

STUDIA EŁCKIE

24 (2022) nr 2



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Elckie” 24(2022), nr 2

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2022

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/24-2022-nr-2>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny ▪ ks. Dariusz **Zalewski** – WSD, Ełk

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

Sekretarz redakcji – ks. Dariusz **Konopko** – KUL, Lublin; 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; WSD, Ełk

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

<i>Od Redakcji / Editorial</i>	143
--------------------------------------	-----

Nauki teologiczne / Theological Sciences

Anna Zellma , Michał Kolakowski , <i>Wypalenie zawodowe w opinii wybranych grup nauczycieli religii / Professional burnout in the assessment of selected groups of religion teachers</i>	147-161
Michał Hospodár , <i>Parrésia v kontexte Synody o synodalite / Parrhesia in the context of the Synod on synodality</i>	163-170
Ks. Stanisław Strękowski , <i>Człowiek wobec śmierci w wybranych pismach św. Grzegorza z Nyssa / Man in the face of death in selected writings of St. Gregory of Nyssa</i>	171-189
Ks. Piotr Wilkowski , <i>Droga braterstwa z Maryją a cancel culture w nauczaniu papieża Franciszka / The fraternity way with St. Mary versus cancel culture in Pope Francis's teachings</i>	191-215
Dawid Mielnik , <i>The Good Friday oration as defined in the rubrics in the light of the twentieth-century liturgical reforms</i>	217-226

Miscellanea

Ks. Marcin Ferdynus , <i>Dlaczego katolik nie ma obowiązku zaszczepić się przeciw COVID-19? Perspektywa etyczna / Why does a Catholic have no obligation to get vaccinated against COVID-19? Ethical Perspective</i>	229-247
---	---------

Materiały / Historical Resources

ks. Wojciech Guzewicz , <i>Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 1) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 2)</i>	251-263
---	---------

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Z radością przekazujemy w ręce naszych Czytelników drugi tego-roczny numer kwartalnika „Studiów Elckich”. Niniejszy tom składa się z sześciu tekstów naukowych, z których dwa są napisane w języku obcym. W bieżącym numerze proponujemy Państwu teksty z zakresu teologii i etyki.

Autorom tekstów i ich Recenzentom wyrażamy naszą wdzięczność. Żywimy nadzieję, że prezentowane zagadnienia przyczynią się do wymiany myśli i sprowokują do dalszych badań. Życząc ciekawej lektury, zapraszamy na stronę internetową: <http://www.studiaeckie.pl>.

ks. Dariusz Zalewski
Redaktor naczelny

NAUKI TEOLOGICZNE

Theological Sciences

ANNA ZELMA*

MICHAŁ KOŁAKOWSKI*

Wypalenie zawodowe w opinii wybranych grup nauczycieli religii

Wiedza nauczyciela religii o wypaleniu zawodowym jest istotnym składnikiem jego kompetencji zawodowych. Odgrywa ważną rolę w permanentnej formacji. Warunkuje bowiem jakość zaangażowania nauczyciela religii w przeciwdziałanie wypaleniu zawodowemu. Pomaga skutecznie radzić sobie ze stresem oraz motywuje do podejmowania działań o charakterze profilaktycznym. Wiedza nauczyciela religii o wypaleniu zawodowym jest zatem ważna dla permanentnej formacji. To, co nauczyciel religii wie na temat wypalenia zawodowego może warunkować jakość jego zaangażowania w troskę o zdrowie psychiczne i życie duchowe oraz równowagę pomiędzy pracą a odpoczynkiem.

Wobec powyższego uzasadnione stało się rozpoznanie w tym obszarze opinii wybranych grup respondentów. Punkt wyjścia do realizacji badań stanowiło teoretyczne ujęcie problematyki wypalenia zawodowego. Przyjęto, że termin ten określa stan złożonego, chronicznego zmęczenia i wyczerpania emocjonalnego oraz depersonalizacji i obniżonego poczucia dokonań osobistych, który pojawia się w wyniku długotrwałego przeciążenia psychicznego spowodowanego poświęceniem się jakiejś sprawie np. pracy zawodowej¹. Jako istotne uwarunkowania, decydujące o wypaleniu zawodowym nauczycieli religii, wymienia się

* Anna Zellma – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>; e-mail: anna.zellma@uwm.edu.pl

* Michał Kołakowski – nauczyciel religii w Szkole Podstawowej nr 1 im. Armii Krajowej w Ostródzie; e-mail: micha.lkolakowski@wp.pl

¹ Więcej na ten temat zob. np. w: Ch. Maslach, *Wypalenie – w perspektywie wielowymiarowej*, w: *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, red. H. Sęk, Warszawa 2009, s. 15; E. Wiszowaty, *Etyka policji. Między prawem, moralnością i skutecznością*, Warszawa 2010, s. 169-173; A. Zellma, *Jak radzić sobie z wypaleniem zawodowym w posłudze katechetycznej?*, w: *Między tradycją a współczesnością. I Krajowy Kongres Katechetyczny*, red. A. Bałoniak, J. Szpet, Poznań 2008, s. 249-270.

m.in. długotrwały stres i nieumiejętność radzenia sobie z nim, nierealne cele zawodowe, wysokie wymagania społeczne, poddawanie nieustannej kontroli zewnętrznej, rozbieżność między oczekiwaniami a realiami życia, brak kompetencji zawodowych i przepracowanie². Istnieje przy tym wiele sygnałów ostrzegawczych na poziomie fizycznym, psychicznym i behawioralnym, które mogą sugerować wypalenie zawodowe. Do nich zalicza się m.in. uczucie zmęczenia fizycznego i psychicznego, brak chęci do pracy, brak satysfakcji zawodowej, objawy psychosomatyczne, wycofywanie się z kontaktów z innymi osobami. Tak określony obszar merytoryczny – jak dotąd – nie został zbadany empirycznie przez polskich katechetów. Z uwagi na jego znaczenie praktyczne, zasługuje on na szczególną uwagę.

Analizy podjęte w niniejszym artykule mają na celu ukazanie wyników badań empirycznych prowadzonych wśród wybranych grup nauczycieli religii dotyczących wyrażanych przez nich opinii na temat różnych aspektów wypalenia zawodowego. Koncentrują się wokół rozumienia wypalenia zawodowego oraz czynników powodujących pojawienie się wypalenia zawodowego i łatwo dostrzegalnych sygnałów ostrzegawczych, które mogą sugerować wypalenie zawodowe. Dotyczą również propozycji związanych z przeciwdziałaniem wypaleniu zawodowemu. Nie odnoszą się do samopoczucia respondentów związanego z wypaleniem zawodowym.

Metodologia badań własnych

Przedstawione wyniki są częścią badań zrealizowanych w celu pozyskania opinii wybranych grup nauczycieli religii na temat różnych aspektów wypalenia zawodowego. Badania przeprowadzono wśród respondentów pracujących na terenie archidiecezji warmińskiej i diecezji opolskiej. Zastosowano metodę sondażu diagnostycznego z wykorzystaniem techniki ankietowej (ankieta on-line). W celu uzyskania szczegółowych opinii wybranych grup nauczycieli religii na temat różnych aspektów wypalenia zawodowego sformułowano kilka pytań badawczych, m.in. jak rozumieją wypalenie zawodowe badani nauczyciele religii? jakie mogą być uwarunkowania wypalenia zawodowego nauczycieli religii w opinii respondentów? jakie symptomy wypalenia zawodowego dostrzegają badani nauczyciele religii oraz jakie proponują działania profilaktyczne?

Narzędziem badawczym był zaprojektowany specjalnie na potrzeby badań autorski kwestionariusz ankiety, który wykorzystano w gromadzeniu opinii nauczycieli religii na temat wypalenia zawodowego. Badanie zostało przeprowadzone za pomocą aplikacji internetowej forms.microsoft.com³.

² A. Zellma, *Profilaktyka syndromu wypalenia zawodowego we wstępnej formacji nauczycieli religii*, „Roczniki Teologiczne” 11(2014), s. 144-145.

³ Aplikacja ta umożliwia zamieszczanie formularzy ankietowych w Internecie. Sama aplikacja wchodzi w zespół aplikacji internetowych pakietu Office 365, który jest dostępny w witrynie office.com.

Badania ankietowe zostały przeprowadzone od 5 do 12 maja 2020 roku wśród dwóch grup nauczycieli religii. Pierwszą stanowili nauczyciele pracujący na terenie archidiecezji warmińskiej, drugą na terenie diecezji opolskiej. Nauczyciele religii z wyżej wymienionych diecezji zostali zaproszeni i zachęceni do udziału w badaniach ankietowych za pośrednictwem dyrektorów wydziałów katechetycznych. Dyrektorzy wydziałów katechetycznych rozesłali do katechetów e-maile z linkiem odsyłającym bezpośrednio do kwestionariusza ankiety. Badani nauczyciele religii zostali poinformowani o przedmiocie i celu badań, o ich anonimowym charakterze oraz o sposobie wypełniania kwestionariusza ankiety. Każda diecezja dysponowała oddzielnym linkiem do formularza ankietowego, co pozwoliło na zebranie danych z obu diecezji równocześnie, ale w dwóch oddzielnych formularzach. Udział w badaniach był dobrowolny i anonimowy.

W archidiecezji warmińskiej ankietę wypełniło 114 spośród 570 nauczycieli religii⁴, co stanowi 22,0% ogółu zatrudnionych. W diecezji opolskiej spośród 824 nauczycieli religii⁵ ankietę wypełniły 132 osoby, co stanowi 16,0%. Odsetek osób, które wypełniły ankietę jest o 6,0% wyższy w archidiecezji warmińskiej, co może świadczyć o większym zainteresowaniu ankietą, niż w diecezji opolskiej.

Autorski kwestionariusz ankiety składał się z części ogólnej dotyczącej płci, stanu cywilnego, stażu, miejsca pracy, miejsce zamieszkania. Część szczegółowa zawierała pytania zamknięte i półotwarte. Zebrany materiał poddano analizie, a wartości analizowanych parametrów, mierzonych w skali nominalnej, scharakteryzowano przy pomocy liczebności i odsetka.

Charakterystyka badanej grupy

W zawodzie nauczyciela religii przeważa płeć żeńska, co potwierdzają przeprowadzone badania i uzyskane wyniki. Ankietę w diecezji opolskiej wypełniło: 85 kobiet – nauczycielek religii (64,4%) oraz 47 mężczyzn – nauczycieli religii (35,6%). W archidiecezji warmińskiej w badaniach wzięło udział 86 kobiet – nauczycielek religii (75,4%) i 28 mężczyzn – nauczycieli religii (24,6%). W grupie respondentów były zarówno osoby świeckie, jak też kapłani i siostry zakonne. Na pierwszym miejscu, z niewielką różnicą, w obu diecezjach plasują się osoby, które zawarły związek małżeński. W archidiecezji warmińskiej było to 66 badanych (57,9%), w diecezji opolskiej 60 badanych (45,5%). Stan wolny zadeklarowały 24 osoby pracujące na terenie archidiecezji warmińskiej (21,1%) i 27 osób diecezji opolskiej (20,5%). W grupie badanych nauczycieli religii pracujących w diecezji opolskiej było więcej kapłanów (31, tj. 23,5%), niż w archidiecezji warmińskiej (15 osób, tj. 13,2%). Wśród respondentów były również wdowy i wdowcy (4 w archidiecezji warmińskiej: 3,5% i 5 w diecezji opolskiej:

⁴ Dane statystyczne archiwalne uzyskane w Wydziale Nauki Katolickiej Archidiecezji Warmińskiej.

⁵ Dane statystyczne archiwalne uzyskane w Wydziale Katechetycznym Diecezji Opolskiej.

3,8%). Siostry zakonne i bracia zakonnici stanowili odpowiednio 2,6% i 6,1%. Osoby świeckie konsekrowane (2 w archidiecezji warmińskiej: 1,8% oraz 1 w diecezji opolskiej: 0,8%). Największą grupę ankietowanych z archidiecezji warmińskiej stanowiły osoby w wieku od 40 do 49 lat (43 ankietowanych, tj. 37,7%). Drugą co do wielkości okazała się grupa osób powyżej 50 roku życia (38 osób, tj. 33,3%), przedostatnia, to osoby w wieku 30 – 39 lat (28 osób, tj. 24,6%), zaś najmniej do ankiety przystąpiło najmłodszych katechetów w wieku 25 – 29 (5 osób, tj. 4,4%). W grupie badawczej z diecezji opolskiej przeważali respondenci w wieku 30- 39 lat (44 ankietowanych, tj. 33,3%). Równie licznie reprezentowani byli katecheci powyżej 50 roku życia (37 osób, tj. 28,0%) oraz w przedziale wiekowym 40 – 49 (36 osób, tj. 27,3%). Natomiast w diecezji opolskiej najmniejsze zainteresowanie ankietą wykazali, podobnie jak w archidiecezji warmińskiej, najmłodsi respondenci, tzn. w wieku 25 – 29 lat (15 osób, tj. 11,4%).

Respondentom postawiono również pytanie o kwalifikacje zawodowe, czyli potwierdzony dyplomem posiadany tytuł lub stopień naukowy. W obydwu grupach badawczych zdecydowaną większość stanowią respondenci z tytułem zawodowym magistra. W archidiecezji warmińskiej jest to 113 osób (99,1%), zaś w diecezji opolskiej 123 osoby (93,2%). Odsetki osób posiadających stopień doktora w obydwu wypadkach są stosunkowo niewielkie: archidiecezja warmińska – 1 osoba (0,9%), diecezja opolska – 9 osób (6,8%). W tym kontekście zapytano nauczycieli religii o staż pracy. Analizując odpowiedzi dotyczące stażu pracy respondentów z obydwu grup badawczych, można stwierdzić, że zdecydowanie przeważają osoby pracujące w zawodzie nauczyciela religii powyżej 25 lat: archidiecezja warmińska 44 osoby (38,6%), diecezja opolska 30 osób (22,7%). Na drugim miejscu plasują się respondenci ze stażem pracy między 11 a 15 lat: archidiecezja warmińska 17 osób (14,9%), diecezja opolska 26 osób (19,7%). Porównywalny staż pracy w obydwu grupach badawczych prezentują respondenci pracujący w katechezie 6 – 10 lat (odpowiednio: 13,2% i 10,6%), 16 – 20 lat (odpowiednio: 12,3% i 14,4%) i 21 – 25 lat (odpowiednio: 12,3% i 9,9%). Pod względem stażu pracy zdecydowanie korzystniej przedstawia się grupa respondentów z diecezji opolskiej. Występujące tutaj przedziały stażowe są bardziej zrównoważone, dominacja respondentów najstarszych stażem nie jest tak drastyczna, a odsetek ankietowanych najmłodszych stażem (1 – 3 lata: 15,9%) może nastrajać optymistycznie. W archidiecezji warmińskiej natomiast dominują w sposób zdecydowany respondenci najstarsi stażem (38,6%). Jeśli doliczyć do nich respondentów ze stażem 21 – 25 lat, okaże się, że 50,9% z nich, to osoby w średnim wieku lub starsi. Niepokoić musi również bardzo niski odsetek ankietowanych ze stażem 1 – 3 lat (zaledwie 5,3%), co stawia pod znakiem zapytania wymianę pokoleniową w zawodzie nauczyciela religii.

Kolejne pytanie dotyczyło stopnia awansu zawodowego ankietowanych. Rezultaty uzyskane w obu diecezjach pokazują, że najliczniejszą grupę wśród respondentów z obu diecezji stanowili nauczyciele dyplomowani (archidiecezja

warzyńska 62,3%, diecezja opolska 52,3%). Również wysokie są odsetki nauczycieli mianowanych (odpowiednio: 20,2% i 23,5%). Może to świadczyć o wysokich kwalifikacjach nauczycieli religii, ale może też być w dużym stopniu odzwierciedleniem stażu pracy. Najslabiej reprezentowaną grupę w badaniach stanowili nauczyciele stażyści (odpowiednio: 2,6% i 4,6%), co zapewne również wiąże się ze stosunkowo niskimi odsetkami nauczycieli religii ze stażem 1 – 3 lat w obydwu diecezjach.

W ankiecie nauczyciele religii zostali również zapytani o miejsce ich zatrudnienia. Pytanie miało charakter półotwarty. W kafeterii odpowiedzi przewidziano następujące opcje: a) państwowe przedszkole, b) niepubliczne przedszkole, c) państwowa szkoła podstawowa, d) niepubliczna szkoła podstawowa, e) państwowa szkoła ponad podstawowa, f) niepubliczna szkoła ponadpodstawowa, g) szkoła specjalna, h) inne⁶. Jako miejsce zatrudnienia respondenci najczęściej deklarowali państwową szkołę podstawową (archidiecezja warzyńska 52,8%, diecezja opolska 41,4%). W archidiecezji warzyńskiej na drugim miejscu respondenci wskazali państwową szkołę ponadpodstawową (20,1%), a w diecezji opolskiej państwowe przedszkole (26,8%). Na trzecim miejscu respondenci z archidiecezji warzyńskiej deklarowali przedszkole państwowe (11,8%), natomiast w diecezji opolskiej państwową szkołę ponadpodstawową (16,2%). Analizując powyższe wyniki, można wyprowadzić wniosek, iż w archidiecezji warzyńskiej godzin zajęć z religii w przedszkolach państwowych jest zdecydowanie mniej niż w diecezji opolskiej. Pozostałe wyniki są następujące: archidiecezja warzyńska – szkoła specjalna (5,6%), niepubliczna szkoła podstawowa (3,5%), niepubliczne przedszkole (2,8%), niepubliczna szkoła ponadpodstawowa (2,1%), inne (1,4%); diecezja opolska – szkoła specjalna i niepubliczna szkoła podstawowa (5,1%), niepubliczne przedszkole (2,8%), inne (2,0%), oraz niepubliczna szkoła ponadpodstawowa (1,5%).

Zdecydowana większość respondentów z archidiecezji warzyńskiej wskazała jako miejsce zamieszkania duże miasto ponad 10 tys. mieszkańców (65 wskazań, tj. 57,0%). Wieś jako miejsce zamieszkania wskazało 30 ankietowanych (26,3%), natomiast małe miasto poniżej 10 tys. mieszkańców – 19 respondentów (16,7%). Dla porównania, respondenci z diecezji opolskiej, odmiennie jak w archidiecezji warzyńskiej, jako miejsce zamieszkania najczęściej wskazywali wieś (67 wskazań, tj. 50,8%). Duże miasto jako miejsce zamieszkania wskazało 44 respondentów (33,3%). Najmniejszą grupę, podobnie jak w archidiecezji warzyńskiej, stanowią respondenci mieszkający w małych miastach (21 wskazań, tj. 15,9%).

Powyższe dane dowodzą, że respondenci stanowili grupę o wysokich kwalifikacjach zawodowych. Byli zaangażowani w nauczanie religii w różnych

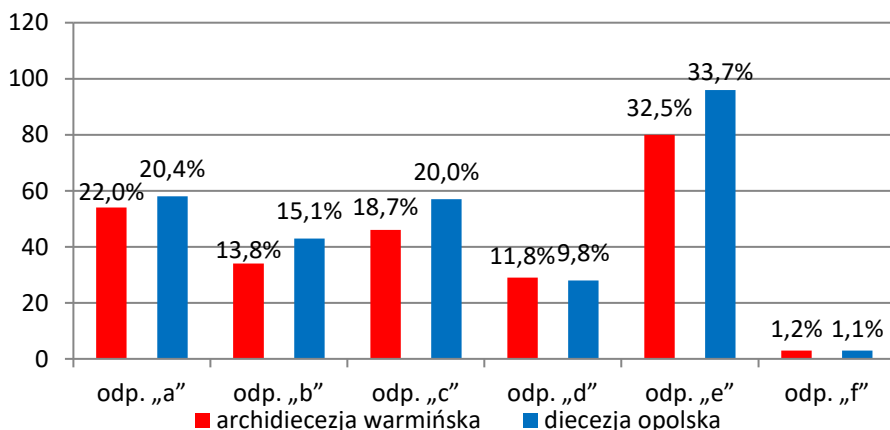
⁶ Ze względu na możliwość zatrudnienia w kilku miejscach respondenci mogli wskazać kilka odpowiedzi. Procenty nie sumują się zatem do 100%.

placówkach oświatowych. Mieszkali nie tylko w mieście, ale także na wsi. Reprezentowali zatem różne środowiska.

Wyniki

W podjętych badaniach postawiono nauczycielom religii pytanie, jak rozumieją wypalenie zawodowe? Samo pytanie miało charakter półotwarty, a w kafeterii odpowiedzi przewidziano następujące opcje: a) stan zmęczenia lub frustracji, wynikający z braku oczekiwanych efektów podczas poświęcenia się pracy zawodowej; b) zespół symptomów, które pojawiają się gdy praca przestaje dawać satysfakcję; c) poczucie przepracowania i niezadowolenia z wykonywanej pracy, która niegdyś sprawiała przyjemność; d) syndrom, który pojawia się wskutek ciągłego odczuwania stresu związanego z pracą zawodową; e) stan psychiczny, który pojawia się wtedy, gdy wykonywana do tej pory z ogromnym zaangażowaniem praca nie sprawia przyjemności, męczy, zniechęca oraz powoduje wyczerpanie fizyczne i psychiczne; f) inne⁷. Uzyskane wyniki przedstawia wykres 1.

