warszawa 2001, p. 34.

Church. This group includes Rosa Alberoni, who resists the Enlightenment visions of the world in her work *The Expulsion of Christ*.

Rosa Alberoni was born on April 11th, 1945 in Trevico. In 1974, she graduated in modern languages at the University Institute for Modern Languages (IULM) in Milan, where she began her university career a year later. She became a professor of sociology. She was also involved in journalism. She co-created numerous radio and television programs, and published in the newspapers *La Stampa* and *Il Giorno* as well as in the magazines *Gioia*, *Anna*, *Oggi*. She ran her own column in *Corriere della Sera*. In her essays and novels, she defended the Christian vision of the world and man. She presented a critical attitude towards secularism and Darwinism. She died on January 3rd, 2021.

Alberoni begins her analysis of the Enlightenment with questions of progress and modernity. She wants to know when the “expulsion of Christ” from human consciousness really took place. The first moment she mentions is the work of Pierre-Joseph Proudhon from 1843, who was considered the father of anarchism. However, this was not a statement taken out of context, but a mature consequence of Enlightenment thoughts, and in the longer term – Cartesian ideas¹³.

Descartes, although he did not reject Christ, according to Alberoni, undermined the foundations of Christianity as he broke with the idea of “God of philosophers” and did not recognize the Creator as an independent Existence¹⁴. This inspired new enlightenment thinkers to create a new vision of man, who, left to himself, has his own consciousness as a basis¹⁵.

Descartes did not want to remove God from history, as he did not see Him as an obstacle on the path of a man to improvement and progress. In the indisputable presence of the Creator, he saw rather an obstacle to his desire to return to *tabula rasa*, to his desire to radically change the norms coming from man and not from God, and therefore he gave grounds for His rejection¹⁶.

Alberoni emphasizes that the fight against God is not common in the whole stream of enlightenment. Even in revolutionary France, most thinkers recognized the existence of a Creator. Instead, they were openly against the Catholic doctrine and the Church hierarchy. The journalist points out that the reasons for this hostility cannot be explained only on the social or political level. The cause lies in the person of Christ. Until then, He was close not only to people with a traditional mentality, but also to progressives, who saw Him as an inspiration to discover their freedom and individuality. For Renaissance people like Leonardo da Vinci or Michelangelo, Christ appeared as the ideal of humanity¹⁷. The development of science is nothing more than the gradual dis-

¹³ R. Alberoni, *The Expulsion of Christ*, p. 7, 13.

¹⁴ See John Paul II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, p. 18.

¹⁵ See R. Alberoni, *The Expulsion of Christ*, p. 9.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ See *ibid.*, p. 10.

covery of the laws on the basis of which God designed the universe as well as approaching the Savior intellectually and morally¹⁸.

This pattern, as Alberoni emphasizes, collapses in the eighteenth century due to the activities of Jean Jacques Rousseau (died 1778), whose views most influenced the way of thinking in contemporary society. The writer gives the French philosopher a special place in the process of Europe's departure from faith in Christ. As she emphasizes, this philosopher made such a radical change in the history of ideas that, accepting his vision, one would have to reject all the concepts that man had invented earlier¹⁹.

For Rousseau, primitive man is the ideal. His happiness comes from a lack of deity, no morals, and no thought whatsoever. This condition makes a person naturally good. The French philosopher sees any progress as acting against humanity. Only a wild man did not degenerate. Evolution therefore has a negative dimension, and great discoveries and civilizations do not matter. Man did not become morally better after Christ came, which is in clear contradiction to Christian thought²⁰.

Man, as Rousseau perceives him, is a fallen, broken, degenerate being. The development of language, intelligence, the creation of a family, the emergence of consciousness, the flowering of individuality, fine arts and music, the invention of mathematics and geometry, laws, rationalist institutions, the state – these are just the next stages of its degeneration, corruption and enslavement²¹.

As Alberoni points out, the content proclaimed by the French philosopher found fertile ground due to the common need for radical change in the 18th century. While Christians in the era of decay of morals expected the fulfillment of the words of the New Testament Revelation, Rousseau offered the people their own apocalypse. On the ruins of a degenerated world, a "new world of virtue and goodness"²² was to be built. As the cause of the present state of affairs, the philosopher cites human freedom that led man astray. Unlike animals, he is not only guided by instinct, but is also able to make conscious decisions. While exercising his freedom, he chooses the passions which become the cause of all his misfortunes²³.

Alberoni distinguishes three stages of human degeneration according to Rousseau. The first is to start a family, the second is to create private property, and the third is to legislate. All of them inevitably lead mankind to the fall²⁴. This fate can only be stopped by a social contract. The philosopher believed that people, controlled by their own desires and selfishness, could paradoxical-

¹⁸ Ibid.

¹⁹ See *ibid.*, p. 11.

²⁰ See *ibid.*, p. 12.

²¹ *Ibid.*, pp. 12-13.

²² *Ibid.*

²³ See *ibid.*, p. 14.

²⁴ See *ibid.*, p. 15.

ly create a new, infallible, collective entity²⁵. A mass of stupid, demoralized and degenerate aristocrats, through this mysterious contract, creates a perfect social being who cannot be mistaken, because he is literally infallible, so he will certainly set them free and make them perfect²⁶.

Alberoni shows not only the senselessness of Rousseau's socio-political vision. The journalist also depicts its cruelty, which is the physical elimination of anyone who opposes the new regime. According to the social contract, every citizen should get rid of his religion in order to return to it later. But it will not be the same faith anymore. Rousseau emphasizes that anyone who wishes to remain faithful to Catholic dogmas, including *extra Ecclesiam nulla salus*, must be punished with death²⁷.

As the quintessence of the teachings of the French philosopher, Alberoni points to the renunciation of freedom, and thus the concept of the universal will. This postulate became the core curriculum of the later twentieth-century totalitarian systems. The will, which was to secure the eternal human rights, has actually become their contradiction²⁸. Citizens who were sovereign so far, who were independent individuals, now became a part of a political body and do not have significant influence on the will of the "brain" or ruler.

According to Alberoni, Rousseau's ideology could have been influenced by his private life. Family problems and relations with the aristocracy whom he despised, but who positively treated his ideas, shaped the philosopher's views. The analysis of the eighteenth-century social movements, especially the phase of enthusiasm and unanimity, is also important. Only this "birth group" could give the French philosopher devoted disciples. The writer notes that Rousseau, with his demagoguery and detachment from reality, as well as ruthless terror against disobedient citizens, breaks all democratic standards. Alberoni reminds that many people in various countries having denied Christ really denied their own freedom and fell into the totalitarian trap²⁹.

It is a deception, a monstrous deception and it is easy to make fools out of people who find themselves in this state. Instead of teaching them how to create democratic institutions – that is how to designate strict rules of choices for themselves, how to assign the rights of minority, regulations sanctioning non-negotiable rights which no one, not the crowd, nor the sovereign can disturb – as the English taught – he abuses the state of collective rapture to snatch their irretrievable abandonment of freedom³⁰.

²⁵ See *ibid.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ See *ibid.*, p. 21.

²⁸ See *ibid.*

²⁹ See *ibid.*, p. 24.

³⁰ *Ibid.*

For Rousseau, all those who represent a given value system are demoralized degenerates. Alberoni notes that the defenders of the traditional order in the form of the clergy and aristocracy fit this vision. The philosopher used in proclaiming his ideology the socio-political situation in eighteenth-century France, where full power was exercised by an absolutist monarch, and a large social group, the so-called third estate, insisted on their rights. The bourgeoisie and peasantry were prone to the vision of a new order that would give them a better social and economic position. So it absorbed Rousseau's views, ignoring their disastrous consequences.

Rousseau's social contract, according to the Italian writer, looks simple and short in time, but its effects are irreversible. It completely changed the existing archetype of good, deeply rooted in European culture and derived from the teachings of Christ. As Alberoni points out, the concept of the French philosopher was not only anti-Christian, but also at odds with the principles of Judaism, as both religions see the world created by God as inherently good. Rousseau's vision, on the other hand, resembles the gnosis according to which matter is bad and rotten³¹.

Alberoni also stops at the vision of history proposed by the French thinker and enters into a polemic with him. In her opinion, praising the past and contempt for the present resembles the ancient views expressed by Tacitus (*De vita et moribus Iulii Agricolae*, 98). The ancient era was very pessimistic. Its characteristic feature became the perception of the course of history in certain cycles: civilization was born, developed, reached the apogee of its glory, and finally degenerated and died. Roman scholars admired ancient heroes whom they wanted to emulate but could not. This made them reflect negatively on the future³². Christian thinkers had a different approach. They saw the ideal of life in Christ, and the announcement of parousia prompted them to strive for perfection that would be revealed in the new man, freed from sin.

“And only Christ interrupts this circle of time, giving the beginning and meaning to the path taken until his coming into the world, and then defines the future as the ascension and the undefined goal of perfection: «Be perfect, as your heavenly Father is perfect» (Mathew 5:48)”³³.

Alberoni's optimism stems from the Christian vision of man, the world and history. Nothing is a coincidence, everything has its own order and purpose. Man, created in the image and likeness of God, fights on earth to regain Paradise in order to live eternally with his Creator. He is not alone in this struggle because he is strengthened by the grace of Christ. He has free will, and it is ultimately up to him to decide which path he will take. It means rejecting

³¹ See *ibid.*, p. 26.

³² See *ibid.*, p. 27.

³³ *Ibid.*, p. 28.

the pagan mentality based on cycles and doom. This place is taken by the vision of history as a continuum from the creation of the world to the ultimate eschatology. According to the journalist, by adopting the pagan concept of history, Rousseau not only denied Christian civilization, but also insulted humanity.

“Christian perception of history opposes the classical concept and surpasses it. Having surpassed, it does not enjoy the peace and certainty of reason, it does not surpass with rational construction like Rousseau and his followers try to. It bursts it apart with a fervent feeling that God is the truth, happiness, love and salvation for all people it bursts it apart making man the main hero of his own life and story, it also It also annihilates man’s fear hidden in the idea of perceiving him as an incidental creature, therefore just dust which turns into dust”³⁴.

Alberoni emphasizes that the error of historians in assessing the French Revolution results from perceiving this event only in socio-political terms. Meanwhile, it was also the last religious war within Christian civilization. This conflict differed from the previous ones in that instead of a clash between Christians of different denominations, the followers of the religion of the Enlightenment attacked Catholicism. This new vision of natural religion comes with theism, Freemasonry, and the cult of reason. The journalist notes that the French Revolution appropriated the slogans of freedom, equality and fraternity that stem directly from the Gospel³⁵. Denying their Christian origin, according to the writer, is another manifestation of hostility towards Christ’s followers. Enlightenment thinkers, continues Alberoni, saw in the Catholic Church the epitome of obscurantist superstition that cannot go hand in hand with progress and the triumph of Reason³⁶. Revolutionary changes in legislation are taking place in France, and divorce has been legalized for the first time. The symbolic fact of rejecting Christ is also the liquidation by the revolutionary authorities of the Christian calendar and its replacement with a new revolutionary one. From October 6th, 1793, time was to be counted from the advent of the French Republic and the goddess personifying Reason³⁷.

Rosa Alberoni is extremely critical of the achievements of the age of reason. Recalling the thought of J.J. Rousseau, she presents an Enlightenment vision of religion, man and history, which she believes has become deformed. By abandoning or denying Christian values, people began to lose their sense and eschatological perspective, and to adopt disastrous rhetoric.

This ultimately led to the rise of totalitarian systems and numerous casualties. For Alberoni, Christ is the guarantor of tradition and, at the same time,

³⁴ Ibid.

³⁵ See *ibid.*, p. 33.

³⁶ See *ibid.*, p. 34.

³⁷ See *ibid.*

true progress. The Enlightenment, on the other hand, pushed humanity towards spiritual regression.

The need for a second Enlightenment – Walter Kasper

We can notice a variety of positions regarding the attitude of apologists-theologians to the Enlightenment. Some opt for a radically conservative approach and distance themselves from this era (restoration theology), others are uncritical, emphasizing the need to constantly open up to innovative ideas (liberal theology)³⁸. There are also centered views. It seems that Cardinal Walter Kasper (born 1933) is an advocate of the last perspective. The German theologian puts himself “at the center” and takes a moderate criticism of this epoch among extreme opinions, appreciating also its positive influence on history. His attitude towards enlightenment is best expressed in the work *The Reality of Faith*. We will look at this theological perspective.

The Reality of Faith is a collection of considerations under the influence of an experiment that the author made among specialists in the field of Catholic theology in Tübingen. It is worth emphasizing that it took place in the early 1970s, i.e. in the first decade after the conclusion of Vaticanum II. It was a time of intense discussion about new directions in theology set out by the Council Fathers. The author describes the need to use these ideas in practice as the aim of the publication. Already at the beginning of the chapter “Crisis or the kairos of faith?”, he reflects on the statements of Hegel and Nietzsche. According to Kasper, they are even more powerful nowadays. For many people, not only God, but the very question of God is dead³⁹. On the one hand, the cardinal claims that the atheist of the twentieth century does not feel hungry for a relationship with the Creator. On the other hand, he believes that today’s times, paradoxically, can serve to renew the spiritual life. He argues with the vision of the Church as a besieged fortress. He recalls the arguments of people who are reluctant to transform Catholicism, who “claim that the spirit of secularism has penetrated also into the Church and that also in the Church, in the disguise of pluralism and a new interpretation of faith, the boundaries between truth and untruth have been blurred”⁴⁰. Kasper assesses this attitude as a lack of faith and a willingness to convert. It encourages caution in giving too easy judgments about the modern world. He does not deny the crisis of faith itself, but condemns certain measures with which some people want to combat it. Hence, the crisis can become “kairos” or “a factor leading to the renewal and deepening of the awareness of faith”⁴¹.

³⁸ Comp. F. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995, pp. 67-117.

³⁹ See W. Kasper, *Rzeczywistość Wiary*, Warszawa 1979, p. 9.

⁴⁰ Ibid., p. 10.

⁴¹ Ibid., p. 11.

