

STUDIA EŁCKIE

23 (2021) nr 3



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Elckie” 23(2021), nr 3

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2021

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/23-2021-nr-3>)

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
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- 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	301
-------------------------------	-----

Nauki teologiczne / Theological Sciences

ks. Waldemar Bartocha , <i>Liturgia w relacji do duchowości i mistyki chrześcijańskiej / Liturgy in Relation to Christian Spirituality and Mysticism</i>	305-326
ks. Tomasz Bondzio , <i>Hermeneutyka doświadczenia religijnego. Tropy i przyczynek do dyskusji / Hermeneutics of Religious Experience. The Clues and Contribution to the Discussion</i>	327-339
ks. Wojśław Czupryński , <i>Wizerunek małżeństwa i rodziny na stronach internetowych warmińskich parafii / The Image of Marriage and Family on Parish Websites in the Archdiocese of Warmia</i>	341-355
ks. Konrad Fedorowski , <i>Towarzystwo duszpasterskie młodym małżeństwom w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” / Pastoral Accompaniment to Young Couples in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation “Amoris laetitia”</i>	357-367
ks. Łukasz Malinowski , <i>Pluriformità nell’unità: una forma della Chiesa di oggi. Una proposta per rinnovare la parrocchia / Pluriformity in Unity: a Form of the Church Today. A Proposal to Renew the Parish</i>	369-387
Gerhard Ludwig Kardinal Müller , <i>Das II. Gebot des Dekalogs / Commandment II of the Decalogue</i>	389-395

Miscellanea

Marek Bębenek , <i>Udział polskich księży katolickich w wojnie rosyjsko-japońskiej (1904-1905) w przekazie prasy polskiej / The Participation of Polish Catholic Priests in the Russian-Japanese War (1904-1905) in the Coverage of the Polish Press</i>	399-412
Bradford L. McCall , <i>Charles Sanders Peirce’s Evolutionary Developmental Teleology</i>	413-428

Materiały / Historical Resources

- ks. Wojciech **Guzewicz**, *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017* (ks. Waldemar Brodziak, ks. Dariusz Maciej Brozio, ks. Karol Bujnowski, ks. Jerzy Fidura, ks. Tomasz Kopiczko, ks. Wojciech Kotarski, ks. Dariusz Sańko, ks. Wojciech Serowik, ks. Karol Sokołowski) / *The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Ełk Diocese in 1992-2017* (Waldemar Brodziak, Dariusz Maciej Brozio, Karol Bujnowski, Jerzy Fidura, Tomasz Kopiczko, Wojciech Kotarski, Dariusz Sańko, Wojciech Serowik, Karol Sokołowski) 431-448

Recenzje / Reviews

- ks. Marcin **Sieńkowski**, *Aktualne wyzwania w formacji ludzkiej*,
red. P. Kwiatkowski, Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2021, ss. 109.451-453
- Alina **Żylińska**: *Krzyż i siła łaski. Ks. diakon Piotr Bortkiewicz (1978-2019)*,
red. W. Guzewicz, Wydawnictwo Civitas et Lex, Ełk 2020, ss. 207. 455-457

Sprawozdania / Reports

- ks. Ryszard **Sawicki**, *Sprawozdanie z pielgrzymki pracowników pomocy społecznej i wolontariuszy Caritas połączonej z konferencją naukową pt. „Św. Brat Albert prekursorem pomocy socjalnej w Polsce”, Wigry, 17 czerwca 2021 r.*461-464

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Wraz z trzecim numerem z 2021 r. skład rady naukowej „Studiów Elckich” został powiększony o prof. A. Williama **McVey** afiliowanego do Holy Apostles College and Seminary w Cromwell w USA.

Dnia 2 lipca 2021 r. czasopismo zostało włączone do platformy internetowej Biblioteka Nauki¹, która w sposób otwarty udostępnia pełne teksty artykułów publikowanych w polskich czasopismach naukowych. Ponadto zapewnia łatwy, trwały i bezpłatny dostęp do publikacji naukowych wraz z ich metadanymi. Dzięki temu zostaje zwiększona widoczność artykułów w wyszukiwarkach internetowych oraz ich dostępność szerokiemu gronu czytelników.

29 lipca 2021 r. czasopismo zostało przyjęte do projektu CiteIndex realizowanego przez bazę Index Copernicus International World of Journals. Jesienią bieżącego roku zostaną zidentyfikowane cytowania artykułów opublikowanych w „Studiach Elckich” w latach 2017-2019 oraz obliczony wskaźnik oddziaływania (indeks Hirscha) za rok 2020.

W trzecim numerze 23. tomu „Studiów Elckich” znajduje się osiem artykułów naukowych. Trzy z nich zostały napisane w językach obcych (angielskim, niemieckim i włoskim), a ich Autorzy pochodzą z zagranicy (USA, Niemcy, Włochy). Oprócz tego publikujemy materiały bibliograficzne, sprawozdanie oraz recenzję dwóch książek.

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

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

¹ Zob. <https://bibliotekanauki.pl/journals/665> (dostęp: 2.07.2021).

NAUKI TEOLOGICZNE
Theological Sciences

KS. WALDEMAR BARTOCHA *

Liturgia w relacji do duchowości i mistyki chrześcijańskiej

Kwestia relacji pomiędzy duchowością a liturgią w okresie posoborowym – jak trafnie zauważa Mario Torcivia – stanowi jeden z najciekawszych, ale jednocześnie najbardziej złożonych tematów dla badaczy obu dyscyplin teologicznych. Pomimo dość znacznej ilości publikacji zarówno z zakresu liturgiki jak i teologii duchowości wskazujących na wagę i aktualność tego problemu, odczuwa się jednak pewien niedosyt, jeśli chodzi o próby podejmowania twórczego dialogu pomiędzy liturgistami a teologami duchowości w tej materii¹. Poniższe studium należy traktować jako pewien przyczynek w poszukiwaniu punktów stycznych, ale także i pewnych rozbieżności w refleksji teologicznej nad układem relacji w trójmianie: duchowość – liturgia – mistyka, jaką podejmują specjaliści obydwóch dyscyplin teologicznych. Linia przewodnią opracowania będzie spojrzenie na wzajemne relacje przede wszystkim poprzez pryzmat KL 10 i 14, gdzie liturgię określa się mianem pierwszego i niezastąpionego źródła, z którego wierni czerpią prawdziwie chrześcijańskiego ducha.

Jesus Castellano Cervera, teolog duchowości i hiszpański liturgista, wskazuje na ścisłą więź pomiędzy liturgią a duchowością. Nie można myśleć w sposób spójny o liturgii, która nie wyraża i nie karmi duchowości chrześcijańskiej tak jak nie można mówić o prawdziwej duchowości chrześcijańskiej bez odniesienia się do jej źródła i szczytu w celebrowanej i przeżywanej liturgii². Podobnie lubelski liturgista Bogusław Migut wychodzi z założenia, iż „teologia duchowości winna (...) odkryć, że w rzeczywistości liturgii może odnaleźć swoją syntezę”³. Swoją tezę opiera na badaniach, jakie przeprowadził

* ks. Waldemar Bartocha – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5896-1400>; e-mail: w.bartocha@uksw.edu.pl

¹ Por. M. Torcivia, *Spiritualità e liturgia. La riflessione post-conciliare (1ª parte)*, „Teresianum” 60(2009), s. 217.

² Por. J. Castellano Cervera, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, „Teresianum” 52(2001), nr 1-2, s. 513.

³ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007, s. 287.

Achille M. Triacca, który podjął próbę określenia relacji, jakie kształtują się na linii liturgia – duchowość chrześcijańska. Liturgia zostaje przez Triaccę zdefiniowana jako źródło i szczyt duchowości chrześcijańskiej. Duchowość wyrastając z liturgii posiada charakter uniwersalny⁴. W analogiczny sposób także mistyka chrześcijańska, która reprezentuje szczyty życia duchowego ma swoje korzenie w liturgii. Francesco Asti wysuwa konkluzję, iż we wschodniej i zachodniej tradycji chrześcijańskiej mistyka nie jest niczym innym niż doświadczeniem liturgii, którą lud Boży żyje w celebracjach. Boska liturgia stanowi – według jego opinii – „życiodajne naczynie, w którym mistyk zanurza się, aby skosztować Boga”⁵. W tym kontekście można mówić o symbiozie, jaka istnieje pomiędzy duchowością i mistyką a liturgią. Celem artykułu jest zatem ukazanie wzajemnych relacji pomiędzy tymi rzeczywistościami – które choć czasami z pozoru wydają nam się zupełnie odrębne – ściśle jednak wiążą się ze sobą, zachowując przy tym właściwą sobie autonomię.

1. Problem płynności terminologicznej i metody

Wspomniany już powyżej J. Castellano Cervera dochodzi do słusznej konkluzji, iż pod względem języka i znaczeń stosowana terminologia w odniesieniu do dwumianu „liturgia – duchowość” charakteryzuje się pewną płynnością, która z kolei może mieć swoje reperkusje na płaszczyźnie metodologicznej. Dwumian, który jest przedmiotem analizy w tym opracowaniu można bowiem wyrazić terminami „liturgia” i „duchowość” lub „liturgia” i „życie duchowe”. W obu przypadkach istota liturgii wyraża się w celebracji misterium chrześcijańskiego. Natomiast duchowość bądź życie duchowe oznacza przeżywane doświadczenie chrześcijańskie z całym wachlarzem różnych jego aspektów⁶. Mówiąc jednak ściśle życie duchowe można zdefiniować jako dynamiczny proces, w którym wierzący pod wpływem łaski Bożej upodabnia się do Chrystusa. Duchowość jest natomiast owocem tego procesu, czyli konkretną postawą, stylem życia, który przyjmuje wierzący ukształtowany przez łaskę i pragnący żyć z Bogiem w nadprzyrodzonej relacji. Nie chodzi tutaj o moralną doskonałość, którą mógłby osiągnąć wierzący o własnych siłach, lecz o autentyczne uczestnictwo w życiu Bożym. Uczestnictwo to wewnętrznie przemienia człowieka i czyni go zdolnym do trwania w nadprzyrodzonej relacji z Bogiem⁷.

Na tym tle pojawia się pytanie o wyjaśnienie kolejnego ważnego pojęcia, jakim jest „duchowość liturgiczna”, gdyż w rzeczywistości tej w sposób szczególny i najbardziej intensywny wyraża się owa symbioza i perychoreza, jaka istnieje w dwumianie „liturgia – duchowość”. Duchowość liturgiczną można

⁴ Por. tamże, s. 292.

⁵ F. Asti, *Il linguaggio delle mistica: metafora verbale del gesto rituale*, „Rivista Liturgica” 102(2015), nr 4, s. 605.

⁶ Por. J. Castellano Cervera, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, art. cyt., s. 513.

⁷ Por. Ł. Białk, S. Urbański, *Świętość w codzienności według Czcigodnego Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Mistyka Polska” 2020, nr 155, s. 11-12.

zdefiniować jako postawę chrześcijanina, który opiera całe swoje ziemskie życie mądrze przeżywane na udziale w liturgii, będącej szczytem i źródłem życia Kościoła (por. KL 10). Mamy tu zatem do czynienia z doskonałą, na ile to jest możliwe, realizacją życia chrześcijańskiego. Życie człowieka odrodzonego w wodzie chrzcielnej i napełnionego Duchem Świętym w sakramencie bierzmowania, który uczestniczy w celebracji Eucharystii, całe jest naznaczone tymi trzema sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego w celu duchowego wzrostu. Dokonuje się on w rytmie powtarzających się uroczystości w roku liturgicznym, nieustannej modlitwy – zarówno tej osobistej, jak i Liturgii godzin, ale także i czynności życia codziennego. W ten sposób chrześcijanin uświęca się poprzez upodobnienie się do Chrystusa ukrzyżowanego i zmarłego, który żyje w nadziei na ostateczne urzeczywistnienie się jego eschatologicznego powołania, ku chwale Bożej⁸. W tym kontekście staje się jasne i oczywiste, że liturgia umożliwia mu korzystanie z całej gamy różnorodnych dóbr duchowych i środków w dążeniu do świętości⁹. Najważniejszym jednak aspektem wzajemnej relacji liturgii i duchowości jest fakt, że liturgia, a zwłaszcza liturgia sakramentów staje się źródłem łaski, której wierzący nie może otrzymać nigdzie poza nimi. Teologowie duchowości rozróżniają środki rozwoju świętości od źródeł rozwoju świętości, przyznając tym ostatnim rolę pierwszorzędną. W tym kontekście sakramenty jako źródła życia duchowego są uprzywilejowanymi wydarzeniami w procesie uświęcenia człowieka.

Zdaniem J. Castellano Cervera zauważa się brak rozważań metodologicznych na tym specyficznym obszarze oraz odpowiedniej metody zarówno w ramach systematycznego kursu liturgiki jak i teologii duchowości. W tym celu należałoby zatem dokonać pewnych wyjaśnień na poziomie teologicznym co do natury duchowej liturgii oraz wymiaru liturgicznego duchowości chrześcijańskiej. Poza tym powinno się także podjąć badania nad relacją pomiędzy celebracją misterium chrześcijańskiego a jego życiową aplikacją i wpływem na rozwój duchowy chrześcijanina w ujęciu historycznym. Następnie trzeba odnieść się do obiektywnych i subiektywnych warunków celebracji, zwłaszcza do osobistego uczestnictwa, które otwiera się na celebrowaną tajemnicę i wyraża się w spójnej ciągłości codziennej egzystencji. Na końcu wreszcie pożyteczne wydaje się także opisanie związku liturgii z niektórymi uprzywilejowanymi tematami duchowości takimi jak modlitwa osobista, kontemplacja, życie mistyczne, asceza, zaangażowanie w świecie, apostolat, misja, pobożność i religijność ludowa oraz ukazanie duchowego wymiaru niektórych sektorów liturgii: sakramentów, celebracji eucharystycznej i Liturgii godzin. W świetle opinii

⁸ Por. B. Neunheuser (A.M. Triacca), *Spiritualità liturgica*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibiën, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, s. 1915.

⁹ Por. S. Urbański, *Duchowość liturgiczna w świetle piśmiennictwa Josepha Ratzingera*, w: *Ecce domus mea. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Adamowi Durakowi w 10. Rocznicę wejścia na liturgią niebiańską*, Warszawa 2015, s. 210.

wspomnianego autora wszystkie te tematy skupiają się jak w soczewce w pojęciu duchowości liturgicznej i jej cechach¹⁰.

Zanim jednak zostanie przedstawiony szczegółowy opis cech duchowości liturgicznej warto spojrzeć na wzajemne relacje liturgii do duchowości i mistyki chrześcijańskiej opierając się na soborowym paradygmacie, iż liturgia jest źródłem i szczytem życia duchowego. Jak trafnie zauważa J. Castello Cervera brakowałoby jej prawdziwego dynamizmu, gdyby nie była przeżywana zgodnie z wymogami życia teologalnego i nie wywierała konkretnego wpływu na chrześcijańskie *lex vivendi*¹¹. Wychodząc zatem od soborowego określenia liturgii, które zostaje rozwinięte w *Katechizmie Kościoła katolickiego*¹² należy przejść następnie do jej relacji z duchowością chrześcijańską i mistyką, aby udowodnić postawioną we wprowadzeniu tezę.

2. Liturgia wymianą błogosławieństw dla uświęcenia człowieka

Sobór Watykański II podaje opisową definicję liturgii: „(...) uważa się liturgię za wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny” (KL 7). W przytoczonym określeniu uwypukla się dwa nurty urzędu kapłańskiej posługi Chrystusa: „zstępujący” od Boga ku ludziom oraz „wstępujący” od ludzi (Kościoła) ku Ojcu przez pośrednictwo Chrystusa. Łatwo zauważyć, iż w tej definicji uwidacznia się prymat ontologiczny nurtu uświęcania nad latreutycznym nurtem całkowitego i publicznego kultu, ponieważ sam Bóg podejmuje inicjatywę, aby się człowiekowi objawić przez swoje słowo oraz uzdolnić go do udzielenia odpowiedzi na darmowy dar Jego miłości¹³. W komentarzu do KL, Salvatore Marsili określa liturgię jako rzeczywistość konstytuującą czas Kościoła, ponieważ zawiera ona i jednocześnie tworzy „syntezę” historii zbawienia oraz stanowi jej „czas ostateczny”. W tej historiozbawczej optyce krystalizuje się zadanie liturgii, którym jest stopniowe dopełnianie w poszczególnych osobach i całej ludzkości pełnego obrazu Chrystusa¹⁴. Liturgia jako realizacja kapłańskiego urzędu Chrystusa, wyrażająca się zarówno w procesie uświęcania człowieka jak i w sprawowaniu całkowitego kultu publicznego staje się zatem „syntezą” całej Bożej ekonomii zbawienia, którą uobecnia na sposób sakramentalny. W takim rozłożeniu akcentów w ujęciu liturgii według Marsiliego

¹⁰ Por. J. Castellano Cervera, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, art. cyt., s. 515-516.

¹¹ Por. tamże, s. 521.

¹² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012, nr 1077-1083 (dalej=KKK).

¹³ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Mysterium Christi*, t. 1: *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 36.

¹⁴ Por. S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, w: *Anàmnesis*, praca zbior., t. 1: *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Genova-Milano 2012, s. 91-92.

brakuje jednak wyeksponowania jej wymiaru pneumatologicznego oraz eklezjologicznego¹⁵. Perspektywę trynitarną w pojęciu liturgii uwzględnia natomiast Anscar J. Chupungco. Próbuje on ją opisywać w kategoriach spotkania wiernego z Bogiem. Spotkanie to obejmuje dzieło Trójcy Świętej *ad extra* w historii zbawienia. Wymiar trynitarny wyraża się w liturgii poprzez jej dwa podstawowe komponenty, jakimi są anamneza i epikleza. To w nich objawiają się różne role trzech Osób oraz ich zbawcza skuteczność¹⁶. Za trafną należy zatem w pełni uznać konstatację A.J. Chupungco, że „w liturgii nie tylko wspominamy misterium paschalne Chrystusa, ale także otrzymujemy Ducha Świętego”, gdyż „anamneza prowadzi do epiklezy”¹⁷. Ta intuicja potrzeby dopełnienia perspektywy historiozbawczej w określeniu liturgii o wymiar trynitarny materializuje się w pełni dopiero w jej katechizmowym opisie.

W świetle KKK, który rozwija soborową definicję, liturgia to „dzieło naszego odkupienia” spełnione przez Chrystusa Arcykapłana i kontynuowane przez Niego w Kościele. Definiując istotę liturgii KKK posługuje się biblijnym pojęciem „błogosławieństwa”. „Błogosławieństwo” to przede wszystkim działanie Boga Ojca, Jego słowo i czyn, dające życie. W tym ujęciu liturgia to nieustanny przepływ błogosławieństw: błogosławieństwo Boga zstępuje na Kościół w nurcie daru łaski i Bóg daje siebie w darze Ducha Świętego; Kościół natomiast błogosławi Boga Ojca „za Jego dar niewypowiedziany” (2 Kor 9, 15) poprzez adorację, uwielbienie i dziękczynienie (KKK 1082-1083)¹⁸. W liturgii, która jest dziełem całej Trójcy Świętej, następuje przenikanie się obydwóch nurtów: zstępującego (katabatycznego) i wstępującego (anabatycznego). Liturgia oznacza zatem zarówno błogosławieństwo otrzymywane od Boga, jak i błogosławienie Boga przez człowieka¹⁹.

Oryginalność katechizmowego ujęcia liturgii Kościoła wyraża się w stwierdzeniu, iż liturgia zaczyna się już w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, czyli ma swój początek w miłości, w udzielaniu się sobie nawzajem poszczególnych Osób Boskich. Dopiero drugim etapem liturgii jest udzielanie się Boga na zewnątrz – kiedy Bóg stwarza świat i udziela swego życia światu. Jak zauważa B. Migut „ze strony Boga liturgia wpisana jest w wewnętrzne życie Trójcy Świętej, w całą historię zbawienia, w łańcuch Bożych błogosławieństw. Ze strony człowieka liturgia jest dziękowaniem w Jezusie Chrystusie mocą

¹⁵ Por. B. Migut, *Znaki misterium Chrystusa*, Lublin 1996, s. 81.

¹⁶ Por. A.J. Chupungco, *Nozione di liturgia*, w: *Scientia liturgica*, t. 1: *Introduzione alla liturgia*, red. A.J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, s. 21-23.

¹⁷ Tamże, s. 22.

¹⁸ Por. S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J.J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 19-20.

¹⁹ Por. S. Sosnowski, *Co to znaczy, że Bóg jest Źródłem i Celem liturgii?*, w: *Wierzyć i rozumieć. Refleksje nad przesłaniem wiary w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Łódź 2013, s. 231.

Ducha Świętego”²⁰. W tym kontekście należy zauważyć, że skoro liturgia sięga swymi korzeniami osoby Trójjedynego Boga oraz miłości, która stanowi wewnętrzne życie Trójcy Świętej, to zawsze znajdzie swój punkt wspólny z chrześcijańskim życiem duchowym i wynikającą z niego duchowością. To właśnie miłość, będąca centrum życia Bożego, stanowi również istotę świętości. Im mocniej chrześcijanin trwa w miłości, tym intensywniej rozwija się jego życie duchowe, aż osiągnie szczyt w miłości heroicznej oraz zjednoczeniu mistycznym²¹. Na tej podstawie można powiedzieć, że miłość zakorzeniona w Bogu jest najsilniejszym fundamentem łączącym duchowość oraz liturgię.

Jean Corbon podkreśla, iż liturgia wypływa ze źródła, którym jest Trójca i do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Trójcy prowadzi: „Niebywała potęga rzeki wody życia obecna w człowieczeństwie Chrystusa zmartwychwstałego – oto właśnie liturgia. W niej wszystkie obietnice Ojca znajdują swe wypełnienie (Dz 13, 32). Od tego momentu w naszym świecie nieustannie trwa udzielanie się komunii Trójcy Świętej, która ogarnia obecny czas swoją pełnią. Ekonomia zbawienia stała się liturgią”²². Według Corbona, genezy liturgii należy upatrywać w wydarzeniu zmartwychwstania: „W tym dniu narodzin rzeka wody życia, wylewając się z grobu ku nam w niezniszczalnym ciele Chrystusa stała się liturgią. Jej źródłem jest już nie tylko Ojciec, ale także ciało Jego Syna, przeniknięte od-tąd Jego chwałą. Skoro cały dramat dziejów rozgrywa się pomiędzy darem Bożym a ludzkim przyjmowaniem, to osiąga on w tym dniu swój punkt kulminacyjny, swój odwieczny początek, ponieważ obie moce połączyły się na zawsze. Przyzwolenie Syna na to, by odwiecznie rodzić się z Ojca, zawładnęło całkowicie Jego ludzkim ciałem, Jego człowieczeństwem. Przez obfite namaszczenie życiem Jezus zmartwychwstaje i staje się w pełni „Chrystusem”. Właśnie owo połączenie dwóch mocy – Bożej i ludzkiej – czyni zmartwychwstałego Chrystusa niewyczerpanym źródłem liturgii. Przedtem, w Jego ciele ukrytym w śmiertelności i przez nią ograniczonym, rzeka wody życia była w kenozie. Jako pierwszy Adam, Jezus był „duszą żyjącą. Kiedy jednak wyszedł z grobu, stał się duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45). Od tej pory Jezus żyje pełnią swego człowieczeństwa: swej natury, woli i mocy. Jest zjednoczony z Ojcem, jaśniejąc w swoim ciele chwałą Ojca; złączony ze Źródłem, daje życie (por. J 5, 20n. 26n). Rzeka wody życia może teraz wypływać z tronu Boga i Baranka. Tak rodzi się liturgia, a jej pierwszym strumieniem jest zmartwychwstanie Chrystusa”²³.

Te relacje zachodzące między Osobami Trójcy Świętej uwidaczniają się w ujęciu wstępującym liturgii (w jej nurcie anabatycznym), ponieważ liturgia

²⁰ B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie teologii na Objawienie Boże w perspektywie życia chrześcijańskiego*, w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, praca zbior., red. B. Migut, Lublin 2013, s. 149-150.

²¹ Por. Ł. Białk, *Miłość jest duszą świętości*, „Galilea. Tajemnice Pisma Świętego” 11(2020), s. 58.

²² J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 54.

²³ Tamże, s. 52-53.

jest kultem składanym Ojcu przez Chrystusa, w Duchu Świętym. Relacje zachodzące w samej Trójcy Świętej są dla chrześcijanina najdoskonalszym wzorem i źródłem, z którego powinien on czerpać motywację do traktowania liturgii w sposób apostołski. Wzajemna symbioza osób Boskich w Trójcy powinna wpływać na odniesienie człowieka, wchodzącego na płaszczyźnie liturgii Kościoła w relacje osobowe z Trójcą Świętą, do innych osób²⁴. Liturgia jako dzieło Trójcy Świętej jest dla chrześcijanina nośnikiem życia Bożego, pasem transmisyjnym, który bezpośrednio łączy człowieka z Bogiem²⁵. Celem wymiany błogosławieństw, jaka dokonuje się w liturgii Kościoła staje się uświęcenie człowieka (KL 7) i jego przeobótwienie. Chrześcijanin żyje tym, co wyznaje i tym, co celebruje. Im bardziej swoje życie wiąże z misterium celebrowanym w liturgii, tym bardziej jego całkowicie wolne działanie przepojone jest Duchem Świętym²⁶. Słusznie zauważa zatem R. Taft, wybitny amerykański specjalista z zakresu liturgii bizantyjskiej, że „nasza prawdziwa liturgia chrześcijańska jest więc życiem Chrystusa w nas, jednocześnie przeżywanym i świętowanym. To życie to nic innego jak to, co nazywamy Duchem Świętym”²⁷. KKK uwypukla posłannictwo Ducha Świętego w liturgii (KKK 1091-1100). Duch Święty w liturgii pełni funkcję pedagoga wiary Ludu Bożego i jest sprawcą „Bożych arcydzieł”, jakimi są sakramenty Nowego Przymierza. To dzięki Trzeciej Osobie Boskiej chrześcijanin może partycypować w życiu zmartwychwstałego Chrystusa, ponieważ zapewnia Ona jedność zgromadzenia liturgicznego i doprowadza do nawiązania osobowej relacji pomiędzy uczestnikami liturgii a wcielonym Synem Bożym. Duch Święty poucza chrześcijan, oczyszcza ich serca skażone grzechem, ożywia ich miłość, daje im duchowe rozumienie słowa Bożego (KKK 1101) i przygotowuje ich do przyjęcia sakramentów (KKK 1133). Duch Święty jest zatem obecny w obydwóch wymiarach liturgii: zstępującym i wstępującym tak, iż można powiedzieć, że cała liturgia jest jednym wielkim sakramentem Ducha Świętego lub nieustanną Jego epifanią²⁸. Zadaniem każdego chrześcijanina powinno być zatem ponowne odkrywanie obecności Ducha Świętego w codziennym doświadczeniu wiary i otwieranie się na Jego tajemniczą obecność²⁹.

3. Liturgia źródłem życia duchowego chrześcijanina

Konstytucja soborowa określiła liturgię jako „źródło i szczyt” życia Kościoła (KL 10). Życie chrześcijanina rozgrywa się między liturgicznym „źró-

²⁴ Por. J. Nowak, *Apostołski wymiar liturgii. Studium teologiczne – liturgiczne w świetle Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, Poznań 1999, s. 75-76.

²⁵ Por. J. Stefański, *Liturgia w odnowie*, Gniezno 2000, s. 300.

²⁶ Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007, s. 272.

²⁷ Por. R.F. Taft, *Liturgia: Wzór modlitwy – ikona życia*, Warszawa 2010, s. 54.

²⁸ Por. H.J. Sobeczko, *Liturgia epifanią Ducha Świętego*, „Liturgia Sacra” 4(1998), nr 1, s. 16.

²⁹ Por. S. Czerwik, *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, „Liturgia Sacra” 4(1998), nr 2, s. 176-177.

dłem i szczytem”³⁰, czyli w przestrzeni pneumatohagijno-forycznej, która kształtuje nasze relację z Trójcą Świętą. Inos Biffi komentując soborowe wyrażenie *culmen et fons* doprecyzowuje, iż „źródło” identyfikuje się w osobie Jezusa Chrystusa, Jego ofierze paschalnej, w Jego Duchu oraz we wszystkich rzeczywistościach obecnych w liturgii. Z drugiej strony „szczyt” nie utożsamia się z jakimś obrzędem odseparowanym od rzeczywistości Jezusa Chrystusa ani z rzeczywistością wcielonego Syna Bożego, która byłaby oddzielona od żywej komunii z Nim. Liturgia jest źródłem, ponieważ wyraża się w sakramentalnym pośrednictwie Jezusa Chrystusa, który sam jako Osoba staje się *fons* („źródło”), ale stanowi ona także „szczyt” (*culmen*), gdyż proces ten rozpoczyna się w życiu Kościoła od samego Chrystusa³¹.

Chociaż liturgia jest „źródłem i szczytem” nie wyczerpuje jednak całej działalności Kościoła (KL 9, KKK 1072). Uzupełnia ją pełnienie pozaliturgicznych zadań, na przykład zaangażowanie w posłanie Kościoła i służbę na rzecz jego jedności. To wszystko jest nieodzowne dla owocności samej liturgii. Poza tym życie duchowe nie może zawężyć się do samej tylko liturgii, ale powinno być ubogacone modlitwą osobistą i prywatną, a nawet modlitwą nieustanną, ponieważ jest ona „życiem nowego serca” (KKK 2697). Karmi się ono także przez różne formy pobożności ludowej zakorzenione w rozmaitych kulturach (KKK 1679). W tym miejscu dotyka się istotnego problemu relacji pomiędzy liturgią a nabożeństwami, które muszą być sprawowane z zachowaniem pewnej ich rangi oraz w taki sposób, aby pozostawały w harmonii z liturgią, niejako z niej wypływały i do niej prowadziły (KL 13)³².

Liturgia przenika życie chrześcijanina, ponieważ jest „zbawczym działaniem Boga w uczynkach ludzi, którzy chcą w Nim żyć”³³. Człowiek jest drogą liturgii, w analogiczny sposób do tego, jak jest drogą i celem zbawienia. W oddawaniu przez człowieka w jedności z wcielonym Synem Bożym swojego ducha Bogu Ojcu na płaszczyźnie liturgii Kościoła manifestuje się najgłębsza więź, jaka konstytuuje się pomiędzy osobą ludzką a Osobą Boską³⁴. W tym kontekście można powiedzieć, iż liturgia jest szkołą życia chrześcijańskiego, w której kształtuje się postawa człowieka poprzez chwałę i oddawanie czci Bogu. Poprzez celebrowanie liturgii chrześcijanin ma udział w życiu Bożym oraz w duchowej wymianie błogosławieństw, jaka w niej się dokonuje. Liturgia jest zatem źródłem życia chrześcijańskiego i przyczynia się do dynamicznego rozwoju życia chrześcijańskiego dzięki relacji, jaką człowiek nawiązuje z Chrystusem i poprzez zanurzenie go w Misterium Paschy Zbawiciela mocą Ducha Świętego. Jak trafnie zauważa Triacca liturgię określa się jako fundament du-

³⁰ A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*. Szkice z duchowości liturgicznej, Kraków 2004, s. 16.

³¹ Por. I. Biffi, *Liturgia, sacramenti, feste*, Milano 2015, s. 85.

³² Por. A. Elberti, *Il culto cristiano in Occidente. Storia e fondamenti*, Napoli 2015, s. 413-415.

³³ R.F. Taft, *Liturgia: Wzór modlitwy...*, dz. cyt., s. 53.

³⁴ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii...*, dz. cyt., s. 77.

chowości Kościoła, ponieważ wszystko, co ją stanowi jest źródłem życia duchowego i katalizatorem jego wzrostu³⁵. O rozumieniu liturgii jako fundamentu duchowości Kościoła można się przekonać, gdy dostrzega się w niej źródło łaski uświęcającej. Życie nadprzyrodzone ma swoje zakorzenienie w łasce, która jednocześnie staje się nieodzownym elementem procesu uświęcania chrześcijanina, aż osiągnie swój szczyt w zjednoczeniu mistycznym. Liturgia jako dwukierunkowa wymiana błogosławieństw na linii Bóg – człowiek kształtuje i użyźnia całe życie podmiotu, który w niej uczestniczy. Jeżeli człowiek nie jest zakorzeniony w głębi rzeczywistości liturgii nie jest możliwa przemiana jego życia i staje się nieosiągalne uczynienie z tego życia hymnu chwały na cześć Stwórcy³⁶. Jak zauważa F.M. Arocena „poprzez liturgię nie tylko celebrowanie i modlitwa, lecz także wszystkie codzienne czynności łączą się ze sobą w swoim pragnieniu przemienienia”³⁷. Kontynuując swoją refleksję nad *lex vivendi* wypływającym z *lex orandi* hiszpański liturgista dochodzi do konkluzji, iż dusza formowana poprzez liturgię Kościoła stopniowo postrzega jako ewidentne to, co transcendentne w chrześcijaństwie³⁸. Zwłaszcza Eucharystia, która sama w sobie zawiera imperatyw nawrócenia i przemiany, uczy człowieka krytycznego spojrzenia na swoje czyny. W czytaniach mszalnych chrześcijanin może odnaleźć konkretne wskazówki praktyczne, w jaki sposób można przemieniać codzienne życie, aby być bliżej Jezusa.

W tak rozumianej liturgii rodzi się chrześcijańska modlitwa. W modlitwie liturgicznej powinna istnieć harmonia między *katabasis* (nurt zstępujący) a *anabasis* (nurt wstępujący), ponieważ na styku tych dwóch linii transmisji dokonuje się duchowy rozwój chrześcijanina. Jeśli ta harmonia zostanie zachwiana z powodu niewierności człowieka, jego grzechu, będzie to rzutować na jakość życia duchowego chrześcijanina. Przyczyną osłabienia więzi osobowej pomiędzy Bogiem a człowiekiem może być zagubienie przez osobę ludzką świadomości obdarowania łaską zstępującą z góry bądź zaniedbanie oddawania należnej chwały Bogu³⁹. Modlitwa liturgiczna jest zatem ważnym środkiem w procesie mistycznego jednoczenia się człowieka z Chrystusem i prowadzi ona do uformowania dojrzałej osobowości w Chrystusie. Nasze uświęcenie, nasza droga do zbawienia jest rzeczywistością, która dzieje się we wspólnocie liturgicznej.

³⁵ Por. A.M. Triacca, „*Liturgy and Spiritual Life*” or “*Liturgical Spirituality*”, w: *Church and Its Most Basic Element*, red. P. Pallath, Rome 1995, s. 149.

³⁶ Por. A. Rybicki, *Katolicki wymiar modlitwy*, w: *Homo orans*, t. 9: *Modlitwa liturgiczna*, red. J.M. Popławski, J. Misiurek, J.K. Miczyński, Lublin 2010, s. 63-64.

³⁷ F.M. Arocena, *Liturgia jako symbolon chrześcijańskiego logosu i etosu. Pierwsza charakterystyka „teologii liturgicznej”*, w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, praca zbior., red. B. Migut, Lublin 2013, s. 48.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 61.

Proces uświęcenia, jaki dokonuje się w modlitwie liturgicznej, prowadzi do ukształtowania się w nas Chrystusa (por. Ga 4, 19)⁴⁰. Można powiedzieć, że stopień naszej osobistej świętości mierzony jest jakością relacji z Chrystusem: im bardziej ściśle więzy miłości łączą nas z wcielonym Synem Bożym, tym bardziej jesteśmy święci⁴¹. W tym kontekście staje się zrozumiałe, iż liturgiczne „dziś” (*hodie*) posiada fundamentalne znaczenie dla duchowości chrześcijańskiej, ponieważ jest ono miejscem ciągłego odradzania się chrześcijan. Poprzez udział w liturgii, w której nie tylko są wspomniane, ale uobecniają się poszczególne misteria Chrystusa codzienność człowieka zostaje przeniknięta zbawiającą miłością Boga⁴². Uczestnictwo w tajemnicach życia Chrystusa domaga się od człowieka spełnienia określonych warunków: umartwienia, czystości, życia bez grzechu i miłości własnej. Dopiero wtedy chrześcijanin staje się żywym członkiem życia całego Ciała Mistycznego⁴³. Stopniowe upodobnienie do Chrystusa, które dokonuje się w liturgii zakłada oddanie wszystkich sfer ludzkiego życia Synowi Bożemu. Chrześcijanin powinien myśleć tak, jak Chrystus, pragnąć tego, czego pragnął Chrystus i dzielić jego postawy.

W szczególny sposób mistyczne zjednoczenie z Chrystusem oraz uświęcenie dokonuje się w ofierze Mszy Świętej, a zwłaszcza w Komunii Świętej. To zjednoczenie człowieka z Jezusem podczas Mszy Świętej w pełni oddaje symbolika darów ofiarnych. W analogiczny sposób, jak w chlebie jedno ziarno łączy się w procesie mielenia z drugim ziarnem, a sprasowane grono winogron zlewa się z innym gronem, tak w Eucharystii dynamizuje się mistyczne zjednoczenie z wcielonym Synem Bożym⁴⁴. Ma rację zatem S. Urbański, gdy stwierdza, że „żywotność modlitwy eucharystycznej jest (...) barometrem życia duchowego człowieka”⁴⁵. Nie powinno się zatem zapominać o roli, jaką odgrywa Msza Święta w formacji duchowej chrześcijanina. Jeżeli człowiek nie rozumie istoty Ofiary eucharystycznej, rezygnuje z uczestnictwa w niej, z niedbałością przyjmuje Ciało Chrystusa to wtedy ulega stopniowemu rozpadowi więz miłości ze Zbawicielem, a członek wspólnoty eklezjalnej odcina się od strumienia łaski sakramentalnej, jaki bije z Eucharystii.

4. Liturgia i doświadczenie mistyczne

Elena Massimi podejmując kwestię relacji pomiędzy mistyką i liturgią zauważa, że w istocie jesteśmy przyzwyczajeni do myślenia o doświadczeniu

⁴⁰ Na określenie mistycznej więzi, jaka konstytuuje się pomiędzy chrześcijaninem a Jezusem św. Paweł posługuje się wyrażeniem „przyodziać się w Chrystusa” – Ga 3, 27: „Wy zatem, którzy w Chrystusie zostaliście ochrzczeni, przyodzialiście się w Chrystusa”.

⁴¹ Por. S. Urbański, *Duchowość modlitwy liturgicznej*, w: *Homo orans*, t. 9: *Modlitwa liturgiczna*, red. J.M. Popławski, J. Misiurek, J.K. Miczyński, Lublin 2010, s. 25.

⁴² Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna...*, dz. cyt., s. 292.

⁴³ Por. S. Urbański, *Duchowość modlitwy liturgicznej...*, dz. cyt., s. 24.

⁴⁴ Por. tamże, s. 26.

⁴⁵ Tamże.

mistycznym, duchowym i tym liturgicznym, tak jakby były to dwa odrębne światy, nie dające się pogodzić ze sobą, prawie dwie równoległe linie, które nigdy się nie krzyżują ze sobą⁴⁶. Taki stan rzeczy wynika z tego, iż mistykę utożsamia się z tym, co wewnętrzne, natomiast liturgię z tym, co zewnętrzne. Do podobnych spostrzeżeń doszedł już wcześniej Cipriano Vagaggini. Na pierwszy rzut oka – jego zdaniem – natura i styl liturgii, może budzić wątpliwości, co do zgodności lub przynajmniej dobrej harmonii z doświadczeniem mistycznym. Genezy tej pozornej niekompatybilności mistyki z liturgią upatruje on w pierwotnym wrażeniu, jakoby duchowość liturgiczna wykluczała bądź przynajmniej utrudniała narodziny i rozwój aktów i stanów mistycznych. Poza tym duchowość liturgiczna, zwłaszcza ściśle związana z samą liturgią posiada charakter wybitnie wspólnotowy. Wiąże się ona ze sferą zmysłową i foniczną, gdyż liturgia zakłada obfitość znaków oraz modlitw wypowiadanych na głos, co z kolei pociąga za sobą zaangażowanie zewnętrznych zmysłów i wyobraźni człowieka. Wszystko to – zdaniem C. Vagagginiego – wydaje się trudne do pogodzenia z aktem mistycznym, a przynajmniej niezbyt nadające się do stworzenia atmosfery sprzyjającej mistyce⁴⁷.

Wspomniany autor odwołuje się jeszcze do innego argumentu, którym mogą posługiwać się niektórzy w celu ukazania odrębności, a nawet pewnej dysharmonii obydwóch rzeczywistości. Chodzi mianowicie o to, że wielcy mistycy niewiele mówią o liturgii, na przykład św. Teresa Wielka. Jeszcze mniej informacji na ten temat można znaleźć w dziełach św. Jana od Krzyża. Komentując ten fakt niewielkiej obecności kwestii liturgii w ich dziełach C. Vagaggini wysuwa konkluzję, iż to co mistycy piszą o aktach i stanach mistycznych, a zwłaszcza o tym, w jaki sposób człowiek powinien się zachować, aby się do nich przygotować, jak i nie przeszkadzać im wtedy, gdy Bóg takich aktów czy stanów udzieli, pozostaje w znacznej sprzeczności ze stylem liturgii⁴⁸. Poza tym wielcy doktorzy mistyki szesnastowiecznej, skupiając się raczej na psychologicznym i opisowym aspekcie zjednoczenia z Bogiem nie wyjaśniają, jakie miejsce zajmuje lub może zajmować liturgia w doświadczeniu kontemplacyjnym⁴⁹. Jak zauważa Adelajda Sielepin był to czas kryzysu duchowości liturgicznej. Bardziej koncentrowano się wówczas na samych zasadach sprawowania liturgii, czyli rubrycystyce aniżeli na mistagogii, a rozwijający się wówczas ruch tzw. *devotio moderna* propagował i promował przede wszystkim duchowość indywidualistyczną, wyrażającą się głównie w modlitwie osobistej⁵⁰.

⁴⁶ Por. E. Massimi, *Mistica e liturgia: tra la soggettività dell'esperienza e l'oggettività rituale*, „Rivista Liturgica” 102(2015), nr 4, s. 630.

⁴⁷ C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, s. 671.

⁴⁸ Por. tamże, s. 671-672.

⁴⁹ Por. tamże, s. 674.

⁵⁰ Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, dz. cyt., s. 46-47.

Chociaż mistycy tamtej epoki w swoich dziełach nie uwypuklali roli Eucharystii w życiu mistycznym, to nie oznacza jednak, że ich doświadczenia mistyczne były całkowicie odseparowane od liturgii rozumianej w duchu Soboru Trydenckiego. Wacław Świerżawski dochodzi do słusznej konkluzji, iż Komunia Święta oraz odmawianie godzin kanonicznych było źródłem doświadczeń mistycznych św. Teresy od Jezusa. W argumentacji swojej tezy Autor ten odwołuje się do faktu, iż „mistyczne *itinerarium* św. Teresy zaczyna się od jej wiary w obecność człowieczeństwa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i od zjednoczenia z Chrystusem obecnym w Komunii a dopełnia się w zjednoczeniu z Bogiem-Trójcą, Bogiem Żywym, ale zawsze przez pośrednictwo Słowa wcielonego”⁵¹. W *Drodze do doskonałości*, w jednym z punktów rozpoczynającym się typowym odniesieniem do anonimowości „wiem także o tej duszy”, św. Teresa od Jezusa potwierdza bezwarunkową i całkowitą wiarę, z jaką „ta osoba” przeżywała osobiste spotkanie z Panem za każdym razem, kiedy przystępowała do Komunii Świętej: „(...) w chwili Komunii Świętej żywo czuła obecność wchodzącego do niej Chrystusa, jak gdyby Go na oczy widziała, a wzbudzając w sobie głęboką wiarę, witała Go, zstępującego do ubożego domu jej serca, i odrywając się od wszelkich rzeczy zewnętrznych, chroniła się z Nim w swym wnętrzu”⁵². Sama Teresa wielokrotnie doświadczała transcendencji albo „ogromnego majestatu” obecnego i ukrytego w Najświętszym Sakramencie: „Gdy przystępując do Komunii Świętej, wspomnę na to, że ten ogromny majestat, który oglądałam, jest tu obecny w Najświętszym Sakramencie (albo gdy Pan, co często bywa, raczej mi się widomie ukazać w Hostii), wtedy wielki lęk mnie ogarnia i czuję się cała jakby unicestwiona”⁵³. Mistyczka z Awili przeżywała Komunię Świętą na płaszczyźnie ascezy i permanentnej wierności. W ten sposób wchodziła w coraz głębszą zażyłość z Chrystusem aż do osiągnięcia szczytu zjednoczenia mistycznego. Akt ten poprzedzony był oczywiście starannym przygotowaniem duszy na przyjęcie i ugoszczenie Pana. W klasztorze Wcielenia w Awili św. Teresa będąc przeoryszą otrzymała nadzwyczajny dowód Bożej miłości: „W Niedzielę Palmową, po przyjęciu Komunii, takie na mnie przyszło zawieszenie ducha, że nawet nie byłam zdolna przełknąć Najświętszego Sakramentu. Trzymając go jeszcze w ustach, gdy po chwili nieco przyszedłam do siebie, miałam to uczucie, że usta moje pełne są krwi i twarz moja i ja cała złana krwią, jeszcze ciepłą, jak gdyby dopiero co wypłynęła z ran Zbawiciela. Poczułam z tego niewypowiedzianą słodkość, a Pan powiedział do mnie: «Córko, chcę, byś doznała na sobie błogich skutków mojej Krwi i nigdy nie wątpiła w miłosierdzie. Ja ją wylałam wśród najsroźszej męki, a ty jej używasz z wielką rozkoszą. Tak ci się hojnie odpłacam, jak widzisz, za pociechę, jaką ty mi w tym dniu sprawiasz». Pociechą swoją nazwał

⁵¹ W. Świerżawski, *Mistyka zakorzeniona w liturgii w doświadczeniu św. Teresy od Jezusa*, „Analecta Cracoviensia” 15(1983), s. 193.

⁵² Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 34,7, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2016, s. 208.

⁵³ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 38,19, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2015, s. 461.

Pan to, że od przeszło trzydziestu lat stale, o ile to było w mojej możliwości, w ten dzień Niedzieli Palmowej przystępowałam do Komunii i starałam się jak najlepiej przygotować moją duszę na przyjęcie i ugoszczenie Pana”⁵⁴. Przeżycia związane z Eucharystią generują u mistyczki z Awili silne przekonania doktrynalne. Nie tylko potwierdzają jej żywą wiarę w Sakrament, ale nadają także szczególną moc jej teologii przekazującej eucharystyczne orędzie⁵⁵. Eucharystia w terezańskiej optyce staje się zatem tajemnicą „przebranego” Pana, który wchodzi w bezpośrednią i osobistą komunię z wierzącym. Statyczny obraz Eucharystii adorowanej uzupełnia św. Teresa od Jezusa obrazem dynamicznego procesu: „Cóż więc mogę uczynić innego, Panie, jak tylko to, że ofiaruję Tobie ten Chleb Najświętszy, i wzięwszy go od Ciebie, Tobie go oddam?”⁵⁶. Reasumując, dla mistyczki z Awili liturgia w statycznym trydenckim modelu jest źródłem jej doświadczeń mistycznych oraz staje się podłożem dla rozwoju mistyki ukierunkowanej chrystologicznie, ale zarazem eucharystocentrycznie i trynitarnie⁵⁷.

Genezy błędnego przyporządkowania rzeczywistości liturgii tylko do tego, co zewnętrzne i zmysłowe należy upatrywać między innymi w przeakcentowaniu wymiaru anabatycznego liturgii, co było cechą charakterystyczną czasów przed Soborem Watykańskim II, kiedy liturgię redukowano do samego kultu. Już Romano Guardini wyjaśniając istotę liturgii wskazuje na nieodzowność obydwóch elementów. Definiując liturgię podkreśla, iż chodzi w niej przede wszystkim „nie o rzeczywistość minioną, ale o tę teraźniejszą, która dzieje się wciąż na nowo koło nas i przez nas, o ludzką rzeczywistość w widomym kształcie i działaniu”. Rzeczywistość tę właściwie pojmuje tylko ten, kto potrafi „odczytać w widzialnym kształcie jego istotę, w ciele – jego duszę, w ziemskim postępowaniu – ukrytą cząstkę duchową”⁵⁸.

W celu uchwycenia natury relacji mistyki z liturgią oraz uwypuklenia punktów stycznych łączących obydwie rzeczywistości, trzeba wpierw odpowiedzieć na pytanie, co się kryje pod pojęciem mistyki i życia mistycznego. Mistyka jest szczególnym doświadczeniem duchowym. Można ją określić jedynie mając na względzie jej ścisły związek z misterium Chrystusa i Jego Krzyża. W misticie chodzi bowiem o realne przeżycie osobistego zjednoczenia z Wcielonym Synem Bożym przez miłość (Flp 1, 21)⁵⁹. Natomiast terminem „życie mistyczne” określa się głębokie życie wewnętrzne, którego doświadcza ją niektóre dusze znajdujące się pod ożywczym działaniem Ducha Jezusa Chrystusa. Dusze te coraz lepiej przyjmują, a czasami jasno odczuwają Jego

⁵⁴ Św. Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, 26,1, w: Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła mniejsze*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2014, s. 81-82.

⁵⁵ Por. T. Álvarez, *Komentarz do Drogi doskonałości świętej Teresy od Jezusa*, Kraków 2010, s. 237.

⁵⁶ Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 35,5, dz. cyt., s. 216-217.

⁵⁷ Por. W. Świerżawski, *Mistyka zakorzeniona w liturgii...*, art. cyt., s. 192.

⁵⁸ R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1991, s. 17.

⁵⁹ Por. P. Ogórek, *Mistycyzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1292.

Boży wpływ i w ten sposób postępując w zjednoczeniu, upodabniają się stopniowo do Chrystusa i przemieniają się w Niego⁶⁰. W tej optyce chrześcijańskie życie mistyczne wyraża się w rozwoju łaski chrzcielnej oraz polega na uczestnictwie w nadprzyrodzonej wspólnoty z Osobami Trójcy Świętej⁶¹. Wszelka autentyczna mistyka – jak słusznie zauważa P. Ogórek – „musi nosić na sobie rys trynitarny, jako że Bóg chrześcijaństwa jest Bogiem Trójjedynym”⁶². Trynitarność wydaje się być jedną z cech wspólnych mistyki i liturgii. W świetle KKK 1077-1112 liturgia jest dziełem Trójcy Świętej. Ignazio Schinella trafnie zauważa, iż każda liturgia rozpoczyna się od połączenia znaku krzyża z wyznaniem trynitarnego misterium, które jest kamieniem węgielnym naszej wiary. Czyniąc znak krzyża i wypowiadając słowa: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” przywołuje się zatem misterium milczenia dni pasji, śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Pana, czyli dzieło trynitarne *par excellence*⁶³. To samo można i powiedzieć o mistyce. Rozwój mistyczny zależy bowiem „od niezbadanej spontaniczności i wolności Ducha Bożego, który udziela każdemu swych łask według własnego upodobania”⁶⁴. Istotą mistyki jest wlane i miłosne poznanie Boga, które staje się warunkiem *sine qua non* doświadczenia Misterium. Natomiast samą mistykę można zdefiniować jako przeżywanie w sobie wiedzę o tajemnicy Chrystusa. Genezy tej wiedzy należy upatrywać w szczególnym zjednoczeniu z Wcielonym Synem Bożym, które staje się możliwe dzięki obecności Ducha Świętego. Na ten trynitarny wymiar mistyki wskazuje św. Jan od Krzyża w komentarzu do drugiej strofy *Żywego płomienia miłości*: „[...] wszystkie trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej: Ojciec, Syn i Duch Święty dokonują w niej [w duszy] boskiego dzieła zjednoczenia”⁶⁵.

Szczególnie ciekawy w tym kontekście wydaje się opis życia wewnętrznego Boga na wzór obrzędu liturgicznego, jaki odnaleźć można w *Zwiastunie Bożej miłości* św. Gertrudy Wielkiej z Helfty, jednej z największych średnio-wiecznych mistyczek chrześcijańskich. Z jej dzieła wyłania się obraz Chrystusa pojętego nie jako przedmiot pobożnych uczuć, ale jest to raczej dynamiczna postać Chrystusa Liturga, Pośrednika między Bogiem i ludźmi, który wprowadza człowieka i ludzkość w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Jak w *Zwiastunie* tak i w *Ćwiczeniach* św. Gertrudy w centrum uwagi znajduje się Chrystus przedstawiany najchętniej przez mistyczkę pod obrazem Jego Serca łączącego niebo z ziemią i przenoszącego człowieka uczestniczącego w liturgii w wewnątrz-boskie *Communio*. W *Ćwiczeniu II o nawróceniu duchowym*, na roczni-

⁶⁰ J.G. Arintero, *Evolución mística*, Salamanca 1989, s. 23; por. za P. Ogórek, *Mistyka. Zagrożenie czy rozwój życia duchowego?*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. M. Szymula, Warszawa 1999, s. 18.

⁶¹ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012, s. 254.

⁶² P. Ogórek, *Mistyka. Zagrożenie czy rozwój życia duchowego?*, dz. cyt., s. 30.

⁶³ Por. I. Schinella, *Silenio ed esperienza mistica*, „Rivista liturgica” 102(2015), nr 4, s. 654.

⁶⁴ J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, dz. cyt., s. 272.

⁶⁵ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, Biblioteka Carmelitana, t. 4, tłum. B. Smyrak, Kraków 2013, s. 56.

cę obłóczyn, czyniąc aluzję do symboliki przyjęcia świecy i białej szaty, Gertruda wyjaśnia, na czym polega przyobleczenie szaty duchowej: „Ojcze Święty, w miłości, przez którą naznaczyłeś mnie światłością swojego oblicza, pozwól mi w Sobie czynić postępy we wszelkiej świętości i cnocie. Chryste Jezu, w miłości, przez którą odkupiłeś mnie własną krwią, przyoblecz mnie w czystość swojego tak niewinnego życia. Wszechmogący Święty Pocieszycielu, w miłości, przez którą przeznaczyłeś mnie dla siebie, nadając mi duchowe imię, pozwól mi kochać Cię całym sercem, całą duszą przylgnąć do Ciebie, zużyć wszystkie moje siły na to, aby Cię kochać i służyć Tobie, żyć według Twojego Serca, abym w godzinie śmierci, przygotowana przez Ciebie, mogła wejść bez skazy na Twoje gody”⁶⁶. Liturgia jest dla Gertrudy obiektywną podstawą życia duchowego, gdyż ma za swoją centralną prawdę Tróję Świętą. *Lex orandi* pozostaje w ścisłej relacji z *lex vivendi*. W centrum jej modlitwy jest Msza św. jako najgłębsza rzeczywistość oraz istotny nośnik zbawienia. Całokształt życia wewnętrznego w takiej optyce, jak to w szczególnie sposób objawia się w *Ćwiczeniach*, osnuty jest na życiu sakramentalnym i liturgii brewiarzowej⁶⁷.