Wykres 1. Rozumienie pojęcia „wypalenie zawodowe”



Źródło: badania własne

Wypalenie zawodowe według obu grup respondentów najczęściej utożsamiane było z stanem psychicznym, który pojawia się wtedy, gdy wykonywana do tej pory z ogromnym zaangażowaniem praca nie sprawia przyjemności, męczy, zniechęca oraz powoduje wyczerpanie fizyczne i psychiczne (archidiecezja warmińska 32,5%, diecezja opolska 33,7%). Odpowiedź ta jest bardzo zbliżona z definicjami zaprezentowanymi przez psychologów. Na drugim miejscu nauczyciele religii wskazywali na

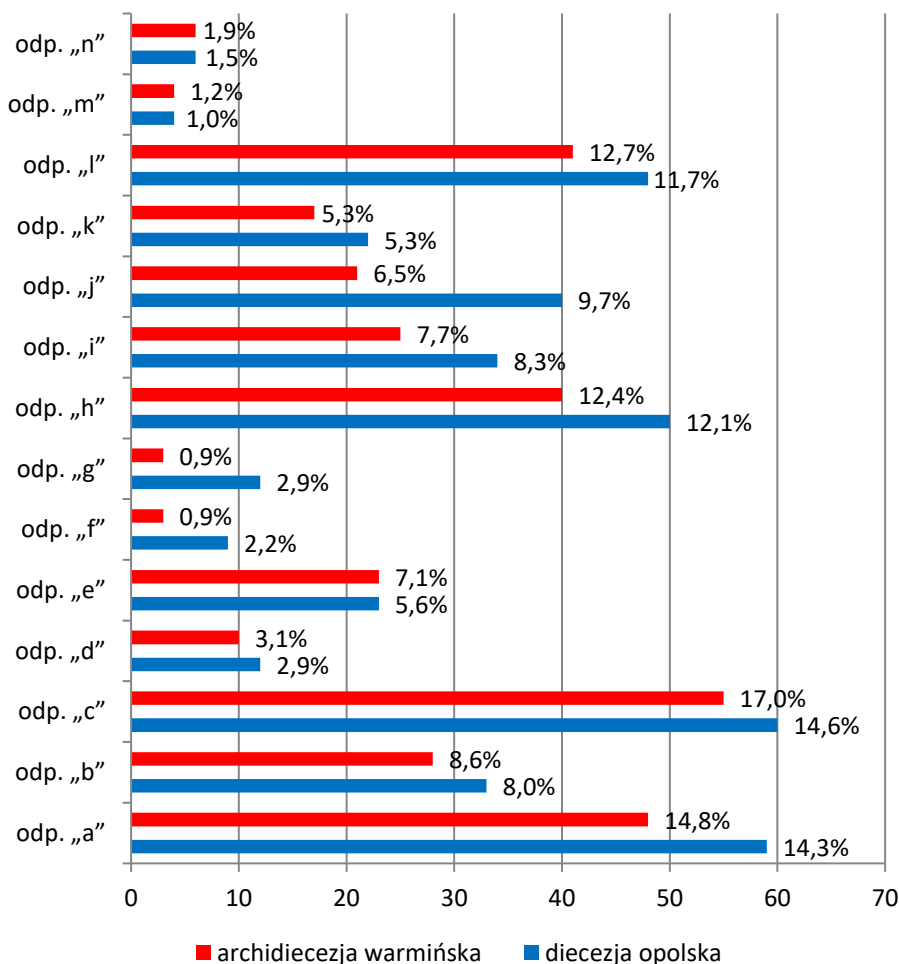
⁷ Ze względu na możliwość wskazania przez respondentów kilku odpowiedzi, procenty nie sumują się do 100%.

stan zmęczenia lub frustracji, wynikający z braku oczekiwanych efektów podczas poświęcenia się pracy zawodowej (archidiecezja warmińska: 22,0%, diecezja opolska: 20,4%). Na trzecim miejscu respondenci wskazali na poczucie przepracowania i niezadowolenia z wykonywanej pracy, która niegdyś sprawiała przyjemność (odpowiednio: 18,7% oraz 20,0%). Najmniej wskazań uzyskała odpowiedź wiążąca wypalenie z ciągłym odczuwaniem stresu związanym z pracą zawodową (odpowiednio: 11,8% oraz 9,8%). W odpowiedziach „inne” (odpowiednio: 1,2% oraz 1,1%), wskazano głównie podejście do pracy jak do czegoś przymusowego oraz w przypadku katechety osobisty kryzys wiary. Stosunkowo niskie odsetki respondentów wskazujących odpowiedź „d” (syndrom, który pojawia się wskutek ciągłego odczuwania stresu związanego z pracą zawodową) mogą sugerować, iż nauczyciele religii w większości nie odczuwają stresu w swojej pracy. Do tej kwestii nawiązuje kolejne pytanie, w którym respondenci zapytani zostali o czynniki mające wpływ na zachowanie. W pytaniu półotwartym respondenci do dyspozycji mieli następujące odpowiedzi: a) długotrwały stres związany z pracą dydaktyczno-wychowawczą; b) niski poziom współpracy rodziców z nauczycielem religii; c) brak zaangażowania uczniów na lekcji religii; d) niskie zarobki; e) nieumiejętność regeneracji sił fizycznych, emocjonalnych i intelektualnych; f) zła sytuacja rodzinna/osobista nauczyciela religii; g) brak sukcesów zawodowych; h) obciążenie biurokracją; i) problemy z dyscyplinowaniem uczniów na lekcji religii; j) nieprzychylna atmosfera w miejscu pracy; k) zbyt duże oczekiwania ze strony przełożonych (np. dyrekcji szkoły, księdza proboszcza); l) negatywne opinie społeczne na temat nauczania religii w szkole; m) duża liczba godzin pracy; n) inne⁸. Wyniki zaprezentowano na wykresie 2. Jako największą przyczynę wypalenia zawodowego respondenci wskazywali brak zaangażowania uczniów w lekcję (archidiecezja warmińska: 17,0%, diecezja opolska: 14,6%) oraz długotrwały stres związany z pracą dydaktyczno-wychowawczą (odpowiednio 14,8% i 14,3%). Warto zauważyć, iż w poprzednim pytaniu respondenci najmniej identyfikowali wypalenie zawodowe ze stresem, lecz w ich opinii jest on jednym z głównych czynników wypalenia zawodowego. Na trzecim i czwartym miejscu w archidiecezji warmińskiej znalazły się kolejno: negatywne opinie społeczne na temat nauczania religii w szkole (12,7%) i obciążenie biurokracją (12,4%). Podobnie w diecezji opolskiej, ale z odwrotną kolejnością: obciążenie biurokracją (12,1%) i negatywne opinie społeczne na temat nauczania religii w szkole (11,7%). Pozostałe wyniki prezentują się następująco: niski poziom współpracy rodziców z nauczycielem religii (odpowiednio: 8,6% oraz 8,0%), niskie zarobki (odpowiednio: 3,1% oraz 2,9%), nieumiejętność regeneracji sił fizycznych, emocjonalnych i intelektualnych (odpowiednio: 7,1%, oraz 5,6%), zła sytuacja rodzinna/osobista nauczyciela religii (odpowiednio: 0,9% oraz 2,2%), brak sukcesów zawodowych (odpowiednio: 0,9% oraz 2,9%), problemy z dyscyplinowaniem uczniów na lekcji religii (odpowiednio: 7,7% oraz 8,3%), nieprzychylna atmosfera w miejscu pracy (6,5% i 9,7%), zbyt duże

⁸ Ze względu na możliwość wskazania przez respondentów kilku odpowiedzi, procenty nie sumują się do 100%.

oczekiwania ze strony przełożonych np. dyrekcji szkoły, księdza proboszcza (w obu grupach: 5,3%), duża liczba godzin pracy (1,2% oraz 1,0%), „inne” (1,9% oraz 1,5%). W obu grupach badawczych wartości materialne, takie jak zarobki czy sytuacja rodzinna, zajmują ostatnią pozycję, a wyprzedzają je kwestie mentalne, takie jak np. opinia społeczna o zawodzie, współpraca z parafią czy dyscyplina w klasie.

Wykres 1. Czynniki wpływające na wypalenie zawodowe u nauczycieli religii

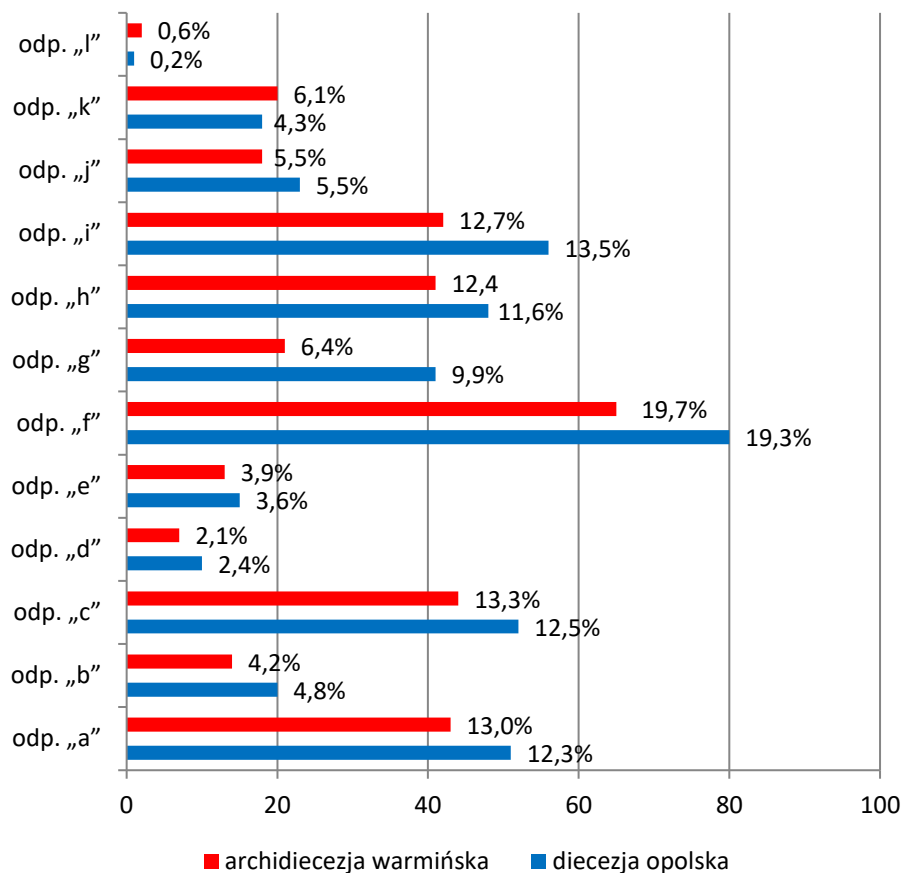


Źródło: badania własne

Kolejne pytanie kwestionariusza ankiety dotyczyło znajomości symptomów wypalenia zawodowego. Również to pytanie miało charakter półotwarty, a respondenci mieli do dyspozycji następujące odpowiedzi: a) odczucie przepracowania, b) zaburzenia snu; c) chroniczne zmęczenie, d) migrenowe bóle głowy, e) spadek odporności, f) brak chęci do pracy, g) brak cierpliwości, h) drażliwość

i poirytowanie, i) utrata entuzjazmu, j) stany depresyjne, k) brak optymizmu w głoszeniu nauki Kościoła, l) inne⁹. Wyniki przedstawia wykres 3.

Wykres 2. Symptomy wypalenia zawodowego u nauczycieli religii



Źródło: badania własne

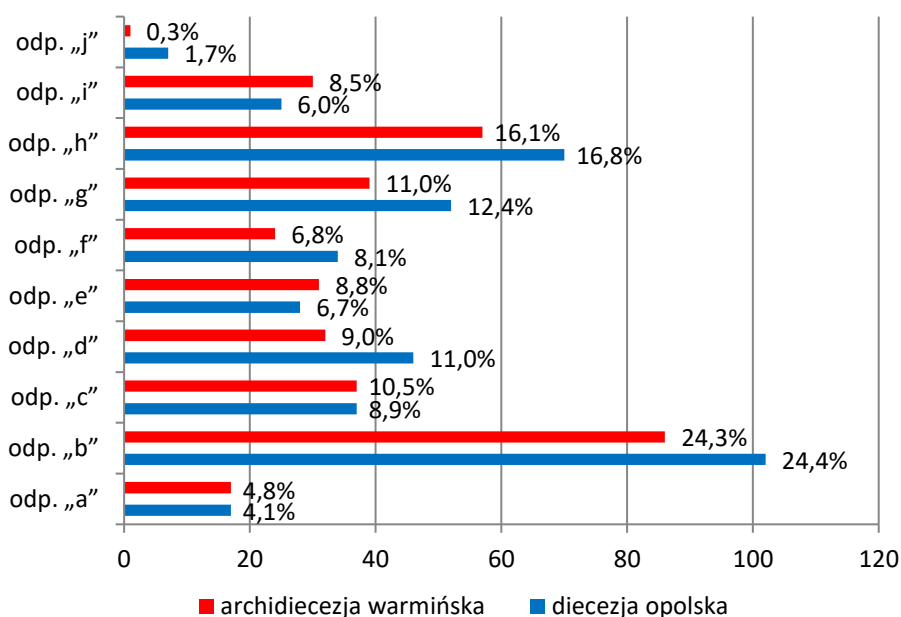
Najczęstszy objaw wypalenia zawodowego, według badanych nauczycieli religii w obu grupach, to brak chęci do pracy: archidiecezja warmińska 65 wskazań (19,7%), diecezja opolska 80 wskazań (19,3%). Równie często – z niewielką różnicą – respondenci wskazywali następujące symptomy: odczucie przepracowania (odpowiednio: 13,0% oraz 12,3%), chroniczne zmęczenie (odpowiednio: 13,3% oraz 12,5%), drażliwość i poirytowanie (odpowiednio: 12,4% oraz 11,6%), a także utrata entuzjazmu (odpowiednio: 12,7% oraz 13,5%). Pozostałe wyniki ze znacznie

⁹ Ze względu na możliwość wskazania przez respondentów kilku odpowiedzi, procenty nie sumują się do 100%.

mniejszą ilością wskazano są następujące: zaburzenia snu (odpowiednio: 4,2% oraz 4,8%), migrenowe bóle głowy (odpowiednio: 2,1% oraz 2,4%), spadek odporności (3,9% oraz 3,6%), brak cierpliwości (odpowiednio: 6,4% oraz 9,9%), stany depresyjne (dla obu grup: 5,5%), brak optymizmu w głoszeniu nauki Kościoła (6,1% oraz 4,3%), „inne” (0,6% i 0,2%). Co ciekawe, ostatnie miejsce pod względem ilości wskazań zajmują objawy somatyczne, takie jak spadek odporności czy bóle migrenowe głowy.

Respondenci zostali również zapytani o sposoby przeciwdziałania wypaleniu zawodowemu. Mieli do wyboru następujące odpowiedzi: a) udział w różnych formach doskonalenia zawodowego, b) osobista więź z Bogiem poprzez modlitwę i życie sakramentalne, c) regularne i szybkie rozładowanie nadmiaru stresu (np. sport, praca fizyczna), d) pielęgnowane więzi w rodzinie i z przyjaciółmi, e) udział w dniach skupienia i rekolekcjach, f) rozmowa z zaufaną i bliską osobą, g) dystans wobec pracy, h) równowaga między pracą i odpoczynkiem, i) wsparcie ze strony księdza proboszcza, j) inne¹⁰. Udzielone odpowiedzi przedstawia wykres 4.

Wykres 3. Przeciwdziałanie wypaleniu zawodowemu w zawodzie nauczyciela religii



Źródło: badania własne

Zdecydowana większość nauczycieli religii z obydwu grup badawczych za najlepszy sposób przeciwdziałania wypaleniu uznała osobistą więź z Bogiem

¹⁰ Ze względu na możliwość wskazania przez respondentów kilku odpowiedzi, procenty nie sumują się do 100%.

poprzez modlitwę i życie sakramentalne (archidiecezja warmińska: 24,3% oraz diecezja opolska: 24,4%). Z uwagi na duchowy wymiar wykonywanego zawodu jest to słuszny i napawający optymizmem wynik. Drugim ważnym działaniem jest równowaga między pracą i odpoczynkiem (odpowiednio: 16,1% i 8,8%). Jako trzeci, najczęściej wskazywany był dystans wobec pracy (odpowiednio: 11,0% i 12,4%). Najmniejszym zainteresowaniem cieszył się udział w różnych formach doskonalenia zawodowego (odpowiednio: 4,8% i 4,1%), a także odpowiadzi „inne” (odpowiednio: 0,3% i 1,7%), w których znalazły się takie sugestie jak: częste rozmowy z innymi katechetami o pracy oraz pomoc specjalistów – psychoterapia. Godny uwagi wydaje się fakt, iż dla wybranych grup respondentów ważna jest osobista relacja z Bogiem. Takie podejście zasługuje na podkreślenie. Koresponduje bowiem z powołaniem i posłannictwem nauczyciela religii. Pozostałe wyniki są następujące: regularne i szybkie rozładowanie nadmiaru stresu, np. sport, praca fizyczna (odpowiednio: 10,5% oraz 8,9%), pielęgnowane więzi w rodzinie i z przyjaciółmi (odpowiednio: 9,0% oraz 11,0%), udział w dniach skupienia i rekolekcjach (8,8% i 6,7%), rozmowa z zaufaną i bliską osobą (6,8% i 8,1%), wsparcie ze strony księdza proboszcza (8,5% i 6,0%).

Dyskusja

Praca nauczyciela religii należy do grupy zawodów społecznych, opartych na intensywnych i szeroko pojętych kontaktach interpersonalnych, zarówno z uczniami, jak też z gronem pedagogicznym i rodzicami. Ma ona charakter dydaktyczny, wychowawczo-profilaktyczny i katechetyczny¹¹. Głównym zadaniem nauczyciela religii w szkole jest towarzyszenie dzieciom i młodzieży w holistycznym rozwoju¹². Poprzez swoją aktywność zawodową, nauczyciel religii realizuje funkcje wychowawcze, opiekuńcze, profilaktyczne, dydaktyczne i katechetyczne¹³. Aby zachować pełen profesjonalizm, nie tylko jest zobowiązany wykonywać czynności zawodowe na jak najwyższym poziomie, ale także powinien doskonale opanować umiejętności właściwego zachowania w relacjach interpersonalnych z uczniami, gronem pedagogicznym, rodzicami, księdzem proboszczem i duszpasterzami¹⁴.

Przeprowadzona analiza ilościowa i jakościowa uzyskanych odpowiedzi wykazała, że respondenci rozumieją „wypalenie zawodowe” podobnie jak nauczyciele innych przedmiotów kształcenia ogólnego¹⁵. Co więcej, w opinii

¹¹ Por. np. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 83, 86, 91; Papieska Rada ds. Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020, nr 313-318.

¹² A. Zellma, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013, s. 82-94.

¹³ Tamże, s. 122-127.

¹⁴ Tamże; zob. także i por. Ł. Simiński, *Tożsamość i kompetencje katechetów. Studium katechetyczne w świetle badań katechetów diecezji pelplińskiej*, Pelplin 2021, s. 94-103, 268-284.

¹⁵ Zob. i por. np. S. Gawel-Luty, Nauczyciele akademicy wobec problemu wypalenia zawodowego, „Colloquium Pedagogika – Nauki o Polityce i Administracji” 1(2020), s. 23-40; S. Nazaruk, J. Marchel, *Problem wypalenia zawodowego wśród nauczycieli bielskich szkół*

badanych nauczycieli religii stres jest jednym z głównych czynników wypalenia zawodowego. Analizowane w literaturze przedmiotu wyniki badań dostarczają podobnych wniosków¹⁶. Na przykład, na podstawie badań prowadzonych wśród nauczycieli Maria Kocór dowiodła, iż stres i brak umiejętności panowania nad nim jest czynnikiem najbardziej wpływającym na wypalenie zawodowe¹⁷. Z kolei badania prowadzone wśród nauczycieli wychowania fizycznego wykazały, że wartości materialne, takie jak zarobki czy sytuacja rodzinna, zajmują ostatnią pozycję, a wyprzedzają je kwestie mentalne, takie jak np. opinia społeczna o zawodzie, współpraca z rodzicami czy dyscyplina w klasie¹⁸. Takie opinie na temat czynników warunkujących syndrom wypalenia zawodowego są zbieżne z opiniami badanej grupy nauczycieli religii.

Analizując uzyskany materiał daje się zauważyć niemal identyczne podejście respondentów jak innych nauczycieli w kwestii symptomów wypalenia zawodowego. Z badań przeprowadzonych wśród nauczycieli wynika, iż najczęstszym przejawem wypalenia jest wyczerpanie emocjonalne, psychiczne i fizyczne spowodowane przemęczeniem pracą¹⁹. Również opinie nauczycieli pracujących zdalnie są w tej kwestii zbieżne²⁰. Dostrzegali oni różne symptomy wypalenia zawodowego, wynikające m.in. z przeciążenia pracą oraz silnego i długotrwałego stresu²¹.

Istotna jest również zbieżność opinii nauczycieli religii z opiniami nauczycieli innych przedmiotów kształcenia ogólnego na sposobów przeciwdziałania wypaleniu zawodowemu. Badania prowadzone przez Annę Szczęsną wykazały, że nauczyciele dostrzegają wartość wsparcia emocjonalnego (w tym pomocy koleżeńskiej i ze strony kompetentnych osób), organizacji pracy, która pozwala na zachowanie równowagi między pracą a odpoczynkiem oraz dystansu wobec obowiązków zawodowych²². Za istotne uznano również możliwości doskonalenia

w kontekście awansu zawodowego, „Rozprawy Społeczne” 9(2015), s. 18-27; D. Umiastowska, A. Gdaniec, *Zjawisko wypalenia zawodowego wśród nauczycieli wychowania fizycznego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Kultura Fizyczna” 4(2016), s. 147-156.

¹⁶ Zob. i por. M. Stach-Hejusz, *Czego boją się katecheci? Źródła stresu katechety i sposoby przezwyciężania trudności*, „Katecheta” 9(2004), s. 62-68; Taż, *Symptomy stresu w pracy katechety*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 8(2007), s. 161-172.

¹⁷ M. Kocór, *Wypalenie zawodowe nauczycieli. Diagnoza, wsparcie, profilaktyka*, Kraków 2019, s. 180.

¹⁸ Więcej na ten temat w: D. Umiastowska, A. Gdaniec, *Zjawisko wypalenia zawodowego wśród nauczycieli wychowania fizycznego*, s. 153.

¹⁹ Zob. i por. E. Kurowicka, *Syndrom wypalenia zawodowego w pracy nauczycieli – przyczyny, symptomy i przeciwdziałanie*, „Edukacja Ustawiczna Dorosłych” 3(2015), s. 47-54; K. Żuchelkowska, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli przedszkoli*, „Roczniki Pedagogiczne” 2(2014), s. 77.

²⁰ M. Mazur-Mitowska, *Syndrom wypalenia zawodowego w opinii nauczycieli pracujących zdalnie*, „Edukacja Ustawiczna Dorosłych” 1(2021), s. 121-131.

²¹ Tamże.

²² A. Szczęсна, *Czynniki zapobiegające występowaniu syndromu wypalenia zawodowego (w opiniach nauczycieli)*, „Problemy Profesjologii” 1(2009), s. 79-91.

zawodowego np. w zakresie radzenia sobie ze stresem²³. Opinie badanych nauczycieli religii korespondują zatem z powszechnym – wśród nauczycieli – podejściem do przeciwdziałania wypaleniu zawodowemu. Słusznie zostają uzupełnione o działania związane z rozwijaniem osobistej i osobowej relacji z Bogiem. Praca nauczyciela religii różni bowiem się od innych profesji pedagogicznych. U jej podstaw znajduje się szczególne powołanie od Boga²⁴.

Wnioski

Badania przeprowadzone za pomocą autorskiego kwestionariusza ankiety niewątpliwie są cennym źródłem wiedzy o opiniach jakie deklarują respondenci z archidiecezji warmińskiej i diecezji opolskiej na temat wypalenia zawodowego. Nie służą one do diagnozowania wypalenia zawodowego wśród tej grupy zawodowej. Celem badań była bowiem identyfikacja rozumienia wypalenia zawodowego wśród nauczycieli religii.

Po przeanalizowaniu wyników badań własnych można stwierdzić, że respondenci z archidiecezji warmińskiej i diecezji opolskiej właściwie rozumieją wypalenie zawodowe – jego istotę, uwarunkowania i symptomy. Sporadycznie różnią się w szczegółowych kwestiach. Nie jest to jednak statystycznie istotna różnica. Badani nauczyciele dostrzegają też wielowymiarowość i złożoność wypalenia zawodowego, w tym jego zróżnicowane uwarunkowania i symptomy. Proponują różne działania, które służą zapobieganiu wypaleniu zawodowemu. Słusznie wiążą je ze sferą życia duchowego oraz wsparciem społecznym.

Zaprezentowane wyniki nie obrazują skali poczucia wypalenia zawodowego w badanej grupie, ponieważ analizowane odpowiedzi nie dotyczyły tych kwestii. Dostarczają jednak ważnych dla praktyki, zwłaszcza dla dyrektorów wydziałów katechetycznych, informacji. Na tej podstawie można np. modyfikować – pod względem merytorycznym i formalnym – ofertę doskonalenia zawodowego i permanentnej formacji nauczycieli religii. Konieczne jest również poszerzenie zakresu prezentowanych badań o pytania związane z odczuwaniem symptomów wypalenia zawodowego i radzeniem sobie z uciążliwymi aspektami pracy nauczyciela religii. To pozwoli wypracować nowe rozwiązania w zakresie zwiększonego wsparcia, udzielanego nauczycielom religii, w ramach permanentnej formacji.

* * *

Professional burnout in the assessment of selected groups of religion teachers

²³ Tamże.

²⁴ Papieska Rada ds. Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, nr 112.

Summary

The work of a religion teacher involves constant contact with the students, parents, principals, other teachers, local parish priests and other ecclesiastics; this exposure increasingly often proves to be stress-inducing. It can also engender a sense of physical and mental fatigue. Therefore, teachers of religion constitute a professional group at high risk of professional burnout.

The analysis undertaken in this paper aims to demonstrate how selected groups of religion teachers approach various aspects of professional burnout. The respondents involved in the study included teachers of religion from the Archdiocese of Warmia and the Diocese of Opole. The investigations relied on the diagnostic survey methodology, using the pertinent survey technique. An authorial questionnaire served as the principal tool of research.

The respondents correctly identify different aspects of professional burnout. The opinions of the surveyed religion teachers are consistent with the findings of psychologists and educational experts. Respondents not only aptly define professional burnout, but also report the diverse determining factors behind it. Among other things, the latter include long-term stress related to teaching and behavioural support duties, poor cooperation between parents and religion teachers as well as a lack of commitment to religious instruction on the part of the students. Respondents are able to enumerate readily noticeable physical and psychological symptoms, as well as suggest preventive measures.

Keywords: religion teacher, professional burnout, formation, professional development, prevention

Bibliografia

- Gaweł-Luty S., *Nauczyciele akademicy wobec problemu wypalenia zawodowego*, „Colloquium Pedagogika – Nauki o Polityce i Administracji” 1(2020), s. 23-40.
- Kocór M., *Wypalenie zawodowe nauczycieli. Diagnoza, wsparcie, profilaktyka*, Kraków 2019, s. 180.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Kurowicka E., *Syndrom wypalenia zawodowego w pracy nauczycieli – przyczyny, symptomy i przeciwdziałanie*, „Edukacja Ustawiczna Dorosłych” 3(2015), s. 47-54.
- Maslach Ch., *Wypalenie – w perspektywie wielowymiarowej*, w: *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*, red. H. Sęk, Warszawa 2009, s. 13-31.
- Mazur-Hejnosz M., *Syndrom wypalenia zawodowego w opinii nauczycieli pracujących zdalnie*, „Edukacja Ustawiczna Dorosłych” 1(2021), s. 121-131.
- Nazaruk S., Marchel J., *Problem wypalenia zawodowego wśród nauczycieli bielskich szkół w kontekście awansu zawodowego*, „Rozprawy Społeczne” 9(2015), s. 18-27.
- Papieska Rada ds. Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Simiński Ł., *Tożsamość i kompetencje katechetów. Studium katechetyczne w świetle badań katechetów diecezji pelplińskiej*, Pelplin 2021.
- Stach-Hejnosz M., *Czego boją się katecheci? Źródła stresu katechety i sposoby przezwyciężania trudności*, „Katecheta” 9(2004), s. 62-68.