Kasper, reflecting on the situation of the Church, evokes historical crises that Christianity had to deal with. One of them was the age of the Enlightenment, which, according to the author, largely shaped the way people think today. "If we want to understand the present", he emphasizes, "we must start with getting to know the modern Enlightenment"⁴². According to the theologian, enlightenment should be considered in broader terms than it is indicated in the chronological framework. Beginning with the Ionian philosophy of nature, man rationally tries to use allegory to explain certain phenomena known to him as myths. The author repeats the Hegel thesis that the whole Western history is a process of "overwhelming the man by his freedom"⁴³. The actual age of enlightenment is distinguished by the fact that man is aware of this freedom. Kasper refers here to the thought of Kant, who described the age of reason as "man's coming out of his self-imposed immaturity"⁴⁴.

The Enlightenment is therefore a huge breakthrough in human consciousness and can be called "anthropological breakthrough" or "modern subjectivity"⁴⁵. It was this phrase that made a person feel confident with himself and understand the need for self-determination. The Cardinal notices the many consequences of such thinking. Its effect was, on the one hand, the recognition of universal human rights and freedoms, and on the other, the infamous French Revolution. The hierarchical and patriarchal social system was replaced by the "partnership order of free and equal"⁴⁶ and the existing authorities were questioned. This changed the image of many areas of human life in a lasting way. According to Kasper, no one today can claim to be a democrat without referring to the Enlightenment. The consequence of modern ideas is "the hominization and secularization of the world in which we encounter fewer and fewer traces of God, and more and more traces of man"⁴⁷. The author claims that in the past this often resulted in church distrust and rejection of any innovative ideas. He gives the case of Galileo as an example⁴⁸.

Yet Kasper does not idealize enlightenment. In the subsequent reflection, he deals with a specific critique of this era. Referring to Hegel, he points to the dangers that led to the French Revolution. He believes that many Enlightenment ideas result in human pride and the illusory belief in self-sufficiency. In this way, a person falls into the trap of his own calculation and becomes an ordinary number. The German theologian recalls that Nietzsche had already foreseen the consequences of such thinking by announcing the death of God⁴⁹.

⁴² Ibid., p. 12.

⁴³ Ibid., p. 13.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ See *ibid.*

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., p. 14.

⁴⁸ See *ibid.*

⁴⁹ See *ibid.*, p. 15.

Of course, it is not a question of biological meaning. In this context, God ceases to be a point of reference for man who takes his place.

In opposition to the philosophy of the Enlightenment, Kasper places the philosophy of restoration, which also played a huge role in modern thought. In the cardinal's opinion, "it first and foremost permanently shaped the theology and practice of the Church from the beginning of the 19th century".⁵⁰ Kasper invokes philosophers: J. de Maistre, L. de Bonald, D. Cortes and C. L. Haller. The basic feature of this trend was the view that human reason is basically dependent on speech, tradition, and also the authority which alone can guarantee truth and order. Human freedom is conditioned by history and society, and reason is overtaken by faith. Such thinking contributed to the development of the entire philosophy of authority. Within theology, however, this trend found application in the traditionalism later condemned by the Church⁵¹. Nonetheless, Kasper believes that the most important consequence of the philosophy of restoration was the inspiration for the fathers of Vatican Council I, who led to the proclamation of the dogma of the primacy and infallibility of the pope. The Church appeared as a force to counter the world rebellion. In this way, he attracted the greatest minds of the era. Converts such as Brentano, Stolberg, Newman, Claudel, Wust, Maritain were able to find support only in the Church.

According to the German theologian, the Second Vatican Council⁵² stood in opposition to the way of thinking focused on restoration. For if authority was questioned, it can only be maintained through one's own argumentation. Instead, authority has to prove itself as a condition of freedom, because only then is it credible. According to the theologian, "today we must try to mediate positively between faith and modern thinking, between the Church and modern society"⁵³. An important feature of this perception is the departure from the "locked fortress" syndrome and engaging in dialogue with innovative ideas. As Kasper notes, this is not a complete novelty. The theologian invokes the third great current in modern thought, which is mediation, which began in the times of Goethe and the 19th-century school in Tübingen⁵⁴. Theologians such as J.S. Drey, J.B. Hirscher or F.A. Staudenmaier implemented *aggiornamento* before its slogans were widely known. This trend is close to Kasper, who criticizes the neo-scholastic restoration of theology.

The cardinal also does not agree with the theses of liberal theology and modernism. In his opinion, they do not overcome the weak points of neo-scholasticism, but only shift them. The German hierarch quotes the words of G.E. Lessing, who spoke of "the mess of modern theology and accused it of

⁵⁰ Ibid., p. 16.

⁵¹ See *ibid.*

⁵² See *ibid.*

⁵³ Ibid., p. 17.

⁵⁴ See *ibid.*

making us very unreasonable philosophers under the pretext of making us reasonable Christians”⁵⁵. For faith cannot remain merely an ideology that justifies the existing world as Marx wanted. For Kasper, not only is extreme conservatism a threat to theology, but also the temptation to be at the vanguard of revolutionary movements⁵⁶. The author also argues with the assumptions of dialectical theology. In his opinion, its solemn tone combined with moderate Catholic currents cannot obscure the fact that it has not solved the right postulates of liberal theology, but has trivialized it⁵⁷.

Summing up his reflection, Kasper describes the present times as the second enlightenment. It is a reflection of modernity on itself, “metacriticism of its own criticism”⁵⁸. According to the German theologian, this is supposed to be an advantage over the first enlightenment. We are already after the cruel experiences of the twentieth century, which should make it easier for us to get rid of the idealistic belief in common reason and all pervading ideas. Therefore, the second enlightenment is to be more sober and moderate and make us aware of the truth about the finiteness of man⁵⁹. This does not mean, however, that it is easier to open up to religious issues today. As Kasper states, “learning about human boundaries leads the representatives of neo-positivism and critical rationalism to the a priori rejection of previous metaphysical and religious problems they recognize them a nonsense”⁶⁰.

So the most important problem of the new enlightenment is the question of human freedom. Kasper is close to the thought of B. Pascal, who stated that although we are not free, we know about this lack of freedom and we suffer because of it⁶¹. According to the cardinal, these words speak of the experience of “the tension between transcendence as a constant transcendence of oneself, and a merciless attachment to the reality of physical existence, between being and the sense of reality”⁶². Kasper, however, notices the positive features of this situation. He claims that modern man has new opportunities to speak about God in a responsible manner⁶³.

The crisis of cultures as a chance for Europe – Joseph Ratzinger

Card. Joseph Ratzinger (born 1927) is one of the contemporary thinkers who reflect on the legacy of the Enlightenment. In his works, he frequently raises the issue of the crisis of the Western civilization culture, which appears

⁵⁵ Ibid., p. 18.

⁵⁶ See *ibid.*

⁵⁷ See *ibid.*, p. 19.

⁵⁸ Ibid., p. 20.

⁵⁹ See *ibid.*

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ See *ibid.*, p. 21.

⁶² Ibid.

⁶³ See *ibid.*, p. 22.

as a consequence of the modern era. Looking for the causes of the collapse of Europe, the German theologian sees them primarily in the Enlightenment rejection of God and His revelation⁶⁴. In *Europe of Benedict in the crisis of cultures*, Joseph Ratzinger diagnoses the spiritual condition of the Old Continent and offers a medicine to the secularized world.

It is no coincidence that the German hierarch refers to the figure of St. Benedict of Norcia. It was his vision of the Old Continent that was contrasted with that crisis of cultures. The religious rule of the Patron of Europe had a huge impact on the life and spirituality of the future Pope. Written in the 6th century in the monastery at Monte Cassino, it spread in the following centuries throughout the continent. Its individual principles with the Benedictine maxim *ora et labora* were known wherever Western Christianity reached. Even though St. Benedict addressed it primarily to monks, it soon gained a universal dimension. Additionally, after many centuries, it turns out that its indications are still valid. This universality and timelessness of the rule was also discovered by Card. J. Ratzinger, who not only extended the cult of the patron saint of Europe, but after being elected the See of Peter, took the name of the founder of the oldest Christian order in the West.

Reflecting on the spiritual condition of the Old Continent, Joseph Ratzinger looks at the sources of the crisis in European culture. He sees salvation for Europe in returning to the Christian roots of the Old Continent. He sees the present times as full of both threats and opportunities for humanity⁶⁵. The progress that has been made in recent centuries and, as it turns out, is still gaining momentum, gives the man more and more technical possibilities. It is inextricably linked with threats to the developing civilization. The German theologian divides them into those that are known to the public and those that they are still obscure⁶⁶. The first group includes terrorist organizations that can use modern inventions to increase their military capabilities. However, he emphasizes that there are also equally worrisome, latent threats to which the incorrect conception of man's nature is included. According to this "new definition", man is deprived of the dignity of a child of God, and what matters is the power of his skills. The likeness to God is reduced to only the physical side of humanity.

However, Joseph Ratzinger sees the greatest threat in the imbalance between modern technical possibilities and the moral strength of man. According to the German cardinal, it is decreasing in direct proportion to technological

⁶⁴ As Joseph Ratzinger writes in his book *Truth and tolerance: Christian belief and World Religions*, relativism which also became the basis for contemporary democracy depends on the fact that nobody knows the appropriate course, all courses are the foundations of the attempt for the better and seek common features in a dialogue, the foundations to which we also need to include the rivalry between the features of recognition that cannot come down to one joint form J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, trans. R. Zajączkowski, Kielce 2004, p. 95.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, p. 41.

⁶⁶ See *ibid.*, p. 42.

progress. The technical human mentality limits morality to the subjective sphere and dismisses the vision of inalienable, universal moral laws, which in turn leads to the self-destruction of man:

The safety that we need as the basis of our freedom and dignity, in conclusion cannot originate from the technical systems of control but may emerge from the moral power of the man. If there is a lack of it or it is insufficient, then the power which the man possesses more and more transforms into the form of destruction⁶⁷.

Joseph Ratzinger admits that there are certain principles in modern morality, such as: justice, peace, and protection of the planet. However, he points to its inconsistency and shallowness in application⁶⁸. Requirements are directed to others, but your own personal development is forgotten. Cardinal Ratzinger gives an example of political moralism, which had its roots in the 1970s. According to the German theologian, despite the noble slogans, it leads to contempt for man. The “kingdom of God”, which Christ brought to mankind (cf. Luke 17:21), is transformed into temporal “Kingdom values”. The cardinal describes them as empty and subject to numerous abuses⁶⁹.

The paradox of Europe, according to Joseph Ratzinger, results from the fact that it was in the Old Continent that good conditions were created for the spread of both Christianity and the rationalist ideas of the Enlightenment. The development of the latter led to the process of globalization that we observe today. The meeting of different cultures is possible thanks to the technical culture. Thus, Europe, which once sent missionaries to spread the Gospel to other continents, today excludes God from public consciousness by denying His existence or deeming it impossible to prove⁷⁰.

Joseph Ratzinger emphasizes that the morality promoted by the political establishment in Europe results from a utilitarian understanding of values. So it is morally good that it brings profit:

“In the world based on calculation we foresee the aftermath and assess what should be considered moral and what should not. In this way the category of goodness vanishes as Kant proved Nothing in itself is good nor bad, it all depends on the aftermath of activity which can be foreseen⁷¹.”

Joseph Ratzinger made his diagnosis in 2005 (then he published the above-mentioned book), at a time when the debate on the treaty establishing a constitution for Europe was taking place in Europe. Ultimately, it was never ratified

⁶⁷ See *ibid.*, p. 42.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁶⁹ See *ibid.*, p. 45.

⁷⁰ See *ibid.*, p. 47.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 47-48.

due to political and economic disputes between individual countries. Cardinal Ratzinger, analyzing the proposal of this document, focuses on the issue of the preamble. During the preparation of the document, there was a discussion about the foundations on which the Old Continent was built. Originally, the Convention of the European Union proposed to include here references to the culture of the ancient Greeks and Romans and the French Revolution. Ultimately, after criticism from the Catholic Church, churches of other denominations, the European Christian Democrats, as well as the governments of individual member states, there was a reference to the “humanistic and religious tradition”⁷², without mentioning a specific religion. The principle of separating the Church from the state and the accession ambitions of countries with a Muslim tradition (Turkey, Bosnia and Herzegovina and Albania) were also referred to. Ratzinger believes that the lack of reference to God in the constitution, and the lack of mention of Europe’s Christian roots, severs the fundamental foundations of Western civilization. He considers the arguments against these facts to be superficial and to conceal the real reason of recognizing the culture of the Enlightenment as the only one⁷³. Europe’s Christian roots are, however, a historical fact that no one can deny. The future pope emphasizes that reference to them does not offend representatives of other religions, nor agnostics and atheists. Moreover, he sees the promotion of secularism as a threat to religious dialogue, and not in emphasizing his own Christian identity.

According to Joseph Ratzinger, enlightenment culture is essentially defined by the right to freedom⁷⁴. All areas of public life are subordinate to it. The Enlightenment concept of freedom gives rise to such values as religious freedom, parliamentary democracy, the tripartite division of powers, the rule of law, independence of the judiciary, and finally the protection of human rights and the prohibition of discrimination. However, Ratzinger notes a certain hypocrisy of this culture. It creates conflict situations in which innate human rights give way to pressure from public opinion, even though in theory they are protected. The German theologian gives an example of the dispute over abortion, where the right to life is opposed to the struggle for women’s rights. Also, freedom of speech is not respected due to the prevailing political correctness. All of this leads to a dogmatism that is a denial of true freedom⁷⁵.

Joseph Ratzinger emphasizes that it is not about rejecting the very ideas of democracy and human rights. The cardinal, however, is skeptical about the recognition of the Enlightenment culture as universal and applicable to all people⁷⁶. In his opinion, Western patterns cannot be applied in many places in the

⁷² See *The treaty establishing a constitution for Europe*, https://europa.eu/european-union/sites/europeau/files/docs/body/treaty_establishing_a_constitution_eurpe_pl.pdf (access: 26.02.2018).

⁷³ See J. Ratzinger, *Christianity and the crisis of cultures*, p. 51.

⁷⁴ See *ibid.*

⁷⁵ See *ibid.*, p. 53.