Według opinii, do jakiej dochodzi C. Vagaggini, badanie relacji między życiem mistycznym a życiem liturgicznym w pismach św. Gertrudy prowadzi do ważnej praktycznej lekcji. Wyraża się ona w tym, iż całe życie mistyczne łącznie z jego najwyższymi stopniami, jakie są nam znane z doświadczenia świętych, w tym, co istotne, a zarazem pożądane, może narodzić się z łatwością, rozwijać i dojrzewać wewnątrz ram duchowości liturgicznej⁶⁸. Stąd też można dojść do konkluzji, iż zarówno mistyka św. Gertrudy z Helfty, jak i ta św. Teresy z Awili są zakorzenione w liturgii, nawet jeśli w pierwszym przypadku bardziej to się uwidacznia aniżeli w drugim.

5. Cechy duchowości liturgicznej

B. Migut dochodzi do stwierdzenia, iż duchowość chrześcijańska przyjmując liturgię jako swój fundament i szczyt, staje się nie tylko duchowością liturgiczną, ale duchowością całego Kościoła, ukierunkowaną na otwarcie człowieka wraz z jego życiem na działanie łaski Bożej⁶⁹. Duchowość liturgiczna ma także wymiar mistyczny w najbardziej autentycznym tego słowa znaczeniu, gdyż przyczynia się do urzeczywistnienia tajemnicy Chrystusa celebrowanej i przeżywanej w życiu duchowym chrześcijanina⁷⁰. Mając to na względzie Salvatore Marsili wysuwa stwierdzenie, iż duchowość liturgiczna jest *par excellence*, zawsze i dla każdego duchowością mistyczną, ponieważ życie mistyczne jest zależne od tajemnicy lub w niej się wyraża. Nazywa ją nawet mi-

⁶⁶ Św. Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, Źródła monastyczne, t. 20, przeł. B. Chądzyńska, M.I. Rościńska, M.B. Michniewicz, Tyniec 2019, s. 106-107.

⁶⁷ Tamże, s. 65-66.

⁶⁸ Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico...*, dz. cyt., s. 741.

⁶⁹ B. Migut, *Teologia liturgiczna...*, dz. cyt., s. 303.

⁷⁰ M. Augé, *Spiritualità liturgica*, Torino 1998, s. 74-75.

styką Chrystusa⁷¹. W tym kontekście można zatem mówić, iż duchowość liturgiczna stanowi organiczną syntezę relacji, jakie rozwijają się w trylogii: liturgia, duchowość i mistyka chrześcijańska, gdzie wspólnym mianownikiem jest doświadczenie Misterium Boga.

Duchowość liturgiczna ma swoją charakterystykę, która odnosi się do istotnych kategorii chrześcijaństwa takich, jak: Wcielenie, Chrystus, Misterium paschalne, Słowo, fakt historyczny, sakrament, aktualizacja i uobecnienie Misterium, obiektywizm i subiektywizm doświadczenia wiary, wspólnota, dialogiczność i responsoryczność, maryjność. Cechy duchowości liturgicznej, pogrupowane komplementarnie ukazują ich rolę integrującą wobec człowieka, uczestnika Bożego Misterium. A. Sielepin mając na uwadze powyższe kryteria w swoim katalogu wyodrębnia cztery zasadnicze grupy cech duchowości liturgicznej, w których wyraża się jej istota⁷².

Po pierwsze duchowość liturgiczna jest biblijna i sakramentalna, czyli oparta na słowie Bożym i na wydarzeniu historycznym. Nie chodzi w niej o to, aby Pismo Święte uczynić jedynie księgą do medytacji. Jej biblijny charakter objawia się raczej w tym, iż Pismo Święte w liturgii stanowi permanentną aktualizację proklamacji dzieła zbawienia. Dzięki temu człowiek wkracza w wymiar duchowy i spogląda na siebie z perspektywy Chrystusa, który „w dalszym ciągu głosi Ewangelię” (KL 33) oraz dostrzega Chrystusa Przemawiającego ze swojej własnej perspektywy⁷³. Skoro wcielony Syn Boży oznacza i urzeczywistnia w liturgii Kościoła swoje Misterium Paschalne (KKK 1085) można zatem określić duchowość liturgiczną jako chrystocentryczną i paschalną. „Dzieło Chrystusa w liturgii ma charakter sakramentalny, ponieważ Jego misterium zbawienia uobecnia się w niej mocą Ducha Świętego” (KKK 1111). Kiedy to urzeczywistnienie misteriów Chrystusa dokonuje się poprzez znaki dostrzegalne i skuteczne (por. KL 7), liturgia generuje duchowość sakramentalną tak aby chrześcijanin żył w Chrystusie, a Chrystus w nim (Ga 2, 20)⁷⁴.

Po drugie duchowość liturgiczna posiada zarówno charakter obiektywny jak i subiektywny. Te dwie cechy duchowości choć pojęciowo i logicznie stoją w opozycji do siebie, to na płaszczyźnie liturgii Kościoła oddziałują na siebie, czyli pozostają ze sobą w relacji komplementarności. Jeśli chodzi o „obiektywizm liturgii” to pod tym pojęciem rozumiemy obecność Boga i Jego łaskę, czyli to wszystko, co znajduje swoje odbicie w jej nurcie katabatycznym. Podstawę obiektywizmu należy upatrywać zatem w zbawczej treści liturgii, a mianowicie w misterium aktualizowanym i uobecnianym w celu soteriologicznym. Drugim nieodzownym warunkiem zachowania obiektywnego charakteru liturgii jest tzw. *sensus Ecclesiae*, czyli Tradycja stojąca na straży nieomyślności w rozumieniu samego misterium. Subiektywne elementy w liturgii oznaczają

⁷¹ S. Marsili, *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma 1987, s. 515.

⁷² Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, dz. cyt., s. 35-37.

⁷³ Por. S. Marsili, *I segni del mistero di Cristo...*, dz. cyt., s. 513.

⁷⁴ Por. J. López Martín, *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid 2009, s. 397-398.

natomiast to, co wypływa na odpowiedź dawaną Bogu przez człowieka, czyli wyrażają się w *anabasis*⁷⁵. Jedną z konsekwencji „obiektywizmu” w liturgii – jak słusznie zauważa A. Sielepin – jest to, że „życie mistyczne koncentruje się wokół i wewnątrz Misterium Chrystusa, a nie ubiega się o nadzwyczajne doświadczenie religijne spoza Misterium”⁷⁶. W tej optyce mistyka jawi się zatem bardziej jako rzeczywistość, której istotą jest odkrywanie i realizacja woli Bożej w życiu codziennym, w jedności z Chrystusem przyjmowanym w Eucharystii aniżeli koncentruje się jedynie na przeżyciach duchowych czy subiektywnych doświadczeniach człowieka. Te drugie nie wydają się być tutaj czymś dominującym, ale raczej podporządkowanym budowaniu żywej i świadomej relacji z Bogiem, która zakorzeniona jest w liturgii Kościoła.

Po trzecie duchowość liturgiczna wyraża się w uświęcaniu czasu. Zarówno liturgia sakramentów, jak i liturgia godzin, wiązą się z konkretnym działaniem człowieka w czasie. Duchowość nie jest nigdy czymś wyabstrahowanym z rzeczywistości. Wręcz przeciwnie jest w niej zanurzona, tak jak liturgia sprawowana w określonej rzeczywistości przestrzennej i czasowej. Nie jest to jednak wyłącznie czas linearny, historyczny, który zwykło się określać pojęciem *chronos*. Liturgia dokonująca się w naturalnym i doczesnym porządku zdarzeń uobecnia wydarzenia zbawcze, ponadczasowe, nasycone obecnością i działaniem Boga. U św. Pawła występują dwa określenia w odniesieniu do kategorii czasu w Bożej ekonomii zbawienia. Jest mowa o „pełni czasu” (Ga 4, 4) i „pełni czasów” (Ef 1, 10). Pierwsze określenie z Ga 4, 4 dotyczy czasu w znaczeniu historycznym i oznacza moment paschalny Chrystusa w dziejach świata i ludzkości. Drugi termin z Ef 1,10 bardziej odpowiadający naturze liturgii wskazuje na czas Kościoła, w którym następuje celebrowanie „pełni czasu”. Jacek Nowak, podejmując teologiczną refleksję nad celebrowaniem liturgii godzin z perspektywy obydwóch kategorii czasowych: *chronos* i *kairos*, dochodzi do konkluzji, iż „celebrowanie liturgii godzin można by nazwać «pełnią czasów», ponieważ Bóg wszystko jednoczy w Chrystusie jako Głowie (por. Ef 1, 9-10)”⁷⁷. Skoro liturgia jest dziełem Trójcy Świętej (KKK 1077-1112), a misterium paschalne uobecnia się w niej mocą Ducha Świętego (KKK 1110), to człowiek, który celebrowanie liturgii godzin, zostaje przenikniętym „boskim Teraz” w konkretnej godzinie kanonicznej stanowiącej jednocześnie „Godzinę” Paschy Jezusa (KKK 1165). Podążając tokiem myślenia warszawskiego liturgisty należy wnioskować, iż w celebrowaniu Liturgii godzin mamy do czynienia z uświęceniem czasu, w którym porusza się człowiek⁷⁸.

⁷⁵ Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, dz. cyt., s. 77-99.

⁷⁶ Tamże, s. 98.

⁷⁷ J. Nowak, *Paschalny wymiar liturgii uświęcania czasu*, w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Stefanowi Cichemu, biskupowi legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2008, s. 187.

⁷⁸ Por. tamże, s. 188.

Zbawcze wydarzenia uobecnianie poprzez liturgię w czasie *kairos* mają zatem charakter uświęcający. Dzieje się tak dlatego, że chrześcijanin przeżywając własną egzystencję w konkretnych realiach czasowo-przestrzennych, wchodzi jednocześnie w nadprzyrodzony kontakt z Bogiem, upodabnia się do Niego i czerpie z Jego świętości. Można powiedzieć, że uczestnictwo w liturgii sprawia, iż człowiek wchodząc w rzeczywistość sakralną uczestniczy w wydarzeniu, w którym zwyczajny *chronos* codzienności zostaje przemieniony na prawdziwy Boży *kairos* sprzyjający uświęceniu człowieka. W ten sposób czas sprawowania liturgii staje się aktualizacją uświęcającej historii zbawienia⁷⁹.

Duchowość liturgiczna jest także wspólnotowa i personalistyczna, co wskazuje na wielowymiarowe i pełne traktowanie człowieka jako jednostki, ale także członka Mistycznego Ciała Chrystusa. Mówimy tutaj o szczególnym doświadczeniu człowieka, który pozostając indywiduum, trwa równocześnie w duchowej i bardzo zażyłej jedności z innymi wierzącymi, budując prawdziwą duchowość komunii i co za tym idzie mistycznej jedności w obrębie wspólnoty Kościoła rozumianego jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Więzy łączące poszczególnych wierzących są silne, obiektywne i nadprzyrodzone. W celebracji sakramentów całe zgromadzenie jako wspólnota ochrzczonych jest „liturgiem” (KKK 1144). Boży замысль zbawienia realizuje się zatem w poszczególnych osobach, wyposażonych w określone dary i charyzmaty, które wykonują w liturgii swoją funkcję. Duchowość liturgiczna staje się tym bogatsza, im bardziej jest osobista, czyli personalnie przeżywana i przyswajana w konkretnych okolicznościach egzystencji każdego z członków wspólnoty eklezjalnej z jego własnymi darami natury i łaski. W ten sposób liturgia urzeczywistnia tajemnicę jedności w Duchu oraz w różnorodności charyzmatów⁸⁰.

Na koniec trzeba także uwypuklić dialogiczny charakter duchowości liturgicznej, wypływający z takiej właśnie natury samej liturgii. Już samo pojęcie liturgii – jak zauważa Michael Kunzler – „wychodzi naprzeciw dialogicznemu rozumieniu liturgii jako wydarzenia komplementarnego, złożonego z Bożej inicjatywy zbawczej (*katabasis*) i ludzkiej odpowiedzi na nią (*anabasis*)”⁸¹. Podczas liturgii dokonuje się zatem zstępowanie Boga na świat w celu zrealizowania życiodajnej i przeobstwiającej wymiany, dzięki której człowiek dostępuje udziału w boskim życiu. Boskiej *katabasis* odpowiada ludzka *anabasis*. Na tej podstawie kształtuje się postawa liturgiczna i określająca ją duchowość liturgiczna⁸².

Z dialogicznym charakterem duchowości liturgicznej ściśle wiąże się kontemplacyjny wymiar liturgii. *Katechizm Kościoła katolickiego* ukazuje kontemplację jako jedną z form modlitwy. Wyraża się ona w spojrzeniu wiary

⁷⁹ Por. Ł. Białk, *Duchowość Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP*, „Galilea. Tajemnice Pisma Świętego” 2(2017/2018), s. 33.

⁸⁰ Por. J. Castellano Cervera, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, art. cyt., s. 530-531.

⁸¹ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 29-30.

⁸² Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, dz. cyt., s. 133.

utkwionym w Jezusa, w słuchaniu słowa Bożego oraz w milczącej miłości (KKK 2724). W *Katechizmie* wskazuje się na ścisły związek pomiędzy liturgią a kontemplacją: „Misterium Chrystusa jest sprawowane przez Kościół w Eucharystii, a Duch Święty ożywia je w kontemplacji, aby zostało ukazane przez czynną miłość” (KKK 2718). W doktrynie katechizmowej uwypukla się także elementy wspólne dla liturgii i kontemplacji, które powinny towarzyszyć wejściu człowieka w obydwie rzeczywistości. Są nimi „skupienie” serca i poddanie swej istoty tchnieniu Ducha Świętego, ponadto „zwrócenie serca do kochającego nas Pana, aby oddać się Mu jako ofiara, która ma być oczyszczona i przekształcona” (KKK 2711).

W teologii duchowości rozróżnia się dwa rodzaje kontemplacji: kontemplację nabytą i wlaną. Pierwsza polega na prostym i pełnym miłości poznaniu Boga i jego dzieł, które jest owocem duchowego trudu człowieka współpracującego z łaską Bożą⁸³. Natomiast ta druga jest jedną z form doświadczenia mistycznego i objawia się w szczególnym darze łaski Bożej, umożliwiającym głębsze poznanie i umiłowanie Boga. W tym ostatnim przypadku aktywność człowieka „ogranicza się do odpowiadającej na działanie Boga pełnej miłości uwagi oraz oddania się jego woli”⁸⁴. Wewnętrzne życie Boga jako Dobra stanowi przedmiot kontemplacji wlanej⁸⁵. Celem mistycznego daru kontemplacji wlanej nie jest tylko uświęcenie osobiste obdarowanego nim podmiotu, ale ma on służyć innym, czyli posiada walor eklezjalny i społeczny, a nawet kulturowy⁸⁶. Akt kontemplacji kierując wzrok człowieka na tajemnice życia Chrystusa (KKK 2715) aktualizowane mocą Ducha Świętego w celebracji liturgii przyczynia się do jego włączenia w wewnętrzne życie samego Boga tak że doświadcza on trynitarniej miłości, aby powierzyć się „miłującej woli Ojca w coraz głębszym zjednoczeniu z Jego umiłowanym Synem” (KKK 2712). C. Vagaggini zauważa, iż gdy zjednoczenie wewnętrzne towarzyszące czynnemu uczestnictwu w liturgii osiąga swoją pełnię staje się jednocześnie kontemplacją lub uczestnictwem kontemplacyjnym⁸⁷. Doświadczenie obecności Boga nie wiedzie chrześcijanina do zamknięcia się w relacji: tylko ja i Bóg, ale uzdalnia go do czynnej miłości bliźniego, co znajduje swoje odbicie w jego zaangażowaniu w różne formy apostołatu⁸⁸. W tym kontekście można zatem mówić o symbiozie w trójmianie: liturgia – kontemplacja – akcja.

⁸³ Por. J. Misiurek, *Kontemplacja*, B. Rodzaje kontemplacji. 1. *Kontemplacja nabyta*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, kol. 759.

⁸⁴ W. Słomka, *Kontemplacja*, B. Rodzaje kontemplacji. 2. *Kontemplacja wlane*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, dz. cyt., kol. 760.

⁸⁵ Por. W. Gałązka, *Kontemplacja według Mieczysława Gogacza*, „*Studia Theologica Var-saviensia*” 51(2013), nr 2, s. 86.

⁸⁶ Por. J. Królikowski, *Trójca Święta i doświadczenie mistyczne*, „*Teologia w Polsce*” 14(2020), nr 2, s. 24-25.

⁸⁷ Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico...*, dz. cyt., s. 690.

⁸⁸ Por. S. Urbański, *Ku szczytom świętości. Miniprzewodnik dla początkujących i zaawansowanych w życiu mistycznym*, Częstochowa 2014, s. 86.

Podsumowanie

Reasumując powyższe rozważania można dojść do konkluzji, iż wspólnym mianownikiem łączącym te trzy rzeczywistości ze sobą, czyli liturgię z duchowością i mistyką chrześcijańską jest Misterium Paschy Pana, ponieważ „wydarzenie Krzyża i Zmartwychwstania trwa i pociąga wszystko ku Życiu” (KKK 1085). W duchowości liturgicznej w sposób najpełniejszy i najintensywniej manifestuje się owa organiczna synteza tych trzech istotnych komponentów rzeczywistości eklesjalnej. Życie chrześcijańskie jako „kult w Duchu i w prawdzie” (J 4, 23; Rz 12, 1) weryfikuje się bowiem w celebracjach liturgicznych, w których liturgia objawia swoją dynamikę paschalną, gdyż mamy w niej do czynienia z nieustannym przepływem błogosławieństw w celu uświęcenia człowieka i oddawania czci Bogu.

Zarówno liturgia jak i mistyka mają stanowić dla chrześcijanina drogę rozwoju duchowego, który zmierza do coraz większego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to jest określane przez KKK 2014 jako zjednoczenie „mistyczne”. Polega ono bowiem na uczestnictwie w misterium Chrystusa poprzez sakramenty, a w Nim, w misterium Trójcy Świętej. Zbawcze misterium Chrystusa stanowi przedmiot doświadczenia mistycznego. Natomiast jego podmiotem staje się osoba ludzka, która w wierze otwiera się na zbawcze działanie Boga⁸⁹. Do tego wewnętrznego zjednoczenia z wcielonym Synem Bożym są wezwani wszyscy⁹⁰, którzy na mocy sakramentu chrztu zostali wszczepieni w Mistyczne Ciało Chrystusa oraz uzdolnieni do uczestnictwa w liturgii, nawet jeśli niektórzy z nich zostali wyposażeni w nadzwyczajne znaki życia mistycznego. W tym kontekście staje się jasne, iż tak jak każdy jest powołany do bycia świętym, tak też w tej samej mierze jest powołany do bycia mistykiem, czyli do budowania żywej i świadomej relacji z Bogiem.

* * *

Liturgy in Relation to Christian Spirituality and Mysticism

Summary

The aim of this article is to present the mutual relationships between the liturgy and Christian spirituality and mysticism based on the paradigm that the liturgy is the source and summit of the Christian spiritual life. Starting from the Council's and Catechism's definition of liturgy and showing against this background its close relationship with Christian spirituality and mysticism, the au-

⁸⁹ Por. J. Gogola, *Mistyka Karmelu*, Kraków 2017, s. 25.

⁹⁰ S. Urbański podkreśla, iż już w polskim piśmiennictwie teologicznym XX-lecia międzywojennego życie mistyczne nie jest przedstawiane jako przywilej wybranej osoby, ale stanowi naturalne udoskonalenie życia chrześcijańskiego. Por. tenże, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 193.

thor concludes that it is in liturgical spirituality that the organic synthesis of the triad liturgy-spirituality-mysticism is most intensely visible. Liturgy is the source of faith, and it is an event in which God comes, speaks and acts. Christian spirituality and mysticism becomes the fruit of faith rooted in the soil of grace given in the liturgy. The development of the spiritual life is implanted in Christ in the liturgy, implanted in the Eucharist, which is the greatest gift and special good of the whole Church. After spirituality, mysticism appears as its consequence, which by its very nature demands liturgy, since it is nourished by the experienced and contemplated mystery. Liturgy, on the other hand, gains spiritual deepening through mysticism, because mysticism understood as the experience of the mystery proclaimed, celebrated, assimilated and lived leads to a gradual mystical union of the person of the faithful with the venerable person of Jesus Christ and makes it easier for the spirit of prayer rooted in the dynamic mystery of the Present Lord to be incarnated in daily life.

Keywords: liturgy, spirituality, spiritual life, mysticism, mystical experience, liturgical spirituality.

Bibliografia

- Álvarez T., *Komentarz do Drogi doskonałości świętej Teresy od Jezusa*, Kraków 2010.
- Arocena F.M., *Liturgia jako symbolon chrześcijańskiego logosu i ethosu. Pierwsza charakterystyka teologii liturgicznej*, w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, praca zbior., red. B. Migut, Lublin 2013, s. 27-72.
- Asti F., *Il linguaggio delle mistica: metafora verbale del gesto rituale*, „Rivista Liturgica” 102 (2015), nr 4, s. 603-627.
- Białk Ł., *Duchowość Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP*, „Galilea. Tajemnice Pisma Świętego” 2(2017/2018), s. 32-36.
- Białk Ł., *Miłość jest duszą świętości*, „Galilea. Tajemnice Pisma Świętego” 11(2020), s. 58-62.
- Biffi I., *Liturgia, sacramenti, feste*, Milano 2015.
- Castellano Cervera J., *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, „Teresianum” 52(2001), nr 1-2, s. 513-533.
- Chupungco A.J., *Nozione di liturgia*, w: *Scientia liturgica*, t. 1: *Introduzione alla liturgia*, red. A.J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, s. 17-25.
- Czerwik S., *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, „Liturgia Sacra” 4(1998), nr 2, s. 173-195.
- Czerwik S., *Pojęcie liturgii według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Mysterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J.J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 15-33.
- Czerwik S., *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Mysterium Christi*, t. 1: *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 19-52.
- Elberti A., *Il culto cristiano in Occidente. Storia e fondamenti*, Napoli 2015.
- Gałązka W., *Kontemplacja według Mieczysława Gogacza*, „Studia Theologica Varsaviensia” 51(2013), nr 2, s. 81-97.
- Gogola J., *Mistyka Karmelu*, Kraków 2017.
- Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012.
- Guardini R., *Znaki święte*, Wrocław 1991.

- Królikowski J., *Trójca Święta i doświadczenie mistyczne*, „Teologia w Polsce” 14(2020), nr 2, s. 7-28.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999.
- López Martín J., *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid 2009.
- Marsili S., *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma 1987.
- Marsili S., *La liturgia, momento storico della salvezza*, w: *Anàmnesis*, praca zbior., t. 1: *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Genova-Milano 2012, s. 29-156.
- Massimi E., *Mistica e liturgia: tra la soggettività dell'esperienza e l'oggettività rituale*, „Rivista Liturgica” 102(2015), nr 4, s. 629-639.
- Migut B., *Teologia liturgiczna jako ukięrowanie teologii na Objawienie Boże w perspektywie życia chrześcijańskiego*, w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, praca zbior., red. B. Migut, Lublin 2013, s. 139-183.
- Migut B., *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.
- Migut B., *Znaki misterium Chrystusa*, Lublin 1996.
- Misiurek J., *Kontemplacja*, B. Rodzaje kontemplacji. 1. Kontemplacja nabyta, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 759-760.
- Neunheuser B. (Triacca A.M.), *Spiritualità liturgica*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien; Cinisello Balsamo (Milano) 2001, s. 1915-1936.
- Nowak J., *Apostolski wymiar liturgii. Studium teologiczne – liturgiczne w świetle Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, Poznań 1999.
- Nowak J., *Paschalny wymiar liturgii uświęcania czasu*, w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Stefanowi Cichemu, biskupowi legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2008, s. 185-189.
- Ogórek P., *Mistyka. Zagrożenie czy rozwój życia duchowego?*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. M. Szymula, Warszawa 1999, s. 8-19.
- Rybicki A., *Anabatyczny i katabatyczny wymiar modlitwy liturgicznej*, w: *Homo orans*, red. J.M. Popławski, J. Misiurek, J. Miczyński, t. 9: *Modlitwa liturgiczna*, Lublin 2009, s. 61-73.
- Schinella I., *Silenzio ed esperienza mistica*, „Rivista liturgica” 102(2015), nr 4, s. 641-664.
- Sielepin A., *Miedzy „źródłem” a „szczytem”. Szkice z duchowości liturgicznej*, Kraków 2004.
- Sosnowski S., *Co to znaczy, że Bóg jest Źródłem i Celem liturgii?*, w: *Wierzyć i rozumieć. Refleksje nad przesłaniem wiary w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Łódź 2013, s. 229-231.
- Stefański J., *Liturgia w odnowie*, Gniezno 2000.
- Św. Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia, Źródła monastyczne*, t. 20, przeł. B. Chądzyńska, M.I. Rosińska, M.B. Michniewicz, Tyniec 2019.
- Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2016.
- Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła mniejsze*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2014.
- Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2015.
- Świerżawski W., *Mistyka zakorzeniona w liturgii w doświadczeniu św. Teresy od Jezusa*, „Analecta Cracoviensia” 15(1983), s. 183-202.
- Taft R.F., *Liturgia: Wzór modlitwy – ikona życia*, Warszawa 2010.
- Torcivia M., *Spiritualità e liturgia. La riflessione post-conciliare (1ª parte)*, „Teresianum” 60 (2009), s. 217-253.
- Triacca A.M., „*Liturgy and Spiritual Life*” or “*Liturgical Spirituality*”? w: *Church and Its Most Basic Element*, red. P. Pallath, Rome 1995, s. 117-179.
- Urbański S., *Duchowość liturgiczna w świetle piśmiennictwa Josepha Ratzingera*, w: *Ecce domus mea. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Adamowi Durakowi w 10. rocznicę wejścia na liturgię niebiańską*, red. D. Sztuk, Warszawa 2015, s. 210-222.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- Vaggagini C., *Il senso teologico della liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999.

KS. TOMASZ BONDZIO *

Hermeneutyka doświadczenia religijnego. Tropy i przyczynek do dyskusji

Prawda o Bogu Trójosobowym, oprócz poznania z wiary, objawienia (teofanii), faktu eklezji, przyjęcia informacji wprost z kerygmatu, generuje przypadki poznania z religijnego doświadczenia (tak indywidualnego, zbiorowego, zwykłego jak i mistycznego)¹. Oznacza to, że zasadność zajmowania się projektem dotyczącym hermeneutyki doświadczenia religijnego wypływa z przesłanek teologicznych. Jezuita, Hans Waldenfels określa *sui generis* faktory kontekstu właściwe doświadczeniu. Są nimi: warunki życia (socjalno-ekonomiczne, polityczne, kulturalne), autorytety (rodzice, wychowawcy, osoby religijne i niereligijne), język (ojczysty, obcy), plany, oczekiwania, wytyczone cele, zdolność widzenia i działania². Jednocześnie katolicki teolog stwierdza, że doświadczenie religijne nie uchodzi za hermetyczne, lecz jest zapośredniczone w nowe, otwarte ze swej istoty *experience*. Celem niniejszego artykułu jest nakreślenie panoramy ewolucji myślowej eksploratorów zajmujących się kategorią doświadczenia religijnego, uwzględniając kontekst historyczny i dyscyplinarny. Bazą bibliograficzną publikacji jest praca doktorska pt. *Wiara i życie. Teologiczno-egzystencjalna interpretacja doświadczenia religijnego w dziele Karola Wojtyły* obroniona w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 2020 r.

Gdy mowa o definicji „doświadczenia religijnego”, nawet w podejściu teologicznym zauważa się pewną usprawiedliwioną ambiwalencję. Wielowiekowy namysł nad tym zagadnieniem, poczynawszy od analizy tekstów biblijnych, poprzez myśl patrystyczną, teologiczną i orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, prowadzi do różnorodności wniosków. Przy czym skoki rozwojowe i przemiany w stosunku do kategorii doświadczenia nie przeczą Objawieniu.

* ks. Tomasz Bondzio – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1236-4832>; e-mail: bondziotomasz@gmail.com

¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 121.

² Por. H. Waldenfels, *Doświadczenie Boga w kontekście współczesnego doświadczenia świata*, przeł. M. Kurkowska, „Studia Theologica Varsaviensia” 25(1987), nr 2, s. 39-40.



W artykule przyjmuje się jedną z metod dyscyplin systemowych, mianowicie metodę fenomenologiczno-egzystencjalistyczną. Jej punktem wyjścia jest rozumienie teologii jako metodycznej refleksji „nad wiarą jednostki i Kościoła w kontekście egzystencji ludzkiej i całości świata osobowego”³. W tym podejściu główny akcent jest położony na teologię doświadczenia chrześcijańskiego.

1. Quaestiones disputatae

Na przestrzeni wieków człowiek przyglądał się fizycznym, duchowym zjawiskom, wydarzeniom, faktom, które go spotykają. Zastanawiał się nad ich źródłowością. Przy tym zadawał sobie pytanie o przyczynę, sens, strukturę, sposoby istnienia tych fenomenów. Patrząc na efemeryczność i niewystarczalność własnej egzystencji uświadamiał sobie, że „musi istnieć jakaś inna rzeczywistość, inna niż on sam, która podtrzymuje jego istnienie, (...) przekracza wszelkie istniejące formy, pojęcia, punkty odniesienia, analogie, z którymi nie sposób Jej identyfikować, a która (...) jest w stanie zaspokoić pragnienie i tęsknotę ludzkiego serca, daje mu częściową odpowiedź na najistotniejsze problemy”⁴. Ta czynność poznawcza, obejmująca ogląd tak zmysłowy jak intuicyjny, pozwoliła człowiekowi uchwycić pewną realność, która daje impuls fascynacji i równocześnie pociąga za sobą. Proces poznawania rzeczywistości jako takiej zostaje niejako udostępniony człowiekowi dzięki czemuś, co stanowi argument o pierwotnym znaczeniu chrześcijańskiej wiary. Tym kluczowym pojęciem jest kategoria „doświadczenia”. Nie tylko jawi się ono jako proces poznawczy, lecz wnosi nowy horyzont uzyskiwania wiedzy o danym przedmiocie. Doświadczenie religijne cechuje się pewną źródłowością, nie zaś wypadkowością bliżej lub mniej określonych elementów. Tym źródłem jest intencjonalność, która w ujęciu fenomenologicznym łączy w sobie dwa człony: *noezę* (akt świadomościowy) oraz *noemat*, będący treścią – przedmiotem danym w tym akcie. Intencjonalność źródłowa polega na tym, że jest to akt ukierunkowany pierwotnie na coś konkretnego. Zatem w ludzkiej świadomości realizuje się związek znaczeń, by same w sobie mogły być rozpoznane. Dlatego osoba w swoich aktach intencjonalnych odnosi się do wartości, które ujawniają się w przeżyciu religijnym. Jeżeli przyjmujemy kryterium inne niż to, które wypływa z doświadczenia religijnego, wówczas doświadczenie nie przystaje do sensu, o czym samo orzeka. Jakikolwiek odcisk, który pozostawia się w człowieku „może mieć nieprzejrzane następstwa w jego wewnętrznym osobistym życiu”⁵.

Aktualność podejmowanego tematu jest podyktowana coraz bardziej widocznymi problemami teologiczno-pastoralnymi. Należą do nich m.in.: powstrzymywanie się człowieka od pocucia otwartości na transcendencję, zaniżanie rozumienia sensu życia, zdystansowanie wobec prawdy porzucanej na

³ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2012, s. 1012.

⁴ S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 5, 16.

⁵ H. U. von Balthasar, *Teologika. Prawda świata*, t. 1, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 72.

rzecz relatywizacji Bożych wskazań, niewrażliwość międzyosobowa powodowana uprzedmiotowieniem bliźniego, uwikłanie w ideologiczne inercje, ograniczanie potencjału człowieka do ekonomicznej produktywności i efektywnego zaspokajania potrzeby bycia, niwelowanie antropologii teologicznej poprzez wdrażanie narracji błędnego mniemania o ludzkiej samowystarczalności i autokreacji, uprawianie synkretycznej religijności, osłabienie świadomości grzechu. Słuszną zdaje się być teza Krzysztofa Kowalika: „Tym, co w teologii w sposób szczególnie stało się dokuczliwe, było i nadal pozostaje rozejście się wiary z doświadczeniem. Sprawia ono, że wiara straciła, zdaniem wielu, i nadal traci swoistą wiarygodność i siłę przekonywania. Jednym z rozstrzygających zadań teologii jest dziś wyjaśnienie relacji między wiarą a doświadczeniem oraz oczyszczenie przestrzeni doświadczenia tak, aby mówienie o Bogu w tejże przestrzeni mogło być zrozumiałe i oczywiste”⁶.

W obrębie refleksji dogmatycznej znajduje się cały fenomen chrześcijański (fakt chrześcijański), a więc całe życie chrześcijańskie⁷, mające swój fundament w Osobie i nauce Jezusa Chrystusa. Dzięki doświadczeniu Boskiego działania, chrześcijanin rozumie swoją egzystencję jako pielgrzymowanie „po szlaku ludzkiej historii, jako aktywną obecność w świecie, ubogacenie go wartościami chrześcijańskimi (Chrystusowymi) aż do Paruzji”⁸. Oznacza to, że objawienie dokonane przez Syna Bożego, Jego Życie trynitarnie, jawi się człowiekowi jako zadanie, któremu powinny być podporządkowane wszystkie wymiary ludzkiego bytu m.in.: cielesno-duchowy, relacyjny, historyczny, moralny, kulturowy, religijny. Dyscyplina teologii dogmatycznej, biorąc pod uwagę tekst Pisma Świętego oraz całą tradycję Kościoła, interpretuje niezmiennie orędzie Ewangelii w kontekście aktualnej sytuacji człowieka. Teologia ma zatem uzasadniać nadzieję, którą osoba ludzka nosi w sobie. Napięcie między ciągłością historyczną, tradycją a świadomością człowieka stwarza roszczenie wobec prawdy. Ta domaga się teologicznego zwrotu w kierunku relacji między Objawieniem a doświadczeniem religijnym. Hermeneutyczne nachylenie pozwala odkryć sens prawdy. Sztuka interpretacji zakłada dążenie do pokonania segmentacji unikalności pewnych dziedzin i postuluje radykalną otwartość na całość. Zdaniem Czesława S. Bartnika „teologia, szczególnie dogmatyczna, jest w pewnym sensie żywą próbą dotarcia do tego widzenia Boga, człowieka i wszelkiej rzeczywistości, jakie miał Jezus Chrystus”⁹. Dogmat jest zatem

⁶ K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003, s. 40-41.

⁷ Hans Urs von von Balthasar powie, że „o znaczeniu dogmatu, który Kościół raz ostatecznie zdefiniował, rozstrzyga całościowe rozumienie Objawienia, jakie wyraża się w poszczególnych wypowiedziach, ale zarazem także je przewyższa. (...) całość idzie przed częścią i poprzez całość wyjaśnia się część”. H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, przeł. Z. Włodkowska, Poznań 2013, s. 15-16.

⁸ M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 82.

⁹ Lubelski profesor stwierdza, że „dogmat występuje przede wszystkim w wierze, a wtórnie dopiero w teologii. (...) Jest rozumiany szeroko jako objawieniowa ingerencja Boża w świat

zapisem doświadczenia wiary wspólnoty kościelnej. Wyraża temporalną deklarację związaną miejscem i wydarzeniem. Stanowi propozycję w formie orzecznika dla ukształtowania wiary człowieka. Dogmat zawsze pozostaje otwarty w kierunku Objawienia. Gerhard L. Müller dopowiada, że „miedzy dogmatem i życiem nie ma sprzeczności”¹⁰. Pragmatyka teologii bowiem stawia za cel osiągnięcie prawdy religijnej. Przy tym implikuje pytania dotyczące egzystencji: Co jest we mnie takiego, co wymagałoby dopełnienia Boga? I dlaczego miałby to być Jezus Chrystus? Jaka wartość dodana stoi za tym, co On daje? Czym jest dla człowieka zbawienie (σωτηρία)? Pośród wielu kwestii dotyczących doświadczeń osoby ludzkiej, teologia koncentruje uwagę przede wszystkim na Bogu. Ten, dzięki któremu człowiek otrzymuje dar otwartości, apeluje o zaangażowanie w pewną nowość. Uwewnętrznione doświadczenie zatem jest zawsze indywidualne i niejako zgłasza prawo do własnej transpozycji na przekaz werbalny lub zapis. Tak Pismo Święte – zaznacza Hans-Jürgen von Mallincrodt – ujawnia świadectwo „doświadczeń wynikających z kontaktów ludzi z Chrystusem”¹¹. Nie jest ono oderwane od Trójjedynego, lecz wydarza się wraz z Nim przez Jego obdarowanie. Zatem wiara sprawdza doświadczenie religijne. Jednak bez posługi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz teologów, badania nad żywym doświadczeniem wiary mogą być mylące i błędne. Z tej racji dogmatyka, stanowiąca podłoże wszystkich dyscyplin teologicznych, troszczy się o ukazanie prawdy objawionej czerpiąc z wiedzy hermeneutycznej.

Pojęcie doświadczenia jest kategorią trudną do zdefiniowania i wyjaśnienia. Jak sądzi Franz Courth: „Trudno (...) ustalić, czy dyskusja dogmatyczna na temat zasięgu doświadczenia osiągnęła już rangę opinii powszechnej (*sententis communis*). Raczej można by stwierdzić, że nierzadko używa się tego pojęcia w celu zaakcentowania jakiegoś momentu silnie empirycznego, a często dla wyrażenia rzeczywistości o tendencji mało uchwytniej i tajemniczej”¹².

Odnosnie do podejmowanej kwestii wypowiada się członek Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej: „Trzeba by raczej powiedzieć, że doświadczenie jest miejscem stawiania teologicznych pytań i w tym sensie «źródłem»: źródłem tylko dlatego, że w tym miejscu owe pytania się rodzą. Miejsce rodzenia się pytań nie jest jednak miejscem dawania teologicznych odpowie-

przez Jezusa Chrystusa, dająca chrześcijańską bytowość, poznanie, spełnienie osoby w aspekcie umysłu, wyzwolenie z ograniczoności naszej egzystencji, a wreszcie prawdę ontyczną i kognitywną. Nie należy jednak zapominać, że *in obliquo* dogmat zawiera także element agatyczny (dobro), kultyczny (kult Boga przez *credo*) oraz prakseologiczny (dogmat jest realizowany w naszym życiu, zwłaszcza osobowym). Jest to więc odsłanianie się Boga względem naszego umysłu, naszej woli, naszego aktu religijnego i naszego czynu, przez który wprowadzamy w życie naszą relację do Boga”. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., s. 9-10.

¹⁰ G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 117.

¹¹ H. von Mallincrodt, *Z teologii doświadczenia*, przeł. M. Majewski, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 4(1979), s. 33.

¹² F. Courth, *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 3(1981), s. 65, cyt. za K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii...*, dz. cyt., s. 37.

dzi. Można i trzeba pytać Boga – Jego Objawienia – o sens tego, co się doświadcza. Nie można jednak pozbawić doświadczenia tej ostatecznej perspektywy, jeśli nasze wnioski mają być teologicznymi wnioskami”¹³.

Zainteresowanie tematyką doświadczenia religijnego sięga początku XIX wieku, z dalszą perspektywą w wieku XX. Choć były to lata wytężonego namysłu nad dowartościowaniem terminu „doświadczenie”, Kościół katolicki nie zapomina o tym, że pierwszych intuicji dostarcza Stary i Nowy Testament. Pierwotne gminy chrześcijańskie powstawały na skutek przyjęcia Bożego Objawienia, obejmującego dwie rzeczywistości: indywidualne doświadczenie członków wspólnoty i wiarę apostołów. Ekspresja horyzontów znaczeniowych jest więc uwarunkowana historycznie, kulturowo, jak również przez tradycję. Nad autentycznym przekazem danych objawionych czuwa Kościół, w którym wydarza się doświadczenie Ojca, Syna i Ducha Świętego¹⁴. Doktryna religijna definiuje i kształtuje doświadczenie, „dostarcza mu ram treściowych, jest punktem odniesienia indywidualnych przeżyć chrześcijan”¹⁵.

2. Podejście filozoficzne

Paleta interpretacyjna prezentuje różne odcienie pojmowania doświadczenia religijnego. W świetle współczesnych teorii filozoficznych próbą jego opisu zajmowali się m.in.:

– Henry Bergson, francuski filozof, rozpatrywał doświadczenie religijne (mistyczne) „w kontekście podstawowego pojęcia swojej filozofii – «pędu życiowego» (*élan vitale*); nie twierdzi, że Bóg stanowi przedmiot bezpośredniego poznania mistyka, co więcej, przyznaje, że mistik jest religijny zanim przeżyje doświadczenie mistyczne. Doświadczenie religijne nie jest pierwotnym, fundującym religię poznaniem Boga, ale jest źródłem tej postaci religii, jaką jest religia dynamiczna”¹⁶.

– Friedrich D. E. Schleiermacher, niemiecki filozof i teolog protestancki rozumiał doświadczenie religijne jako pewne przeżycie (*Gefühl* – odczucie zależności!) kontaktu człowieka z czymś, co można nazwać Boskie. Sprowadził wiarę do wymiaru podmiotowo-empirycznego, uważając ją za funkcjonalną wtedy, gdy przynosi rozwiązania praktyczne (pozytywne)¹⁷.

¹³ „Doświadczenie nie może sterować naszymi zdaniem o Bogu, lecz na odwrót: w doświadczeniu mamy się zwracać ku Bogu, ku temu słowu, które zawarł On w Objawieniu”. D. Maśtańska, *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 3, s. 261-264.

¹⁴ Por. B. Sesboüé, *Tradycja i reguła wiary*, w: *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Wolinski, przeł. P. Rak, Kraków 1999, s. 35-70.

¹⁵ E. Zimnica-Kuzioła, *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „Collectanea Theologica” 84(2014), nr 2, s. 66.

¹⁶ P. Moskal, *Doświadczenie religijne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001 s. 676.

¹⁷ Por. Z. J. Zdybicka, *Filozofia religii*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 530-531, 536.

– Mircea Eliade, rumuński filozof kultury zdefiniował doświadczenie religijne jako ogólne „uświadomienie sobie przez człowieka własnego sposobu bycia, przyjmowanie obecności człowieka w świecie”¹⁸. Ten ruch ludzkiej świadomości zmierza w kierunku zakotwiczenia się w sferze *sacrum*, by uświęcić rzeczywistość *profanum* (nietrwałą i czasową). W tym kluczu następuje tzw. *dialektyka hierofanii*. Należy dodać, że Eliade był człowiekiem areligijnym, wierzył jednak w Boga jako takiego.

– Martin Buber, religioznawca i filozof, jak suponuje A. Kłocińska: „(...) wczesny Buber rozumiał doświadczenie religijne jako *via negativa* – czyli jako wznoszące ponad codzienność, dojrzały Buber natomiast, (...) przedstawia trudniejszą odmianę mistyki – taką, która polega na byciu zawieszonym «po-między» codziennością a autentyczną rzeczywistością, która pozostaje zawsze tajemnicą”¹⁹. Równocześnie M. Buber starał się umocować religię w projekcie *obecności* (*Gegenwart*) Boga w świecie, próbując stworzyć podstawę ku uniwersalnej wizji doświadczenia religijnego, przy pomocy wydarzenia relacji Ja-Ty (jako odniesienia człowiek ↔ Bóg).

– Søren Aabye Kierkegaard postrzegał doświadczenie religijne jako „bezpośredni, osobowy i egzystencjalny stosunek jednostki do Boga”²⁰, naznaczony dystynkcją bezsilności i rozpacz.

– Emmanuel Levinas wedle którego „doświadczenie religijne to pragnienie, zwane przezeń metafizycznym lub etycznym, Boga-Absolutu-Nieskończonego-Niewidzialnego. Bóg dany jest tylko jako swego rodzaju przedmiot szczególnego rodzaju pragnienia”²¹.

– Karl Jaspers, przedstawiciel niemieckiego egzystencjalizmu za doświadczenie religijne (wiary!) uznaje sytuacje, w której „człowiek odnajduje w sobie coś, czego nie znajduje nigdzie w świecie, coś niedającego się poznać ani dowieść, coś, co nigdy nie staje się przedmiotem, co wymyka się wszelkiej empirycznej nauce”²².

– Martin Heidegger, ujmując doświadczenie religijne, bierze pod uwagę świat egzystencji. Podkreśla, że dzięki religii chrześcijańskiej, która wydobywa się z ulokowania świata sobości (*Selbstwelt*) na gruncie czasowości i pytałości, odsłaniają się pierwotne źródła życia. Zdaje się, że chodzi o sens czasu

¹⁸ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 22.

¹⁹ A. Kłocińska, *Relacja Ja-Ty według Martina Bubera a doświadczenie mistyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24(2015), nr 4, s. 212.

²⁰ S. A. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, cyt. za S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, „Roczniki Filozoficzne” 22(1974), z. 1, s. 113.

²¹ P. Moskal, *Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7(1998), s. 115; zob. A. Jarnuszkiewicz, *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, „Analecta Cracoviensia” 23(1991), s. 25-33.

²² K. Jaspers, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 36-37.

naoczności, który Heidegger rozumie jako chwilę obecną i aktualną (właściwe *hic et nunc*). Jego badania wokół źródłowego doświadczenia życia implikują poszukiwania dotyczące pierwotnego doświadczenia świętości²³.

– Hans-Georg Gadamer twierdził, że każde doświadczenie (w tym doświadczenie religijne) jest aktem uwarunkowanym przez dzieje i język. Obydwa czynniki (i świadomość historyczna, i struktury języka), nadają doświadczeniu wymiar rozumiejąco-interpretacyjny²⁴.

– Rudolf Otto, fenomenolog i religioznawca ujmował doświadczenie religijne jako swego rodzaju odczucie fascynacji i lęku wobec tajemnicy *sacrum*, zakładając przy tym przed-konceptualną percepcję bóstwa – *numinosum*²⁵.

– John E. Smith profesor filozofii Yale Univerisity w dziele *Experience and God* (Oxford 1968) zaznaczył, że ludzka egzystencja nabiera transcendentnego sensu w doświadczeniu religijnym, które opisuje wyrażeniem „«religijny wymiar doświadczenia ludzkiego»». Chciał przez to podkreślić, że religijność nie jest jedynie wycinkiem życia człowieka, lecz jego swoistym, głębszym wymiarem, odniesieniem wszystkiego do Boga. Dlatego wszystko może przetworzyć się w doświadczenie religijne: podziw przyrody, przeżywana radość, smutek, więź rodzinna i narodowa, uczucie miłości, dobrze wykonywana praca (...)»²⁶.

– Paul Ricoeur był zdania, że w doświadczeniu religijnym język ma fundamentalne znaczenie. Język religijny posiada charakter symboliczny i metaforyczny, co „umożliwia percepcję tych obszarów Absolutu, które są niedostępne w bezpośrednim doświadczeniu. Jednostka wchodząc poprzez symbol (obraz, metafora) w rzeczywistość daną w symbolu, uzyskuje nowe interpretacje Absolutu, świata, siebie, swojej sytuacji”²⁷. Francuski myśliciel konstatował: „Symbol daje do myślenia, że *cogito* jest wewnątrz bytu, a nie odwrotnie”²⁸.

– Mark Webb, filozof epistemologii, określa doświadczenie religijne następująco: „Religious experiences can be characterized generally as experiences that seem to the person having them to be of some objective reality and to have some religious import. That reality can be an individual, a state of affairs, a fact, or even an absence, depending on the religious tradition the experience is a part of. A wide variety of kinds of experience fall under the general rubric of religious experience (...). First, religious experience is to be distinguished from religious feelings, in the same way that experience in general is to be distinguished from feelings in general. A feeling of elation, for example, even if it occurs in a religious context, does not count in itself as a religious

²³ Por. D. R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, t. 2, Bydgoszcz 2013, s. 257, 303, 349.

²⁴ Zob. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 367, 472, 519-636.

²⁵ Por. P. Moskal, *Problem poznania Boga...*, dz. cyt., s. 104.

²⁶ J. Król, *Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Studia Psychologica” 2003, nr 4, s. 183. Zob. J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1971.

²⁷ J. Król, *Hermeneutyczne...*, dz. cyt., s. 187.

²⁸ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015, s. 405.

experience, even if the subject later comes to think that the feeling was caused by some objective reality of religious significance. An analogy with sense experience is helpful here. If a subject feels a general feeling of happiness, not on account of anything in particular, and later comes to believe the feeling was caused by the presence of a particular person, that fact does not transform the feeling of happiness into a perception of the person. Just as a mental event, to be a perception of an object, must in some sense seem to be an experience of that object, a religiously oriented mental event, to be a religious experience, must in some way seem to be an experience of a religiously significant reality. So, although religious feelings may be involved in many, or even most, religious experiences, they are not the same thing (...). To account for the experiences qua experiences, we must go beyond subjective feelings”²⁹.

3. Ujęcie psychologiczne

W zakresie psychologii należy wymienić takich prekursorów jak:

– William James, amerykański filozof i psycholog pozbawił doświadczenia religijne istotnych elementów (intelektualnych, społecznych, wspólnotowych) i sprowadził je do samego przeżycia, rodzaju religijnego pragmatyzmu. Uważał, że „korzenie i jądro osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości”³⁰, które uznał za wytwór psychiki człowieka. Koncentracja na stanie podmiotu poznającego prowadzi wówczas do negacji transcendentnego przedmiotu (istnienia Boga), gdyż egzystencja religii zostaje zredukowana do funkcji psychologicznych.

– Sigmund Freud, definiuje doświadczenie religijne jako iluzję. Jego zdaniem taka imaginacja ma na celu zaspokojenie ludzkich pragnień, wspomnień i marzeń o najwyższym natężeniu. Freud okazuje się sceptykiem wobec religijności jako takiej³¹.

– Carl Gustav Jung, szwajcarski psychiatra twierdzi, że doświadczenie religijne należy traktować jako swego rodzaju „dar łaski i wytwór nieświadomości posługującej się charakterystycznym dla niej językiem symboli, nie zawsze uchwytnym dla kognitywnej, racjonalnej obróbki informacji”³². Doświadczenie religijne stanowi jeden z elementów poczucia psychicznego.

– Erich Fromm, psychoanalityk i socjolog; wedle Zofii J. Zdybickiej „filozofujący psychoanalityk wyjaśniał zjawisko religii funkcjonalnie i pragma-

²⁹ M. Webb, *Religious Experience*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/> (dostęp 30.12.2020).

³⁰ W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 344, cyt. za P. Moskal, *Problem poznania Boga...*, dz. cyt., s. 103.

³¹ Zob. M. Flakus, *Psychologiczne aspekty religijności – religijność i duchowość człowieka jako przedmioty zainteresowania psychoanalizy*, w: *Człowiek – istota religijna*, t. 3, Toruń 2015, s. 184-297.

³² Tamże, s. 194.

tycznie jako wyraz nieświadomych instynktów, popędów, struktur podświadomości czy pierwotnych potrzeb³³.

4. Optyka teologiczna

Teologia uwzględnia aspekt nadprzyrodzoności. Uznaje bowiem Boską inicjatywę w procesie dojrzewania wiary człowieka. Z pominięciem wymiaru pisteologicznego byłaby filozofią Boga. Na gruncie teologii chrześcijańskiej, kwestię doświadczenia religijnego podnosili m.in.:

– Augustyn z Hippony; *Doctor gratiae* określał doświadczenie religijne mianem doświadczenia samego Boga jako daru, który pozwala zrozumieć sensowność życia z przeplatającym się fenomenem nadziei i niepokoju³⁴.

– Tomasz z Akwinu; *Doctor angelicus* posługiwał się wyrażeniem *visio divinae essentiae* na określenie doświadczenia religijnego. Jego podejście metafizyczno-ontologiczne wskazywało, że dany problem ujmował jako stan doświadczenia człowieka o charakterze poznawczo-dążeniowym³⁵.

– John Henry Newman, angielski konwertyta twierdził, że wymiar doświadczenia religijnego ujawnia się w doświadczeniu sumienia (głosu Boga) i towarzyszących mu stanach emocjonalnych. Przez nie człowiek poznaje siebie jako świadomy podmiot w relacji do Stwórcy³⁶.

– Paul Tillich uważał, że doświadczenie religijne pełni rolę pośredniczącą, jest dla teologii „środkiem umożliwiającym egzystencjalny odbiór transcendentnego objawienia”³⁷.

– Karl Barth, jak inicjator teologii dialektycznej suponował, że doświadczenie religijne „jest uzurpacją tego, co może stać się prawdziwe tylko dzięki działaniu nieznanego Boga (...), jest zawsze zdradą Boga i prowadzi do narodzin kultu idola”³⁸.

– Romano Guardini utrzymywał, że doświadczenie religijne posiada właściwą sobie treść (pierwiastek boski, tajemniczy, święty – *numinosum!*), którą ludzki umysł jest w stanie pojąć i wyrazić słowami. Unika przy tym sprowadzenia doświadczenia do koncepcji irracjonalistycznych, wymiaru emocjonalnego i czysto subiektywnego³⁹.

– Karl Rahner, dla którego „przedmiotem doświadczenia religijnego (...), są rzeczy tego świata i człowiek w swym odniesieniu do atematycznego

³³ Z. J. Zdybicka, *Filozofia religii...*, dz. cyt., s. 535.

³⁴ Por. N. Fischer, *Doświadczenie w „Wyznaniach” św. Augustyna*, przeł. A. Bławat, „Communio” 16(1996), nr 5, s. 85.

³⁵ Por. P. Moskal, *Problem poznania Boga...*, dz. cyt., s. 126.

³⁶ Por. S. Ruczaj, *Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J. H. Newmana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26(2017), nr 3, s. 229-241.

³⁷ A. Nadbrzeżny, *Koncepcja teologii Paula Tillicha*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 3(2011), s. 157.