- Stach-Hejosz M., *Symptomy stresu w pracy katechety*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 8(2007), s. 161-172.
- Szczęśna A., *Czynniki zapobiegające występowaniu syndromu wypalenia zawodowego (w opiniach nauczycieli)*, „Problemy Profesjologii” 1(2009), s. 79-91.
- Umiastowska D., Gdaniec A., *Zjawisko wypalenia zawodowego wśród nauczycieli wychowania fizycznego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Kultura Fizyczna” 4(2016), s. 147-156.
- Wiszowaty E., *Etyka policji. Między prawem, moralnością i skutecznością*, Warszawa 2010.
- Zellma A., *Jak radzić sobie z wypaleniem zawodowym w posłudze katechetycznej?*, w: *Między tradycją a współczesnością. I Krajowy Kongres Katechetyczny*, red. A. Bałoniak, J. Szpet, Poznań 2008, s. 249-270.
- Zellma A., *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013.
- Zellma A., *Profilaktyka syndromu wypalenia zawodowego we wstępnej formacji nauczycieli religii*, „Roczniki Teologiczne” 11(2014), s. 143-156.
- Żuchelkowska K., *Wypalenie zawodowe u nauczycieli przedszkoli*, „Roczniki Pedagogiczne” 2(2014), s. 63-81.

MICHAL HOSPODÁR *

Parrésia v kontexte Synody o synodalite

Úvod

V slovenskom teologickom prostredí nie je téma parrésie (gr. *παρρησία*) podrobne rozpracovaná. Prierezovo o nej nachádzame zmienky v *Slovníku biblickej teológie* pri viacerých heslách. Napr. v hesle HRDOSŤ sa konštatuje, že jeden z postojov hrdosti grécky preklad Septuaginta nazýva parrésia a je príbuzný slobode.¹ Izrael mohol po zázračnom vyslobodení z Egypta *chodiť rovno* (Lv 26,13). Parrésia je použitá aj pri hesle SLOBODA (doslova: sloboda povedať všetko). Označuje tu charakteristický postoj kresťana správať sa pred Bohom ako syn a nie ako otrok (Ef 3,12).²

Že ide o pomerne často sa vyskytujúci termín v Biblii vidno aj z toho, že v Novom zákone sa výraz parrésia vyskytuje na mnohých miestach. V synoptických evanjeliách je to ojedinelo v prípade, keď Ježiš otvorene vysvetľuje svojim učeníkom, že musí mnoho trpieť (porov. Mk 8,32). Naproti tomu v Evanjeliu podľa Jána je parrésia použitá 9-krát. V Skutkoch apoštolov sa nachádza až 11-krát. Niekoľkokrát sa nachádza aj v listoch sv. Pavla a Prvom liste sv. Jána. Cieľom tohto príspevku je analyzovať predmetný biblický pojem najprv v jeho pôvodnom filozofickom obsahu. V druhej časti priblížime jeho viacvrstvový význam vo vybraných textoch Nového zákona. Dôležité je poukázať tiež na skutočnosť, že parrésia je dar Svätého Ducha a môžu ho obsiahnuť všetci členovia Cirkvi.

Pojem parrésia

* Michal Hospodár – Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej, Univerzity v Prešove, Slovakia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0934-266X>; e-mail: michal.hospodar@unipo.sk

¹ Porov. DUFOUR, X. L. (ed.): *Slovník biblickej teológie*, Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 208.

² Porov. DUFOUR, X. L. (ed.): *Slovník biblickej teológie*, Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 525.



Grécke slovo *παρρησία* pozostáva z dvoch sémantických koreňov: prídavného mena *πᾶς* („každý, celý, všetko“) a podstatného mena *ῥῆμα* („slovo, výrok, reč“). V klasických spisoch antiky sa tento výraz významovo prekrýval s otvorenosťou v reči a smelosťou. Od 5. storočia pred Kristom sa objavoval aj v dielach slávnych predstaviteľov starovekého gréckeho literárneho sveta. *Παρρησία* bol považovaný za jeden z najcharakteristickejších zákonov (ἐξουσία) aténskej demokracie a jej základný kameň. „Každý občan mal rovnaké možnosti ovplyvňovať osud svojej vlasti a miera zapojenia závisela od individuálnych predispozícií.“³

Muž, ktorý sa vyznačoval *παρρησία*, uviedol skutočný stav vecí, preto tento výraz, sémanticky blízky pravde (gr. ἀλήθεια), nadobudol význam otvorenosti voči pravde. Osoba, ktorá hovorila *παρρησία*, hovorila všetko, čo mala na mysli, nič neskrývala. Presne a úplne opísala, o čom premýšľala, aby to poslucháči pochopili. Rečník použil tie najpriamejšie slová a formy vyjadrenia, aké mohol nájsť. Filozofi verili, že povedať pravdu s *παρρησία* je povinnosťou.⁴

Súkromná sféra

Pojmy *παρρησία* a *παρρησιάζομαι*, upravené z politickej arény, zohrali veľkú úlohu aj v súkromnej sfére. Používali sa na označenie postoja charakteristického pre priateľstvo, ktoré sa vyznačovalo schopnosťou kritizovať priateľa s cieľom pomôcť mu pochopiť nesprávnosť jeho správania. To bolo možné len vtedy, keď sa priatelia k sebe správali úctivo a dali si právo povedať, čo si úprimne mysleli. Vďaka tomu bolo možné budovať spoločné dobro. Jestvuje aj opačný postoj ako povinnosť vždy povedať pravdu. Vyjadruje ho známe slovenské príslovie: „Za pravdu sa každý hnevá.“ Z bežnej skúsenosti je zrejmé, že nezrelého človeka sa môže pravda o ňom samom natoľko negatívne dotknúť, až sa stane nepriateľom jej nositeľa.

Parrésia v Novom zákone

V Novom zákone sa nachádza podstatné meno *parrésia* 31-krát, sloveso *parrésiazomai* 9-krát. Kniha Skutkov apoštolov poskytuje mnoho cenných rád, ako plodne vykonávať dielo hlásania evanjelia. Svätý Lukáš veľmi často, 11-krát, opisuje toto ohlasovanie gréckym podstatným menom *παρρησία* (hovoriť všetko, úprimnosť, smelosť, odvaha) alebo slovesom *παρρησιάζομαι* (hovorte slobodne, otvorene, bez strachu, majte odvahu). *Parrésia* v biblickom kontexte znamená synovskú dôveru alebo odvahu vo vzťahu k Bohu – Otcovi. Môžeme to významovo preložiť aj ako otvorenosť voči druhému. Apoštol Pavol vyznáva i v hodinách krízy (Gal 5,10), že dôvera mu dáva neochvejnú istotu, aby s celou otvorenosťou (*parrésia*) hlásal Božie slovo (1 Sol 2,2). V nasledujúcej tabuľke je

³ Wróblewski W., *Rozwój idei społeczeństwa obywatelskiego w Atenach w wieku VI i V przed Chrystusem*, Toruń 2004, s. 141.

⁴ Porov. Foucault M., *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001, s. 16.

uvedený kompletný zoznam citátov z Nového zákona, kde sa vyskytuje predmetný pojem parrésia, resp. jeho slovné odvodeniny.

Synopt. evanj.	Jánovo evanj.	Skutky apošt.	Pavlove listy	Katolícke listy
Mk 8:32	Jn 7:4	Sk 2:29	2 Kor 3:12	1 Jn 2:28
	Jn 7:13	Sk 4:13	2 Kor 7:4	1 Jn 3:21
	Jn 7:26	Sk 4:29	Ef 3:12	1 Jn 4:17
	Jn 10:24	Sk 4:31	Ef 6:19	1 Jn 5:14
	Jn 11:14	Sk 28:31	Flp 1:20	
	Jn 11:54	Sk 9:27	Kol 2:15	
	Jn 16:25	Sk 9:28	1 Tim 3:13	
	Jn 16:29	Sk 13:46	Flm 1:8	
	Jn 18:20	Sk 14:3	Hebr 3:6	
		Sk 18:26	Hebr 4:16	
			Hebr 10:19	
			Hebr 10:35	

Tabuľka zostavená podľa ABARIM Publications: *Greek New Testament concordance of the noun παρρησία*. Dostupné na: <https://www.abarim-publications.com/DictionaryG/p/p-a-r-r-et-s-i-a.html>

Katechizmus Katolíckej cirkvi

Katechizmus Katolíckej cirkvi používa slovo parrésia v štvrtej kapitole pri uvádzaní do modlitby Otče náš. „Táto moc Ducha, ktorá nás uvádza do Modlitby Pána, je vo východných i západných liturgiách vyjadrená krásnym, typicky kresťanským (gréckym) výrazom parrhesia, čo znamená priesračná jednoduchosť, synovská dôvera, radostná sebaistota, pokorná odvaha, istota, že sme milovaní“ (KKC 2778). Uvedené aspekty sa navzájom dopĺňajú a tým komplexne vyjadrujú obsah skúmaného pojmu.⁵ Každý z týchto aspektov parrésie nachádza svoje biblicko-teologické zdôvodnenie a potvrdenie v Ježišových výrokoch či ďalších textoch Nového zákona, z ktorých vyberáme:

1. priesračná jednoduchosť

Ježiš im povedal: „Nechajte deti a nebráňte im prichádzať ku mne, lebo takým patrí nebeské kráľovstvo“ (Mt 19,14).

2. synovská dôvera

Pristupujme teda s dôverou k trónu milosti, aby sme dosiahli milosrdenstvo a naši milosť a pomoc v pravom čase (Hebr 4,16).

⁵ Podrobný exegetický výklad uvedených aspektov v KKC presahuje rozsah tohto príspevku.

3. radostná sebaistota

Lebo ste nedostali ducha otroctva, aby ste sa museli zasa báť, ale dostali ste Ducha adoptívneho synovstva, v ktorom voláme: „Abba, Otče!“ Sám Duch spolu s našim duchom dosvedčuje, že sme Božie deti (Rim 8, 15-16).

Ak je Boh za nás, kto je proti nám? (Rim 8,31).

4. pokorná odvaha

Buďte „...stále pripravení obhájiť sa pred každým, kto vás vyzýva zdôvodniť nádej, ktorá je vo vás. Robte to však skromne, s bážňou a s dobrým svedomím, aby sa tí, čo tupia váš dobrý život v Kristovi, zahanbili práve v tom, z čoho vás osočujú“ (1 Pt 3, 15-16).

5. istota, že sme milovaní

A tak už nie si otrok, ale syn; a keď syn, tak skrze Boha aj dedič (Gal 4,7).

Kázanie apoštolov s odvahou

Táto krátka kontextová analýza sa zameriava iba na tri pasáže, v ktorých sa sloveso *παρρησιάζομαι* objavuje: Sk 9, 27-28; Sk 2, 29 a Sk 4, 29. Opisujú Šavlov pobyt v Damasku a v Jeruzaleme, kde robí svoje prvé kresťanské kroky. Ďalej Petrovu kerygmatickú kázeň na Turíce a nakoniec odvahu apoštolov Petra a Jána po zázračnom uzdravení chromého človeka.

V deviatej kapitole Skutkov apoštolov sa objavuje (prvýkrát v tejto knihe) sloveso *παρρησιάζομαι*. Vzťahuje sa na hlásanie evanjelia Šavlom potom, „ako na ceste videl Pána a že s ním hovoril...“ (Sk 9,27). Stretnutie zmŕtvychvstalého Krista v Damasku bolo pre neho impulzom ohlasovať evanjelium a smelo si počínať v Ježišovom mene“ (porov. Sk 9, 27-28), najskôr v Damasku a neskôr aj v Jeruzaleme. Barnabáš, ktorý uisťuje kresťanov o Šavlových úprimných úmysloch, ukazuje svoju odvahu. Opisuje to pomocou aoristu *ἐπαρρησιάσατο* (Sk 9,27). Novoobrátený učeník ihneď potvrdzuje Barnabášove svedectvo kázaním. Pri rozprávaní o Šavlovi autor Skutkov používa prídanie *παρρησιάζομενος* (Sk 9,28). „To, čo bolo v 9,20 definované ako *κηρύσσειν*, teraz opisuje *παρρησιάζεσθαι*.“⁶

Predtým bolo podstatné meno *παρρησία* použité štyrikrát (Sk 2,29; 4,13; 4,29, 31). Mal na mysli slovo Božie zvestované v Jeruzaleme. Prvýkrát sa to objavilo v opise Petrovej reči v deň Turíc. Apoštol pomocou úryvkov z mesiášskych žalmov 16(15) a 110(109) vedený inšpiráciou Ducha Svätého zhromaždenému publiku otvorene ukázal, že patriarcha Dávid zomrel a bol uložený do hrobu. Slová starozákonných textov aplikoval na Mesiáša, ktorého stotožnil so vzkrieseným Kristom. Potom Peter spolu s Jánom stretol v chráme chromého muža, ktorého Ježišovou mocou uzdravil. Apoštolskú kerygmu predniesol druhýkrát. Obaja učenici boli potom uväznení predstaviteľmi jeruzalemských úradov, ktorí boli pobúrení tým, že hlásali vzkriesenie z mŕtvych v Ježišovi. Na

⁶ Winter, S.C.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts. In: Fitzgerald, J. (ed.): *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden: BRILL, 1996, s. 193.

druhý deň sa Peter a Ján postavili pred Sanhedrin a vydali svedectvo o svojej viere vo vzkriesenie. Ich odvaha (παρρησία) ohromila zákonníkov a všetkých zhromaždených. Ako ľudia „neučení a negramotní“ (ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται) vyznávali Krista tak, že hovorili pod vplyvom Ducha, ktorý im bol daný. Členovia Sanhedrinu nenašli dôvod na potrestanie apoštolov a prepustili ich. Zakázali im však hovoriť v Ježišovom mene a učiť. Peter a Ján hneď išli k „svojim“ (τοὺς ἰδίους), ktorým povedali o prenasledovaní. V reakcii na to sa celé kresťanské spoločenstvo jednomyselne modlilo k Bohu. Jeho bezprostredným ovocím bolo naplnenie Duchom Svätým a zmocnenie pokračovať v evanjelizačnej misii. O pomoci prijatej od Otca skrze Krista svedčia „znamenia a divy“ (Sk 4,30), ktoré potvrdzujú pravdivosť hlásaného posolstva. Všetci služobníci (δοῦλοι) dostali od Boha charizmu παρρησία, ktorá im umožnila odvážne hlásať posolstvo spásy aj napriek ťažkostiam a prenasledovaniu.

Aj Pavol vo svojich listoch zdôrazňuje, že παρρησία považuje za neoceniteľný dar. Spomenul to v Ef 6, 18-19: „Vo všetkých modlitbách a prosbách sa modlite v každom čase v Duchu! A v ňom vytrvalo bdejte a proste za všetkých svätých! Aj za mňa, aby mi bola daná reč, keď otvorím ústa, a aby som smelo zvestoval tajomstvo evanjelia,“ (ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου). V 1 Sol 2,2 použil sloveso παρρησιάζομαι, aby zdôraznil, že Boh mu dal možnosť vykonávať službu slova: „Po toľkom utrpení a potupovaní, ako viete, vo Filipách, vo svojom Bohu sme našli odvahu hlásať vám Božie evanjelium uprostred mnohých ťažkostí (ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλήσαι ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἁγῶνι).

Svätý Lukáš v analyzovaných textoch Skutkov apoštolov používa sloveso παρρησιάζομαι na opis ohlasovania evanjelia vo svätom meste Jeruzaleme (Sk 9,28) aj v Damasku (Sk 9,27). Od tohto momentu sa v rozprávaní podstatné meno παρρησία a sloveso παρρησιάζομαι začínajú používať len na súvis rečí odohrávajúcich sa mimo Jeruzalema. Táto zmena súvisí s expanziou Cirkvi za hranice Palestíny, ktorá predstavuje súhrn zhrňujúci históriu Šavlovho obrátenia a predstavujúci prvé mesiace jeho pôsobenia (porov. Sk 9,31)⁷.

Byzantská liturgia

Z nosnej biblickej roviny sa dotknime výrazu parrésia aj v spirituálnej rovine. „Stav človeka, ktorému Kristus znovu prinavrátil skutočnú slobodu, je v duchovnej tradícii kresťanského Východu od čias cirkevných Otcov vyjadrovaný pojmom *parrhesia*.“⁸ Konkrétne vyjadrenie tohto stavu či postoja nachádzame aj v byzantskej Liturgii sv. Jána Zlatoústeho. Pred modlitbou Otče náš je proklamovaná výzva kňaza: „A dovoľ nám Vládca, s dôverou a bez strachu

⁷ Porov. Winter, S.C.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts. op. cit., s. 193.

⁸ Mojež M., *Spiritualita kresťanského Východu*. Prešov: PU GTF, 2011, s. 57.

z odsúdenia vzývať ťa nebeského Boha Otca a povedať.“⁹ V tejto výzve je vyjadrený synovský postoj modliaceho sa, ktorý bez strachu a s dôverou prístupuje pred nebeského Otca a vyjadruje pred ním svoje prosby.

V prvých storočiach kresťanstva neofyta keď vystúpil z krstného bazéna, modlil sa práve modlitbu Otče náš, aby tak vyjadril svoju novú identitu syna, volajúceho k svojmu Otcovi. Aj dnes je modlitba Otče náš pre všetkých kresťanov najlepším vyjadrením ich synovského postoja voči Bohu – Otcovi.

Práca so slovom v synodálnom procese

Katolícka cirkev aktuálne prežíva prvú (diecéznu) fázu Synody o synodalite. Je tu pozvanie i príležitosť s odvahou vykročiť na cestu reformy v duchu osvedčenej pravdy: *Ecclesia semper reformanda*. Dnes je to volanie reformy smerom k synodalite, čo je vlastná povaha Cirkvi. V *Prípravnom dokumente* k synodálnemu procesu rezonuje pozvanie pre členov cirkvi učiť sa počúvať iných, otvorene hovoriť a správne rozlišovať. V týchto troch sub-procesoch je ukrytá vlastná metóda synody. Samozrejme, pod vedením Svätého Ducha, ktorý je hlavným protagonistom želanej obnovy našich cirkevných spoločností. V centre naznačených procesov je slovo (gr. *λογω*). Gregor Naziánsky († 390) preberá od Origena († 253) výraz, že človek je *logikos*, teda ten, kto má dar slova a touto schopnosťou spája ľudí s Kristom, ktorý je vtelené Slovo Otca. Slová ako nástroj dorozumenia majú byť podľa Gregora zrozumiteľné a primerané. Sám o tom hovorí: „Nie som žiadny uhovorený človek, ktorý by chcel hovoriť, keď mu Duch prikazuje zachovať ticho; nie som však ani tak tichý a hlúpy, aby som zavrel svoje ústa na zámok v okamihu, ktorý vyžaduje vhodné slovo. Zatváram a otváram svoju bránu pre Noús, pre Slovo a Ducha, ktorí sú jedno podľa prirodzenosti a božstva.“¹⁰

Kňazi v pastoraácii sú zvyknutí hovoriť od ambóny nedeľnú homíliu a príležitostnú kázeň. Ak sú pripravení hovoriť na jednu tému, cítia sa viac-menej istí pred svojimi poslucháčmi. Hovoriť synodálne je však umenie nielen monológu a monotémy, ale reálneho dialógu na zhromaždení. To platí pre kňazov i laikov. Hodnota synodálneho dialógu závisí od odvahy hovoriť aj počúvať. Často je tu prítomné počúvanie, hovorenie i rozlišovanie naraz. A tu môže nastať problém: Ako hovoriť spôsobom, aby boli zasiahnutí pokiaľ možno všetci účastníci dialógu? Riešením podľa T. Špidlíka je Svätý Duch, ktorý naplňa srdcia všetkých a vytvára duchovnú zhodu (gr. *homologiu*) medzi zúčastnenými.

My kňazi v pastoraácii možno očakávame, že veriaci sa aktívnejšie chopia príležitosti vyjadriť sa k životu farnosti či celej miestnej cirkvi. Na jednej strane výzva k aktívnemu prístupu k synode miestami vzbudila aj obavu z ich

⁹ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 61.

¹⁰ Gregor Naziánsky, Oratio, 12,1, IN PG 35,844a. In: Špidlík, T. – Rupnik, M.I.: *Nové cesty pastorálnej teologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2008, s. 230.

kritickosti. Podstatou synody však nie je lacná kritika, lež úprimné počúvanie a slovo pravdy, povedané v konštruktívnom duchu pre spoločné dobro. Synodálny proces zďaleka nekončí diecéznou fázou, ale pokračuje ďalej až po praktickú implementáciu záverov zo syntézy. Ak jestvuje priepasť medzi klerikmi a laikmi, potrebujeme dobudovať pomyselný most na preklenutie tejto priepasti. Synodálna cesta je k tomu vhodnou príležitosťou.

Vieme, že každé stretnutie si vyžaduje parrésiu, teda otvorenosť, odvahu, ochotu nechať sa osloviť tvárou a príbehom toho druhého. Vo vedení synodálneho dialógu je ešte jedno nebezpečenstvo – klerikalizmus. Svätý Otec František často varuje pred touto pliagou. „Pokým sa neraz radšej uchýľujeme k formálnym vzťahom alebo si nasadzujeme príležitostné masky – klerikálny duch a dvorné maniere: byť viac monsignorom než otcom –, tak na druhej strane stretnutie nás mení a často nám vnuká nové cesty, na ktoré sme nemysleli.“¹¹

Záver

Aktuálna synoda je proces, v ktorom sa Cirkev má stať tým, čím je, teda synodou. Aké bude skutočné ovocie prebiehajúcej synody závisí aj od toho, či dokážeme vo vnútrocirkevnom dialógu dobre počúvať jeden druhého. Z počúvania vzniká tvorivá komunikácia, ktorá sa završuje duchovným rozlišovaním, aby sme spoznali, kam Duch Boží dnes vedie Cirkev. Špecifikom tejto synody je pozvanie k jej prežívaniu pre všetkých pokrstených, teda aj laikov. A práve *παρρησία* je výsadou ľudí pokrstených a vyvolených Bohom. Hovorí pravdu v plnej poslušnosti Duchu Svätému, ktorý ich spája a oživuje každé spoločenstvo. Je potrebné v aktuálnom synodálnom procese vziať výzvu Prípravného dokumentu (od. 30) k parrésii vážne a to vo vzťahu k svetu i k Cirkvi.

* * *

Parrhesia in the context of the Synod on synodality

Abstract

The Catholic Church is experiencing a Synod on Synodality from October 17, 2021, by decision of the Holy Father Francis. The aim of the Synod is to revive this forgotten form of life for all members of the Church and to make it the natural style of their life. The synodal walk in faith (*syn* - together; *hodos* - journey) increasingly counts on the laity and the use of their potential in bearing responsibility for the Church. The current Synod is both an invitation and a chance to learn to listen to one another, to talk about living the faith and to discern correctly what the Holy Spirit wants to remind his Church today.

¹¹ František: *Homília pápeža Františka pri otvorení synody*: Stretnúť sa, počúvať, rozlišovať. <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20211011018>

In the documents of the Magisterium for the synodal process there is the word *parrhesia* (Gr. *παρρησία*), the content of which is no longer obvious. “All are invited to speak with courage and *parrhesia*, that is, integrating freedom, truth, and charity” (*Preparatory Document*, 30). In this paper we will discuss the meaning of this term primarily from a biblical perspective. We note that it is a special charism of the Holy Spirit. Using specific passages from the New Testament and the Eastern liturgy as examples, the paper reveals the richness of content and the practical use of *parrhesia* in the synodal walk.

Key words: *Parrhesia*. Synod. Courage. Trust. Paul. Holy Spirit.

Použitá literatúra

- Abarim Publications: *Greek New Testament concordance of the noun παρρησία*. Dostupné na: <https://www.abarim-publications.com/DictionaryG/p/p-a-r-r-et-s-i-a.html>
- Dufour, X. L. (ed.), *Slovník biblickej teológie*, Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 1093.
- Foucault, M., *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001, s. 183.
- František, *Homília pápeža Františka pri otvorení synody: Stretnúť sa, počúvať, rozlišovať*. Dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20211011018>
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1999, s. 918.
- Mojzeš, M., *Spiritualita kresťanského Východu*. Prešov: PU GTF, 2011, s. 117.
- Merk, A. (ed.), *Novum Testamentum graece et latine*. Editio tertia. Romae: Sumptibus Pontificii instituti biblici, 1938, s. 852.
- Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatousteho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 87.
- Sväté pismo Starého a Nového Zákona*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2018, s. 1879.
- Synoda biskupov: *Prípravný dokument*. Dostupné na: https://www.synoda.sk/downloads/prpravny_dokument.pdf
- Špidlík, T. – Rupnik, M.I., *Nové cesty pastorální teologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., 2008, s. 656.
- Winter, S.C., ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts. In: Fitzgerald, J. (ed.): *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden: BRILL, 1996, s. 295.
- Wróblewski, W. *Rozwój idei społeczeństwa obywatelskiego w Atenach w wieku VI i V przed Chrystusem*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2004, s. 253.