⁷⁶ See *ibid.*, p. 55.

world. Not everywhere is human mentality adjusted to parliamentary democracy. Moreover, according to Ratzinger, the culture of the Enlightenment cannot be regarded as final and complete. Although it promotes a rationalist philosophy, it is not rational in the strict sense of the word. Its anthropocentrism impoverishes the vision of man and deprives him of a moral instance higher than his own calculation. Without being rooted in God, everything becomes relative to him:

“It is true that positivist philosophies contain various elements of truth. Yet they are based on the self-limitation of reason typical for a defined cultural situation – contemporary west – and as such for sure cannot be the ultimate speech of reason. Therefore it is far from the philosophy which one day should become binding for the entire world”⁷⁷.

Joseph Ratzinger refutes allegations that the Church, following this line of thought, completely rejects enlightenment and modernity⁷⁸. For Christianity is the religion of the Logos, and its development was accompanied from the very beginning by the maxim *fides quaerens intellectum*. The apologetics of the Church Fathers was able to find their place in a world dominated by Greek philosophy. Ratzinger reminds that Christianity is a religion that focuses on universalism, standing above the borders of countries and cultures. It emphasized the protection of the dignity of every human being who was believed to be the image of God and His creation. The theologian concludes that it is no coincidence that the philosophy of the Enlightenment arose within the framework of Christian culture. It was there that favorable conditions for the development of rationalist ideas were created⁷⁹. Ratzinger admits that Christianity over the centuries has not always adhered to its nature of religious freedom and has at one point become part of the system. Referring to the Conciliar Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, the cardinal states that the merit of enlightenment may be to using the idea of this epoch as an opportunity for Christianity to once again give its proper voice to the intellect⁸⁰.

Faith in God the Creator of the world is, in the opinion of Joseph Ratzinger, a philosophical force that is a real alternative to modern man. Positivist ideas, although considered by many to be the most rational, fail to explain the causative purpose of the world. Christianity, contrary to materialistic theories, regards the act of creation as the work of Reason from which all reality comes.

⁷⁷ Ibid., p. 59.

⁷⁸ See *ibid.*, p. 65.

⁷⁹ See *ibid.*, p. 66.

⁸⁰ See *ibid.*

“(…) reason coming from what is unreasonable and which ultimately is unreasonable itself cannot be the solution to our problems. Only the creative reason, revealed in crucified God as love can actually show us the way”⁸¹.

Joseph Ratzinger contrasts the Enlightenment *etsi Deus non daretur* with Pascal’s maxim *veluti si Deus daretur*⁸². Following the French philosopher, he repeats that one should live with God’s existence in mind, which not only does not limit man’s freedom, but also helps him find the support and the criterion he needs. Otherwise, the search for universal values will fail, as has happened with many enlightenment makers. The story of people who based their search for truth on God was completely different. As an example, the cardinal gives St. Benedict of Norcia. Its timeless message is enduring and present in different cultures. Ratzinger compares the patron saint of Europe to Abraham and encourages us to put Christ in the first place⁸³.

Enlightenment ideas, according to Joseph Ratzinger, remain a wasted opportunity to find universal values. Man, forgetting God, tries to look for a different foundation. It creates more quasi-laws that seem sufficient to build a new, better world. However, he does not see numerous contradictions in his persistent search for freedom. Feeling momentarily liberated, he really becomes a slave to the challenges he sets himself. Ratzinger seems to repeat after his predecessor in the See of Peter: “nations that lose their memory lose their identity”. Europe and all Western civilization will retain their identity if they remember their roots. Apart from Greek philosophy and Roman law, the Christian religion is undoubtedly one of them. The crisis of cultures can only be overcome by contemporary followers of St. Benedict of Norcia.

Conclusion

Taking up the topic of the article, I put forward the thesis that in the contemporary assessment of the Enlightenment era, three trends can be distinguished: acceptance, negation and balance. Concluding the analysis of the title issue, I would like to formulate the most important conclusions.

Firstly, from today’s perspective, we are able to say that the ideas of the Enlightenment have largely failed to survive the test of time. Postulates that were supposed to make people live happily in peace became the seeds of totalitarianism. The extreme effect of rejecting God and traditional values was the rise of twentieth-century criminal systems such as communism, fascism, and Nazism. Disappointment with the Enlightenment has in turn led to the spread of postmodern theories that the eternal truth does not exist and that everything is relative. To accept enlightenment and to look uncritically at this era means not recognizing these consequences. Even if representatives of this trend see

⁸¹ Ibid., p. 67.

⁸² See *ibid.*, pp. 68-70.

⁸³ See *ibid.*, p. 72.

some negative features of modernism, they consider them harmless. We cannot therefore speak of any apologia in this case, since Christianity has been blurred by the cult of progress.

Secondly, the denial rightly emphasized the disastrous impact of abandoning Christianity and trying to replace it with the religion of Reason. They see the totalitarian nature of an epoch that shimmered as the beginning of human freedom. Although they often make a correct diagnosis, the methods of reaction they propose do not always reflect reality and may not bring the desired effect. Over the last three hundred years, the situation in the world, and with it the human mentality, has changed to such an extent that it is necessary to develop appropriate resources. Existing in pluralistic conditions, apologia should go hand in hand with dialogue and learning the arguments of the opposing party.

Thirdly, the new apologia, whose renaissance we are currently witnessing, is forging a balanced approach to enlightenment. It follows from the centuries-old tradition and heritage of Vatican II and the teaching of contemporary popes. Although once apologia had the face of negation, today it sees the need to accompany people who abandon their faith. It also appreciates the value of contemporary political and economic systems, based on democracy, which originate from the ideas of the Enlightenment. In the modern vision of human rights, however, it sees values that were previously represented by Christianity. It emphasizes that enlightenment could only come about in a civilization controlled by the followers of Christ. What the representatives of this epoch called the natural law, the Church saw in the eternal law of God.

Fourthly, research into enlightenment from the perspective of Christian apologetics must undoubtedly continue. They should run in at least several directions. First, in the spirit of the French intellectual, R. Brague, a hermeneutic of enlightenment should be carried out. His works, especially "The Kingdom of Man", make you realize how much modern ideas have settled in our world. Brague takes an apologetic position, postulating the disenchantment of the Enlightenment. To this end, he reconstructs the birth and fall of modern design. According to the French researcher, the dispute over the age of reason continues, as the dynamically developing transhumanism reminds us of. All the more so, a hermeneutic of enlightenment must be done. One can also, quite rightly, adopt the perspective proposed by Gertrude Himmelfarb. This American intellectual, by diversifying enlightenment, shows its various shades. He also suggests examining modern ideas carefully and not using the same measure for all Enlightenment thinkers. The last proposal, somewhat already discussed, still remains valid. It is about the "enlightenment of the enlightenment", that is, an accepting approach to the age of reason, as suggested by Cardinal W. Kasper. It is a balanced proposal, seeking in modern postulates to coincide with Christian thought. It seems that the path of the Christian interpretation of the Enlightenment should combine all three approaches.

* * *

From Negation to Acceptance. Christian Hermeneutics of Enlightenment

Summary

Representatives of contemporary Christian apologia evaluate enlightenment in different ways. Three basic trends developed among them. One of them, the trend of negation, rejects the age of reason as such, emphasizing, above all, the disastrous consequences of the ideologies that derive from it. Another trend of acceptance emphasizes the Enlightenment sources of the idea of human rights and the democratic system. Finally, the trend of balance combines both approaches, developing a reflection on the errors of the age of reason, yet not avoiding the need for dialogue. The aim of the work is to present these three concepts, indicating the last one as adopted by the new apologia whose renaissance we are currently observing.

Keywords: Enlightenment, apologia, Catholicism, Church, hermeneutics, Rosa Alberoni, Walter Kasper, Joseph Ratzinger, Benedict XVI.

Bibliography

- Alberoni R., *The expulsion of Christ*, Milano 2006.
 Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
 Bague R., *Królestwo człowieka*, Warszawa 2020.
 Eagleton T., *Kultura a śmierć Boga*, Warszawa 2014.
 Himmelfarb G., *Drogi do nowoczesności*, Warszawa 2018.
 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
 Kałuża K., *Dziedzictwo oświecenia – błogosławieństwo czy przekleństwo? O niektórych problemach współczesnej chrystologii*, in: *Współczesny kontekst chrześcijaństwa*, red. P. Artemiuk, Płock 2016.
 Kant I., *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, trans. T. Kupś, in: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, trans. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika under the guidance M. Żelaznego, Kęty 2005.
 Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971.
 Kasper W., *Rzeczywistość Wiary*, Warszawa 2020.
 Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma.... O bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988.
 Kulisz J., *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001.
 Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 2020.
 Postman N., *W stronę XVIII stulecia*, Warszawa 2001.
Radykalizm – religia – kosmopolityzm, red. J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Kraków 2015, pp. 95-108.
 Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
 Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja, Chrześcijaństwo a religie świata*, trans. R. Zajączkowski, Kielce 2004.
 Schleimacher F., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995.

- Sieńkowski M., *Przedmiotowy aspekt wiary według Immanuela Kanta*, "Studia Elckie" 20(2018), no. 4, pp. 429-439.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 2021.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 2008.
- Stanisławczyk B., *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Warszawa 2015.
- Szczepański J., *Odpowiedź Kanta na pytanie: czym jest oświecenie?*, in: *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Kraków 2015.
- Tomaszewska A., Biernat D., *Religia – sekularyzm – oświecenie. Słowo wstępne*, in: *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, Kraków 2017, pp. 7-32.
- Wolter F., *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1988.
- Zybertowicz A., *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kraków 2015.

MISCELLANEA

REV. AGHABIOUS GERGIS*

La nozione di Patriarca nel Diritto Canonico Orientale e la teoria della Pentarchia

Il canone 34 degli Apostoli, con cui si è stabilito il fondamento dell'azione sinodale nella Chiesa, richiedeva dai Vescovi di ogni nazione (ἔθνος) di individuare chi tra loro fosse il “primo” (πρώτος), di riconoscerlo come loro capo (κεφαλή) e di “non fare nulla di importante” senza il suo assenso (γνώμη)¹. La figura del *protos* ha sempre avuto una grande importanza nella vita della Chiesa lungo i secoli. Infatti, tale *protos* è stato presente in diverse strutture ecclesiastiche. Sin dal terzo secolo tale figura si è radicata sempre di più nel ruolo dei Metropoliti, dei Patriarchi e del Romano Pontefice in funzione di garante dell'unità della Chiesa sui diversi livelli ossia, Metropolie, Patriarcati e Chiesa Universale.

L'istituzione patriarcale trova la sua radice nell'esperienza vissuta dalla Chiesa sin dai tempi degli Apostoli e dunque ancor prima dei Concili Ecumenici dai quali è riconosciuta e tutelata. Infatti i poteri dei primi Patriarchi sono stati affermati e sanciti dai canoni 6-7 del Concilio di Nicea I (325), nei quali viene ribadita l'autorità del Vescovo di Alessandria su tutte province d'Egitto, della Libia e della Pentapoli, definendola come antica consuetudine e paragonandola allo stesso tempo alla similare consuetudine riconosciuta al Vescovo di Roma².

* Rev. Aghabious Gergis – Pontificia Accademia Ecclesiastica, Roma, Italia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2664-7940>; e-mail: alpadoy@yahoo.com

¹ Cfr. D. Salachas, *Istituzione di diritto canonico delle Chies cattoliche orientali*, Bologna 2008, p. 23-24.

² Cfr. Concilio Ecumenico Nicea I, *Canone VI*, in: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. Istituto per le scienze religiose, Bologna 2002, 8-9; «Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Lybiam et Pentapolim ita ut Alexandrinus episcopus horum habeat potestatem, quia et urbis Romae episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam ceterasque provincias sua privilegia serventur ecclesiis».

Lungo la storia, l'istituzione patriarcale ha subito diversi sviluppi e mutazioni riguardanti da un lato le relazioni tra Patriarchi ed i loro sinodi, e dall'altro le relazioni con la Sede Apostolica Romana. Questo soprattutto dopo la grande frattura fra l'Oriente e l'Occidente del secondo millennio allorché si assistette alla nascita dei Patriarcati orientali cattolici con il loro conseguente ritorno alla piena comunione con la Chiesa di Roma la quale presiede alla carità nella comunione cristiana³. Questo è il motivo per cui in Oriente sono presenti dei Patriarcati "paralleli", ossia cattolici, ortodossi ed orientali antichi.

Nel presente articolo si cercherà di presentare una figura del Patriarca, il più oggettiva possibile secondo la disciplina del Diritto Canonico Orientale, unitamente ad una disamina della teoria della Pentarchia quale espressione di collegialità dei cinque Patriarchi, precisamente i Vescovi di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, nel governo della Chiesa a livello universale alla luce della situazione attuale dopo la rinuncia di Papa Benedetto XVI al titolo "Patriarca d'Occidente".

La nozione di Patriarca nel Diritto Canonico

Il termine Patriarca ha origine dal tardo latino *Patriarcha* che a sua volta deriva dal greco *πατριάρχης*, cioè capo della stirpe. Tale termine trova le sue radici nella cultura ebraica dell'Antico Testamento e giunge al cristianesimo dopo vari passaggi non sempre chiari. Dopo la scomparsa del Patriarcato ebraico nel V secolo la Chiesa ha mutuato questo titolo assegnandolo ai Vescovi con poteri sovra-metropolitani. In effetti i Vescovi di Roma, Alessandria, Costantinopoli, Antiochia e Gerusalemme ricevettero il nome di patriarchi dal V secolo in poi. Tali Vescovi esercitavano un potere sovra-metropolitano sugli altri Vescovi che erano e si consideravano soggetti a tali Sedie patriarcali⁴.

In realtà, l'istituto patriarcale fu introdotto anche nell'ambito civile e fu definita nelle Novelle di Giustiniano e inclusa nel suo Codice di Diritto Civile⁵, il primo ad utilizzare ufficialmente a livello imperiale il titolo di Patriarca sebbene già esistente da prima⁶. Lungo la storia si è notata una evoluzione circa

³ Cfr. S. Ignazio d'Antiochia, *Lettera ai Romani*, in: *I Padri Apostolici: Traduzione, introduzione e note*, ed. A. Quacquarelli, Roma 2011, p. 121.