³⁸ A. Kobyliński, *Sekularyzacja i doświadczenie religijne*, „Collectanea Theologica” 76(2006), nr 1, s. 133.

³⁹ Por. tamże, s. 134.

i nienazwanego horyzontu, w którym i dzięki któremu poznaje rzeczy (...) codziennego doświadczenia, ale także ludzkie słowo, sakrament, Kościół, objawienie czy Pismo Święte⁴⁰.

– Walter Kasper wskazuje na trzy podstawowe elementy doświadczenia religijnego: „dotknięcie przez rzeczywistość, jakieś wrażenie, oraz moment interpretacji tego zdarzenia za pomocą słów, obrazów, symboli i pojęć”⁴¹. Niemiecki kardynał utrzymuje, że Boga można „poznać i doświadczyć tylko w wymiarze wiary i tylko wtedy, gdy Bóg pozwala doświadczyć swojej obecności poprzez objawienia”⁴².

– Edward Schillebeeckx, flamandzki teolog był zdania, że „doświadczenie jest splotem spostrzeżenia i myślenia, tego, co bezpośrednie, i tego, co zostało pośrednio przekazane przez tradycję (...). Kształtuje się ono w procesie dialektycznym, tzn. uderza w istniejące dotąd struktury myślowe”⁴³. Schillebeeckx wyrażał opinię, że „Objawienie jest doświadczeniem wyrażonym w słowie”⁴⁴.

– Bernard Lonergan, jego koncepcja doświadczenia religijnego osadza się wokół fenomenu miłości (*bycie-w-miłości-z-Bogiem*, trwanie w osobowej relacji)⁴⁵. Dariusz Oko, interpretując stanowisko Lonergana utrzymuje, że doświadczenie religijne jest „miarą religii, religijnego kultu, religijnej wspólnoty i języka. Bez tego żywego doświadczenia religia staje się jedynie skostniałym rytmem, fasadą bez życia, grą pozorów, faryzeizmem”⁴⁶.

– Jean Mouroux definiował doświadczenie religijne jako „akt – lub zbiór aktów – przez który człowiek pojmuje siebie w relacji do Boga (...). Jest ono zatem skonfigurowane jako najbardziej osobiste, ponieważ to właśnie świadomość zbioru relacji osobistych angażuje całego człowieka w odniesieniu do Stwórcy (...). W doświadczeniu religijnym są zintegrowane najważniejsze wymiary osoby: intelektualny, woluntarystyczny, uczuciowy, dynamiczny (czyn) i wspólnotowy”⁴⁷.

– Wincenty Granat przypisywał doświadczeniu religijnemu podwójny punkt wyjścia: drogę naturalną (poznanie intuicyjne oraz dyskursywne) oraz drogę nadprzyrodzoną (poznanie dzięki cnocie wiary)⁴⁸.

– Gerhard Ludwig Müller upatruje w kategorii doświadczenia religijnego formę ludzkiego poznania, które uprzedza analizę pojęciową i jego historyczną

⁴⁰ P. Moskal, *Problem poznania Boga...*, dz. cyt., s. 107.

⁴¹ Tamże.

⁴² S. Głąz, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 99.

⁴³ H. von Mallinckrodt, *Z teologii...*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁴ E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg-Herder 1977, s. 39.

⁴⁵ Zob. B. J. F. Lonergan, *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1976.

⁴⁶ D. Oko, *Doświadczenie religijne jako źródło wspólne wszystkim religiom. Koncepcja Bernarda Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002), z. 2, s. 52.

⁴⁷ J. Alonso, *Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana. Con ocasión del XXV aniversario de su muerte*, „Scripta Theologica” 31(1999), s. 64.

⁴⁸ Por. S. Głąz, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 105.

eksplikację. Chodzi o „pra-intuicję sensu bytu oraz jego odkrycie w intelektualnej i moralnej egzystencji człowieka”⁴⁹.

Podsumowanie

Artykuł nie wyczerpuje całościowo zagadnienia doświadczenia religijnego, ale daje wyraźny sygnał o doniosłości podjętego problemu i stanowi przyczynek do dalszych badań na gruncie filozofii, psychologii oraz teologii. W tekście zostały zaprezentowane wyniki badań, które dają możliwość ich aplikacji do współczesnej myśli teologicznej. Można zauważyć, że doświadczenie religijne nie stanowi o czymś statycznym i skończonym, lecz jest czymś dynamicznym i wielowymiarowym. Ta kategoria wnosi horyzont dialektyczności w postrzeganie tej samej rzeczywistości, choć z różnych stron.

Przedmiotem teologii jest Bóg, a ściślej mówiąc to, co Bóg zechciał nam o sobie objawić i cała rzeczywistość w odniesieniu do Niego. Z punktu widzenia teologa (podmiotu uprawiającego teologię), trzeba zauważyć, że jest to nauka nadprzyrodzona, ponieważ od człowieka zajmującego się jej zagadnieniem wymagana jest wiara. W przeciwnym razie mamy do czynienia z filozofią Boga. Zatem w tym miejscu można postawić pytanie: Czy rozprawianie nad tematem ‘doświadczenia religijnego’ jest zasadne z punktu widzenia dyscyplin, które tłumacząc dane zjawisko odwołują się jedynie do kategorii umocowanych w poznawalności (wszech-)świata? Mamy wówczas do czynienia z kategorią doświadczenia, ale empirycznego. Wyjaśniamy pewne zjawisko nie odwołując się do czynników ponadnaturalnych. Absolutyzowanie doświadczenia empirycznego grozi pewnością uznania *pars pro toto*. Nie można jednak zaprzeczyć, że ujęcie psychologiczne nie jest pomocne, ale też nie jest wystarczające. Bezpośrednie doświadczenie zmysłowe (psychosomatyczne), stanowi niejako punkt wyjścia do analiz nad omawianą kategorią. Ta nie może jednak rościć sobie pretensji do zagwarantowania doświadczenia religijnego, gdyż nadal pozostaje w sferze poznania nieostrego i powierzchownego. Świadomość bowiem nie stanowi o całym podmiocie poznającym.

Podejście filozoficzne stanowi próbę wyjaśnienia kategorii doświadczenia religijnego w kontekście komplementarności dwóch źródłowych założeń: *modusu* arystotelesowskiego i platońskiego. W pierwszym (również w myśli kontynuatorów Stagiryty), chodzi o proces poznawania w kierunku: od zmysłu do intelektu. Drugi aksjomat stanowi odwrotność rozumowania. Zanim coś pojawi się w zmysłach, wpierw chcę to rozumieć. Ujęcie filozoficzne idzie o krok dalej. Aposterioryczna afektywność bez wyraźnego zrozumienia nie daje się przyjąć nawet jako „nagie” doświadczenie, nie aplikując do doświadczenia religijnego.

Poziom interpretacji teologicznej nie wyklucza dwóch poprzednich ujęć. Wnosi jednak pewne *novum*. W punkcie wyjścia nie chodzi o rozmycie i po-

⁴⁹ G. L. Müller, *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, przeł. L. Balter, „Communio” 16(1996), nr 5, s. 103.

mieszanie płaszczyzn metodologicznych. Identyfikacja naturalizmu wraz z porządkiem ontologicznym wskazywałaby wprost na scjentyzm. Teologia zaś zajmuje się badaniem prawdy o rzeczywistości i wnosi optykę jej postrzegania w dojrzalszy sposób, aniżeli czynią to nauki przyrodnicze. Wobec tego, kategoria doświadczenia religijnego zakłada tutaj czynnik, który stanowi nieodzowny element *religious experience*. Tym, co pozwala je uchwycić jest wiara w Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego. *Sensibus, ratio et fides*, jako oddziałujące na siebie, chronią przed infantylnym potraktowaniem natury religijnej. Więcej! Doświadczenia religijnego. Z punktu widzenia teologii dogmatycznej, można pochylić się nad interpretacją owej kategorii, biorąc pod uwagę badania skupione wokół konkretnych osób (świętych, błogosławionych), dla których omawiana kwestia miała swoje implikacje w ich *modus experiendi*.

* * *

Hermeneutics of Religious Experience. The Clues and Contribution to the Discussion

Summary

When we talk about the definition of “religious experience”, even in a theological approach, we can see justified ambivalence. The centuries-long reflection on this issue, from the analysis of biblical texts to patristic thought, the reflections of theologians, and the decisions of the Church’s Teacher’s Office, leads to a multiplicity and variety of conclusions. However, the leaps of development and changes with the category of experience do not contradict Revelation. The article does not exhaust the issue of religious experience in its entirety, but it does give a clear signal of the importance of the problem and contributes to further research in philosophy, psychology, and theology. The text presents the results of the research, which gives the possibility to apply them to contemporary theological thought. It can be seen that religious experience is not something static and finite, but is something dynamic and multidimensional.

Keywords: religious experience, dogmatic theology, philosophy, hermeneutics.

Bibliografia

- Alonso J., *Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana. Con ocasión del XXV aniversario de su muerte*, „Scripta Theologica” 31(1999), s. 37-70.
 Balthasar von H. U., *Duch chrześcijański*, przeł. Z. Włodkova, Poznań 2013.
 Balthasar von H. U., *Teologika. Prawda świata*, t. 1, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004.
 Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1-2, Lublin 2012.
 Courth F., *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 3(1981), s. 65-75.
 Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 1997.

- Fischer N., *Doświadczenie w „Wyznaniach” św. Augustyna*, przeł. A. Bławat, „Communio” 16(1996), nr 5, s. 70-86.
- Flakus M., *Psychologiczne aspekty religijności – religijność i duchowość człowieka jako przedmioty zainteresowania psychoanalizy*, w: *Człowiek – istota religijna*, t. 3, Toruń 2015, s. 185-200.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
- Głaz S., *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998.
- James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958.
- Jarnuszkiewicz A., *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, „Analecta Cracoviensia” 23(1991), s. 25-33.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji: wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *Definicja religii a typy nauk o religii*, „Roczniki Filozoficzne” 22(1974), z. 1, s. 103-160.
- Kierkegaard S. A., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969.
- Kłocińska A., *Relacja Ja-Ty według Martina Bubera a doświadczenie mistyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24(2015), nr 4, s. 203-219.
- Kobyliński A., *Sekularyzacja i doświadczenie religijne*, „Collectanea Theologica” 76(2006), nr 1, s. 123-146.
- Kowalik K., *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003.
- Król J., *Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Studia Psychologica” 2003, nr 4, s. 179-191.
- Lonergan B. J. F., *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1976.
- Mallincrodt von H. J., *Z teologii doświadczenia*, przeł. M. Majewski, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 4(1979), s. 29-38.
- Mastalska D., *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 3, s. 253-267.
- Moskal P., *Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7(1998), s. 103-131.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015.
- Müller G. L., *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, przeł. L. Balter, „Communio” 16(1996), nr 5, s. 100-114.
- Nadbrzeżny A., *Koncepcja teologii Paula Tillicha*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 3(2011), s. 151-162.
- Oko D., *Doświadczenie religijne jako źródło wspólne wszystkim religiom. Koncepcja Bernarda Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002), z. 2, s. 49-66.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015.
- Ruczaj S., *Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J. H. Newmana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26(2017), nr 3, s. 229-243.
- Rusecki M., *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001.
- Schillebeeckx E., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg-Herder 1977.
- Sesboué B., *Tradycja i reguła wiary*, w: *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. 1, red. B. Sesboué, J. Wolinski, przeł. P. Rak, Kraków 1999, s. 41-53.
- Smith J. E., *Doświadczenie i Bóg*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1971.
- Sobota D. R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, t. 2, Bydgoszcz 2013.
- Waldenfels H., *Doświadczenie Boga w kontekście współczesnego doświadczenia świata*, przeł. M. Kurkowska, „Studia Theologica Varsoviensia” 25(1987), nr 2, s. 27-45.
- Zimnica-Kuzioła E., *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „Collectanea Theologica” 84(2014), nr 2, s. 61-78.

KS. WOJŚLAW CZUPRYŃSKI*

Wizerunek małżeństwa i rodziny na stronach internetowych warmińskich parafii

W dzisiejszych czasach, w intensywnym i zróżnicowanym rozwoju technologii informacyjno-komunikacyjnych, wielkim dobrodziejstwem są strony internetowe. Stanowią one podstawowe, najszybsze i najtańsze źródło wiedzy. Zastępują tradycyjne sposoby przekazywania informacji. Sprzyjają kształtowaniu opinii publicznej, odgrywają ważną rolę w edukacji i wychowaniu, zwłaszcza młodego pokolenia¹. Coraz częściej zyskują popularność wśród średniego i starszego pokolenia. Wiele osób nie wyobraża sobie życia bez dostępu do Internetu. Ma on bowiem zastosowanie na masową skalę, w różnych obszarach życia indywidualnego i społecznego². Stąd też jest traktowany jako naturalne narzędzie uczenia się, zdobywania informacji, nawiązywania relacji z innymi³.

Strony internetowe w rzeczywistości eklezjalnej wypełniają szereg ważnych funkcji: ewangelizacyjną, katechumenalną, informacyjną, wspólnototwórczą. Strony internetowe są też narzędziem wykorzystywanym w nauczaniu religii⁴ i wielu różnych obszarach duszpasterstwa parafialnego. Dają wyjątkową możliwość dostępu do informacji i wiedzy religijnej⁵. Pozwalają angażować ludzi młodych. Dla wielu mieszkańców parafii strony internetowe, podobnie jak media społecznościowe, stanowią najszybsze i darmowe⁶ narzędzie zdoby-

* ks. Wojśław Czupryński – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1541-2820>; e-mail: czuwoj@wp.pl

¹ Zob. szerzej o tym W. Czupryński, *Portale społecznościowe jako środowisko wychowawcze*, „Studia Warmińskie” 56(2016), s. 233-245.

² Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020, nr 359.

³ Tamże, nr 360.

⁴ A. Zellma, *Cyberprzestrzeń w warsztacie pracy edukacyjnej nauczyciela religii – szansa czy zagrożenie?*, „Świat i Słowo” 12(2014), nr 1, s. 185-196.

⁵ Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, nr 360.

⁶ O ile media społecznościowe nie generują kosztów publikacyjnych dla użytkownika i dla samego twórcy w podstawowym zakresie funkcjonowania w tej przestrzeni (pomijając fakt moż-

wania podstawowej wiedzy na różne tematy, głównie dotyczące życia parafii. Są też traktowane jako narzędzie komunikacji ze wspólnotą parafialną. Na stronach internetowych zazwyczaj umieszcza się dane teleadresowe, informacje o podmiotach zaangażowanych w życie parafialne oraz ogłoszenia dotyczące bieżących wydarzeń parafialnych i życia liturgicznego⁷.

Tematyka prowadzenia stron www łączy się z wieloma aspektami, które tu jedynie sygnalizujemy, takimi jak kwestie organizacyjne, finansowe, techniczne, marketingowe. Rozpatrywanie jej szczegółowo wykracza poza zakres merytoryczny problematyki określonej w tytule artykułu. W przyszłości zasługuje jednak na uwagę badaczy reprezentujących różne dyscypliny naukowe, a więc nie tylko nauki teologiczne, lecz także np. nauki o komunikacji społecznej i mediach, ekonomię i finanse, informatykę.

Celem niniejszego artykułu jest refleksja nad wizerunkiem małżeństwa i rodziny prezentowanym na stronach internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej. Wymagało to analizy zawartości merytorycznej stron internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej. Zwrócono przy tym uwagę na informacje dotyczące małżeństwa i rodziny. Dodatkowym przedmiotem analizy pod kątem wizerunku małżeństwa i rodziny były materiały w postaci fotografii i obrazów, które zamieszczano na stronach internetowych parafii.

Artykuł składa się z części teoretycznej, metodologicznej i prezentacji wyników własnych badań jakościowych. Stanowi przyczynek do dalszych, pogłębionych, a zarazem interdyscyplinarnych analiz. Najpierw zostanie krótko wyjaśnione pojęcie wizerunek w odniesieniu do małżeństwa i rodziny oraz przedstawione podstawowe kryteria i zasady prowadzenia parafialnych stron internetowych. Następnie dokona się charakterystyki stron internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej. Część druga traktować będzie o założeniach metodologicznych badań własnych, które mają charakter jakościowy. Przybliży się tu metodę zbierania tekstów w zasobach internetowych i metodę jakościowej analizy danych (m.in. treści, obrazów, fotografii). Jednocześnie dokona się uzasadnienia doboru próby do badań, czyli stron internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej. W części trzeciej zostaną zaprezentowane wyniki badań własnych oraz wnioski w formie ogólnych wskazówek i postulatów pastoralnych skierowanych nie tylko do teologów, lecz także do osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo rodzin w diecezjach i duszpasterzy w parafiach. Będą one dotyczyły kreowania wizerunku małżeństwa i rodziny na stronach internetowych parafii.

liwości płatnej obecności). Strona www to koszt stworzenia (technicznego i graficznego), hostingu, serwera, wytwarzania materiałów do publikacji na nią, zakupu fotografii dobrej jakości, koszt obsługi informacyjnej całości, itp. Zob. *Cennik stron internetowych*, www.biznespraktycznie.pl/strony-www/cennik-stron-internetowych.html (dostęp: 15.07.2021).

⁷ Por. K. Skoczylas, *Parafialna strona internetowa narzędziem katechetycznym*, „Studia Wrocławskie” 17(2015), s. 251-266.

Wizerunek małżeństwa i rodziny – terminologia

Termin „wizerunek” jest pojęciem, które coraz częściej występuje w literaturze naukowej⁸. Posługują się nim przedstawiciele nauk społecznych (psychologii, pedagogiki), humanistycznych (językoznawstwa, historii, wiedzy o kulturze i religii), teologicznych⁹, a także cenieni polscy medioznawcy: Krystyna Wojcik¹⁰, Tomasz Gackowski¹¹, Jerzy Olędzki¹², Anna Adamus-Matuszyńska¹³.

Według *Słownika języka polskiego* pojęcie „wizerunek” oznacza obraz, obrys, wyobrażenie, podobiznę na rysunku, obrazie, zdjęciu, sposób, w jaki dana osoba lub rzecz jest postrzegana i przedstawiana¹⁴. Tak więc pojęcie „wizerunek” może dotyczyć nie tylko kogoś, lecz także czegoś. Wizerunek warunkowany jest wyobrażeniem jednostki lub społeczności na temat innych osób, rzeczy, zjawisk, rzeczywistości społecznej i zawodowej, dlatego może mieć subiektywny charakter.

W tym miejscu warto przywołać słowa Tomasza Gackowskiego i Marcina Łączyńskiego, że „w ogólnym ujęciu wizerunek jest całościowym obrazem danej jednostki lub zbiorowości, który funkcjonuje w konkretnej rzeczywistości społecznej jako umysłowa reprezentacja świata”¹⁵. Wizerunek, jak dalej dowodzi autorka, może spełniać m.in. funkcje psychologiczne (wpływać na postrzeganie i ocenę kogoś lub czegoś), socjologiczne (wskazywać na grupową i instytucjonalną przynależność osób, w umysłach których jest obecny), marketingowe (ukazywać wartość godną zainteresowania, naśladowania, konsumpcji) i komunikacyjne (być kanałem komunikacji, kodem komunikacyjnym)¹⁶.

Powyższe rozumienie pojęcia „wizerunek” jest kluczowe dla analiz, które dotyczą opisów i obrazów na temat małżeństwa i rodziny, prezentowanych na stronach internetowych warmińskich parafii. Pozwala bowiem zbadać wirtualną przestrzeń parafii w archidiecezji warmińskiej pod kątem problematyki określonej w tytule niniejszego artykułu.

⁸ Pisze o tym np. A. Zellma, *Kreowanie wizerunku zawodowego nauczyciela religii w wybranej prasie internetowej*, „Studia Warmińskie” 57(2020), s. 195-210.

⁹ Tamże.

¹⁰ K. Wojcik, *Public Relations od A do Z*, Warszawa 1997.

¹¹ T. Gackowski, *Rzecz o metodologii badań medioznawczych*, „Studia Medioznawcze” 2010, nr 1, s. 151-168.

¹² J. Olędzki, *O wizerunku public relations w polskim społeczeństwie*, „Studia Medioznawcze” 2016, nr 1, s. 23-35.

¹³ A. Adamus-Matuszyńska, P. Dzik, *Czy można zarządzać wizerunkiem? Teoria wizerunku i procesu jego budowania*, w: *Czy obrazy rządzą ludźmi?*, red. A. Kampka, A. Kiryrow, K. Sobczak, Warszawa 2017, s. 21-37.

¹⁴ *Słownik języka polskiego*, t. 6, red. M. Bańsko, Warszawa 2007, s. 52; Wizerunek, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/wizerunek.html> (dostęp: 16.06.2021).

¹⁵ Cyt. za: A. Garbat, *Wizerunek nauczycieli na wybranych stronach internetowych szkół średnich zrzeszonych w Stowarzyszeniu na rzecz Najstarszych Szkół w Polsce*, „Pareja” 1(2020), s. 110. Więcej: T. Gackowski, M. Łączyński, *Metody badania wizerunku w mediach. Czym jest wizerunek? Jak i po co należy go badać?*, Warszawa 2008.

¹⁶ Tamże.

Podstawowe kryteria i zasady prowadzenia parafialnych stron internetowych

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na kryteria i zasady prowadzenia parafialnych stron internetowych¹⁷. Wyraźnie zaznacza się, że: „twórcy strony internetowej muszą działać we współpracy z duszpasterzem; (...) opieka kapłana jest konieczna, tak jak jest ona niezbędna w każdej innej grupie duszpasterskiej; (...) kapłan powinien odgrywać rolę animatora wspólnoty wypowiadającej się w świecie cyfrowym; (...) grupę osób odpowiedzialnych za parafialną stronę internetową powinna cechować kompetencja; (...) przekazywanie Ewangelii za pomocą mediów oznacza nie tylko umieszczanie tam treści wyrażnie religijnych, ale również konsekwentne dawanie świadectwa wyborów i osądów w pełni z nią zgodnych; (...) grupa duszpasterska tworząca stronę internetową powinna zachować obiektywizm, wyrażający się w nieprzedkładaniu prywatnych opinii nad przekonanie wspólnoty¹⁸. Za ważną uznaje się tzw. żywotność strony internetowej oraz zainteresowanie adresatami – ich potrzebami, oczekiwaniami. Jednocześnie postuluje się, żeby parafialna strona internetowa była ciągle aktualizowana, była miejscem ewangelizacji i katechizacji oraz zawierała bieżące informacje i zróżnicowane treści, wzbogacone o dzielenie się swoimi pasjami, poglądami, nadziejami, ideałami. Zwraca się też uwagę na potrzebę tworzenia interaktywnych internetowych stron parafialnych, umożliwiających wymianę myśli, informacji i poglądów między duszpasterzami i wiernymi, czemu mają służyć poczta e-mailowa, fora, czaty, a przede wszystkim media społecznościowe¹⁹.

Interaktywny charakter parafialnych stron internetowych nie zastąpi jednak bezpośredniego kontaktu z innymi osobami (m.in. z duszpasterzami, wiernymi świeckimi zaangażowanymi w życie parafii) oraz osobistego świadectwa wiary. Dlatego zdaniem teologów dobrze prowadzona strona internetowa parafii powinna spełniać rolę narzędzia, które ułatwia komunikację interpersonalną i prowadzi do spotkania osób w świecie realnym²⁰.

Niemniej istotna jest otwartość na różnych odbiorców. Treści i obrazy zamieszczane na stronie internetowej parafii mogą bowiem być przedmiotem zainteresowania nie tylko mieszkańców parafii, ale także jej sympatyków

¹⁷ Zainteresowanych tymi zagadnieniami odsyła się m.in. do: E. Borowik-Dąbrowska, *Znaczenie stron internetowych w duszpasterstwie parafialnym*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2005 nr 1, s. 92-98; *Internet i Kościół*, red. J. Kłoch, Warszawa 2011; M. Szczepaniak, *Strona internetowa parafii narzędziem nowej ewangelizacji*, „Teologia Praktyczna” 12(2011), s. 149-168.

¹⁸ M. Szczepaniak, *Strona internetowa parafii narzędziem nowej ewangelizacji*, „Teologia Praktyczna” 12(2011), s. 157-158.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zob. i por. np. M. Malesa, *Funkcje i zadania parafialnej strony internetowej*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2008, nr 1, s. 129-135; M. Szczepaniak, *Internetowe portale parafialne. Próba analizy na przykładzie archidiecezji poznańskiej*, „Teologia Praktyczna” 18(2017), s. 201-212.

i przypadkowych odbiorców²¹. Nie można zatem zamykać kręgu odbiorców parafialnych stron internetowych tylko do konkretnego grona²². Potencjalnym adresatem jest każdy, kto (nawet przez tzw. przypadek) zainteresuje się tym, co zostało zamieszczone na stronie internetowej parafii. Nie ma tu znaczenia poziom rozwoju wiary i zaangażowania religijnego czy też miejsce zamieszkania i przynależność do danej parafii²³. Parafialna strona internetowa powinna zatem mieć charakter ewangelizacyjny i katechetyczny.

Za równie istotną uznaje się strukturę strony internetowej wraz z jej poszczególnymi podstronami²⁴. Obok troski o kalendarium życia wspólnoty parafialnej i materiał faktograficzny, na uwagę zasługują aktualne informacje. Każdy rodzaj informacji wymaga odpowiedniego przedstawienia. Stąd też za ważną uznaje się dbałość o jasny, bezpośredni i dynamiczny język, przejrzystość i zwięzłość oraz rzetelne ukazywanie aktualnych wydarzeń. Słowa Ewangelii i nauczanie należy przedstawiać jako odpowiedź na pytania i problemy współczesnego człowieka, żyjącego w określonym kontekście społecznym, kulturowym i religijnym²⁵.

Strony internetowe parafii w archidiecezji warmińskiej – próba charakterystyki

Powyższe ustalenia teologów mają duże znaczenie w charakterystyce parafialnych stron internetowych w archidiecezji warmińskiej. Stanowią punkt odniesienia w analizach dotyczących wizerunku małżeństwa i rodziny kreowanego na stronach internetowych parafii warmińskich.

Archidiecezja warmińska posiada swoją stronę internetową, na której zostały zamieszczone m.in. informacje o 33 dekanatach i 262 parafiach²⁶. Pojawiają się tu nie tylko dane adresowe (w tym numer telefonu i adres e-mail), ale także dane personalne dotyczące duszpasterzy (m.in. księdza proboszcza, księży wikariuszy, księży rezydentów) oraz Mszy świętych²⁷. Zamieszczono również odnośniki do parafialnych stron internetowych. Na tej podstawie można stwierdzić, że 106 parafii (na 415) w archidiecezji warmińskiej posiada własną stronę internetową, korzystając z różnych domen²⁸. Niekiedy (ok. 20%) w domenie występuje słowo „parafia” (zob. np. <http://parafiabartag.pl/>; www.honoratmragowo.parafia.info.pl www.parafia-bieniewo.webnode.com). Zwykle (ok.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ <https://archwarmia.pl/> (dostęp: 17.06.2021). Informacja o parafiach wedle zapewnień administratora strony jest systematycznie aktualizowana. Można zatem przyjąć, że przedstawione dane są wiarygodne i aktualne.

²⁷ Tamże.

²⁸ M. Sawicki, *Rola mediów katolickich w dziele nowej ewangelizacji w archidiecezji warmińskiej*, Warszawa 2020, ss. 230 (komputeropis, Biblioteka UKSW).

95%) strony parafialne oparte są na nazwie miejscowości (miasta lub wioski) i/lub wezwania parafii (np. www.redemptor.olsztyn.pl/; www.niepokalana.ostroda.pl/; www.swanna.barczewo.pl/; www.swietybrunon.eu/; www.albert-bartoszyce.prv.pl/; www.farabartoszyce.eu/; www.zbawiciel.eu/; www.karolina-biskupiec.za.pl/; www.parafiadorotowo.pl/; www.glotowo.pl/; www.parafiabrataalbertawketrzynie.pl.tl/; www.nspj.com.pl/). W przypadku parafii prowadzonych przez zakony lub zgromadzenia, w nazwie domeny widać bezpośrednie nawiązanie do nazwy danego zakonu lub zgromadzenia (zob. np. www.misjonarze.olsztyn.pl/; www.saletyni.olsztyn.pl/; www.olsztyn.kapucyni.eu/; dominikostroda.sdb.pl/; www.sepopol.salezjanie.pl/).

W trakcie analizy zasobów internetowych okazało się, że znaczna część parafii (ok. 80%) (zwłaszcza w małych miastach i na wsi) pomimo tego, iż wykazuje, że ma własną stronę internetową, to jednak nieczęsto zmienia interfejs strony internetowej. Tym samym informacje są przedawnione i nieaktualne. Część parafii zrezygnowała z prowadzenia strony na rzecz otwartego, dostępnego dla wszystkich profilu na portalu społecznościowym Facebook (85 parafii). To rozwiązanie jest podyktowane względami finansowymi. Prowadzenia fanpage'a na Facebooku, nie generuje żadnych kosztów. Nieliczne parafie sporadycznie publikują informacje o najważniejszych wydarzeniach (głównie uroczystościach) w zakładkach miejscowej gminy. 30 parafii wykazuje aktywność na kanale YouTube²⁹. W ten sposób parafie archidiecezji warmińskiej w zróżnicowanym zakresie i stopniu są obecne w świecie wirtualnym. Coraz częściej korzystają z innej formy, niż klasyczna strona internetowa. Tylko nieliczne parafie (ok. 5%) posiadają zarówno systematycznie prowadzoną stronę internetową, jak też profil na portalu społecznościowym Facebook. W tej sytuacji wykazują jednak większą aktywność na portalu społecznościowym.

Ważnym elementem parafialnych stron internetowych w archidiecezji warmińskiej są informacje dotyczące porządku mszy świętych niedzielnych i w dni powszednie, nabożeństw okresowych i okolicznościowych, adresów i danych do kontaktu z duszpasterzami oraz ogłoszeń parafialnych. Bardzo rzadko (ok. 3%) parafie podają linki do strony archidiecezji warmińskiej oraz innych stron internetowych (np. „Gościa Niedzielnego – Posłańca Warmińskiego”, Radia „Plus Olsztyn”, Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, magazynu internetowego Katolickiej Agencji Informacyjnej, Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie)³⁰.

W kreowaniu wizerunku parafii ważną rolę odgrywają elementy graficzne. Zdecydowana większość parafii (ok. 95%) uznaje za stosowne zamieszczenie

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. np. <http://www.hiacynta.ostroda.pl/> (dostęp: 17.06.2021); <http://parafiaklebark.pl/> (dostęp: 17.06.2021); http://www.parafia-mragowo.pl/index.php?option=com_weblinks&catid=2&Itemid=23 (dostęp: 17.06.2021); <http://www.honoratmragowo.parafia.info.pl/> (dostęp: 17.06.2021).

obrazów i fotografii wyrażających wspólnotę Kościoła lokalnego (w tym bezpośredni związek z archidiecezją warmińską – herbem archidiecezji warmińskiej, herbem papieskim) oraz odzwierciedlających świątynię parafialną (np. bryłę budowli kościelnej, wieżę lub dzwonnice, formę zewnętrzną budynków, otoczenie kościoła i jego wnętrze, witraże, obrazy i figury nawiązujące do patrona parafii)³¹. Taka szata graficzna zasługuje na podkreślenie. Niejednokrotnie zostaje wzbogacona o zdjęcie panoramiczne kościoła oraz charakterystyczne motywy w ornamencie ołtarza oraz o kontekst naturalnego otoczenia świątyni parafialnej³². Sporadycznie wyżej opisane elementy graficzne parafialnych stron internetowych zostają wzbogacone o obrazy kościoła wypełnionego osobami³³. Tego typu obrazy zwykle znajdują się w galerii zdjęć z różnych uroczystości parafialnych³⁴. Powszechny jest brak tego rodzaju zdjęć w nagłówku parafialnej strony internetowej. Tymczasem właśnie wizualne wyrażanie tożsamości wspólnoty parafialnej ogrywa ważną rolę w prezentacji parafii jako „wspólnoty wspólnot” oraz we wzbudzaniu zainteresowania życiem parafialnym i nauczaniem Kościoła, w tym także na temat małżeństwa i rodziny.

Metodologia badań własnych

Analiza stron pod względem jakości zaprezentowanej informacji i budowy techniczno-estetycznej serwisu jest bardzo trudnym zadaniem. Problemem jest różnorodność stron i subiektywizm ocen, z jakimi mogą się spotkać oceniane platformy. W praktyce projekty ocenia się według wielu różnych kryteriów. W niniejszym opracowaniu przy badaniu poszczególnych stron parafialnych analizie zostały poddane następujące determinanty wizerunku warstwy tekstowej i wizualnej:

- 1) warstwa werbalna komunikatów (w bezpośrednim powiązaniu z Rokiem Rodziny);
- 2) oryginalność i unikatowość;
- 3) przewidywane potrzeby czytelników stron internetowych;
- 4) sposób prezentacji informacji – poprawność techniczno-estetyczna, jasność i przejrzystość zawartych w niej elementów.

Wychodząc z założenia, że każda strona internetowa parafii stanowi przestrzeń, w której lokowane są różne teksty i fotografie dotyczące małżeństwa i rodziny, co ma wpływ na kreowanie wizerunku małżeństwa i rodziny, anali-

³¹ Zob. np. <http://bazylika.ketrzyn.pl/> (dostęp: 17.06.2021); <http://parafiajeziorany.pl/> (dostęp: 17.06.2021); <http://parafiajeziorany.pl/> (dostęp: 17.06.2021); <https://swietybrunon.eu/> (dostęp: 17.06.2021); <http://parafiawalentyn.pl/ogloszenia-parafialne/> (dostęp: 17.06.2021); <http://www.parafialidzbark.pl/index.php/msze-swiete-6> (dostęp: 17.06.2021).

³² Tamże; <https://stoczek.pl/paeaA96iK> (dostęp: 17.06.2021); <http://www.parafiabiskupiec.pl/> (dostęp: 17.06.2021); <http://parafiabieniewo.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

³³ Zob. np. <http://www.parafia-mragowo.pl/> (dostęp: 17.06.2021); <http://www.parafia.nidzica.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

³⁴ Zob. np. <https://parafiabrzydowo.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

zie poddano strony internetowe parafii w archidiecezji warmińskiej. Sformułowano jednocześnie hipotezę: Wizerunek małżeństwa i rodziny kreowany na stronach internetowych warmińskich parafii jest pozytywny, zgodny z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego. W związku z powyższym postawiono następujące pytanie badawcze: na jakie aspekty małżeństwa i rodziny zwraca się uwagę na stronach internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej i w jaki sposób?

Poszukując odpowiedzi, analizie jakościowej i ilościowej poddano wirtualne zasoby parafialnych stron internetowych w archidiecezji warmińskiej, w tym treści i obrazy tam zawarte. Ocena warstwy tekstowej opierać się będzie na zbieraniu (1) ilości informacji o tematyce małżeńskiej i rodzinnej; (2) ich aktualizacji oraz (3) użyteczności i jakości informacji. Ocena warstwy wizualnej badanych obiektów, zgodnie z zasadami interpretacji tego typu materiałów koncentrować się będzie, poza charakterystyką ich odbiorców, na ich modalności kompozycyjnej – strukturze wizualnej, kolorystyce, elementach składowych – w poszukiwaniu zarówno ich cech różnicujących, jak i elementów wspólnych³⁵. Wykorzystano dane dostępne w Internecie – na stronach internetowych parafii archidiecezji warmińskiej. Badano dokumenty o charakterze wirtualnym.

Zebrane dane przeanalizowano za pomocą jakościowej analizy treści i obrazów. Zastosowano metodę *case study*, która pozwala formułować pewne uogólnienia przy ograniczeniu próby do kilku zaledwie studiów przypadku. Może być ona bowiem „dobrym sposobem na wykazanie cech charakterystycznych danego procesu lub danej instytucji”³⁶. Można dokonywać uogólnień na podstawie jednego przypadku, a studium przypadku może być centralne dla naukowego rozwoju dokonującego się poprzez uogólnienie, jako dodatek lub alternatywa dla innych metod³⁷. Oczywiście uwzględnienie w badaniu większej ilości źródeł (*multi-site case study*) pozwala formułować wnioski na wyższym poziomie wiarygodności³⁸.

Badaniem zostały objęte strony internetowe parafii w archidiecezji warmińskiej, na których zamieszczono teksty, obrazy, fotografie oraz hiperłącza i hipertekst dotyczące małżeństwa i rodziny. Wiele z tych materiałów dotyczyło z pozoru nieistotnych dla wizerunku małżeństwa i rodziny kwestii (np. ogłoszeń parafialnych, intencji mszalnych, organizacji spotkań z rodzicami dzieci przygotowujących się do I Komunii świętej, młodzieży przygotowującej się do sakramentu bierzmowania, organizacji wakacji dla dzieci i młodzieży).

³⁵ G. Rose, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, Warszawa, 2015. Por. K. Stępnia, K. Kampanie społeczne w dobie pandemii COVID-19 jako uniwersalne komunikaty perswazyjne w globalnym świecie, „Studia Medioznawcze” 2021, nr 1, s. 852-870.

³⁶ A. Dańda, J. Lubecka, *Casebook. Metodologia tworzenia case study*, Kraków 2010.

³⁷ B. Flyvbjerg, *Pięć mitów o badaniach typu studium przypadku*, „Studia Socjologiczne” 2005, nr 2, s. 53.

³⁸ P. Mielcarek, *Metoda case study w rozwoju teorii naukowych*, „Organizacja i Kierowanie” 2014, nr 1, s. 114.

Kryterium doboru materiału do badań jakościowych stanowiły przede wszystkim względy pastoralne (m.in. ogłoszony 19 marca 2021 roku – przez papieża Franciszka – Rok Rodziny poświęcony refleksji i pogłębieniu treści zawartych w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, mający również pomóc w rozwoju duchowości rodzinnej, w aktywizacji duszpasterstwa rodzin i rzetelnego przygotowania do małżeństwa, a przez to przyczynić się do wzmocnienia małżeństw i rodzin na całym świecie). Zakładano, że podjęte analizy pozwolą wyprowadzić wnioski, które mogą zainspirować nie tylko do bardziej pogłębionych badań, lecz także do udoskonalenia duszpasterstwa rodzin.

Wyniki badań i wnioski pastoralne

Małżeństwo i rodzina na stronach internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej były prezentowane w sposób pozytywny, zgodny z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego. To potwierdziło postawioną na początku badań hipotezę. Dało się przy tym zauważyć mało zróżnicowany i schematyczny sposób kreowania małżeństwa i rodziny na stronach internetowych. Najczęściej tematykę tę zamieszczano w zakładce sakramenty (ok. 90%)³⁹. W formie krótkich, katechizmowych treści, informowano czym jest sakrament małżeństwa, jakie są przymioty małżeństwa oraz warunki zawarcia małżeństwa⁴⁰. W tym kontekście zwracano uwagę na bezpośrednie przygotowanie do małżeństwa. Zamieszczano informacje o kursie przedmałżeńskim dla narzeczonych oraz wymaganych dokumentach⁴¹. Przeważały (ok. 80%) przy tym treści dotyczące warunków, które należy spełnić przed zawarciem sakramentalnego małżeństwa⁴². W opisach często (ok. 80%) zdarzały się treści dotyczące zapowiedzi przedślubnych⁴³. Sporadycznie (ok. 10%) uzupełniano je o informacje dotyczące małżeństw mieszanych oraz małżeństwa katolika z osobą nieochrzczonej⁴⁴. Dzięki temu łatwo można zauważyć bardzo formalne podejście administratorów parafialnych stron internetowych do tematyki małżeństwa i rodziny. To z kolei wpływa na postrzeganie zarówno przygotowania do małżeństwa, jak i sakramentu małżeństwa jedynie w kategoriach formalizmu. Kreowane w ten sposób informacje nie oddają w pełni nauczania Kościoła na temat małżeństwa

³⁹ Zob. <http://www.hiacyntha.ostroda.pl/> (dostęp: 17.06.2021); http://www.parafia-mragowo.pl/index.php?option=com_weblinks&catid=2&Itemid=23 (dostęp: 17.06.2021); <http://www.honoratmragowo.parafia.info.pl/> (dostęp: 17.06.2021).

⁴⁰ Zob. np. <http://farabartoszyce.eu/> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.redemptor.olsztyn.pl/page/show/1995892690> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.parafia.nidzica.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.parafia.nidzica.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://parafiadywity.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

⁴¹ Zob. np. <http://parafiabartag.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

⁴² Tamże; <http://parafia-lidzbark.pl/index> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.swk.olsztyn.opoka.org.pl/> (dostęp: 16.06.2021); <http://fatima-lubajny.pl/> (dostęp: 16.06.2021); <https://parafia-labednik.wixsite.com/info> (dostęp: 17.06.2021); <http://janbosko.olsztyn.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

⁴³ Zob. np. <http://ofmbarczewo.cal24.pl/> (dostęp: 18.06.2021);

⁴⁴ Tamże.

i rodziny. W warstwie werbalnej administratorzy parafialnych stron internetowych skupiają się na przekazywaniu niezbędnych informacji o małżeństwie i rodzinie. Ich przekazy są, jak już wyżej zauważono, bardzo sformalizowane.

Warto zauważyć, że na analizowanych stronach internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej marginalizowano tematykę dotyczącą ogłoszonego przez papieża Franciszka Roku Rodziny. Brakowało zdjęć i odnośników do stron internetowych, które zawierają cenne informacje na temat tego wydarzenia. Spóradycznie (ok. 25%) w ogłoszeniach parafialnych wspominano o Roku Rodziny i inicjatywach podejmowanych w związku z tym wydarzeniem (np. IV Tygodniem Małżeństwa)⁴⁵. Można zatem wnioskować, że administratorzy parafialnych stron internetowych nie przypisywali dużej uwagi do Roku Rodziny. Tymczasem Rok Rodziny powinien inspirować duszpasterzy oraz przyczyniać się do zintensyfikowania inicjatyw formacyjnych adresowanych do rodzin.

Na stronach internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej czasami zamieszczano (ok. 20%) informacje o wydarzeniach rodzinnych, takich jak np. chrzest dziecka, I Komunia święta, bierzmowanie⁴⁶. Zwracano uwagę na wspólnotowy charakter uroczystości oraz wyrażano radość z tego powodu. Treści te wzbogacano fotografiami rodzin, które uczestniczyły w uroczystościach rodzinnych celebrowanych we wspólnocie parafialnej⁴⁷.

Na podkreślenie zasługują informacje o rodzinnych festynach parafialnych, kiermaszach świątecznych, koloniach dla dzieci z rodzin, które mieszkają na terenie parafii⁴⁸. Jeszcze przed pandemią COVID-19 pojawiały się one bardzo rzadko (ok. 10%), a w czasie pandemii COVID, z uwagi na ograniczenia epidemiczne, zrezygnowano z ich organizacji. W to miejsce częściej (ok. 99%) zachęcano rodziny do wspólnego udziału w Eucharystii bezpośrednio lub w formie zdalnej (on-line)⁴⁹. W intencjach mszalnych czasami (ok. 10%) pojawiały się informacje o modlitwie za konkretnych małżonków z okazji ich kolejnej rocznicy ślubu⁵⁰. Nie były one jednak w sposób szczególnie podkreślane, lecz stanowiły jeden w wielu elementów.

Wśród różnych treści, fotografii i obrazów, pojawiały się informacje na temat błogosławieństwa stołu przed uroczystym posiłkiem w niedzielę Zmarłychwstania Pańskiego⁵¹. Zachęcano rodziny do wspólnej modlitwy oraz udo-

⁴⁵ <http://parafiaklebark.pl/index.php/category/laboratorium/> (dostęp: 16.06.2021).

⁴⁶ Zob. np. <http://parafiaklebark.pl/index.php/category/laboratorium/> (dostęp: 18.06.2021); <http://parafiadorotowo.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ <http://www.redemptor.olsztyn.pl/page/show/1995892690> (dostęp: 18.06.2021); <http://parafia.klebark.pl/index.php/category/laboratorium/> (dostęp: 16.06.2021); <https://www.swjosef.olsztyn.eu/> (dostęp: 18.06.2021).

⁴⁹ Zob. tamże; <https://www.swjosefolsztyn.eu/> (dostęp: 18.06.2021); <https://olsztyn.saletyni.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże; <https://matkikosciola.olsztyn.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.swanna.barczewo.pl/aktualnosci/> (dostęp: 18.06.2021); <http://zbawiciel.eu/> (dostęp: 18.06.2021).

stępniano odpowiednie materiały. (ok. 15%) Informacje te pojawiły się w czasie pandemii COVID-19, gdy z uwagi na ograniczenia epidemiczne w wielu parafiach zrezygnowano z błogosławieństwa pokarmów w Wielką Sobotę.

Niezwykle wartościowe, chociaż sporadycznie (ok. 15%) pojawiające się na stronach internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej, są informacje dotyczące modlitwy różańcowej odmawianej codziennie przez rodziny, Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego oraz wspólnoty Domowego Kościoła⁵². Zachęca się rodziny do praktykowania wspólnej modlitwy, podkreślając jej wartość w budowaniu wspólnoty, w rozwoju wiary i w przezwyciężaniu trudności oraz do włączenia w formację Ruchu Światło-Życie. Tego typu informacje mogą motywować do aktywnego udziału w formacji duchowej. Zabrakło jednak świadectwa małżonków. Niewątpliwie pomocne okazałyby się odpowiednie linki do stron internetowych zawierających takie świadectwa.

Na jednej ze stron internetowych znajdują się informacje na temat Okna Życia im. św. Joanny Beretta Molla, które funkcjonuje przy parafii⁵³. Zamieszczone treści przypominają o znaczeniu tej inicjatywy w udzielaniu wsparcia matkom, które znalazły się w trudnej sytuacji życiowej i nie są w stanie wychowywać potomstwa. Wpisują się zatem zarówno w troskę Kościoła o każde poczęte życie oraz w Rok Rodziny.

Pod względem graficznym i estetycznym strony internetowe parafiach archidiecezji warmińskiej w zdecydowanej większości są bardzo proste i ubogie, a niekiedy mało starannie prowadzone⁵⁴. Zarówno teksty umieszczane na stronach, jak też fotografie, obrazy, ilustracje wymagają bardziej starannego przygotowania. Należałoby zadbać o aktualność przekazywanych informacji, podejmowanie aktualnych i zróżnicowanych zagadnień oraz zgodność z wydarzeniami duszpasterskimi w Kościele powszechnym, w Polsce i w archidiecezji. Równie istotne wydaje się podanie informacji o twórcy wpisu. Powszechną praktyką powinien być też opis materiałów graficznych zamieszczanych na stronach internetowych parafii w archidiecezji warmińskiej (np. autor zdjęcia, rok, miejsce).

Warto rozważyć powiązanie strony internetowej parafii ze stroną duszpasterstwa rodzin archidiecezji warmińskiej⁵⁵, gdyż zawiera ona szereg warto-

⁵² Zob. <http://www.redemptor.olsztyn.pl/page/show/1995892690> (dostęp: 18.06.2021); <http://parafialebark.pl/index.php/category/laboratorium/> (dostęp: 16.06.2021); <https://www.swjosef.olsztyn.eu/> (dostęp: 18.06.2021); <http://parafiadorotowo.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://parafia.dajtki.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

⁵³ <http://parafiadorotowo.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

⁵⁴ Zob. i por. <http://farabartoszyce.eu/> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.redemptor.olsztyn.pl/page/show/1995892690> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.parafia.nidzica.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.parafia.nidzica.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://parafiadywity.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://parafia-lidzbark.pl/index> (dostęp: 18.06.2021); <http://zbawiciel.eu/> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.katedra-frombork.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://sanktuarium.maryjne.pl/> (dostęp: 18.06.2021); <http://www.parafia.jonkowo.pl/> (dostęp: 17.06.2021); <http://parafia-karolewo.pl/> (dostęp: 16.06.2021); <http://www.swk.olsztyn.opoka.org.pl/> (dostęp: 17.06.2021).

⁵⁵ Zob. i por. <https://rodzina.archwarmia.pl/> (dostęp: 18.06.2021).

ściowych i aktualnych informacji na temat różnych inicjatyw duszpasterskich adresowanych do małżonków i rodzin. Za szczególnie istotne uznać należy propozycje stałej formacji małżonków i wspierania ich w przezwyciężaniu kryzysów małżeńskich. Powszechną praktyką powinien być też opis danych teleadresowych dotyczący pracy poradni małżeńsko-rodzinnych.

Większą uwagę należy zwrócić na fotografie, ilustracje i filmy. W Internecie liczy się bowiem dostarczanie informacji nie tylko za pomocą tekstu, ale także obrazu i dźwięku (w tym również memów). Należy przy tym dbać o wysoki (pod względem merytorycznym i estetycznym) poziom prezentowanych materiałów. Nie bez znaczenia jest również świadectwo życia małżonków, w tym ich zaangażowania we wspólnocie Kościoła. Być może w wirtualnej przestrzeni udałoby się zachęcić małżonków do większej aktywności w tym zakresie.

Niemalym wyzwaniem pozostaje aktualizacja informacji. Konieczne jest powiązanie strony internetowej parafii z profilem parafii na Facebooku i/lub Twitterze. Wykorzystanie tego rodzaju narzędzi internetowych stanowi doskonałą okazję do modlitewnego wsparcia i duchownego umocnienia. Warto też wzbogacić strony internetowe parafii o programy do analizy statystyk portalu, by sekcje często odwiedzane można było łatwiej znaleźć oraz ocenić, gdzie użytkownicy najczęściej zaglądają. Niewątpliwie pomogłoby to w udoskonaleniu strony internetowej parafii.

Ciekawym rozwiązaniem mogą okazać się również filmy dokumentujące aktywny udział małżeństw i rodzin w życiu wspólnoty parafialnej umieszczane na YouTube, do których odsyłać będzie link zamieszczony na stronie internetowej parafii. W ich tworzenie warto zaangażować młodzież, która interesuje się grafiką komputerową.

Wszelkie inicjatywy związane z prowadzeniem stron internetowych parafii wymagają respektowania wyżej opisanych kryteriów i zasad. Potrzebne przy tym jest zaangażowanie nie tylko duszpasterzy, ale także rodzin. Zarówno odpowiednie nastawienie kapłanów, ich rzetelna i wielostronna aktywność w zakresie kreowania wizerunku małżeństwa i rodziny w Internecie, jak też umiejętność współpracy z małżonkami i rodzinami odgrywa ważną rolę w kreowaniu wizerunku małżeństwa i rodziny za pomocą strony internetowej parafii. Jeśli sami duszpasterze nie będą przekonani do promocji małżeństwa i rodziny na stronie internetowej parafii i nie przełamają tradycyjnego podejścia do duszpasterstwa narzeczonych, małżeństw i rodzin, to rzeczywistość wirtualna pozostanie niewykorzystaną przestrzenią ewangelizacji i katechizacji.

Twórcze, zgodne z duchem czasu, wykorzystanie parafialnych stron internetowych w kreowaniu wizerunku małżeństwa i rodziny wymaga odpowiednich kompetencji informacyjno-medialnych⁵⁶. Do tego rodzaju działań potrzebni są twórczy, otwarci, mądrzy, zaangażowani duszpasterze, którzy zintegrują przy-

⁵⁶ Por. M. Przybysz, *Kapłan w „Sieci” uwikłany. Dylematy obecności księdza w mediach*, w: *Media w transformacji*, red. A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz, Warszawa 2013, s. 105-122.

najmniej kilka rodzin w parafii, zmotywują do współpracy i zadbają o ich osobiste zaangażowanie w tworzenie parafialnych stron internetowych. Dlatego konieczna wydaje się odpowiednia formacja alumnów seminariów duchownych zarówno w zakresie edukacji medialnej, jak też duszpasterstwa rodzin.

* * *

The Image of Marriage and Family on Parish Websites in the Archdiocese of Warmia

Summary

The modern world, largely dominated by information and communication technology, poses new pastoral challenges, one of them evangelization and catechization on the Internet.

This study was aimed at investigating and analyzing the image of marriage and family on parish websites in the Archdiocese of Warmia. The qualitative analysis of informational and visual messages on marriage and family available on parish websites of the Archdiocese of Warmia showed that the content on these issues is rarely updated. Information is limited to the conditions for entering the sacrament of marriage and preparing the betrothed to confer this sacrament upon each other. It is sometimes extended to other pastoral aspects such as encouraging families to pray together, celebrating family events, organizing holidays for children and youth, offering information on the domestic church community.

Therefore, more attention must be paid to the importance of parish websites in creating the image of marriage and family. In order for this space to be fully utilized, seminary alumni must be properly prepared in the fields of media education and pastoral family care.

Keywords: family pastoral care, marriage, family, Internet, Warmia Archdiocese, parish.

Bibliografia

- Adamus-Matuszyńska A., P. Dzik, *Czy można zarządzać wizerunkiem? Teoria wizerunku i procesu jego budowania*, w: *Czy obraz rządzi ludźmi?*, red. A. Kampka, A. Kiryłow, K. Sobczak, Warszawa 2017 s. 21-37.
- Borowik-Dąbrowska E., *Znaczenie stron internetowych w duszpasterstwie parafialnym*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2005, nr 1, s. 92-98.
- Czupryński W., *Portale społecznościowe jako środowisko wychowawcze*, „Studia Warmińskie” 56(2016), s. 233-245.
- Dańda A., Lubecka J., *Casebook. Metodologia tworzenia case study*, Kraków 2010.
- Flyvbjerg B., *Pięć mitów o badaniach typu studium przypadku*, „Studia Socjologiczne” 2005, nr 2, s. 41-69.