Ks. STANISŁAW STRĘKOWSKI*

Człowiek wobec śmierci w wybranych pismach św. Grzegorza z Nyssy

Każdy człowiek, w każdym środowisku, kulturze i epoce musi stawić czoło różnym wyzwaniom, z których jednym z najbardziej wymagających jest śmierć. Chociaż jest ona nieunikniona, to jednak z uwagi na różne okoliczności jej towarzyszące wciąż stanowi dla człowieka wielką zagadkę i prowokuje powstanie wielu pytań, na które różne w przeszłości padały odpowiedzi. Zagadnienie stosunku człowieka do śmierci stało się przedmiotem dyskusji również w środowisku chrześcijańskim. Wyznawcy Chrystusa inaczej patrzyli na ten fenomen, albowiem w przez chrzest zostali zanurzeni nie tylko w Śmierci, lecz także w Zmartwychwstaniu Jednorodzonego Syna Bożego. Ludzkie doświadczenie smutku i lęku wobec śmierci zostało oświecone wiarą w zmartwychwstanie. Warto zatem zadać pytanie: czy śmierć człowieka, będąc nieuniknioną, musi wywoływać lęk i smutek osób bliskich? Czy można przygotować się na spotkanie ze śmiercią? Czy Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa pomaga wierzącym usunąć lęk przed śmiercią? Autorem we wschodnim chrześcijaństwie, który wiele uwagi poświęcił zagadnieniu śmierci, był św. Grzegorz z Nyssy (335-394), który podejmuje ten problem w perspektywie antropologicznej, soteriologicznej i eschatologicznej w takich utworach jak: *De hominis opificio*, *Oratio catechetica magna*, *De anima et resurrectione*, *De infantibus praemature abreptis*, *De mortuis* czy też *Orationes funebris* (Pulcheria, Flacylla). Inne mowy pogrzebowe (*In Basilium fratrem*, *In Meletium episcopum*) mają charakter panegiryków i więcej w nich sztuki retorycznej niż refleksji filozoficzno-teologicznej¹. W tym

* Ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9998-8554>; e-mail: stanislawstrekowski@wp.pl

¹ L. Małunowiczówna, *Konsolacja w Mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nyssy*, „Roczniki Humanistyczne” 23(1975) z. 3, s. 74.

artykule postaram się w zarysie przedstawić koncepcję Biskupa Nyssy dotyczącą śmierci człowieka w niektórych jego traktatach teologicznych i przepowiadaniu kaznodziejским.

Śmiertelność natury ludzkiej

Św. Grzegorz z Nyssy – podobnie jak inni Ojcowie Kapadoccy – w swoich pismach podkreślał, że elementami konstytutywnymi człowieka są dusza i ciało. To właśnie on w swojej refleksji potrafił w sposób oryginalny spojrzeć na antropologię biblijną wykorzystując niektóre elementy myśli Platona, Arystotelesa, Filona i Orygenesisa i Metodego z Olimpu. Jednak nie przyjął w całości rozwiązań proponowanych przez tych autorów, lecz jedynie te elementy, które można pogodzić z biblijną wizją człowieka. Dla Biskupa Nyssy istotne jest rozróżnienie rzeczywistości niestworzonej od stworzonej². Do tej pierwszej należą wyłącznie Trzy Osoby Boskie, natomiast do tej drugiej wszystkie byty stworzone w tym „korona wszystkich stworzeń” – człowiek. Został on bowiem stworzony na obraz i podobieństwo Boże w ostatnim dniu dzieła stworzenia (Rdz 1, 27). Wszechmocny, wieczny Bóg przygotował człowiekowi wcześniej całe wspaniałe królestwo, którym miał przebywać i „stworzył go, zmieszawszy dwa pierwiastki: ziemski i boski, aby dzięki obu mógł cieszyć się i jednym, i drugim w sposób właściwy i wrodzony: Bogiem dzięki swojej bardziej boskiej naturze, a dobrami ziemskimi dzięki podobnej [im] zmysłowości”³. W ten sposób człowiek jest „koroną” wszystkich stworzeń, gdyż człowiek jedynie stworzenie łączy w sobie dwie natury (*methorios*): duchową i cielesną⁴, albowiem aniołowie nie posiadają ciała, podobnie jak zwierzęta nie posiadają nieśmiertelnej duszy. Należy jednak zaznaczyć, że świat materialny charakteryzuje się skończonością, podczas gdy rzeczywistość niestworzona – Bóg – jest nieskończony, a człowiek posiada duszę stworzoną i nieskończoność osiąga przez uczestnictwo w nieskończoności Trójcy⁵. Według Biskupa z Nyssy śmierć jest postrzegana jako przeciwieństwo do nieśmiertelności, w którą został przyodziany przez Stwórcę jako Jego obraz. Śmierć zagościła w historii ludzkości jako skutek grzechu pierworodnego,

² G. Maspero, *Antropologia*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma 2007, s. 79-80; Por. S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy Teologii Trynitarnej i antropologii w Homiliach do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 2006, s. 146-147.

³ Gregorius Nissenus, *De hominis opificio 2*, tł. pol. M. Przyszychowska, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 56; L. Małunowiczówna, *Konsolacja w Mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nyssy*, s. 77.

⁴ *In canticum canticorum 11*, GNO (Gregorii Nisseni Opera ed. H. Langerbeck, Leiden 1969) t. 6, s. 333. Por. S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy Teologii Trynitarnej i antropologii w Homiliach do Pieśni nad pieśniami*, s. 147.

⁵ G. Maspero, *Antropologia*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 80.

którego dopuścili się pierwsi ludzie. Grzech bowiem był pokrzyżowaniem pierwotnego planu Boga w stosunku do człowieka⁶.

W traktacie *De hominis opificio* św. Grzegorz z Nyssy przytacza poglądy myślicieli, którzy odnosząc się do wygnania pierwszych ludzi z raju po popełnieniu przez nich grzechu pierworodnego i gdy śmiertelność stała się powszechna, to przez rodzenie potomków małżeństwo zachowywało prawa ludzkiej natury, „dzięki czemu nowo narodzeni zajmują miejsca zmarłych. Na tej podstawie twierdzą, że wejście grzechu w ludzkie życie jest w jakiś sposób korzystne. Rodzaj ludzki pozostałby w parze pierwszych ludzi, gdyby przez lęk przed śmiercią nie skłonili się do przekazania natury [swoim] następcom”⁷. Św. Grzegorz z Nyssy nie kwestionuje faktu, że śmiertelność ciała ludzkiego jest skutkiem grzechu pierworodnego i w sposób nieunikniony dotyczy każdego człowieka. Zdaje się tę konstatację potwierdzać zdanie rozpoczynające traktat *De mortuis*, w którym Nysseńczyk pisze: „Niektórzy uważają za nieszczęście tych, którzy umierają według nieuniknionego prawa naszej natury i opłakują los tego, kto z tego [ziemskiego] życia przechodzi do życia duchowego i bezcielesnego”⁸. Śmierć człowieka jest zatem złączona z ludzką naturą i tak jak ludzie rodzą się do ziemskiego życia, tak również z niego odchodzą posłuszni prawom natury. Dusza nieśmiertelna i niematerialna złączona z ciałem ożywia je, natomiast rozłączenie tych elementów pozbawia materialne ciało wszelkiego funkcjonowania. Dusza natomiast oddzielona od ciała nie jest pozbawiona swoich funkcji⁹. Grzegorz utrzymuje, że ciało jest czymś pozytywnie chcianym przez Boga i że dusza ma wobec niego swego rodzaju misję, jest wyznaczona do poruszania nim i ożywiania; związek wynikający z tej misji jest tak bliski, że dusza zapamięta nawet pojedyncze atomy, które kiedyś do niej należały, po rozpuszczeniu ciała na drobne pierwiastki wchodzące w skład materialnego świata¹⁰.

⁶ *Oratio Catechetica Magna* 8, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 142-143; L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 404.

⁷ *De hominis opificio* 17, tł. pol. M. Przyszychowska, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, s. 97.

⁸ *De mortuis* 1, w: Gregorio di Nissa, *Discorso sui defunti*, Torino 1991, s. 37 (tł. własne); L. Małunowiczówna, *Konsolacja w Mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nyssy*, s. 77.

⁹ *Dialogus de anima et resurrectione*, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 39-40: „Gdy więc złączone w ciele elementy rozłączają się, nie ginie to, co je łączyło przez życiową czynność. Przeciwnie, jak długo e ciele elementy z sobą się łączą, poszczególne części są ożywione, tak że w podobny sposób przenika wszystkie do ciała należące części, a mimo to nikt jej nie może uważać za coś materialnego, że łączyła się z tym, co ziemskie, ani za wilgotną, zimną czy ciepłą, bo w tych jakościach mieszka i im wlewa życiodajną siłę”.

¹⁰ *Oratio Catechetica Magna* 35, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 174. Na poglądy Grzegorza dotyczące procesów zachodzących w ciele podczas śmierci i zmartwychwstania, ogromny wpływ miała polemika Metodego z Olimpu z Orygenesem, por. M. Mejzner, *Koncepcja nieśmiertelności człowieka w argumentacji rezurekcyjnej Metodego z Olimpu*, „Vox Patrum” 35 (2015) t. 63, s. 47-61.

Śmierć człowieka według Biskupa Nyssy może być dwojaka: z jednej strony ma charakter cielesny i jest to oddzielenie od życia zmysłowego, a z drugiej strony w perspektywie duchowej jest ona oddzieleniem od prawdziwego życia, którym jest Bóg. Zatem śmierć cielesna jest rozdzieleniem tych fundamentalnych elementów, konstytuujących byt ludzki tj. ciała i duszy. W ten sposób zachodzi proces odwrotny do narodzin: w narodzinach dusza łączy się z ciałem tworząc jedność, a w śmierci następuje oddzielenie tych elementów od siebie. Po tym fakcie separacji ciało rozpada się na wiele prostszych elementów, które dotąd tworzyły jedność¹¹. Istnieje jednak pewna analogia między śmiercią cielesną i duchową; ten sam termin (*thanatos*) jest zastosowany przez św. Grzegorza na określenie śmierci ciała jak i duszy, albowiem „jak w ciele oddzielenie od życia zmysłowego nazywamy śmiercią, tak i w duszy nazwę śmierci nadajemy oddzieleniu od prawdziwego życia”¹².

Sam Grzegorz w *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu* przyznaje się swojej siostrze Makrynie do smutku po śmierci ich brata Bazylego. Przybywa do klasztoru, aby pocieszyć siostrę po śmierci ich brata, ale znajduje ją samą w ciężkim stanie. Dlatego dzieli się swoim smutkiem i opisuje widok człowieka zmarłego, który nie funkcjonuje tak, jak wtedy, gdy przebywał żywy wśród żywych. Stwierdza więc, że nie ma w tym nic niewłaściwego, że odczuwa głęboki smutek na widok bliskiej osoby pozbawionej wszystkich funkcji cielesnych. Usprawiedliwia się niejako słowami: „czyż nie tłumaczy smutku widok, że ten, co niedawno żył i rozmawiał, nagle przestał oddychać, mówić i poruszać się, że wypowiedziały służbę wszystkie jego zmysły, nie działają już oczy, narządy spostrzegania? Choćbyś mu przyłożyła ogień czy żelazo, cięła nożem ciało, rzuciła go dzikim zwierzętom, czy zakopała w ziemi – na wszystko stał się całkowicie nieczuły. Skoro więc przy śmierci zachodzi taka zmiana, a iskra życia wnet zgaśnie jak płomień lampy, czyż można znieść bez smutku taką zmianę, w której nie ma dla nas żadnego oparcia? Bo nawet słysząc o wyjściu duszy, widzimy jedynie to, co pozostało, a nie znamy tego, co odeszło, czym było z natury, dokąd się udało, gdyż owej siły, jaka uleciała z ciała, nie ma w sobie ani ziemia, ani woda, ani inny element. Pozostałe zaś szczątki stają się martwe i ulegają zepsuciu”¹³. Nysseńczyk jednak precyzuje, że śmierć człowieka jest rozpadem, lecz nie jest bynajmniej unicestwieniem, albowiem ani ciało, ani dusza nie powracają do nicości¹⁴. Wbrew poglądom Epikura i jego zwolenników, który twierdził, że

¹¹ L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 404.

¹² *Oratio Catechetica Magna* 8, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 142; L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 404.

¹³ *Dialogus de anima et resurrectione*, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 28.

¹⁴ L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 403-404.

śmierć jest całkowitym unicestwieniem¹⁵, Biskup Nyssy twierdzi, że śmiertelność należy do natury nierozumnych zwierząt i w człowieku jest swoistym okryciem, lecz nie dotyka samego Boskiego obrazu, którym jest dusza. Innymi słowy umiera w człowieku to, co zewnętrzne, a wewnątrz człowieka, jego nieśmiertelna dusza, oddziela się od ciała, lecz nie jest dotknięta utratą życia. Śmierć ludzkiego ciała nie oznacza całkowitej anihilacji, lecz jest rozpadem scalonych dotąd pierwiastków. Biskup Nyssy wyraźnie bowiem podkreśla, że w odniesieniu do człowieka „nawet choć i ta zmysłowa część ulega rozkładowi, wcale jednak nie znika. Zniknięciem bowiem byłoby przejście do nicości, tymczasem rozkład jest przejściem do kosmicznych pierwiastków, z których rzecz zmysłowa się składa. Ale to, co w nie przechodzi, nie ginie, choćby uchodziło spostrzeżeniu naszych zmysłów”¹⁶.

Reakcje na śmierć osoby bliskiej

Utrata osoby bliskiej i kochanej, która odeszła ze świata żywych wywołuje u najbliższych krewnych i znajomych zrozumiały żal i smutek, płacz i lament. Biskup Nyssy przyznaje, że po śmierci swego brata Bazylego, z którym łączyły go ściśle więzy miłości braterskiej szuka pocieszenia u najstarszej siostry Makryny, do której udał się, aby donieść o nieszczęściu które ich spotkało. Wprost twierdzi, że „zasmucony tą stratą szukałem kogoś, kto odczułby jak ja me cierpienia i ze mną zapłakał. Widok nauczycielki wywołał u mnie ból nowy. I ją powaliła śmiertelna choroba. Lecz ona – jak obeznani z ujeżdżaniem koni – pozwoliła mi na chwilę dać się ponieść smutkowi, lecz potem starała się mnie uspokoić i swymi wywodami – jak uzdą – uspokoić burzę mego serca”¹⁷. Tę pierwszą reakcję bliskich na śmierć ukochanej osoby św. Grzegorz z Nyssy opisuje bardzo plastycznie odnosząc się do reakcji poddanych na wieść o śmierci najpierw Pulcherii, a następnie jej matki Placylli. Wskazuje dzieła, za które były kochane mówiąc: „Jeszcześmy nie odetchnęli po poprzednim ciosie, jeszcześmy nie otarli oczy z łez, a znowu wpadliśmy w tak wielkie nieszczęście. Wtedy opłakiwaliśmy świeżo rozkwitający kwiat, teraz sam pęd, z którego kwiat wyrósł; wtedy

¹⁵ Por. B. Dumas, *L'argile modelée par le Christ: Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nysse*, „Nouvelle Revue Théologique” 128 (2006), s. 579-580; J. P. Cavarinos, *The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa*, w: H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (red.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Freckenhorst bei Münster, 18-23 September 1972, Leiden 1976, s. 62-63.

¹⁶ *Oratio Catechetica Magna* 8, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 143; por. *De mortuis* 1, w: Gregorio di Nissa, *Discorso sui defunti*, s. 37; L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 404.

¹⁷ *Dialogus de anima et resurrectione*, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 27.

spodziewaną urodę, teraz rozkwitła; wtedy dobro oczekiwane, teraz to, któregośmy doświadczyli”¹⁸.

O ileż trudniej wyjaśnić sens śmierci dziecka, które przedwcześnie rozstało się z życiem ziemskim. Przed takim problemem wielokrotnie byli stawiani wielcy myśliciele greccy, a także pasterze Kościoła. Bywały różne sytuacje, wydarzenia i choroby powodujące przedwczesną śmierć dzieci, takie jak nieszczęśliwy wypadek, choroba czy porzucenie. Nie tylko w starożytności zdarzały się takie wypadki, lecz we wszystkich epokach dziejów ludzkości. Utrata dziecka, które nie osiągnęło jeszcze dorosłości i nie miało możliwości wkroczenia na drogę upodobnienia się do Boga, było różnie interpretowane w różnych środowiskach. Niektórzy dopatrywali się kary Bożej za grzechy rodziców, inni obawiali się o ich przyszły los, albowiem nie dane im było przyjąć sakramentu chrztu św.¹⁹ Takie pytanie skierował również Hieros do św. Grzegorza z Nyssy: „Co należy myśleć o przedwcześnie zmarłych [dzieciach], dla których chwila narodzin zbiega się niemal z momentem śmierci?”²⁰. Nysseńczyk zaś z właściwą sobie przenikliwością tak opisuje problem i zastanawia się, dlaczego czasami Bóg pozwala umrzeć dziecku, zanim osiągnie ono dojrzałości, mimo że rodzice z wielką troską strzegą tego, który jest dziedzicem ich życia? Św. Grzegorz z Nyssy dochodzi do takiego wniosku: „Oto co sądzimy na temat śmierci nowonarodzonych: „Ten, który słowem stwarza wszystko z miłości do ludzi, niszczy materię zła i nie daje sposobności do działania, ilekroć dzięki mocy przewidywania rozpozna w kimś skłonność do zła”²¹. W tej perspektywie, ponieważ celem życia ludzkiego jest oglądanie Boga, do którego człowiek bez względu na wiek i stan jest zdolny, to nie jest odpłatą za zasługi, gdyż przedwcześnie zmarłe dzieci, takich zasług są pozbawione. Taką konsekwencją natury ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże jest oglądanie Boga. M. Przyszychowska słusznie zauważa, że według Grzegorza „dziecko, które nie miało czasu pogłębienia swej naturalnej zdolności, nie utraci daru widzenia Boga, nawet jeśli powinno przejść przez czas dojrzewania. Widzenie Boga nie jest czymś dowolnym, ale stanowi istotny element bytu, którego człowiek może być pozbawiony jedynie przez własny wybór. W przyszłym życiu także ci, którzy przedwcześnie

¹⁸ *Oratio funebris de Placilla imperatrice*, tł. pol. T. Sinko, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 218; L. Małunowiczówna, *Konsolacja w Mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nyssy*, s. 74.

¹⁹ Hieronimus, *Apologia contra Rufinum*, tł. pol. S. Ryznar, w: Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, III, 28, PSP 51, s. 127: „Stąd się wywodzi i to twoje zakłęte pytanie: dlaczego umierają niemowlęta, skoro otrzymały ciała powstałe z grzechów. Istnieje książka Dydyma adresowana do ciebie, w której on na twoje pytanie odpowiada, że niewiele zgrzeszyły i wystarczy, aby ledwo zaznały więzienia ciała”.

²⁰ M. Przyszychowska, *Co dzieje się z dziećmi po śmierci?: teologiczne znaczenie traktatu "O dzieciach przedwcześnie zmarłych" Grzegorza z Nyssy*, „Forum Teologiczne” 5(2004), s. 95-106.

²¹ *De infantibus praemature abreptis* 12, GNO III, 2, tł. pol. M. Przyszychowska, w: J. Naumowicz (opr.), *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 81.

zmarli, podobnie jak inni, cieszyć się będą owym uszczęśliwiającym widzeniem²².

W traktacie *Oratio Catechetica Magna* św. Grzegorz z Nyssy wskazuje na reakcję ludzi na widok rozkładającego się ciała, co jest skutkiem śmierci, a smutek ten jest konsekwencją utraty przyjemności, które stanowiły część ziemskiej egzystencji człowieka: „każdy, kto patrzy na rozkład ciała, przyjmuje to boleśnie a koniec życia, jaki następuje przez śmierć, uważa za nieszczęście. Niech jednak rozważy związane z tym cierpieniem wielkie Boże dobrodziejstwo, może wtedy będzie podziwiał opiekę Bożą nad człowiekiem. Ci, co żyją, pragną żyć dla korzystania z przyjemności. Kto tedy musi pędzić życie w cierpieniu, wolałby raczej nie istnieć i nie cierpieć. Zapytajmy jednak, czy Dawca życia chce dla nas czegoś innego niż największego szczęścia. Ale skoro sami wybraliśmy zło, mieszając ze swą naturą jakby z miodem zaprawioną trucizną pożądliwości i tym samym ulegliśmy zmianie w kierunku grzechu, niby gliniane naczynie, obraca się człowiek w proch, by oczyścić się z brudów i przez zmartwychwstanie odzyskać pierwotne piękno²³. Śmierć jako rozłączenie duszy od ciała jest po grzechu pierwotnym dla człowieka czymś nieuniknionym, albowiem jego godność uległa degradacji. Człowiek o własnych siłach nie jest w stanie odbudować pierwotnego stanu potrzebuje pomocy Kogoś potężniejszego. Ilustrując ten stan powraca św. Grzegorz do przykładu z naczyniem glinianym, które ktoś podstępnie napełnił ołowiem, niedającym się „po skrzepnięciu w żaden sposób usunąć. Tymczasem znający się na garncarstwie właściciel rozbija skorupę i po usunięciu ołowiu przywraca naczyniu kształt pierwotny zgodnie z jego przeznaczeniem. Podobnie uczyni Stwórca naszego naczynia. Ponieważ do jego zmysłowej, czyli cielesnej części przyłączyło się zło, rozłoży on materię, która zło przyjęła i przez wskreszenie ukształtuje na nowo²⁴. W tej perspektywie uzdrawiające ludzką naturę działanie Boga jest konieczne, aby śmierć nie oznaczała całkowitego unicestwienia, a człowiek odzyskał to, co tak lekkomyślnie utracił. Widać

²² M. Przyszychowska, Wstęp do tłumaczenia *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, w: J. Naumowicz (opr.), *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, s. 64; A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 495: „w dzieciach tych musi nastąpić pewien wzrost wewnętrzny, aby mogły dość do duchowego poznania (*gnosis*) Boga i do kontemplowania Go takim, jaki jest. Wzrost ten jest przez Grzegorza rozumiany w sposób dość oryginalny – jako tzw. *epektaza* (*epektasis*), co można oddać jako „wznoszenie się”, „doskonalenie”, „wysiłek duchowy w dążeniu do rzeczywistości wyższych”. W ten sposób biskup z Nyssy najobszerniej rozwija wcześniejsze intuicje Klemensa Aleksandryjskiego i Metodego z Olimpu, ukazując, że małym dzieciom nie tylko będzie dany udział w królestwie niebieskim, ale będą one miały możliwość rozwoju swojej wiedzy, osobowości i duchowego doskonalenia się”.

²³ *Oratio Catechetica Magna* 8, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 142; *De mortuis* 1, w: Gregorio di Nissa, *Discorso sui defunti*, s. 37; B. Dumas, *L'argile modelée par le Christ: Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nysse*, s. 579-580.

²⁴ *Oratio Catechetica Magna* 8, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 142.

w tym rozumowaniu optymizm antropologiczny św. Grzegorz z Nyssy, który umieszcza człowieka w centrum stworzonego przez Boga świata²⁵.

Podobną metaforę jak naczynia gliniane, które uległy zanieczyszczeniu ołowiem w przedstawieniu rzeczywistości śmierci stanowią dla Nysseńczyka tuniki ze skóry²⁶. Tak właśnie człowiek mając wolny wybór źle z niego korzystał wybierając zło, przez co się nim skaził. Dla św. Grzegorza z Nyssy ta przenośnia (występująca w Biblii²⁷) służy do wyjaśnienia koncepcji, iż śmierć jest – co prawda – gorzką odtrutką, szczególnym lekarstwem po to, aby Bóg jak garncarz mógł człowieka odbudować, na nowo utworzyć poprzez zmartwychwstanie²⁸. Biskup Nyssy jednak nie uważa, że śmierć człowieka stanowi definitywny koniec jego istnienia i nie musi być powodem do przygnębiającego smutku, żalu, zawodu i rozgoryczenia, albowiem wyjaśniając śmiertelność ludzkiego ciała odwołuje się do Rdz 3, 21, w którym odnajdujemy informację, że Bóg po upadku pierwszych rodziców sporządził im tuniki ze skór. Św. Grzegorz z Nyssy interpretując alegorycznie ten tekst wskazuje, że owe tuniki ze skóry oznaczają wszystkie uwarunkowania związane z cielesnością jak choroby ciała, ból, cierpienie w tym również śmiertelność²⁹. W tej perspektywie Biskup Nyssy zauważa, że „szata jest czym zewnętrznym i służy ciału tylko przez pewien czas, nie jest jednak zrośnięta z naturą”³⁰. Tuniki ze skóry pojmowane jako ciało (*sarks*)³¹ stanowią odzienie śmiertelności, ale są również ochroną wnętrza człowieka przed niszczącym go zepsuciem. W ten sposób są w rzeczywistości czymś zewnętrznym w stosunku do nieśmiertelnego obrazu Bożego w niczym go nie naruszając³². Św. Grzegorz z Nyssy używając metafory o tunikach ze skóry w pierwszym swoim traktacie *De virginitate* stosuje ją na określenie nawrócenia

²⁵ B. Dumas, *L'argile modelée par le Christ: Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nysse*, s. 582-583: „Fusionnant harmonieusement des éléments platoniciens (distinction sensible- intelligible) et stoïciens, Grégoire s'oppose pourtant à la sensibilité païenne et ose placer l'homme au centre de l'univers en lui reconnaissant une fonction de médiateur — diriger vers Dieu toute la création — à laquelle son corps n'est pas étranger”.