⁴ Cfr. D. Ceccarelli Morolli, *Patriarca*, in: *Diccionario General de Derecho Canonico*, vol. 5, ed. A. Ludwig, Navarra 2012, p. 64.

⁵ Cfr. *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3, ed. R. Schoell, G. Kroll, Novellae CXXIII, Berolini 1895, 597; «Pro consuetudinibus illa sola permittimus praeberi ab ordinatis episcopis, quae subsequenter praesenti legi inserta sunt. Iubemus igitur beatissimos quidem archiepiscopos et patriarchas, hoc est senioris Romae et Constantinopoleos et Alexandriae et Theopoleos et Hierosolymorum, si quidem consuetudo habet episcopis aut clericis in eorum ordinatione minus quam XX libras auri dari, ipsa solummodo praeberi quae consuetudo recognoscit, plus autem ab hac quantitate nihil supra XX auri libras praeberi».

⁶ Cfr. A. Garuti, *Origine e natura dei Patriarcati: Considerazioni storico-dogmatiche e canonistiche*, "Folia Canonica" 5(2002), p. 250.

la descrizione dell'origine del patriarcato soprattutto nell'ultimo secolo con la normativa di *Cleri sanctitati* (CS) fino al CCEO⁷.

Durante la codificazione del CCEO, in un primo testo, il gruppo di studio per la Sacra Gerarchia, modificava il canone 216 di CS in questo modo: "Secondo una antichissima tradizione della Chiesa, già riconosciuta dai primi Concili ecumenici o dal Romano Pontefice, è riservato uno speciale onore ai Patriarchi delle Chiese orientali, dato che ognuno presiede alla sua Chiesa patriarcale come padre e capo"⁸.

Tale formulazione riprende il testo del Decreto conciliare OE, n. 7 ad eccezione dell'aggiunta *o dal Romano Pontefice riconosciuta*, che non figura nel testo conciliare. Tale riferimento al Romano Pontefice in realtà era stato inserito per evidenziare come una tradizione per quanto antica non poteva essere accettata validamente nella Chiesa senza il consenso almeno tacito del Romano Pontefice. Consenso che di per sé sarebbe stato sufficiente⁹. Infine il can. 55 del CCEO modifica la formulazione del can. 216, § 1 CS riprendendo la formulazione del decreto conciliare. Infatti, nella normativa del CCEO il Patriarca viene definito come un Vescovo che presiede una chiesa *sui iuris* di rango patriarcale a cui compete autorità, sui Vescovi, sui metropolitani e su tutti i fedeli cristiani della Chiesa a cui presiede, secondo la legge approvata dalla Suprema Autorità della Chiesa¹⁰.

Can. 55 – Secondo l'antichissima tradizione della Chiesa, riconosciuta già dai primi Concili Ecumenici, nella Chiesa vige l'istituzione patriarcale; perciò i Patriarchi delle Chiese orientali, che presiedono ciascuno la sua Chiesa patriarcale come padre e capo, devono essere trattati con singolare onore¹¹.

Can. 56 – Il Patriarca è un Vescovo a cui compete la potestà su tutti i Vescovi, non esclusi i Metropolitani, e su tutti gli altri fedeli cristiani della Chiesa a cui presiede, a norma del diritto approvato dalla Suprema Autorità della Chiesa¹².

In vero tutti i Patriarchi delle Chiese Orientali Cattoliche godono di eguale dignità, degli stessi diritti e doveri, senza alcuna distinzione fra Patriarchi

⁷ Cfr. D. Salachas, *Titulus IV De Ecclesiis Patriarchalibus*, in: P. V. Pinto, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 69-70.

⁸ Cfr. *De Patriarchis et Archiepiscopi Maioribus*, "Nuntia" 2(1976), p. 36; Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, iam a primis Synodis Oecumenicis vel a Romano Pontifice agnitam, singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium Patriarchae, quippe qui suae quisque Ecclesiae patriarchali tamquam pater et caput praesunt.

⁹ Cfr. D. Salachas, *Titulus IV De Ecclesiis Patriarchalibus*, op. cit., p. 70.

¹⁰ Cfr. Can. 55-56.

¹¹ Can. 55. Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem iam a primis Conciliis Oecumenicis agnitam viget in Ecclesia institutio patriarchalis; quare singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum orientalium Patriarchae, qui suae quisque Ecclesiae patriarchali tamquam pater et caput praesunt.

¹² Can. 56. Patriarcha est Episcopus, cui competit potestas in omnes Episcopos non exceptis Metropolitanis ceterosque christifideles Ecclesiae, cui praeest, ad normam iuris a suprema Ecclesiae auctoritate approbati.

maggiore, minore o qualsiasi altro¹³, anche se è mantenuta una regola di precedenza tra essi. Diversamente al can. 438 del CIC per i Patriarchi latini in quanto tali non è previsto normalmente alcun potere di governo ed il loro titolo è puramente onorifico¹⁴.

Il Patriarca come *pater et caput*

La formula *pater et caput* era già presente nel diritto romano, ma è soltanto dopo l'epoca romana che viene ricollegata alla figura del Vescovo e del Patriarca¹⁵. Tale espressione è stata introdotta nel testo del 1945 degli schemi del CICO durante i lavori della Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Su tale espressione Ivan Žužek condusse alcune ricerche storiche per rintracciarne presenza nelle fonti orientali. Studio che però rimase senza esito portandolo a concludere che l'espressione *pater et caput* sia stata utilizzata per la prima volta da quella stessa Commissione e proprio negli schemi del CICO del 1945¹⁶. Contrariamente Natale Loda afferma che tale espressione troverebbe le sue fonti nel *Synodicon Orientale* del 410, nel *Synodus Provincialis Ruthenorum (Zaniosciae)* del 1720 e nel Sinodo Libanese dei Maroniti del 1736¹⁷.

Comunque tale espressione in seguito è entrata sia nel can. 216 § 1 di *Cleri Sanctitatis* che al n. 9 di *Orientalium Ecclesiarum* ed in seguito nel can. 55 del CCEO.

In realtà l'espressione *sicut pater et caput* così come si trova nel can. 55, ha un suo chiaro precedente nel Concilio di Firenze. In quella occasione infatti venne attribuito al Romano Pontefice il titolo di *pater et caput* affermandone la potestà primaria. E sebbene tale espressione si riferisca al Romano Pontefice, bisogna però ricordare che la stessa espressione veniva applicata ai Vescovi e al Papa in modo non esclusivo e dunque estesa anche ai Patriarchi nella loro Chiesa patriarcale¹⁸.

Žužek afferma che per conoscere il preciso senso di Patriarca come *pater et caput* della propria Chiesa patriarcale è necessario comprendere tutte le disposizioni del CCEO sul Patriarca in tutta la loro ampiezza organica. È da evidenziare che il limite della formula *pater et caput* è determinato dalla *norma*

¹³ Durante la codificazione del Codice Orientale, alcuni suggerivano di distinguere fra i Patriarchi Maggiori cioè coloro che facevano parte della Pentarchia (Patriarca di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme) e Patriarchi minori cioè gli altri Patriarchi.

¹⁴ Cfr. G. Nedungatt, *Glossario dei termini principali usati nel CCEO*, in: *Enchiridion Vaticanum* 12, Città del Vaticano 1990, p. 911.

¹⁵ Cfr. N. Loda, *I canoni 55-56 CCEO relativi al Patriarca nel suo ministero e funzione*, estratto da *Studi in memoria del Prof. Ivan Žužek*, in via di pubblicazione, p. 7.

¹⁶ Cfr. I. Žužek, *Alcune note circa la struttura delle Chiese orientali*, in: idem, *Understanding the Eastern Code*, (Kanonika 8), Rome 1997, p. 136.

¹⁷ Cfr. N. Loda, *La formula sicut pater et caput relativa al Patriarca nel c. 55 CCEO e le sue implicanze giuridiche*, "Folia Canonica" 5(2002), p. 114.

¹⁸ Cfr. ibidem, p. 113.

iuris emanata dalla Suprema Autorità della Chiesa e non ha dunque valore assoluto. Questo mostra come sia necessario interpretare tale espressione sempre in relazione alla norma *iuris* su cui si basa. Contrariamente si incorrerebbe in una grave *petitio principii*¹⁹.

Tuttavia, secondo Salachas, questa espressione ci ricorda che la figura del Patriarca come *pater et caput* nel suo Patriarcato concorda con la tradizione orientale del can. 34 dei Santi Apostoli secondo cui tutti i Vescovi devono stimare *velut caput* e nessuno *faciat aliquid praeter omnium conscientiam*. In fine tale espressione si esprime il carattere collegiale del governo patriarcale in alcune Chiese orientali, quando nella persona del Patriarca sono concentrati i poteri ecclesiastici e civili in un paese a minoranza cristiana²⁰.

La πενταρχία nel primo millennio

La Pentarchia (Πενταρχία) è un concetto utilizzato nel primo millennio cristiano per esprimere la collegialità dei cinque Patriarchi nel governo della Chiesa a livello universale. Ciò significava che l'intera Chiesa sarebbe dovuta essere governata da un collegio di cinque Patriarchi e precisamente i Vescovi di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Poiché tali Patriarchi rappresentano gli apostoli, secondo lo sviluppo di questa teoria, tutte le sedi patriarcali dovevano essere considerate come Sedi Apostoliche²¹.

Già l'Imperatore Costantino IV (Imperatore bizantino dal 668 al 685) nella lettera a Papa Agato, con cui annunciava la convocazione del Concilio, parlava in generale delle "Sante Chiese cattoliche e apostoliche di Dio", intendendo evidentemente le stesse cinque Chiese di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme²². L'inizio dell'idea della Pentarchia, cioè delle cinque grandi circoscrizioni ecclesiastiche, risale precisamente al momento in cui l'imperatore, unico detentore della regalità, sceglieva i titolari di queste cinque sedi come interlocutori in rappresentanza della parte ecclesiastica²³.

Questa idea fu in seguito pienamente sviluppata nel IX secolo sulla base del principio apostolico con cui si attribuiva la fondazione delle predette città ad un apostolo per evidenziarne l'importanza. Inoltre la pentarchia fu più dettagliatamente definita negli atti del Concilio Ignaziano dell'869-870, considerato l'ottavo concilio ecumenico. All'interno degli atti di questo

¹⁹ Cfr. I. Žužek, *Alcune note circa la struttura delle Chiese orientali*, op. cit., p. 136.

²⁰ Cfr. D. Salachas, *Istituzione di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, op. cit., p. 141-142.

²¹ Cfr. F. Dvornik, *The Idea of apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostle Andrew*, Massachusetts 1958, p. 163.

²² Cfr. Constantius VI, *Exemplum litterarum missarum ad Aghathonem Papam*, in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 11, ed. I. D. Mansi, Florentiae 1765, 687.

²³ Cfr. E. Morini, *Roma e la pentarchia dei Patriarchi nella percezione dell'oriente greco tardo-antico e medioevale*, in: *Forme storiche di governo nella Chiesa universale Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo*, ed. P. Prodi, Bologna 2003, p. 28.

concilio troviamo la definizione più completa della nuova dottrina della pentarchia²⁴.

Il canone 36 del Concilio Trullano (691) riconfermò l'ordine delle sedi secondo l'ordine stabilito dal Concilio di Calcedonia (451) e riconobbe alla sede di Costantinopoli privilegi e diritti uguali alla sede di Roma.

Rinnovando la legislazione dei centocinquanta santi padri, i quali si sono riuniti in questa città imperiale protetta da Dio, e dei seicentotrenta, i quali si sono riuniti in Calcedonia, decretiamo, che la sede di Costantinopoli godrà degli stessi privilegi che la sede dell'antica Roma e avrà negli affari della Chiesa la stessa grandezza di questa, venendo seconda dopo di essa; la sede di Alessandria segue dopo, poi quella di Antiochia in seguito la sede della città di Gerusalemme²⁵.

Tale canone rinnova anche la disposizione del terzo canone del II concilio ecumenico (381) come anche il canone 28 di Calcedonia (451), confermando allo stesso tempo il primato del Vescovo di Roma e pone in ordine gerarchico le cinque sedi patriarcali nel mondo cristiano di quel tempo. In base a questa norma (canone 36) al primo posto vi è la Chiesa di Roma, al secondo posto la Chiesa di Costantinopoli, in terzo luogo viene la Chiesa di Alessandria, successivamente segue la Chiesa di Antiochia e alla fine la Chiesa di Gerusalemme. Da notare però che alla Chiesa "seconda", quella di Costantinopoli sono riconosciuti uguali diritti e gli stessi privilegi di Roma²⁶.

Infatti la pentarchia è vista, soprattutto nelle Chiese d'Oriente, come una delle forme storiche e concrete riconosciute e sancite di volta in volta dai concili ecumenici. Come una struttura ecclesiastica nella gerarchia episcopale unitaria dell'unica Chiesa di Cristo conforme alla fede ed alla tradizione della Chiesa. In verità la realtà ecclesiologica della pentarchia viene giustificata dal principio dell'apostolicità di queste sedi maggiori²⁷.

Ma è con San Gregorio Magno che si è fatto più autorevole l'eco della dottrina secondo cui soltanto le sedi onorate da Pietro possono avere la dignità patriarcale, partecipando in qualche modo al suo primato sugli altri apostoli. Pietro a Roma dove è stato martirizzato, Pietro ad Alessandria per mezzo del suo discepolo Marco, Pietro ad Antiochia dove evangelizzava prima che andasse a Roma, Pietro a Gerusalemme dove guidava la Chiesa nascente annunciando il Vangelo²⁸ e infine Pietro a Costantinopoli, in un senso sim-

²⁴ Cfr. F. Dvornik, *The Idea of apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostle Andrew*, op. cit., p. 268.

²⁵ D. Salachas, *La normativa del Concilio Trullano commentata dai canonisti bizantini del XII secolo Zonaras, Balsamone, Aristenos*, "Oriente Cristiano" 36(1991), n. 2-3, p. 19.