- Gackowski T., Łączyński M., *Metody badania wizerunku w mediach. Czym jest wizerunek? Jak i po co należy go badać?*, Warszawa 2008.
- Gackowski T., *Rzecz o metodologii badań medioznawczych*, „Studia Medioznawcze” 2010, nr 1, s. 151-168.
- Garbat A., *Wizerunek nauczycieli na wybranych stronach internetowych szkół średnich zrzeszonych w Stowarzyszeniu na rzecz Najstarszych Szkół w Polsce*, „Parecja” 1(2020), s. 109-121.
- Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.
- Malesa M., *Funkcje i zadania parafialnej strony internetowej*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2008, nr 1, s. 129-135.
- Mielcarek P., *Metoda case study w rozwoju teorii naukowych*, „Organizacja i Kierowanie” 2014, nr 1, s. 105-117.
- Olędzki J., *O wizerunku public relations w polskim społeczeństwie*, „Studia Medioznawcze” 2016, nr 1, s. 23-35.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Przybysz M., *Kapłan w „Sieci” uwikłany. Dylematy obecności księdza w mediach*, w: *Media w transformacji*, red. A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz, Warszawa 2013, s. 105-122.
- Rose G., *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, Warszawa 2015.
- Sawicki M., *Rola mediów katolickich w dziele nowej ewangelizacji w archidiecezji warmińskiej*, Warszawa 2020, ss. 230 (komputeropis, Biblioteka UKSW).
- Skoczylas K., *Parafialna strona internetowa narzędziem katechetycznym*, „Studia Wrocławskie” 17(2015), s. 251-266.
- Słownik języka polskiego*, t. 6, red. M. Bańsko, Warszawa 2007.
- Stępiak K., *Kampanie społeczne w dobie pandemii COVID-19 jako uniwersalne komunikaty perswazyjne w globalnym świecie*, „Studia Medioznawcze” 2021, nr 1, s. 852-870.
- Szczepaniak M., *Internetowe portale parafialne. Próba analizy na przykładzie archidiecezji poznańskiej*, „Teologia Praktyczna” 18(2017), s. 201-212.
- Szczepaniak M., *Strona internetowa parafii narzędziem nowej ewangelizacji*, „Teologia Praktyczna” 12(2011), s. 149-168.
- Wojcik K., *Public Relations od A do Z*, Warszawa 1997.
- Zellma A., *Cyberprzestrzeń w warsztacie pracy edukacyjnej nauczyciela religii – szansa czy zagrożenie?*, „Świat i Słowo” 12(2014), nr 1, s. 185-196.
- Zellma A., *Kreowanie wizerunku zawodowego nauczyciela religii w wybranej prasie internetowej*, „Studia Warmińskie” 57(2020), s. 195-210.

Netografia

- <http://bazylika.ketrzyn.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
- <http://biznespraktycznie.pl/strony-www/cennik-stron-internetowych> (dostęp: 17.06.2021).
- <http://farabartoszyce.eu/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://fatima-lubajny.pl/> (dostęp: 16.06.2021).
- <http://janbosko.olsztyn.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://ofmbarczewo.cal24.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://ofmbarczewo.cal24.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://parafiabartag.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://parafiabieniewo.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://parafiadajtki.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://parafiadorotowo.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://parafiadywity.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
- <http://parafiajeziorany.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
- <http://parafia-karolewo.pl/> (dostęp: 16.06.2021).
- <http://parafiaklebank.pl/index.php/category/laboratorium/> (dostęp: 16.06.2021).

<http://parafiaklebark.pl/index.php/category/laboratorium/> (dostęp: 16.06.2021).
<http://parafia-lidzbark.pl/index> (dostęp: 18.06.2021).
<http://parafia-lidzbark.pl/index> (dostęp: 18.06.2021).
<http://parafiawalenty.pl/ogloszenia-parafialne/> (dostęp: 17.06.2021).
<http://www.parafialidzbark.pl/index.php/msze-swiete-6> (dostęp: 17.06.2021).
<http://sanktuariummaryjne.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
<http://www.hiacynta.ostroda.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
<http://www.hiacynta.ostroda.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
<http://www.katedra-frombork.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
<http://www.parafia.jonkowo.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
<http://www.parafia.nidzica.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
<http://www.parafiabiskupiec.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
<http://www.parafia-mragowo.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
http://www.parafia-mragowo.pl/index.php?option=com_weblinks&catid=2&Itemid=23 (dostęp: 17.06.2021).
<http://www.honoratmragowo.parafia.info.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
<http://www.redemptor.olsztyn.pl/page/show/1995892690> (dostęp: 18.06.2021).
<http://www.swanna.barczewo.pl/aktualnosci/> (dostęp: 18.06.2021).
<http://www.swk.olsztyn.opoka.org.pl/> (dostęp: 16.06.2021).
<http://www.swk.olsztyn.opoka.org.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
<http://zbawiciel.eu/> (dostęp: 18.06.2021).
<https://archwarmia.pl/> (dostęp: 17.06.2021).
<https://matkikosciola.olsztyn.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
<https://olsztyn.saletyni.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
<https://parafiabrzydowo.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
<https://parafialabednik.wixsite.com/info> (dostęp: 17.06.2021).
<https://rodzina.archwarmia.pl/> (dostęp: 18.06.2021).
<https://stoczek.pl/paeaA96iK> (dostęp: 17.06.2021).
<https://swietybrunon.eu/> (dostęp: 17.06.2021).
<https://www.swjozefolsztyn.eu/> (dostęp: 18.06.2021).

KS. KONRAD FEDOROWSKI *

Towarzystwo duszpasterskie młodym małżeństwom w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia”

Duszpasterska troska Kościoła obejmuje w sposób szczególny małżeństwa i rodziny, bowiem rodzina jest pierwszą i najważniejszą „drogą Kościoła”, jak przypomniał papież Jan Paweł II¹. Ten święty papież w swojej adhortacji *Familiaris consortio* dostrzegł pilną potrzebę obecności Kościoła dla podtrzymania rodziny². Cały Kościół wezwany jest do głoszenia Ewangelii rodziny, „która została mu powierzona przez objawienie miłości Boga w Jezusie Chrystusie i była nieprzerwanie nauczana przez ojców, mistrzów duchowości i magisterium Kościoła”³. Jak zauważają ojcowie synodalni w relacji na zakończenie III Synodu Nadzwyczajnego: „Ewangelia rodziny jest obecna w historii świata począwszy od stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26-27) aż po wypełnienie się tajemnicy przymierza w Chrystusie na końcu wieków w zaślubinach Baranka”⁴.

Historia pokazuje jednak, że pojawiały się próby odchodzenia od zamysłu Bożego małżeństwa i rodziny. Wielonożstwo, rozwody, zdrady małżeńskie i inne grzeszne działania ludzkie przyczyniają się do powstania różnorodnych trudności i sytuacji nieregularnych. Także i w czasach obecnych Kościół staje przed wieloma podobnymi problemami. Głoszenie integralnej nauki o małżeństwie i rodzinie zderza się z wieloma problemami małżeńskimi i rodzinnymi. Dlatego też

* ks. Konrad Fedorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0193-4764>; e-mail: konrad.fedorowski@gmail.com

¹ Por. Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam Sane* (2 lutego 1994), nr 2.

² Por. tenże, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), Kraków 2007, nr 65; A. Skreczko, *Familiaris consortio* inspiracją duszpasterskiej troski Kościoła katolickiego o rodzinę, w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. 30. rocznica Familiaris consortio*, red. Z. Struzik, Warszawa 2012, s. 129-146.

³ III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relatio Synodi* (18 października 2014), nr 2 (dalej: RS).

⁴ RS, nr 16.

kierując się pasterską miłością wobec rodziny, a szczególnie wobec ludzi, którzy znaleźli się w trudnych sytuacjach życiowych, papież Franciszek zainicjował dwa synody poświęcone małżeństwu i rodzinie – w 2014 i w 2015 r.⁵ Zwieńczeniem prac synodów była adhortacja apostolska *Amoris laetitia*⁶ o miłości w rodzinie, podpisana przez papieża Franciszka w dniu 19 marca 2016 r.

Adhortacja ta nie wnosi jakiejś nowej doktryny o małżeństwie i rodzinie, ale podejmuje na nowo ten temat. Powołując się na nauczanie soborowe, nauczanie papieża Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI, odpowiada na wyzwania czasów współczesnych. Obecnie istnieje bowiem wiele zagrożeń, które sprawiają, że życie małżeńskie i rodzinne staje się coraz częściej dysfunkcyjne. Aby uchronić małżeństwa i rodziny przed trudnościami czy też pomóc im je przetrwać, papież Franciszek podejmuje w adhortacji szereg konkretnych kwestii dotyczących duszpasterstwa rodzin, dzięki którym sytuacja rodziny miałyby ulec polepszeniu. Ponadto adhortacja poświęca wiele uwagi ludziom młodym, którym w obecnym czasie trudno jest budować małżeństwo oparte na Chrystusie. Dlatego Franciszek wskazuje na szerokie możliwości działania duszpasterskiego na rzecz małżeństwa i rodziny. Dają one nadzieję, że rodziny mogą stawać się tym, czym być powinny, a więc wspólnotami życia i miłości. Papież przypomina, że nie można stracić nadziei i spocząć, że należy podjąć konkretny wysiłek, aby bronić prawdy o małżeństwie i rodzinie poprzez oddaną bez reszty duszpasterską posługę małżeństwom i rodzinom.

Aktualna sytuacja rodziny

Papież Franciszek już w pierwszym numerze adhortacji dostrzega oznaki kryzysu rodziny. Stwierdza, że jednak pomimo tego pragnienie rodziny u młodych ludzi jest nadal żywe i motywujące Kościół do działania⁷. Wśród zjawisk nasilających kryzys rodziny papież dostrzega takie, jak: zmiany antropologiczno-kulturowe, przez które struktury społeczne mniej wspierają rodzinę niż było to kiedyś, indywidualizm, tempo współczesnego życia, nieufność, ucieczkę od zobowiązań, dążenie do wygodnictwa, arogancję, nietolerancję, agresję, „kulturę tymczasowości”, szerzenie się pornografii i komercjalizacji ciała, niewłaściwe korzystanie z internetu, mentalność antynatalistyczną, krzewienie polityki zdrowia reprodukcyjnego, konsumpcjonizm, antykoncepcję, sterylizację, aborcję, osłabienie wiary i praktyk religijnych, dzieci rodzące się poza małżeństwem, migracje, rodziny z osobami niepełnosprawnymi, ubóstwo, różnorodność propozycji rozrywek, narkomanię, alkoholizm, hazard i inne uzależnienia⁸. Zjawiska te stanowią z pewnością poważne wezwanie dla misji duszpasterskiej Kościoła wobec małżeństwa i rodziny. Perspektywy duszpasterskie

⁵ Por. M. Ozorowski, *Ewangelia rodziny – posynodalna perspektywa pomocy rodzinie*, „Teologia i Moralność” 11(2016), nr 2, s. 121.

⁶ Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19 marca 2016), (dalej: AL).

⁷ Por. AL, nr 1.

⁸ Por. AL, nr 32-33, 39, 41-42, 45-47, 49-51.

przedstawione zostały w dokumentach posynodalnych, a także w samym tekście adhortacji.

Papież w swym dokumencie wskazał na potrzebę wypracowania nowych dróg duszpasterskich, które okażą się efektywne i skuteczne, jednocześnie uwzględniające naukę Kościoła oraz lokalne potrzeby i warunki⁹. Stąd wypływa zachęta następcy św. Piotra, aby dokonać samokrytyki dotychczasowego sposobu prezentowania prawdy o małżeństwie i rodzinie oraz sposobu traktowania ludzi. Zdaniem Franciszka tam należy dopatrywać się jednego ze źródeł kryzysu tych instytucji. Papież uważa, że dotychczasowe przedstawianie prawdy o małżeństwie i rodzinie było zbyt abstrakcyjne, sztucznie skonstruowane, dalekie od konkretnych sytuacji i realnych możliwości rodzin. Co więcej, zabrakło dostatecznego wsparcia młodych małżeństw polegającego na dostosowaniu duszpasterskich propozycji do ich możliwości czasowych, ich języka i konkretnych niepokojów, jakie przeżywają. Dodać do tego należy jeszcze nadmierne idealizowanie, uśpioną ufność w działanie łaski, co nie pozwalało, aby małżeństwo stało się pożądane i atrakcyjne¹⁰.

Franciszek pisze, że do tej pory treści traktujące o rodzinie przepełnione były kwestiami doktrynalnymi, bioetycznymi i moralnymi, dlatego trudne stało się ukazywanie małżeństwa jako dynamicznego procesu rozwoju, przez co jawiło się ono jako ciężar, który trzeba dźwigać przez całe życie. Papież uważa, że dotychczas za mało kształtowane były sumienia ludzi wierzących, stojących w obliczu życiowych problemów i kryzysów, a sumienia nie da się przecież zastąpić, należy je kształtować¹¹. Potrzeba formacji sumienia jest sprawą bardzo istotną wobec szerzenia się „kultury tymczasowości” propagującej wypaczony model miłości oraz siejącej lęk przed trwałym zaangażowaniem. U źródeł takich postaw według Franciszka leży nastawienie indywidualistyczne oraz narcyzm¹².

W 40 numerze adhortacji papież Franciszek stwierdza, że współczesna kultura wywiera na młodych ludzi presję, aby nie zakładali rodziny ze względu na brak perspektyw na przyszłość. Przyczyną takiego stanu rzeczy są względy ekonomiczne, wpływ ideologii pomniejszających znaczenie małżeństwa, niepowodzenia innych małżeństw, strach przed czymś wielkim i świętym, ułatwienia socjalne i korzyści ekonomiczne wypływające z życia w konkubinacie, emocjonalna i romantyczna koncepcja miłości, obawa przed utratą wolności i niezależności, odrzucenie tego, co instytucjonalne i biurokratyczne. *Amoris laetitia* m.in. ma stać się odpowiedzią na te wyzwania, aby znaleźć słowa, motywacje i świadectwa, które poruszą najgłębsze zakamarki serca ludzi młodych i zachęcą do zaakceptowania z entuzjazmem i męstwem wyzwania małżeństwa¹³.

⁹ Por. AL, nr 199.

¹⁰ Por. AL, nr 36.

¹¹ Por. AL, nr 37.

¹² Por. AL, nr 39; M. Ozorowski, *Ewangelia rodziny...*, dz. cyt., s. 125.

¹³ Por. AL, nr 40.

Towarzyszenie w narzeczeństwie

Papież Franciszek w swojej adhortacji podkreśla potrzebę pomocy młodym ludziom w odkryciu wartości i bogactwa małżeństwa oraz wzywa Kościoły lokalne do wyboru najlepszych programów pomocnych w towarzyszeniu duszpasterskim narzeczonemu¹⁴. Przypomina za adhortacją *Familiaris consortio* o trzech etapach przygotowania do małżeństwa: dalszym, bliższym i bezpośrednim. Przygotowanie to wymaga większego zaangażowania wspólnoty chrześcijańskiej, a szczególnie chodzi o świadectwo samych rodzin, które ma być podstawą procesu chrześcijańskiej inicjacji sakramentalnej¹⁵. Działania duszpasterskie, dzięki którym małżeństwa wzrastają w miłości oraz żyją Ewangelią umożliwiając przygotowanie się dzieci do przyszłego życia małżeńskiego¹⁶.

Papież zwrócił uwagę na potrzebę specyficznych programów przygotowania do małżeństwa, które ułatwią młodym ludziom doświadczyć uczestnictwa w życiu kościelnym oraz pogłębią różne aspekty życia rodzinnego. Każdy Kościół lokalny ma rozeznaczyć, który program jest najlepszy. W przygotowaniu ważne jest bowiem, aby nie zniechęcić młodych do sakramentu, dlatego nie chodzi o przedstawienie całego katechizmu, ale przedstawienie swego rodzaju „inicjacji” do sakramentu małżeństwa w sposób przystępny i atrakcyjny¹⁷. Przygotowanie dalsze ma być napełnione bliskością i świadectwem, dzięki czemu będzie możliwe dojrzewanie ich miłości. Istotną kwestią jest także organizowanie konferencji na różnorodne tematy, które są istotne dla młodych. Papież Franciszek dostrzega także cenny wkład duszpasterstwa ludowego w przygotowanie do małżeństwa. Jako przykład podaje dzień św. Walentego, który lepiej wykorzystywany jest przez handlowców niż przez duszpasterzy¹⁸.

Narzeczeni powinni mieć możliwość rozpoznania niezgodności i zagrożeń, aby w ten sposób uniknąć niepowodzenia, które miałyby bolesne dla nich konsekwencje. Dlatego należy ich pobudzać i pomagać im, aby potrafili wyrażać swoje oczekiwania względem ewentualnego małżeństwa oraz odkrywać słabości drugiej osoby. Jak stwierdza papież, nic „nie jest bardziej zmienne, niepewne i nieprzewidywalne niż pożądanie i nigdy nie należy zachęcać do decyzji o zawarciu małżeństwa, jeżeli nie doszło do pogłębienia innych motywacji, które dają tym zaręczonym realną szansę stabilności”¹⁹. To umożliwi realistyczne spojrzenie na drugą osobę oraz prawdziwe poznanie tego, co staje się pomocne we wzajemnej akceptacji oraz w stawianiu czoła w sytuacjach trudnych i konfliktowych²⁰. Formacja narzeczonych pomoże im w stawianiu przed sobą z ufnością oraz wyzwoli ich od kierowania się początkowym olśnieniem.

¹⁴ Por. AL, nr 205, 207.

¹⁵ Por. AL, nr 206.

¹⁶ Por. AL, nr 208.

¹⁷ Por. AL, nr 207.

¹⁸ Por. AL, nr 208.

¹⁹ AL, nr 209.

²⁰ Por. AL, nr 210.

Istotną sprawą jest także, aby narzeczeni nie postrzegali momentu zaślubin jako końca drogi, ale zrozumieli, że małżeństwo jest powołaniem wymagającym stanowczej i realistycznej decyzji, aby przechodzić wspólnie przez wszystkie próby i trudne chwile. Duszpasterstwo naręczonych i małżeństw ma być duszpasterstwem więzi, gdzie wnoszone są elementy pomagające w dojrzewaniu miłości oraz w przezwyciężaniu trudnych chwil. Oprócz prawd doktrynalnych i duchowych, jakie proponuje Kościół, cenne jest również korzystanie z pomocy specjalistów poradnictwa²¹. Jeśli chodzi o dzień ślubu i wesela, papież Franciszek zachęca, aby to miłość była na pierwszym miejscu w tym dniu. Inne elementy związane z organizacją wesela należy pozostawić na dalszym planie²². Duszpasterze powinni pomóc w zrozumieniu każdego gestu celebracji liturgicznej, aby młodzi przeżyli moment zaślubin w sposób świadomy i odpowiedzialny²³.

Towarzystwo małżonkom

Zagadnieniu towarzyszenia duszpasterskiego młodym małżeństwom poświęca papież Franciszek aż czternaście punktów swej adhortacji (AL 217-230). Towarzystwo młodym małżeństwom ma stanowić kontynuację duszpasterskiego towarzyszenia naręczonym²⁴. W dokumencie końcowym Synodu Biskupów z 2015 r. czytamy, iż „pierwsze lata małżeństwa to okres istotny i delikatny, w którym małżeństwa wzrastają w świadomości swego powołania i misji. Stąd płynie potrzeba towarzyszenia duszpasterskiego, które będzie trwało po celebracji sakramentu małżeństwa”²⁵. W tym samym duchu pisze papież Franciszek w swej adhortacji, suponując, iż niezbędne jest towarzyszenie duszpasterskie małżonkom w pierwszych latach życia małżeńskiego, po to, aby ubogacić i pogłębić świadomy i wolny wybór przynależności do siebie i miłowania siebie aż do końca. Taka konieczność wynika także z faktu coraz częściej występujących nieporozumień w prawidłowym rozumieniu miłości małżeńskiej. Papież zauważa również, że decyzja o małżeństwie niekiedy zostaje przyspieszona z różnych powodów, zaś proces dojrzewania młodych ludzi opóźnił się, stąd rodzi się potrzeba, by uzupełnić ten proces w czasie małżeństwa²⁶. Ponadto towarzyszenie małżeństwom jest szansą na ich umocnienie oraz zapobiega ich rozpadom²⁷.

Dynamikę miłości małżeńskiej papież Franciszek opisuje w numerze 218 swojej adhortacji, pisząc, że „małżeństwa nie można pojmować jakoś czegoś

²¹ Por. AL, nr 211.

²² Por. AL, nr 212.

²³ Por. AL, nr 213.

²⁴ *Wskazania duszpasterskie biskupów polskich dla towarzyszenia rodzinie w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Amoris laetitia*, nr 3.

²⁵ XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relatio finalis* (24 października 2015), nr 60, (dalej: RK).

²⁶ Por. AL, nr 217.

²⁷ Por. AL, nr 307.

już zakończonego”. Uświęcenie związku przez sakrament małżeństwa zaprasza małżonków do tworzenia własnej historii, własnego projektu, który trzeba rozwijać razem. U podstawy owego projektu leży miłość małżeńska przedstawiona jako proces dynamiczny. Miłość ta powinna być ciągle rozwijana przez współpracę z Bożą łaską. Małżonkowie powinni więc patrzeć na siebie z wyrozumiałością, nie wymagając od siebie doskonałości, lecz akceptując siebie wzajemnie takimi jakimi są, a więc niedoskonałymi, ale wezwanymi do rozwoju.

Budowanie wzajemnych relacji powinno być wspólne, z cierpliwością, zrozumieniem, tolerancją i wielkodusznością. W przeciwnym wypadku, kiedy w małżeństwie pojawia się spojrzenie roszczeniowe i konkurencyjne, małżonkowie nie są zdolni wspierać się wzajemnie w procesie dojrzewania osobowości i ich związku. Dlatego też należy nowym małżonkom przedstawiać te prawdy w sposób jasny, aby uświadomili sobie, że oni „dopiero zaczynają”²⁸. Ową dynamikę rozwoju miłości małżeńskiej i rodzinnej hamuje stagnacja, którą papież Franciszek porównuje do stojącej wody, która ulega zepsuciu i stęgnięciu. Wtedy nie ma siły, aby iść naprzód, brakuje energii, aby się rozwijać. Miłość małżeńska ma być jak wspólny taniec z energią młodej miłości i oczarowanymi oczyma, zwróconymi ku nadziei. Taka miłość popycha młodych małżonków ku rozwojowi, zachęca do życia w pełni chwilą obecną, aby całym sercem wejść w życie rodzinne²⁹.

Małżeństwo jest sakramentem z ustanowienia Jezusa Chrystusa. To Ten, który pojednał w sobie wszystkie rzeczy, przywrócił małżeństwu i rodzinie ich pierwotną formę (por. Mk 10, 1-12). Rodzina i małżeństwo zostały odkupione przez Chrystusa (por. Ef 5, 21-32), odnowione na obraz Trójcy Przenajświętszej, tajemnicy, z której wypływa każda prawdziwa miłość³⁰. Rodzina ma stać obrazem jedności między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Tak więc Trójca Święta staje się źródłem i wzorem komunii między osobami tworzącymi małżeństwa i rodziny, które otrzymują od Chrystusa, za pośrednictwem Kościoła potrzebną łaskę, aby zaświadczyć o miłości Boga i życia komunią³¹. Powołanie małżeństwa i rodziny do komunii miłości i życia trwa na wszystkich etapach Bożego planu, pomimo ludzkich ograniczeń i grzechów. Życie małżeńskie i rodzinne winno budowane być na Chrystusie Odkupicielu. To On udoskonala i odbudowuje pierwotne przymierze małżeńskie, leczy serce człowieka, obdarowuje zdolnością miłowania, w taki sposób, w jaki On miłuje Kościół, oddając na niego życie³².

Pomocą w realizowaniu owego powołania małżeńskiego jest głoszenie Ewangelii rodziny, co stanowi odpowiedź „na najgłębsze pragnienie człowie-

²⁸ AL, nr 218.

²⁹ Por. AL, nr 219; J. Michalczuk, *Wybrane aspekty miłości małżeńskiej w świetle encykliki Benedykta XVI Deus caritas est*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 3, s. 389-403.

³⁰ Por. RS, nr 16.

³¹ Por. AL, nr 29.

³² Por. RK, nr 35.

ka”³³. Papież Franciszek zauważa, że Kościół głoszący Ewangelię rodziny staje się znakiem sprzeciwu wobec obecnie panujących kontestacji jedności i nierozzerwalności małżeństwa oraz zobowiązań zeń wypływających. Stąd małżonkowie są wdzięczni tym duszpasterzom, którzy motywują ich, aby wybierać miłość trwałą i solidną, zdolną do pokonywania wszelkich trudności³⁴. Towarzystwo duszpasterskie powinno służyć wzrostowi miłości małżeńskiej (AL 120-164) oraz w życiu duchowością małżeńską (AL 313-325)³⁵.

Towarzystwo rodzinom staje się niemalże konieczne wobec dotykających ich kryzysów. W numerze 232 adhortacji czytamy, że historia rodziny „nosi ślady wszelkiego rodzaju kryzysów, które są częścią jej dramatycznego piękna”. Następca św. Piotra porównuje małżeństwo do starzejącego się wina. Dojrzwianie wina zaręczyn napelnione jest kryzysami, jest to proces naturalny i trzeba nauczyć małżonków je pokonywać³⁶. Papież Franciszek wspomina o różnych kryzysach, przez które przechodzą młodzi małżonkowie. „Kryzys początków”, który związany jest z akceptacją różnic między małżonkami oraz nauczaniu się życia w odłączeniu od rodziców. Kryzys łączący się z pojawieniem się dziecka, z jego wychowaniem³⁷. Mogą także pojawić się kryzysy osobiste, wiążące się z trudnościami emocjonalnymi, społecznymi, duchowymi, gospodarczymi³⁸. Dla młodych małżeństw trudne są początki wspólnego życia nie tylko ze względu na tzw. „kryzys początków”, ale także na wiele zagrożeń płynących z zewnątrz. Rodzina jest zakotwiczona w określonym kontekście, który również nie jest wolny od kryzysów. Wpływ na rodzinę może mieć sytuacja polityczna, ekonomiczna, kulturowa czy oświatowa³⁹. Papież Franciszek dostrzega jednak pozytywną stronę kryzysów, ponieważ dzięki nim małżonkowie mogą pogłębiać intensywność wspólnego życia i szukać nowego znaczenia doświadczenia małżeńskiego. Kryzys może stać się okazją, by spotkać się razem i „pić najlepsze wino”⁴⁰. Jednak małżeństwa w kryzysach i trudnościach potrzebują wsparcia duszpasterskiego i dobrego przykładu dojrzałych małżeństw oraz dostępu do specjalistów. Na tej płaszczyźnie duszpasterskiej jest jeszcze wiele do zrobienia, bo – jak podkreśla papież – większość ludzi „nie odwołuje się do opieki duszpasterskiej, ponieważ nie odczuwa, aby była ona wszechstronna, sympatyczna, realistyczna, wpisana w realia życia”⁴¹. Stąd wyzwaniem dla Kościoła staje się troska o jak najlepszą jakość duszpasterstwa parafialnego.

³³ AL, nr 201.

³⁴ Por. AL, nr 200.

³⁵ Por. *Wskazania duszpasterskie biskupów polskich...*, dz. cyt., nr 24.

³⁶ Por. AL, nr 231.

³⁷ Por. AL, nr 235.

³⁸ Por. AL, nr 232, 234.

³⁹ Por. I. Kozak, *Wyzwania kryzysów dla rodziny*, w: *Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, red. G. Chojnacki, Szczecin 2017, s. 153.

⁴⁰ AL, nr 232.

⁴¹ AL, nr 234.

Celem towarzyszenia duszpasterskiego małżeństwom i rodzinom ma być także pomoc w osiągnięciu ich dojrzałości, aby stawały się aktywnymi podmiotami duszpasterstwa. Podkreślali to wielokrotnie Ojcowie synodalni, przypominając, że „rodziny katolickie na mocy łaski sakramentu małżeństwa są powołane do tego, by były aktywnymi podmiotami duszpasterstwa rodzin”⁴². Chodziłoby tutaj o radosne świadectwo małżeństw i rodzin, czyli o głoszenie Ewangelii rodziny jako radości nappełniającej serce człowieka. Papież stwierdza, iż nie wystarczy tylko włączyć rodzinę w wielkie projekty duszpasterskie, chodzi bardziej o wysiłek ewangelizacyjny i katechetyczny skierowany do wnętrza rodziny⁴³. Wiąże się to z nawróceniem misyjnym całego Kościoła, jak to określił Franciszek. Głoszenie Ewangelii rodziny ma być osadzone w rzeczywistości, nie zaś wyizolowane i teoretyczne⁴⁴. Ojcowie synodalni zauważyli również, że należy również zmienić język, którym opisuje się rzeczywistość małżeństwa i rodziny. Ma on skupiać się na wartościach, pięknie i radośnie głosząc Ewangelię rodziny, a nie tylko ukazywać zbiór zimnych norm⁴⁵. Formacja narzeczonych i młodych małżonków ma odbywać się w taki sposób, aby przekaz treści wiary połączony był ze świadectwem życia⁴⁶.

Papież Franciszek zachęca też do zmiany mentalności w duszpasterskiej opiece nad małżeństwami i rodzinami. Zauważa on sytuacje, w których młode małżeństwa znikają ze wspólnoty chrześcijańskiej, dlatego należy zaproponować im w przystępny sposób ideał małżeństwa chrześcijańskiego oraz zbliżyć ich do przestrzeni towarzyszenia. Konieczne jest, aby duszpasterstwo rodzin miało charakter misyjny, które wychodzi do wszystkich i jest blisko ludzi. Nie można ograniczać się tylko do organizowania kursów, w których uczestniczy niewiele osób.

Franciszek zachęca duszpasterzy, aby szukali okazji do spotkań z młodymi małżeństwami przy okazji chrztu dziecka, pierwszej Komunii świętej, ślubu czy pogrzebu. Dobrym sposobem kontaktu, o którym przypomniał papież, jest wizyta kolędowa, czy peregrynacja obrazu Matki Bożej. Stwarza to możliwość duszpasterskiego dialogu na temat sytuacji religijnej rodziny. Ważną rolę w pogłębianiu życia małżeńskiego młodych małżeństw mają do odegrania bardziej doświadczone, starsze stażem małżeństwa. One mogą zaproponować drogi rozwoju dzięki wzajemnym spotkaniom⁴⁷.

Kolejną cechą towarzyszenia duszpasterskiego wobec młodych małżeństw jest zwrócenie uwagi na kwestię przekazywania życia. Papież zachęca, aby na nowo odkryć encyklikę *Humanae vitae* (HV 10-14) i adhortację *Familiaris consortio* (FC 14, 28-35), które pomogą utwierdzać się we właściwej postawie

⁴² RS, nr 30.

⁴³ Por. AL, nr 200.

⁴⁴ Por. AL, nr 201.

⁴⁵ Por. M. Ozorowski, *Ewangelia rodziny...*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁶ Por. RS, nr 36.

⁴⁷ Por. AL, nr 230.

otwartości na życie zgodnie w Bożym zamysłem. Jeśli małżonkowie w swych sumieniach będą słuchali Boga i Jego przykazań oraz otworzą się na towarzyszenie duchowe, wówczas ich decyzje staną się wewnętrznie wolne od subiektywnych decyzji i od dopasowania się do sposobów zachowania się ich środowiska. Papież wzywa do respektowania zasad odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz korzystania z metod opartych na naturalnych cyklach płodności⁴⁸.

Franciszek jako doświadczony duszpasterz podaje wiele konkretnych wskazówek młodym małżonkom. Przypomina o lekturze Pisma Świętego, częstej spowiedzi, kierownictwie duchowym, rekolekcjach, modlitwie rodzinnej i osobistej⁴⁹. Bardzo wyraźnie podkreśla wielkie znaczenie duchowości rodziny, modlitwy oraz uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii⁵⁰. Ważnymi elementami życia rodzinnego jest bezinteresowny czas poświęcony sobie nawzajem; dobrze jest zorganizować wspólny czas na rekreację z dziećmi oraz wypracować sposoby świętowania ważnych dla rodziny wydarzeń⁵¹. Należy także pobudzać rodziny, aby wytworzyły sobie własne zwyczaje, dające poczucie stabilności i ochrony.

Bardzo prozaicznie a jednocześnie bardzo konkretnie brzmią słowa Franciszka skierowane do małżonków: „Warto zawsze rano pocałować się nawzajem, błogosławić jedno drugie wieczorem, czekać na drugą osobę i powitać ją, gdy wraca, czasami wyjść gdzieś razem, dzielić się pracami domowymi. Jednocześnie warto przerwać nawyki, gdy przychodzi święto, nie tracić zdolności do obchodzenia uroczystości w rodzinie, cieszenia się i świętowania pięknych doświadczeń”⁵². Zwłaszcza młode małżeństwa – przekonuje papież – „potrzebują wspólnego zadziwienia z powodu darów Bożych i wspólnego umacniania entuzjazmu dla życia. Kiedy potrafimy świętować, to ta zdolność odnawia energię miłości, uwalnia ją od monotonii i wypełnia kolorami i nadzieją codzienne zwyczaje”⁵³.

Papież Franciszek zachęca rodziny do stowarzyszania się i uczestnictwa w ruchach rodzinnych. Owe wspólnoty stwarzają możliwość rozważania Słowa Bożego, adoracji Najświętszego Sakramentu, systematycznego uczestnictwa w Eucharystii, przez co małżonkowie mają siłę do naśladowania Chrystusa⁵⁴. Następca św. Piotra wymienia także narzędzia, które mogą pomóc w ożywianiu rodzin. Są to przykładowo: spotkanie małżeństw z sąsiedztwa i zaprzyjaźnionych, rekolekcje dla małżonków, konferencje specjalistów w różnych dziedzinach dotyczące konkretnych problemów związanych z życiem rodzinnym, ośrodki poradnictwa rodzinnego, poradnictwo dotyczące różnych sytuacji ro-

⁴⁸ Por. AL, nr 222.

⁴⁹ Por. AL, nr 227.

⁵⁰ Por. AL, nr 223.

⁵¹ Por. AL, nr 225.

⁵² AL, nr 226.

⁵³ AL, nr 226.

⁵⁴ Por. *Wskazania duszpasterskie biskupów polskich...*, dz. cyt., nr 30.

dzinnych (uzależnienie, zdrada, przemoc w rodzinie), miejsca rozwijania duchowości, warsztaty formacyjne dla rodziców dzieci problemowych. Miejscem, gdzie rodzinna powinna otrzymać pomoc jest także kancelaria parafialna. Nie chodzi o to, aby duszpasterz potrafił rozwiązać wszystkie trudności, ale przynajmniej wskazać, gdzie niezbędną pomoc można otrzymać⁵⁵.

Wychodząc naprzeciw wszystkim tym wyzwaniom duszpasterskim, aby prawidłowo je spełniać, konieczna jest odpowiednia formacja, kapłanów, alumnów i osób odpowiedzialnych za towarzyszenie duszpasterskie młodym małżeństwom. Ojciec święty suponuje, aby ułatwić klerykom dostęp do interdyscyplinarnej formacji dotyczącej narzeczeństwa i małżeństwa. W procesie formacji istotną rolę odgrywa towarzyszenie rodziny w całym procesie seminaryjnym i drodze do kapłaństwa. Stąd wskazane jest łączenie czasu życia seminaryjnego z momentami przeżywanymi w parafiach⁵⁶. Odnowa duszpasterstwa rodzinnego ma dokonywać się w świetle Ewangelii rodziny, którą należy głosić z radością⁵⁷, czyniąc to z czułością matki i jasnością nauczycielki, w wierności Chrystusowi⁵⁸.

Podsumowanie

Pontyfikat papieża Franciszka koncentruje się w dużej mierze na wysiłkach ewangelizacyjnych. W sposób szczególny owe wysiłki skierowane są do małżeństw i rodzin, zwłaszcza trapiionych przez życiowe zranienia, kryzysy, zdrady, konflikty. Dlatego też pierwsze synody pontyfikatu poświęcone zostały trosce duszpasterskiej o małżeństwa i rodziny. Wyraz pasterskiej miłości i troski Franciszka o te wspólnoty stanowi posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*. Zachęca ona wszystkich ochrzczonych do głoszenia Ewangelii rodziny, zgodnej z Bożym zamysłem o małżeństwie i rodzinie.

Papież Franciszek poświęcił w niej wiele miejsca zagadnieniu towarzyszenia duszpasterskiego młodym małżeństwom. Nie może dziwić ten fakt, biorąc pod uwagę chociażby to, jak wiele młodych małżeństw ulega rozpadowi. Dlatego też papież przedstawił w sposób pozytywny wielkie możliwości drzemiące w młodym, sakramentalnym małżeństwie. Z miłością pasterską opisał wszelkie zagrożenia, z jakimi mogą borykać się młodzi. Adhortacja stała się impulsem do bardziej wytężonej pracy duszpasterskiej na rzecz małżeństwa i rodziny, inspiracją, aby szukać rozwiązań uwzględniających konkretne warunki życia, tradycje i zwyczaje lokalne. Czas wydania adhortacji zbiegł się z ogłoszonym przez Franciszka Rokiem Miłosierdzia, który obudził w ludzkich sercach wiele nadziei na to, że z pomocą Bożej łaski każda trudność może zostać pokonana.

⁵⁵ Por. AL, nr 229.

⁵⁶ Por. AL, nr 203.

⁵⁷ Por. RK, nr 61.

⁵⁸ Por. RS, nr 29; AL, nr 200.

* * *

Pastoral Accompaniment to Young Couples in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation “*Amoris laetitia*”

Summary

Pope Francis makes many efforts related to the pastoral assistance of marriage and family, especially those who has life wounds, crises, betrayals and conflicts. As a result of this concern is exhortation *Amoris laetitia*. The exhortation pays a lot of attention to the young people, who finds a lot of difficult to build a marriage based on Christ. In his pastoral recommendations he talks the need to assist fiance and bride in preparation for their wedding, to accompany a newly married couple in the first years of marriage. Furthermore, Francis encourages specific pastoral activities to defend the truth about marriage and family.

Keywords: Pope Francis, *Amoris laetitia*, assistance for the family, support young family, current family situation.

Bibliografia

- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19 marca 2016).
- III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Biskupów, *Relatio Synodi*, (18 października 2014), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/synod/3nadzwyczajne-relatio_18102014.html, (dostęp: 25.01.2018)
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981).
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (02 lutego 1994).
- Kozak I., *Wyzwania kryzysów dla rodziny*, w: *Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, red. G. Chojnacki, Szczecin 2017, s. 153-173.
- Michalczuk J., *Wybrane aspekty miłości małżeńskiej w świetle encykliki Benedykta XVI Deus caritas est*, „*Studia Elckie*” 20(2018), nr 3, s. 389-403.
- Ozorowski M., *Ewangelia rodziny – posynodalna perspektywa pomocy rodzinie*, „*Teologia i Moralność*” 11(2016), nr 2, s. 121-134.
- Skreczko A., *Familiaris consortio inspiracją duszpasterskiej troski Kościoła katolickiego o rodzinę*, w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. 30. rocznica Familiaris consortio*, red. Z. Struzik, Warszawa 2012, s. 129-146.
- Wskazania duszpasterskie biskupów polskich dla towarzyszenia rodzinie w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, http://www.ilgiornale.it/sites/default/files/documenti/1508231827-WSKAZANIA%20DUSZPASTERSKIE%20BISKUP%C3%93W%20POLSKICH%20DLA%20TOWARZYSZ_ENIA%20RODZINIE.pdf, (dostęp 25.01.2018).
- XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relatio Finalis*, (24 października 2015), http://episkopat.pl/wp-content/uploads/2015/12/Synod_Relacja_Koncowa_.pdf, (dostęp: 25.01.2018).

REV. ŁUKASZ MALINOWSKI*

Pluriformità nell'unità: una forma della Chiesa di oggi. Una proposta per rinnovare la parrocchia

1. La Chiesa, spalancata al mondo in continuo e repentino cambiamento, deve ripensare alla sua forma

La Chiesa è il *segno* e lo *strumento* della manifestazione di un Mondo Nuovo. Sono queste, infatti, le due espressioni che il Concilio Vaticano II usa per parlare della Chiesa che è «in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»¹. La Chiesa è il sacramento del Regno e la sua azione missionaria consiste nell'essere «per il mondo» e *lo fa attraverso la sua intera presenza, attraverso tutto ciò che essa mostra di sé, attraverso le sue opere e i suoi segni*. Quindi il compito della Chiesa, che nasce dalla propria natura², è quello di annunciare e instaurare il Regno di Dio su tutta la terra³, affinché gli uomini di ogni lingua e nazione possano conoscere e affidarsi a Cristo. Ma per fare questo, cioè, per essere in grado di arrivare e proporre a tutti il mistero della salvezza e la possibilità di un'esistenza felice con Cristo, la Chiesa ha bisogno d'intrecciarsi in tutte quelle aggregazioni stabilmente unite e riconoscibili, con lo stesso dinamismo con cui Gesù, facendosi uomo, visse in prima persona, si fece prossimo, si adeguò alle circostanze storiche sociali e culturali del luogo in cui era nato⁴. Per realizzare missione di portare la salvezza nel mondo la Chiesa ha sempre avuto bisogno di una forma, che favorisse e documentasse il suo impegno nel conformare il Vangelo alle esigenze dell'uomo di ogni tempo e luogo.

* Rev. Łukasz Malinowski – Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1224-3005>; e-mail: coyote02@wp.pl

¹ Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), 1: EV I, 284.

² Cfr. idem, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes* (7 dicembre 1965), 2: EV I, 1090.

³ LG 5: EV I, 289.

⁴ Cfr. AG, 10: EV I, 1110.

Di conseguenza viene spontanea la domanda: *come si pone la Chiesa nei confronti degli uomini di oggi?* Da un'osservazione attenta della realtà del mondo occidentale si evince una distanza tra la vita della Chiesa e della società dell'occidente; inoltre i continui cambiamenti culturali stanno intaccando le fisionomie delle istituzioni, i gesti e gli strumenti della tradizione cristiana, in forza dei quali il popolo di Dio manifestava, nutriva e testimoniava la sua fede. È urgente perciò individuare quale forma della Chiesa è capace di un nuovo incontro tra il Vangelo e il mondo a partire dalla parrocchia che è «primo luogo di Incarnazione del Vangelo»⁵. Questo articolo vorrebbe offrire un modesto contributo alla riflessione sulla forma che la Chiesa potrebbe adottare per svolgere il suo compito missionario nel mondo odierno in modo efficace.

Per ripensare alla forma della Chiesa di oggi, prima di tutto, occorre essere scrutatori attenti della forma che vive la nostra civiltà, conoscere il mondo attuale, i suoi diversi spazi, le sue sfide, i suoi problemi e le sue domande, le preoccupazioni e i suoi progetti, i suoi desideri e le sue ricerche. Bisogna inoltre valutare i nostri atteggiamenti pastorali e, prima di tutto, essere coscienti della natura della Chiesa. Questo ci permette di imparare ad esprimere il Vangelo con nuovi linguaggi, più adeguati ad affrontare in modo efficace e valido i nuovi fenomeni che si rendono presenti nella società.

Chi ha avuto per primo questa preoccupazione perché la Chiesa potesse presentare la sua dottrina in maniera nuova, è stato il Concilio Vaticano II⁶. Come il concilio ha notato la mancanza di incidenza della Chiesa sulla vita

⁵ A. Cattaneo, *La parrocchia come «una comunità delle comunità»*, in: Pontificio Consiglio per i Laici, *Riscoprire il vero volto della parrocchia* (Laici oggi), LEV, Città del Vaticano 2005, 136.

⁶ Dall'insegnamento del concilio, si vede la sua attenzione a ripensare la fisionomia della Chiesa e la sua azione in un mondo in cambiamento. Giovanni XXIII, nel discorso di apertura del Vaticano II, avendo intuito la sfida del momento, sosteneva che il compito dottrinale dominante del concilio fosse quello di conservare e presentare in maniera più efficace la dottrina cristiana. Papa Roncalli affermava: «è necessario anzitutto che la Chiesa non si discosti dal sacro patrimonio della verità, ricevuta dai padri» aggiungendo, però, che essa doveva «anche guardare al presente, alle nuove condizioni e forme di vita introdotte nel mondo odierno, le quali hanno aperto nuove strade all'apostolato cattolico». La conservazione e la promozione dei contenuti dell'insegnamento cristiano erano l'obiettivo del Concilio Vaticano II. Tutto questo metteva in prima linea i padri conciliari, che, però, vedevano tramontare l'idea di approfondire o ripetere ciò che era già detto; infatti, «per questo non occorre un Concilio», piuttosto occorreva presentare la dottrina in modo adeguato alle necessità dell'epoca. I padri conciliari compresero quindi che la tradizione non poteva essere solo «un tesoro prezioso» o un «deposito» da «custodire come se ci preoccupassimo della sola antichità», ma affermarono che: «alacri, senza timore, dobbiamo continuare nell'opera che la nostra epoca esige, proseguendo il cammino che la Chiesa ha percorso per quasi venti secoli». In breve, il Vaticano II ha dedicato tanto spazio alla presenza del cristianesimo e della Chiesa nella società e nella cultura contemporanea, una società che non si mostrava più come una civiltà cristiana. Si tratta di un concilio che ha voluto aiutare la Chiesa ad accendere e a rendere vivo il processo di rinnovamento che stava vivendo. Cfr. Giovanni XXIII, Discorso di apertura del Concilio *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962): EV I, 49.53.55.

della società di allora, così oggi si nota che la distanza tra la Chiesa e il mondo è aumentata. Inoltre la crescente distinzione tra fede e vita impedisce alla proposta cristiana di incidere sul cammino dell'uomo e sulle sue scelte. Il cristianesimo in questo contesto rischia di essere una religiosità rituale in cui non c'è più motivo e passione per cui essere cristiani. Essi sono spesso oggi «testimoni di una mancanza», cioè persone che hanno perso la propria origine e allo stesso tempo la passione, lo stupore dell'inizio⁷. Questo è legato al fatto che la Chiesa, oggi, si trova ad affrontare l'uomo che vive «una crisi del senso dell'agire significativo individuale e sociale»⁸, così che il senso diventa una questione sempre meno concreta e più lontana e la vita un insieme di «tasselli» senza ordine né significato. Il disorientamento culturale della società moderna crea, all'uomo di oggi, solitudine e la mancanza di prospettiva e di senso, angoscia⁹. In tutto questo, il messaggio evangelico è ridotto all'opinione personale, come se i diritti umani avessero mortificato ciò che è l'esigenza vera dell'uomo. Nella cultura di oggi, la stabilità di un rapporto e le evidenze sono spariti, prevale la soddisfazione dell'istinto e dell'istante, ciò che è materiale sembra essere esauriente, quindi, per l'uomo moderno la realtà della Chiesa diventa sempre più incomprensibile.

Tutto ciò, però, può essere un'occasione per rinnovare la coscienza che la Chiesa ha di sé stessa e della sua vocazione. Non si tratta ovviamente di progettare la forma perfetta ma di *vivere la fede nella società così come è, cioè plurale*, e allora tanto più una società è plurale tanto più la proposta della Chiesa, per essere un'effettiva Chiesa in uscita, deve essere pluriforme. Questo comporta *una pluriformità, cioè una molteplicità di forme che però nascono dall'unità della Chiesa*¹⁰. Si tratta quindi di *una forma, donata a tutti* allo scopo

⁷ Cfr. L. Giussani, *Il «potere» del laico, cioè del cristiano*, in: C. Di Martino (ed.), *Un avvenimento di vita cioè una storia. Interviste e conversazioni con L. Giussani*, Il Sabato, Milano 1993, 41.

⁸ Cfr. G. Acone, *L'educazione cristiana oggi* (Atti dei convegni di Scholé), La Scuola, Brescia 1985, 16.

⁹ Cfr. L. Giussani, *La coscienza religiosa dell'uomo moderno*, Jaca Book, Milano 1985, 37.

¹⁰ Pensando alla forma bisogna rileggere l'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* dove papa Francesco offre dei suggerimenti circa la *forma ecclesiae*, che mette in stretta relazione con l'evangelizzazione, riscoprendo, in questo legame, elementi importanti per il momento attuale che sta vivendo il cristianesimo. Egli sottolinea che non si tratta di fare delle «invasioni di campo» nei progetti strutturali delle figure che testimoniano il cristianesimo, ma di usare le metafore che danno un'interpretazione operativa, linguistica, culturale (una riforma spirituale più che strutturale). Francesco parla di una «conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno» e suggerisce un cambiamento di mentalità «capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato all'evangelizzazione del mondo attuale, più che l'autopreservazione». Cfr. Francesco, *Esortazione apostolica Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), San Paolo, Milano 2013, n. 25.27. Si tratta di una riforma in cui l'evangelizzazione viene concepita come il «cuore» della vita della Chiesa, piena delle multiformi funzioni: quanto più esse si incarnano, la Chiesa testimonia la propria fisionomia sempre più missionaria. Si tratta di un impegno per far riscoprire al popolo di Dio

di renderli partecipi della condizione divina; una comunità chiamata a coltivare attenzione, accoglienza e rispetto per qualsiasi persona, che è il punto di partenza di ogni azione; una comunità, «segno sacramentale» che non vuole costringere la libertà di nessuno ad affidarsi ad essa; sempre imperniata sul mistero della Trinità e sempre tesa e disponibile verso questo mistero¹¹, presente nel tessuto della storia come una porzione di umanità consapevole di sé e cosciente del suo compito missionario: l'immagine di Chiesa presentata come *popolo di Dio*¹².

Perciò, sembra opportuno mostrare da tanti punti di vista l'unica realtà dei cristiani: diverse forme dell'esperienza cristiana che sono chiamate ad esprimere l'unità della Chiesa; l'unità che valorizza tutte le differenze per esprimere e testimoniare la fede in diversi modi: la pluriformità è quindi un'espressione della vivacità e della cattolicità della Chiesa¹³, non è un problema, ma una cosa preziosa, una dinamica che indica la strada dell'azione della Chiesa: *un modo per comprendere il mistero della Chiesa vivente nella storia*. Più una comunità sarà pluriforme, tanto più potrà andare incontro a tutti gli uomini in qualunque ambito dell'umana esistenza.

2. La pluriformità nell'unità: la ricchezza delle forme nella comunione della Chiesa

La Chiesa è una realtà dinamica, sempre aperta, curiosa e desiderosa di raccontare ciò che è accaduto, aperta a rivitalizzare il suo modo di essere e a modificare la sua forma. Il fondamento che precede ogni forma di Chiesa è la *communio*; essa è *il punto originale dell'organizzazione concreta e visibile della vita cristiana*; l'ecclesiologia della comunione è il "quadro" dentro cui viene realizzato il popolo di Dio nella poliedricità dei suoi servizi, ministeri e carismi. La comunione costituisce sempre di più il punto focale per far capire l'impegno ecclesiale nella realtà odierna, quello di essere «una sola cosa perché il mondo veda, un solo amore perché il mondo creda».

Senza un'esperienza di comunione capace di abbracciare la totalità della vita, il cristianesimo si riduce ad un'ispirazione sentimentale o intellettuale e di

le proprie radici, le proprie origini dentro la storia, affinché dentro il tessuto sociale ci sia un popolo, caratterizzato dalle differenze, ma capace di testimoniare la natura della comunità ecclesiale. È un lavoro che, secondo il papa, deve seguire questi principi: il tempo è decisamente più esteso dello spazio, l'unità è meglio del conflitto, la realtà è sempre superiore all'idea ed al discorso, il tutto prevale sulla parte; la riforma suggerita da Francesco deve avere *un carattere più culturale che organizzativo*, cioè la Chiesa è chiamata ad essere testimone di una fede contagiosa, tramite nuovi linguaggi e nuovi gesti, in maniera tale che tutti possano riconoscere la sua presenza. Cfr. *Ivi*, n. 217-237.

¹¹ Cfr. LG cap. I: EV I, 284-307.

¹² Cfr. *Ivi*, cap. II: EV I, 308-327.

¹³ La cattolicità è la *capacità di abbracciare, accogliere ed entrare a fare parte di una totalità*: questa è la caratteristica principale del cristianesimo in quanto il cristianesimo è spalancato nei confronti di tutte le culture. La Buona Novella ha la potenzialità di innestarsi in ogni cultura e di trovarsi, in ciascuna di esse, come a casa propria perché nulla è estraneo al Vangelo.

conseguenza viene privato della sua capacità missionaria e di vivere e declinare il concetto della *pluriformità nell'unità*¹⁴. Quindi, è chiaro che la dinamica della *communio* evidenzia in modo esplicito la molteplicità delle forme di vita ecclesiale, cioè la sua origine, i suoi scopi e i rapporti tra i fedeli del popolo di Dio; la *communio* favorisce la sintesi tra diversità e unità, cioè *l'unità della Chiesa non coincide con una sua uniformità, ma con un'integrità piena e organica delle diverse forme viventi in essa*. Nel momento in cui accade la pluriformità, la Chiesa ne viene arricchita e manifesta la sua autentica cattolicità. In essa lo Spirito Santo, usando il linguaggio di papa Francesco, garantisce l'unità attraverso la poliedricità dei doni e dei compiti affidati ai fedeli. Grazie a questo agire dello Spirito, l'unità si realizza nella pluriformità e sa affrontare ogni divisione ed ostacolo perché ciò che viene sempre prima di tutto, prima di ogni soggettività personale o perplessità, è il fatto di essere tutti quanti figli di Dio e appartenenti alla medesima comunione¹⁵. Così, il fine della Chiesa è far diventare riconoscibile e visibile a tutti il volto di Cristo che si offre alla libertà dell'uomo nella comunità della Chiesa, dove le diversità riconosciute come segno efficace della presenza di Cristo nel mondo si scoprono parte di una splendida *communio* e in essa diventano una ricchezza¹⁶. Tant'è vero ciò, che più numerose sono le facce di questa poliedricità ecclesiale, più questa comunità è completa e vivace: la diversità dei talenti e dei carismi non divide, non provoca rotture, ma arricchisce la *communio* dentro una vicendevole reciprocità dei molteplici volti della comunione. Quanto più la

¹⁴ In una letteratura di indirizzo eterogeneo si può incontrare l'espressione «diversità nell'unità», e non, come io sostengo: «pluriformità nell'unità». Perché questa differenza? Perché la diversità può essere vista come semplice osservazione delle differenze che ci sono; la pluriformità è qualcosa di più: *esprime una familiarità, che permette di "tradurre" il mistero della Chiesa*. È indispensabile tenere presente questo punto di vista: la pluriformità nell'unità e non l'unità nella pluriformità, altrimenti c'è sempre il rischio di cadere nel particolarismo. Su questo pericolo si sofferma H. de Lubac nel suo libro *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?* dove sottolinea che l'unità della Chiesa non è uniforme, è una pluriformità, un'armonia che, per essere realizzata, spinge ogni differenza a essere calamitata nel dinamismo, nel movimento teso alla *communio* che si esprime nella duplice dimensione: quella verticale (la *communio* con Dio) e orizzontale (la *communio* fraterna con gli altri). Cfr. H. De Lubac, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 1973. Faccio notare che nella lingua polacca non esiste un termine corrispondente alla espressione «pluriformità», per questo ho ritenuto opportuno chiarire il suo significato.