²⁶ Szerzej na temat patrystycznej egzegezy Rdz 3, 21, por. M. Mejnzer, *Patrystyczna egzegeza „odzienia ze skór” (Rdz 3,21)*, „Collectanea Theologica” 83 (2013) 4, s. 157-173.

²⁷ Por. J. Jachym, *Biblia o Bogu Ojcu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 9 (2000), s. 210.

²⁸ L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 404.

²⁹ M. Przyszychowska, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, s. 25; J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Roma 1991, s. 217-218.

³⁰ *Oratio Catechetica Magna* 8, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 143.

³¹ *De virginitate* 12, 4, GNO VIII/1, s. 302; J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, s. 218; L. F. Pizzolato, *Il „grande problema della morte” nel pensiero dei Padri della Chiesa*, w: S. A. Panimolle, „Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica”, vol. 45, „Morte - Risurrezione nei Padri”, Roma 2007, s. 85.

³² L. F. Mateo-Seco, *Tuniche di pelle*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 555-556; J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, s. 218-219.

dla tych, którzy pragną odbudować w sobie obraz Boży³³. Skoro tuniki skórzane zostały dodane w wyniku grzechu, ich prowizoryczność również należy do jej owoców. Przy tym wszystkim maksymalna kara za grzech, czyli śmierć, jest symbolem tymczasowości człowieka na ziemi: wraz ze śmiercią kończy się ziemskie doświadczenie człowieka. Ale Bóg sprawił, że przez śmierć kończy się również zło, które ją zrodziło, a także inne konsekwencje grzechu jak zepsucie, irracjonalność namiętności, podział płci (i nadużywana zmysłowość), jednym słowem wszystko to, co w życiu biologicznym stanowi więzienie zepsucia dla wolności duszy³⁴. Według św. Grzegorza z Nyssy „dusza powstaje ze śmierci poprzez śmierć (gdyby nie umarła, pozostałaby trupem na zawsze i nie przyjąłaby życia, jednak zrzucawszy wszystko, co śmiertelne, przechodzi ze śmierci do życia)”³⁵.

Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa

Św. Grzegorz z Nyssy zbawienie człowieka widzi nie tylko w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, lecz odkupienie postrzega łącznie z Tajemnicą Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa oraz Zesłaniem Ducha Świętego jako jedno dzieło Trójcy Przenajświętszej, tak jak jest nim dzieło stworzenia i dzieło uświęcenia³⁶. Trzy Osoby Boskie działają wspólnie *ad extra*, albowiem każda Osoba Boska posiada te same atrybuty. To co mówimy o Ojcu, to samo możemy orzec o Synu i Duchu Świętym. W krótkim traktacie do Ablabiusza Nysseńczyk tak pisze: „Jednak o naturze Boga nie uczyliśmy się, że Ojciec czyni podle siebie coś, w czym nie uczestniczy Syn, czy też, że Syn działa coś wyróżniającego bez udziału Ducha, ale wszelkie działanie Boże dotyczące stworzenia i nazwane wieloraką myślą wychodzi od Ojca, przechodzi przez Syna i w Duchu Świętym się doskonali”³⁷.

W kontekście refleksji św. Grzegorza z Nyssy o śmierci niezwykle ważnym aspektem jest soteriologia, która ukazuje zwycięstwo Chrystusa nad grzechem pierworodnym i jego konsekwencjami, wśród których znajduje się śmierć. Zbawienie człowieka, będąc działaniem Trzech Osób Boskich, przynosi także

³³ *De virginitate* 13, GNO VIII/1, s. 302-303; J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, s. 218-219; L. F. Mateo-Seco, *Tuniche di pelle*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 556.

³⁴ J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, s. 218-219; L. F. Mateo-Seco, *Tuniche di pelle*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 556.

³⁵ *In Canticum canticorum homiliae*, 12, GNO 6, s. 347, tł. pol. M. Przyszychowska, w: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Piesni nad pieśniami*, Kraków 2007, s. 180.

³⁶ *In Canticum canticorum homiliae*, 4, GNO 6, s. 107; L. F. Mateo-Seco, *Soteriologia*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 500.

³⁷ *Ad Ablabium*, tł. pol. T. Grodecki, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001, s. 110-111; Por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996, s. 129; S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy Teologii Trynitarnej i antropologii w Homiliach do Pieśni nad pieśniami*, s. 127 i 147; B. Studer, *Dio Salvatore nie Padri della Chiesa*, Roma 1986, s. 209-210.

perspektywę „nowego stworzenia” i „przebóstwienie”, które niesie ze sobą zmartwychwstanie ciała i uwielbienie całego człowieka³⁸. Mając to na uwadze śmierć Chrystusa na krzyżu ma dla Nyssenczyka fundamentalne znaczenie, albowiem nie stanowi całkowitego wyniszczenia natury ludzkiej, lecz jej odbudowę według Bożej ekonomii. Chrystus jest bowiem pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, który wydał siebie samego na okup za wszystkich (1 Tm 2, 5-6). W tej perspektywie Biskup Nyssy wydaje się podzielać poglądy św. Ireneusza z Lyonu i św. Atanazego z Aleksandrii, którzy również uważali, że zbawienie jest konsekwencją solidarności i jedności Bożego Syna z ludzkością reprezentowanej w osobie Jego Matki³⁹. Wszechmocny Bóg powodowany miłością w Chrystusie zbliża się do ludzi stając się poprzez przyjęcie z Maryi ludzkiej natury jednym z nich, „pierworodnym” spośród wszystkich ludzi⁴⁰. Św. Grzegorz przeciwstawia Maryję Ewie, podobnie jak czyni to św. Ireneusz z Lyonu i dodaje spostrzeżenie, że o ile Ewa cierpiała bóle rodzenia to Maryja odczuwała wielką radość z narodzin Syna Bożego, który został posłany, aby uwolnić ludzi od grzechu i śmierci⁴¹. Zatem Chrystus, wcielony Bóg, który przyjął ludzkie ciało, umarł i zmartwychwstał dla nas, otwiera nasze oczy na ograniczenia i sens naszej obecnej cielesności i dopełnia go swoim zmartwychwstaniem, będącym wielką demonstracją Bożej wszechmocy.

Biskup Nyssy zdaje się postępować drogą wyznaczoną przez św. Pawła Apostoła (por. 1 Kor 1, 18), który widzi w śmierci Chrystusa na krzyżu objawienie mądrości i Bożej mocy⁴². Krzyż, dlatego, że umarł na nim Chrystus – Wcielone Słowo Boże, już nie jest znakiem hańby i przekleństwa, lecz prawdziwym powodem do chwały (por. Ga 6, 14), ma on również charakter kosmiczny będąc symbolem pojednania między niebem i ziemią (por. Ef 3, 18-19)⁴³. W krzyżu

³⁸ L. F. Mateo-Seco, *Soteriologia*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 500-501.

³⁹ B. Studer, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, s. 273.

⁴⁰ Por. *Adversus Apollinarem* 6: PG 45, 1136B-D; L. F. Mateo-Seco, *Soteriologia*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 501; E. Kotkowska, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie In Illud: Tunc ipse Filius*, „Vox Patrum” 24 (2004) z. 46-47, s. 522.

⁴¹ J. Królikowski, *Maryja w perspektywie prawdy o Ojcu: kilka uwag o mariologii Ojców kapadockich*, „*Salvatoris Mater*” 1/2 (1999), s. 205; por. B. Dumas, *L'argile modelée par le Christ: Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nysse*, „*Nouvelle Revue Théologique*” 128(2006) s. 579-580.

⁴² *De perfectione* 72, GNO 8/1, s. 206, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga*, BOK 15, Kraków 2001, s. 82: „z powodu tego, co wycierpiał aż do śmierci, przez krótki czas był niższym od aniołów (Hbr 2, 6-9); i tych, którzy z racji grzechu stali się jakby cierniami, przez zbawcze działania swojej śmierci uczynił koroną dla samego siebie, przez swą mękę bowiem cień przemienił w chwałę i cześć”. Por. E. Kotkowska, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie In Illud: Tunc ipse Filius*, s. 520-521.

⁴³ G. Maspero, *Croce*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 177; por. U. Pękala, *Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w Wielkiej Katechezie św. Grzegorza z Nyssy*, „*Vox Patrum*” 24 (2004) z. 46-47, s. 507-508; E. Kotkowska, *Nauczanie św.*

św. Grzegorz z Nyssy rozpoznaje znak bóstwa Chrystusa, albowiem wielka tajemnica obecności mocy Bożej w historii objawiła się w najgorszym narzędziu tortur i mąk ponoszonych przez skazańców w tej epoce. To dzięki Jezusowi Chrystusowi krzyż w mentalności wierzących zmienia swoje znaczenie: staje się centrum historii całej ludzkości⁴⁴. W homilii *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio* św. Grzegorz z Nyssy zastanawia się, dlaczego Chrystus Pan mając do dyspozycji wiele sposobów odkupieńczej śmierci wybrał właśnie krzyż jako narzędzie urzeczywistnienia zapowiadanej ofiary. Wydaje się, że jest to sprawa o fundamentalnym znaczeniu dla zbawienia człowieka, albowiem Syn Boży dobrowolnie wybrał ten rodzaj śmierci, aby w pogardzanym narzędziu najdobitniej ukazała się Boża obecność i moc. Dla Nyssenńczyka bowiem krzyż Chrystusa jest tą rzeczywistością, w której w sposób najbardziej spektakularny objawia się tajemnica Bożej miłości i wszechmocy⁴⁵.

Św. Grzegorz z Nyssy odwołuje się do pierwszego w dziejach świata szabat, w którym Bóg odpoczął po sześciu dniach stworzenia wszechświata i mówi, że dzień szabat, który nastąpił po śmierci Chrystusa na krzyżu, jest również dniem odpoczynku po wielkich trudach realizacji dzieła zbawienia. W tym wyjątkowym dniu jedyny Syn, którym jest prawdziwy Bóg, naprawdę odpoczął od wszystkich swoich dzieł. Dzień szabat oddzielający śmierć na krzyżu od zmartwychwstania przyniósł ukojenie ciału przez śmierć, aby później przez zmartwychwstanie powrócić do tego wszystkiego, co zostawił przychodząc w cieło między ludzi⁴⁶.

Śmierć Jezusa Chrystusa z jednej strony jest taką samą śmiercią, jakiej doświadcza każdy człowiek; jest ona według teologów starożytnych oddzieleniem nieśmiertelnej duszy od śmiertelnego ciała. Śmierć Chrystusa nie jest jednak (jak chcieli niektórzy teologowie heterodoksyjni) rozdzieleniem natury boskiej od natury ludzkiej, lecz duszy od ciała, gdyż jako prawdziwy człowiek Chrystus posiadał ludzkie ciało i ludzką duszę. Lecz z drugiej strony – jak twierdzi Nyssenńczyk - we wcieleniu bóstwo zostało nierozłącznie związane z naturą ludzką,

Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie *In Illud: Tunc ipse Filius*, „Vox Patrum” 24 (2004) z. 46-47, s. 521.

⁴⁴ G. Maspero, *Croce*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 178.

⁴⁵ *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO 9/1, s. 298-299; G. Maspero, *Croce*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 178; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 171; U. Pękala, *Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w Wielkiej Katechezie św. Grzegorza z Nyssy*, s. 508.

⁴⁶ *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO 9/1, s. 275, tł. pol., R. Więclawek, w: Grzegorz z Nyssy, *Homilie paschalne*, Kraków 2021, s. 58: „Bo przecież w tym właśnie dniu Jednorodzony Bóg rzeczywiście odpoczął od jakiegokolwiek działania – uszanował szabat poprzez to, że śmierć zapanowała nad Jego ciałem, natomiast przez zmartwychwstanie razem z Nim zmartwychwstało wszystko to, co z Nim było pogrzebane, stając się życiem i zmartwychwstaniem, i wschodem, i jutrenką, i dniem „dla tych, co w mroku i cieniu śmierci” (por. Iz 9, 1; Łk 1, 79)”; L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 404-405; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 171.

dlatego ciało Chrystusa nie może ulec rozkładowi. W tym sensie, że unia hipostatyczna, od początku doskonała, rozciąga się na całe człowieczeństwo Chrystusa. Zmartwychwstały Pan jest więc niezniszczalny, a dobrodziejstwo to należy teraz nie tylko - co jest oczywiste - do Jego Boskości, lecz także do Jego człowieczeństwa, które nie jest przez Boskość tłumione ani pochłaniane, ale przywracane i uwielbione. Zmartwychwstały Chrystus nie jest już w ciele uważany za „*tunikę ze skóry*”. Ale zachowuje ciało należące na zawsze do domeny stworzonego. W Chrystusie zmartwychwstałym, najwyższym owocu wyniesienia natury, widzimy z zachwytem, jakie będzie nasze własne ciało, tajemnica „światlistej”, „lekkiej” i teofanicznej tuniki. W ten sposób zmartwychwstanie Chrystusa – według Biskupa z Nyssy – było logiczną konsekwencją Wcielenia⁴⁷. Jak zaznacza św. Grzegorz z Nyssy narodzenie Syna Bożego - Źródła wszelkiego życia - w ludzkim ciele nastąpiło z powodu Jego decyzji zbliżenia się do śmierci, dotknąć z bliska śmiertelności natury ludzkiej po to, aby podnieść i uzdrowić upadłą naturę ludzką. Poprzez swoje chwalebne zmartwychwstanie jako pars pro toto całą ludzkość niby jedną osobą na wyżyny wnieść⁴⁸. Ludzie natomiast zauważają, że przeminą ostatecznie „*tuniki skóry*”. W świetle wiary chrześcijanin może zrozumieć sens swojej obecnej cielesności.

Krzyż Chrystusa ma swój wymiar kosmiczny, albowiem jednoczy cały wszechświat, całą historię ujawniając boskość Ukrzyżowanego. Bóg jest absolutnym Panem wszechświata i czasów i nie ma żadnego bytu, który nie podlegałby Jego władzy⁴⁹. Krzyż, na którym było rozpięte Ciało Boga-Człowieka dla naszego zbawienia ukrzyżowane, ogarnia wszystko, co istnieje i jest znakiem

⁴⁷ Por. *Antirrheticus contra Apolinarem* 29, GNO 3/1, s. 174; B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur 1994, s. 240nn; S. Strękowski, *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, „*Vox Patrum*” 20 (2000) z. 38-39, s. 207-208; G. Maspero, *Croce*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 177.

⁴⁸ *Oratio Catechetica Magna* 32, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 168-169: „Kto jednak rozważy głębiej tajemnicę Wcielenia, musi przyznać, że nie wskutek narodzenia śmierć przyszła, lecz na odwrót. Bóg podjął narodzenie się z powodu śmierci. Ten bowiem, co żyje wiecznie, nie z potrzeby życia się narodził, lecz by nas odwołać ze śmierci do życia. Ponieważ winien był nastąpić powrót całej naszej natury ze śmierci, chciał - podając leżącemu rękę i i nad naszym upadkiem się pochylając - tak bardzo do śmierci się zbliżyć, aby dotknąć śmiertelności i własnym ciałem dać początek zmartwychwstaniu, wskrzeszając człowieka swą mocą. Albowiem owo ciało, które przyjęło Boga, a które w zmartwychwstaniu również z Bóstwem wzniosło się w górę, nie z czego innego było, jeno z tej materii, z której i my pochodzimy. Jak w naszym ciele czynność jednego zmysłu łączy się z innymi, tak i zmartwychwstanie części, jak gdyby cała ludzkość była jedną osobą, dzięki ścisłej łączności poszczególnych części udziela się całości. Czemuż więc w naszej tajemnicy wiary mielibyśmy uważać za nieprawdopodobne, że stojący schyla się nad upadłym, by go podnieść?”; por. L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 404-405.

⁴⁹ *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatium*, GNO 9/1, s. 301-302.

jedności nieba z ziemią, wszystkich bytów ziemskich i niebieskich⁵⁰. Dla św. Grzegorza z Nyssy - podobnie jak dla innych pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków (Meliton z Sardes, św. Justyn Męczennik, św. Ireneusz z Lyonu⁵¹) - śmierć Chrystusa na krzyżu jest wydarzeniem historycznym, które oddzieliło od siebie dominującą śmierć i nadchodzące zmartwychwstanie⁵². Zmartwychwstanie Chrystusa Boga-Człowieka przywraca każdemu człowiekowi jego integralność, ze względu na jedność aktu stworzenia. Celem i końcem tej życiowej podróży jest właśnie podobieństwo do Boga. Dusza i ciało, nierozzerwalnie połączone, podążają razem w czasie drogą, która prowadzi do osiągnięcia celu, dla którego zostały stworzone a jest nim pełne zjednoczenie z Bogiem.

Przygotowanie chrześcijanina na śmierć

Chociaż śmierć jest rzeczywistością, z którą musi zmierzyć się każdy człowiek zarówno poganin jak i chrześcijanin, to jednak sytuacja chrześcijanina jest inna niż tego, kto nie uznaje Chrystusa i Jego dzieła. Pogan, którzy odrzucają naukę Chrystusa, św. Grzegorz z Nyssy nazywa ludźmi pozbawionymi wiary i nadziei. Podkreśla przy tym, że nadzieja chrześcijan jest uzasadniona, ponieważ Trójjedyny Bóg obdarza człowieka nieustannie swoją łaską i błogosławieństwem. Zgodnie ze słowami św. Jana „Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu” (1 J 4, 16), dlatego najpiękniejszą odpowiedzią na ten dar jest okazywanie Mu wdzięczności poprzez wysiłek upodobnienia się do Niego⁵³.

Każdy człowiek może bowiem w swoim ziemskim życiu przygotować się również na to wydarzenie, które choć nieuniknione, nie musi go deprymować. Człowiek ochrzczony powinien kierować się w swoim życiu przede wszystkim

⁵⁰ *Oratio Catechetica Magna* 32, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 169-170: „Do niewątpliwej wiary, że musi się ona znajdować we wszystkim, co istnieje, zmusza nas trwałość tego, co istnieje. Uczy nas o tym krzyż. W swym kształcie zwraca się on w cztery strony, tak że ze środka wychodzą cztery wystające części, bo Ten, który w chwili swej śmierci był na nim dla zbawienia naszego rozciągnięty, jednoczy w sobie wszystko i różne natury bytów w jedną całość. Albowiem w rzeczach istniejących rozróżniamy to, co jest w górze i na dole, lub też myśl nasza zwraca się do krańców poprzecznych. Gdy więc pomyślisz o tym, co jest na niebie czy na ziemi, czy o ugruntowaniu granic stworzenia w obu tych strefach, wszędzie twa myśl spotyka się z Boskością, dającą się widzieć w każdej części bytu i wszystko utrzymującą w istnieniu. Czy tę naturę należy nazwać Bogiem czy Słowem, Mocą czy Mądrością, czy jeszcze czymś innym, co jest wielkie i lepiej określa Tego, który stoi wyżej, nie będziemy się sprzeczać. Ponieważ całe stworzenie patrzy na Niego i dzięki Niemu utrzymuje się jedność, łącząc to, co jest w górze z tym, co jest w dole, i zespalając składniki z prawa i z lewa, nie tylko słuchem dochodzimy do poznania Boga, ale i wzrok jest nauczycielem wyższych myśli”.

⁵¹ Por. J.-M. Prieur, *La dimension cosmique de la crucifixion du Christ et la croix dans la Littérature chrétienne ancienne*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses”, 78 (1998), n. 2, s. 39-56.

⁵² L. F. Mateo-Seco, *Morte*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 405.

⁵³ E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone e Porfirio*, Milano 1993, s. 274-275.

wiarą, choć uczucia są nieraz bardzo silne w kontakcie w wydarzeniach, które nie każdy potrafi właściwie ocenić. Człowiek wierzący z otuchą patrzy również na śmierć, świadom, że cnoty osiągnięte w życiu tego, który odchodzi wskazują na to, że osiągnął zbawienie⁵⁴. Według rozumowania chrześcijan, których reprezentuje Makryna „wielkość cierpień zależy wielkości grzechów. Byłoby niesłuszne, gdyby i ten, który na złej drodze daleko zaszedł, i ten, który tylko w drobne błędy popadł, przy oczyszczaniu się z grzesznego stanu znosili tę samą mękę, lecz ów dotkliwy ogień będzie się palił dłużej lub krócej, zależnie od materiału i od tego, jak długo starczy mu tego pokarmu [...]. Zło musi być raz na zawsze usunięte z bytu i to, co, jak wyżej powiedziane, w bycie ma niebyt, nie może dalej istnieć. Ponieważ zło nie może być poza wolną wolą, przeto gdy każda wola będzie w Bogu, zło ulegnie pełnemu unicestwieniu, bo nie będzie niczego, co by je mogło przyjąć”⁵⁵. Nysseńczyk tak właśnie zdaje się postrzegać śmierć nie tylko przez pryzmat postawy swoich braci Naukratiosa i Bazylego, lecz także swojej starszej siostry Makryny, która prowadziła „życie filozoficzne”⁵⁶, w którym osiągnęła bardzo wysoki poziom cnoty. Św. Grzegorz z Nyssy w swoich pismach zdefiniował cnotę jako zdobycie poznania Boga i dostosowanie swego postępowania do tej zdobytej wiedzy do osiągnięcia zbawienia. Warto jednocześnie zauważyć, że dla Nysseńczyka wszystkie cnoty stanowią jedność i są ze sobą ściśle związane⁵⁷. Wskazuje na to jego refleksja dotycząca pytania, która z cnot jest najważniejsza, stwierdza bowiem, że „nie jest łatwo powiedzieć, którą należy uznać za najwyższą i starać się o nią bardziej niż o inne, jaka jest druga i kolejne. Są one zależne od siebie nawzajem, mają bowiem równą godność i jedna przez drugą prowadzi na szczyt tych, którzy ją praktykują. Prostota bowiem wiedzie <duzę> do posłuszeństwa, posłuszeństwo do wiary, ta zaś do nadziei, a nadzieja do sprawiedliwości, ta natomiast do gotowości służby, ona zaś do pokory. Łagodność, przejęta od pokory, prowadzi do radości; radość do miłości, a miłość do modlitwy. W ten sposób łączą się ze sobą, a przez to z tym, który zespala się z nimi, i wynoszą go na upragniony szczyt. Tak też po przeciwnej stronie: niegodziwość wprowadza swych miłośników – poprzez części jej właściwe – do ostatecznego zepsucia”⁵⁸.

Św. Grzegorz z Nyssy wyraźnie wskazuje, że celem życia według cnoty jest podobieństwo do Boga, ale jak ludzie mogą naśladować to, co jest niewzruszone i pozbawione jakiegokolwiek zepsucia? Naśladowanie Boskiej natury, które jest

⁵⁴ L. Małunowiczówna, *Konsolacja w Mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nyssy*, s. 87.

⁵⁵ *Dialogus de anima et resurrectione*, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 62-63.

⁵⁶ E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, s. 61; por. L. Małunowiczówna, *Konsolacja w Mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nyssy*, s. 86-87.

⁵⁷ Gregorius Nyssenus, *In Basilium* 1, tł. pol., W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 112; , s. 30; M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, s. 93, przypis 2.

⁵⁸ Gregorius Nyssenus, *De instituto christiano* 81, tł. pol., J. Naumowicz, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, Kraków 2001, s. 124.

możliwe do osiągnięcia przez człowieka bez względu na to czy prowadzi dziewiczy tryb życia, czy też żyje w małżeństwie. Nietrudno zauważyć, że jest to koncepcja inspirowana platonizmem, którą twórczo rozwinął najpierw Filon Aleksandryjski⁵⁹. Nyseńczyk bardzo wyraźnie tej koncepcji broni, albowiem według niego: „niech nikt nie zarzuca temu określeniu, że jest przesadne i przekracza skromne możliwości naszej natury. Definicja to bowiem nie wykracza poza naturę. Jeśli ktoś rozważy pierwotny stan człowieka, w nauce Pisma Świętego odnajdzie wskazanie, że określenie to nie wyszło poza naturalną miarę. Pierwsze stworzenie człowieka dokonało się przez naśladowanie obrazu Boga. Mojżesz nauczał o tym słowami - „Bóg stworzył człowieka, stworzył go na swój obraz” (Rdz 1, 26-27). Sens bycia chrześcijaninem polega zaś na tym, by przywrócić człowieka do dawnego szczęścia. Jeśli więc pierwotnie człowiek stanowił podobieństwo Boga, to zapewne podaliśmy określenie nie pozbawione sensu, mówiąc, że chrześcijaństwo jest naśladowaniem boskiej natury. Wyznanie tego imienia – to poważna rzecz”⁶⁰. Ponadto podkreśla św. Grzegorz z Nyssy, że naśladowanie dobrowolnego ubóstwa Chrystusa jest pierwszym etapem cnotliwego życia. Człowiek wspierany łaską Bożą od chrztu, kierowany przez Chrystusa i starający się Go naśladować, człowiek wolny w swoich wyborach jest powołany do praktykowania cnót wanych w jego duszę, aby nigdy nie przestawać wchodzić w posiadanie Bożej szczęśliwości.