²⁶ Cfr. E. Brunet, *Il ruolo di papa Gregorio II (715-731) nel processo di ricezione del concilio Trullano o Quinisesto (692)*, "Iura Orientalia" 3(2007), p. 49.

²⁷ Cfr. V. Peri, *Sinodo, patriarcati, e primate romano*, in: *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica: Atti del Colloquio Università Cattolica del Sacro Cuore* (Milano, 16-18 aprile, 1998), ed. A. Acerbi, Milano 1999, p. 80-82.

²⁸ Cfr. E. Morino, *Gli ortodossi*, Bologna 2002, p. 79-81.

bolico, sia per mezzo di suo fratello Andrea a cui la tradizione attribuisce l'evangelizzazione della regione e sia perché Costantinopoli è la "nuova Roma" fondata da Costantino a cui il Concilio di Nicea I (325) aveva accordato il titolo di "uguale-agli apostoli" (*isapostolos*)²⁹.

In realtà la teoria della pentarchia fu ammessa di fatto dall'Occidente, sanzionata canonicamente nel concilio di Lione del 1274 e soprattutto al concilio di Firenze del 1439. Ma in pratica l'Oriente era ormai separato dall'Occidente e il Vescovo di Roma rimase il solo Patriarca della Chiesa Cattolica. Inoltre egli aveva giurisdizione diretta sul territorio della Chiesa occidentale esercitando il suo ruolo come Patriarca d'Occidente, mentre i Patriarchi d'Oriente con i loro sinodi esercitavano una diretta giurisdizione sulle proprie Chiese entro il loro territorio. A differenza dall'Oriente, i diritti del Vescovo di Roma come Patriarca ed i suoi diritti come *protos* di tutta la Chiesa universale si sono sommati nella stessa figura del Papa non potendo così più distinguere in Occidente ciò che il Papa esercitava in virtù dei suoi poteri di Patriarca d'Occidente e ciò che esercitava come *protos* della Chiesa universale. È chiaro che il Vescovo di Roma non è solo Patriarca d'Occidente, il primo Patriarca della pentarchia, ma gode, come successore di Pietro, del "ministero petrino" ed è tramite tale ufficio di diritto divino che egli esercita, per volontà di Cristo, una funzione di guida per tutta la Chiesa universale a garanzia della sua l'ortodossia di fede e della sua unità. Per quanto citato sopra, la Chiesa di Roma non ha accettato la teoria bizantina della pentarchia nel senso di assoluta parità, rivendicando per volontà del Signore il primato di potestà su tutte le Chiese. Non ha potuto nemmeno accettare la giustificazione politica data dal canone 3 del Concilio di Costantinopoli I e del canone 28 del concilio di Calcedonia ma ha però sempre riconosciuto, anche dopo la rottura della comunione ecclesiastica tra l'Oriente e l'Occidente, l'ordine canonico di onore, le prerogative e i privilegi delle sedi patriarcali sanciti dai concili ecumenici³⁰.

Papa emerito Benedetto XVI (all'epoca il professore e teologo Joseph Ratzinger) nel suo libro *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, intervenendo sul primato del Romano Pontefice e sulla sua funzione patriarcale, spiega come nell'unità dell'unica Chiesa si deve lasciare spazio al plurale delle Chiese particolari perché solo la fede è indivisibile ed è a questa fede indivisibile che è ordinato il servizio all'unità del *protos*. Tutto il resto può essere diverso e permette anche diverse funzioni ed ordinamenti, come erano realizzate nei Patriarcati della Chiesa antica. Infatti, il centralismo che ha avuto la Chiesa cattolica non deriva semplicemente dall'ufficio di Pietro ma dal suo

²⁹ Cfr. J. A. McGuckin, *The Orthodox Church an Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Oxford 2008, p. 13.

³⁰ Cfr. D. Salachas, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Roma-Bologna 1997, p. 137-140.

compito patriarcale che funzionale all'intera cristianità latina ha moltiplicato i suoi ruoli nel corso della storia³¹.

In tale modo, le Chiese orientali cattoliche possono offrire un modello ecumenico alle Chiese orientali che non sono (ancora) in piena comunione con la Chiesa cattolica. In modo particolare possiamo evidenziare la presenza nel cuore della Chiesa cattolica di vari riti liturgici e di tradizioni ecclesiastiche diverse risalenti agli Apostoli stessi e considerate parte della divina rivelazione. Peraltro l'esistenza delle venerate strutture ecclesiastiche come la struttura patriarcale può offrire un splendido modello della piena cattolicità della Chiesa cattolica che è sempre presente nelle Chiese particolari. Tale modello dev'essere basato sulla uguaglianza delle differenti Chiese e nel riconoscimento del loro diritto alla diversità, in modo che nessuna Chiesa sia superiore alle altre³².

In verità il diritto ecclesiastico, la liturgia e l'assegnazione dei Vescovi da parte del Papa sono tutti elementi che non derivano necessariamente dal primato petrino in quanto tale, ma piuttosto derivano dalla stretta congiunzione del ufficio petrino con quello patriarcale. Spetta quindi al futuro distinguere chiaramente l'ufficio autentico del successore di Pietro e l'ufficio patriarcale. Infatti se necessario si potrebbero creare anche nuovi Patriarcati senza considerarli incorporati alla Chiesa latina. Infatti il Papa emerito spiega chiaramente come l'unità con il Pontefice non esige più l'aggregarsi ad una amministrazione unitaria, ma bensì inserirsi nell'unità della fede riconoscendo il ruolo del Papa come servitore all'unità tramite il suo potere di interpretazione vincolante della divina rivelazione. Tale affermazione significa che l'unione con la cristianità orientale non dovrebbe mutare assolutamente nulla nella sua concreta vita ecclesiale³³.

Ed è forse questo il motivo che ha indotto l'allora neo eletto Romano Pontefice a rinunciare al titolo di "Patriarca d'Occidente" rimuovendolo dall'*Annuario Pontificio* dal 2006. A ben vedere questo gesto è stato interpretato in modi diversi e risulta probabile non essere stato visto con favore dalle Chiese ortodosse. Ma analizzando e interpretando meglio il suo pensiero teologico pregresso, risulta evidentemente come egli abbia voluto distinguere chiaramente e nettamente l'ufficio autentico di successore di Pietro dall'ufficio patriarcale.

Successivamente il Pontificio Consiglio per l'unità dei Cristiani (PCPUC) si è pronunciato in un comunicato ufficiale per chiarire la questione della

³¹ Cfr. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia 1971, p. 155-156.

³² H. V. Vilardell, *Il ruolo teologico ed ecclesiologico delle Chiese Orientali Cattoliche nel Dialogo Ecumenico tra Oriente e Occidente*, in: *Ius Ecclesiarum Vehiculum Caritatis: Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001), ed. S. Agrestini, D. Ceccarelli Morolli, Città del Vaticano 2004, p. 975-987.

³³ Cfr. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, op. cit., p. 156.

soppressione del titolo “Patriarca d’Occidente” nell’*Annuario Pontificio*, spiegandone la complessità storica del titolo di Patriarca in tutti i suoi aspetti.

Di seguito si riassume la chiarificazione data nel comunicato del PCPUC. Tale comunicato afferma la radicalità storica degli antichi Patriarcati dell’Oriente, fissati dai Concili ecumenici e relativi ad un circoscritto territorio mentre il riferimento al territorio della Sede Romana rimaneva vago. Peraltro, nell’ambito del sistema ecclesiastico imperiale di Giustiniano, il Papa era ricompreso come Patriarca d’Occidente accanto ai quattro Patriarcati orientali. Al contrario, Roma preferiva l’idea delle tre sedi episcopali petrine: Roma, Alessandria ed Antiochia. I vari Concili ecumenici non hanno utilizzato il titolo di “Patriarca d’Occidente” anche se elencarono il Papa come il primo degli allora cinque Patriarchi.

Infatti, tale titolo fu adoperato nell’anno 642 da Papa Teodoro I. In seguito esso ricorse raramente e non ebbe mai un significato chiaro. Attualmente il significato del termine “Occidente” non è ancora chiaro (il termine “Occidente” richiama contesti geografico-culturali lontani come Nord America e Australia) e non intende descrivere un territorio ecclesiastico né può essere adoperato come definizione di un territorio patriarcale. Pertanto, questo titolo potrebbe esprimere la giurisdizione particolare del Vescovo di Roma per la Chiesa latina. Infine il comunicato afferma che la rinuncia al titolo non cambia chiaramente nulla al riconoscimento solennemente dichiarato dal Concilio Vaticano II delle antiche Chiese patriarcali³⁴. La rinuncia a detto titolo, ribadisce il comunicato ufficiale, vuole esprimere un realismo storico e teologico e allo stesso tempo rinunciare ad una pretesa. Una rinuncia che secondo il Pontificio Consiglio per l’unità dei Cristiani potrebbe essere di giovamento al dialogo ecumenico³⁵.

Nonostante queste chiarificazioni di tale scelte, la reazione da parte Ortodossa è stata comunque contraria. Numerose le osservazioni contrarie³⁶, tra cui si segnala quella il 17 marzo 2006 dell’Arcivescovo Christodoulos, Arcivescovo della Chiesa Greca, il quale in una lettera indirizzata a Benedetto XVI il 17 marzo 2006 spiegava come l’omissione di tale titolo patriarcale in realtà privava di importanti basi il dialogo ecumenico fra Cattolici e Ortodossi. *Per noi ortodossi, spiega l’Arcivescovo, il Papa dell’Antica Roma è sempre stato il Patriarca d’Occidente, il successore degli apostoli Pietro e Paolo che hanno fondato la Chiesa di Roma, la prima in onore, il primus inter pares, e colui che presiede in Carità*³⁷. Perciò sarebbe logico, continuava il prelado,

³⁴ *Lumen Gentium*, n. 23.

³⁵ Cfr. Pontificio Consiglio per l’unità dei Cristiani, *Comunicato circa la soppressione del titolo “Patriarca d’Occidente” nell’Annuario Pontificio* (22 marzo 2006), AAS 98(2006), p. 364.

³⁶ Cfr. V. Parlato, *Il Vescovodi Roma, Patriarca d’Occidente: Alcune Riflessioni*, “Caietele Institutului Catolic” 7(2008), n. 1, p. 105.

³⁷ Christodoulos, *Letter of the Archbishop of Athens to his Holiness Pope Benedict XVI*, (March 17, 2006); “Then please allow me to share with Your Holiness, the unease of many who feel that by dropping the title of “Patriarch of the West” our theologians, who are once again

che sia su questo titolo patriarcale, nel contesto dell'antica pentarchia del primo millennio concordata nel Concilio di Costantinopoli dell'879 e firmata dai Legati di Papa Giovanni VIII, costruire l'unità di tutta la Chiesa.

Si può notare dunque che la scelta di abolire il titolo Patriarca d'Occidente potrebbe porre qualche domanda non solo al livello ecumenico ma anche al livello storico giuridico e teologico. In altre parole come si può spiegare oggi il canone 6 del Concilio di Nicea I il quale riconosceva al Vescovo di Alessandria un'autorità simile a quella riconosciuta al Vescovo di Roma?

Allora, che tipo di autorità sarebbe questa, se non fosse l'autorità patriarcale? Come si possono interpretare oggi i decreti dei Concili Ecumenici anche del secondo millennio, come il concilio di Firenze e il Laterano IV, che sancivano la pentarchia? In che modo si possono leggere le norme costituzionali che regolavano la vita della Chiesa, ed in specie l'organizzazione ecclesiastica del primo millennio che sono state definitivamente riconosciute dal Concilio di Nicea II e che erano frutto di una prassi consolidata, accettata e sancita lungo i secoli da canoni dei concili ecumenici, dai sinodi particolari e da leggi imperiali?³⁸

Se la Chiesa Cattolica rifiuta totalmente la pentarchia, perché il canone 28 del Concilio di Calcedonia appare come fonte di documenti del Vaticano II che trattano l'istituzione patriarcale? Perché la normativa del CCEO riguardante la precedenza dei Patriarchi segue l'ordine della pentarchia invece della triarchia delle Sedi Petrine cioè Roma, Alessandria ed Antiochia?

Tutte queste e altre domande possono sorgere dalla questione attuale. Come pare tale dibattito è il risultato di una secolare storia in cui la persona del Romano Pontefice ha sommato su di sé i diversi ruoli attribuiti al Vescovo di Roma. In realtà infatti egli svolge almeno quattro o cinque ruoli diversi essendo il Vescovo di una diocesi, metropolita, primate, Patriarca e allo stesso tempo Successore di Pietro e tale molteplice ruolo merita un studio approfondito teso a chiarire quali sono le diverse caratteristiche peculiari di ciascun Ufficio diverso dal ruolo di Vescovo di Roma.

Conclusion

Concludendo, è necessario citare l'affermazione più importante sulla permanente validità dell'istituzione patriarcale all'interno della comunione

about to engage in mutual dialogue, will be deprived of a common basis upon which they could build the reunification of our Churches, a reunification that we all desire. For us Orthodox, the Pope of Elder Rome has always been the Patriarch of the West, the successor of the Apostles Peter and Paul who founded the Church of Rome, the first in honour, *primus inter pares*, and he who presides in Charity, and it is only logical that upon this title, within the framework of the ancient pentarchy (agreed upon at the Council of Constantinople of 879 and signed by the Legates of Pope John VIII) of the first millennium that we can build the reunification of the One Undivided Church”.

³⁸ Cfr. V. Parlato, *Il Vescovo di Roma, Patriarca d'Occidente, Alcune Riflessioni*, op. cit., p. 106.

cristiana. Tale dichiarazione si trova nel Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439)³⁹, dove con evidenza nella parte conclusiva del Decreto d'Unione si dichiara in merito ai Patriarchi orientali:

Rinnoviamo, inoltre, l'ordinamento tramandato nei canoni da osservare tra gli altri venerabili Patriarchi, per cui il Patriarca di Costantinopoli sia secondo, dopo il santissimo pontefice romano, il Patriarca d'Alessandria sia terzo, quello di Antiochia quarto, quello di Gerusalemme quinto, senza alcun pregiudizio per tutti i loro privilegi e diritti⁴⁰.