¹⁵ Angelo Scola, per non incorrere in un equivoco come se la pluriformità mortificasse l'unità, suggerisce un criterio di giudizio: è indispensabile, vivendo un'esperienza, guardare alle diversità di opinioni come una minore difficoltà rispetto alla grande forza dell'unità; ciò che accomuna è decisamente più importante di quello che divide. Il verbo corretto da usare è *differenziare* non *dividere*, perché le opinioni possono essere disperate e possono distinguere, ma se si vive la *communio* potrebbero addirittura diventare anche una positiva risorsa per tutti. Cfr. A. Scola, *Come nasce e come vive una comunità cristiana*, Marcianum Press, Venezia 2007, 80.

¹⁶ Cfr. Idem, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* (Biblioteca di teologia contemporanea 130), Queriniana, Brescia 2011, 173-175.

comunità mostra forme differenti tra loro nell'unità, tanto più si dilata e allarga la sua dimensione missionaria, capace di una precisa e visibile testimonianza in tutti gli ambiti del vivere umano, e la sua dimensione missionaria diventa così sempre più dinamica¹⁷.

Detto in altro modo, l'ecclesiologia di comunione struttura i rapporti all'interno della Chiesa locale soprattutto nella prospettiva della *communio* con le altre Chiese. Questo significa che tutte le vocazioni e tutte le *formae ecclesiae* che nascono da esse sono un elemento essenziale della Chiesa e sono abbracciate come un dono del Signore: queste molteplici facce diverse e reciprocamente importanti sono costitutive di un poliedro, perché ciascuna ha una propria imprescindibile ed autentica fisionomia e, contemporaneamente, ognuna di queste facce è in stretto rapporto con le altre e al loro servizio¹⁸. La struttura comunionale della Chiesa quindi è l'insieme di molteplici ministeri e carismi, la cui unità si compie dentro la fraterna e reciproca collaborazione. Ciascuna di queste facce svolge una specifica funzione di servizio, nel contesto dello spirito della comunione, guardandosi con stima e reciproca adesione perché la Chiesa non è una struttura integralista o assolutistica, ma una realtà aperta, cordiale, accogliente verso tutti coloro che sono alla ricerca di un significato per la propria esistenza. Grazie a questa dinamica pluriforme, la creazione dello Spirito Santo può manifestarsi nei vari contesti, nelle diverse circostanze e situazioni della storia: Chiese locali, carismi e movimenti, quindi, «sono fattori di realizzazione della Chiesa, nel senso che sono costitutivi dello storico autorealizzarsi»¹⁹.

3. La parrocchia «una casa per tutti»

Pensare alla forma della Chiesa significa pensare alla sua presenza tra la gente e nella società, e siccome la parrocchia è, per la Chiesa universale, un luogo privilegiato per la costruzione della comunità cristiana e per la sua missione, questa è la ragione per cui la mia attenzione particolare viene data a questa realtà. La parrocchia, essendo istituzionalmente costruita per tutti i cristiani dovunque si trovino nel mondo, chiama intorno a sé, nutre spiritualmente e sostiene i fedeli vivendo con loro un'appartenenza fondata sulla Parola, sull'Eucaristia, sull'amministrazione dei sacramenti e sul servizio all'opera di carità. Essa è una «cellula della diocesi», è il luogo in cui il battezzato vive i primi passi della fede (talvolta è l'unica esperienza a cui prende parte un fedele); è vicina ai nuclei familiari, agli anziani, ai giovani che possono essere educati ad incontrare la bellezza e la verità del cristianesimo²⁰.

¹⁷ Cfr. Idem, *Come nasce e come vive una comunità cristiana*, 36-38.

¹⁸ Cfr. A. Montan, *La vita consacrata nella Chiesa particolare in una ecclesiologia di comunione*, PUL, Città del Vaticano 2018, 60.

¹⁹ Cfr. A. Scola, *Chi è la Chiesa?*, 218.

²⁰ Effettivamente la parrocchia è un luogo in cui i cristiani incontrano di fatto la Chiesa ed è anche il tessuto territoriale in cui la maggior parte dei preti esprime la propria azione

Sembra però evidente che l'attuale immagine della parrocchia non sempre è in grado di rispondere ai bisogni dei fedeli, per questo la parrocchia ha bisogno non solo di evangelizzare, ma *ha anche la necessità di essere evangelizzata*, cioè ricondotta al Vangelo, che è sempre incarnato, perciò, la parrocchia deve essere attenta ai segni che genera la cultura così da diventare sempre più autenticamente cristiana. Risulta però che, anche se il contesto socioculturale è cambiato, la parrocchia ha conservato e mantiene tuttora una fisionomia tridentina che deve essere ancora superata ed elaborata. Il primo passo è quello di accettare e fare i conti con la realtà di oggi, con le condizioni e i movimenti che porta, per spalancarsi ad una prospettiva futura²¹. Ora non si vuole eliminare la parrocchia tridentina, che ha nella figura del parroco ancora il «custode dell'identità locale, della memoria del popolo»²²; bisogna partire da essa, ricordando però che la fedeltà alla tradizione non coincide con

pastorale. Sotto questi due aspetti pratici, la parrocchia è più importante della diocesi. Cfr. H. Legrand, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in: B. Lauret, F. Refoulé (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, 180; Giovanni Paolo II, Esortazione post-sinodale *Ecclesia in Asia* (06 novembre 1999), n. 25, AAS 92(2000), 493.

²¹ Davanti a ciò che porta il mondo contemporaneo e a quello che si prospetta nel futuro, per il ministero pastorale del prete e per l'aspetto della parrocchia, non si può sicuramente ignorare il contesto socioculturale, specialmente a causa del dinamismo di un mondo che è diventato «villaggio globale» e che ha cambiato molto gli stili di vita delle persone. Dall'inizio del Terzo Millennio, è iniziata una svolta epocale, che ha influito notevolmente sulle modalità tradizionali della trasmissione della fede. Elemento generativo di questa svolta è il fatto che la persona, diventata un cittadino cosmopolita, non vive più solo in un luogo. Le persone si spostano per lavoro, per studiare, viaggiare, incontrano culture e costumi diversi, idee, mentalità e modi di rapportarsi diversi. Per decenni, la vita della persona e la trama dei suoi rapporti si snodavano dentro limitati ambiti, magari distanti fra loro solo di pochi chilometri: casa, parrocchia, lavoro. Poi, recentemente, è subentrata la rivoluzione del digitale, che ha reso, paradossalmente, più prossimi i cittadini del mondo (spesso soli e senza volto). Inoltre sono apparse le nuove ideologie, che hanno sostituito quelle del '900: l'individualismo, il libertinaggio al posto della libertà inteso come assoluta indipendenza e autonomia da ogni forma di legame stabile e duraturo. Le conseguenze di questa crisi, hanno toccato le forme tradizionali della Chiesa e sono più evidenti soprattutto nella parrocchia. Essa da popolo di Dio, caratterizzato dall'identità e dal compito di annunciare il Vangelo, è diventata una «stazione di passaggio della metropolitana» in cui si fa «timbrare» il biglietto della presenza (la messa domenicale come una «fermata» tra la casa e il centro commerciale; il catechismo dei figli, il funerale, il battesimo ecc.). La crisi della parrocchia, come istituzione, è causata dal calo della pratica religiosa e del numero delle vocazioni sacerdotali; essa non è più il luogo di una familiarità amicale quotidiana di rapporti e di appartenenza affettiva tra le persone che la frequentano; infine, non costituisce più la «bussola» regolatrice della persona e questa è la conseguenza più dolorosa della sua crisi; la frammentazione e la facoltatività della presenza nella parrocchia, accentuata dal pluralismo culturale e religioso, connesso anche ai flussi migratori che hanno segnato i paesi ed i quartieri delle città di oggi, ha contribuito alla perdita di consapevolezza del valore dell'esperienza della parrocchia per la crescita umana e religiosa di ogni persona. Cfr. L. Bressan, *La parrocchia oggi. Identità, trasformazione, sfide*, EDB, Bologna 2004, 77-99; P. Carrara, *La parrocchia alla prova della "mistica trasparenza"*, «La Rivista del Clero italiano» 4(2019), 314-327.

²² Cfr. L. Bressan, *Una Chiesa alla ricerca del suo futuro. Parrocchia e cattolicesimo popolare nell'Italia che cambia*, «La Rivista del Clero italiano» 3(2019), 173.

un'ispirazione ad essa subordinata, né con una ripetizione passiva della stessa esperienza; è indispensabile invece reinventare la tradizione dentro un vissuto presente *qui e ora* per rendere il volto di Cristo riconoscibile ed avvincente. Se ciò non accade, il cristianesimo diventerà sempre più un fenomeno elitario per pochi e non sarà l'esperienza del *popolo di Dio*.

Quindi, è necessario pensare ad una *forma ecclesiae* nuova, che tenga presente realisticamente il contesto socioculturale in cui oggi vive la parrocchia. Alla base della missione di una parrocchia ci devono essere la cura e l'attenzione per ogni persona della comunità per non emarginare nessuno, neanche i più lontani. La comunità parrocchiale ha come scopo quello di raggiungere ed abbracciare ogni persona, soprattutto quelli che sono lontani dalla comunità, quelli che «credono di non credere»²³; la Chiesa non può accontentarsi di coloro che sono fedeli e frequentano la comunità come se fossero un «santo resto». Una Chiesa che non desidera più crescere rischierà di svuotarsi a poco a poco della vitalità e del suo spirito essenziale e quindi di spegnersi.

4. La pastorale oltre i confini. Nuovi spazi umani: occasione per la trasmissione della fede

La missione della comunità cristiana deve partire dalle condizioni in cui vive l'uomo di oggi, deve infatti rendersi presente nella sua quotidianità, negli ambienti di lavoro, nei momenti di riposo, di gioia e di dolore, affinché si possa verificare che qualsiasi condizione è un'opportunità per la salvezza²⁴. Perché accada questo è necessaria quella *conversione missionaria* delle parrocchie di cui parla papa Francesco quando suggerisce di passare «da una pastorale di

²³ «Inserita di regola nella popolazione di un territorio, la parrocchia è la comunità cristiana che ne assume la responsabilità. Ha il dovere di portare l'annuncio della fede a coloro che vi risiedono e sono lontani da essa, e deve farsi carico di tutti i problemi umani che accompagnano la vita di un popolo, per assicurare il contributo che la Chiesa può e deve portare. Così essa è dentro la società non solo luogo della comunione dei credenti, ma anche segno e strumento di comunione per tutti coloro che credono nei veri valori dell'uomo: simile alla fontana del villaggio, come amava dire papa Giovanni, a cui tutti ricorrono per la loro sete». Cfr. Conferenza Episcopale Italiana, Documento pastorale *Comunione e comunità: I. Introduzione al piano pastorale* (01 ottobre 1981), n. 44, «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana» 6(1981), 150-151.

²⁴ Dentro la dinamica degli avvenimenti e dei cambiamenti di oggi, la parrocchia vuole rimanere fedele alla propria identità unicamente perché la sua origine abbraccia tutte le dimensioni dell'umano, cioè ha una visione ampiamente antropologica dell'io della persona perché è appassionata al suo destino. Questo accade se si dà una giusta e sensata importanza al tempo ed all'azione dell'uomo. Ciò sarà possibile se i fedeli si sentiranno accolti e guardati con benevolenza dalla propria comunità parrocchiale. Perciò, la parrocchia è chiamata ad inventare e ricreare spazi e occasioni di libere aggregazioni di nuclei famigliari o amicali, luoghi in cui condividere la possibilità di dialogo e di fare festa insieme. Cfr. A. Scola, *Chi è la Chiesa?*, 209-213.

semplice conservazione a una pastorale decisamente missionaria»²⁵. Espressioni come «periferie»²⁶, «una Chiesa in uscita»²⁷, fanno parte di un linguaggio che denota quanto stia a cuore del papa inventare nuove maniere di pensare e di essere Chiesa. Questi termini non sono slogan propagandistici, ma suggerimenti di uno sguardo e di un metodo di presenza e di testimonianza capaci di ravvivare la comunione e la missione del popolo di Dio; una pastorale “in uscita” per non chiudersi in «una specie di introversione ecclesiale»²⁸, una logica volta a trasformare la “veste” istituzionale della parrocchia in una forma missionaria.

A questo processo di conversione missionaria della pastorale sembra che possa aiutare la ristrutturazione, il ridisegnare l'odierna collocazione delle parrocchie a seconda delle risorse disponibili, delle esigenze dei fedeli presenti e delle relazioni tra persone, tempo e spazio, in un contesto di ipermondanità. È quindi necessario pensare ad una pastorale che sia in grado di offrire diverse proposte, superando i confini delle circoscrizioni in cui le parrocchie solitamente operano.

Questo nasce dal fatto che i cambiamenti antropologici accaduti in seguito alla diffusione del digitale e alle scoperte delle tecnoscienze hanno determinato la trasformazione del tessuto umano e sociale delle parrocchie: *è cambiato il rapporto tra parrocchia e territorio e di conseguenza quello tra prete e parrocchia*. Questo genera delle difficoltà nel costruire trame di rapporti con le persone della parrocchia, le quali vivono nel quotidiano una frammentazione sempre più vorticosa della loro vita che li conduce “fuori” dal terreno parrocchiale (scuola, università, ambienti del lavoro e luoghi del tempo libero)²⁹. Perciò sembra che nella cultura odierna non basti assemblare ciò che viene offerto dalle diverse parrocchie, occorre pensare a nuovi posti per annunciare il Vangelo, perché una semplice riformulazione delle parrocchie è ormai insufficiente per poter offrire una proposta reale, autentica e credibile del Vangelo.

Per fare questo forse bisogna pensare che la parrocchia non può esaurirsi in sé stessa e non è l'unico modo per testimoniare e diffondere il Vangelo. La parrocchia è da considerare quindi come un insieme connesso ad altri luoghi in cui viene proposto il Vangelo³⁰. Sarebbe opportuno che ci fossero degli altri

²⁵ EG, n. 15.

²⁶ Cfr. *Ivi*, n. 59.63.191.197.

²⁷ Cfr. *Ivi*, n. 20-24.

²⁸ *Ivi*, n. 27.

²⁹ Cfr. L. Bressan, *Una Chiesa alla ricerca del suo futuro*, 177.

³⁰ Papa Giovanni Paolo II ha osservato che «è certamente immane il compito della Chiesa ai nostri giorni e ad assolverlo non può certo bastare la parrocchia da sola (...) Molti luoghi e forme di presenza e di azione sono necessari per recare la parola e la grazia del Vangelo nelle svariate condizioni di vita degli uomini d'oggi, e molte altre funzioni di irradiazione religiosa e d'apostolato d'ambiente, nel campo culturale, sociale, educativo, professionale, ecc., non possono avere come centro o punto di partenza la parrocchia». Giovanni Paolo II,

spazi per l'annuncio e per la formazione, come le scuole di evangelizzazione o le scuole per la catechesi. Così non si riporrebbe ogni aspettativa solamente nelle parrocchie che negli anni hanno subito il peso di tutte le funzioni e dei compiti che sono stati loro assegnati fino a diventare talvolta dei macigni. Infatti, se la comunità parrocchiale fosse liberata da tutte queste funzioni che la appesantiscono e che offrono l'immagine di una Chiesa pragmaticamente «occupata» in una serie di funzioni, si otterrebbe una nuova libertà e creatività non solo per il prete, ma anche per i laici, e così la parrocchia non sarebbe più una piccola patria, ma un «paese» per tutti³¹. Quindi, si tratta di rimodificare l'attuale configurazione delle parrocchie, stando attenti a non creare delle «nuove parrocchie», ma ad allargarne gli orizzonti cercando di articolare le diverse forme della missione, non tutte a statuto parrocchiale, con il desiderio che Cristo arrivi a tutti³².

Esortazione apostolica *Christifideles Laici* (30 dicembre 1988), n. 26, AAS 81(1989), 438-439.

³¹ Cfr. G. Routhier, *Nuovi ministeri. Chiese locali e il futuro della missione*, «La Rivista del Clero italiano» 6(2009), 436-437. Giovanni Paolo II nell'esortazione sul continente americano esprime il suo invito a «rinnovare l'istituzione parrocchiale». Vi richiama una fisionomia della parrocchia meno soggetto primario di proposta e di gesti ma più ospitale e più accogliente verso realtà presenti sul territorio ad anche nei confronti della «diversità culturale degli abitanti» che vivono nelle realtà circostanti. Nel documento si insiste con l'aggiornare le strutture parrocchiali affinché realisticamente utilizzino mezzi efficaci per raggiungere le persone, testimoniando il Vangelo specialmente nelle zone urbane. Inoltre, in questa esortazione Giovanni Paolo II dice che la parrocchia ha bisogno di allargare le proprie finalità per raggiungere tutti i gruppi e le associazioni che cercano Cristo e creare le condizioni affinché venga edificata una comunione con loro: in tal modo, la missione si diffonde e la Parola arriva alle persone più lontane. Cfr. Giovanni Paolo II, Esortazione post-sinodale *Ecclesia in America* (22 gennaio 1999), n. 41, AAS 91(1999), 776-777.

³² A. Join-Lambert nel suo articolo offre, in modo essenziale, una lettura della situazione della Chiesa di oggi (prima di tutto del contesto tedesco e francese) segnando anche la panoramica del futuro per quanto riguarda le parrocchie. Secondo lui il progressivo disfacimento del modello tridentino parrocchiale, specialmente visibile nei contesti urbani, genera l'aumento delle parrocchie sotto la cura di un prete (con la conseguenza che ne deriva del suo spostarsi da una parrocchia all'altra e la progressiva perdita della possibilità di una quotidiana frequenza dei fedeli). L'autore considera che certe figure pastorali nelle parrocchie sono ormai estenuate, logorate, non ce la fanno più a «trattenere» una società trasformata in un «villaggio globale» e non sono capaci di suscitare uno stile visibile e missionario della comunità parrocchiale. Quindi, in questo contesto sociale che è diventato fragile e *liquido*, la Chiesa cerca di cambiare le sue istituzioni locali, sia da un punto di vista operativo/pragmatico (per quanto concerne i mezzi), sia per quanto riguarda l'aspetto teologico (e le finalità), si pensa perciò ad un nuovo stile parrocchiale. Il teologo francese suggerisce, quindi, di immaginare diversi tipi di parrocchie nel contesto delle città, in modo che la Chiesa diventi più riconoscibile e incontrabile. La sua proposta è quella di *Citykirchen* (realtà ecclesiali sia cattoliche che protestanti, comparse in territorio di lingua tedesca, nate nei centri urbani): un modello di Chiesa «in uscita», che favorisce l'incontro, prima di tutto con la gente che non frequenta più i luoghi della parrocchia; un modello sgravato dalla molteplicità di impegni che la parrocchia è chiamata a svolgere. La caratteristica di questo modo di essere Chiesa è la possibilità di aggregarsi, di conoscersi attraverso «una dimensione dell'esistenza, un'ospitalità, una convivialità o un sostegno», cioè con delle forme non

5. Il rinnovamento della parrocchia attraverso la promozione della diversità e pluralità dei ministeri

Volendo rivedere la concezione della parrocchia alla luce della *pluriformità nell'unità*, siamo sollecitati a riscoprire la diversità dei doni fatti a ciascuno dallo Spirito Santo, a cui corrispondono la diversità e la pluralità dei ministeri. Per i sacerdoti si tratta di approfondire la specificità della loro funzione e di imparare una reciprocità e una collaborazione nel lavoro missionario per il popolo di Dio a loro affidato e per i laici di collaborare con i ministri ordinati alla costruzione del Regno di Dio, testimoniando attraverso un giudizio cristiano sulla realtà e i gesti di carità il cambiamento della propria vita, operato dalla fede vissuta. Se si desidera poi andare al di là dell'immagine della parrocchia fondata unicamente sulla figura del parroco, il rilancio della missionarietà ci impegna oggi a preferire ministeri specifici che non si limitino più ad avere un orizzonte circoscritto alla parrocchia, ma che siano estesi ad una comunità diversificata, aperta a tutti; la missione diventa così la ragione per favorire e sviluppare la diversità dei ministri e rivitalizzare il volto della parrocchia³³.

Gilles Routhier suggerisce che per arrivare ad una diversificazione dei ministeri occorre pensare all'azione pastorale partendo da una visione differente da quella che considera le parrocchie come piccole patrie che, sicuramente, favoriscono una prossimità ecclesiale, senza però dimenticare che ci sono diversi luoghi per vivere la Chiesa, come sottolinea il Vaticano II. Questo sguardo diverso dovrebbe nascere non dalla necessità di sopperire alla mancanza dei sacerdoti, ma per valorizzare sempre di più i carismi e i talenti

connesse in maniera vincolante con le celebrazioni liturgiche o con le formazioni catechetiche. Per Lambert, la tipologia della presenza della parrocchia "solida", tradizionale, è decisiva e fondamentale per la facoltà dell'annuncio, ma lui si schiera dalla parte di Pete Ward, secondo il quale le parrocchie di oggi, non essendo attraenti, non sono capaci di rispondere ai bisogni di molti e di conseguenza sono prive dello slancio missionario. Perciò, è necessaria una riforma che renda le parrocchie simili a dei club. Cfr. A. Joint-Lambert, *Verso le parrocchie "liquide"?* *Nuovi sentieri di un cristianesimo "per tutti"*, «La Rivista del Clero Italiano» 3(2015), 209-223. Dal mio punto di vista, c'è una forza indiscutibile in questo tipo di presenza della parrocchia che permette di vivere un'esperienza cristiana più dinamica, più facilmente incontrabile e vivibile (relazioni, rapporti, comunicazione, logica della rete, diversamente dalla visione classica della parrocchia che spesso preferisce una faccia istituzionale), cioè la potenzialità missionaria e il suo essere nei diversi luoghi "lontani" per la parrocchia solida (università, negozi, ospedali, uffici, passaggi pedonali) sono rilevanti. A mio avviso però, questo tipo di presenza della Chiesa, che porta ad una "specializzazione" dell'offerta spirituale, corre il rischio di alimentare una esperienza di Chiesa "occasionale", ridotta a diventare "centro di alimentazione spirituale", luogo facoltativo per incontrare Dio, una Chiesa che diventa un "evento", e di conseguenza una Chiesa non per tutti.

³³ Cfr. G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 205.

dei laici per un lavoro pastorale che abbracci l'orizzonte del mondo nella sua storia e nella sua cultura³⁴.

I nuovi spazi in cui possono manifestarsi nuove forme di presenza ecclesiale, pratiche pastorali e nuovi ministeri non richiedono una semplice riorganizzazione parrocchiale come un mero raggruppamento di vecchie parrocchie, dato che l'immagine della nuova parrocchia deve partire dalla situazione che le sta davanti, abbracciando tutte le possibilità che essa offre. Perciò il progetto pastorale, le sue tappe e gli obiettivi che potrebbero magari emergere dai nuovi ministeri devono nascere dall'autentica descrizione della realtà, accompagnata da una domanda fondamentale: *Come aiutare la gente che si incontra a credere nel Vangelo e a viverlo nella realtà di oggi?*

6. La collaborazione tra parrocchia e movimenti: una ricchezza per tutta la Chiesa

La Chiesa, nello stesso tempo, assume in sé una dimensione universale e particolare, che viene espressa nelle forme concrete e vissute come ad esempio la parrocchia di cui abbiamo parlato in precedenza. Questo non vuol dire che la parrocchia sia l'unico luogo depositario dei doni dello Spirito e possa concepirsi come una realtà autosufficiente, a sé stante, chiusa in un recinto, perché così perderebbe la possibilità di essere investita dalla creatività dello Spirito Santo. Ecco perché, nella storia, Dio dona alla sua Chiesa in modo imprevedibile e sorprendente dei carismi che generano i movimenti che sono dei luoghi di realizzazione della Chiesa e della sua missione. I movimenti ecclesiali propongono molteplici spunti di riflessione per la Chiesa stessa, la provocano, specialmente per quanto concerne la definizione della sua identità e di come dovrebbe proporsi di vivere dentro il mondo, del tipo di presenza che sarebbe chiamata a testimoniare nella *communio* del popolo di Dio che vive nella storia: i movimenti, in un certo senso, muovono l'anima e il cuore della Chiesa. Luigi Giussani lo esprime affermando: «L'insorgere di un movimento vuole essere l'insorgere di cuori mossi, di coscienze provocate, di persuasività, di pedagogia nuova, di educatività nuova, di gusto nuovo, di operazione nuova nella Chiesa, secondo il tempo»³⁵. Il cardinale Ratzinger invece, nella famosa intervista contenuta nel testo *Rapporto sulla fede*, disse che l'apertura di un orizzonte di speranza per la Chiesa universale era legata alla nascita di nuovi movimenti proprio nel momento in cui la Chiesa stava attraversando una drammatica fase di transizione nel mondo occidentale; movimenti che non sono scaturiti da un progetto pastorale della Chiesa istituzionale, ma sono nati spontaneamente ed imprevedibilmente dalla vitalità della fede che desiderava farsi esperienza. Il movimento, quindi, è il modo in cui il rapporto di amicizia tra l'uomo e Cristo si manifesta nella realtà dell'oggi e, di conseguenza, può

³⁴ Cfr. G. Routhier, *Nuovi ministeri*, 436.

³⁵ L. Giussani, *Per una parrocchia viva*, «Litterae Communionis – Tracce» 1(2004), 124.

diventare una risposta alla domanda della Chiesa per quanto riguarda il suo modo di essere presente nel mondo³⁶.

Da quanto è stato detto finora emerge che, nella parrocchia, la missione della Chiesa risulta più esplicita, più evidente e più varia, perché la parrocchia è il luogo in cui si evidenziano di più le differenze che animano la Chiesa; per tradizione essa è considerata «la casa di tutti», dove tutti sono accolti. D'altro canto, risulta ormai chiaro che la parrocchia non è l'unica forma che può esaurire il compito missionario della Chiesa, perciò essa dovrebbe valorizzare tutte le esperienze ecclesiali che nascono da carismi diversi. La parrocchia e tutte le associazioni ed i gruppi ivi presenti rappresentano quindi una diversità di forme in cui si realizza la Chiesa. Allora sembra legittimo dire che la parrocchia è una «comunità di comunità». Questa espressione però, per quanto riguarda la presenza dei movimenti ed il loro inserimento istituzionale in un ambito parrocchiale, deve essere usata con molta prudenza, o meglio, va precisata.

La parrocchia non è una specie di «confederazioni di gruppi e comunità», altrimenti ne sarebbe inficiata e indebolita la funzione ministeriale del parroco o potrebbe accadere una «emarginazione del parrocchiano, che, per avventura, si trovasse a non partecipare ad alcun gruppo»³⁷. D'altra parte, questa definizione potrebbe far sì che i movimenti presenti nel contesto parrocchiale debbano strutturarsi in un'ottica parrocchiale, depurando o addirittura perdendo la propria peculiarità carismatica. Allora, in quale modo l'espressione «parrocchia come comunità di comunità e di movimenti»³⁸ usata da papa Giovanni Paolo II deve essere intesa? Sicuramente non si deve guardare a queste due realtà (parrocchia e movimenti) come due realtà separate, altrimenti si finirebbe in un dualismo che renderebbe impossibile l'unità, quella comunione che è invece segno essenziale dell'identità della Chiesa. Considerare in un modo dualistico il rapporto fra parrocchia e movimenti può portare solo confusione. Può invece aiutare a chiarire i rapporti tra parrocchia e movimenti un altro intervento del papa polacco in cui egli afferma che la parrocchia è un «luogo dove si manifesta la comunione dei diversi gruppi e movimenti che vi trovano sostegno spirituale e appoggio materiale»³⁹.

Ecco perché è necessario, prima di organizzare elaborati piani pastorali, *favorire una spiritualità di comunione*, creando le condizioni perché essa scaturisca come criterio visibile della collaborazione realizzata tra la parrocchia e i movimenti presenti in essa. In questo senso, i movimenti ecclesiali possono senza dubbio rivitalizzare con linfa nuova certe parrocchie spiritualmente sclerotizzate e ripiegate su se stesse. Il cardinale Angelo Scola nota che: «la

³⁶ Cfr. J. Ratzinger, V. Messori, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Milano 1985, 41.

³⁷ G. Feliciani, *Comunità parrocchiali e movimenti ecclesiali*, «Periodica» 93(2004), 614.

³⁸ Giovanni Paolo II, *Ecclesia in America*, n. 41, AAS 91(1999), 777.

³⁹ Idem, Esortazione post-sinodale *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995), n. 100, AAS 88 (1996), 61.

parrocchia, secondo il principio della pluriformità nell'unità – che realizza in concreto la dinamica della comunione –, è chiamata a porsi nei confronti delle diverse forme aggregative come comunione di comunità. È doveroso non estinguere i carismi (cfr. LG 12). Per far questo le parrocchie devono testimoniare la forma bella dell'unità»⁴⁰.

Perciò la parrocchia, volendo mostrare il suo autentico volto missionario, deve costruire e vivere una relazione positiva con i movimenti, che vuol dire vivere una stima e una valorizzazione reciproca, che renda capaci di un'azione missionaria profondamente efficace. Ancora Giovanni Paolo II, nel suo testo dedicato all'Europa che contiene un paragrafo sul rapporto tra parrocchia e movimenti ecclesiali, ricorda che la parrocchia deve tenere vivo il «bisogno costante» di rinnovare se stessa e, a tale proposito, sollecita a valorizzare l'apporto dei «nuovi movimenti e delle nuove comunità ecclesiali» in quanto si tratta di realtà che con i loro carismi aiutano i cristiani a vivere più radicalmente secondo il Vangelo; sono culla di diverse vocazioni e generano nuove forme di consacrazione; promuovono soprattutto la vocazione dei laici e la portano ad esprimersi nei diversi ambiti della vita; favoriscono la santità del popolo; possono essere annuncio ed esortazione per coloro che diversamente non incontrano la Chiesa; spesso sostengono il cammino ecumenico ed aprono vie per il dialogo interreligioso; sono di antidoto contro la diffusione delle sette; sono di grande aiuto nel diffondere vivacità e gioia nella Chiesa⁴¹.

Così, il carisma testimoniato nel tessuto socioculturale può diventare il maggior aiuto che i movimenti possono offrire alle comunità parrocchiali e, per quello, c'è bisogno di imparare molto dai carismi e dai percorsi dei movimenti che, ormai, appaiono come luoghi educativi che testimoniano, con parole e gesti, il valore della tradizione come un vissuto presente nella nostra società.

I gruppi, le diverse associazioni e i movimenti sono anche importanti occasioni di crescita e di maturazione per i giovani. In questi luoghi i giovani imparano un'amicizia vicendevole, non solo per l'impegno personale che mettono nell'opera, ma soprattutto per la conquista della coscienza della verità di sé. Dentro tali esperienze i giovani possono scoprire per sé una decisione per la loro esistenza e quindi una specifica vocazione: il matrimonio e la famiglia, il sacerdozio ministeriale, le varie forme di consacrazione, la missione, l'impegno nella professione, nella cultura e nella politica.

Inoltre l'esperienza vissuta nei movimenti, fondata sulla libertà di ciascun fedele, favorisce il coinvolgimento di tutta l'umanità del singolo nell'esperienza della comunione, così che attraverso la collaborazione delle parrocchie con le comunità ivi presenti esse potrebbero trasformarsi da *comunità di massa* a *comunità a misura d'uomo*, cioè in una comunità in cui prevalgono le esigenze della persona rispetto a quelle della struttura istituzionale.

⁴⁰ A. Scola, *Il volto missionario della parrocchia* (Fontana vivace 2), Siena 2003, 22-23.

⁴¹ Giovanni Paolo II, Esortazione post-sinodale, *Ecclesia in Europa* (26 giugno 2003), n. 16, AAS 95(2003), 659-660.

7. La pluriformità nell'unità: una forma per una Chiesa davvero missionaria

La Chiesa va sempre ripensata guardando al mondo, perciò essa deve domandarsi continuamente come essere *una testimonianza* del Vangelo per il mondo in cui vive. Da questa convinzione ha preso l'avvio il Concilio Vaticano II che ci ha documentato, attraverso la lettura critica dell'esperienza della Chiesa, come Dio scopre, in continuazione, diversi modi per essere presente nel mondo. È chiaro che l'opera di evangelizzazione a cui è chiamata la Chiesa in ogni contesto implica un certo realismo, cioè deve fare i conti con il contesto socioculturale in cui è posta. Di fronte alle profonde trasformazioni del mondo globalizzato, la Chiesa di oggi non può solo "mettere delle pezze al proprio vestito" per mostrare un "vestito nuovo", ma deve riformulare creativamente, con l'aiuto dello Spirito Santo, la *forma* stessa della Chiesa e delle sue strutture.

È urgente perciò che la Chiesa faccia una riflessione critica sia sulla sua identità che sulla sua attività pastorale e cerchi, comprendendo i «segni dei tempi» che stanno maturando nel contesto socioculturale soprattutto metropolitano, i percorsi, i suggerimenti e le indicazioni per rivedere e rinnovare la sua forma. Occorre che la Chiesa faccia un passo in avanti nel vivere il suo rapporto con la società. È terminato il tempo in cui la Chiesa poteva porsi nella società con un atteggiamento puramente apologetico. Questa posizione è sterile. La Chiesa, davanti agli attacchi spesso violenti e menzogneri della cultura non deve certo cedere, ma se per difendere se stessa si esalta, e può anche succedere che venga riconosciuta formalmente e pubblicamente, tuttavia, avendo trascurato il rapporto con il mondo, perde la possibilità di affrontare con l'intelligenza della fede tutti gli ambiti della società e di incidere su di essa con la novità del Vangelo.

Voglio dire che la Chiesa non deve ritenere di vivere in un "tempo sbagliato" a causa della crisi di valori e di ideali che sta attraversando il mondo odierno; non può vivere della nostalgia di un cristianesimo dei tempi passati, ma deve accettare di essere chiamata a testimoniare la propria fede in questo tempo e in questa realtà apparentemente più complessa; ciò ovviamente richiede più coraggio per presentarsi come la vera alternativa da seguire, *non staccata dal mondo*.

Ritengo che la *pluriformità nell'unità* sia la forma di Chiesa più comprensibile ed accessibile al mondo odierno, perché permette alla Chiesa di esprimersi, in modo realistico e più adeguato, in un insieme di luoghi, gesti, riti e soggetti che sarebbero in grado di manifestare, anche oggi, il Mistero che essa è. Sono certo che le differenze che esistono all'interno di una realtà ecclesiale possono diventare una splendida risorsa, perché derivano dall'unità che sta prima di ogni gesto missionario della comunità cristiana. Le differenze possono far sì che i cristiani, nei diversi ambiti della società e della cultura odierna, diventino delle persone la cui testimonianza sarà limpida, certa, fiera, animata da una visione aperta e piena della creatività ispirata dal soffio dello

Spirito Santo. Le differenze non rompono l'unità, perché la *communio* che le precede è origine di ogni rapporto reciproco fondato sulla grazia. In più, la logica sacramentale permette di comprendere la dimensione sociale della realtà della Chiesa, che è in grado di comunicare meglio la propria profonda essenza se assume la *forma della pluriformità nell'unità*. Quindi la Chiesa, soprattutto nella sua dimensione parrocchiale su cui mi sono soffermato, se desidera far vivere un'esperienza di vita buona a tutti coloro che ne fanno parte, *deve organizzarsi come comunità pluriforme*, perché in questa forma trova le modalità e gli strumenti per comunicare in modo persuasivo agli uomini della società odierna il concetto di Chiesa come *sacramento*, cioè segno della presenza di Dio, dove la dimensione sociale, comunitaria, dell'esperienza cristiana spalanca alla realtà della presenza di Dio. La fede che si traduce in un'esperienza concretamente visibile diventa allora il *criterio interpretativo* della realtà e permette di accogliere la presenza poliedrica della Chiesa nel mondo contemporaneo. Vediamo allora che il corpo ecclesiale ha tante facce e ognuna ha diritto di appartenere alla Chiesa, ma non di dire che è unica: deve tenere conto delle altre facce. Le diverse realtà presenti nel corpo ecclesiale non devono essere lette da un unico punto di vista, ma come una modalità di espressione della fede capace di portare contributi significativi per l'unità della Chiesa. Per questo motivo insisto sulla diversità delle esperienze ecclesiali perché sanno favorire la rivitalizzazione della Chiesa e quindi essere un fattore di aiuto per l'annuncio del Vangelo nei territori diversi e plurali.

La parrocchia resta ancora oggi un punto di riferimento della Chiesa sul territorio soprattutto per il cattolicesimo popolare polacco, ma sarebbe urgente valorizzare anche molteplici altre aggregazioni e i gruppi ecclesiali, perché essi, essendo forme di vita generate dalla fede, diventano preziose ed autentiche risorse per i fedeli; assumere il *criterio della pluriformità nell'unità* permette di vivere la diversità dei carismi per il bene comune. Quello che fa la Chiesa locale, come ad esempio la parrocchia, è accogliere l'agire dello Spirito Santo con i fattori costitutivi dell'essere della Chiesa: fattori che destano, valorizzano, prendono su di sé la molteplicità e la diversità di ogni Chiesa locale ma, allo stesso tempo, le cambiano in un proficuo e dinamico dialogo generativo. La *pluriformità nell'unità* dentro il contesto parrocchiale, quindi, non significa creare delle nuove funzioni ma ridare vita ai luoghi in cui è possibile fare l'esperienza della *communio*.

Mi piacerebbe, in un futuro, guardare attraverso la logica della *pluriformità nell'unità* la situazione della pastorale polacca, soprattutto quella parrocchiale. Vedo che, di fronte alla cultura e al contesto sociale sempre più decristianizzato e pluriforme della Polonia, diventa urgente mantenere desta la vitalità sempre nuova dell'annuncio che noi polacchi, considerati spesso come i "più cattolici" di tutta Europa, riteniamo acquisita in forza del legame fra la tradizione della Chiesa polacca e le vicende storico-politiche del popolo polacco. La pietà popolare, che in Polonia è molto forte e preziosa, porta con sé tanti valori, di

cui però i cristiani polacchi non sono sempre consapevoli e ciò non li rende spesso capaci di testimoniare nel concreto dell'esistenza personale, sociale, lavorativa e politica, così che l'esperienza cristiana rimane poco significativa nel tessuto sociale e, a volte, si pone in contrapposizione alla mentalità dominante senza riuscire a produrre un confronto leale e costruttivo. Alla normale e quotidiana pastorale manca il realismo, perché spesso la Chiesa polacca pretende di restare ottusamente legata alle forme ecclesiali delle strutture storiche obsolete, in nome di un conservatorismo clericale. Mi interesserebbe vedere come i movimenti ecclesiali, che sono molto presenti nel corpo ecclesiale polacco, riescano a vivere la logica della *pluriformità nell'unità* e a costruire, così, una fraternità in grado di tradursi in una presenza affascinante, attenta alla mentalità e alla cultura del tempo, capace di trasformare la società in cui è inserita.

Oggi c'è una grande urgenza di mostrare la dimensione culturale della fede per rendere visibile che la pratica cristiana e la vita concreta quotidiana non sono due realtà distinte ed estranee l'una all'altra, ma, al contrario, la dimensione culturale della fede allarga lo sguardo del credente nel suo rapportarsi con la società plurale e permette al cristiano di diventare generativo. Questo accade se la fede diventa una capacità di giudizio sul mondo, generata dall'esperienza di uno sguardo nuovo assimilato nella *communio*. A questo ci aiuta ricordare che la Chiesa poggia su due fattori: *l'unità* che sta all'origine della Chiesa, perché è il frutto dell'azione dello Spirito, e *la pluriformità* che è suscitata dallo stesso Spirito, il quale, attraverso i carismi, rende questa unità dinamica e pluriforme. Mettere a cuore *la pluriformità nell'unità*, è il modo con cui lo Spirito ci chiama a vivere oggi la fede incarnandola, come ci viene anche suggerito dal titolo del Sinodo 2022, che ha come tema *Per una chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*. Il tema del sinodo 2022 suggerisce, infatti, di pensare ad una Chiesa dove tutto il popolo di Dio cammina insieme, dove le differenti realtà ecclesiali, nate da una fede viva, certa e fiera testimoniata nei diversi ambiti della società, facilitano il riconoscimento della Presenza di Dio nella Chiesa e dell'unità che la Sua Presenza crea fra tutti gli uomini che ne fanno esperienza.

* * *

Pluriformity in Unity: a Form of the Church Today. A Proposal to Renew the Parish

Summary

The Church must continually ask herself how to be a witness of the Gospel to the world in which she lives. In her work of evangelization even today, therefore, the Church must deal with the socio-cultural context that she faces,

characterized by an increasingly plural society and by continuous changes that have affected the institution, gestures and tools of the Christian tradition. It is therefore urgent that the Church make a critical reflection on her identity and her pastoral activity and, attentive to the *signs of the times*, try to review and renew her form and structures, beginning with the parish, a privileged place for the construction of the christian community and her mission. Since the parish is traditionally considered the «home of all», it is the place where the differences that animate the Church are most evident; therefore, it is called to enhance all the ecclesial experiences that arise from the different charisms. The parish and all the associations and groups present in it represent various forms in which the Church is realized.

With this article I want to demonstrate that *pluriformity in unity* can be the form of the Church today, because the more plural and complex the society is, the more the Church's proposal must be pluriform if she wants Christ to reach everyone. Pluriformity shows different forms of the Christian experience that express the unity of the Church. It is therefore an expression of the Church's liveliness and catholicity. It also recalls that the subject of the Church's mission is never the individual, but a community, a reflection of the *communio* that the Church lives in every part of the world.

Keyword: pluriformity, socio-cultural context, form of the Church, communion, parish, charism.

Bibliografia

- Acone G., *L'educazione cristiana oggi* (Atti dei convegni di Scholé), La Scuola, Brescia 1985.
- Bressan L., *La parrocchia oggi. Identità, trasformazione, sfide*, EDB, Bologna 2004.
- Bressan L., *Una Chiesa alla ricerca del suo futuro. Parrocchia e cattolicesimo popolare nell'Italia che cambia*, «La Rivista del Clero italiano» 3(2019), 166-182.
- Carrara P., *La parrocchia alla prova della "mistica trasparenza"*, «La Rivista del Clero italiano» 4(2019), 314-327.
- Cattaneo A., *La parrocchia come una «comunità delle comunità»*, in: Pontificio Consiglio per i Laici, *Riscoprire il vero volto della parrocchia* (Laici oggi), LEV, Città del Vaticano 2005, 135-156.
- Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (21 novembre 1964): EV I, 284-456.
- Concilio Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes* (7 dicembre 1965): EV I, 1087-1242.
- Conferenza Episcopale Italiana, Documento pastorale *Comunione e comunità: I. Introduzione al piano pastorale* (01 ottobre 1981), «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana» 6(1981), 125-169.
- De Lubac H., *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 1973.
- Feliciani G., *Comunità parrocchiali e movimenti ecclesiali*, «Periodica» 93(2004), 609-621.
- Francesco, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes* (7 dicembre 1965): EV I, 1087-1242.
- Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), San Paolo, Milano 2013.

- Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Christifideles Laici* (30 dicembre 1988), AAS 81 (1989), 396-431.
- Giovanni Paolo II, Esortazione post-sinodale *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995), AAS 88 (1996), 5-82.
- Giovanni Paolo II, Esortazione post-sinodale *Ecclesia in America* (22 gennaio 1999), AAS 91 (1999), 737-815.
- Giovanni Paolo II, Esortazione post-sinodale *Ecclesia in Asia* (06 novembre 1999), AAS 92 (2000), 449-528.
- Giovanni Paolo II, Esortazione post-sinodale *Ecclesia in Europa* (26 giugno 2003), AAS 95 (2003), 649-719.
- Giovanni XXIII, Discorso di apertura del Concilio *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962), EV I: 25-69.
- Giussani L., *Il «potere» del laico, cioè del cristiano*, in: C. Di Martino (ed.), *Un avvenimento di vita cioè una storia. Interviste e conversazioni con L. Giussani*, Il Sabato, Milano 1993, 31-66.
- Giussani L., *La coscienza religiosa dell'uomo moderno*, Jaca Book, Milano 1985.
- Giussani L., *Per una parrocchia viva*, «Litterae Communiois – Tracce» 1(2004), 120-125.
- Joint-Lambert A., *Verso le parrocchie "liquide"? Nuovi sentieri di un cristianesimo "per tutti"*, «La Rivista del Clero Italiano» 3(2015), 209-223.
- Legrand H., *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in: B. Lauret, F. Refoulé (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia (Dogmatica II)*, Queriniana, Brescia 1986, 147-335.
- Montan A., *La vita consacrata nella Chiesa particolare in una ecclesiologia di comunione*, PUL, Città del Vaticano 2018.
- Ratzinger J., Messori V., *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Milano 1985.
- Routhier G., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Routhier G., *Nuovi ministeri, Chiese locali e il futuro della missione*, «La Rivista del Clero italiano» 6(2009), 426-439.
- Scola A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* (Biblioteca di teologia contemporanea 130), Queriniana, Brescia 2011.
- Scola A., *Come nasce e come vive una comunità cristiana*, Marcianum Press, Venezia 2007.
- Scola A., *Il volto missionario della parrocchia* (Fontana vivace 2), Cantagalli, Siena 2003.

GERHARD LUDWIG KARDINAL MÜLLER*

Das II. Gebot des Dekalogs

Im Kontext des Dekalogs lautet das 2. Gebot: *Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen. Denn der Herr lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht* (Ex 20, 7; Dtn 5, 11).

Der Name bezeichnet das innerste Sein und Geheimnis einer Person. Der Name unterscheidet den Menschen wesentlich von anderen Lebewesen und erst recht von toten Gegenständen und Sachen. Gott der Schöpfer hatte dem Menschen im Paradies das Recht gegeben, jedes lebendige Wesen zu benennen. Diese Namensgebung ist der Ausdruck eines gewissen Herrschaftsrechtes, das Gott dem Menschen als seinem Vertreter in der Welt gegeben hat (Gen 2, 19; Ps 8, 7).

Aber der ewige unbegreifliche Gott, „der in unzugänglichem Licht wohnt“ (1 Tim 6, 16), kann nicht von Menschen erkannt werden, wenn Gott ihm nicht sein Persongeheimnis offenbart, indem er ihm seinem ureigenen Namen mitteilt. „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist, und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1, 18). Wer an „den Namen des einzigen Sohnes Gottes“ glaubt, entgeht mit Gewissheit „Gottes Zorn“ (Joh 3, 18. 36).

Gott gibt im Anfang der Heilsgeschichte seinen Namen dem Mose kund. Denn Mose weiß nicht, was er den Israeliten sagen soll, wenn sie nach dem Namen dessen fragen, der ihn zu seinem in Ägypten versklavten Volk gesandt hat.

Aber Gott wird nicht nach den geschaffenen Dingen benannt und damit verendlicht und säkularisiert. Gott wird nicht benannt wie ein Objekt, sondern er gibt sich selbst kund als das Subjekt, das aktiv seinen Namen in seinem Wort offenbart. Gottes Name ist sein wesenhaftes Sein im Geheimnis seiner Person: „ICH bin der ICH bin“ (Ex 3, 14). Und ER macht sich offenbar durch seine

* Gerhard Ludwig Kardinal Müller – Ludwig-Maximilian-Universität München, Deutschland, Professor im Ruhestand
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0309-6805>

eigenen Taten, durch die herrlichen Werke des Heils in der Natur und Geschichte. Aber er entzieht sich unseren Begriffen und Vorstellungen, die wir uns von der endlichen Welt her auf ihn projizieren. Wir bilden nicht von der Welterfahrung her genommene Begriffe und wenden sie dann auf Gott an. Vielmehr offenbart in der Analogie des Seins Gott sich frei durch den reinen mit Gott zusammenfallenden Akt des Seins, durch den auch die Welt in der Verendlichkeit und Besonderung der einzelnen Wesenheiten existiert und der auch auf das Geheimnis des Seins Gottes verweist. Durch die Vernunft wird seit Erschaffung der Welt Gottes unsichtbare Wirklichkeit, seine ewige Macht und Gottheit aus seinen Werken wahrgenommen (Röm 1, 20). Wir glauben also nicht an einen verweltlichten Gott, sondern an Gott, der in seiner Weisheit und Güte sich offenbart als der Schöpfer der Welt. Der Schöpfer der Welt und Gott des Bundes ist derselbe, „der sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen wollte“¹.

Gott wird nicht von der Welt und von unserem Denken umschlossen. Umgekehrt schließt ER sich für uns Menschen auf durch sein WORT, indem er in uns Wohnung nimmt im HEILIGEN GEIST. „Der Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind“ (Apg 17, 24). Der Apostel Christi hat durch „Gott die Macht, alle hohen Gedankengebäude niederzureißen, die sich gegen die Erkenntnis Gottes auftürmen“ (2 Kor 10, 5). Gott hat es gefallen, sich vor den (selbstgefälligen) Weisen und Klugen zu verbergen und sich den Demütigen zu offenbaren. „Denn niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand erkennt, wer der Vater ist nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“ (Lk 10, 22).

Gott ist also in seinem Namen unverfügbar und unbeherrschbar für seine Geschöpfe. Aber der Gott der Schöpfung und des Bundes erhebt den Menschen zu sich empor und würdigt ihn einer personalen Beziehung von Ich zu Du. Er spricht uns bei unserem Namen an und macht uns, die Mitglieder des Volkes Gottes, zu seinen Söhnen und Töchtern. „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du gehörst mir...Denn jeden, der nach meinem Namen benannt ist, habe ich zu meiner Ehre geschaffen, geformt und gemacht“ (Jes 43, 1. 7).

So sind die Zehn Gebote nicht bloß die von einer höchsten moralischen Instanz erlassenen Gesetze, die das Verhältnis der Menschen zu Gott und untereinander ordnen, so wie ein weltlicher Gesetzgeber das Zivil- und Strafrecht erlässt oder den Straßenverkehr regelt. Sie sind die zehn Worte (Dekalogos) seiner liebenden Zuwendung zu seinem erwählten Volk, das in seinem Sohn zur Kirche Jesu Christi werden soll (Mt 16, 18; Joh 21, 15). Die Gebote sind zu verstehen von Gott selbst her, der sagt „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus [der physischen und geistlichen] Knechtschaft herausgeführt hat“ (Ex 20, 2; Dtn 5, 6) So spricht Gott, der Vater Jesu Christi, durch den er die

¹ II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung *Dei verbum*, 6.

ganze Welt aus der Macht des Bösen, der Sünde und des Todes befreien und erlösen wird.

In seinem geoffenbarten Namen ist die Majestät, die Heiligkeit und der barmherzige Heilswille Gottes in der Welt präsent. Wir, die auf den *Namen* des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes Getauften (Mt 28, 19), sind und leben nun „in Christus Jesus, den Gott für uns zur Weisheit gemacht hat, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ (1 Kor 1, 30). Die Getauften „sind geheiligt und gerecht gemacht worden im *Namen* Jesu Christi, des Herrn, und im Geiste unseres Gottes“ (1 Kor 6, 11). Ihre Heiligung und Rechtfertigung aus Gnade darf nicht auf einen moralischen Anspruch oder den „kategorischen Imperativ (nach Immanuel Kant) verkürzt werden. Die Gnade Christi ist der Zuspruch der Gotteskindschaft und Gottesfreundschaft und das wechselseitige Ineinander-Wohnen von Gott und Mensch im Heiligen Geist der Wahrheit und der Liebe.

Jesus hat uns den *Namen* des Vaters geoffenbart (Joh 17, 6). Wir sind somit in die Liebe von Vater und Sohn hinein genommen und von ihr erfüllt (Joh 17, 26). Und Gott „hat uns Menschen keinen anderen *Namen* gegeben unter dem Himmel, durch den wir selig werden sollen“ (Apg 4, 12; vgl. Joh 17, 12).

Der Heiligkeit des geoffenbarten Namens zuwider sprechen und zuwider handeln, ist Sünde in der Form des Widerspruch gegen den heiligen Willen Gottes, der unser Leben zu einem Weg des Heiles bestimmt hat.

Wenn wir uns manchmal um unserem Ärger über die Missgeschicke des Alltags mit dem verächtlichen Ausruf heiliger Namen Luft machen, dann ist das die Sünde des leichtfertigen und unbeherrschten Umgangs mit dem Heiligen, durch das Gott unserem Leben Sinn, Halt und Richtung verleiht.

Aber es gibt auch die schwere Sünde des gezielten Missbrauchs von Gottes Namen, um uns ungerechte Vorteile zu verschaffen (Meineid auf Gottes Namen) oder um die Gewaltherrschaft der Mächtigen und den Fanatismus bis zum Terrorismus zu rechtfertigen. Darum sind sog. „Theokratien“, die menschliche Gesetze als im Gewissen bindende Gottes Gebote ausgeben, Kriege und Morde, die unmöglich von Gott befohlen sein können, nichts anderes als Lästerung des heiligen Namens Gottes. Denn Gott will immer das Heil des Menschen. Das umfasst auch das notwendige Gebot der Menschlichkeit -selbst gegenüber zu Recht verurteilten Straftätern.

In der berühmten Regensburger Vorlesung hatte Papst Benedikt XVI. ein Streitgespräch zwischen einem christlichen Kaiser und muslimischen Gelehrten zum Anlass genommen, um jede Gewalt im Namen Gottes als Widerspruch zum Namen Gottes zu verurteilen². Der kaiserliche Dialogpartner geht von der biblischen Erkenntnis aus: „Gott ist Geist“ (Joh 4, 24) und „Gott ist Liebe“ (Joh 4, 8). Und darum steht für ihn als Christen unumstößlich, auch selbstkritisch im Blick auf historische Verstrickungen des Christentums in die Machtpolitik,

² Vgl. Benedikt XVI, *Regensburger Vorlesung* (12.09.2006).

fest: „Gott hat kein Gefallen am Blut“, d.h. an destruktiver Gewalt und schon gar nicht an terroristischen, kriminellen Handlungen und brutalen Verbrechen gegen die Menschlichkeit Denn „nicht vernunftgemäß... zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider“. Das *Wesen* Gottes besagt so viel wie der geoffenbarte Name Gottes, der „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2, 4).

Es gibt aber auch die gezielte Verneinung der Gegenwart des heiligen Gottes in seinen Geboten und Verheißungen, in seinem Wort und den sieben Sakramenten seiner heiligen Kirche. Das ist der Fall, wenn jemand die Heilsnotwendigkeit der Sakramente ablehnt, weil er an der Schlichtheit der sakramentalen Zeichen Anstoß nimmt. Es ist menschlicher Hochmut, wenn einer die Nachahmung der Demut Gottes ablehnt, weil die schlichten Zeichengestalten von Wasser, Öl, Brot und Wein seiner Meinung nach der Erhabenheit des transzendenten Gottes widersprechen³.