Na wybór przez chrześcijanina drogi zmierzającej do upodobnienia się do Boga, według św. Grzegorza z Nyssy, wpływa zapowiedziany nieunikniony sąd Boży, którego weryfikacji zostaną poddani wszyscy, wierzący i niewierzący, prowadzący życie ascetyczne i korzystający z uciech światowych. W tej perspektywie Bóg dokona go „dla leczenia chorób duszy. Leniwym grozi ciężkimi karami, aby bojaźnią skłonić do unikania grzechu. Rozumnijsi zdają sobie sprawę,

⁵⁹ Filon Aleksandryjski w sposób szczególny – podobnie jak później św. Grzegorz z Nyssy – odnosi się do tekstu Rdz 1, 26-27 o stworzeniu człowieka na „obraz i podobieństwo Boże”. W swoim traktacie *De opificio mundi* 69, tł. pol. L. Joachimowicz, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 50-51 pisze: „Mojżesz oznajmia, że po wszystkich innych rzeczach stworzył Bóg na końcu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, i to powiedzenie jest słuszne, gdyż rzeczywiście żadna istota nie jest bardziej podobna do Boga niż człowiek. Ale niech nikt nie wyobraża sobie, że to podobieństwo polega na kształtach ciała, ponieważ Bóg nie ma ludzkiej postaci, ani ciało ludzkie nie jest podobne do Boga. To podobieństwo rozciąga się tylko na umysł, który jest przewodnikiem jego duszy”. por. M. Osmański, *Filon z Aleksandrii etyka upodobniania się do Boga*, Lublin 2007, s. 61.

⁶⁰ Gregorius Nyssenus, *De professione christiana*, 19-20, tł. pol., J. Naumowicz, *Co to znaczy być chrześcijaninem?*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, BOK 15, Kraków 2001, s. 49-50; C. Desalvo, *L'“Oltre” nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milano 1996, s. 254; por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 39, 7, tł. pol., Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Poznań 1967, s. 428: „Bo nie tylko to jest straszne, że stworzeni do dobrych uczynków, na chwałę i sławę Stwórcy i, o ile możliwości, do naśladowania Boga, staliśmy się areną wszelkiego rodzaju namiętności, które zjadają mądrość i zużywają wewnętrznego człowieka, lecz także i to, żeśmy ustanowili bogów, jako obrońców namiętności, iżby grzech uchodził nie tylko za niewinny, lecz nawet za boski, i szukał oparcia w tym, co otrzymuje cześć boską”.

że jest to lekarstwo i zabieg od Boga, który swe stworzenie pragnie doprowadzić do pierwotnej łaski. Jak ci, którzy chcąc usunąć powstałe na ciele nagniotki mimo przykrości pacjenta wycinają je i wypalają, tak też w czasie sądu wytnie i usunie niewypowiedzianą mądrością i mocą Ten, który leczy chorych”⁶¹. A zatem, aby uniknąć tej „drastycznej terapii” tak plastycznie opisanej przez Nyssenńczyka, należy dobrze przygotować się na to wydarzenie wkraczając na drogę „życia filozoficznego”.

Konsekwencje ukrzyżowania Chrystusa, Jego śmierci na krzyżu mają dla człowieka wielkie znaczenie, albowiem z bycia ukrzyżowanym razem z Chrystusem pochodzi prawdziwe życie, chwała i uwielbienie oraz panowanie razem z Nim. Również ofiarowania siebie w ofierze Bogu prowadzi do przejścia od ludzkiej do anielskiej natury i godności. Według św. Grzegorza z Nyssy ci wszyscy, którzy poświęcają się prawdziwemu kapłaństwu (rozumianemu jako powszechne dzięki sakramentowi chrztu św.) i wiernie towarzyszą arcykapłanowi, pozostają również kapłanami na wieczność, a śmierć wcale nie pozbawia ich możliwości uczestnictwa w duchowych darach Boga. W rzeczywistości ukoronowanie wszelkiej nadziei, spełnienie wszystkich pragnień, zakończenie i kompendium Bożego błogosławieństwa, wszystkich obietnic i niewysłowionych dóbr, które uważamy za lepsze od wrażeń i wiedzy, jest tym, co pragnęli zobaczyć Mojżesz oraz wielu królów i proroków w starożytnym Izraelu. Z tego względu za godnych uważa się tylko ludzi czystego serca, którzy są prawdziwie i nazywani błogosławionymi właśnie dlatego, że ujrzą Boga⁶². Każdy może stać się jednym z nich, dając się ukrzyżować razem z Chrystusem, ofiarując siebie Bogu jako czysty kapłan, stając się ofiarą złożoną w absolutnej czystości, przygotowując się przez zachowanie czystości na przyjście Boga. Mając czyste serce wszyscy będą mogli ujrzeć doskonałego Boga zgodnie z obietnicą Jezusa Chrystusa. Wydaje się, że właśnie tak należy rozumieć słowa Homilii 12 do Pieśni nad pieśniami: „także Paweł, chociaż umarł, jednak żył, będąc słabym, był silny, związany, biegł dalej, ubogi wzbogacał wszystko, nic nie mając, zawsze nosił w swoim ciele konanie Jezusa i zawsze ukazywał w sobie Jego życie”⁶³.

Wielkim problemem w dążeniu do urzeczywistnienia życia cnotliwego przygotowującego do pogodnego spotkania ze śmiercią, są ludzkie namietności związane z cielesnością człowieka. Jednak Nyssenńczyk zauważa, że namietności, które wpisane są w cielesność człowieka paradoksalnie stanowią siłę, którą możemy wykorzystać dla wzrastania w cnocie, która przecież pozwala nam swobodnie powracać do Boga. W ten sposób rozumne życie staje się drogą zbawienia. Nasza śmiertelna kondycja, pojmowana w świetle zmartwychwstania Chrystusa, jest również dobrem, albowiem Stwórca po dezintegracji ciała, które przyjęło zło, na nowo ukształtuje je poprzez zmartwychwstanie i przywróci mu

⁶¹ *Oratio Catechetica Magna* 8, tł. pol. W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 143.

⁶² L. Małunowiczówna, *Konsolacja w Mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nyssy*, s. 86-87;

G. Maspero, *Croce*, w: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, s. 178.

⁶³ *In Canticum canticorum homiliae*, 12, GNO 6, tł. pol. M. Przyszychowska, s. 179-180.

pierwotne piękno, odtwarzając je z pierwiastków pierwotnych. Dlatego śmierć, nieubłagany los każdego człowieka, staje się dla chrześcijanina niezbędnym warunkiem ostatecznego przekształcenia naszego ciała w ciało chwalebne⁶⁴.

Zakończenie

Śmierć jest wpisana w cielesną naturę człowieka i wzbudza w nim wiele niepewności, lęku i smutku. Nieunikniona śmierć jest ciągle trudna do wytłumaczenia, szczególnie, gdy dotyczy dzieci, którym nie było dane osiągnąć wielu dojrzałego. Św. Grzegorz z Nyssy wiele miejsca w swoich pismach poświęcił jej zrozumieniu i przygotowaniu wiernych na jej przyjęcie. Człowiek bowiem jest istotą cielesno-duchową, stworzony przez wszechmocnego Boga na jego obraz i podobieństwo. Materialne ciało zostało ożywione nieśmiertelną duszą. Człowiek bowiem łączy w sobie elementy rzeczywistości materialnej i niematerialnej. Śmierć jest momentem, w którym następuje rozdzielenie tych dwóch elementów. Zatraskany o los człowieka Bóg posłał na świat swego Jednorodzonego Syna, który przyjąwszy ludzką naturę, w niej dokonał dzieła zbawienia umierając na krzyżu i zmartwychwstając. Misterium paschalne było wielkim zwycięstwem nad śmiercią. Zmartwychwstanie Chrystusa stało się nie tylko demonstracją Bożej wszechmocy, lecz zapowiedzią zmartwychwstania wszystkich ludzi.

Śmierć dzieci, które przedwcześnie umarły, nie powinna rodziców napawać trwogą, albowiem dana im będzie łaska zbawienia na podstawie obrazu i podobieństwa Bożego, które jest wpisane w ich ludzką naturę. Bóg postąpi z przedwcześnie zmarłymi dziećmi „*wedle ich natury*”, albowiem szczęście wieczne jest - według św. Grzegorza z Nyssy - partycypacją w pełni życia. Św. Grzegorz z Nyssy uwypuklając skutki dzieła odkupienia wskazuje, że ochrzczony człowiek nie powinien lękać się śmierci, albowiem może przygotować się na jej spotkanie poprzez praktykowanie na ziemi życia cnotliwego. Dla św. Grzegorza z Nyssy - zgodnie z tradycją chrześcijańską - celem człowieka jest oglądanie Boga i może je osiągnąć poprzez zachowywanie przykazań i naśladowanie postawy wcielonego Syna Bożego, która ukazuje ludzkości, co w oczach Boga jest konieczne, aby uczestniczył w chwale Królestwa Niebieskiego.

* * *

Man in the face of death in selected writings of St. Gregory of Nyssa

⁶⁴ B. Dumas, *L'argile modelée par le Christ: Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nyse*, s. 586-587.

Summary

Death is inscribed in the physical nature of man and arouses in him a lot of uncertainty, fear and sadness. Although the inevitable death is still difficult to explain, especially when it concerns children who have not been able to reach maturity much. St. Gregory of Nyssa devoted a lot of space in his writings to its understanding and the preparation of the faithful for its reception. For man is a corporeal and spiritual being, created by almighty God in his image and likeness. The material body has been animated by the immortal soul. For man combines elements of material and non-material reality. Death is the moment when the two elements separate. Concerned about the fate of man, God sent his Only-begotten Son into the world, who, taking human nature, accomplished the work of salvation in it, dying on the cross and rising, which was a great victory over death. The resurrection of Christ became not only a demonstration of God's omnipotence, but a foreshadowing of the resurrection of all people, because in it human nature regained its original state, which people lost due to the sin of their first parents.

St. Gregory of Nyssa, emphasizing the effects of the work of redemption, points out that a person should not fear death, because he can prepare for its encounter by practicing a virtuous life on earth. For man's goal is to see God, and he can achieve them by keeping the commandments and following the attitude of the incarnate Son of God, which reveals to mankind what is necessary in God's eyes to participate in the glory of the Kingdom of Heaven.

Keywords: death, flesh, soul, Christ, cross, resurrection, St. Gregory of Nyssa

Bibliografia

Źródła

- Gregorio di Nissa, *Discorso sui defunti*, Torino 1991.
- Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus contra Apolinarem* 29, GNO 3/1, Leiden 1958.
- Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, wyd. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, tł. pol., T. Grodecki, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 104-117.
- Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione dialogus*, GNO 3/3 wyd. W. Brinker - E. Mühlberg, Leiden 2014, tł. pol., W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 27-87.
- Gregorius Nyssenus, *De infantibus praemature abreptis*, wyd. H. Pollock, H. Horner, GNO 3/2, Leiden 1987, tł. pol., M. Przyszychowska, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, BOK 23, Kraków 2004, s. 64-91.
- Gregorius Nyssenus, *De instituto Christiano*, wyd. W. Jaeger, GNO 8/1. *Opera ascetica*, Leiden 1963, s. 40-89; *O celu życia i prawdziwej ascezie*, tł. pol., J. Naumowicz, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, BOK 15, Kraków 2001, s. 99-137.
- Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, PG 44, k. 124-256; Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tł. pol., M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków 2006.
- Gregorius Nyssenus, *De perfectione Christiana ad Olympium monachum*, wyd. W. Jaeger, GNO 8/1. *Opera ascetica*, Leiden 1963, s. 143-214; *O doskonałości*, tł. pol., J. Naumowicz, w: Św.

- Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, BOK 15, Kraków 2001, s. 59-97.
- Gregorius Nyssenus, *De professione christiana*, wyd. W. Jaeger, GNO 8/1, *Opera ascetica*, Leiden 1963, s. 91-142, *Co to znaczy być chrześcijaninem*, tł. pol., J. Naumowicz, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, BOK 15, Kraków 2001, s. 45-57.
- Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio*, wyd. E. Gebhardt, GNO 9/1, Leiden 1967, s. 273-306; Grzegorz z Nyssy, *Homilie paschalne*, tł. pol., R. Więclawek, ŻMT 84, Kraków 2021.
- Gregorius Nyssenus, *De virginitate*, wyd. M. Aubineau, SCh 119, Paris 1966; wyd. J. P. Cavaros, Gregorii Nysseni *Opera* 8/1, *Opera ascetica*, Leiden 1952, s. 215-343.
- Gregorius Nyssenus, *In Basilium*, PG 46, k. 788-817; tł. pol., W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 112-127.
- Gregorius Nyssenus, *In canticum canticorum homiliae*, GNO 6, Leiden 1969, w: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, tł. pol., M. Przyszychowska, ŻMT 43, Kraków 2007.
- Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica Magna*, wyd. E. Mühlenberg, GNO 3/4, *Opera dogmatica minora*, Pars IV, Leiden - New York - Köln 1996, tł. pol., W. Kania, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s.128-184.

Studia

- Cavaros J. P., *The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa*, w: H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (red.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Freckenhorst bei Münster, 18-23 September 1972, Leiden 1976, s. 61-78.
- Daniélou J., *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Roma 1991.
- Desalvo C., *L' "Oltre" nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milano 1996.
- Dumas B., *L'argile modelée par le Christ: Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nysse*, „Nouvelle Revue Théologique” 128 (2006), s. 579-593.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982.
- Kotkowska E., *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie In Illud: Tunc ipse Filius*, „Vox Patrum” 24 (2004) z. 46-47, s. 511-525.
- Królikowski J., *Maryja w perspektywie prawdy o Ojcu: kilka uwag o mariologii Ojców kapadockich*, „Salvatoris Mater” 1/2 (1999), s. 198-209.
- Małunowiczówna L., *Konsolacja w Mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nyssy*, „Roczniki Humanistyczne” 23(1975) z. 3, s. 73-103.
- Mateo-Seco L. F., Maspero G., *Gregorio di Nissa*. Dizionario, Roma 2007.
- Mejzner M., *Koncepcja nieśmiertelności człowieka w argumentacji rezurekcyjnej Metodego z Olimpu*, „Vox Patrum” 35 (2015) t. 63, s. 47-61.
- Mejzner M., *Patrystyczna egzegeza „odzienia ze skór” (Rdz 3,21)*, „Collectanea Theologica” 83 (2013) 4, s. 157-173.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
- Osmański M., *Filona z Aleksandrii etyka upodobniania się do Boga*, Lublin 2007.
- Peroli E., *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone e Porfirio*, Milano 1993.
- Pękala U., *Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w Wielkiej Katechezie św. Grzegorza z Nyssy*, „Vox Patrum” 24 (2004) z. 46-47, s. 499-509.
- Pizzolato L. F., *Il „grande problema della morte” nel pensiero dei Padri della Chiesa*, w: S. A. Panimolle, „Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica”, vol. 45, „Morte - Risurrezione nei Padri”, Roma 2007, s. 49-168.
- Pottier B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du «Contre Eunom» avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur 1994.

- Prieur J.-M., *La dimension cosmique de la crucifixion du Christ et la croix dans la Littérature chrétienne ancienne*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses”, 78 (1998), n. 2, s. 39-56.
- Przyszychowska M., *Co dzieje się z dziećmi po śmierci?: teologiczne znaczenie traktatu "O dzieciach przedwcześnie zmarłych" Grzegorza z Nyssy*, „Forum Teologiczne” 5(2004), s. 95-106.
- Strękowski S., *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy Teologii Trynitarnej i antropologii w Homiliach do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 2006.
- Strękowski S., *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, „Vox Patrum” 20 (2000) z. 38-39, s. 199-212.
- Studer B., *Dio Salvatore nie Padri della Chiesa*, Roma 1986.
- Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.

KS. PIOTR WILKOWSKI*

Droga braterstwa z Maryją a *cancel culture* w nauczaniu papieża Franciszka

W zakończeniu swojej ostatniej encykliki „*Fratelli tutti*” („O braterstwie i przyjaźni społecznej”) papież Franciszek stwierdził: „Dla wielu chrześcijan ta droga braterstwa ma także Matkę, której imię brzmi Maryja. To powszechne macierzyństwo otrzymała pod krzyżem (por. J 19,26) (...). Mocą Zmartwychwstałego pragnie zrodzić nowy świat, w którym wszyscy byłibyśmy braćmi, w którym byłoby miejsce dla każdego odrzuconego z naszych społeczeństw, w którym jaśniałyby sprawiedliwość i pokój”¹. Niestety codzienna obserwacja i doświadczanie rzeczywistości pokazują, że bardzo często spotykamy się z przeciwieństwem drogi braterstwa i przyjaźni społecznej, czyli z tzw. *cancel culture* – kulturą wykluczenia, unieważniania. Celem artykułu jest ukazanie „drogi braterstwa” w nauczaniu papieża Franciszka oraz *cancel culture* – będącego całkowitym zaprzeczeniem wspomnianej drogi. Zająć się tą kwestią jest bardzo istotne, ponieważ coraz więcej osób staje się ofiarami kultury wykluczenia (ekskluzji) i dlatego Kościół jako remedium na tę sytuację proponuje drogę braterstwa z Maryją. Koniecznym jest przypomnienie spostrzeżenia ks. Mariusza Sztaby: „(...) analiza literatury przedmiotu pozwala stwierdzić fakt, że w refleksji nad omawianym zagadnieniem badacze nie dochodzą do jego źródeł”².

Autor zastosuje metodę analityczno – syntetyczną. Najpierw zostanie przeanalizowany sposób kształtowania się i rozumienia w różnych kontekstach terminu wykluczenia. Następnie będą ukazane przyczyny i przejawy kultury wykluczenia podnoszone przez papieża Franciszka, ale także Benedykta XVI i św. Jana Pawła II oraz

* ks. Piotr Wilkowski – Uniwersytet kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6233-2164>; e-mail: peritus1985@wp.pl

¹ Franciszek, encyklika *Fratelli tutti* (3.10.2020), Kraków 2020, 278, (dalej: FT).

² M. Sztaba, *Źródła ekskluzyjności społecznej w nauczaniu społecznym Jana Pawła II i Benedykta XVI*, <https://genderi.org/abstrakt--rda-ekskluzji-spoecznej-w-nauczaniu-spoecznym-jana-pa.html> (dostęp: 19.06.2022).

wymienione w „Dyrektorium o katechizacji”³. Kolejnym etapem będzie ukazanie środków zaradczych przeciwko *cancel culture*, które ogólnie można nazwać „drogą braterstwa” – opisaną przez papieża Franciszka. Ostatnim elementem będzie ukazanie wniosków i dalszych perspektyw badawczych.

Na początku zostanie wyjaśnione, czym jest kultura wykluczenia oraz jakie są jej podstawy i rodzaje, następnie będą przedstawione ogólne oraz konkretne przykłady i przejawy *cancel culture*, a także środki zapobiegające szeroko rozumianemu wykluczeniu. Ostatnim podsumowującym elementem będzie ukazanie rangi problemu, który stanowi kultura wykluczenia i ukazanie konieczności budowania kultury przyjaźni.

Problem badawczy w niniejszym artykule można wyrazić w pytaniu: W jak sposób zdaniem papieża Franciszka należy przeciwstawiać się kulturze wykluczenia?

W artykule Stanisława Rabieja „Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka”, możemy przeczytać, że wykluczanie innych istniało tak naprawdę od wieków, tylko było różnie nazywane: „Występujące od zarania dziejów zjawisko wykluczenia społecznego opisywane jest przy pomocy takich terminów, jak: marginalizacja społeczna, wykluczenie społeczne, wyłączenie społeczne, ekskluzja społeczna”⁴. Słyszając o wykluczeniu, a tym bardziej doświadczając go osobiście, może nam grozić utrata nadziei na lepszy świat, czego doświadczaliśmy już w kontekście pandemii⁵. Jednak chrześcijanin musi ufać Bogu, wzorem zaufania jest właśnie dla nas Maryja – Matka nadziei.

Osoby zajmujące się zjawiskiem wykluczenia, podkreślają, że właściwa analiza tego procesu domaga się podejścia wieloaspektowego⁶, co również znajdzie swoje odzwierciedlenie poniżej. Formą kultury wykluczania jest stygmatyzowanie kogoś (piętno), czyli potępienie danej osoby lub grupy z powodu pewnych zachowań⁷. Innym terminem, którym również określa się osobę jest „etykieta”. Termin ten zasadniczo różni się od stygmatu (piętna), ponieważ, jak zauważyła Elżbieta Czykwin jest to pojęcie odnoszone do jednostki, węższe i przede wszystkim posiada konotacje pozytywne oraz nie występuje tutaj odwołanie do stereotypów⁸. Warto

³ Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020, (dalej: DYR).

⁴ St. Rabiej, *Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka*, w: M. Humeniuk, I. Paszenda, *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, Wrocław 2017, s. 64.

⁵ Więcej na ten temat: P. Wilkowski, *Matko nadziei*, w: *Zeszyt maryjny. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2021/2022. Posłani w pokoju Chrystusa*, red. M. Chmielewski, Katowice 2021, s. 49-52.

⁶ Zob. A. Radziejewicz – Winnicki, *Pedagogika społeczna obliczu realiów codzienności*, Warszawa 2008, s. 235.

⁷ Zjawisko stygmatyzowania (piętna) dotyczyło osób zajmujących się rozlewem krwi i śmiercią – żołnierze, grabarze, pieniądze – lichwiarze. Kolejną kategorią byli ubodzy i przestępcy, następną ludzie o innych przekonaniach religijnych, społecznych czy etnicznych. Por. M. Tokarska-Bakir, *Wstęp do wydania polskiego – Et(n)ologia piętna*, w: E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańsk 2005, s. 17.

⁸ E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007, s. 26, 44.

również przywołać pojęcie *labeling theory* (teoria naznaczania społecznego), który przyczynił się do powstania w latach 50. XX wieku nurtu kryminologii antynaturalistycznej. Jego początki wywodzą się z koncepcji tzw. jaźni odzwierciedlonej, której twórcą był Charles H. Cooley. Jak zauważa Wojciech Benisz zgodnie z tym przekonaniem: „każda jednostka ma zdanie na temat samego siebie, posiada samoocenę, która wpływa na jej zachowanie; podstawą do jej kształtowania jest opinia innych jednostek o danej osobie”⁹. Koniecznym jest także wspomnienie o Howardzie Beckerze, który w 1963 r., wydał książkę o znamienym tytule: „*Outsiders*”, w której opisuje formowanie się procesu wykluczenia¹⁰. Wspomniany proces obecny jest nie tylko w obrębie kultury, ale też wielu innych dziedzin życia¹¹ – szczegółowa charakterystyka rodzajów wykluczeń w sposób oczywisty przekracza ramy artykułu i domaga się oddzielnej monografii¹². Autor jednakże opisze najważniejsze etapy kształtowania się szeroko rozumianej kultury wykluczenia.

Powyżej została opisana ogólna geneza wykluczenia społecznego, natomiast w tym artykule przede wszystkim autor będzie zajmował się elementami antropologicznymi i religijnymi, które spowodowały powstanie tego zjawiska. Bardzo interesujące spostrzeżenia w tym względzie przedstawia ks. Mariusz Sztaba. Odwołując się do nauczania św. Jana Pawła II napisał: „Jeżeli w większości analiz dotyczących omawianego zagadnienia, jako jego przyczyny podaje się wadliwe mechanizmy ekonomiczne i związane z nimi niesprawiedliwy podział dóbr oraz złą politykę społeczną i oświatową, „wspierającą” mechanizmy wykluczenia społecznego, to Jan Paweł II podstawowe źródło tego zjawiska i procesu upatruje w „antycywilizacji”¹³. Na kolejnych stronach swego artykułu ks. Sztaba wyjaśnia jak papież Polak oraz Benedykt XVI rozumiał pojęcie antycywilizacji – papież Franciszek nie zawsze bezpośrednio, ale również w podobny sposób rozumie to zjawisko. Innymi terminami, którymi posługiwał się św. Jan Paweł II nauczając o antycywilizacji były: cywilizacja nienawiści, materialistyczna, pożądania i użycia, techniczna, ale też i śmierci. Według ojca świętego wspomniana antycywilizacja prowadzi ostatecznie do dehumanizacji – a na tym przecież polega *cancel culture*¹⁴.