Il testo risulta molto significativo in quanto ratifica l'importanza imprescindibile della figura del Patriarca e dell'istituzione patriarcale nella configurazione della comunione cristiana. Invero anche il Vaticano II si basa sul medesimo decreto ai numeri 8-9 di *Orientalium Ecclesiarum* riportandone il significato quasi letteralmente. Si potrebbe dunque dire che è stata tale dichiarazione a preparare la strada al Concilio Vaticano II per ripristinare tutti i diritti e privilegi dei Patriarchi orientali sulla base delle antiche tradizioni di ogni Chiesa e secondo i decreti dei Concili ecumenici⁴¹.

Infine, anche se l'istituzione patriarcale sinodale in relazione al Primato della Sede Apostolica Romana è stata lungo i secoli oggetto di forte polemica, e talvolta causa di scismi come quello fra Oriente e Occidente, oggi essa viene riscoperta con nuova luce dal Vaticano II e potrebbe contribuire al cammino ecumenico verso la perfetta unione di tutti cristiani. Invero tale piena comunione fra l'Oriente e l'Occidente può essere raggiunta a condizione di evitare ogni estremismo riduttivo o assolutistico dell'ufficio patriarcale e di evitare altresì le concezioni troppo centralistiche del governo gerarchico nella Chiesa universale. Alla base, ovviamente questo necessita in modo indispensabile una maggiore applicazione del principio di sinodalità nelle Chiese particolari come nella stessa Chiesa Universale.

* * *

The Notion of Patriarch in Eastern Canon Law and the Theory of Pentarchy

Summary

The figure of the Patriarch has always had a great importance in the life of the Church over the centuries. Furthermore, the patriarchal institution has its

³⁹ Cfr. C. Alzati, *Patriarcato. Un'istituzione radicata nella storia delle Chiese al servizio della loro comunione*, in: *Primato Pontificio ed Episcopato. Dal primo millennio al Concilio Ecumenico Vaticano II: Studi in onore dell'Arcivescovo Agostino Marchetto*, ed. J. Ehret, Città del Vaticano 2013, p. 453.

⁴⁰ Eugenio IV, *Bolla Definizione del santo concilio ecumenico fiorentino*, Concilio di Firenze (Sessione VI, 6 luglio 1439), in: *Conciliarum oecumenicorum decreta*, op. cit., p. 528.

⁴¹ Cfr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 9.

roots in the experience lived by the Church since the time of the Apostles, indeed, even before the Ecumenical Councils which recognized it and sanctioned it. The Patriarch, according to the discipline of Eastern Canon Law, is a bishop who presides over a “*sui iuris*” church of patriarchal rank, who has authority over the bishops, metropolitans and all Christian faithful of the Church he governs, according to the approved law by the Supreme Authority of the Church. He presides over his Church as “*pater et caput*” and this expression indicates the collegial nature of the patriarchal government in some Eastern Churches, where all the ecclesiastical and civil powers in a country with a Christian minority are concentrated in the person of the Patriarch. The root of the Pentarchy dates back to the first millennium. It refers to the collegiality of the five Patriarchs, precisely, the bishops of Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem in the government of the universal Church. In 2006 Pope Benedict XVI renounced the title of “Patriarch of the West” and this was the cause of a controversial debate on the theory of the “Pentarchy” between Catholics and Orthodox. A strong debate, very similar to that, was the debate concerning the patriarchal institution in relation to the Primacy of the Roman Apostolic See. Unfortunately, this debate has sometimes caused deep wounds such as the schisms between East and West. Today, however, this institution, rediscovered with new light of Vatican II, could contribute to the ecumenical journey towards the perfect union of all Christians.

Keywords: Patriarch, Patriarchal Institution, Pentarchy, Synodality, Ecumenism, Patriarch of the West.

Bibliografia

Fonti

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II, promulgatus, (18 ottobre 1990), *Fontium Annotatione Auctus*, ed. Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, Città del Vaticano 1995.
- Corpus Iuris Civilis*, ed. R. Schoell, G. Kroll, vol. 3, *Novellae CXXIII*, Berolini 1912.
- Concilio Ecumenico Nicea I, *Canone VI*, in: *Conciliarum oecumenicorum decreta*, ed. Istituto per le scienze religiose, Bologna 2002.
- Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (21 novembre 1964).
- Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto sulle Chiese Cattoliche Orientali *Orientalium Ecclesiarum* (21 novembre 1964).
- Constantius VI, *Exemplum litterarum missarum ad Aghathonem Papam*, in: *Sacrorum Conciliarum nova et amplissima collectio*, ed. I. D. Mansi, vol. 11, Florentiae 1765.
- Eugenio PP. IV, *Bolla Definizione del santo concilio ecumenico fiorentino*, Concilio di Firenze (Sessione VI, 6 luglio 1439), in: *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologna 2002.
- Pontificio Consiglio per l'unità dei Cristiani, *Comunicato circa la soppressione del titolo "Patriarca d'Occidente" nell'Annuario Pontificio* (22 marzo 2006), AAS 98(2006).
- S. Ignazio d'Antiochia, *Lettera ai Romani*, in: *I Padri Apostolici: Traduzione, introduzione e note*, ed. A. Quacquarelli, Roma 2011.

Studi

- Alzati C., *Patriarcato. Un'istituzione radicata nella storia delle Chiese al servizio della loro comunione*, in: *Prinato Pontificio ed Episcopato. Dal primo millennio al Concilio Ecumenico Vaticano II: Studi in onore dell'Arcivescovo Agostino Marchetto*, ed. J. Ehret, Città del Vaticano 2013, p. 447-462.
- Brunet E., *Il ruolo di papa Gregorio II (715-731) nel processo di ricezione del concilio Trullano o Quinisesto (692)*, "Iura Orientalia" 3(2007), p. 37-65.
- Ceccarelli Morolli D., *Patriarca*, in: *Diccionario General de Derecho Canonico*, vol. 5, ed. A. Ludwig, Navarra 2012, p. 963-967.
- Christodoulos, *Letter of the Archbishop of Athens to his Holiness Pope Benedict XVI* (March 17, 2006).
- De Patriarchis et Archiepiscopi Maioribus, "Nuntia" 2(1976), p. 31-52.
- Dvornik F., *The Idea of apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostle Andrew*, Massachussets 1958.
- Garuiti A., *Origine e natura dei patriarcati: Considerazioni storico-dogmatiche e canonistiche*, "Folia Canonica" 5(2002), p. 249-266.
- Loda N., *I canoni 55-56 CCEO relativi al Patriarca nel suo ministero e funzione*, estratto da *Studi in memoria del Prof. Ivan Žužek*, in via di pubblicazione, p. 1-33.
- Loda N., *La formula sicut pater et caput relativa al Patriarca nel c. 55 CCEO e le sue implicanze giuridiche*, "Folia Canonica" 5(2002), p. 107-124.
- McGuckin J. A., *The Orthodox Church an Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Oxford 2008.
- Morini E., *Roma e la pentarchia dei patriarchi nella percezione dell'oriente greco tardo-antico e medioevale*, in: *Forme storiche di governo nella Chiesa universale Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo* (Università di Bologna, 31 ottobre 2001), ed. P. Prodi, Bologna 2003, p. 27-42.
- Morino E., *Gli ortodossi*, Bologna 2002.
- Nedungatt G., *Glossario dei termini principali usati nel CCEO*, in: *Enchiridion Vaticanum 12*, Città del Vaticano 1990, p. 904-914.
- Parlato V., *Il Vescovo di Roma, Patriarca d'Occidente, Alcune Riflessioni*, "Caietele Institutului Catolic" 7(2008), n. 1, p. 102-120.
- Parlato V., *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo*, Padova 1969.
- Peri V., *Sinodo, patriarchi, e primate romano*, in: *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica: Atti del Colloquio Università Cattolica del Sacro Cuore* (Milano, 16-18 aprile, 1998), ed. A. Acerbi, Milano 1999, p. 51-98.
- Ratzinger J., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia 1971.
- Salachas D., *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Roma-Bologna 1997.
- Salachas D., *Istituzione di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna 2008.
- Salachas D., *La normativa del Concilio Trullano commentata dai canonisti bizantini del XII secolo Zonaras, Balsamone, Aristenos*, "Oriente Cristiano" 36(1991), n. 2-3.
- Salachas D., *Titulus IV De Ecclesiis Patriarchalibus*, in: P. V. Pinto, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 69-144.
- Vilardell H. V., *Il ruolo teologico ed ecclesiologico delle Chiese Orientali Cattoliche nel Dialogo Ecumenico tra Oriente e Occidente*, in: *Ius Ecclesiarum Vehiculum Caritatis: Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001), ed. S. Agrestini, D. Ceccarelli Morolli, Città del Vaticano 2004, p. 975-987.
- Žužek I., *Alcune note circa la struttura delle Chiese orientali*, in: idem, *Understanding the Eastern Code, (Kanonika 8)*, Rome 1997, p. 136-148.

MATERIAŁY
Historical Resources

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017 (ks. Marek Janowski, ks. Maciej Maciukiewicz, ks. Jan Skorupski)

W datowanej na 8 września 2009 r. przedmowie do własnej książki zatytułowanej „Życ Mszą świętą”¹ bp Javier Echevarria przytacza słowa Jana Pawła II z 2004 r. przypominające potrzebę, aby „Msza Święta zajmowała centralne miejsce w życiu chrześcijan i aby każda wspólnota dokładała wszelkich starań dla jej uroczystego celebrowania, zgodnie z ustalonymi normami”. Papież dodaje: „Pastarze niech gorliwie podejmą tę katechezę mistagogiczną, tak drogą Ojcom Kościoła, która pozwala odkryć znaczenie gestów i słów liturgii, pomagając wierzącym przejść od znaków do tajemnicy i włączyć w nią całe swoje życie (Jan Paweł II, List apostolski „Mane nobiscum Domine”, 17).

Jak rozległa jest ta wiedza o „znaczeniu gestów i słów liturgii”? Drugie wydanie „Liturgiki”, dzieła ks. prof. Bogusława Nadolskiego TChr, chyba najwybitniejszego polskiego uczonego w tej dyscyplinie, liczy cztery tomy. Autor wprowadza w zagadnienia liturgii Kościoła katolickiego poprzez omówienie m.in. natury liturgii i jej znaczenia, rozwoju życia liturgicznego, elementów naturalnych w liturgii, naczyń liturgicznych, przestrzeni liturgicznej itp. Wydaje się, że tylko bardzo nieliczni wierni mają pełną świadomość tej problematyki. Niemal dwustustronicowa, podzielona na siedem części książka „Życ Mszą świętą” zawiera omówienie kilkudziesięciu elementów składających się na Mszę świętą. To daje pewne wyobrażenie na temat złożoności liturgiki.

Tej dziedzinie teologii poświęciło swe zainteresowania trzech księży diecezji elckiej: ks. dr Marek Janowski, ks. dr Maciej Maciukiewicz oraz ks. dr Jan Skorupski. Pewne wyobrażenie o tych zainteresowaniach dają tematy ich doktratów: *Zastosowanie rytuału „Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Doro-*

* 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

¹ Zob. J. Echevarria, *Życ Mszą świętą*, Radom 2013, s. 5-6.



słych” w przygotowaniu dzieci do I Komunii Świętej w praktyce pastoralnej Kościoła w Polsce (ks. Janowski), *La Chiesa come Comunione dei Santi. Per una teologia Della Communio Sanctorum a partire dai Pontificali e Rituali Romani dopo il Concilio Vaticano II* (*Kościół jako Wspólnota Świętych. Teologia Communio Sanctorum wychodząc od Pontyfikałów i Rytuałów Rzymskich po Soborze Watykańskim II*) (ks. Maciukiewicz) i *Treści teologiczne w formularzach mszalnych o misjonarzach* (ks. Skorupski). Jeszcze więcej o specyfice liturgiki jako dziedziny wiedzy mówią artykuły naukowe i popularnonaukowe księży doktorów. Wpisują się oni w ważne zadania Kościoła, przybliżając wiernym znaczenie liturgiczne nie tylko gestów i słów, także milczenia. Ks. dr Jan Skorupski zajmuje się także beletrystyka historyczną.

ks. Marek Janowski

1. Biogram

Urodził się 24 marca 1967 r. w Giżycku. Studiował w WSD „Hosianum” w Olsztynie (1988-1992) oraz WSD w Elku (1992-1994). Świecenia kapłańskie przyjął 21 maja 1994 r. w Elku. W latach 1994-1996 był wikariuszem w parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach, po czym posłany został na studia specjalistyczne z liturgiki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Od 1 do 31 sierpnia 1999 r. był administratorem parafii w Świętajnie, a w latach 2002-2008 proboszczem parafii pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Grabniku. W latach 2008-2019 był proboszczem katedry elckiej pw. św. Wojciecha, a następnie proboszczem parafii pw. Świętej Rodziny w Augustowie. W strukturach diecezji elckiej pełnił (lub nadal pełni) funkcję m.in. odpowiedzialnego za formację diakonów stałych oraz nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej, dziekana dekanatu Matki Bożej Fatimskiej, notariusza sądu biskupiego, ceremoniarza biskupiego, Diecezjalnego Moderata Liturgicznej Służby Ołtarza oraz wykładowcy w WSD w Elku.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Milczenie jako integralny element odnowionej liturii posoborowej – Lublin, KUL 1996; promotor: ks. dr Stanisław Hołodok.

Doktorat (liturgika):

Zastosowanie rytuału „Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych” w przygotowaniu dzieci do I Komunii Świętej w praktyce pastoralnej Kościoła w Polsce – Lublin, KUL 2006; promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Józef Kopeć CP; recenzenci: ks. dr hab. Czesław Krakowiak (KUL), ks. prof. dr hab. Jan Decyk (UKSW).

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Celebracje i modlitwy na czas peregrynacji obrazu Jezusa Miłosiernego w roku Eucharystii na terenie diecezji ełckiej*, Ełk 2005 [opracowanie rytuału].

Redakcja i współredakcja:

1. *Kalendarz diecezji ełckiej. Rok liturgiczny* (współredaktor kalendarza w latach 2003-2017).