Neben dem Agnostizismus der bekümmerten Wahrheitssucher wütet seit der Erwählung Israels bis zur Stiftung der Kirche Christi ein ausdrücklicher Hass auf Gott, der sich am Volk Gottes des Alten und Neuen Bundes mörderisch austobt. Juden und Christen werden allein wegen ihres Namens, der sie als Eigentum Gottes ausweist, seit 3000 Jahren immer wieder schwersten Verfolgungen ausgesetzt. Dabei tut die unterschiedliche Motivation der Verfolger nichts zur Sache, weil ihr innerstes Motiv die Feindschaft und der Hass ist auf Gott (Röm 1, 30).

Jesus verheißt seinen Jüngern, „dass sie um seines Namens willen von allen gehasst werden“ (Mk 13, 13). Und von den Aposteln, die wegen des Bekenntnisses zu Jesus ausgepeitscht wurden, heißt es: „Sie freuten sich, dass sie gewürdigt wurden, für seinen Namen Schmach zu erleiden“ (Apg 5, 41). In seinem Brief an Kaiser Trajan (111 n. Chr.) fragte Plinius der Jüngere, ob allein schon der *Name Christ* für ein Verbrechen steht⁴. Während der gesamten Zeit der Christenverfolgung im römischen Reich bis zur Wende unter Kaiser Konstantin wurde der Widerspruch zur heidnischen Staatsmacht am Namen *Christ* und am Beinamen *katholisch* festgemacht⁵. Auch die Kampagne zur Entchristlichung Europas, die theoretisch in der Aufklärung (Voltaire) begann und praktisch in der Schreckensherrschaft der französischen Revolution ausgeführt wurde, ist getragen vom vernichtenden Hass auf den Namen Christi und seiner Jünger, die in Antiochia zum ersten Mal Christen genannt wurden“ (Apg 11, 26). Die Kulturkämpfe des liberalen Antiklerikalismus des 19. Jahrhunderts und der totalitären Polit-Ideologien des Faschismus und Kommunismus im 20. Jahrhundert werden gespeist vom Hass gegen den *Namen Gottes*, den sein Sohn uns geoffenbart hat und den seine Jünger in Wort und Tat bezeugen. Die gottes-lästerlichen und menschen-mörderischen Versuche der Selbsterlösung in

³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, q. 61, a. 1.

⁴ Vgl. Plinius der Jüngere, *Brief an Kaiser Trajan, Epistolae* X, 96.

⁵ Vgl. Pacian von Barcelona, *Epistola* 1, 4.

einem utopischen Menschen-Paradies sind nichts anderes als der eklatante Verstoß gegen das 2. Gebot des Dekalogs. Diese wurden aber begangen von Menschen, die selbst vom Glauben an Jesus Christus abgefallen sind oder die Opfer einer antichristlichen Propaganda wurden. Von denen, die das Gesetz Gottes kennen und es dennoch übertreten, heißt es: „Um euretwillen wird unter den Heiden der Name Gottes gelästert“ (Röm 2, 24).

Auch die aktuelle Christianophobie im Raum der ehemals westlich-christlichen Kultur ist geboren aus dem Hass auf den Namen Gottes, des Schöpfers und Befreiers jedes Menschen. Abtreibung als Menschenrecht, assistierter Selbstmord, Euthanasie zur Beseitigung von lebensunwertem Leben der Alten und Kranken, der Missbrauch des Begriffs der von Gott gestifteten Ehe von Mann und Frau zur Rechtfertigung von sexuellen Kontakten zwischen Menschen gleichwelchen Geschlechtes ist eine andere Form der Beleidigung des Namens Gottes. Doch die Sünde kann nur insofern eine Beleidigung Gottes sein, als die Sünder sich im Widerspruch zum Heilswillen Gottes selber schädigen und von der Quelle des Lebens und des Glücks abschneiden.

Das 2. Gebot gehört zur ersten Tafel der Zehn Gebote. Die ersten drei Gebote beziehen sich unmittelbar auf Gott, während die zweite Tafel vom 4. bis zum 10. Gebot sich direkt auf den Nächsten beziehen, aber mittelbar auf Gott selbst. Denn Gott hat den Bestand der Menschheit an die Generationenfolge von den Eltern zu den Kindern geknüpft. Gott ist der Ursprung des Lebens und der Garant seiner Unverletzlichkeit; er schützt die Ehe und Geschlechtlichkeit. Gott garantiert auch die Grundlagen des Lebens und der Freiheit (im Privateigentum und Gemeinwohl). Gott selbst ist die Wahrheit, die durch Lüge, Rufmord und ideologische Propaganda entstellt wird, so dass die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens erodieren. Alle Gebote Gottes sind in dem einen Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten zusammengefasst (Mt 22, 35-40). Darum nennt Paulus die Liebe die Erfüllung aller Gebote und der ganzen Thora (Röm 13, 9; Gal 5, 14).

Aus dem äußeren Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, wie er im Befehl des „Du sollst“ zum Ausdruck kommt, ist seit Christus die Befolgung des heiligen Willens Gottes zu einer Einstimmung in seine Liebe umgeformt worden. Wer mit dem Willen Gottes übereinstimmt, der wirkt mit an seinem Heil und dient dem Kommen des Reiches Gotte in der Zeit. Wenn wir Christen im Namen Gottes das Evangelium jedem Geschöpf verkünden und mitwirken am Aufbau einer Welt in Gesellschaft und Staat im Sinne der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung einer menschenfreundlichen Umwelt, dann machen wir dem Namen Gottes Ehre. Wir verehren ihn vor der Öffentlichkeit der Menschheitsfamilie als den einzigen und wahren Gott. Denn in der Schrift steht: „Du sollst den Herrn, deinen Gott anbeten und ihm allein dienen“ (Mt 4, 10). Wenn wir mit dem Mund bekennen „Jesus ist der Herr“, und im Herzen glauben, „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“, dann geht die Bot-

schaft Christi in die ganze Welt hinaus, damit „jeder, der den *Namen des Herrn* anruft, gerettet werden kann“ (Röm 10, 12).

In allem Guten, das in der Welt getan wird und in aller Wahrheit, in der die Menschen zur Erkenntnis Gottes kommen, wird der Name Gottes verehrt. In jeder bösen Tat und jeder Lüge wird der Name Gottes dämonisch und diabolisch missbraucht⁶.

Es wäre eine Engführung, wenn man die Erfüllung der Gebote Gottes nur auf das individuelle Verhältnis der Menschen auf Gott beschränken würde und die ganze Dramatik der Heilsgeschichte und des kämpferischen Widerstandes gegen das Reich Gottes außer Acht ließe.

In dem Gebet, das Jesus seine Jünger lehrte, beziehen sich wie bei den Zehn Geboten die ersten Bitten unmittelbar auf Gott und die letzten Bitten auf die Bedürfnisse der Menschen und ihre Verhältnisse zueinander im Licht des göttlichen Heilswillens.

Der Anrede Gottes als „Unser Vater“ entspricht sicher das erste Gebot, keine anderen Götter neben dem Schöpfer und Herrn zu haben und allein auf ihn seine ganze Hoffnung zu setzen. Und es folgen die Bitten unmittelbar an Gott: „Geheiligt werde *dein Name*, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ (Mt 6, 9f).

Im Neuen Bund tritt noch deutlicher die positive Seite des 2. Gebotes hervor. Es hat nicht nur die abwehrende Funktion, den heiligen Namen vor Missbrauch zu schützen und den Hass gegen Gott als die Torheit der Selbsterstörung an den Tag zu bringen (Ps 53). Vielmehr geht es um die Mission der Kirche, allen Menschen den Namen Gottes zu *verkünden* und diejenigen, die zum Glauben kommen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu *taufen* (Mt 28, 19) Und die Kirche Christi verherrlicht Gott, indem sie ihrem Herrn die Worte nachspricht, der sich durch die Menschwerdung zu unser aller Bruder gemacht hat: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dich *preisen*“ (Hebr 2, 12).

Bei jeder Eucharistie, in der sich sakramental und spirituell die Hingabe der Kirche durch Christus an den Vater vollzieht, jubelt der Gerechte: „Den Kelch des Heiles will ich erheben und anrufen den Namen des Herrn... Ich will das Opfer des Dankes darbringen und anrufen den Namen des Herrn“ (Ps 116, 13. 17).

Gottes Name wird in Ewigkeit verherrlicht, wenn im himmlischen Jerusalem die Geretteten vor Gott stehen und ihm dienen. „Dann werden sie sein Angesicht schauen und sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben“ (Offb 22, 4).

Denn sie stehen vor dem „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1, 29). Das ist Christus Jesus, der Gott gleich war und uns Menschen in allem gleich wurde bis zum Tod am Kreuz. „Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm einen Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, da-

⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 22, a. 2.

mit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem *Namen Jesu* und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes des Vaters” (Phil 2, 9-11).

Dann ist jeder Missbrauch des Namens Gottes aus Dummheit und Hass gesühnt, wenn wir beten „Dein Name sei über uns ausgerufen, nimm die Schande von uns” (Jes 4, 1). Dann wird unsere Bitte an den himmlischen Vater um die Heiligung seines Namens erfüllt: „Der *Name des Herrn* sei gepriesen von und an bis in Ewigkeit” (Ps 113, 2).

* * *

Commandment II of the Decalogue

Summary

The purpose of this article is to show the meaning of God’s name mentioned in the second commandment of the Decalogue. It is about God revealing Himself in both the Old and New Testaments. The Author explains whether there is respect for God’s name. In addition, he points to such attitudes that are a failure to respect the second commandment, that is, sins against God’s name.

Keywords: Decalogue, Commandment II, Benedict XVI.

Bibliographie

Benedikt XVI, *Regensburger Vorlesung* (12.09.2006).

II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung, *Dei verbum*, 6.

Pacian von Barcelona, *Epistola 1*, 4.

Plinius der Jüngere, *Brief an Kaiser Trajan, Epistolae X*, 96.

Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 22, a. 2.

Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, q. 61, a. 1.

MISCELLANEA

MAREK BĘBENEK*

Udział polskich księży katolickich w wojnie rosyjsko-japońskiej (1904-1905) w przekazie prasy polskiej

Początek XX w. obfitował w przełomowe wydarzenia na całym świecie. Jednym z nich była wojna Imperium Rosyjskiego z Japonią – Dawida z Goliatem – jak obwieszczały nagłówki prasowe. Wojna ta rozpoczęła się w nocy z 8 na 9 lutego 1904 r. atakiem Japończyków na Port Artur. Przez kilkanaście miesięcy życie po obu stronach straciło kilkadziesiąt tysięcy żołnierzy, tysiące było rannych, zaginionych lub wziętych do niewoli. Bitwa pod Cuszimą była największą z bitew w ówczesnych konfliktach zbrojnych na morzu, a bitwa pod Mukdenem – na lądzie. Ogrom rzuconych do walki sił i środków był niespotykany. Ostatecznie pokój pomiędzy zwaśnionymi stronami zawarto 5 września 1905 r. w Portsmouth¹. Oficjalnie zwycięstwo odniosła Japonia.

W rosyjsko-japońskim konflikcie zbrojnym wzięło udział kilkadziesiąt tysięcy Polaków służących w blisko 400-tysięcznej armii carskiej, przez co staje się on nieodłącznym elementem polskiej historii. Według doniesień prasowych w końcu maja 1904 r. w armii walczącej na Dalekim Wschodzie było już tylko 250 tysięcy żołnierzy, z czego około 30 tysięcy stanowili Polacy².

Uczestnictwo Polaków w tej wojnie jest dziś mało znane. Oprócz krótkich wzmianek i artykułów, przedwojennych relacji i wspomnień wydanych przez uczestników wojny nie doczekaliśmy się pełnej publikacji, która szeroko opisywałaby ich losy i rolę odegraną w wojnie³. Jeszcze mniej znany jest udział polskich księży katolickich. Ponieważ koleje polskich duchownych posługujących w czasie wojny rosyjsko-japońskiej zasługują na pamięć potomnych, to niniejsze opracowanie stara się przynajmniej w jakimś stopniu sprostac temu zadaniu.

* Marek Bębenek – Olsztyn, Polska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0327-7094>; e-mail: marek.bebenek@wp.pl

¹ Por. *Zawarcie pokoju*, „Gazeta Warszawska” nr 186, 31.08.1905 r., s. 1-2.

² Por. „Dziennik Poznański” nr 117, 22.05.1904 r., s. 1.

³ Por. J. Dowbor-Muśnicki, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1935, s. 71-88.

Analizy podejmowane w tym artykule zmierzają do udzielenia odpowiedzi na pytanie o rolę polskich księży katolickich w wojnie rosyjsko-japońskiej w oparciu o pisemne relacje z pola walki. Wiążą się z tym pytania bardziej szczegółowe, które dotyczą wpływu posługi kapłańskiej na Polaków walczących w armii cara, sposobu traktowania i postrzegania polskich księży przez żołnierzy, a także odczuć samych kapłanów posługujących na polu walki.

Podstawą bibliograficzną prezentowanych analiz są przede wszystkim przekazy prasowe korespondentów wojennych z teatru działań, w tym również księży przebywających w sercu wydarzeń oraz współczesne publikacje naukowe dotyczące omawianej epoki historycznej.

Duchowni a działania wojenne

W czasie wojny rosyjsko-japońskiej do armii carskiej wcielani byli przedstawiciele różnych zawodów i warstw społecznych. Prowadzenie największego wówczas konfliktu zbrojnego na świecie domagało się nie tylko olbrzymich zasobów finansowych, ale również ludzkich. Powoływano maszynistów, lekarzy, kowali, a nawet cieśli. Obok personelu medycznego pomoc nieśli także księża, którzy jako spowiednicy posługiwali umierającym żołnierzom. Kapłani byli przydzielani do poszczególnych oddziałów armii oraz do szpitali polowych.

Z ówczesnej archidiecezji mohylowskiej powołani zostali: ks. Wyżykowski lub Wyrzykowski jako kapelani wojskowi do 11 armii mandżurskiej. Z diecezji płockiej ks. Henryk Żmijewski, wikariusz kościoła parafialnego w Ciechanowie, do 1 armii, a dokładnie do 1 i 2 pułku strzelców oraz brygady artyleryjskiej. Profesor seminarium duchownego w Kielcach ks. Lucjan Maciejewski w dniu 28 stycznia 1905 r. wyjechał do Mukdena, gdzie miał pełnić funkcję kapelana wojskowego drugiej brygady strzelców. Ks. Dominik Przyłuski⁴ (lat 32), wikariusz parafii św. Pawła w Lublinie, wysłany został jako kapelan do 3 armii mandżurskiej. Zgłosił się jako ochotnik, aby nieść posługę żołnierzom. Jego młodszy brat służył jako podporucznik w lubelskim pułku piechoty, po czym wyjechał

⁴ Dominik Przyłuski urodził się 6 października 1872 r. w Buchalowicach w parafii wąwolnickiej powiatu puławskiego. Rodzice jego – Marianna z Ochalów i Wojciech. Od 1893 r. w Seminarium Duchownym w Lublinie. W dniu 3 lipca 1898 r. przyjął sakrament kapłaństwa w kościele św. Pawła, gdzie proboszczem był wówczas ks. Stanisław Kamiński. W parafii tej pracował od 7 września 1900 r. przez cztery lata. W Święto Epifanii 1905 r. Udał się do azjatyckiej części Rosji jako kapelan Polaków, żołnierzy z III armii mandżurskiej. Na to stanowisko powołało go Rosyjskie Ministerstwo Wojny, a abp Ignacy Szembek - pasterz archidiecezji mohylewskiej, oraz biskup lubelski Franciszek Jaczewski wyrazili na to zgodę. Od władz wojskowych otrzymał ks. Przyłuski wagon-kaplicę, z prawem podróżowania nim po bezkresnej Rosji. Już 22 lutego 1905 r. Znalazł się wśród powierzonych jego duszpasterskiej pieczy żołnierzy w Mukdenie. Pełnili tu swoją kapelańską posługę i inni kapelani Polacy. Licznie reprezentowani byli polscy lekarze, a wśród nich: dr J. Sanecki, dr F. Bogucki, dr J. Kizler, lekarze W. Zakrzewski i R. Kossowski. Cierpiącym rannym żołnierzom niósł tu również pomoc powołany w szeregi carskiego wojska lekarz Janusz Korczak. Por. http://www.powiat.lublin.pl/porta/fusion_pages/grudzien/ksiadz.htm (dostęp: 01.12.2018).

na front i znajdował się pod Mukdenem. D. Przyłuski z miejscowości Sandapudza w Mandżurii położonej w okolicach Mukdenu w dniu 7 czerwca 1905 r. nadesłał list, w którym dzielił się ogólnymi wrażeniami z pobytu w Mukdenie i niesienia pomocy rannym. W jego relacji znajduje się opis Chińczyków, których z jednej strony charakteryzował jako brudnych i nieprzyjemnych, z drugiej zaś uważał ich za gościnnych i dobrych gospodarzy, którzy bardzo dobrze uprawiają ziemię. Według jego doniesień w armii carskiej w Mandżurii przebywało ok. 60 tys. katolików.

Dowodem tego, że w walce z wrogiem zasłużyli się również kapłani było odznaczenie orderem św. Anny kl. III z mieczami kapelana polowego rzymsko-katolickiego pełniącego posługę przy sztabie armii mandżurskiej, ks. Dominika Plikszysa lub Mikszyca, z diecezji rzymsko-katolickiej telszewskiej lub żmudzkiej za wyróżnienie się w bitwach przeciwko Japończykom⁵. Częste korespondencje z wydarzeń na froncie gazety w Królestwie Polskim otrzymywały od ks. Wyrzykowskiego, który pisał o sprawowanych mszach, spowiedziach, opatrywaniu rannych, spotykanych rodakach oraz tych, którzy mieszkali na Dalekim Wschodzie od lat. Przekazywał też bieżące wieści z przebiegu bitew. Z listów pisanych przez niego z pola walki, 30 wiorst⁶ od Mukdenu, dowiadujemy się, że wśród żołnierzy było wielu katolików. W związku z tym nie narzekał na brak pracy. W czasie wolnym od działań na froncie odwiedzał pułki, gdzie odprawiał msze święte i słuchał spowiedzi. Natomiast podczas bitew pracował na punkcie opatrunkowym, gdzie spowiadał ciężko rannych, a kiedy działania zbrojne ustawały, pod strażą dwóch kozaków objeżdżał pozycje w poszukiwaniu umierających i zabitych. Ze względów bezpieczeństwa czynił to tylko nocą⁷.

Listy z pola walki

W dniu 19 września 1904 r. w liście do ks. kan. Chełmickiego w Warszawie pisał z Mukdenu następujące słowa:

„Po bitwie pod Laojanem przeznaczono mi mieszkanie w Telinie, 6 wiorst od Mukdenu, skąd, jak kiedyś z Laojanu, wyjeżdżamy do wojsk będących na pozycjach, zawiadamiamy o swoim wyjeździe generała dyżurnego armii mandżurskiej. Obecnie pracuję w okolicach Mukdenu, gdzie rozłożone są wojska nasze

⁵ Por. „Słowo” nr 18, 18.01.1905 r., s. 1; „Słowo” nr 31, 06.02.1905 r., s. 1; „Słowo” nr 32, 07.02.1905 r., s. 1; *Wojna rosyjsko-japońska*, „Gazeta Warszawska” nr 177, 07.07.1904 r., s. 2; *Dodatek. List kapłana polskiego z podróży na widowie wojenną w Azji wschodniej*, „Gazeta Grudziądzka” nr 85, 16.07.1904 r., s. 5, „*Ruskij Inwalid*” podaje informacje o odznaczeniu księdza Dominika Plikszysa, „Kurier Warszawski” nr 61, 02.03.1905 r., s. 10; *List z wojny ks. Dominik Przyłuski*, „Katolik” nr 34, 21.03.1905 r., s. 5-6.

⁶ Wiorsta – dawna rosyjska miara długości. Wielkość tej jednostki miary była zróżnicowana, zależała od długości sążnia. Prawo Imperium Rosyjskiego ustanowiło system miar w 1835 i wiorsta stanowiła równowartość 1,0668 km.

⁷ Por. *List ks. Wyrzykowskiego*, „Rozwój” 18.03.1905 r.

półkolem i oczekują nieprzyjaciela. Przed trzema tygodniami wróciłem z Charbina. Czując się zmęczonym i zdenerwowanym, zrobiłem sobie krótki tygodniowy odpoczynek w oddziale naszym sanitarnym. Było mi tam bardzo dobrze; pocziwe i zacne siostry opiekowały się mną, jak matka; porządnie się wypałem za wszystkie czasy na wygodnym łóżku (...). Z wizyty tej był również bardzo zadowolony mój „deńszczyk⁸”, tylko mi się szelma z tego dobrobytu upił na mieście i dostał się do komendanta. Musiałem więc telefonować, prosząc, by go puścił. Poza tym jestem zupełnie zdrowszy i zadowolony, bo choć trudne często chwile przechodzę, to jednakże radzę sobie przy pomocy Bożej, jak mogę, nabieram wiele praktyki życiowej, a mając przed sobą straszne obrazy, człowiek do prawdy inaczej na to życie się zapatruje. Urządzenie oddziału sanitarnego bardzo mi się podobało. Zachwycony byłem zachowaniem się ks. Matulanisa, umiającego zachować swoją powagę kapłańską, co w instytucji katolickiej, jaką jest ten oddział, stanowczo rzecz niezbędna.

Odpocząłem, sobie znakomicie, chętnie bym dłużej pozostał, lecz sumienie mi nie pozwalało. Ze świeżymi więc siłami w Imię Boże wziąłem się po powrocie do dalszej pracy. Noce spędzam w wagonie II klasy na stacji w Mukdenie. Ponieważ Japończycy są niedaleko, rosyjscy kupcy się ulotnili, pozostał tylko jedyny bufet na stacji, gdzie tysiące oficerów z różnymi naczyniami dobija się o kawałek mięsa. (...). O kawałek chleba również bardzo trudno, parę godzin upłynie nim gdzie zdobędzie i to za trzyfuntową bułkę rubla się płaci. (...). W Tulinie mamy mieszkanie i można łatwiej sporządzić sobie obiad, lecz przyjeżdżamy tylko na kilkodniowy odpoczynek i po odbiór listów naszych, a przeważnie jesteśmy w drodze, spowiadając pułki jeszcze nie wypowiedane, w czasie zaś bitwy rannych i grzebiemy zmarłych. W Laojanie pochowaliśmy generała Rutkowskiego, zabitego szrapnelem tak straszliwie, że całe ciało przedstawiało jedną wielką ranę⁹.

Przekazy z pola walki ks. Wyrzykowskiego przesyłane do kraju należały do jednych z najliczniejszych nadsyłanych przez polskich księży katolickich. Z jego opisu wyłania się obraz działań bojowych i życie, jakie toczyło się na zapleczu frontu. Pobyt w tamtym miejscu nie był sielanką, tym bardziej na uznanie zasługuje fakt, iż księża w większości przypadków wyruszali tam z własnej woli. Liczyli się z wszelkimi niedogodnościami, jakie niesie ze sobą wojna: brudem, brakiem snu i żywności, cierpieniem i bólem. Pomimo tego bez oporu opuszczali rodzinne strony by nieść pomoc rannym i tym, którzy potrzebowali pomocy i posługi kapłańskiej. W dalszej relacji ks. Wyrzykowskiego znajdujemy następujący przekaz:

„Obecnie w Mukdenie dosyć spokojnie. Wojska rosyjskie odpoczywają po krwawej bitwie laojańskiej. Co będzie dalej i kiedy nastąpi nowy rozlew krwi – nikt o tym nie wie. Japończycy gdzieś się ulotnili, pozostawiając tylko przednie stráže, choć tak samo było pod Laojanem. Podczas pobytu mojego w okolicach

⁸ Deńszczyk – inaczej sługa, ordynans. <https://wolnelektury.pl/przypisy/> (dostęp: 31.12.2020).

⁹ Por. *List ks. Wyrzykowskiego*, „Gazeta Kaliska” nr 284, 14.10.1904 r.; *List z wojny ks. Wyrzykowskiego*, „Przyjaciel Ludu” nr 235, 13.10.1904 r.

Mukdenu pracowałem w 22 dywizji 1 korpusu armii: wypowiadałem 1,372 żołnierzy i 87 oficerów. Cieszę się bardzo, że całą dywizję na jednym miejscu zastałem, wszyscy więc mogli się wypowiadać, jak również i z tego, że wszyscy oficerowie, jak jeden mąż, do spowiedzi stanęli. Będziemy już o nich spokojni. Lecz jest to dopiero część owego korpusu 1-go, świeżo z Rosji przybyłego – reszta zaś w drodze. W tych dniach mają przyjechać. Dobrze by było, żeby mi się udało tak z pozostałą częścią – może Bóg dobry dopomoże. Wiele wydają na utrzymanie konia i służącego. (...).

Wszystkich księży w Mandżurii jest 5, lecz dwóch nas tylko w armii czynnej, a przydałoby się więcej. Księża ci pomagać nam nie mogą, gdyż nie mają odpowiedniego upoważnienia. Dobrze, że choć pracują w szpitalach: ks. Matulanis w Charbinie, ks. Opolski z diecezji kowieńskiej pracuje w szpitalach na południe i na północ od Charbina, ks. Jannajtis również z diecezji kowieńskiej w Nikolsku Ussuryjskim objeżdża szpitale od Charbina do Władywostoku. Jesteśmy niespokojni o wojska generała Liniewicza na granicach Korei, prawdopodobnie jeden z nas tam pojedzie”¹⁰.

Powyższy fragment pokazuje z jak wielkim zaangażowaniem i poświęceniem polscy księża udzielali pomocy potrzebującym żołnierzom. Tysiącom Polaków udzielili sakramentów, spowiedzi, ostatniego namaszczenia pokonując przy tym setki kilometrów. Na szczególne uznanie zasługuje fakt, że w tym okresie, jak wskazuje ks. Wyrzykowski, posługę kapłańską na wojnie niosło tylko kilku księży katolickich. O tym, że nie w każde miejsce, gdzie toczyły się działania wojenne dane im było dotrzeć świadczy poniższa relacja:

„W ostatnim swoim liście pisałem o zamiarze udania się do Port Artura. Zamiaru tego jednakże w żaden sposób skutecznie nie mogłem, pomimo pomocy, jaką mi okazywały władze miejscowe. Jestem więc zupełnie spokojny w sumieniu przed Bogiem, bo choćbym nawet tego samego dnia po otrzymaniu papierów z Warszawy wyjechał, już pod ogniem musiałbym przejeżdżać, a w Porcie Artura byłoby jeszcze gorzej. Uważam to więc za wolę Bożą, tym bardziej, że tutaj jestem bardzo potrzebny, bo choćby wszyscy księża w Mandżurii się znajdujący byli w armii czynnej, nie byłoby ich wcale za wiele. W początkach miałem pewne trudności, w wypełnianiu obowiązków swoich, jako nie na miejscu swego назначения, lecz dzięki Bogu, jakoś sobie poradziłem, udając się z prośbą do generała Kuropatkina – odpowiedź pomyślną otrzymałem, mam więc teraz zupełną swobodę. Z ks. Mikszysem, współtowarzyszem pracy, podzieliłem się – kolega pracuje w południowej części armii, ja zaś we wschodniej. W ten sposób żaden pułk uwagi naszej nie ujdzie i każdy jeśli zechce, pociechę religijną znaleźć może, a podczas bitwy, jako ranny kapłan katolickiego mieć może, choć nie zawsze, bo trudno być na kilku pozycjach jednocześnie. Dlatego staramy się w czasie spokojniejszym odszukiwać pułki jeszcze niewypowiedane, a takich jest jeszcze sporo”¹¹.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

Pomimo przychylności miejscowych władz i wojskowych ze względu na niebezpieczeństwo spowodowane toczonymi działaniami na froncie nie wszędzie udało się dotrzeć z posługą kapłańską. Tak było w przypadku Portu Artura. Fragment ten wskazuje także, jak ważne dla Polaków walczących w armii carskiej było wsparcie ze strony księży. Sama ich obecność podnosiła morale nierzadko zdesperowanych rodaków, zniechęconych i obojętnych na swój dalszy los. Idąc w bój, mając świadomość, że za plecami czeka ich błogosławieństwo oraz modlitwa, szli z podniesioną głową wierząc, że jeszcze wrócą do bliskich. Możliwość przystąpienia do spowiedzi przed bitwą, uczestnictwo w mszy świętej oraz świadomość, że w przypadku potrzeby uzyskają ostatnie namaszczenie powodowała, że z odwagą i nadzieją stawali do walki.

Relacje z codziennego życia żołnierzy i okolicznych mieszkańców ks. Wacław Wyrzykowski przysyłał regularnie do swych przełożonych w kraju. Były one następnie publikowane przez lokalne media¹². Jeden z wielu listów datowany 21 października 1904 roku nadesłany przez niego z Mukdenu do ks. Wincentego Siedleckiego, wikariusza parafii św. Krzyża w Łodzi, brzmiał:

„Za modlitwy wasze dziękuję, a bractwu Żywego Różańca składam serdeczne „Bóg Zapłać”. Poczciwi, naprawdę, łodzianie, że o mnie w modlitwach swoich nie zapominają, a Bóg dobry je wysłuchuje i strzeże mnie dotychczas od chorób i niebezpieczeństwa. Przez ostatnie 9 dni toczyła się walka, straszna i zacięta, od rana do nocy bez przerwy, a nawet niekiedy i w nocy. Napracowałem się porządnie na tak zwanych punktach opatrunkowych; rannych bowiem tysiące. Punkt opatrunkowy znajduje się w dość bezpiecznym miejscu, bo o jakieś 1,5 wiorsty od tego pola, na którym padają granaty japońskie. Dzień 14 października zarył mi się głęboko w pamięci. Od godziny 5 rano pracowałem już na punkcie opatrunkowym; o godz. 3 po południu, czując się zmęczonym i zdenerwowanym strasznymi widokami poleciłem służącemu swemu, aby doszedł do pobliskiej fanzy, o pół wiorsty dalej od pozycji i przygotował mi herbaty. Mieliliśmy ze sobą tylko suchary, inne bowiem zapasy żywności już się nam wyczerpały. Wtem spadł deszcz ulewny. Po chwili poszedłem do fanzy i z wielkim apetytem, naprędce, zapijałem herbatę. Służący pokazuje mi przez okno papierowe fanzy kozaków z pikami na koniach, ukrywających się za fanzami i oczekujących na Japończyków, którzy posunęli się nieco naprzód. Gdym się przyglądał, tuż przed oknem mej fanzy padają dwie kule i zabijają od razu dwa konie kozackie, Japończycy bowiem, spostrzegłszy owych kozaków z pikami, zaczęli na nich rzucać szrapnelami. (...). Wychodzę, a tu ze wszystkich stron padają granaty! Przyznaję się, że ze strachu straciłem kierunek i w istocie nic się absolutnie nie widzi, tylko słyszy przelatujące ponad głową szrapnele, a Bóg dobry wie, gdzie który padnie i rozsypie się. Zwróciłem się do służącego, oddalonego o jakie 100 kroków ode mnie i pytam, którędy pójdziemy – wtem szrapnel pada między mną a nim, lecz

¹² Por. *Z listów księdza Wacława Wyrzykowskiego z Dalekiego Wschodu*, „Biesiada literacka” t. 58, 1904 r. II półrocze tj. 01.07.1904 – 31.12.1904 r.; *Odgłosy wojny*, „Kurier Warszawski” nr 18, 18.01.1905 r., s. 6; *List ks. Wyrzykowskiego z Laojanu*, „Goniec Poranny/Goniec Wieczorny” nr 339, 07.07.1904 r., s. 2.

na szczęście nie rozerwał się, padł bowiem nie szpicem, lecz bokiem. Wyszedłszy z tego ognia szczęśliwie przy pomocy Bożej, dostałem się na drogę. Spotkałem tu artylerię i oficerów z nabitymi i przygotowanymi do strzałów rewolwerami. Ostrzegają mnie przed chunchuzami, do których przed chwilą strzelali. Na szczęście trafiłem na pułk, powracający z pozycji i z nim udałem się na biwak. Wrażenia, jakich podówczas doznałem, są nad wszelki opis przykre. Bóg dobry widocznie nie chciał śmierci mojej, za przyczyną Matki Najświętszej, która wstawiła się za mną, dzięki niejednemu Różańcowi, odmówionemu na moją intencję. Przez 9 dni nie rozbierałem się wcale, odżywiałem się jedynie herbatą z chlebem, spierałem wśród rannych. Jednakże do szczęśliwych zaliczyć się mogę, a szczęście to moje polega na wewnętrznym przekonaniu, że żyję nie na próżno. Bóg dobry daje mi zdrowie, w gorliwości kapłańskiej jakoś nie ustaje, dzięki może modlitwom waszym. Dziękuję bractwu Żywej Róży za modlitwy i nadal im się polecam, Was zaś, Kolegów o Memento we mszy św. proszę”¹³.

List ten świadczy o tym, jak wielkie znaczenie miała dla niego modlitewna pamięć i wsparcie duchowe płynące od bliskich i księży z kraju. Tym bardziej doceniali to rodacy przebywający na froncie, którzy zmagali się z trudami zawieruchy wojennej, ciągłą tułaczką, walką z własnymi słabościami, głodem i bólem. Ponadto z nieustanną walką o przetrwanie i zachowanie godności oraz człowieczeństwa. Jak podaje przekaz, modlitwa stanowiła dla żołnierzy dodatkową siłę, obecność księży dodawała otuchy w chwili zwątpienia i przygnębienia. Księża na równi z żołnierzami narażeni byli na śmierć i podobnie jak oni wielokrotnie wykazywali się ogromną odwagą.

W kolejnym liście pisanym do ks. Chełmickiego w styczniu 1905 roku ks. Wyrzykowski informował o objęciu funkcji kapelana 2 armii. Przebywał wówczas przy sztabie gen. Kuropatkina we wsi Sachetun¹⁴. Niejednokrotnie obraz wojny przedstawiany przez ks. Wyrzykowskiego był drastyczny, ale właśnie te przekazy były realnym odzwierciedleniem panującej na froncie rzeczywistości. Jemu nie zależało na rozgłosie i splendorze, za czym gonili korespondenci wojenni, niejednokrotnie ubarwiając swoje relacje z frontu. Ponadto wnioskować należy, że jako osoba duchowna, powstrzymywał się w swych przekazach od przekłamań i podawania niesprawdzonych informacji.

O wydarzeniach wojennych z Harbinu do „Kuriera Narodowego” pisał również ks. Żmijewski. W jednym z listów napisał o pobycie w tym mieście innych polskich księży: Wyrzykowskiego, Mikszysa, Przyłuskiego i Macińskiego. Autor listu przebywał wraz z armią rosyjską na polu bitwy pod Mukdenem i opisywał wydarzenia wojenne w następujących słowach:

„Zawrzał straszny bój mukdeński. Byłem wtenczas w mieście Mukdenie. Z maleńkiego wzgórza kolejowego wlepiłem wzrok w stronę, gdzie toczył się bój, kędy ziały ogniem straszne maszyny, niosące śmierć życia tysięcy. Huk

¹³ Por. *List ks. Wyrzykowskiego*, „Gazeta Kaliska”, nr 330, 29.11.1904 r., s. 1-2.

¹⁴ Por. „Kurier Warszawski” nr 14, 15.01.1905 r.

dział rozbrzmiewał w całej przestrzeni, nieraz kule dolatywały blisko Mukdenu. Dziwne myśli snuły się po głowie mojej. Na co te kule, na co te działa, na co te wysiłki ludzkie w celu polepszenia środków zniszczenia i śmierci? I myślałem sobie: czyby nie lepiej, zamiast iść z krzyżem na czele i zachęcać żołnierzy do boju, postawić ten krzyż między walczących i wezwać ich do zgody? Ten krzyż, w cieniu którego legły zwyciężone i topór i oręż rzymski, może by zawarł i pośród dział nowożytnych”¹⁵.

Zmęczenie i zniechęcenie oraz zwyczajne zrezygnowanie dopadały nie tylko żołnierzy, ale również tych, którzy byli naoczniymi świadkami wojennych wydarzeń. Księża nie byli uodpornieni na tego rodzaju zjawiska. Udzielały się im te same nastroje i trudne przeżycia. Wspólnie z innymi rodakami znajdowali wiarę i nadzieję w modlitwie.

O tym, jak wielkie znaczenie duchowe dla żołnierzy miała posługa kapłanów świadczy poniższy list wysłany do bliskich przez anonimowego żołnierza. Przytacza on okoliczności spowiadania przez ks. Wyrzykowskiego rannych na polu bitwy:

„Ksiądz Wyrzykowski spowiadał gdzieś w polu żołnierzy, naraz zaczęły padać nieprzyjacielskie pociski, przybiega ordynans księdza i woła: Uciekajmy bo nieprzyjaciel tuż”. Ksiądz zaczyna go się rozpytywać, a to pada szrapnel o jakieś dziesięć łokci najwyżej. Zaczynają uciekać, lecz na drodze niewielka rzeczka, brną przez rzekę na drugą stronę po pas w wodzie. Na drugiej stronie spotykają oddziały straży pogranicznej, który ich zmusza znów brnąć z powrotem przez rzekę, bo z tamtej strony pędzą.... Możemy sobie wyobrazić, co znaczy na mrozie do 3 stopni odbyć taką kąpiel. Później pomieścili księdza w baraku z naszymi i biedak przez pięć dni nie zdejmował z siebie ubrania i obuwia, całuteńkie nogi podobno ma poranione, a cały przeziębiony. To także jeden z cichych bohaterów wojny!”¹⁶.

Ostatnie zdanie w przytoczonym fragmencie listu świadczy dobitnie o tym, jakie znaczenie dla polskich żołnierzy miała obecność księży, ich wsparcie duchowe i życzliwe słowo. Byli oni cichymi bohaterami tej wojny. Na szacunek i uznanie zasługiwali poprzez niesienie pomocy i dobrego słowa.

Z kolei inny Polak, żołnierz Józef Kubicz, podkreślał w swoim liście pisanym w dniu 24 lutego 1905 r., jak wielką wartość dla wszystkich Polaków walczących na froncie mieli polscy księża. Umożliwiali im przystępowanie do spowiedzi i sakramentów oraz odprawiali dla nich msze święte, podnosili na duchu i dodawali otuchy. Pomimo ciężkich warunków panujących na wojnie opis przygotowań do mszy i jej przebieg przedstawiony przez wspomnianego

¹⁵ Por. *Księża polscy w bitwie mukdeńskiej. List Księdza Żmijewskiego z Harbina*, „Gazeta Warszawska” nr 98, 08.05.1905 r., s. 2.

¹⁶ Por. *List żołnierza z Charbinu; Wojna rosyjsko-japońska*, „Gazeta Warszawska” nr 13, 15.01.1905 r., s. 2.

żołnierza pokazuje, że nawet w tak trudnych warunkach nie zapominali o tradycjach, jakie wynieśli z domów rodzinnych:

„Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! W dniu 20 lutego mieliśmy wielkie szczęście od Pana Boga i Matki Boskiej. Przyjechał do nas na placówkę ksiądz. Jestem w pułku Omskim. Stoimy tu o półtorej wiorsty od Japończyków. Ksiądz zaraz po przyjeździe słuchał od rana spowiedzi. Wypowiadał tego dnia naczelnika brygady, czterech oficerów i 86-ciu żołnierzy zapasowych z guberni piotrkowskiej i kieleckiej. My tymczasem przygotowaliśmy naprędce ołtarz pod gołym niebem. Postawiliśmy stół, nakryliśmy go kawałkiem białego płótna, i postawiliśmy dwie świece zapalone, za stołem zaś umocowaliśmy deskę cztery łokcie wysoką. Ksiądz zawiesił na tej desce obraz Pana Jezusa na płótnie malowany, bez ram, a na stole rozłożył ołtarzyk przenośny, jakby walizkę, w której były relikwie świętych Pańskich, krzyż i inne rzeczy potrzebne do mszy świętej. Był mróz i wiatr dość silny. Świece gasły, ale ksiądz kazał nam osłaniać je od wiatru rękami i czapkami. Msza św. rozpoczęła się o pół do dwunastej. (...) Nazajutrz ksiądz przyjechał o godzinie 8-ej rano i znów słuchał spowiedzi. Przystąpiło do niej 194 żołnierzy. Spowiadaliśmy się w chińskiej fanzie, czyli domku. Był to domek ubogi, ulepiony z gliny, brudny, poczerniały, zasnuty pajęczyną, bez pułapu, tylko dachem pokryty. W oknach zamiast szyb były powklejane kawały papieru. A jaką ksiądz miał spowiednicę! Oto położyliśmy w izdebce parę cegieł z gliny ulepionych, i na tych cegiełkach siedział spowiednik, a my klękaliśmy przy nim na ziemi i spowiadaliśmy się. O godzinie 11-ej rano urządziliśmy przy tym domku ołtarzyk, bo w polu było zbyt mroźno i wietrznie. Na ścianie domku rozwiesiliśmy płótno z namiotu żołnierskiego, na tym umieściliśmy obraz Pana Jezusa, a pod obrazem umieściliśmy stół. Ksiądz rozłożył znów ową walizkę, a raczej przenośny ołtarzyk, zapaliliśmy dwie świece, i rozpoczęła się msza św. Jakież to szczęście dla nas było, żeśmy mogli przystąpić do Sakramentów św. i przez dwa dni łączyć swe modły z kapłanem odprawiającym służbę Bożą, spełniającym niekrwawą ofiarę”¹⁷!

„Ambulans rzymsko-katolicki”

Myśl o tym, że na froncie na Dalekim Wschodzie walczą i giną Polacy wcieleni przymusowo do armii rosyjskiej sprawiała, że porażki tej armii rodziły smutek i chęć niesienia im pomocy tym bardziej, że na widownię wojny udawały się Oddziały Czerwonego Krzyża z wielu państw¹⁸. Ówczesny arcybiskup warszawski Teofil Wincenty Popiel wyszedł z inicjatywą pomocy żołnierzom rannym na wojnie. Po akceptacji i uzyskaniu zgody rządu zorganizował pomoc w postaci oddziału warszawsko-łódzkiego szpitala, który został wysłany na front.

Z inicjatywy warszawskich kół ugodowych, których poczynania ukierunkowane były na „nie drażnienie” zaborcy i utrzymywaniu z nim dobrych relacji

¹⁷ Z wojny na chińsko-mandżurskiej ziemi, „Gazeta Świąteczna” nr 1266, 09.04.1905 r., s. 6.

¹⁸ Por. *Wojna*, „Kraj” nr 7, 26.02.1904 r., s. 17-18; *Wojna rosyjsko-japońska*, „Gazeta Narodowa” nr 36, 14.02.1904 r., s. 3.

podjęto decyzję o utworzeniu katolickiego ambulansu sanitarnego, w skład którego wchodzić mieli Polacy, w tym: ksiądz, dwóch lekarzy, pięć siostr miłosierdzia oraz sanitariusze do obsługi 25 łóżek. Zadaniem oddziału sanitarnego miało być niesienie pomocy rannym żołnierzom Polakom walczącym na Dalekim Wschodzie, a zasadność jego utworzenia motywowano tym, iż na froncie w Mandżurii walczą tysiące Polaków. Na czele komitetu stanął arcybiskup warszawski Teofil Wincenty Popiel, a jego członkami zostało czternaście osobistości wywodzących się z kręgu arystokracji i biznesu. Wśród nich byli: Jego Eminencja biskup Kazimierz Ruskiewicz, sufragan warszawski; Ksawery hr. Branicki, ks. kanonik Z. Chelmicki, Włodzimierz ks. Czetwertyński, Aleksander Feist, prezes komitetu Towarzystwa Kredytowego Ziemskiego Ludwik Górski, Paweł Górski, baron Leopold Kronenberg, st. hr. Łubieński, rejent Konstanty Mogilnicki z Łodzi, Józef Ostrowski, dyr. J. A. Surzycki z Łodzi, Jan Szlenkier, Maurycy hr. Zamoyski. Osoby te były upoważnione przez arcybiskupa do zbierania i przyjmowania datków na rzecz tworzenia oddziału¹⁹.

Nie wszyscy byli zachwyceni prowadzeniem takich działań. Narodowcy nie popierali inicjatywy „ambulansu rzymsko-katolickiego” i zagrozili podjęciem stanowczych kroków w przypadku użycia ambon w celu nagłośnienia tego przedsięwzięcia. Liga Narodowa w liście do arcybiskupa ostrzegła przed skutkami takiej akcji, a gdy to nie pomogło, poleciła kierowanej przez siebie organizacji młodzieży rzemieślniczej „Kiliński” wybić szyby w oknach mieszkań biskupa i innych inicjatorów akcji, m.in. księcia Włodzimierza Czetwertyńskiego, który walczył w powstaniu 1863 r. i był zesłany na Sybir, Leopolda Kronenberga oraz Ludwika i Pawła Górskich²⁰. Arcybiskup i osoby zaangażowane w akcję stały się celem zniewag i szykan. Nieznani sprawcy nie tylko tłukli szyby, ale także wysyłali listy z pogrózkami. Gdyby wysłani na front lekarze i siostry miłosierdzia niesły pomoc tylko Polakom, byłby to czyn patriotyczny i godny pochwały. W związku z tym, że pomagali oni również Rosjanom, uważane było to przez różne środowiska za hańbę i obrazę ojczyzny. Jednakże według redakcji „Przeglądu Polskiego” tego rodzaju nieliczne głosy ginęły w tłumie uznania i podziwu dla tych, którzy nieśli pomoc Polakom na froncie²¹. Dla niepoznaki, według narodowców, do komitetu organizacyjnego oddziału sanitarnego nie weszły osoby najbardziej lojalne wobec zaborcy, takie jak: Eustachy Dobiecki, Maciej Radziwiłł czy Władysław Wielopolski. Miało to na celu sprawienie wrażenia, iż jest to komitet niezależny politycznie, ogólnonarodowy. Na łamach „Przeglądu Wszechpolskiego” organu prasowego endecji ostro krytykowano to przedsięwzięcie twierdząc, że akcja ta ma na celu okazanie lojalności i wiernopoddanej postawy wobec Rosjan i nie przyniesie

¹⁹ Por. J. Wojtasik, *Idea walki zbrojnej o niepodległość Polski 1864-1907*, s. 155; *Odezwa Arcybiskupa Popiela*, „Dziennik Poznański” nr 71, 27.03.1904 r., s. 1.

²⁰ Por. J. Wojtasik, *Idea walki zbrojnej...*, dz. cyt., s. 156; W. Pobóg-Malinowski, *Przygody z historią*, Paryż 1953, s. 124-125.

²¹ Por. „Przegląd Polski” nr 455, maj 1904 r.

ratunku polskim żołnierzom na polu walki, gdyż powstający oddział będzie podlegał Czerwonemu Krzyżowi, który niesie pomoc wszystkim rannym i potrzebującym, w tym również żołnierzom rosyjskim. Dlatego też Narodowa Demokracja odżegnywała się od tej akcji i nawoływała do jej bojkotowania. Poza tym endecy uważali, że pozyskane na ten cel środki zostaną rozkradzione przez urzędników i znikną w prywatnych kieszeniach²². Do połowy kwietnia 1904 r. na utworzenie oddziału zebrano 70 tys. 764 rubli.

Wyjazd oddziału zaplanowano wstępnie na 17 maja. Ksiądz Wyrzykowski, wikariusz z Łodzi, który miał znaleźć się w jego składzie jako opiekun duchowy wcześniej udał się na Daleki Wschód do Portu Artura²³. Jako kapelan wraz z oddziałem sanitarnym wyjechał ks. Jan Matulanis, proboszcz z Orłowa spod Kutna oraz lekarze Konstanty Szczeniowski i Talko. Oprócz nich w skład oddziału wchodziło jeszcze pięć siostr miłosierdzia i ośmiu sanitariuszy²⁴. Po ukończeniu wszystkich przygotowań Oddział sanitarny warszawsko-łódzki im. św. Wincentego a Paulo wyruszył z dworca „drogi Warszawsko-Terespolskiej” w dniu 4 czerwca na Daleki Wschód z misją niesienia pomocy rannym żołnierzom. Nazwano go tak, gdyż w jego skład wchodził lekarze z tych miast. Zwany był też „ambulans polskim”. Znajdowali się w nim lekarze, pielęgniarki, sanitariusze i siostry miłosierdzia. Wspomniany Konstanty Szczeniowski z gub. wołyńskiej brał udział w wojnie rosyjsko-tureckiej w 1877 r., odbył kampanię chińską w 1900 r. i spędził kilka lat w Mandżurii. Był uczniem petersburskiej Akademii medyczno-chirurgicznej. Po wystąpieniu z wojska osiadł na stałe w Warszawie i po namowach przyjaciół przyjął stanowisko naczelnego lekarza w oddziale warszawskim. Towarzyszyli mu: Kazimierz Łubieński z Warszawy, ks. Wyrzykowski, siostry miłosierdzia z Instytutu św. Kazimierza na Tamce: Teresa Ginter, Władysława Zawadzka, Maria Żelaznowska, Jakóbińska Zaremba, Marianna (Maria) Zagańska; Felczerzy: Ksawery Kozicki, Bolesław Wiśniewski, Sanitariusze: Karol Budnicki, Antoni Robakiewicz, Wacław Baranowski, Andrzej Bruch, Stefan Krulak, Piotr Jankowski²⁵.

Podsumowanie

Wojna rosyjsko-japońska była największym konfliktem zbrojnym początku XX w. Opinię światową zaskoczyła m.in. sposobem walki, stosowanymi metodami i używaną bronią oraz nowinkami ówczesnej techniki wojennej, takimi jak miny, balony i innego rodzaju uzbrojenie.

²² Por. *Listy Warszawskie* – Ignacy Kruszwica, „Przegląd Wszechpolski” nr 3, marzec 1904 r., s. 225-230.

²³ Por. *Oddział sanitarny warszawsko-łódzki*, „Dziennik Poznański” nr 89, 19.04.1904 r., s. 3.

²⁴ Por. *Oddział Sanitarny warszawsko-łódzki*, „Słowo” nr 88, 18.04.1904 r. s. 2; *Oddział sanitarny*, „Słowo” nr 125, 01.06.1904 r., s. 2 W tym artykule podano informacje o 10 sanitariuszach i 5 siostrach miłosierdzia.

²⁵ Por. *Mapa Port Artura. Ewakuacja rannych i chorych. Oddział sanitarny na Daleki Wschód*, „Gazeta Warszawska” nr 145, 04.06.1904 r., s. 1.

Ważną rolę odegrali w niej polscy żołnierze oraz duchowni. Wśród walczących na Dalekim Wschodzie w szeregach armii carskiej było 84 Polaków, oficerów armii rosyjskiej – przyszłych generałów Wojska Polskiego, w tym 5 gen. broni i 20 gen. dywizji²⁶. Polacy, choć byli prześladowani i szykanowani w armii carskiej za swoją narodowość oraz wyznanie katolickie, wielokrotnie wykazywali się odwagą i męstwem na polu walki. Niektórzy też, jak np. major Józef Dowbor-Muśnicki, Polak i katolik, późniejszy generał odrodzonego Wojska Polskiego pełnili wysokie funkcje w armii rosyjskiej, jako oficer do zadań specjalnych przy sztabie XVII Korpusu gen. Kuropatkina²⁷. Polacy w armii carskiej stanowili tzw. „mięso armatnie”. Niewielu z nich ukończyło szkoły wojskowe, a Rosjanie przejawiali wówczas ogólną niechęć do wszystkiego, co polskie i katolickie²⁸.

Pomimo to wielu spośród tysięcy Polaków walczących w tej wojnie za swoje bohaterstwo i męstwo podczas walk zostało odznaczonych wysokimi odznaczeniami i orderami rosyjskimi. Odznaczani byli również ci, którzy nieśli pomoc medyczną i posługę duchową. Czynności te często szły ze sobą w parze i księża pomagali opatrywać rannych, ale wykonywali również codzienne obowiązki polowe.

Udział i rolę polskich duchownych w wojnie rosyjsko-japońskiej dokumentują przede wszystkim teksty prasowe. Materiały tego rodzaju mogą stanowić potwierdzenie uznanej, aczkolwiek wciąż jeszcze nie dopełnionej prawdy. Są nie tylko pomocne, ale stanowią również nieodłączny element w odkrywaniu i poznawaniu historii. Na podstawie przeprowadzonej kwerendy blisko 50 tytułów prasowych z okresu wojny rosyjsko-japońskiej nie udało się stwierdzić czy ze środowiska Akademii Duchownej w Petersburgu kierowano do walczącej armii studiujących tam księży polskich. Niemniej jednak należy powiedzieć, iż polscy księża katoliccy odgrywali wielką rolę na froncie Dalekiego Wschodu podczas wojny rosyjsko-japońskiej. Przede wszystkim nieśli wsparcie moralne i otuchę rodakom walczącym w armii carskiej. Żołnierze traktowali ich z należytym szacunkiem i uznaniem. Byli wdzięczni za okazaną pomoc i modlitwę w tak dramatycznych okolicznościach, jakimi są prowadzone działania wojenne. Obecność polskich księży na polu walki podnosiła ich na duchu, a możliwość przyjęcia sakramentów, udzielenie spowiedzi czy odprawienie mszy było dla Polaków tęskniących za domem i bliskimi jak spełnienie marzeń. Wśród polskich duchownych znajdowali oni posłuch, zrozumienie i opiekę. Możliwość podzielenia się swoimi przeżyciami wojennymi, w większości traumatycznymi, była dla żołnierzy niczym wybawienie. Zdesperowanych i zrezygnowanych życiem żołnierzy podnosili na duchu, rannym okazywali pomoc, niejednokrotnie opatrując rany, a ciężko chorym służyli dobrym słowem i spowiedzią. Dlatego też dla Polaków walczących w tym konflikcie

²⁶ Por. Z. Nicman, *Chrzest bojowy przyszłych generałów*, „Polska Zbrojna” 1994, nr 60, s. 4.

²⁷ Por. J. Dowbor-Muśnicki, *Moje wspomnienia*, s. 71.

²⁸ Por. tamże, s. 18-35.

polscy księża katolicycy traktowani byli jak członkowie najbliższej rodziny, przyjaciele lub ojcowie. Tym samym ich rola i udział na polu walki pod względem duchowym i moralnym były nieocenione.