Ksiądz Sztaba wymienia elementy, które tworzą antycywilizację. Są to: nieład moralny, kryzys pojęć (miłość, wolność, odpowiedzialność, dar bezinteresowny,

⁹ W. Benisz, *Stygmaty i stygmatycy – teorie naznaczania społecznego i ich urzeczywistnianie*, w: *Wykluczenie społeczne wczoraj i dziś*, red. H. Grzesiak, M. Fryza, K. Ratajczak, Poznań 2012, s. 61.

¹⁰ H. Becker, *Outsiderzy*, Warszawa 2009.

¹¹ Więcej na ten temat: K. Cegielska, *Przegląd teorii* w: A. Podgórski (red.), *Zagadnienia patologii społecznej*, Warszawa 1976, B. Pawlica, *Mechanizmy naznaczania społecznego*, Częstochowa 2001, J. Kuchta, *Piętno dewianta stygmat normalna – wykluczenie i stygmatyzacja w kulturze europejskiej*, w: *Wykluczenie społeczne wczoraj i dziś*, red. H. Grzesiak, M. Fryza, K. Ratajczak, Poznań 2012, s. 123-142.

¹² Warto zapoznać się jest też teoria stereotypizacji Edwina Schura, wielokulturowość w ujęciu Davida Matzy, teoria Ervinga Goffmana. Powyższe teorie opisuje W. Benisz. Zob. *Stygmaty i stygmatycy – teorie naznaczania społecznego i ich urzeczywistnianie*, w: *Wykluczenie społeczne wczoraj i dziś*, art. cyt., s. 65-69.

¹³ M. Sztaba, *Źródła ekskluzji społecznej*, art. cyt.

¹⁴ Por. Tamże

osoba, małżeństwo i rodzina, ludzka płciowość, wychowanie)¹⁵, indywidualizm i totalitaryzm, ateizm i laicyzacja oraz błąd antropologiczny¹⁶. Omówienie każdego z tych pojęć nie jest możliwe w tym artykule – pośrednio powyższe terminy zostały opisane poniżej. Jednak bardzo istotnym jest wyjaśnienie błędu antropologicznego. Jak wyjaśnia, ks. Sztaba jest on: „fragmentarycznym odczytywaniem wieloaspektowej natury człowieka, co w konsekwencji prowadzi do redukcyjnych koncepcji człowieka. Zamiast integralnej prawdy o człowieku, bycie duchowo - cielesnym, zorientowanym ku transcendencji Boga, mamy fragmentaryczne ujęcia osoby jako jednostki tylko biologicznej, albo społecznej, kulturowej bądź historycznej, w oparciu o filozoficzne tendencje związane z pozytywizmem, takie jak: materializm, ewolucjonizm i behawioryzm”¹⁷.

Droga braterstwa, która jest jedynym remedium na wykluczanie nie może być formą jakiegś cyklicznej akcji, ale ma być to „forma życia, mająca posmak Ewangelii”¹⁸. Swoje nauczanie na temat braterstwa papież Franciszek zawarł przede wszystkim w encyklice „Fratelli tutti” oraz w mniejszym stopniu w „Dokumentie o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia”¹⁹. Zachęta papieska może być znacznym problemem dla niektórych osób, ponieważ są one często przyzwyczajone do działania na rzecz innych, ale jedynie w formie akcyjnej. Zdaniem papieża jednym z przykładów realizacji drogi braterstwa jest św. Franciszek z Asyżu, który w wyjątkowy sposób traktował nie tylko ludzi, ale też zwierzęta i rośliny – używając wobec nich terminu brat, siostra. Biskup Rzymu przestrzega również przed tym, aby jego propozycji nie ograniczać do słów²⁰. Matka Jezusa w swoim życiu konkretnie realizowała braterstwo, czego dobrym przykładem jest m.in. cud na weselu w Kanie Galilejskiej – widząc sytuację, która doprowadziłaby do kompromitacji nowożeńców prosi Jezusa o interwencję. Nie przechodzi obojętnie obok kłopotów innych osób. Warto zauważyć, że w wydanym niedawno „Dyktorium o katechizacji” w dziale „Ewangelizacja w świecie współczesnym” pojawił się termin „odmienne czasy”²¹ opisujący aktualną działalność Kościoła, która naznaczona jest wieloma trudnościami – z pewnością można do nich zaliczyć też kulturę wykluczenia: „Kościół w swej wędrówce napotyka na trudności i potrzebę odnowy

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bolesławy Lament*, Białystok, 05.06.1991, w: J. Poniewierski (red.), *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979 - 1983 - 1997 - 1991 - 1997 - 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków, Znak, 1999, s. 643.

¹⁶ M. Sztaba, *Źródła ekskluzji społecznej*, art. cyt.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ FT 1.

¹⁹ Franciszek, Ahmad Al-Tayyeb, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*, Abu Zabi, 4.02.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html, (dostęp: 9.02.2022), (dalej: DLB).

²⁰ Por. Tamże 6.

²¹ DYR 38.

duchowej, moralnej, duszpasterskiej. Jednak Duch Święty nie ustaje we wzbudzaniu w ludziach pragnienia Boga (...)”²².

Ogólne przyczyny kultury wykluczenia i wstępne środki zaradcze

Następca Benedykta XVI zauważa, że chcąc iść w codziennym życiu drogą ewangeliczną nie możemy zamykać się tylko do grona osób wierzących, ale powinniśmy być otwarci: „(...) na dialog ze wszystkimi ludźmi dobrej woli”²³. Z kolei w adhortacji o głoszeniu ewangelii w dzisiejszym świecie, papież przypomniał, że: „(...) w niektórych miejscach doszło do duchowego «pustynnienia», będącego owocem projektu społeczeństw, które pragną budować się bez Boga albo które niszczą swoje chrześcijańskie korzenie”²⁴. Otwartość na innych²⁵ jest nie tylko wskazana, ale konieczna, ponieważ zdecydowanie łatwiej i szybciej jest wspierać się we współpracy z innymi²⁶. Otwartość wobec inności nie może w żaden sposób powodować zapomnienia o swoich religijnych korzeniach. Wspomniana encyklika staje się ważnym dokumentem szczególnie obecnie – w czasie trwającej pandemii Covid – 19, będącej sprawdzianem ludzkiej solidarności i braterstwa. Warto przypomnieć, że pierwszy przypadek zachorowania na koronawirusa w Polsce odnotowano 4 marca 2020 r.,²⁷ a encyklika o braterstwie została opublikowana prawie dokładnie 7 miesięcy później – 3 października. Papież zapewne pisał swój dokument kilka miesięcy wcześniej – właśnie w początkach tego światowego kryzysu!

Ojciec święty Franciszek zwraca uwagę w swoim dokumencie o braterstwie na niebezpieczeństwo globalizacji: „Jesteśmy bardziej niż kiedykolwiek osamotnieni w tym zmasowanym świecie, który daje pierwszeństwo interesom indywidualnym, a osłabia wymiar wspólnotowy istnienia”²⁸. Tym negatywnym elementem globalizacji zajęli się także Benedykt XVI w encyklice „*Caritas in veritate*”, gdzie napisał m.in., że: „społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi”²⁹.

Kolejną papieską wskazówką konieczną do właściwej realizacji braterstwa jest konieczność uwzględniania świadomości historycznej. Musimy odwoływać się do życia naszych przodków, ich sposobów rozwiązywania trudnych sytuacji³⁰. W poprzednich epokach, jak pokazuje historia, społeczeństwa miały znacznie mniejszy

²² Tamże.

²³ DLB 6.

²⁴ Franciszek, adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24.11.2013), Kraków 2013, 86, (dalej: EG).

²⁵ Na ten temat papież Franciszek napisał też w *Dokumencie o ludzkim braterstwie (...)*: „Wiara prowadzi wierzącego, by w drugim dostrzegł brata lub siostrę, których należy wspierać i miłować”. DLB.

²⁶ Chcąc głosić ewangelię innym, co jest przejawem kultury braterstwa, konieczny jest duchowy dynamizm -możemy przeczytać w „Dyrektorium o katechizacji”. Por. DYR. s. 34.

²⁷ Ministerstwo zdrowia. *Pierwszy przypadek korona wirusa w Polsce*, <https://www.gov.pl/web/zdrowie/pierwszy-przypadek-koronawirusa-w-polsce> (dostęp: 15.01.2022)

²⁸ FT 12.

²⁹ Benedykt XVI, encyklika *Caritas in veritate* (29.06.2009), Kraków 2009, 19, (dalej: CIV).

³⁰ FT 13.

problem z braterstwem³¹. Jest to o tyle ważne, że często naszego wsparcia potrzebują osoby starsze, które większą część swojego życia spędziły w zupełnie odmiennych od naszych warunkach kulturowych. Nieuwzględnianie szeroko rozumianej przeszłości papież nazywa wręcz „kolonizacją kulturową”³². Ojciec święty w 2016 roku w ramach przemówienia do korpusu dyplomatycznego przestrzegł przed dwiema formami wykluczenia. Mówił wtedy, że niektórzy dzielą ludzi na tych, którzy: „<nie są jeszcze potrzebni> – jak dzieci nienarodzone – lub <nie są już potrzebni> – jak osoby starsze (...)”³³. We „Fratelli tutti” papież napisał, że: „kobiety mają taką samą godność i prawa jak mężczyźni”³⁴, przypominając w ten sposób o kolejnym przejawie kultury wykluczenia. Głównym motywem, podobnie, jak w przypadku niewolnictwa, kultury unieważniania innych jest błędna koncepcja osoby: „która dopuszcza możliwość traktowania jej jako przedmiot”³⁵.

Wykluczanie innych³⁶, przed którym bardzo często w swoim nauczaniu przestrzega obecny Biskup Rzymu to obszerne zjawisko, określane często przy pomocy angielskiego terminu – „cancel culture”.

Konkretne przyczyny i przejawy kultury wykluczenia:

– zamykanie się w sobie. Zdaniem papieża w świecie powstają tzw. „bariery samoobrony (...) nie istnieje już świat jako taki, a jedynie „mój” świat; do tego stopnia, że wielu ludzi nie jest już uważanych za istoty ludzkie ze swą niezbywalną godnością, a stają się jedynie „nimi”³⁷. Według następcy Benedykta XVI wielkim zagrożeniem we współczesnym świecie jest odgradzanie się od innych³⁸, które przejawia się przede wszystkim przez nieuwzględnianie w swoim codziennym życiu osób, które myślą lub żyją inaczej niż my³⁹. W ten sposób rozwija się: „pokusa tworzenia

³¹ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na rolę braterstwa szczególnie wśród osób młodych. To od przykładów braterstwa, jakich doświadczą w młodości, będzie zależeć ich życie w późniejszych latach. Na ten temat zobacz: S. Olczyk, *Papież Franciszek jako wychowawca młodzieży*, w: *Roczniki Pedagogiczne*, tom 11 (47), nr 1/2019, s. 87-102.

³² FT 13.

³³ Franciszek, *Osoba w centrum polityki migracyjnej, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, 11.01.2016 r., OsRomPol nr 2, (380)/2016, s.14.

³⁴ FT 23.

³⁵ FT 24.

³⁶ W adhortacji o powołaniu o świętości we współczesnym świecie papież przypomniał o pewnych formach wykluczania pojawiających się w Kościele: „Wiele razy, wbrew impulsom Ducha Świętego życie Kościoła zamienia się w eksponat muzealny lub dostępny dla niewielu”. GEE 58. Interesującymi w powyższym kontekście są też następujące papieskie słowa: „(...) w każdym bracie, szczególnie w najmniejszym, słabym bezbronnym i potrzebującym jest obraz Boga”. GEE 61.

³⁷ FT 27.

³⁸ W *Evangelii gaudium* papież omawiając również tę kwestię stwierdził, że: „Zamknięcie się w sobie oznacza kosztowanie gorzkiej trucizny osamotnienia, a ludzkość traci za każdym dokonywanym przez nas wyborem egoistycznym”. EG 87.

³⁹ Nieuwzględnianie innych osób w swoim życiu może także wynikać z tzw. wykluczenia cyfrowego – jeśli ktoś nie posiada konta w mediach społecznościowych jest to powód do pomijania takiej osoby. Ci ludzie nazywani są „cyfrowymi imigrantami”, a posiadacze kont społecznościowych to

kultury murów, wznoszenia murów, murów w sercu, murów na ziemi, aby uniemożliwić to spotkanie z innymi kulturami, z innymi ludźmi”⁴⁰. Przykład życia Maryi ukazuje nam życie zupełnie odmienne – Matka Jezusa nie zamykała się w swoich sprawach, ale, co dobitnie pokazuje Jej reakcja na weselu w Kanie Galilejskiej, dostrzegała problemy innych.

– „znieczulone ludzkie sumienie”⁴¹ – jest ono zdaniem papieża podstawową przyczyną obecnego kryzysu moralnego świata⁴². Ten rodzaj sumienia jest efektem oddalania się od określonych zasad moralnych, czego skutkiem jest sytuacjonizm i selektywizm moralny. Konieczne jest zdaniem papieża Franciszka w takiej perspektywie „duszpasterskie nawrócenie”⁴³.

– lęk – jego efektem jest właśnie zamykanie się w sobie i tworzenie cywilizacji murów.

– zbytne zaufanie możliwościom człowieka – papież Franciszek zauważył, że jednym z efektów procesów globalizacyjnych jest przekonanie występujące w umysłach wielu ludzi o tym, że nauka i technika rozwiążą wszelkie ich problemy. Pandemia, którą papież nazwał „globalną tragedią”⁴⁴ dobitnie pokazała, że jest to błędne myślenie. Jednak ojciec święty zauważył, że w czasie pandemii byliśmy świadkami realizacji braterstwa⁴⁵: „jesteśmy światową wspólnotą, płynącą na tej samej łodzi, w której nieszczęście jednego szkodzi wszystkim”⁴⁶. Reakcja Maryi na weselu w Kanie i Jej zaufanie w interwencję Jezusa, dają nam konkretny przykład, że człowiek winien ufać Stwórcy, nawet w wyjątkowo trudnych okolicznościach.

– „samozachowawczy egoizm”⁴⁷ – według papieża jest to postawa polegająca na tym, że człowiek chce, by na świecie istnieli tylko ludzie wybrani przez niego. Jest to pogląd całkowicie błędny, ponieważ dzięki innym istnieje na świecie pewna różnorodność – konieczna do prawidłowego życia każdego człowieka. Przejawem samozachowawczego egoizmu jest lęk przed imigrantami, którzy opuszczają swoje ojczyzny z powodu wojny i prześladowań. Taki sposób życia, jak zauważył papież w 2019 r., w adhortacji „*Christus vivit*” sprawia, że rozwija się: „mentalność ksenofobiczna, mentalność zamknięcia i skupienia się na sobie”⁴⁸. Oczywiście czymś

tw. „cyfrowi tubylcy”. Już same określenia obrazują podziały między tymi grupami, co jest przykładem „antropologicznej zmiany” w świecie. Por. DYR 362.

⁴⁰ Franciszek, *Przemówienie do profesorów i studentów Collegio San Carlo w Mediolanie*, 6.04.2019 r., OsRomPol 8-9.04.2019, s. 6.

⁴¹ FT 275. Na temat wypaczonego sumienia zob. DLB

⁴² Por. Tamże.

⁴³ DYR 40.

⁴⁴ FT 32.

⁴⁵ We „*Fratelli tutti*” papież zwrócił uwagę na fakt niespodziewanego pojawienia się pandemii, który jednak wyzwolił w ludziach pozytywne działania: „(...) nieoczekiwany cios pandemii, która wyknęła się spod kontroli, zmusił nas do myślenia bardziej o wszystkich ludziach, niż o korzyściach niektórych z nich”. Tamże 33.

⁴⁶ FT 32.

⁴⁷ Tamże 35.

⁴⁸ Franciszek, posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* (25.03.2019), Kraków 2019, 92, (dalej: CHV).

zrozumiałym są pewne obawy przed osobami z innego kręgu kulturowego, jednak nie można tutaj ulegać zachowaniom stereotypowym, uznającym niejako automatycznie osoby obce za zagrożenie. Biblia przypomina nam, że Maryja spodziewając się narodzin Jezusa, postanowiła odwiedzić swoją krewną Elżbietę, która też była w stanie błogosławionym. W ten sposób Matka Chrystusa pokazała nam, że nie można myśleć tylko o swoich potrzebach, ale mimo własnej sytuacji, wymagającej wsparcia, koniecznym jest myślenie o innych.

We „Fratelli tutti”, papież zauważył, że powyższe procesy zazwyczaj przebiegają pośrednio, jednak współczesny świat nie nazywając wprost pewnych procesów, stosuje środki, które im przynależą⁴⁹.

Chcąc budować cywilizację braterstwa koniecznym jest komunikowanie się z innymi. Obecnie jest to znacznie łatwiejsze niż wiele lat wcześniej z powodu rozwoju techniki. Jednakże ten pozorny walor, zdaniem papieża staje się często zagrożeniem, ponieważ coraz większymi są grupy osób uciekające w tzw. świat wirtualny⁵⁰. Sprzyja to izolacji, nierzadko nawet przed własnymi domownikami – co jest sytuacją absurdalną. W Internecie taki sposób działania sprawia, że dzięki zaangażowaniu finansowemu powstają: „mechanizmy manipulowania sumieniami i procesem demokratycznym. Działalność wielu platform internetowych często polega na ułatwianiu spotkań osób podobnie myślących, utrudniając konfrontację między różnicowanymi stanowiskami”⁵¹.

– selekcja – już małe dzieci dokonują w swoim codziennym życiu rozróżnień w wielu sferach. Jest to zupełnie zrozumiałe, jednak ten mechanizm w przypadku osób dorosłych realizuje się nie tylko w ten sposób, że ktoś z kimś rozmawia, a z innymi osobami nie⁵². Kolejną fazą takiej formy selekcji jest izolowanie się od tych osób również w Internecie⁵³. Jedynym „lekiem” na tę przypadłość jest, jak możemy przeczytać w dokumencie o braterstwie: „usiąść i słuchać drugiego człowieka”⁵⁴. Natomiast w „Evangellii gaudium” ojciec święty przypomniał o ważnym w tym kontekście tzw. ideale chrześcijańskim, który: „(...) będzie zawsze wzywał do przewycięzania podejrzliwości, nieustannej nieufności, obawy przed utratą prywatności, postaw obronnych, jakie narzuca nam dzisiejszy świat”⁵⁵.

– homogenizacja świata – według papieża Franciszka rozwija się powszechnie mechanizm polegający na tym, że: „poprzez media i sieci próbuje się stworzyć nową kulturę w służbie najpotężniejszych”⁵⁶. Taki sposób działania sprawia, że myśląc

⁴⁹ Por. FT 39.

⁵⁰ Por. Tamże 43.

⁵¹ CHV 89.

⁵² O różnych formach i powodach podziałów międzyludzkich możemy przeczytać też w *Gaudete et exultate*: „(...) wszędzie trwają spory, w którym zewsząd przychodzi nienawiść, w którym ciągle klasyfikujemy innych na podstawie ich poglądów, nawyków, a nawet och sposobu mówienia lub ubierania się”. EEG 71.

⁵³ Por. FT 47.

⁵⁴ Tamże 48.

⁵⁵ EG 88.

⁵⁶ FT 52.

tylko o klasie najpotężniejszych automatycznie pomija się w rozwoju kultury inne osoby.

– ograniczanie pomocy dla swoich – jest to wykluczanie kogoś z udzielenia pomocy tylko dlatego, że jest dla nas obcy: czy to przez fakt innej religii, pochodzenia, kultury, itp. W ten sposób nie budujemy ludzkiej rodziny⁵⁷.

– pokusa obojętności – zdaniem ojca świętego Franciszka jest to pokusa, która otacza nas. Polega na nieuwzględnianiu nie tylko potrzeb osób potrzebujących, ale samego faktu ich istnienia⁵⁸. Życie Maryi ukazuje nam, że uczeń Jezusa, nigdy nie może być obojętnym na los innych osób.

– analfabetyzm w towarzystwie – mimo wielkiego rozwoju technicznego człowiek pozostaje wciąż analfabetą w kwestii kontaktu z szeroko rozumianymi ludźmi potrzebującymi. Przejawia się on w trudnościach polegających na właściwej opiece i życiu z osobami cierpiącymi na duchu i ciele. Widać to szczególnie w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Papież nazwał tę sytuację odwracaniem wzroku, ignorowaniem sytuacji wspomnianych osób, z wyjątkiem sytuacji, które dotyczyłyby nas⁵⁹. Bogurodzica, czego najlepszy przykład mamy na weselu w Kanie Galilejskiej, wspierała osoby potrzebujące pomocy.

– ogólny styl życia – jest to zjawisko charakteryzujące się różnymi aspektami. Podstawowym elementem jest skoncentrowanie się na swoich potrzebach, czego efektem jest automatyczne pomijanie potrzeb innych, zwłaszcza słabszych. Łączy się z tym chroniczny brak czasu, a skoro jest go zbyt mało, wówczas skupiamy się tylko na swoich sprawach⁶⁰. Wizyta Maryi u Elżbiety w czasie, kiedy Matka Jezusa spodziewa się narodzin Zbawiciela, ukazuje nam Jej styl życia, w którym nie koncentrowała się na swoich potrzebach.

– „obojętność mijania z oddali”⁶¹ – jest to postawa, która zdaniem papieża Franciszka może być zawiniona lub nie. Wynika z: „(...) pogardy lub smutnego rozproszenia uwagi, czyni z postaci kapłana i lewity smutne odzwierciedlenie tego dystansu, który wyraźnie odcina nas od rzeczywistości”⁶². Autentyczne życie to takie, w którym człowiek przyjmuje całą rzeczywistość, a nie tylko pewne jej wymiary. Papież wymienia następujące rodzaje wspomnianej obojętności, które łączą się ze sobą: „(...) skupienie się na sobie samym, ignorowanie innych, obojętność (...), patrzenie jedynie na zewnątrz”⁶³. Bardzo symptomatycznymi w kontekście „mijania innych”, są również słowa Benedykta XVI z encykliki „*Deus caritas est*”: „<zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga>”⁶⁴. Warto pamiętać o tej zależności podkreślanej przez papieża emeryta.

⁵⁷ Por. Tamże 62.

⁵⁸ Por. Tamże 64.

⁵⁹ Por. Tamże.

⁶⁰ Por. Tamże 65.

⁶¹ Tamże 73.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Benedykt XVI, encyklika *Deus caritas est*, (25.12.2005), Kraków 2005, 16, (dalej: DCE).

– fałszywa religijność⁶⁵ – analizując historię człowieka cierpiącego i miłosiernego Samarytanina, papież przypomniał, że dwaj mężczyźni, którzy minęli cierpiącego byli osobami religijnymi – kapłan i lewita. Zdaniem papieża: „(...) fakt wiary w Boga i oddawania Mu czci nie gwarantuje życia, jakie podoba się Bogu. Osoba wierząca może nie być wierna temu, czego sama ta wiara od niej wymaga, a jednak może czuć się blisko Boga i uważać się za godniejszą od innych”⁶⁶. Postawa, którą opisuje ojciec święty to po prostu fałszywa religijność⁶⁷, która jest samooszukiwaniem się. Ta sytuacja według papieża prowadzi do paradoksów: „(...) niekiedy ci, którzy deklarują się jako wierzący, mogą żyć wolą Bożą lepiej niż osoby wierzące”⁶⁸. Najświętsza Maryja Panna mogła pełnoprawnie uważać się za wierzącą kobietę, ponieważ Jej czyny, to potwierdzały.

– „patrzeć w inną stronę” – w swoim dokumencie papież Franciszek wspominał o ludziach, którzy spotykając człowieka cierpiącego „patrz w inną stronę”. Są to ludzie, którzy dostrzegając cierpienie stwierdzają: nikt nie może tego naprawić, cóż ja mogę zrobić?”⁶⁹ Papież taki sposób myślenia i działania określił jako: „nie-widzialna dyktatura skrytych interesów”⁷⁰. Ojciec święty zauważył, że pewna odmiana patrzenia w inną stronę polega na tym, że co prawda fizycznie człowiek patrzy na cierpiącego, być może nawet wiele o nim mówi, ale są to tylko działania pozorne, z których nie wynika jakieś konkretne dobro dla człowieka, który cierpi⁷¹. Musimy nieustannie pamiętać, że: „Nikt nie zbawia się sam, to znaczy ani jako pojedyncza osoba, ani o własnych siłach”⁷².