Artykuły naukowe:

1. *Różne formy celebracji sakramentu pokuty i pojednania*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie KKK*, red. S. Łabędowicz, Sandomierz 1999, s. 382-386.
2. *Specyfikacja milczenia w odnowionej liturgii posoborowej*, „Studia Ełckie” 8(2006), s. 179-188.
3. *Nowy model duszpasterstwa pierwszokomunijnego oparty o założenia rytuału „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych”*, „Studia Ełckie” 9(2007), s. 277-289.
4. *Duszpasterska troska o rodzinę w przygotowaniu dzieci do pełnego uczestnictwa w życiu eucharystycznym*, w: *Bene Merenti Laus – Księdzu infułatowi Janowi Sołowianiukowi w 70-tą rocznicę urodzin*, red. A. Filipowicz, „Episteme” 110(2015), s. 173-190.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Jubileuszowe pielgrzymowanie*, „Kotwica” 2000, nr 1, s. 18-19.
2. *Nie bójmy się namaszczenia chorych*, „Martyria” 2004, nr 2, s. 11.
3. *Wielki Post w liturgii*, „Martyria” 2004, nr 3, s. 17.
4. *Milczenie w liturgii*, „Martyria” 2004, nr 5, s. 11.
5. *Eucharystia sercem Kościoła*, „Martyria” 2004, nr 11, s. 14-15.
6. *Nadzwyczajny szafarz Komunii Świętej*, „Martyria” 2004, nr 12, s. 10-11.
7. *Świętość w rodzinie*, „Martyria” 2007, nr 4, s. 16.
8. *Czyniąc innych uczniami Chrystusa*, „Martyria” 2008, nr 3, s. 15.
9. *Jubileusze małżeńskie rodziców kapłanów*, „Martyria” 2010, nr 2, s. 7.

Wspomnienia:

1. *Uczył szacunku i wrażliwości do kapłaństwa*, w: *Ks. Marian Szczęsny (1942-2006)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 72(2007), s. 100-101.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Ełk 2006, s. 120-121; *Schematyzm*

diecezji elckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 666; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

ks. Maciej Maciukiewicz

1. Biogram

Urodził się 9 marca 1974 r. w Augustowie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w WSD w Elku w latach 1994-2000. Po święceniach kapłańskich (2000) pracował jako wikariusz parafii w Filipowie (2000-2002), a następnie został skierowany na studia specjalistyczne z liturgiki do Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie. Po powrocie ze studiów mianowany wikariuszem w parafii pw. św. Wojciecha w Elku (2007-2009). W 2009 r. został prefektem, a następnie ekonomem i wicerektorem w seminarium duchownym (2010). Pełni także funkcje: wykładowcy WSD w Elku oraz ceremoniarza biskupiego.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Dzieje duszpasterstwa katolickiego w parafii pw. św. Jakuba Apostoła w Sztabinie w latach 1946-1996 – Warszawa, UKSW 2000; promotor: ks. dr Kazimierz Łatak CRL.

Doktorat (liturgika):

La Chiesa come Comunione dei Santi. Per una teologia Della Communio Sanctorum a partire dai Pontificali e Rituali Romani dopo il Concilio Vaticano II (Kościół jako Wspólnota Świętych. Teologia Communio Sanctorum wychodząc od Pontyfikałów i Rytuałów Rzymskich po Soborze Watykańskim II) – Warszawa, UKSW 2008; promotor: ks. dr hab. Jacek Nowak, prof. UKSW SAC; recenzenci: ks. dr hab. Bogusław Edward Migut (KUL), ks. dr hab. Jan Bolesław Miazek, prof. PWT.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Milenium śmierci świętego Brunona Bonifacego z Kwerfurtu. Giżycko, 21 czerwca 2009 r.*, Wyd. Elcka Kuria Diecezjalna, Elk 2009, ss. 52.

Redakcja i współredakcja:

1. *Kalendarz diecezji elckiej. Rok liturgiczny* (współredaktor kalendarza od 2011 r.).

Artykuły naukowe

1. *Wspólnota świętych w celebracji misterium Chrystusa. Analiza liturgiczno-teologiczna "Rytuału egzorcyzmów"*, „Seminare” 26(2009), s. 37-52.
2. *Znaczenie ksiąg liturgicznych i szacunek dla nich (mszał, ewangelia, lekcjonarz i inne księgi)*, „Anamnesis” 64(2011), s. 79-91 [to samo w: *Vademecum liturgiczne*, Warszawa 2015, s. 100-120].
3. *Ostatnia wieczerza antycypacja Misterium Paschalnego*, w: *Misterium Chrystusa w roku liturgicznym*, red. J. Nowak, Hlondianum, Poznań 2012, s. 204-203.
4. *Communio sanctorum w celebracji misterium Chrystusa. Analiza liturgiczno-teologiczna "Ordo Exsequiarum"*, w: *Victimae Paschali Laudes. Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr Marianowi Pisarzowskiemu MIC w 75. rocznicę urodzin*, red. Janusz Kumala MIC, Centrum Formacji Misyjnej „Salvatoris Mater”, Licheń Stary 2012, s. 271-294.
5. *Communio sanctorum w celebracji misterium Chrystusa. Analiza liturgiczno-teologiczna „Ordo benedictionis abbatis et abbatisae” i „Ordo professionis religiosae”*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Adalbertinum, Elk 2013, s. 261-278.

Hasła w słownikach i encyklopediach:

1. *Pontyfikał*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 15, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, kol. 1409-1410.
2. *Rytuał rzymski*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 16, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, kol. 719.
3. *Rytuał*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 16, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, kol. 717-718.

Artykuły popularne:

1. *Trydium Paschalne*, „Martyria” 2010, nr 3, s. 10.
2. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (1)*, „Martyria” 2010, nr 3, s. 16-17.
3. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (2)*, „Martyria” 2010, nr 4, s. 14.
4. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (3)*, „Martyria” 2010, nr 5, s. 11.
5. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (4)*, „Martyria” 2010, nr 6, s. 15.
6. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (5)*, „Martyria” 2010, nr 7-8, s. 17.
7. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (6)*, „Martyria” 2010, nr 9, s. 15.
8. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (7)*, „Martyria” 2010, nr 10, s. 17.
9. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (8)*, „Martyria” 2010, nr 12, s. 17.
10. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (9)*, „Martyria” 2011, nr 1, s. 18.
11. *Znaki, symbole i gesty we Mszy św. (10)*, „Martyria” 2011, nr 2, s. 18.
12. *Budowa kaplicy i biblioteki*, „Martyria” 2011, nr 2, s. 19.
13. *Co to jest beatyfikacja?*, „Martyria” 2011, nr 5, s. 4-5.
14. *Znaki i gesty w liturgii*, „Martyria” 2012, nr 3, s. 14.

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji elckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 695; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

ks. Jan Skorupski

1. Biogram

Urodził się 12 lipca 1952 r. w Wilkasach. Po ukończeniu seminarium niższego w Częstochowie wstąpił do WSD w Łomży. Świecenia kapłańskie przyjął w 1978 r. Był wikariuszem w parafii Wizna oraz Wysokie Mazowieckie, po czym udał się na misje do Argentyny – San Luis i Mendoza (1980-1988). Po powrocie z misji pracował jako wikariusz w parafii Matki Bożej Częstochowskiej w Augustowie (1989-1992). W strukturach nowopowstałej diecezji elckiej piastował urząd proboszcza w Gibach (1992-1994). Następnie został dyrektorem administracyjnym Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie. Od 2000 r. mianowany proboszczem parafii pw. św. Jana Apostoła i Ewangelisty w Elku. Oprócz tego pełni także funkcję wykładowcy w WSD w Elku.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Treści teologiczne formularzy mszalnych o ewangelizacji ludów – Warszawa, ATK 1997; promotor: ks. dr hab. Adam Durak SDB, prof. ATK.

Doktorat (liturgika):

Treści teologiczne w formularzach mszalnych o misjonarzach – Warszawa, ATK 1999; promotor: ks. dr hab. Adam Durak SDB, prof. ATK; recenzenci: ks. prof. dr hab. Bogusław Nadolski TChr (ATK), ks. prof. dr hab. Jerzy Józef Kopeć (KUL).

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Treści teologiczne w formularzach mszalnych o misjonarzach*, Wyd. „Missio-Polonia”, Warszawa 2000, ss. 307.
2. *Dzieci nieoranej ziemi. Opowiadania misyjne*, Warszawa 2005, ss. 121.
3. *Synowie drzew. Opowieść o Jaćwingach z zapisków rycerza krzyżackiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, ss. 221.

4. *Opowieść oślepiętego mnicha. O św. Brunonie*, Verbinum, Warszawa 2009, ss. 171.
5. *Złota legenda znad polskich jezior i lasów*, Jedność, Kielce 2014, ss. 272.
Rec. W. Guzewicz, „Studia Elckie” 16(2014), s. 463-466.

Artykuły naukowe:

1. *Rodzina chrześcijańska w działalności misyjnej Kościoła*, w: *Ekologia rodziny ludzkiej*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, „Episteme” 7(2000), s. 187-227.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Misje odnawiają Kościół*, „Martyria” 2002, nr 5, s. 19.
2. *Pobożność Argentyńczyków jest spontaniczna*, „Martyria” 2002, nr 10, s. 11.
3. *Aż po krańce ziemi*, „Martyria” 2005, nr 10, s. 17.
4. *Byłem misjonarzem w ojczyźnie papieża Franciszka*, „Martyria” 2013, nr 4, s. 5.

Wspomnienia:

1. *Zawsze podawał rękę*, w: *Ks. Marian Szczęsny (1942-2006)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 72(2007), s. 135-137.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Elk 2006, s. 279-280; *Schematyzm diecezji elckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 727; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

* * *

**The Bibliography of the Writings of the Clergy
of the Elk Diocese in 1992-2017 (Marek Janowski,
Maciej Maciukiewicz, Jan Skorupski)**

Summary

The article presents the literary output of three priests of the Elk diocese, i.e. Fr. Marek Janowski, Fr. Maciej Maciukiewicz and Fr. Jan Skorupski. They belong to the group of people educated in liturgy. The bibliography covers the years 1992-2017.

Keywords: Marek Janowski, Maciej Maciukiewicz, Jan Skorupski, bibliography, liturgy.

Bibliografia

- Guzewicz W., *Historia diecezji elckiej w latach 1992-2017 (wybrane zagadnienia)*, „Studia Elckie”, 19(2017), numer specjalny, s. 629-636.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018.
- Guzewicz W., *Służąc Bogu i ludziom*, t. 1, Gdynia 2019.
- Guzewicz W., *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.
- Guzewicz W., *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 2: Stopnie i tytuły oraz czasopisma naukowe)*, „Studia Elckie”, 20(2018), nr 3, s. 319-327.
- Schematyzm diecezji elckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012.
- Sieńkowski M., *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: artykuły naukowe*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 133-163.

RECENZJE
Reviews

KS. FLORIAN LEMPA*

Ks. Wojciech Guzewicz, *Talent i trud. Potencjał naukowy duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2021, ss. 249.

Ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz, kapłan diecezji elckiej i zarazem pracownik naukowy Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, mając zaledwie 52 lat życia, może poszczycić się ponad 800 publikacjami naukowymi i popularno-naukowymi, w tym ok. 100 pozycjami książkowymi. Pozycja naukowa pod tytułem „Talent i trud. Potencjał naukowy duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017” jest najnowszym i kolejnymi zarazem dziełem Autora, które złotymi zgłoskami wpisuje się w historię dokumentacji rozwoju diecezji elckiej. Podobnie jak poprzednie publikacje, także tą, czyta się łatwo i przyjemnie, ale to nie dziwi, bo została napisana ręką znanego i cenionego w środowisku naukowym historyka, za jakiego ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz uchodzi już od wielu lat.

W mojej ocenie recenzowana pozycja naukowa stanowi publikację wzorcową pod względem metodycznym, prezentuje bowiem w sposób chronologicznie i rzeczowo uporządkowany dorobek naukowy blisko 50 kapłanów diecezji elckiej w latach 1992-2017. Jej opracowanie wymagało od Autora wieloletniej kwerendy obejmującej pozyskanie materiałów dotyczących inkardynowanych do tejże diecezji. Ukazuje ona sposób jednoznaczny z jednej strony pozytywny stosunek władz kościelnych do potrzeby kształcenia duchowieństwa, a z drugiej strony ujawnia niezwykle różnorodny potencjał intelektualny duchownych, których dotyczy.

Autor dokonuje w niej analizy efektów naukowych, do jakich doszli duchowni skierowani na specjalistyczne studia, w okresie pierwszego dwudziestopięciolecia istnienia rzeczowej diecezji, którzy uzyskali przynajmniej stopień naukowy doktora. Tym samym prezentowana publikacja nie obejmuje wszyst-

* ks. Florian Lempa – Uniwersytet Łazarskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9777-3514>; e-mail: ks.florianlempa@gmail.com



kich duchownych diecezji ełckich, którzy ukończyli studia wyższe i wskazuje jedynie na potencjał naukowy elity ogółu jej duchowieństwa.

Niezmierną ważną konstatacją, jaką można odnaleźć na kartach omawianej książki, jest ta, iż większość kapłanów diecezji ełckiej, kończąc studia specjalistyczne, zdobyła tytuł doktora teologii, 5 udało się uzyskać stopnień doktora habilitowanego i jednemu tytuł profesora belwederskiego. Reprezentują oni następujące specjalizacje: teologia biblijna (7 kapłanów), teologia pastoralna (4), liturgika (3), teologia dogmatyczna (3), katechetyka (2), patrologia (2). Z innych dziedzin wymienić należy prawo kanoniczne (7), historię (4) oraz filozofię (2). Mimo że liczba księży kończących teologię jest znaczna (stanowi ponad 70% ogółu wszystkich zdobytych doktoratów), to najwięcej publikacji udało się wydać z historii, a ściślej mówiąc – z historii Kościoła. Stało się tak niewątpliwie za sprawą ks. Wojciecha Guzewicza, który może wykazać się ponad 800 publikacjami. Łącznie kapłani z wykształceniem historycznym, stanowiąc mniej niż 10% ogółu, wydali ponad 1 tys. publikacji. Znaczną liczbą publikacji naukowych mogą także wykazać się teolodzy, reprezentowani głównie przez ks. Andrzeja Jaśkę, ks. Ryszarda Sawickiego, ks. Zdzisława Mazura, patrolodzy – reprezentowani przez ks. Stanisława Strękowskiego i ks. Dariusza Zalewskiego, kanoniści – w osobach ks. Edmunda Przekopa i ks. Romana Szewczyka, literaturoznawcy (ks. Jerzy Sikora) oraz filozofowie (ks. Paweł Tarasiewicz i ks. Antoni Skowroński). Ta krótka analiza świadczy o sile i kierunkach rozwojowych potencjału naukowego duchowieństwa diecezji ełckiej, ale nie tylko.