* * *

The Participation of Polish Catholic Priests in the Russian-Japanese War (1904-1905) in the Coverage of the Polish Press

Summary

The article presents the role of Polish clergy in the Russo-Japanese war of 1904-1905 on the basis of press publications of the time. Tens of thousands of Poles took part in this conflict. Their engagement in this war is still little known. Even less known is the involvement of Polish Catholic priests in this war. The author has analyzed about 50 Polish-language magazines published in Polish territories under the Russian partition. The work contains memoirs from the war front, included in letters written by Polish Catholic priests, their opinions and accounts. These men played a great role at the war front. They provided spiritual support and raised the morale of Polish soldiers. They helped to treat the wounded and performed daily field-duties. Catholic priests were treated with great respect and recognition.

Keywords: Far East, Japan, Russian-Japanese War, Catholicism, Priests.

Bibliografia

- „Dziennik Poznański” nr 117, 22.05.1904 r., s. 1.
 „Kurier Warszawski” nr 14, 15.01.1905 r.
 „Kurier Warszawski” nr 61, 02.03.1905 r., s. 10.
 „Przegląd Polski” nr 455, maj 1904 r.
 „Słowo” nr 18, 18.01.1905 r., s. 1.
 „Słowo” nr 31, 06.02.1905 r., s. 1.
 „Słowo” nr 32, 07.02.1905 r., s. 1.
Dodatek. List kapłana polskiego z podróży na widowie wojenną w Azji wschodniej, „Gazeta Grudziądzka” nr 85, 16.07.1904 r., s. 5.
 Dowbor-Muśnicki J., *Moje wspomnienia*, Warszawa 1935, s. 375
Dzień historyczny w Portsmouth, „Goniec Poranny/Goniec Wieczorny” nr 384, 01.09.1905 r., s. 1.
Jak podpisano traktat japoński (pokoju), „Kurier Warszawski” nr 249, 09.09.1905 r., s. 3.
Komunikat urzędowy o zawarciu pokoju, *Dzień historyczny w Portsmouth*, „Gazeta Warszawska” nr 188, 02.09.1905 r., s. 1-2.
Komunikat urzędowy w sprawie zawarcia pokoju, „Kurier Warszawski” nr 241, 01.09.1905 r., s. 1.
Księża polscy w bitwie mukdeńskiej. List Księdza Żmijewskiego z Harbina, „Gazeta Warszawska” nr 98, 08.05.1905 r., s. 2.
List ks. Wyrzykowskiego z Laojanu, „Goniec Poranny/Goniec Wieczorny” nr 339, 07.07.1904 r., s. 2.
List ks. Wyrzykowskiego, „Gazeta Kaliska” nr 284, 14.10.1904 r.
List ks. Wyrzykowskiego, „Gazeta Kaliska”, nr 330, 29.11.1904 r., s. 1-2.
List z wojny ks. Dominik Przytusi, „Katolik” nr 34, 21.03.1905 r., s. 5-6.

- List z wojny* ks. Wyrzykowskiego, „Przyjaciół Ludu” nr 235, 13.10.1904 r.
- List żołnierza z Charbinu; Wojna rosyjsko-japońska*, „Gazeta Warszawska” nr 13, 15.01.1905 r., s. 2.
- Listy Warszawskie – Ignacy Kruszwica, „Przegląd Wszechpolski”* nr 3, marzec 1904 r., s. 225-230.
- Mapa Port Artura. Ewakuacja rannych i chorych. Oddział sanitarny na Daleki Wschód*, „Gazeta Warszawska” nr 145, 04.06.1904 r., s. 1.
- Nicman Z., *Chrzest bojowy przyszłych generałów*, „Polska Zbrojna” 1994, nr 60, s. 4.
- Oddział Sanitarny warszawsko-lódzki*, „Słowo” nr 88, 18.04.1904 r. s. 2.
- Oddział sanitarny warszawsko-lódzki*, „Dziennik Poznański” nr 89, 19.04.1904 r., s. 3.
- Oddział sanitarny*, „Słowo” nr 125, 01.06.1904 r., s. 2.
- Odezwa Arcybiskupa Popiela*, „Dziennik Poznański” nr 71, 27.03.1904 r., s. 1.
- Odgłosy wojny*, „Kurier Warszawski” nr 18, 18.01.1905 r., s. 6.
- Pobóg-Malinowski W., *Przygody z historią*, Paryż 1953, s. 124-125.
- Podpisanie pokoju Rosji z Japonią*, „Gazeta Świąteczna” nr 1288, 14.09.1905 r., s. 6-7.
- Pokój*, „Rozwój” nr 193, 31.08.1905 r., s. 1-2.
- Pokój*, „Rozwój” nr 194, 01.09.1905 r., s. 1-2.
- Wojna rosyjsko-japońska*, „Gazeta Narodowa” nr 36, 14.02.1904 r., s. 3.
- Wojna rosyjsko-japońska*, „Gazeta Warszawska” nr 177, 07.07.1904 r., s. 2.
- Wojna*, „Kraj” nr 7, 26.02.1904 r., s. 17-18.
- Wojtasik J., *Idea walki zbrojnej o niepodległość Polski 1864-1907*, s. 155.
- Z listów księdza Wacława Wyrzykowskiego z Dalekiego Wschodu*, „Biesiada literacka” t. 58, 1904 r.
- Z wojny na chińsko-mandżurskiej ziemi*, „Gazeta Świąteczna” nr 1266, 09.04.1905 r., s. 6.
- Zawarcie pokoju!*, „Gazeta Kaliska” nr 239, 31.08.1905 r., s. 3.
- Zawarcie pokoju*, „Gazeta Warszawska” nr 186, 31.08.1905 r., s. 1-2.
- Zawarcie pokoju*, „Gazeta Warszawska” nr 187, 01.09.1905 r., s. 1.
- Zawarcie pokoju*, „Gazeta Warszawska” nr 189, 03.09.1905 r., s. 2.
- Zawarcie pokoju*, „Kurier Warszawski” nr 239, 30.08.1905 r., s. 4.
- Zawarcie pokoju*, „Kurier Warszawski” nr 242, 02.09.1905 r., s. 2.

BRADFORD L. MCCALL*

Charles Sanders Peirce's Evolutionary Developmental Teleology

1. Introduction

Allow me first, before we enter into a discussion of Charles Sander Peirce, which is the foci of this essay, to delineate the particular operational context in which I reside. I am writing from and working within a context that is partially indebted to process theology. As such, the following essay does not defend the God of classical theism; that is, the omniscient, omnipotent, immutable God defended, for example, by Thomas Aquinas in the *Summa theologiae*. In some very real sense, this essay may only make sense in the context of process theology as appropriated by some forward-looking theologians, such as Thomas Jay Oord. For example, I make the contention that primordial chaos only makes sense in a process theology that denies of God the concept of *creatio ex nihilo*, and instead asserts the co-eternality of the material universe and God. My overall inclination toward process theology will also become clear in that I describe the mediation of the Holy Spirit on and in the universe in ways that resemble the “persuasive power” of God as described by Alfred North Whitehead.

Nevertheless, having given these provisos, Charles Sanders Peirce was a novel thinker, in terms of both originality and in application. One area of his originality was his evolutionary developmental teleology. Another area of originality is his novel conceptioning of evolutionary causation, which is founded upon his foundational and fundamental three categories of Firstness, Secondness, and Thirdness. In what follows, I will argue the notion of a “developmental teleology” is applicable to Peirce’s idea of teleology in general. Seen as such, final causes evolve, and they are not static. This contention means that teleology emerged out of the increasing complexification of life on earth, and continues to be general, not specific in its derivation.

* Bradford L. McCall – Claremont School of Theology, Claremont, CA, USA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1732-2079>; e-mail: bradford.mccall@cst.edu

Moreover, in Peirce's agapasm, as explicated in part one of this essay, God gives himself away in acts of uncontrolling love without any conditions as to the potential response(s) to that love, as well as to what response(s) may fulfill that uncontrolling love. Rather, it is merely a completely reckless and overflowing display. Seen as such, the many and varied manifestations of complexity that macroevolution has given rise to are to be seen as a fulfillment of the teleological goals of God. Theistically-inclined patrons of all stripes should find Peirce's thinking on teleology and causation to be amenable to their worldview, influenced as it is by a strong conception of the love of God, particularly that which is uncontrolling (cf. Tom Oord). Indeed, Oord's posit of God's uncontrolling love is potent in application to the presence of randomness and chance in the natural environment. I find that notion to be consonant with my view of a God who lures creation to higher levels of complexity through the processes of biological evolution, a contention which also should be welcomed by theistically-inclined patrons.

Charles Sanders Peirce's evolutionary philosophy was not bounded by classical determinism, as he stressed its illogicality. He notes, "We must therefore suppose an element of absolute chance, sporting, spontaneity, originality, freedom, in nature"¹. In what follows, I will explicate three models of evolution as presented by Peirce. His threefold description of evolution, comprised of tychism, anancasm and agapism, provides a plausible account of evolution that is in some sense explainable by reference to teleology, which would be a major development for theology and science in the twenty-first century. Moreover, I will explain how Peirce, by virtue of his developmental teleology, brought a unique understanding of reality to philosophy. Furthermore, I will dialogue with Peirce, drawing from him a developmental teleological view, which will then be applied to a modern rendition of teleology that may be palatable for the evolutionary sciences. An "evolutionary developmental teleology", based upon the implicit arguments found within Peirce's seminal writings, will be proposed, whereby the telos of evolution is seen to be, broadly, increased complexity, a telos of which is ever growing and incessantly indeterminate.

According to Clatterbaugh, three major transitions occur during the years 1671-1739, of the modern causation debate regarding the nature of causation. First, the notion of causation is simplified. Second, the notion of causation is secularized. Third, the concern of the causation debate is changed from the metaphysical problem of causation to the attempt to identify true causal connections². At the beginning of the debate regarding causation in the seven-

¹ Ch. S. Peirce, "One, Two, Three: Kantian Categories", in: *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 1: (1867-1893), eds. Peirce Edition Project (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 243.

² K. Clatterbaugh, *The Causation Debate in Modern Philosophy, 1671-1739* (London: Routledge, 1999), 12.

teenth century, there were four types of causes: material, efficient, formal, and final³. The discussion regarding causation culminates, according to Wang, with David Hume, who reduces the Aristotelian four causes to efficient causation only; causation and determinism thereafter became virtually equivalent⁴. Final causation, though being constantly neglected and forgotten since the beginning of modernity, I contend, remains the hidden foundation of all causal explanations and thus of mechanism itself. In order for this hidden foundation to come to light, we need first have a closer look at the inherent unity of four kinds of causes and the constant conjunction of efficient causation and final causation⁵.

2. Peirce's Depiction of Evolutionary Causation and Final Causation, as well as His Three Forms of Evolution

2.1. Peirce's Depiction of Aristotelian Causation

Peirce interprets the inter-dependence of efficient and final causation in this way:

“Final causation without efficient causation is helpless: mere calling for parts is what a Hotspur, or any man, may do; but they will not come without efficient causation. Efficient causation without final causation, however, is worse than helpless, by far; it is mere chaos; and chaos is not even so much as chaos, without final causation: it is blank nothing”⁶.

At the same time, Peirce compares the relationship between efficient and final causation to that between the sheriff and the court. Final causation cannot be imagined without efficient causation just as “the court cannot be imagined without a sheriff”. On the other hand, “an efficient cause, detached from a final cause in the form of law, would not even possess efficiency”⁷. In an unpublished manuscript, Peirce fiercely criticizes the neglect of final causation in the modern era, stating “the non-recognition of final causation... has been and still is productive of more philosophical error and nonsense than any or every other source of error or nonsense. If there is any goddess of nonsense, this must be her haunt” (MS 478, ca. 1903).

³ Ibidem, 15.

⁴ H. Wang, “Rethinking the Validity and Significance of Final Causation”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 41, no. 3(2005): 615.

⁵ More detailed and insightful discussion of the complementary relation between efficient and final cause can be found in T.L. Short, “Peirce's Concept of Final Causation”, *Transactions of the Charles S Peirce Society* 17, no. 3(1981): 376-79, and in M. Hulswit, “Teleology: A Peircean Critique of Ernst Mayr's Theory”, *Transactions of the Charles S Peirce Society* 32, no. 2(1996): 188-91.

⁶ Ch. S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 2: (1893-1913), ed. Peirce Edition Project (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 124.

⁷ Ibidem, 121.

2.2. Peirce's Three Forms of Evolution

For Peirce, there are three cosmological principles: tychism (or chance)⁸, agapism (or love)⁹, and synechism (or continuity)¹⁰. Peirce's objective idealism involves a developmental teleology (a position between nominalism and realism), a view wherein final causes are not future certainties, but present possibilities that may be attained in the future. Hence there is no fixed end of the world; rather, all things are marked by continual growth and change.

Regarding his conception of evolution, Peirce writes, "Three modes of evolution have thus been brought before us: evolution by fortuitous variation, evolution by mechanical necessity, and evolution by creative love. We may term them tychastic evolution, or tychasm, anacastic evolution, or anancasm, and agapastic evolution, or agapasm"¹¹. The first kind of evolutionary theory discussed is represented by the Darwinian view, which views evolution proceeding "heedlessly" by discontinuities (or chance variations) appearing with no reason whatsoever¹². Chance—for the tychistic-type of evolution—is not associated with any particular "direction".

The second type of evolution discussed within Peirce's essay entitled "Evolutionary Love", is anacasticism, which Peirce characterizes as deterministic. He writes, "diametrically opposed to evolution by chance are those theories which attribute all progress to an inward necessary principle, or other form of necessity"¹³. The necessity herein referred to is mechanical in nature. This anacasticism is deterministic; indeed, whether internal or external, the necessity works so that evolution proceeds through a succession of events from which they cannot deviate. Nothing is due to chance¹⁴.

The third type of evolution written of in "Evolutionary Love" affirms the presence of a form of love that plays a role in development. *Agape*—which Peirce calls the operative principle of "evolutionary love"—is inherently open to variations and deviations to the laws and agencies of laws. This third type of evolution—also known as agapism—incorporates the other two types of evolution described within "Evolutionary Love". Agapasm is a form of evolution, then, that incorporates chance and necessity, but is not reducible to either, or merely the sum of the two together; it is a synthesis of these aspects with "something else", which I take as being a reference to, presumably, *telos*¹⁵. For

⁸ Ch. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. Ch. Hartshorne, P. Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1936), 6.102.

⁹ Ibidem, 6.287.

¹⁰ Ibidem, 6.173.

¹¹ Ibidem, 6.302.

¹² Ibidem, 6.287-297.

¹³ Ibidem, 6.298.

¹⁴ C. R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 174.

¹⁵ Ibidem, 174.

Peirce, developmental teleology prevails at all levels and all stages of evolution¹⁶.

2.3. On Chance and Final Causality

Peirce contends that spontaneity will not be overcome by some final end or *telos*¹⁷. As such, Peirce notes that the universe will always contain some irregularity in it—in essence there will always be an expression of both freshness and brute fact in the universe. Indeed, for Peirce, there must be some “absolute chance” in the universe and “at any time... an element of pure chance survives and will remain until the world becomes an absolutely perfect, rational and symmetrical system, in which mind is at last crystallized in the infinitely distant future”¹⁸. It is important to the point of this essay that Peirce notes that this will occur in the infinitely remote future, not in the near future. For Peirce, “no final cause is actual; every final cause is a general type”¹⁹. Like Aristotle, Peirce avers that final causes work with efficient causes²⁰; he argues for more than that, however, as “final causes tend to create or find the efficient causes that are necessary for their realization”²¹. Entities, whether animate or not, attempt to “actualize in their own way the same general type or possibility actualized in the fullest possible way in God... a general type is a final cause because of the goodness that would characterize any actualization of it”²². In fact, in Darwinian evolution, “random variation & tautology cooperate to produce order... [and] if a final cause is a general type, then it might be actualized in any number of different ways”²³. In this view, then, no matter what chance variation produces, God can work it into his overall *telos*.

In agreement, working from a Peircean view, Hulswit defines final causes as “general types that tend to realize themselves by determining processes of mechanical causation. Final causes are not future events, but general (physical) possibilities which may be realized in the future”²⁴. Employing Peirce’s category of tychism, Hulswit notes that chance is central to teleology, and thus teleology is creative, exhibiting an irreducible novelty²⁵; this unpredictability and

¹⁶ Ibidem, 16.

¹⁷ Ibidem, 17.

¹⁸ Peirce, *Collected Papers*, 6.33.

¹⁹ T.L. Short, “Peirce’s Concept of Final Causation”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 17, no. 4(1981): 369.

²⁰ Ch. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1932), 1.220.

²¹ Ibidem, 2.149.

²² Short, “Peirce’s Concept of Final Causation”, 371.

²³ Ibidem, 372.

²⁴ M. Hulswit, “Teleology: A Peircean Critique of Ernst Mayr’s Theory”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32, no. 2(1996): 188.

²⁵ M. Hulswit, “Peirce’s Teleological Approach to Natural Classes”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 33, no. 3(1997): 746.

irreducibility “is the reason why final causes cannot specify exact results”²⁶. It is for the same reasons that end states can be reached in different ways. By denying that final causes are static, unchangeable events, Peirce avoided the problems attached to classical essentialism, which beset the Aristotelian perspective on teleology in the Enlightenment—wrongly or rightly—and thereby provides a way to reintroduce final causation in a scientifically respectable manner in today’s environment.

2.4. A Highly Original View of Evolutionary Causation

This second section of part two of the essay will transition to focusing upon Peirce’s view upon evolutionary causation, and how it complements his view upon evolutionary, developmental teleology, and could, in fact, be seen as an application of his thoughts upon the former issue. Peirce contends that bodies indeed obey the laws of mechanics, but it may be that if our means of measurement were better, or if we were able to wait inconceivable ages for an exception, exceptions to any law may be found. The terms causation and causality are often used as synonyms. In *From Cause to Causation: A Peircean Perspective*, however, Hulswit makes a distinction between *causation*, or the *production* of an effect by its cause(s), and *causality*, which is defined as the *relationship* between cause and effect. Although Peirce never explicitly made this distinction, he implicitly did so by criticizing the principle of causality, and by elaborating a constructive theory of causation. In Peirce’s conception, there is a triple *interdependence* of final causation, efficient causation and chance²⁷. It was to Peirce’s merit to have stated the problem succinctly: “The great principle of causation which, we are told, it is absolutely impossible not to believe, has been one proposition at one period in history and an entirely disparate one [at] another and is still a third one for the modern physicist. The only thing about it which has stood [...] is the *name* of it”²⁸.

This confusion is at least partly due to the complex evolution of the concept of cause. The modern concept of cause is the result of the interplay between the Aristotelian-Scholastic conception—according to which causes are *active initiators of a change*, and the modern scientific conception—according to which causes are the *inactive nodes in a law-like implication chain*. Although the Aristotelian-Scholastic conception of cause has remained an aspect of our common-sense idea of “cause”, the modern scientific view is without question the most predominant in philosophical discourse. According to the latter view, causation means some sort of *law-like relation* between cause and effect, rather than the *production* of an effect by its cause. Peirce’s conception

²⁶ Hulswit, “Teleology”, 195.

²⁷ M. Hulswit, *From Cause to Causation: A Peircean Perspective* (New York: Springer, 2002), 44-45.

²⁸ Ch. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed. K. L. Ketner (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 197.

of causation, however, is different, according to which each act of causation involves a *teleological*, an *efficient* and a *chance* component.

In his 1902 CE essay "On Science and Natural Classes", Peirce developed an original view of causation that each act of it involves an efficient component, a final component, and a chance component²⁹. The efficient aspect of causation is that each event is produced by a previous event (the efficient cause), whereas the teleological aspect is that each event is part of a chain of events with a definite tendency. The chance component is that each event has some aspect that is determined neither by the efficient nor by the final cause.

According to Peirce, final causes are *general* types that tend to realize themselves by *determining* processes of efficient causation. Final causes are basically habits: they direct processes toward an end state. The habits of nature (which we refer to as the laws of nature) are final causes because they display tendencies toward an end state. Moreover, these habits are not static entities because they may evolve in the course of time. Peirce called the possible evolution of final causes "developmental teleology"³⁰. Thus, final causes are not future events, but general possibilities, for the end state of the process to which the act of causation belongs can be reached in different ways. It is therefore a mistake to contend that a *telos* is referent to a future state of affairs influencing the present state of affairs. In fact, Peirce says this much in writing:

"(...) we must understand by final causation that mode of bringing facts about according to which a general description of result is made to come about, quite irrespective of any compulsion for it to come about in this or that particular way; although the means may be adapted to the end. The general result may be brought about at one time in one way, and at another time in another way. Final causation does not determine in what particular way it is to be brought about, but only that the result shall have a certain general character"³¹.

The idea that efficient causation can only be understood within the context of final causation is central to Peirce's conception of causation. According to him, "efficient causation [...] is a compulsion determined by the particular condition of things, and is a compulsion acting to make that situation begin to change in a perfectly determinate way; and what the general character of the result may be in no way concerns the efficient causation"³². The efficient cause functions as a means for the attainment of the end. Thus, "final causality cannot be imagined without efficient causality"³³.

²⁹ Peirce, *The Essential Peirce*, vol. 2, 115.

³⁰ Peirce, "The Law of Mind", in: *The Essential Peirce*, vol. 1, 331.

³¹ Ch. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. Ch. Hartshorne, P. Weiss (Cambridge: Belknap Press, 1932), 1.211.

³² Ch. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, "On Science and Natural Classes", eds. Ch. Hartshorne, P. Weiss (Cambridge: Belknap Press, 1933). 2.120.

³³ Peirce, *Collected Papers*, 1.213.

Moreover, according to Peirce, every event is characterized not only by an aspect of final causation and an aspect of efficient causation, but also by an aspect of *objective chance*. Each natural process involves an aspect of objective chance at every stage of the process, which *cannot* be reduced to efficient or final causation. Above, I explained that Peirce's conception of causation is characterized by a triple *interdependence* of final causation, efficient causation, and chance. Keeping in mind that we earlier distinguished two mutually incompatible conceptions of cause—the Aristotelian-Scholastic conception and the modern scientific conception—I conclude that Peirce's conception of causation forms an ingenious middle way between these two conceptions. On the one hand, Peircean causes are the active initiators of a change (rather than the inactive nodes in a law-like implication chain). On the other hand, however, the action of a *cause* is essentially a case of the operation of a law, and in fact directly implies a law.

2.5. An Explication of Peirce's Three Categories

This section begins by highlighting the three original, yet fundamental categories as outlined by Peirce. Peirce's entire system of thought, it could be said, rests upon his notion of three fundamental categories, which he called Firstness, Secondness, and Thirdness³⁴. He derived these categories by two independent methods, one deductive and the other phenomenological. He summarized the categories as follows: "The First is that whose being is simply in itself, not referring to anything nor lying behind anything. The Second is that which is what it is by force of something to which it is second. The Third is that which is what it is owing to things between which it mediates and which it brings into relation to each other"³⁵.

Expanding on his category of Firstness, Peirce emphasized that because its nature is to be independent in origin from anything else, it can never be adequately grasped or described:

"The idea of the absolutely First must be entirely separated from all conception of or reference to anything else; for what involves a second is itself a second to that second. The First must therefore be present and immediate, so as not to be second to a representation. It must be fresh and new, for if old it is second to its former state. It must be initiative, original, spontaneous, and free; otherwise it is second to a determining cause. It is also something vivid and conscious; so only it avoids being the object of some sensation. It precedes all synthesis and all differentiation: it has no unity and no parts. It cannot be articulately thought: assert it, and it has already lost its characteristic of innocence; for assertion always implies a denial of something else. Stop to think of it, and it has flown!"³⁶

³⁴ Peirce, *The Essential Peirce*, 2.272-73.

³⁵ *Ibidem*, 1.246.

³⁶ *Ibidem*, 2.248.

So then, once we conceive of any phenomenon that manifests something of the nature of otherness, we meet the category of Secondness:

“The Second is precisely that which cannot be without the first. It meets us in such facts as Another, Relation, Compulsion, Effect, Dependence, Independence, Negation, Occurrence, Reality, Result. A thing cannot be other, negative, or independent, without a first to or of which it shall be other, negative, or independent... We find secondness in occurrence, because an occurrence is something whose existence consists in our knocking up against it... The idea of second must be reckoned an easy one to comprehend. That of first is so tender that you cannot touch it without spoiling it; but that of second is eminently hard and tangible. It is very familiar too; it is forced upon us daily: it is the main lesson of life”³⁷.

Finally, Thirdness is the category that introduces the possibility of mediation, which cannot arise from either Firstness or Secondness alone:

“First and Second, Agent and Patient, Yes and No, are categories which enable us roughly to describe the facts of experience, and they satisfy the mind for a very long time. But at last they are found inadequate, and the Third is the conception which is then called for. The Third is that which bridges over the chasm between absolute first and last, and brings them into relationship”³⁸.

Whereas the category of Firstness is characterized by an “airy-nothingness” and Secondness is characterized by the “Brute Actuality of things and facts”, Thirdness “comprises everything whose being consists in active power to establish connections between different objects”³⁹. In this view, Thirdness is the source of meaning and intelligibility in the universe⁴⁰. Peirce speculated that the order (Secondness) and intelligibility (Thirdness) of the universe evolved from a primordial condition of indeterminate chaos (Firstness):

“In the beginning,—infinitely remote,—there was a chaos of unpersonalised feeling, which being without connection or regularity would properly be without existence. This feeling, sporting here and there in pure arbitrariness, would have started the germ of a generalising tendency... Thus, the tendency to habit would be started; and from this with the other principles of evolution all the regularities of the universe would be evolved”⁴¹.

Peirce developed his system of three categories into a highly original evolutionary cosmology. In fact, he proposed that there are three possible modes of evolutionary change, which parallels his three categories. The first mode of

³⁷ Ibidem, 1.248-49.

³⁸ Ibidem, 1.249.

³⁹ Ibidem, 2.435.

⁴⁰ R. S. Corrington, *An Introduction to C. S. Peirce: Philosopher, Semiotician and Ecstatic Naturalist* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1993), 135.

⁴¹ Peirce, *The Essential Peirce*, 1.297.

evolutionary change is ‘tychastic’ evolution, which he regarded as the basic form of Darwin’s theory. He wrote, “Natural selection, as conceived by Darwin, is a mode of evolution in which the only positive agent of change in the whole passage from moner to man is fortuitous variation”⁴². Evolution by strict chance is a manifestation of Peirce’s category of Firstness, because Firstness is the category in which a lack of determination by other events or entities is the chief characteristic. Peirce, ultimately, found Darwin’s scheme—considered alone—unsatisfactory⁴³.

The second possible mode of evolution—“anancastic” evolution—is that which is constrained completely by necessity, constraint, and determination by something other than itself. In contradistinction to this view, and in support of Peirce’s own position, many current positions regarding (macro-)evolutionary theory argue that the process of evolution reflects a balance of chance and necessity⁴⁴. In Peircean terms, they argue for a balance between Firstness and Secondness. However, Peirce rejected the idea that such a balance—by itself—offers an adequate explanation of the world as we know it, proffering instead that a complete explanation of evolution requires the category of Thirdness beyond the categories of chance (Firstness) and necessity (Secondness)⁴⁵.

Peirce also regarded Thirdness as the category that gives to the universe “a vital freedom which is the breath of the spirit of love”⁴⁶. Therefore, he referred to this third mode of evolution as “agapastic” evolution, building upon the Greek term *agape*, which translates into English as “love”. He commented, regarding this mode of evolution that “Everybody can see that the statement of St. John [i.e., “God is love,” 1 John 4:8] is the formula of an evolutionary philosophy, which teaches that growth only comes from love... The philosophy we draw from John’s gospel is that this is the way mind develops; and as for the cosmos, only so far as it yet is mind, and so has life, is it capable of further evolution”⁴⁷.

2.6. A Pneumatological Overlay

I would like to suggest that pneumatology could add an important element to this depiction of Peirce’s category of Thirdness. Indeed, the Spirit may be understood as manifesting the characteristics of Peircean Thirdness. According to a Christian re-reading of Genesis 1:2, the Spirit (*ruach*), while sweeping over the formless void, brings order (Secondness) to the primordial chaos (Firstness). Furthermore, in the Old Testament the Spirit, again alike unto Thirdness, is described as the source of all life (e.g., Psalm 104:29-30), with

⁴² Ibidem, 1.358.

⁴³ Ibidem, 1.357.

⁴⁴ See, e.g., D. J. Bartholomew, *God of Chance* (London: SCM Press, 1984); see also K. Ward, *God, Chance, and Necessity* (Oxford: Oneworld, 1996).

⁴⁵ Peirce, *The Essential Peirce*, 1.331.

⁴⁶ Ibidem, 1.363.

⁴⁷ Ibidem, 1.354.

regard to both human (e.g., Genesis 2:7) and nonhuman entities (e.g., Genesis 6:17; Psalm 104:25). In the New Testament, a shift occurs to the emphasis on the role of the Spirit as the source of *new* creation (e.g., Romans 8:11). Nevertheless, I contend that the Spirit, like Thirdness, brings the life-giving power of God to other entities.

In addition to the similarities between the Spirit and Thirdness as the source of life, there is a parallel in that the Spirit may be regarded as the source of openness to the future, which coheres with Peirce's notion that it is the category of Thirdness upon which freedom depends⁴⁸. Yet another aspect of this parallel is that in Peirce's concept of *agapasticism* the openness to the future is closely connected with the nature of love. In historic trinitarian theology, there is an understanding of the Spirit in terms of love, notably in Augustine's infamous identification of the Spirit as the bond of love between the Father and Son⁴⁹.

These minimal considerations demonstrate that there are significant parallels between the characteristics of the Spirit and those of Peirce's category of Thirdness. A further question is whether it is justifiable to claim that, like Thirdness, if the identifying characteristic of the Spirit is the function of mediation? Whereas neither scripture nor tradition has consistently made such an identification, I contend that such a connection is at least plausible. Some support can be found for an identification of the Spirit with the phenomenon of mediation, for example, in John's Gospel, wherein Jesus promises that the Father will give the disciples the Spirit as an "advocate" (cf. John 14:16), who will act as a mediator between Christ and the world. Moreover, in pre-Christian Greek literature, the word *paraclete*, usually translated as "advocate," can also mean "mediator"⁵⁰.

The apostle Paul uses the language of mediation when he declares that God's love has been poured into our hearts through the Holy Spirit (cf. Romans 5:5) and that the Spirit "intercedes" for the saints (cf. Romans 8:26). Saint Augustine suggested that "the Holy Spirit is a kind of inexpressible communion or fellowship of Father and Son"⁵¹. The idea that the primary characteristic of the Spirit is that of mediation is summed up well by Taylor and Wood when they call the Spirit "the Go-Between God"⁵². As I indicated above, the scriptural and traditional understanding of the Spirit has significant parallels with Peirce's category of Thirdness. I suggest further that the role of the Spirit in creation may therefore be regarded as that of mediating between God and the world,

⁴⁸ W. Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2. Trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 97-98.

⁴⁹ Saint Augustine, *The Trinity*. In: *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. J. E. Rotelle, and trans. E. Hill, second ed. (New York: New City Press, 2011), 43.

⁵⁰ W. Bauer, F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, third ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 623.

⁵¹ Saint Augustine, *The Trinity*, 12.

⁵² J. V. Taylor, D. Wood, *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2015), 22.

bringing into relationship that which would otherwise be separated. This coheres well with the scriptural witness, according to which God enters the world in the Incarnation through the mediation of the Spirit (see e.g., Matthew 1:20) and the reconciliation of the world to God is regarded as a function of the Spirit (e.g., Romans 8:1-27). According to Rahner, a symptom of the isolation of the doctrine of the Trinity from the rest of Christian theology, including the doctrine of creation, has been a recalcitrance to consider the possibility that the world may exhibit actual vestiges of the triune creator⁵³. A model of the trinitarian creation informed by Peirce's categories and evolutionary philosophy offers a new way of developing this neglected theological concept.

3. Conclusion

So what does this proceeding analysis of Peirce's thoughts upon evolutionary developmental teleology, in conjunction with a presentation of his views upon evolutionary causation, mean for modern theistically-inclined patrons? I suggest to my patient reader several things in what follows:

First, Peirce's teleology is "more than a mere purposive pursuit of a predetermined end; it is a developmental teleology"⁵⁴. Although Peirce used the term "developmental teleology" only in the discussion of the development of human personality, Hulswit points out that it is also "applicable to [his] idea of teleology in general: learning from the developmental aspect of our own human purposes, we can inductively infer that all final causes in nature are, at least in principle, subject to evolution"⁵⁵. This means that final causes are indeterminate, which may help explain the randomness that is everywhere present in our (uni-)multiverse. Thus—as a second summary point—final causes evolve, and they are not static. The developmental teleology of Peirce is characterized by the continuity of the evolutionary process, and this principle of continuity is essential for his developmental teleology and his understanding of reality⁵⁶.

Third, I maintain that a significantly revised conception of teleology must be developed, if it is to see a resurgence of widespread plausibility in today's somewhat scientifically literate populace. Indeed, as many (late-)modern theologians uniquely emphasize God's love, such a picture is conducive to a proper theology of evolution and a pertinent theodicy. Moreover, I contend—fourth—that the conception of teleology may need serious revision for it to even be maintained as a viable *theological* category. One contribution of Peirce's view is that it pictures teleology as evolving and it is to be seen as a general goal versus having a definite end-state or goal predetermined. This helps explain many of the "evolutionary dead ends" to which our fossil record attests. In

⁵³ K. Rahner, *The Trinity*, trans. J. Donceel (New York: Crossroad Herder, 1999), 13-14.

⁵⁴ Peirce, *The Essential Peirce*, 1.331.

⁵⁵ Hulswit, "Teleology", 197.

⁵⁶ Cf. Ch. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. Ch. Hartshorne, P. Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1935), 5.436.

dialogue with Peirce, I argue—fifth—that teleology emerged out of the increasing complexification of life on earth, and continues to be general, not specific. Teleology is grounded in the physical realm via the kenosis of the Spirit into the natural world, but cannot be reduced to it, as the Spirit operates within the natural world as its empowerment⁵⁷. Such a contention as this bodes well in producing a thoroughly evolutionary paradigm.

Furthermore, as a sixth point, in dialogue with Peirce's insistence on the absence of teleology in anancasm, and the inclusion of it in agapasm, I conceive of teleology as at least partially self-determining. Self-determination is, in fact, fundamental to evolutionary developmental teleology, and (late-)modern theists would want to therefore preserve it. They find a pattern for doing so with respect to how Whitehead says that everything is *self-creative*. In his *agapasm*, Peirce has a condition that is permissible of future growth, and this condition does not negate any tendency that may seem at odds with it. All of these points could and should be reviewed—and possibly appropriated—by the contemporary relationally-oriented theistic movement.

As such, the “directedness” of the condition, then, may be characterizable in terms of the God that gives of himself in act of love without any conditions of potential responses to that love, and what responses may fulfill that love; it is merely a display of completely reckless overflowing, *uncontrolling* love. Seen as such, the many and varied manifestations of complexity that macroevolution has given rise to can be seen as a fulfillment of the teleological goals of God. Such a view places import on even the most minuscule species produced by evolution—everything has worth. God's nature, as it is pictured within the theology and science conversation, is nothing short of “creative-responsive love”, which is based upon, fundamentally, an infinitely *relational* God, who is *redemptively* present in everything that happens, from beginning to end. Those points comport well with the position of Peirce, as laid out in this essay.

What's more, causation is a multifaceted event, comprised of previous actions which are determined, future developments which are at least projaculately

⁵⁷ This is a point that is argued for by me in B. McCall, “Kenosis of the Spirit into Creation”. *Crucible* 1, no. 1(May 2008); see also B. McCall, “Emergence and Kenosis: A Theological Synthesis”. *Zygon: Journal of Science and Religion* 45, no. 1(2010): 149-64; reference the following essay for a further delineation of this position: B. McCall, “Emergence and Kenosis: A Wesleyan Perspective”. In: *The Future of Wesleyan Theology: Essays in Honor of Laurence Wood*, ed. N. Crawford (Eugene, OR: Pickwick: 2011): 155-70. Still further, cf. my dissertation: B. McCall, “Contingency and Divine Activity: Toward A Contemporary Conception of Divine Involvement in an Evolutionary World”, which will be defended in front of the faculty of Claremont School of Theology in October, 2021. Also, perhaps, see my forthcoming volume as well: B. McCall, *The God of Chance & Purpose: Divine Involvement in a Secular Evolutionary World*, with a Foreword by J. F. Haught (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2021), as well as the book that shall result from the above noted dissertation, which is under contract: B. McCall, *Macroevolution, Contingency, & Uncontrolling, Amorepotent Love: How God Works in the (Late-)Modern World*, with a Foreword by M. Ruse (Eugene, OR: Pickwick, 5/2022).

anticipated by a final (teleological) component, and current effects which are affected and perhaps even effected by chance events, which are comprised by Peirce in his view that each act of causation involves an upon efficient component, a final component, and a chance component. What I mean by the term “projaculately”, is that the future is in some sense present in the present tense. This mode of causality—a theological synthesis between *kenosis* and the evolutionary complexification of matter, mediated by the *uncontrolling* love of God through the creative Spirit—is potent in application to relationally-oriented theology and the contemporary theology and science discussion, and it should be incorporated into both. It is based fundamentally upon the conception of “uncontrolling love” by Thomas Jay Oord in several books in the preceding years⁵⁸.

Oord’s posit of God’s uncontrolling love is potent in application also to the presence of randomness and chance in the natural environment. I find that notion to be consonant with my view of a God who lures creation to higher levels of complexity through the processes of biological evolution. As I see it, God does not determine the outcome of random events, but God instead constrains randomness by setting broad boundaries, after which the empowered particles, systems, and organisms interact according to natural laws within the aforementioned boundaries, which produces a wide range of beautiful results. Instead of opposing God and chance, I further contend that chance was God the Spirit’s idea and that *she* uses it to ensure the variety, resilience and freedom necessary, not to mention maximal population, in order to achieve her purposes within “creation”.

* * *

Charles Sanders Peirce’s Evolutionary Developmental Teleology

Summary

With this author writing from and working in a context that is partially indebted to process theology, the following essay does not defend the God of classical theism; that is, the omniscient, omnipotent, immutable God defended by Thomas Aquinas in the *Summa theologiae*, for example. In some very real sense, this essay may only make sense in the context of process theology as appropriated by some Wesleyan theologians, such as Thomas Jay Oord. For example, I make the contention that primordial chaos only makes sense in a process theology that denies of God *creatio ex nihilo* and instead asserts the

⁵⁸ Cf. T. J. Oord, *The Nature of Love: A Theology* (Atlanta: Chalice, 2010); and Oord, *The Uncontrolling Love of God: An Open and Relational Account of Providence* (Downers Grove: IVP Academic, 2015), 1-29.

co-eternality of the material universe and God. My overall inclination toward process theology will also become clear in that I describe the mediation of the Holy Spirit on and in the universe in ways that resemble the “persuasive power” of God as described by Alfred North Whitehead. As such, Peirce’s teleology is more than a mere purposive pursuit of a predetermined end; it is a developmental teleology. Thus, final causes evolve, and they are not static. Teleology emerged out of the increasing complexification of life on earth. God gives himself away in act of uncontrolling love without any conditions regarding the potential responses to that love. The many and varied manifestations of complexity that (macro-)evolution has given rise to can be seen as a fulfillment of the teleological goals of God. The kenotic creating Spirit is present “in, with, and under” the processes of biological evolution.

Keywords: Charles Sanders Peirce, Teleology, Causation.

Bibliography

- Augustine, Saint. “The Trinity”. In: *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, edited by J. E. Rotelle, and translated by E. Hill, second ed. (New York: New City, 2011).
- Bartholomew, David J. *God of Chance* (London: SCM, 1984).
- Bauer, Walter and Frederick William Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, third ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2001).
- Clatterbaugh, Kenneth. *The Causation Debate in Modern Philosophy, 1671-1739* (London: Routledge, 1999).
- Corrington, Robert S. *An Introduction to C. S. Peirce: Philosopher, Semiotician and Ecstatic Naturalist* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1993).
- Hausman, Carl R. *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Hulswit, Menno. *From Cause to Causation: A Peircean Perspective* (New York: Springer, 2002).
- Hulswit, Menno. “Peirce’s Teleological Approach to Natural Classes”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 33, no. 3(1997): 736-51.
- Hulswit, Menno. “Teleology: A Peircean Critique of Ernst Mayr’s Theory”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32, no. 2(1996): 178-93.
- McCall, Bradford. “Emergence and Kenosis: A Wesleyan Perspective”. In: *The Future of Wesleyan Theology: Essays in Honor of Laurence Wood*, edited by N. Crawford (Eugene, OR: Pickwick, 2011): 155-70.
- McCall, Bradford. “Emergence and Kenosis: A Theological Synthesis”. *Zygon: Journal of Science and Religion* 45, no. 1(2010): 149-64.
- McCall, Bradford. “Kenosis of the Spirit into Creation”. *Crucible* 1, no. 1(May 2008).
- Oord, Thomas Jay. *The Uncontrolling Love of God: An Open and Relational Account of Providence* (Downers Grove: IVP Academic, 2015).
- Oord, Thomas Jay. *The Nature of Love: A Theology* (Atlanta: Chalice, 2010).
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*, vol. 2. Translated by G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
- Peirce, Charles Sanders. *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, edited by K. L. Ketner (Cambridge: Harvard University Press, 1993).
- Peirce, Charles Sanders. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 2: (1893-1913), edited by The Peirce Edition Project (Bloomington: Indiana University Press, 1998).

- Peirce, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 6, edited by Ch. Hartshorne, P. Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1936).
- Peirce, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, edited by Ch. Hartshorne, P. Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1935).
- Peirce, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1, edited by Ch. Hartshorne, P. Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1932).
- Rahner, Karl. *The Trinity*. Translated by J. Donceel (New York: Crossroad Herder, 1999).
- Short, T. L. "Peirce's Concept of Final Causation". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 17, no. 3(1981): 369-99.
- Taylor, John V. and David Wood. *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2015).
- Wang, Henry. "Rethinking the Validity and Significance of Final Causation". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 41, no. 3(2005): 611-27.
- Ward, Keith. *God, Chance, and Necessity* (Oxford: Oneworld, 1996).

MATERIAŁY
Historical Resources

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017 (ks. Waldemar Brodziak, ks. Dariusz Maciej Brozio, ks. Karol Bujnowski, ks. Jerzy Fidura, ks. Tomasz Kopiczko, ks. Wojciech Kotarski, ks. Dariusz Sańko, ks. Wojciech Serowik, ks. Karol Sokołowski)

Bibliografię dorobku pisarskiego duchownych z diecezji elckiej w pierwszym 25-leciu jej istnienia zamyka przedstawienie dzieła 9 księży doktorów. Wejście w tematykę ich prac uzmysławia, jak rozległą nauką jest teologia. Mówią niektórzy, że wiara każdego z nas implikuje jakąś osobistą teologię; jednocześnie każda epoka w dziejach naszego coraz szybciej zmieniającego się świata stawia nowe, a niekiedy po prostu inaczej sformułowane pytania dotyczące fundamentów wiary katolickiej. Odpowiedzi na te pytania próbuje sformułować teologia dogmatyczna, starając się wskazywać pewne stałe prawdy leżące u podstaw wyznania katolickiego, czyli dogmaty. Pojęcie dogmatu może budzić pośród osób niezorientowanych negatywne skojarzenia, ale w przypadku katolicyzmu to nie symbole skostnienia, konserwatyizmu i zacofania, ale przeciwnie – źródła inspiracji do intelektualnych poszukiwań nowych sensów, to wyzwanie do odpowiedzi na drażliwe niekiedy pytania. Niektóre z tych pytań i odpowiedzi pojawiają się w tekstach trzech kapłanów specjalizujących się w teologii dogmatycznej: ks. Waldemara Brodziaka, ks. Karola Bujnowskiego, ks. Wojciecha Serowika. To np. pytania o sens życia w naszych czasach, o rolę i znaczenie modlitwy, o dzisiejsze rozumienie Trójcy Świętej, o historyczny i współczesny fenomen maryjności, o formy apostołstwa, o ewangelizację i wiele innych.

W rozmaitych ujęciach teologii dogmatycznej rozróżnia się w niej od kilku do ok. 20 działów, trudno więc wyobrazić sobie jakąś subdyscyplinę teologiczną niezwiązaną z dogmatyką. Na pewno ściśle wiąże się z nią teologia fundamentalna (ks. dr Karol Sokołowski) oraz teologia duchowości (ks. dr Dariusz Bro-

* 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



zio). Trudno sobie wyobrazić ekumenizm (ks. dr Jerzy Fidura) bez precyzyjnego określenia fundamentów własnego wyznania. Badania religiológii (ks. dr Dariusz Sańko), powiązane z wynikami dociekań poprzednio wymienionych specjalistów (oraz reprezentantów innych dyscyplin teologii), dają podstawy do katechetyki, którą zajmują się ks. dr Tomasz Kopiczko oraz ks. dr Wojciech Kotarski.

Teologia jest nauką bardzo spójną, jej poszczególne działy ściśle się ze sobą wiążą. Wielkim walorem teologii pozostaje również to, że odznacza się uniwersalizmem. Jej reprezentanci, zarówno księża, jak i osoby świeckie, niezależnie od narodowości i miejsca zamieszkania, pomimo różnic mówią wspólnym językiem. Niegdyś symbolem tej intelektualnej wspólnoty była łacina, język rozpraw teologicznych (i dziś powstają prace w tym języku), dzisiaj symboliczny staje się fakt, że poszczególni teolodzy wypowiadają się w kilku językach. Dotyczy to również przedstawionych księży z diecezji ełckiej.

ks. Waldemar Brodziak

1. Biogram

Urodził się 7 lipca 1964 r. w Zambrowie (diecezja łomżyńska). Ukończył WSD w Łomży i przyjął święcenia kapłańskie 26 maja 1990 r. Pracował jako wikariusz w parafiach: Studzieniczna (1990-1992), pw. św. Aleksandra w Suwałkach (1992-1993), pw. Chrystusa Sługi w Elku (1997-1998), pw. Świętej Rodziny w Augustowie (1999), pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Augustowie (1999-2000). W latach 1993-1997 studiował w Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie („Angelicum”), a następnie w ATK w Warszawie (1998-1999). W latach 2000-2001 skierowany był do pomocy duszpasterskiej w Studzienicznej. W 2001 r. został proboszczem parafii w Wiśniowie Ełckim, a następnie w Prostkach (2010-2014) oraz pw. Miłosierdzia Bożego w Augustowie (od 2015 r.). W strukturach diecezji ełckiej pełnił m.in. funkcję wykładowcy w WSD w Elku oraz dyrektora Wydziału Zakonnego Ełckiej Kurii Diecezjalnej (2010-2012).

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Dzieje parafii Zambrów w latach 1818-1925 – Lublin, KUL 1990; promotor: ks. dr hab. Witold Jemielity.

Doktorat (teologia duchowości):

Trynitarny wymiar życia duchowego człowieka w nauczaniu Jana Pawła II w latach 1978-1998 – Warszawa, UKSW 2002; promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański; recenzenci: ks. prof. dr hab. Adam Durak SDB, ks. prof. dr hab. Jan Machniak (PAT).

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Trynitarny wymiar życia duchowego człowieka w nauczaniu Jana Pawła II w latach 1978-1998*, Wydawnictwo „ADAM”, Ełk 2004, ss. 307.
2. *Z dziejów chrześcijaństwa na ziemi zambrowskiej*, „Episteme” 104(2011), ss. 341 [współautor: A. Filipowicz, R. Lempicki].

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Ełku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Ełk 2006, s. 42; *Schematyzm diecezji ełckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 636; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji ełckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji ełckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Ełckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

ks. Dariusz Maciej Brozio

1. Biogram

Urodził się 24 lutego 1973 r. w Augustowie. Studiował w WSD w Łomży (1991-1992) oraz WSD w Ełku (1992-1997). Świecenia kapłańskie przyjął 19 kwietnia 1997 r. Pracował jako wikariusz w parafii Rajgród (1997-2000) oraz pw. Ducha Świętego Pocieszyciela w Giżycku (2000-2003). W latach 2003-2007 studiował teologię duchowości w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. W 2007 r. mianowany został ojcem duchownym i wykładowcą w WSD w Ełku (później także prefektem alumnów roku propedeutycznego). Sprawował funkcję postulatora w sprawie beatyfikacji ks. Kazimierza Hamerszmity. W latach 2015-2019 był proboszczem parafii w Klusach, a od 2019 r. proboszczem parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Augustowie.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Organizacja i dzieje duszpasterstwa katolickiego w Wieliczkach w latach 1945-1992 – Warszawa, ATK 1997; promotor: ks. dr Kazimierz Łatak CRL.

Doktorat (teologia duchowości):

Model życia chrześcijańskiego w świetle nauczania ks. Kazimierza Aleksandra Hamerszmity (zm. 1996) – Lublin, KUL 2007; promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek; recenzenci: prof. dr hab. Paweł Ogórek OCD, ks. dr hab. Jarosław Popławski, prof. KUL.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Model życia chrześcijańskiego w świetle nauczania ks. Kazimierza Aleksandra Hamerszmity* (zm. 1996), „Episteme” 91(2009), ss. 436.

Artykuły naukowe:

1. *Istota i znaczenie modlitwy w świetle nauczania ks. Kazimierza Aleksandra Hamerszmity*, „Studia Elckie” 9(2007), s. 247-267.
2. *Kult Najświętszego Serca Jezusa w świetle kazań ks. Kazimierz Hamerszmity*, „Studia Elckie” 10(2008), s. 311-320.
3. *Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny i świętych w kazaniach ks. Kazimierza Hamerszmity*, „Studia Elckie” 10(2008), s. 321-337.
4. *Apostolstwo – jedną z form realizacji życia chrześcijańskiego w Kościele w nauczaniu ks. Kazimierza Hamerszmity*, „Studia Elckie” 10(2008), s. 403-415.
5. *Formacja duchowa w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elckiej (1992-2012)*, w: „Przeszłość jest to dziś tylko cokolwiek dalej”. 20 rocznica powstania diecezji elckiej, red. W. Guzewicz, Elk 2012, s. 263-273.
6. *Poznanie siebie wstępem do rozwoju życia duchowego w świetle kazań i katechez ks. Kazimierza Aleksandra Hamerszmity (+1996)*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Elk 2013, s. 53-72.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Wierzę w życie wieczne*, „Martyria” 2007, nr 11, s. 11.
2. *Chrzest – pierwszy z sakramentów*, „Martyria” 2008, nr 1, s. 11-12.
3. *Ks. Kazimierz Hamerszmit – kapłan modlitwy i dobroci*, „Martyria” 2008, nr 2, s. 7.
4. *Jakie są grzechy cudze?*, „Martyria” 2009, nr 4, s. 13.
5. *Kapłan wysłannikiem Chrystusa. O ks. Kazimierzu Hamerszmicie*, „Martyria” 2009, nr 7-8, s. 11.
6. *X Halowy Turniej Piłki Nożnej Lektorów o Puchar Biskupa Elckiego*, „Martyria” 2011, nr 2, s. 17.
7. *O puchar biskupa elckiego*, „Martyria” 2011, nr 4, s. 14.
8. *Zaproszenie ministrantów i lektorów*, „Martyria” 2011, nr 4, s. 15.
9. *Kochał Kościół*, „Martyria” 2012, nr 2, s. 10.
10. *Dobrze rozróżnić swoje powołanie*, „Martyria” 2013, nr 10, s. 11.
11. *W macierzyńskiej niewoli Maryi*, „Martyria” 2013, nr 7-8, s. 11.
12. *Kochał Maryję i o Niej opowiadał*, „Rozmaitości Elckie” 2013, nr 32, s. 12.

Inne:

1. *Moje spotkania z Księdzem Infułatem Włodzimierzem Wielgatem*, w: *Wierny Bogu, bliski ludziom*, red. W. Guzewicz, M. Radziłowicz, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2013, s. 93-96.

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji elckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 637; 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. Karol Bujnowski**1. Biogram**

Urodził się 22 kwietnia 1973 r. w Mońkach (pochodzi z parafii Bargłów Kościelny). Po zdaniu matury (1992) wstąpił do WSD w Elku. Świecenia kapłańskie przyjął w 1998 r. W latach 1998-1999 był wikariuszem w parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Suwałkach, po czym podjął specjalistyczne studia w zakresie teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 2004 r. został mianowany wykładowcą i prefektem w WSD w Elku. Pełnił też funkcję koordynatora ds. formacji stałej kapłanów oraz diecezjalnego duszpasterza powołań kapłańskich i zakonnych. W latach 2009-2010 był rektorem WSD w Elku. Od 2011 r. pracuje w diecezji Linz (Austria).

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe**Magisterium (teologia):**

Koncepcja sensu życia we współczesnym sekularyzmie w świetle nauki Kościoła – Warszawa, ATK 1998; promotor: ks. dr Zdzisław Golan.

Doktorat (teologia dogmatyczna):

Chrześcijańskie misterium człowieka według Erica. L. Mascalla – Lublin, KUL 2004; promotor: ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik; recenzent: ks. dr hab. Mieczysław Ozorowski, prof. UKSW, ks. dr hab. Krzysztof Gózdź, prof. KUL.

3. Wykaz publikacji**Książki i druki samodzielne:**

1. *Diecezja elcka*, Pomorska Oficyna Wydawniczo-Reklamowa s.c., Bydgoszcz 2009, ss. 204 [współautor].

Współredakcja czasopism naukowych:

1. „Elckie Studia Teologiczne” 5(2004), ss. 391.
2. „Elckie Studia Teologiczne” 6(2005), ss. 388.

Artykuły naukowe:

1. *Problematyka sensu życia w nauczaniu Kościoła*, „Studia Teologiczne” 16(1998), s. 213-228 [współautor].
2. *Współczesne sekularystyczne koncepcje sensu życia*, „Elckie Studia Teologiczne” 6(2005), s. 307-324.
3. *Pytanie o sens życia*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 4(2006), s. 121-133.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Seminarium znam „od podszewski”* (rozmowa z ks. K. Bujnowskim), „Martyria” 2009, nr 10, s. 3, 11.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Elk 2006, s. 43; *Schematyzm diecezji elckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 640; 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. Jerzy Fidura

1. Biogram

Urodził się 2 sierpnia 1960 r. w Ostrowi Mazowieckiej (diecezja łomżyńska). W 1988 r. ukończył WSD w Łomży i przyjął święcenia kapłańskie (28 maja). Pracował jako wikariusz w parafiach: Andrzejewo (1988-1990), Janówka (1990-1992), Orzysz (1992-1993) oraz pw. św. Jana Apostoła i Ewangelisty w Elku (2000-2004). W latach 1993-1999 odbył studia specjalistyczne z teologii fundamentalnej i ekumenicznej (Johann Adam Möhler – Institut) w Uniwersytecie Paderborn w Niemczech. Po powrocie do diecezji był m.in. wykładowcą teologii dogmatycznej, fundamentalnej i ekumenicznej w WSD w Elku (od 2000 r.) oraz ojcem duchownym w tej instytucji (2004-2007). Przez pewien czas był też adiunktem w Zakładzie Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie (2000-2005). Od 2001 r. pełni funkcję referenta ds. ekumenizmu w diecezji elckiej, odpowiada m.in. za organizację corocznego Tygodnia Modlitw o Jed-

ność Chrześcijan. W 2007 r. został proboszczem parafii w Kruklankach, w 2010 r. proboszczem parafii pw. św. Kazimierza Królewicza w Giżycku i zarazem dziekanem tamtejszego dekanatu pw. św. Krzysztofa, a w 2021 r. proboszczem parafii w Filipowie.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Dzieje parafii Pietkowo w latach 1795-1925 – Lublin, KUL 1988; promotor: ks. dr Witold Jemielity.

Doktorat (teologia fundamentalna i ekumenizm):

Eschatologie des Volkes Gottes. Lex orandi, lex credendi und lex docendi des evangelischen Kirchenliedes und Gebetes des XIX Jh. und die lex docendi lutherischer Theologie – Paderborn, Johann Adam Möhler – Institut 2000; promotor: ks. prof. dr hab. Aloys Klein; recenzent: prof. dr hab. Michael Kunzler.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Eschatologie des Volkes Gottes: Lex orandi – lex credendi des Kirchenliedes und Gebetes des XIX. Jh. und die lex docendi lutherischer Theologie*, Wydawnictwo Theologischen Fakultät Paderborn, Paderborn 1999, ss. 362.

Współredakcja czasopism naukowych:

1. „Elckie Studia Teologiczne” 4(2003), ss. 324.
2. „Elckie Studia Teologiczne” 5(2004), ss. 391.
3. „Elckie Studia Teologiczne” 6(2005), ss. 388.

Artykuły naukowe:

1. *Eschatologia Marcina Lutra a pobożność ludowa XIX w.*, „Forum Teologiczne” 3(2002), s. 133-152.
2. *Karta ekumeniczna – owocem 40-letniej konwersacji Kościołów i nowym impulsem na drodze ku jedności*, „Elckie Studia Teologiczne” 4(2003), s. 93-108.
3. *Adwent i Boże Narodzenie (Różdiestwo Christowo) w polskiej tradycji prawosławne na Mazurach*, „Elckie Studia Teologiczne” 5(2004), s. 161-168.
4. *Ekumeniczność formuły teologicznej lex orandi – lex credendi*, „Elckie Studia Teologiczne” 6(2005), s. 129-136.
5. *Rys historyczny obrazu Jezusa Miłosiernego*, w: *Peregrynacja obrazu Jezusa Miłosiernego w diecezji elckiej. Materiały duszpasterskie*, red. A. Pietuszewski, Elk 2005, s. 42-46.

6. *100-lecie istnienia Starokatolickiego Kościoła Mariawitów (1906-2006)*, „Studia Elckie” 8(2006), s. 101-111.
7. *Kościół rzymskokatolicki i ewangelicko-augsburski po 40-u latach dialogu ekumenicznego*, „Studia Elckie” 9(2007), s. 269-276.
8. *Ekumenizm i diecezja elcka. Zarys historii ruchu ekumenicznego, jego najistotniejsze dokonania na płaszczyźnie światowej, krajowej oraz diecezjalnej*, w: *„Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”*. 20. rocznica powstania diecezji elckiej, red. W. Guzewicz, Elk 2012, s. 289-318.
9. *Katolicy i ewangelicy na drodze ku eucharystycznej pełni*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Elk 2013, s. 129-138.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Ogłoszenie dotyczące Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2003, nr 2, s. 102.
2. *Orędownik ekumenizmu*, „Martyria” 2003, nr 2, s. 16.
3. *Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Elk 18-25 stycznia 2004*, „Martyria” 2004, nr 1, s. 4.
4. *Chrystus – jedynym fundamentem Kościoła. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 18-25 stycznia 2005*, „Martyria” 2005, nr 1, s. 8.
5. *Jedność chrześcijan. Gdzie dwóch lub trzech gromadzi się w Moje imię tam jestem pośród nich*, „Martyria” 2006, nr 1, s. 15.
6. *Nawet głuchym przywraca słuch i niemy mowę (Mk 3, 7)*, „Martyria” 2007, nr 1, s. 13.
7. *100 lat Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Martyria” 2008, nr 1, s. 5.
8. *Aby byli jedno w Twoim ręku. Święty Brunon patronem Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Martyria” 2009, nr 1, s. 9.
9. *Wy jesteście tego świadkami (Łk 24, 48). Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w stulecie ruchu ekumenicznego*, „Martyria” 2010, nr 1, s. 14.
10. *Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Martyria” 2011, nr 1, s. 9.
11. *Jak daleko do wspólnej Uczty Pańskiej?*, „Martyria” 2012, nr 1, s. 8-9.
12. *Przemienieni przez zwycięstwo Jezusa Chrystusa. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Martyria” 2012, nr 1, s. 7.
13. *Czego Bóg od nas oczekuje? Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Martyria” 2013, nr 1, s. 8.
14. *Wyznania chrześcijańskie w diecezji elckiej*, „Martyria” 2013, nr 1, s. 16 [współautor].
15. *„Czyż Chrystus jest podzielony?” Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Martyria” 2014, nr 1, s. 8.
16. *„Jezus powiedział do Samarytanki: daj mi pić!” (J 4,7). Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 2015*, „Martyria” 2015, nr 1, s. 10.
17. *„Wezwani, by ogłaszać wielkie dzieła Pana”. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 2016*, „Martyria” 2016, nr 1, s. 6-7.

Wspomnienia:

1. *Pelen prostoty i życzliwości*, w: *Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop (1937-1999)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 47(2005), s. 96-98.
2. *Diagnosta społeczno-polityczny*, w: *Ks. Marian Szczęsny (1942-2006)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 72(2007), s. 98-99.

Recenzje i omówienia:

1. W. Guzewicz, *Mein Herr und mein Gott. Homilien vom Jahreskreis C*, Wydawnictwo Wojciech Guzewicz, Ełk 2005, ss. 188, „Ełckie Studia Teologiczne” 6(2005), s. 383-384.
2. W. Guzewicz, *Gott, du bist so nahe! Homilien vom Jahreskreis A*, Wydawnictwo Wojciech Guzewicz, Ełk 2006, ss. 184, „Studia Ełckie” 8(2006), s. 284-285.
3. W. Guzewicz, *Unser Glaube hat ein Gesicht – Jesus Christus. Homilien vom Jahreskreis B*, Wydawnictwo Wojciech Guzewicz, Lohr-Rothenfels-Bergrothenfels-Ełk 2004, ss. 160, „Studia Ełckie” 9(2007), s. 462-463.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Ełku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Ełk 2006, s. 76-77; *Schematyzm diecezji ełckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 652; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji ełckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji ełckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Ełckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

ks. Tomasz Kopiczko**1. Biogram**

Urodził się 3 października 1979 r. w Suwałkach. W latach 1998-2004 studiował w WSD w Ełku. Świecenia kapłańskie przyjął 22 maja 2004 r. Bezpośrednio po święceniach pracował jako wikariusz w parafii pw. NSJ w Augustowie. W latach 2005-2010 odbył studia specjalistyczne z zakresu katechetyki w Papieskim Uniwersytecie Salesjańskim w Rzymie. Po powrocie do diecezji był m.in. wikariuszem parafii pw. NMP Królowej Apostołów w Ełku (2010-2011), wykładowcą (od 2010 r.) i prefektem (od 2011 r.) w WSD w Ełku, moderatorem diecezjalnym Liturgicznej Służby Ołtarza (od 2011 r.). 1 września 2017 r. zwolniony z funkcji prefekta WSD w Ełku i oddelegowany do pracy naukowej i dydaktycznej w UKSW. W latach 2012-2016 był sekretarzem „Studiów Ełckich”, a następnie redaktorem naczelnym tegoż pisma.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Posługa diakona stałego w prawodawstwie posoborowym – Olsztyn, UWM 2004; promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

Doktorat (katechetyka):

La teologia della catechesi secondo Franciszek Blachnicki un confronto critico con gli orientamenti del Vaticano II – Rzym, Papieski Uniwersytet Salesjański 2010; promotor: ks. prof. Luis Antonio Gallo SDB; recenzenci: ks. prof. Cyryl de Sousa SDB, ks. prof. Franciszek Krasoń SDB.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *La teologia della catechesi secondo Franciszek Blachnicki. Un confronto critico con gli orientamenti del Vaticano II*, Roma 2010, ss. 296.

Redakcja i współredakcja czasopism naukowych:

- 1 „Studia Ełckie” 18(2016), nr 1, ss. 108 [redaktor naczelny].
- 2 „Studia Ełckie” 18(2016), nr 2, ss. 110 [redaktor naczelny].
- 3 „Studia Ełckie” 18(2016), nr 3, ss. 102 [redaktor naczelny].
- 4 „Studia Ełckie” 18(2016), nr 4, ss. 129 [redaktor naczelny].
- 5 „Studia Ełckie” 19(2017), nr 1, ss. 109 [redaktor naczelny].

Artykuły naukowe:

- 1 *Punkty fundamentalne teologicznej perspektywy katechezy w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice 2009, s. 122-135.
- 2 *Ewangelizacja odpowiedzią na potrzeby współczesnego duszpasterstwa*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 4(2012), s. 307-323.
- 3 *Jakiego Kościoła pragnie człowiek? Model instytucjonalny i wspólnotowy w refleksji katechetycznej*, „Studia Ełckie” 14(2012), s. 417-428.
- 4 *U źródeł odnowy soborowej. Spotkanie z Soborem Watykańskim II i Katechizmem Kościoła Katolickiego w Roku Wiary*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Adalbertinum, Ełk 2013, s. 219-247.
- 5 *Świadectwo w katechezie dzieci i młodzieży. Zarys problematyki*, w: *Chrześcijańskie Świadectwo wczoraj i dziś*, red. W. Guzewicz i in., Adalbertinum Ełk 2013, s. 243-263.
- 6 *Katecheza a komunikacja wiary we współczesnym kontekście społecznym*, „Studia Katechetyczne” 9(2013), s. 215-229.

- 7 *Środki społecznego przekazu pomocą w prowadzeniu do wiary*, „Studia Katechetyczne” 10(2014), s. 163-173.
- 8 *Katecheza formą posługi Słowa w Kościele*, w: *Niektóre aspekty służby w rzeczywistości Boskiej i ludzkiej*, red. W. Guzewicz i in., Adalbertinum, Ełk 2014, s. 239-254.
- 9 *Religious education and atheism. Analyzing the ineffectiveness of catechesis in Poland*, „Studia Gilsoniana” 4(2015), nr 3, s. 303-318.
- 10 *Zasada wierności Bogu i człowiekowi w organizacji Światowych Dni Młodzieży – zarys problematyki*, „Studia Katechetyczne” 11(2015), s. 67-79.
- 11 *Obozy harcerskie – nostalgia za przeszłością czy pomysł na dziś?*, „Katecheta” 2016, nr 2, s. 106-110.
- 12 *Leader formation in the Church*, „Studia Gilsoniana” 6(2017), nr 1, s. 63-84.
- 13 *Współczesna koncepcja edukacji religijnej we Włoszech*, „Studia Katechetyczne” 12(2016), s. 97-112.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Króluj nam, Chryste...*, „Martyria” 2011, nr 12, s. 15.
2. *Święty, który zrobił karierę*, „Króluj nam Chryste” 3(2012).
3. *Czy Bóg jedzie na wakacje?*, „Króluj nam Chryste” 7(2013).
4. *Lektor w dalmatyce?*, „Króluj nam Chryste” 11(2013).
5. *Co zrobić, aby sakrament bierzmowania nie był podżeganiem z Kościołem?*, „Martyria” 2013, nr 6, s. 7.
6. *Nie zamykaj Boga na drzwi szafy*, „Króluj nam Chryste” 7(2014).
7. *Pielgrzymka narodowa do Rzymu. Zakończenie Roku Miłosierdzia z papieżem Franciszkiem*, „Martyria” 2016, nr 12, s. 21.

Sprawozdania:

1. *Sprawozdanie z sympozjum naukowego o św. Pawle (Sui sentieri di Paolo)*. Papieski Uniwersytet Salesjański, Rzym 23-24 kwiecień 2009, „Studia Ełckie” 11(2009), s. 363-366.

Recenzje:

1. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, ss. 445, „Studia Teologiczne” 18(2000), s. 498-499.

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji ełckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 679; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji ełckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji ełckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Ełckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

ks. Wojciech Kotarski

1. Biogram

Urodził się 17 stycznia 1974 r. w Kalinowie. W 1999 r. ukończył WSD w Ełku i przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1999-2003 pracował jako wikariusz w parafii pw. Chrystusa Króla w Suwałkach, a następnie podjął studia specjalistyczne z zakresu katechetyki w KUL. Po powrocie do diecezji pełnił m.in. funkcję wicedyrektora wydziału katechetycznego (2008-2010), dyrektora tejże jednostki (od 2010 r.), duszpasterza nauczycieli i wychowawców (od 2008 r.), organizatora konferencji metodycznych katechetów (od 2009 r.), wizytatora katechetycznego oraz wykładowcy w WSD w Ełku (od 2009 r.).

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Dzieje duszpasterstwa katolickiego w parafii Pruska (Wólka Karwowska) od jej założenia do 1992 r. – Warszawa, ATK 1999; promotor: ks. dr Kazimierz Łatak CRL.

Doktorat (katechetyka):

Katechizacja szkolna w diecezji ełckiej w latach 1992-2006. Studium teoretyczno-empiryczne na podstawie badań własnych wybranych grup katechetów – Lublin, KUL 2009; promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński SDB; recenzenci: ks. dr hab. Andrzej Kiciński (KUL), dr hab. Anna Zelma (UWM).

3. Wykaz publikacji

Inne:

1. Redaktor i administrator strony <http://www.wkelk.c0.pl/>, na której zamieszczane są informacje, komunikaty, zaproszenia itp. dotyczące katechizacji w diecezji ełckiej. Niektóre z tych materiałów są następnie drukowane w czasopiśmie diecezjalnym „Martyria” (np. *Szkoły podejmują dziedzictwo duchowe papieża* – Polaka, 2011, nr 5, s. 26).

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji ełckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 681; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji ełckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji ełckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Ełckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

ks. Dariusz Sańko

1. Biogram

Urodził się 17 października 1969 r. w Sokółce (obecnie archidiecezja białostocka). W 1988 r. zdał egzamin kwalifikujący na studia AWF w Gdańsku. Po roku przerwał naukę i pracował jako nauczyciel wychowania fizycznego. W 1990 r. wstąpił do seminarium duchownego w Białymstoku, gdzie ukończył dwa lata filozofii. W 1994 r. przyjęty do WSD w Elku, gdzie dokończył studia seminaryjne. Świecenia kapłańskie przyjął 6 czerwca 1998 r. W latach 1998-2000 był wikariuszem parafii pw. Ducha Świętego Pocieszyciela w Giżycku. Jednocześnie rozpoczął zaocznie studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym w ATK w Warszawie (od 1999 r. w UKSW). W latach 2000-2003 studiował filozofię w Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, a następnie pracował jako duszpasterz w parafii Fort Myers na Florydzie. W sierpniu 2004 r. wrócił do diecezji elckiej. Był tu m.in. rezydentem parafii pw. NMP Królowej Polski w Olecku, wykładowcą wstępu do filozofii, religiologii i filozofii Boga w WSD w Elku, wykładowcą misjologii i teologii ekumenicznej w punkcie Wydziału Teologicznego UKSW w Suwałkach, wykładowcą antropologii filozoficznej i teorii poznania we Wszechnicy Mazurskiej w Olecku oraz duszpasterzem studentów w diecezji elckiej. 1 lipca 2005 r. został wikariuszem w parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach. Odbił wiele podróży po Polsce i świecie, m.in. w 1998 r. wraz z ks. Szymonem Klimaszewskim zdobył najwyższy szczyt Uralu – Narodnaja; dwukrotnie pływał kajakiem po Bajkale, najgłębszym jeziorze świata; w 1999 r. w ciągu 18 dni wraz ze współtowarzyszami – Cezarym Aniśko i ks. Szymonem Klimaszewskim – pokonał 1000 km zachodniego wybrzeża Bajkału (z północy na południe); w 2003 r. wraz z bratem Tomaszem i ks. Piotrem Mozyro spłynęli na kajakach największą rzeką wschodniej Syberii – Leną (podróżnicy w 72 dni pokonali 4400 km z Kacziugi do Tiksi). Za tę ostatnią wyprawę zostali uhonorowani zostali wyróżnieniem *Kolosa 2003* w kategorii *Wyczyn Roku*. Zginął tragicznie wraz z ks. Szymonem Klimaszewskim 16 lutego 2006 r. w czasie wspinaczki na górę Kazbek (5048 m n.p.m.) w Gruzji na Kaukazie. Pochowany został na cmentarzu parafialnym w Sokółce.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Systemowa analiza pojęcia życia człowieka – Warszawa, ATK 1998; promotor: ks. dr hab. Józef M. Dołęga, prof. ATK.

Doktorat (teologia – specjalność religiologia):

Dialog Kościoła katolickiego z religiami tradycyjnymi Afryki według dokumentów Stolicy Apostolskiej (1963-2001) – Warszawa, UKSW 2002; promotor: dr hab. Eugeniusz Sakowicz, prof. UKSW.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Życie to podróż. Pamiętniki z wypraw*, Białystok 2016, ss. 269.

Artykuły naukowe:

1. *Problematyka koncepcji życia psychicznego w aspekcie historycznym*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 3(2005), s. 213-246.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Jak to jest naprawdę z tym powołaniem?*, „Głos Serca. Biuletyn informacyjny parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Suwałkach” 1997, nr 29, s. 3.

Pamiętniki i wspomnienia:

1. Wspinaczkowa wyprawa na najwyższą górę Uralu – *Narodnaja* (Rosja; Syberia). <http://republika.pl/ural1998/index.htm>.
2. Kajakowa wyprawa wzdłuż całego zachodniego wybrzeża najgłębszego i najbardziej sztormowego jeziora na świecie – *Bajkał* ok. 1000 km w 18 dni (Rosja; Syberia). <http://free.of.pl/i/ibrahims/bajkal/index.html>.
3. Kajakowa wyprawa dookoła Wyspy *Mageroya* słynnej z najbardziej północnego punktu Europy *Przylądka Nordkapp* (Północna Norwegia; Morze Barentsa) i dookoła *Archipelagu Lofoten* (Północna Norwegia; Morze Norweskie). <http://republika.pl/norwegia2000>.
4. Kajakowa wyprawa wzdłuż wybrzeża *Półwyspu Krymskiego* (Ukraina; M. Czarne). <http://republika.pl/arturs2001>.
5. Kajakowa wyprawa wzdłuż całego wschodniego wybrzeża najgłębszego i najbardziej sztormowego jeziora na świecie – *Bajkał* ponad 1000 km w 25 dni (Rosja; Syberia). <http://republika.pl/bajkal2001>.
6. Kajakowa wyprawa wokół *Archipelagu Ålandzkiego* (Finlandia; Morze Bałtyckie). <http://republika.pl/alandy2002>.
7. Kajakowa Wyprawa wzdłuż Największej Rzeki Wschodniej Syberii – *Rzeka Lena*. 4400 km w 72 dni (Rosja; Syberia), <http://anisko.republika.pl/lena2003/>.
8. Kajakowa wyprawa wokół Wyspy *Bornholm* (Dania; Morze Bałtyckie). <http://republika.pl/bornholm2004>.
9. Kajakowa wyprawa dookoła najbardziej oddalonych na północ wysp Europy: *Kvaløya – Rolvsøya – Hjelmsøya – Masøya – Magerøya – Sorøya – Seilandsjøkelen* (Północna Norwegia – Finnmark; Morze Barentsa i Morze Norweskie – Ocean Arktyczny). <http://republika.pl/norwegia05>.
10. Wspinaczkowa wyprawa na najwyższą górę Gruzji – *Kazbek* 5048 m. n.p.m. (Kaukaz). <http://republika.pl/gruzja2006>.

11. *Kajakiem przez Syberię. Z dziennika podróży ks. Dariusza Sańko*, „Martyria” 2006, nr 4 s. 18-19.
12. *Kajakiem przez Syberię. Z dziennika podróży ks. Dariusza Sańko (2)*, „Martyria” 2006, nr 5 s. 19.
13. *Kajakiem przez Syberię. Z dziennika podróży ks. Dariusza Sańko (3)*, „Martyria” 2006, nr 6 s. 19.
14. *Kajakiem przez Syberię. Z dziennika podróży ks. Dariusza Sańko (4)*, „Martyria” 2006, nr 7-8 s. 17.
15. *Bajkał. Dziennik podróży*, „Martyria” 2008, nr 2 s. 16-17.

Inne:

1. Rec. Kazimierz Kloskowski, *Bioetyczne aspekty inżynierii genetycznej*, Warszawa 1995, ss. 166, „Studia Philosophiae Christianae” 1997, nr 1, s. 200-202.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Elk 2006, s. 226-227; W. Guzewicz, „*Powiedz ludziom, niech więcej nie płaczą...*”. *Słownik biograficzny zmarłych księży diecezji elckiej (1992-2017)*, Elk 2017, s. 58-59; Tenże, *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 I: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219; Tenże, *Sańko Dariusz*, „Słownik polskich teologów katolickich 2004-2013”, red. T. Błaszczak, W. Gliński, J. Mandziuk, t. 10, Warszawa 2019, s. 978-979.

ks. Wojciech Serowik

1. Biogram

Urodził się 23 lutego 1981 r. w Piszku. W latach 2000-2006 studiował w WSD w Elku. Świecenia kapłańskie przyjął 20 maja 2006 r. Przez pierwsze trzy lata kapłaństwa pracował jako wikariusz w parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Suwałkach. W latach 2009-2014 odbył studia specjalistyczne z zakresu teologii dogmatycznej w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Po powrocie do diecezji był wikariuszem w parafii pw. św. Tomasza w Elku (2014-2017) oraz rezydentem w parafii Studzieniczna (od 2017 r.). Od 2014 r. jest wykładowcą teologii dogmatycznej w WSD w Elku. Pełni także posługę diecezjalnego egzorcysty (od 29 września 2017 r.). W 2020 r. został proboszczem parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Olecku.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Znaki Opatrzności Bożej w Księdze Tobiasza – Olsztyn, UWM 2006; promotor: ks. dr Jerzy Szorc.

Doktorat (teologia dogmatyczna):

La nuova evangelizzazione e la formazione dei laici per la trasmissione della fede – Rzym, Papieski Uniwersytet Gregoriański 2014; promotor: o. prof. William Henn.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *La nuova evangelizzazione e la formazione dei laici per la trasmissione della fede*, Roma 2014, ss. 198 (estratto).

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji elckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 724; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Ełckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219; https://www.unigre.it/zz2_applicazioni/framework_en.php [dostęp: 29.12.2018].

ks. Karol Sokółowski

1. Biogram

Urodził się 3 lutego 1979 r. w Suwałkach. W latach 1998-2004 odbył studia filozoficzno-teologiczne w WSD w Ełku. Po święceniach kapłańskich (2004) pracował jako wikariusz parafii pw. MB Częstochowskiej w Augustowie (2004-2007), a następnie został posłany na studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej w Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (Hiszpania). Odwołany ze studiów w 2009 r. został wikariuszem w parafii pw. św. Wojciecha w Ełku (do 2011 r.), rezydentem w parafii Studzieniczna (2011-2012), wikariuszem w parafii Bargłów Kościelny (2012-2015), rezydentem w parafii Prostki (2015-2016) i rezydentem w parafii Nowa Wieś Ełcka (od 2016 r.). Pełni m.in. funkcję wykładowcy WSD w Ełku, notariusza sądu biskupiego, moderatora ruchów i stowarzyszeń katolickich w diecezji elckiej. Od 2020 r. jest proboszczem parafii w Wiśniowie Ełckim.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Obowiązki biskupa diecezjalnego w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z 1983 r. – Olsztyn, UWM 2000; promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

Doktorat (teologia dogmatyczna):

Teologiczne aspekty humanizmu chrześcijańskiego w nauczaniu Benedykta XVI – Olsztyn, UWM 2015; promotor: dr hab. Katarzyna Anna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM; recenzenci: ks. dr hab. Grzegorz Barth (KUL), ks. dr hab. Marek Żmudziński (UWM).

3. Wykaz publikacji

Artykuły naukowe:

1. *El milagro en la teología contemporánea*, „Studia Elckie” 14(2012), s. 429-451.

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Młodzież jedzie do Madrytu*, „Martyria” 2011, nr 3, s. 20.
2. *Wielki Tydzień w Hiszpanii*, „Martyria” 2011, nr 4, s. 8.
3. *Mocni w wierze*, „Martyria” 2011, nr 9, s. 20.
4. *Życie bez pośpiechu – Hiszpania*, „Barwy Wsi” 2013, nr 1, s. 10-11.

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji elckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 729; 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 (Waldemar Brodziak, Dariusz Maciej Brozio, Karol Bujnowski, Jerzy Fidura, Tomasz Kopiczko, Wojciech Kotarski, Dariusz Sańko, Wojciech Serowik, Karol Sokolowski)

Summary

The article presents the literary output of nine priests of the Elk diocese, i.e. Fr. Waldemar Brodziak, Fr. Dariusz Brozio, Fr. Karol Bujnowski, Fr. Jerzy Fidu-

ra, Fr. Tomasz Kopiczko, Fr. Wojciech Kotarski, Fr. Dariusz Sańko, Fr. Wojciech Serowik, Fr. Karol Sokołowski. The bibliography covers the years 1992-2017.

Keywords: Waldemar Brodziak, Dariusz Brozio, Karol Bujnowski, Jerzy Fidura, Tomasz Kopiczko, Wojciech Kotarski, Dariusz Sańko, Wojciech Serowik, Karol Sokołowski.

Bibliografia

- Guzewicz W., *Diecezja elcka – 20 lat w służbie Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie*, w: „Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”. 20. rocznica powstania diecezji elckiej, red. W. Guzewicz, Elk 2012, s. 19-29.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018.
- Guzewicz W., *Sańko Dariusz*, „Słownik polskich teologów katolickich 2004-2013”, red. T. Błaszczak, W. Gliński, J. Mandziuk, t. 10, Warszawa 2019, s. 978-979.
- Guzewicz W., *Służąc Bogu i ludziom*, t. 1, Wyd. Akademii Marynarki Wojennej, 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.
- Guzewicz W., *Wykaz prac magisterskich napisanych w ramach studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku w latach 1992-2011*, „Studia Elckie” 13(2011), s. 531-544.
- 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. MARCIN SIENKOWSKI*

***Aktualne wyzwania w formacji ludzkiej*, red. P. Kwiatkowski,
Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2021, ss. 109.**

Prezentowana książka stanowi zbiór materiałów opublikowanych po 56. Ogólnopolskiej Konferencji Rektorów Wyższych Seminarium Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych, która miała miejsce w dniach 2-4 września 2020 r. w Gnieźnie (w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym). Oprócz wstępu, którego autorem jest ks. dr Piotr Kot składa się ona z dwóch części. Pierwsza z nich zawiera materiały konferencyjne (cztery artykuły oraz dwie homilie), a druga (trzy) teksty poświęcone formacji seminaryjnej.

We wstępie, który ma charakter sprawozdania, znajdują się informacje o przebiegu konferencji, poszczególnych wystąpieniach i ich autorach, a także sprawach organizacyjnych. Jest w nim mowa również o nowych rektorach, którzy w 2020 r. zostali powołani do kierowania seminariami (diecezjalnymi i zakonnymi) i procesem formacyjnym.

Autorem pierwszego tekstu pt. „Od antropologii do teologii kapłaństwa” jest ks. prof. Bogdan Ferdek. Podejmuje on problem zależności dogmatyki katolickiej od antropologii dogmatycznej. Przywołuje stanowiska E. Stein (antropologia dogmatyczna) oraz A. Gramsciego (antropologia lewicowa) w kwestii rozumienia człowieka. Szczegółowo omawia wybrane założenia antropologii dogmatycznej (pożądliwość, wolność, rozumność człowieka) i ich znaczenie dla dogmatyki kapłaństwa. Wspomina także o dwóch modelach Kościoła (*concilium* – H. Küng; *communio* – J. Ratzinger), których rozumienie jest determinowane przez model antropologii.

„Dzisiejsza młodzież – portret” to tytuł artykułu autorstwa prof. Krzysztofa Kosęły. Jak wiele tekstów jemu podobnych dostarcza on informacji na temat polskiej młodzieży. Jej charakterystyka została skoncentrowana na dwóch rodzajach cech: trwałych (mało zmiennych) oraz nowych. Do pierwszej grupy zalicza się podobieństwo do wcześniejszych pokoleń (niedaleko pada jabłko od

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



jabłoni) oraz podważanie zasadności zakazów (zabrania się zabraniać). Odnosząc się do drugiej cechy autor wskazuje przyczyny buntowniczych postaw młodzieży. Jedna z nich tkwi w naturze człowieka, a druga wypływa z zależności wychowanków od wychowawców. Z kolei zauważane nowe cechy młodego pokolenia to przede wszystkim obecność w świecie wirtualnym oraz odrzucanie długotrwałych zobowiązań.

Podobną problematykę podejmuje ks. prof. Krzysztof Pawlina w materiale „Obraz współczesnych kandydatów do kapłaństwa – podsumowanie badań”. Można się z niego dowiedzieć m.in. o spadku liczby powołań, wieku podejmowania decyzji wstąpienia do seminarium, wykształceniu, rodzinach, motywacjach, przeszkodach, rozumieniu kapłaństwa itp.

Z tematem mentalności *selfie* zmierzył się ks. dr Janusz Michalski w artykule pt. „Kapłan w społeczeństwie selfiestycznym”. Poprzez zwrócenie uwagi na historię *selfie*, motywację ich robienia i charakterystykę osób ulegających modzie autoprezentacji dochodzi do wniosku, że za tego typu mentalnością kryje się dążenie do zdobycia uwagi, znaczenia, podziwu czy stawianie się aktorem w relacjach międzyosobowych. Z drugiej strony pozytywnym wymiarem *selfie* może być np. zwiększenie poczucia więzi również w wymiarze duszpasterskim.

W części formacyjnej omawianej książki znajduje się m.in. artykuł ks. dra Przemysława Kwiatkowskiego (redaktora całej pozycji) pt. „Dar i tajemnica. Postać kapłana w nauczaniu św. Jana Pawła II”. O czym jest ten tekst, dowiadujemy się jedynie z samego tytułu, gdyż autor nie stawia żadnego problemu, nie doprecyzowuje tematu ani nie wskazuje źródeł. Dlatego nie wiadomo, jaki jest cel jego napisania ani jaka jest jego zasadnicza teza. Należy się domyślać, że chodzi o rozumienie kapłaństwa w ujęciu Jana Pawła II. Ponieważ jest to zagadnienie bardzo szerokie, należałoby zawęzić temat do jakiegoś aspektu. Inaczej można mówić o prezentacji dowolnie wybranych myśli papieża na temat kapłaństwa. Lektura tego tekstu wskazuje na to, że jest w nim mowa o rozumieniu i doświadczeniu kapłaństwa przeżywanego przez samego Jana Pawła II. Wobec tego tytułowym kapłanem jest sam papież. Niestety tekst nie kończy się żadnym podsumowaniem, które dawałoby jakiś obraz kapłaństwa realizowanego przez Jana Pawła II. Czytelnik musi sam go wydobyć spośród przytoczonych i omówionych cytatów.

Z punktu widzenia formacji seminaryjnej i obowiązującego od 1 października 2021 r. nowego *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* ważne i interesujące są dwa teksty ks. dra Tomasza Trzaskawki. Pierwszy z nich jest poświęcony podstawowym założeniom i obszarom wychowawczym etapu propedeutycznego, a drugi dotyczy założeń i wizji nowych zasad formacji kapłańskiej w Polsce. Autor wskazuje tylko na jedno podstawowe założenie etapu propedeutycznego – integralność (spójność) formacji, chociaż sugeruje, że będzie mowa o kilku (założenia!). Oprócz tego wymienia cele etapu, które realizują się w formacji ludzkiej i duchowej. Mowa tu o położeniu solidnych

fundamentów pod życie duchowe oraz poznanie siebie. Należy zauważyć, że autor w przystępny i zrozumiały sposób wyjaśnia wskazane cele, precyzuje je oraz wylicza środki potrzebne do ich osiągnięcia.

W drugim tekście ten sam autor wyjaśnia podstawowe zasady formacji seminaryjnej. Należą do nich całościowość, integralność i dynamiczność formacji. Ponadto omawia w nim przebieg formacji wedle podziału na cztery etapy (propedeutyczny, uczniowski, upodabniający, pastoralny).

Wszystkie omówione pokrótce teksty prezentowanej książki (pominięto homilie) mogą stanowić pewnego rodzaju pomoc w zrozumieniu podejmowanych tematów. Jednakże osobną kwestią pozostaje to, czy naświetlone problemy zaliczają się do aktualnych wyzwań w formacji ludzkiej (jak sugeruje tytuł książki). Zdaje się, że jest szereg ważnych i pilnych problemów, które nie zostały podjęte ani nawet zasygnalizowane. Z kolei nie o wszystkich, które uwzględniono w książce można powiedzieć, że należą do aktualnych wyzwań w formacji. Niektóre z nich są szerzej opracowane w osobno wydanych książkach lub rzetelnie przygotowanych artykułach. Dlatego w celu poznania aktualnych wyzwań w formacji ludzkiej nie wystarczy sięgnąć do materiałów wydanych w 2021 r.

Pewne zastrzeżenia budzi także struktura opublikowanych tekstów. Nie każdy z nich zalicza się do artykułów naukowych (np. w niektórych z nich brak problemu badawczego czy podsumowania). Być może prezentowane tematy były przygotowane z myślą o wygłoszeniu, a nie opublikowaniu. Jeśli jednak zostały ogłoszone drukiem, warto było je dopracować pod względem merytorycznym. Ponadto we wstępie znajduje się informacja, że wystąpień (referatów) było więcej. Ostatecznie jednak z niewiadomych przyczyn nie wszystkie znalazły się w zbiorze opublikowanych materiałów pokonferencyjnych.

ALINA ŻYLIŃSKA*

Krzyż i siła łaski. Ks. diakon Piotr Bortkiewicz (1978-2019), red. W. Guzewicz, Wydawnictwo Civitas et Lex, Elk 2020, ss. 207.

Nie jest łatwo napisać książkę o człowieku, o którym niewiele mamy informacji zawartych w Internecie, w materiałach drukowanych czy źródłach archiwalnych. Ten brak widoczny jest zwłaszcza w głównych publikatorach diecezji elckiej. Jedynie w „Kronice Urzędowej Diecezji Elckiej” z 2019 r. odnajdziemy niewielką wzmiankę o śmierci i przebiegu uroczystości pogrzebowych diakona Piotra Bortkiewicza¹. Zastanawia zwłaszcza brak informacji o życiu i dokonaniach Piotra Bortkiewicza w „Martyrii” – oficjalnym organie prasowym diecezji. Od początku istnienia tej prasy, zwyczajem kolejnych redaktorów naczelnych było publikowanie o zmarłym duchownym diecezji elckiej co najmniej jego życiorysu. Szkoda, że obecnie zaprzestano tej praktyki, a może raczej nie zaprzestano, tylko zarezerwowano dla niektórych duchownych (sic!). Tym bardziej należą się podziękowania ks. prof. Wojciechowi Guziewiczowi za to, że podjął się trudu opracowania książki o śp. diakonie Piotrze Bortkiewiczu. Jego bowiem żywa i dynamiczna osobowość, pełna prostoty i życzliwości, niezwykła postać człowieka o wielkim sercu i duchu zasługuje na taką publikację.

Książka składa się z trzech części. W pierwszej części znajduje się *curriculum vitae* Piotra, w tym opis jego domu rodzinnego, pobytu w więzieniu, nawrócenia, wstąpienia do seminarium duchownego oraz ostatnich dni życia i nagłego odejścia. W przedstawieniu tych wydarzeń chodziło, jak pisze sam Autor książki, nie tyle o ukazanie jak największej liczby faktów z jego życia, ile o uświadomienie, jakim był człowiekiem, czym się zajmował, co go absorbowало, jak realizował swoje powołanie i odpowiadał na głos łaski Bożej. Dowiadujemy się tu m.in., że urodził się 15 lutego 1978 r. w Giżycku w rodzinie

* Alina Żylińska – Grodno, Białoruś
ORCID: brak danych; e-mail: mag-grodno@mail.ru

¹ „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2019, nr 2, s. 214.



Andrzeja i Haliny z domu Rutkowska. Od najmłodszych lat interesował się sportem (podobnie zresztą jak jego brat bliźniak). Należał do Klubu Sportowego „Mamry” Giżycko, w którym trenował zapasy – styl wolny. Odniósł wiele sukcesów na matach w kraju i za granicą. Mając 18 lat, Piotr trafił po raz pierwszy do więzienia. Po opuszczeniu więzienia (1999) podjął naukę w Liceum Ogólnokształcącym w Giżycku. Pracował dorywczo w firmie ojca. W 2001 r. ponownie odsiadywał wyrok, podczas którego doznał łaski nawrócenia. Postanowił całkowicie odmienić swoje życie. W 2012 r. ukończył Liceum Ogólnokształcące dla Dorosłych i uzyskał pozytywny wynik maturalny. Próbował wstąpić do zakonu. W tym celu napisał do każdego zakonu w Polsce z prośbą o przyjęcie. Pozytywnie odpowiedział tylko jeden z nich (Karmelici Bosi z Zamarte). Niestety, w procesie formacji odmówili Piotrowi możliwości sprawowania Najświętszej Eucharystii z uwagi na jego przeszłość. Po wielu tygodniach zmagania duchowych porzucił ideę zakonu. Na początku listopada 2012 r. wrócił do Giżycka. Rok później postanowił złożyć podanie do Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej i został tam przyjęty. W seminarium odznaczał się niezwykłą pobożnością, pracowitością i sumiennością. Był odpowiedzialny m.in. za posługę kleryków w Domu Dziecka w Elku, w Domu Pomocy Społecznej w Elku, w Szpitalu Miejskim w Elku (pierwszy piątek miesiąca) oraz chorym (w każdą niedzielę). Przygotowywał paczki na Boże Narodzenie (Dom Dziecka w Elku), paczki na misje (np. Boliwia, Burundi, Peru), wielkanocną zbiórkę słodczy (Dom Dziecka w Giżycku, Tęczowy Dom w Elku) itp. Brał kilkakrotnie udział na Przystanku Jezus. Choć aktywność naukowa nie była jego głównym celem w seminarium, to poszczycić się może w tym zakresie wieloma sukcesami i osiągnięciami. Niewątpliwie do najważniejszych należy tutaj opublikowanie monografii pt. *Co chrześcijanin powinien wiedzieć o islamie?* (Wydawnictwo Civitas et Lex, Elk 2019, ss. 141). Jest on tym samym pierwszym i jedynym autorem, który wydał samoistną publikację naukową, studiując w seminarium elckim. W dorobku znajdują się także trzy artykuły naukowe oraz wiele wystąpień na sympozjach i różnych spotkaniach naukowych. Świecenia diakonatu przyjął wraz z kolegami w Bargłowie Kościelnym z rąk bpa Jerzego Mazura 5 maja 2018 r. Po zakończeniu pobytu w seminarium przez rok miał praktykować u boku ks. Edwarda Konkola SVD. Swoją podróż rozpoczął od Jastarni. Tam ks. Konkol prowadził ośrodek rekolekcyjno-wczasowy. Zgodnie z wolą biskupa elckiego Piotr miał przygotowywać się do pracy z trudną młodzieżą, dziećmi „ulicy” i zapoznać się z działalnością fundacji. 22 września 2019 r. wracając do domu rodzinnego z posługi duszpasterskiej w parafii pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła w Suwałkach miał wypadek samochodowy. W piątek, tj. 27 września, miał przejść standardową operację złożenia miednicy i kości nogi. Po operacji miał wrócić do domu. Operacji, niestety, nie przeżył. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w parafii pw. św. Anny w Giżycku w środę 2 października 2019 r. Został pochowany na pobliskim cmentarzu w grobowcu rodzinnym. Możemy zatem stwierdzić, iż

książka w tej części wypełnia naszą lukę bibliograficzną i jest solidną podstawą pod przyszłą monografię diakona Piotra Bortkiewicza.

W drugiej części książki znalazły się materiały źródłowe, które odnotowują dorobek myśli i ducha diakona Piotra Bortkiewicza. Główne są to jego artykuły naukowe, wystąpienia konferencyjne, homilie, nauki... Niektóre z nich były już publikowane, a niektóre pojawiają się w książce po raz pierwszy. Szkoda, że nie są to wszystkie materiały, a jedynie wybrane.

Trzecia część książki zawiera teksty pochodzące ze środowiska, w którym żył, pracował i umarł diakon Piotr Bortkiewicz. Swoje wspomnienia zamieścili tu: ks. Arkadiusz Dardziński, ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz, ks. Grzegorz Kunko, ks. dr Paweł Makarewicz, ks. Krzysztof Walendziuk, ks. prof. dr hab. Leszek Wilczyński, ks. dr Dariusz Zalewski, diakon (obecnie już ksiądz) Radosław Orchowski, Paweł i Elżbieta Bortkiewiczowie, Dawid Godz, Paweł Hołownia, Ewa Karpińska, Jerzy Ledziński, Jakub Milewski, Małgorzata Szeliłowska, Marta i Jakub Szerszenowiczowie, Alina Żylińska oraz Karolina Trejnis. Zaletą tej części książki jest to, że pamięć o diakonie Piotrze została zebrana z różnych środowisk, przez co czyni ją jeszcze bardziej obiektywną i reprezentatywną.

Wszystkie treści zawarte w tej książce mają na uwadze przybliżyć postać zmarłego diakona Piotra Bortkiewicza. Rzeczywiście była to nieprzeciętna sylwetka człowieka, kleryka i przyjaciela. W książce pt. *Krzyż i siła łaski* została utrwalona pamięć o Nim i Jego dziele. Ta cenna publikacja jest swego rodzaju hołdem złożonym diakonowi Piotrowi i jest skierowana przede wszystkim do tych środowisk, w których żył i posługiwał. Książkę tę należy polecić wszystkim klerykom i wychowawcom seminaryjnym. Jest również doskonałym podręcznikiem do wykorzystania w edukacji szkolnej i seminaryjnej. Wydaje się, że ta publikacja książkowa będzie służyć pomocą w różnych środowiskach, do których trafi. Omawiana pozycja książkowa pod redakcją ks. Wojciecha Guzewicza jest ważną pozycją tak dla teologa, jak i dla innego czytelnika, którzy chcą i starają się poszerzyć i pogłębić tajemnicę Kościoła w jego wymiarze osobowym. Język książki jest niezwykle przystępny, co niewątpliwie jest jej atutem. Jest ona godna polecenia, bo wydaje się być dobrą lekturą dla głębszego poznania ludzi, którzy tak szybko odchodzą.

SPRAWOZDANIA
Reports

KS. RYSZARD SAWICKI*

Sprawozdanie z pielgrzymki pracowników pomocy społecznej i wolontariuszy Caritas połączonej z konferencją naukową pt. „Św. Brat Albert prekursorem pomocy socjalnej w Polsce”, Wigry, 17 czerwca 2021 r.

17 czerwca 2021 r., w liturgiczne wspomnienie św. Brata Alberta, odbyła się pielgrzymka pracowników pomocy społecznej do Pokamedulskiego Klasztoru w Wigrach. Tego typu spotkanie zostało zorganizowane przez suwalski Miejski Ośrodek Pomocy Rodzinie już po raz piąty. W tym roku współorganizatorem wydarzenia była Caritas Diecezji Elckiej, a do pracowników pomocy społecznej dołączyli także wolontariusze posługujący na co dzień w parafialnych zespołach charytatywnych.

Diecezjalna pielgrzymka połączona była z konferencją naukową zatytułowaną „Św. Brat Albert prekursorem pomocy socjalnej w Polsce” i miała na celu popularyzację postaci i przesłania świętego, którego Papież Franciszek w ubiegłym roku ogłosił patronem pracowników pomocy społecznej w Polsce. Warto nadmienić, że decyzja ta zapadła po wniosku złożonym do władz kościelnych przez Leszka Lewocę – dyrektora MOPR w Suwałkach.

Po powitaniu uczestników pielgrzymki i konferencji naukowej przez organizatorów, miała miejsce pierwsza prelekcja, którą wygłosił dr Marek Oktaba – dyrektor zarządzający Powszechnego Uniwersytetu Nauczania Chrześcijańsko-Społecznego i kierownik Katedry Etyki w Gospodarce na tejże uczelni, teolog i architekt, specjalizujący się w etyce życia gospodarczego i teorii ładu przestrzennego, działacz społeczny zajmujący się m.in. pomocą osobom bezdomnym, współzałożyciel Towarzystwa Pomocy im. św. Brata Alberta. Słuchacze jego wykładu pt. „Św. Brat Albert prekursorem pomocy socjalnej w Polsce” zapoznali się z osobą Adama Chmielowskiego – inżyniera, wybitnego malarza, patriotę walczącego w Powstaniu Styczniowym, zakonnika, założyciela zgro-

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



madzenia albertynów i albertynek, działacza społecznego znanego z pełnej poświęcenia pracy na rzecz biednych i bezdomnych. Jako społecznik cechował się środowiskowym podejściem do pomagania najbardziej potrzebującym, nowatorską formułą organizacji i nastawieniem na zmianę społeczną. Wyprzedzając swoją epokę wykorzystywał on narzędzia i instrumenty, które do dnia dzisiejszego stanowią podstawę pracy pracowników socjalnych. Wspomnieć należy chociażby o diagnozie środowiska, wywiadzie środowiskowym czy spółdzielni socjalnej. „Brat Albert pracował jak pracownik socjalny. Nie pracował po to, żeby uzyskiwać pensję, tylko po to, żeby służyć i w tym dawał przykład nam wszystkim pracownikom socjalnym” – ocenił dr Marek Oktaba. Przypomniał też życiowe motto tego świętego: „Powinno się być dobrym jak chleb; powinno się być jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs sobie ukroić i nakarmić się, jeśli jest głodny”. Dokonania św. Brata Alberta stanowią inspirację do podejmowania działań w kierunku pomocy najbardziej potrzebującym i wykluczonym z różnych powodów.

Po wykładzie dra Marka Oktaby w programie pielgrzymki była Msza św., której towarzyszył śpiew Suwalskiego Chóru PRIMO pod dyktando dra Ignacego Ołowia. Eucharystii przewodniczył bp dr Adrian Galbas SAC. Nawiązując do spotkania Chrystusa z pewnym człowiekiem pragnącym „osiągnąć życie wieczne”, biskup pomocniczy diecezji ełckiej w homilii zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo stawiania się niewolnikiem pieniądza. Jako owoc wewnętrznej wolności ukazał św. Brata Alberta, który pozostawił wszystko, „aby iść za Chrystusem, widząc Go w biednych, bezdomnych, chorych, pokopanych przez życie”. Hierarcha podkreślił, że pomoc społeczna powinna być „pomocą człowiekowi, z którym najpierw jestem, a dopiero potem, któremu coś daję”. Mówił o „pomaganiu z bliska” i wskazywał na patrona pracowników pomocy społecznej, o którym nie mówiono: „pan Albert”, „dyrektor Albert”, „szef Albert”, ale „Brat Albert”, ponieważ on dla tych, którym posługiwał, był jak brat. Nie przychodził do pracy „od-do”, nie wydawał jedynie poleceń, nie pisał instrukcji. On obok tych ludzi spał, mył ich, dla nich przygotowywał posiłki, rozdawał im chleb, przynosił lekarstwa – argumentował ks. bp Adrian Galbas SAC. Zachęcał do hojności serca, mówiąc: „Lepiej pomylić się pomagając, niż pomylić się nie pomagając”. Dziękował także za ofiarną pracę instytucjom rządowym, samorządowym i kościelnym, a szczególnie pracownikom ośrodków pomocy społecznej oraz pracownikom i wolontariuszom Caritas. Przed pasterskim błogosławieństwem biskup dokonał aktu zawierzenia pracowników pomocy społecznej wstawiennictwu ich patrona – św. Brata Alberta.

Po zakończonej modlitwie w pokamedulskim kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Wigrach uczestnicy spotkania udali się do tzw. Dużej Galerii w Domu Królewskim, gdzie miało miejsce wręczenie honorowych odznaczeń „Primus in Agendo” pracownikom i osobom współpracującym z MOPR w Suwałkach. Wyróżnienie przyznawane jest osobom fizycznym oraz organizacjom i instytucjom za szczególne działania lub zasługi na rzecz rynku pracy,

polityki społecznej bądź rodziny. Odznaka została przyznana m.in. za uregulowanie w Suwałkach kwestii pogrzebu dzieci zmarłych przed narodzeniem. W imieniu Marleny Małąg wyróżnienia wręczył Stanisław Szwed – Sekretarz Stanu w Ministerstwie Rodziny i Polityki Społecznej. Polityk dziękował także pracownikom pomocy społecznej za ich zaangażowanie w trudnym czasie pandemii Covid-19.

Wiceminister wygłosił wykład nt. „Nowych kierunków rozwoju pomocy społecznej w Polsce”. Mówił o potrzebie pójścia „w kierunku nowej strategii dotyczącej deinstytucjonalizacji, czyli odchodzenia od dużych placówek i przechodzenia do opieki kameralnej, rodzinnej, środowiskowej”, a także „świadczaniu usług bardziej na miejscu – w domach czy rozszerzonych formułach rodzinnych domów pomocy, czyli w takim zakresie, żeby jednostki były mniejsze, dawały łatwiejszy kontakt z osobami”. Przedstawił także najważniejsze zmiany dokonane 15 kwietnia 2021 r. w nowelizacji ustawy o pomocy społecznej z dnia 12 marca 2004 r. (Dz.U. z 2020 r. poz. 1876 ze zm.). Część z nich jest odpowiedzią na postulaty podmiotów zajmujących się stosowaniem przepisów dotyczących pomocy społecznej w praktyce oraz na wnioski napływające od pracowników socjalnych, związane z koniecznością doregulowania przepisów dotyczących wykonywania przez nich zawodu. Dokonano zmian m.in. w zakresie obliczania dochodu, kierowania osób do domów pomocy społecznej, przyjęto termin obowiązywania dokonywanych co 3 lata zweryfikowanych kryteriów dochodowych od 1 stycznia każdego roku, regulacji dotyczących świadczeń pieniężnych, przyznawania usług opiekuńczych w trybie pilnym, zniesiono obowiązek odpłatności w dziennych ośrodkach wsparcia dla osób z zaburzeniami psychicznymi, ograniczono ponoszenie odpłatności przez osobę usamodzielnianą, uzupełniono przepisy o właściwości organów. W zakresie obowiązków zmodyfikowano dotychczasowy katalog zadań pracownika socjalnego oraz dodano nowe zadanie – „inicjowanie lub współuczestniczenie w działaniach profilaktycznych nakierowanych na zapobieganie lub łagodzenie problemów społecznych”.

Zdaniem wiceministra, nowelizacja ustawy o pomocy społecznej ma szansę poprawić warunki pracy i realizacji zadań przez pracowników socjalnych, a odpowiednie zastosowanie wprowadzonych przepisów może przełożyć się na większą efektywność udzielanej pomocy. Po wykładzie miała miejsce ciekawa i rzeczowa dyskusja.

Uczestnicy pielgrzymki-symposium mieli możliwość zwiedzania z przewodnikiem Pokamedulskiego Klasztoru w Wigrach, zapoznając się z jego bogatą historią i dziedzictwem duchowym. „Chodzony wykład” pt. „Codzienne życie wigierskich kamedułów i ich troski o miejscową ludność” wygłosił ks. dr Ryszard Sawicki – wicedyrektor Caritas Diecezji Ełckiej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku, autor licznych publikacji naukowych dotyczących dziejów „perły ziemi suwalskiej”, jaką jest Pokamedulski Klasztor w Wigrach. Podczas prelekcji zapoznał on słuchaczy z historią tego obiektu

związaną ze 132-letnią obecnością kamedułów – zakonu pustelniczego odznaczającego się wyjątkowo surową regułą. Wigierski klasztor miał ogromny wpływ na kształtowanie się religijnego, kulturowego i gospodarczego oblicza dzisiejszej Suwalszczyzny. Wypełniając codzienne powołanie pustelnicze, wigierscy kameduli troszczyli się o własny rozwój duchowy, nie zapominając przy tym, że w ich rozległych dobrach zamieszkiwała ludność, której należało zapewnić właściwą opiekę duszpasterską. Kameduli ufundowali także dwa przytułki dla schorowanych i niedołączonych starców. Jeden z nich znajdował się w Suwałkach, a drugi w Wigrach. W pewnym sensie można ich zatem uznać także za pionierów pomocy społecznej na Suwalszczyźnie.

Pielgrzymka i konferencja naukowa z pewnością wpłyną na podniesienie kompetencji pracowników pomocy społecznej w zakresie służby drugiemu człowiekowi. W dzisiejszych trudnych czasach środowisko to potrzebuje przesłania i wartości towarzyszących życiu ich patrona, który stanowi niejako drogowskaz w trudnej i jakże odpowiedzialnej pracy w pomaganiu bliźnim. Udział w pielgrzymce połączonej z sympozjum był doskonałą okazją do integracji środowiska pracowników społecznych i wolontariuszy Parafialnych Zespołów Caritas, wymiany doświadczeń, promowania dobrych praktyk, a tym samym do doskonalenia swojej pracy.

Wydarzenie to zostało objęte honorowym patronatem Biskupa Pomocniczego Diecezji Ełckiej, Ministerstwa Rodziny i Polityki Społecznej oraz Marszałka Województwa Podlaskiego.