W swojej publikacji ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz zwraca uwagę na obiektywne trudności, przed jakimi stała i nadal stoi diecezja ełcka, jeżeli chodzi o możliwość kształcenia specjalistycznego swoich duchownych i wyrzeczenia, jakich podjęła, aby kształcić duchownych za granicą. Z publikacji dowiadujemy się także, jaką znamienitą rolę w tym procesie odegrał Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.

KS. RYSZARD SAWICKI*

Ks. Tomasz Zajkowski, *Wkład diecezji elckiej w misyjne dzieło Kościoła*, Centrum Oświatowo Dydaktyczne Wydawnictwo *Adalbertinum*, Elk 2021, ss. 122.

Kościół od początku swojego istnienia wypełnia Chrystusowy nakaz misyjny: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie jej zachowywać wszystko, co Wam przykazałem” (Mt 28,19-20). Wierność temu misyjnemu mandatowi i pragnienie zbawienia wszystkich ludzi pociągają za sobą konieczność posyłania uczniów „aż po krańce świata”. Zaangażowanie w misyjne dzieło Kościoła jest jednym z istotnych przejawów żywotności Kościoła lokalnego. Obecność animacji misyjnej w życiu diecezji i poszczególnych wspólnot parafialnych jest szansą na kształtowanie duszpasterstwa misyjnego, a w konsekwencji przynosi konkretne owoce w postaci duchowego, personalnego i materialnego wsparcia misyjnych dzieł Kościoła. Przykład Kościoła partykularnego jest też ilustracją recepcji idei misyjnej.

Zagadnienie realizacji misyjnego mandatu Kościoła w diecezji elckiej podjął ks. mgr Tomasz Zajkowski, prezbiter diecezji elckiej, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Elku, pogłębiający swoją formację w Kole Misyjnym „Baba Yetu” w czasie studiów filozoficzno-teologicznych. Opracowanie powstało pierwotnie jako praca magisterska napisana na seminarium naukowym z teologii pastoralnej pod kierunkiem ks. dr. Ryszarda Sawickiego. Recenzował ją o. dr. hab. Antoni Jucewicz SVD. Podczas jej obrony, która odbyła się 27 kwietnia 2020 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olszynie, zachęcano autora do publikacji przedstawionej rozprawy naukowej. Niespełna rok później ukazała się ona drukiem, w nieco zmienionej i poszerzonej formie, nakładem Centrum Oświatowo Dydaktycznego Wydawnictwa *Adalbertinum*. Redaktorem wydania s. dr Blanka Szymańska OSB, a autorem recenzji wydawniczej o. dr hab. Tomasz Szyszka SVD, prof.

* ks. Ryszard Sawicki – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rysiekskarzyn@o2.pl



UKSW - prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich, członek Missionswissenschaftliches Institut (Instytutu Misjologicznego) w Sankt Augustin k. Bonn.

Zakres czasowy rozprawy stanowią lata 1992-2020, a więc data powstania diecezji ełckiej i rok poprzedzający publikację opracowania. Sam autor zaznaczył, że „praca powstaje w przededniu 30-lecia istnienia diecezji ełckiej oraz doświadczeniu dwóch diecezjalnych kongresów misyjnych”, a przywołane wydarzenia stały się doskonałą okazją do tego, by dokonać „bilansu dotychczasowych przedsięwzięć misyjnych w diecezji”. Podkreślił również, że wyzwalała one „nowe możliwości będące zarazem owocem pogłębionej refleksji teologiczno-pastoralnej”.

Autor bardzo wyraźnie wskazał problematykę swojej pracy w formie trzech pytań: 1) „Jakie wymagania w zakresie posługi misyjnej stawia wiernym i wspólnotom chrześcijańskim Magisterium Kościoła?”; 2) „W jaki sposób były i są one praktycznie realizowane w diecezji ełckiej?”; 3) „Jakie postulaty należy spełnić w celu optymalizacji tego sektora działalności pastoralnej w przyszłości?”. Monografia składa się z trzech rozdziałów odpowiadających wymienionym wyżej etapom badawczym. Inne elementy to: wykaz skrótów, słowo Biskupa Ełckiego, wstęp, zakończenie, streszczenie w języku angielskim, wykaz tabel i wykresów oraz obszerna bibliografia.

Pierwszy rozdział ma charakter normatywny - ukazuje zagadnienie misji w oparciu o teksty biblijne, opracowania z zakresu historii Kościoła, dokumenty Vaticanum II, nauczanie papieskie, poprzez wskazania Episkopatu Polski aż do uchwał I Synodu Diecezji Ełckiej i nauczania Biskupów Ełckich. Rozdział ten przedstawia także dziedzictwo misyjne diecezji ełckiej, a więc misje jej patronów - św. Wojciecha i św. Brunona oraz dalsze dzieje chrystianizacji obszaru dzisiejszej diecezji ełckiej.

W drugim rozdziale autor zaprezentował zaangażowanie misyjne diecezji ełckiej. Sięgnął do początków istnienia diecezji i tworzenia struktur misyjnych. Opisał konkretne działania podejmowane przez Kościół Ełcki. Usystematyzował to w kluczu zagadnień instytucjonalno-osobowych. Omówił działania Biskupów Ełckich na rzecz misji, kwestię umisyjnienia struktur diecezjalnych i powołania Misyjnego Dzieła Diecezji Ełckiej. Przedstawił sylwetki misjonarzy pochodzących z terenu diecezji ełckiej i opisał ich pracę w krajach misyjnych, uwzględniając osoby życia konsekrowanego, kapłanów fideidonistów oraz osoby świeckie, które wyjechały na misje w ramach wolontariatu. Wiele miejsca poświęcił temu, w jaki sposób wierni diecezji ełckiej angażują się we wsparcie dzieła misyjnego Kościoła, zarówno w wymiarze modlitewnym, jak i materialnym. Przywołał też wybrane misyjne inicjatywy pastoralne na szczeblu diecezjalnym i parafialnym - kongresy misyjne diecezji ełckiej, Koła Misyjne, Kolędników Misyjnych, Orszaki Trzech Króli, wkład Szkolnych Kół Caritas na rzecz misji oraz zaangażowanie wspólnot, ruchów i stowarzyszeń kościelnych.

Ks. T. Zajkowski bardzo dobrze poradził sobie z ostatnim etapem badawczym, stawiając poprawną diagnozę pastoralną opisywanej działalności misyjnej oraz formując wnioski i postulaty pastoralne o charakterze futurologicznym. Wśród wielu istotnych wskazań zauważył priorytetową potrzebę misyjnego nawrócenia w Kościele, permanentnego pogłębienia i odnowy formacji misyjnej oraz nowego spojrzenia na posługę misyjną jako filaru życia duchowego każdego chrześcijanina. Ostatni rozdział szeroko omawia też strategię rozwoju i możliwości istniejących struktur misyjnych diecezji ełckiej. Odnosi się do zagadnienia efektywnego korzystania z ogólnopolskich materiałów misyjnych i współpracy z krajowymi organizacjami wspierającymi misję. Ukazuje także możliwości wykorzystania środków masowego przekazu do animacji misyjnej w dobie postępu technik komunikacyjnych.

Omawiana pozycja naukowa stanowi bardzo cenne i całościowe opracowanie zaangażowania misyjnego diecezji ełckiej na przestrzeni prawie 30 lat jej istnienia. Jest bogata w zakresie zebranego i wykorzystanego materiału źródłowego oraz bibliografii. Kwerenda archiwalna przeprowadzona przez autora jest imponująca - objęła Archiwum Ełckiej Kurii Biskupiej, Archiwum Caritas Diecezji Ełckiej, Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku, Archiwum Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie i Archiwum MIVA Polska. Należy podkreślić pionierski charakter monografii, bo do tej pory brakowało opracowania tego zagadnienia.

Monografia naukowa ks. T. Zajkowskiego została ubogaconą słowem Ks. Bp. Jerzego Mazura SVD – Biskupa Ełckiego i Przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Misji. Ten doświadczony misjonarz wyraził pragnienie, „by ta publikacja dotarła do jak najszerszego grona osób, zarówno zaangażowanych w dzieło misyjne Kościoła jak i tych, którzy okazjonalnie wspierają misję oraz tych, którzy jeszcze stoją z boku”. Wyraził także nadzieję, że przyczyni się ona do ożywienia zapału misyjnego diecezji ełckiej i kształtowania świadomości, że jako ludzie ochrzczeni jesteśmy „uczniami-misjonarzami”.

KS. MARCIN SIENKOWSKI*

Joseph Ratzinger, *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, przeł. R. Zajączkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020, ss. 179.

Na prezentowaną książkę, która ukazała się w ubiegłym roku nakładem wydawnictwa WAM składają się cztery teksty Ratzingera. Poprzedza je wstęp napisany przez Roberta J. Woźniaka zatytułowany „Ewangelia w pokawałkowanym świecie. Diagnozy i recepty Josepha Ratzingera”. Ze wstępu dowiadujemy się m.in. tego, że wypowiedzi Ratzingera powstały w latach dziewięćdziesiątych XX w.

Problematyka tekstów niemieckiego teologa koncentruje się na kilku pojęciach. Oprócz tytułowych „prawdy” i „wolności” mowa w nich również o „wierze”. Wprawdzie można zajmować się każdym z nich osobno, jednakże Ratzinger analizuje je pod kątem ich wzajemnych relacji i zależności. Zdaniem Woźniaka, późniejszy papież dokonuje interesującej diagnozy, która wskazuje na przyczyny rozłączenia w świecie nowożytnym tych trzech pojęć, a także sięga do czasów i racy, które ukazują ich harmonijne współistnienie i warunkowanie się. Pod tym względem książka ta jest niezwykle wartościowa. Dzięki niej rozumie się aktualny stan rzeczy oraz dostrzega powody dekonstrukcji harmonijnych związków prawdy, wolności i wiary.

Pierwszy artykuł zatytułowany „Wiara między rozumem a uczuciem” podejmuje problem rozumienia wiary, a zwłaszcza przyczyn zredukowania jej do sfery uczuciowej. Zawiera on wyjaśnienie, dlaczego wielu myślicieli oddziela dziś rozum od istoty wiary. Podaje także przyczyny, które decydują o oparciu wiary na uczuciu¹.

* ks. Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowski@interia.pl

¹ Jako przedstawiciela tego typu rozumienia kwestii wiary Ratzinger podaje Schleiermachera. Natomiast nie wspomina, że ten nurt myślowy reprezentuje także A. Comte. Por. M. Sieńkowski, *Religia i wiara w ujęciu Augusta Comte’a*, „Rocznik Naukowy Duszpasterstwa Nauczycieli” 3(2019), s. 149-169.

Na podstawie pierwszego tekstu uwidacznia się także głęboka znajomość zagadnienia racjonalności wiary, którą dysponuje Ratzinger. Wyjaśnia on, co to znaczy, że religia oraz wiara są racjonalne, a także przybliża długotrwały proces, który doprowadził do uformowania takiego stanowiska. Wiedza na ten temat może przydać się głównie temu, kto zgłębia kwestię rozumności wiary, ale również dla samych wierzących, czyli osób praktykujących wiarę. Jak się okazuje, pomijanie roli rozumu w wierze prowadzi do jej wynaturzenia.

Z obecnością rozumu w wierze związany jest problem prawdziwości wiary. Temu zagadnieniu niemiecki teolog poświęcił drugi tekst zatytułowany „Chrześcijaństwo – prawdziwa religia?”. Omawia w nim przyczyny, dla których religię odłącza się od prawy. Posługuje się przy tym interesującym dialogiem, który św. Augustyn prowadził z Varronem. Dzięki niemu dowiadujemy się, na ile sposobów może być rozumiane pojęcie „teologii”. Zdaniem Ratzingera, oddzielenie prawdy (rozumu) i wiary nastąpiło na skutek „rozwoju” samego rozumu, a w zasadzie na skutek zawężenia jego rozumienia.

W kolejnym tekście pt. „Wiara – prawda – tolerancja” omówiona jest relacja wiary i tolerancji. Wiąże się z tym zagadnienie nazywane *religio vera*. Znamienne, że Ratzinger prowadzi swoje rozważania w kierunku połączenia prawdy i dobra. Ponieważ jednym i tym samym jest pytanie o prawdę i o dobro, to rozstrzygająca w tym temacie jest płaszczyzna praktyczna (miłość).

Na koniec niemiecki teolog nakreśla właściwe rozumienie pojęcia wolności. W artykule „Wolność i prawda” wyjaśnia, w jakim stopniu wolność powinna być zorientowana na prawdę (rzeczywistość), a także rolę prawa w warunkowaniu wolności. Ostatecznie tylko prawdzie przysługuje zdolność wyzwolenia.

Każdy z czterech prezentowanych tekstów składających się na książkę stanowi nie tylko omówienie stanu faktycznego w kwestiach współczesnego rozumienia prawdy, wolności i wiary, ale daje również odpowiedzi na pytania dotyczące przyczyn porzucenia harmonijnych relacji między nimi. Z pewnością przemyślenia Ratzingera pozwalają zachować krytyczny dystans do współczesnych idei, a także dają nadzieję na spójne postrzeganie wielowymiarowej rzeczywistości, w której głównie wiara i rozum nie muszą być sobie przeciwstawiane, lecz zintegrowane i wzajemnie na siebie oddziałujące.