– zamykanie się w małej grupie – papieskim przesłaniem jest także zwrócenie uwagi na fakt, że czymś niewystarczającym byłoby wspieranie innych i budowanie z nimi kultury spotkania, tylko w kontekście jakiejś określonej małej grupy⁷³. Musimy być otwarci na innych: „(...) nie mogę jednak ograniczać swojego życia do relacji z małą grupą, ani nawet z własną rodziną, ponieważ nie da się zrozumieć siebie bez szerszej struktury relacji (...)”⁷⁴. Jest to zatem warunek *sine qua non* prawdziwego braterstwa. Papież stwierdził ponadto, że troska o innych, która ograniczałaby się tylko do małego grona osób w rzeczywistości jest zakamuflowaną formą egoizmu: „Grupy zamknięte i pary skupione na sobie, stanowiące jakby „my”

⁶⁵ Na ten temat więcej zob. DLB.

⁶⁶ FT 74.

⁶⁷ Ten wątek rozwija EG 89-91.

⁶⁸ FT 74.

⁶⁹ Tamże 75.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Por. Franciszek, *Żaden naród nie jest przestępcą, żadna religia nie jest terrorystyczna. Przesłanie do uczestników spotkania ruchów ludowych, Modesto – Stany Zjednoczone 10.02.2017 r.*, OsRom-Pol nr 3-4 (391)/2017, s. 19, w: FT 76.

⁷² EG 113.

⁷³ Por. FT 88.

⁷⁴ Tamże.

przeciwstawione całemu światu, są zazwyczaj wyidealizowanymi formami egoizmu i zwykłego chronienia siebie”⁷⁵.

Ojciec święty zauważył we „Fratelli tutti”, że sposób myślenia i działania kapłana i lewity, którzy minęli cierpiącego, występuje również i dziś, z tą różnicą, że nie brak sytuacji, kiedy to pewne osoby, chcą jeszcze dodatkowo wyrządzić krzywdę cierpiącym. Papież w tym kontekście odwoływał się do: „zamkniętego i agresywnego nacjonalizmu, postaw ksenofobicznych, pogardy, nawet znęcania się, wobec tych, którzy są odmienni”⁷⁶. Wobec takich postaw jako wierzący, mamy obowiązek wyrazić swój sprzeciw.

– awersja do cudzoziemców – ojciec święty zauważył, że w pewnych grupach wzrasta wrogi stosunek do cudzoziemców⁷⁷. Próbując zwalczyć to negatywne stanowisko, papież przypominał, że w pewnym sensie: „(...) każdy kraj jest także krajem cudzoziemca, ponieważ nie można odmówić potrzebującym, pochodzącym z innego miejsca, dóbr z danego terytorium”⁷⁸. Papież podkreślił też, że dyskryminującym jest używanie wobec cudzoziemców terminu mniejszości, który: „(...) rodzi poczucie izolacji i niższości. Toruje ono drogę wrogości i niezgodzie; niweczy sukcesy i pozbawia praw religijnych i obywatelskich niektórych obywateli (...)”⁷⁹. Potrzeb zatem zwracać również uwagę na używane słowa, aby dzięki temu już na tym poziomie nie wprowadzać pierwszych etapów wykluczenia i podziałów.

– „egzystencjalni cudzoziemcy”⁸⁰ – takim terminem określił papież osoby, cierpiące, które są niedostrzegane albo wręcz lekceważone przez własne społeczeństwo. Szczególnym tego przejawem jest rasizm będący: „(...) wirusem który łatwo mutuje i zamiast znikać, ukrywa się i stale się czai”⁸¹. Życie świętej Rodziny jest przykładem egzystencjalnych cudzoziemców – nie mieli oni możliwości, aby Boży Syn narodził się w godnych warunkach.

– „ukryci uchodźcy”⁸² – terminem tym papież nazwał osoby, pochodzące z danego społeczeństwa (np. niepełnosprawni), które czują się wśród swoich współobywateli zupełnie wyalienowani⁸³.

– ludzie starsi jako ciężar – ojciec święty zauważył, że w niektórych społeczeństwach osoby starsze, które zazwyczaj zmagają się z różnymi chorobami, zamiast wielkiej troski, spotykają się z wykluczeniem⁸⁴.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże 86.

⁷⁷ Zasady właściwego współżycia społecznego papież rozwija w 126 numerze FT.

⁷⁸ FT 124.

⁷⁹ DLB, w: FT 131.

⁸⁰ Por. FT 67.

⁸¹ Tamże 97.

⁸² Tamże 98.

⁸³ Por. Franciszek, *Anioł Pański*, 29.12.2013 r., OsRomPol nr 2 (359)/2014, s. 34.

⁸⁴ Por. Franciszek, *Orędzie z okazji Międzynarodowego Dnia Osób Niepełnosprawnych*, 3.12.2019 r., OsRomPol nr 1 (419)/2020, s. 10, w: FT 98.

– „fałszywy uniwersalizm”⁸⁵ – zjawisko to dotyczy osób, które podróżują do innych państw, ponieważ nie są w stanie zaakceptować własnego narodu⁸⁶. Taki sposób postrzegania własnego narodu sprawia, że osoby go tworzące dzieli się na różne kategorie, w których poszczególni ludzie mają mniejszą lub większą godność⁸⁷. Z tym zjawiskiem należy rozpatrywać „autorytarny i abstrakcyjny uniwersalizm”⁸⁸, łączący się z globalizmem. Nie można wszystkich ujednolicać do określonego wzoru, ponieważ w ten sposób tracimy różne odmienności wyrażające się we wzorcach kulturowych.

– „być nikim”⁸⁹ – jest to skrajna forma wykluczenia, według której pewne osoby lub grupy osób należy właśnie traktować w taki sposób, ponieważ z jakichś arbitralnych przyczyn, nie zasługują one na szacunek i zainteresowanie.

– „radikalny indywidualizm”⁹⁰ – to zjawisko papież określił, że: „jest wirusem najtrudniejszym do pokonania”⁹¹. Jego największym zagrożeniem, jest złudne przekonanie dotyczące nieprawidłowego postrzegania ludzkiej autonomii. Należy zatem na nowo przypominać, że każdy i każda z nas jesteśmy stworzeni, jako istoty społeczne, tzn. możemy właściwie rozwijać się tylko w powiązaniu z innymi. W przeciwnym razie, jak zauważył Biskup Rzymu będziemy stawać się nieczuli⁹².

– dyskryminacja z różnych powodów – zarówno pochodzenie, wyznawana religia, bycie kobietą lub mężczyzną, itp., nie powinny w żaden sposób wpływać na to, jak ktoś będzie traktowany w społeczeństwie⁹³.

– skleroza kulturowa⁹⁴ – według papieża pomagając cudzoziemcom, nie możemy na siłę narzucać im swoich wzorców. W przeciwnym razie świat staje się znacznie uboższy – właśnie takie zjawisko ojciec święty określa jako sklerozę kulturową⁹⁵.

– „(...) przekonanie, że można się rozwijać z dala od nieszczęścia innych”⁹⁶ – papież zauważył, że błędem jest oddzielanie się od innych osób, zwłaszcza tych, które cierpią. Taki sposób myślenia zakłada, że ludzie cierpiący stanowią dla nas jakieś zagrożenie. Papież podkreślił ten element także w adhortacji „*Gaudete et exultate*”, pisząc: „(...) Bóg przyciąga nas, biorąc pod uwagę złożoną sieć relacji międzyludzkich, które się nawiązują we wspólnocie ludzkiej (...)”⁹⁷.

⁸⁵ FT 99.

⁸⁶ Por. Tamże 99.

⁸⁷ Por. Tamże

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże 101.

⁹⁰ Tamże 105.

⁹¹ Tamże 105.

⁹² Por. Tamże 111.

⁹³ Por. Tamże 121.

⁹⁴ Por. Tamże 134.

⁹⁵ Por. Tamże.

⁹⁶ FT Tamże.

⁹⁷ Franciszek, adhortacja apostolska *Gaudete et exultate* (19.03.2018), Kraków 2018, 6, (dalej: GEE).

– „zamykanie się w immanencji własnego „ja”⁹⁸ – od wieków każdy człowiek zмага się z własnym egoizmem, który papież określa ludzką słabością⁹⁹. Jest on częścią ludzkiej pożądlivosti, która prowadzi człowieka do odgradzania się od innych, do myślenia tylko o swoich interesach¹⁰⁰.

– „konsumistyczny indywidualizm”¹⁰¹ – jest to postrzeganie świata tylko w kategoriach własnych przyjemności, dzięki czemu zupełnie pomija się innych. Taki sposób myślenia i działania sprawia, że pomijanie innych, przeradza się w traktowanie ich jako przeszkodę, której należy okazać agresję¹⁰².

– wojna¹⁰³ – papież przypominał, że co prawda Kościół naucza o tzw. wojnie sprawiedliwej, jednak zbyt łatwo to pojęcie jest traktowane instrumentalnie, dla usprawiedliwienia tzw. ataków przewencyjnych¹⁰⁴. Ci, którzy decydują się na wybór wojny, posługują się bardzo często różnymi formami manipulacji, aby usprawiedliwić swoje działania. We „Fratelli tutti”, następca Benedykta XVI użył symptomatycznego zwrotu: „wojna światowa w kawałkach”¹⁰⁵, chcąc w ten sposób podkreślić, że w obecnej rzeczywistości światowej nie tyle spotykamy się z wojną na określonych terytoriach, ile ta wojna rozgrywa się pośrednio wszędzie, w wyniku pewnego rodzaju sieci powiązań międzypaństwowych.

– kara śmierci – jest to konkretny: „sposób na wyeliminowanie drugiego (...)”¹⁰⁶. Papież Franciszek zmienił brzmienie numeru 2267 „Katechizmu Kościoła Katolickiego”, który dopuszczał w skrajnych przypadkach zastosowanie tej kary¹⁰⁷. Ten typ kary jest jaskrawym przejawem kultury wykluczenia nie tylko z określonego społeczeństwa, ale w ogóle ze świata żywych, co nie zmienia faktu, że wymierzane kary mogą być bardzo surowe – proporcjonalne do winy¹⁰⁸.

⁹⁸ FT 166.

⁹⁹ Por. Tamże.

¹⁰⁰ Por. Tamże.

¹⁰¹ Tamże 222.

¹⁰² Por. Tamże.

¹⁰³ Zagadnienie braku bezpieczeństwa w kontekście „kultury spotkania” zostało szeroko omówione w następującym artykule: D. Tułowiecki, „Kultura spotkania” jako odpowiedź papieża Franciszka na globalny problem społeczny braku bezpieczeństwa, w: *Studia Teologiczne Idźcie i głoscie*, 34 (2016), Łomża 2016, s. 378-379.

¹⁰⁴ Por. FT 258.

¹⁰⁵ Por. Tamże 259.

¹⁰⁶ Tamże 263.

¹⁰⁷ Obecnie po zmianie numer 2267 *katechizmu kościoła katolickiego* brzmi: „kościół w świetle ewangelii naucza, że kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby, i z determinacją angażuje się na rzecz jej zniesienia na całym świecie”. Zob. B. Zajączkowska, *papież franciszek zmienił paragraf katechizmu na temat kary śmierci*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-08/reskrypt-karze-smierci-kongregacja-nauki-wiary-katechizm.html> (dostęp: 11.02.2022).

¹⁰⁸ W tym kontekście na uwagę i zastanowienie zasługuje rozumienie wymierzania kar przez Franciszka: Franciszek, *Dożywocie to ukryta kara śmierci. Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego*, 23.10.2014 r., OsRomPol nr 11 (366)/2014, s. 38.

Środki zaradcze przeciwko kulturze wykluczenia

Ojciec święty Franciszek nawołuje do uświadomienia sobie faktu, który powinien być oczywistym dla wszystkich – życie każdego człowieka niejako spleta się z życiem innych i ma na nie wpływ¹⁰⁹. W „Dyrektorium o katechizacji” znalazła się bardzo konkretna wskazówka dla uczniów Chrystusa: „Chrześcijanie mają obowiązek głoszenia [Ewangelii – P.W], nie wykluczając nikogo (...), jak ktoś, kto dzieli się radością, ukazuje piękny horyzont, ofiaruje upragnioną ucztę”¹¹⁰.

Papież analizując dzieje kultury wykluczenia przywołuje historię Abła, w której: „Kain eliminuje swojego brata Abła (...)”¹¹¹. Widzimy zatem, że początki dramatu wykluczenia rozpoczynają się wśród rodzeństwa, a nie osób obcych. Jednocześnie w tym samym numerze encykliki o braterstwie autor zauważył, że Bóg dał nam receptę na ten dramat: „(...) On uzdalnia nas do tworzenia odmiennej kultury, która prowadzi nas do przezwyciężania wrogości i do zatroszczenia się o siebie nawzajem”¹¹².

Kolejnym elementem, który może przyczynić się do tego, że nie będziemy spotykać się z wykluczeniem zdaniem papieża, który odwołał się w swoim dokumencie do Księgi Hioba, jest uświadomienie sobie: „że mamy tego samego Stwórcę, co jest podstawą do przestrzegania pewnych wspólnych praw (...)”¹¹³. Sam fakt człowieczeństwa winien zdaniem papieża zachęcać do braterstwa. Pomoc, którą Maryja świadczyła innym wynikała właśnie z faktu dostrzegania w każdym spotykanym człowieku ludzkiej godności.

Chcąc budować ludzką solidarność¹¹⁴ zawsze potrzebny jest czas poświęcony dla drugiej osoby. Ojciec święty zwraca uwagę na ten element omawiając biblijną historię napadniętego człowieka, którego minęło dwóch mężczyzn, a pomógł mu dopiero trzeci. Papież Franciszek stwierdził: „(...) dał mu coś, czego tak często nam brakuje w tym pełnym pośpiechu świecie: dał mu swój czas (...). Potrafił jednak odłożyć wszystko na bok wobec tego rannego i, nie znając go, uznać, że jest on go-dzien, by poświęcić mu czas”¹¹⁵. Odwiedziny krewnej Elżbiety przez Maryję, która mieszkała daleko, tym bardziej w sytuacji spodziewanych narodzin dziecka, są konkretnym przykładem poświęcenia swojego czasu dla bliźniego.

Papież swoje środki zaradcze przeciwko wykluczeniu nazywa „projektem ludzkim”, którego przykład dał miłosierny Samarytanin – pomagając człowiekowi, który był z zupełnie innego kręgu kulturowego¹¹⁶. Chcąc realizować w praktyce ten

¹⁰⁹ Por. FT 54.

¹¹⁰ DYR 41.

¹¹¹ FT 57.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże 58.

¹¹⁴ Interesującymi są słowa Franciszka dotyczące solidarności w *Evangelii gaudium*: „Słowo «solidarność» nieco się zużyło i czasami bywa niewłaściwie interpretowane, ale oznacza o wiele więcej niż jakiś sporadyczny gest hojności. Wymaga uformowania nowej mentalności, kierującej się pojęciami wspólnoty, prymatu życia wszystkich wobec przywłaszczenia dóbr przez niektórych”. EG 188.

¹¹⁵ FT 63.

¹¹⁶ Por. Tamże 65.

projekt należy pamiętać, że: „(...) życie każdego z nas jest związane z życiem innych: życie nie jest czasem, który przemija, ale czasem spotkania”¹¹⁷. Papieski projekt jest konieczny do realizacji, ponieważ: „W obliczu tak wielkiego cierpienia, w obliczu tak wielu ran, jedynym wyjściem jest być jak miłosierny Samarytanin. Każdy inny wybór stawia nas albo po stronie zbójców, albo po stronie tych, którzy przechodzą obok, nie okazując współczucia dla cierpienia człowieka poranionego przy drodze”¹¹⁸. Podstawowym elementem wspomnianego projektu jest zauważenie często obok siebie człowieka cierpiącego. Kolejnym jest poświęcenie mu czasu i próba udzielenia konkretnej pomocy. Przykład miłosiernego Samarytanina jest tutaj wzorcowym¹¹⁹.

Autentyczna pomoc, co podkreśla Biskup Rzymu jest możliwa tylko dzięki miłości – to ona jest: „istotną cechą człowieka”¹²⁰. Zachęcając każdego do realizacji kultury spotkania ojciec święty przestrzega przed postrzeganiem jej jedynie w kategoriach pewnych abstrakcyjnych idei lub też rozumieniu jej w kategoriach moralności etyczno-społecznej¹²¹. Kultura spotkania ma konkretne wymiary, które każdy może praktykować w swoim codziennym życiu. Dzięki temu, jak zauważa papież życie możemy nazwać pełnym¹²². Biskup Rzymu odwołuje się też do pojęcia ludzkiej godności, która powinna charakteryzować się tym, że nie będziemy obojętni na czyjąś krzywdę. Widok cierpiącego człowieka musi nas: „(...) oburzać do tego stopnia, że wyjdziemy poza nasz spokój, by poruszyć się ludzkim cierpieniem”¹²³.

Jeśli człowiek przestanie być skupiony tylko na swoich potrzebach, wówczas zacznie dostrzegać potrzeby innych¹²⁴ – w dokumencie o braterstwie czytamy: „Każdego dnia stajemy przed wyborem: czy być miłosiernymi Samarytanami, czy też obojętnymi podróżnikami, mijającymi z daleka”¹²⁵. Zatem chęć naśladowania miłosiernego Samarytanina nie można zamknąć tylko do jednorazowej akcji, ale jest to trwała postawa, którą powinniśmy praktykować codziennie. Ważnym jest też uświadomienie sobie i innym, że nasze życie może się zmienić, tzn. za jakiś czas my możemy być ludźmi potrzebującymi pomocy. Taki punkt widzenia może zmienić nasze dotychczasowe postępowanie. Papież wyraził to bardzo konkretnie: „W chwilach kryzysu wybór staje się nagły: można powiedzieć, że w tej chwili każdy, kto

¹¹⁷ Franciszek, *Videomessagio al TED 2017 di Vancouver* (26.04.2017 r.), OsRomPol, nr 5, 379/2017, s. 7.

¹¹⁸ FT 67.

¹¹⁹ Papieska Rada ds. Krzewienia nowej ewangelizacji napisała w dokumencie poświęconym katechizacji, w części pt.: „Katecheza jako «laboratorium» dialogu”, że: „Kościół coraz lepiej rozumie siebie jako wezwanego do dialogu z ludźmi swoich czasów”. DYR 53.

¹²⁰ FT 68.

¹²¹ Tamże.

¹²² Por. Tamże.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ W encyklice *Laudato si`* papież Franciszek pisząc o rozwoju świata przypomniał: „Prawdziwy rozwój człowieka ma charakter moralny i pociąga za sobą pełne poszanowanie osoby ludzkiej”. Franciszek, encyklika, *Laudato si`*, 24.05.2015, Kraków 2015, 5, (dalej: LS).

¹²⁵ FT 69.

nie jest bandytą, i każdy kto nie przechodzi obok, jest albo ranny, albo niesie na swych ramionach jakiegoś rannego”¹²⁶.

Kolejna metoda, konieczna do realizacji międzyludzkiej solidarności, to uświadamienie sobie, że każdego dnia możemy zacząć od nowa¹²⁷. Papież napisał, że warto zaczynać od spraw lokalnych, tego co, jest blisko nas¹²⁸.

Chcąc skutecznie realizować braterstwo należy zdaniem papieża działać wspólnie¹²⁹. Dzięki takim działaniom nie będziemy zbyt obawiać się ewentualnych trudności, które mogą pojawić się na naszej drodze.

Skuteczna ewangelizacja prowadząca do braterstwa z innymi koniecznie musi opierać się na zażeganiu różnych konfliktów¹³⁰. Zgoda spowoduje, że zupełnie inna będzie jakość naszego życia, dzięki czemu będziemy wolni od lęku¹³¹. Dzięki zgodzie nie będziemy myśleli tylko o naszych prywatnych interesach oraz zakończą się ciągle konflikty. Oprócz tych działań koniecznym jest namysł nad naszym dotychczasowym życiem, którego efektem będzie wzięcie odpowiedzialności za popełnione zło¹³².

Wzorem miłosiernego Samarytanina, chcąc kultywować braterstwo i pojednanie z innymi należy także nie spodziewać się na tej drodze jakiejś formy nagrody. Jest to droga poświęcenia. Nasza misja, jak przypomnieli papież wynika również z odpowiedzialności nie tylko za siebie, ale i za innych¹³³. Również Matka Boża, nigdy nie oczekiwała nagrody lub pochwały za dobro, które czyniła.

Bardzo istotną kwestią w nasze trosce o innych jest już samo rozumienie słowa bliźni. To słowo w czasach: „Jezusa wskazywało na tego, kto jest najbliżej, kto jest tuż obok”¹³⁴. Samarytanie byli postrzegani przez Żydów za osoby gorszej kategorii, zatem w żaden sposób nie byli uznawani za bliźnich. Jezus, jak przypomnieli Franciszek wprowadził tutaj diametralną różnicę: „Jezus, Judejczyk (...), nie wzywa nas do zastanawiania się, kim są ci bliscy, ale byśmy my stawali się bliskimi, bliźnimi”¹³⁵. Taki sposób działania, może dokonać się tak naprawdę tylko dzięki *metanoi*, czyli nawróceniu, które rozpoczyna się od zmiany myślenia. Najważniejszym jest to, że ktoś potrzebuje pomocy, a nie czy pochodzi z tego samego kraju, kręgu kulturowego, religii, co my – jest to bardzo istotne w kwestii pomocy migrantom¹³⁶.

¹²⁶ Tamże 70.

¹²⁷ Por, Tamże 77.

¹²⁸ Por. Tamże.

¹²⁹ Por. Tamże. Ten wątek rozwija także papież w *Dokumencie o ludzkim braterstwie*, pisząc o tym, że należy: „(...) szerzyć kulturę wzajemnego szacunku, będąc świadomymi wielkiej Bożej łaski, która sprawia, że wszyscy ludzie są braćmi i siostrami”. DLB.

¹³⁰ Por. Tamże.

¹³¹ Por. Tamże.

¹³² Por. FT 78.

¹³³ Por. Tamże 79.

¹³⁴ Tamże 80.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ W tym kontekście warto przypomnieć papieską wypowiedź z adhortacji apostolskiej o głoszeniu Ewangelii w świecie współczesnym: „Migranci są dla mnie szczególnym wyzwaniem, ponieważ jestem pasterzem Kościoła bez granic, który czuje się matką wszystkich. Dlatego wzywam kraje do

i uchodźcom. Chcąc skutecznie pomagać należy wówczas zapomnieć o dzielących nas różnicach. Warto przypomnieć tym kontekście, że obecny Biskup Rzymu dołączył do „Litani loretਾਂskiej” wezwanie, które na język polski można tłumaczyć „Pociecho migrantów”¹³⁷.

W kolejnym punkcie swojego dokumentu, papież podkreślił, że nieodzownym elementem braterstwa jest posiadanie „serca otwartego”¹³⁸. Jest to takie serce, które widząc cierpienie innych, niejako traktuje je jako swoje – dzięki temu nie postrzegamy innych z perspektywy ich pochodzenia, kultury, czy wyznawanej religii. Wszystko to ma prowadzić do: „(...) rozpoznania samego Chrystusa w każdym bracie, który jest opuszczony lub wykluczony”¹³⁹. W tym kontekście warto przypomnieć symptomatyczny zwrot, którego papież użył w swoim dokumencie: „(...) Chrystus przelał Swoją krew za wszystkich i za każdego, a zatem nikt nie zostaje poza Jego wszechogarniającą miłością”¹⁴⁰.

Istotnym elementem w budowaniu społecznej przyjaźni, o którym wspomniał autor „Fratelli tutti”, jest gościnność, którą papież określił jako „święty obowiązek”¹⁴¹. Ojciec święty odwołał się w tym kontekście do przykładu św. Benedykta, który nałożył w swoich klasztorach obowiązek przyjmowania: „ubogich i pielgrzymów”¹⁴², mimo ryzyka naruszenia w ten sposób klasztornej ciszy. Dzięki gościnności spotykamy się z inną osobą, często zupełnie inną niż my, co staje się dla nas pewnym wyzwaniem.

Następnym elementem na drodze braterstwa, o którym wspomniał papież jest doświadczenie miłowania¹⁴³. Jego początkiem jest zainteresowanie sprawami innego człowieka. To z kolei sprawia, że staramy się czynić dobro tej osobie, nie zwracając uwagi na nasze ewentualne korzyści z tego wynikające. Biskup Rzymu przypominał, że: „Miłość oznacza zatem coś więcej niż tylko serię działań dobroczynnych”. Chrześcijańska miłość przekracza ludzką filantropię – chrześcijanin winien zawsze o tym pamiętać. Miłość do innych, która przejawia się w konkretnych czynach buduje powszechną komunię¹⁴⁴, jak zauważył autor „Fratelli tutti”: „Nikt nie dojrzewa ani nie osiąga swej pełni izolując się”¹⁴⁵. Ten, kto prawdziwie kocha innych, nigdy nie powie, że jego miłość osiągnęła już ostateczny kształt – zawsze pojawiają się kolejne osoby, którym można okazać chrześcijańską miłość oraz będziemy

wspaniałomyślnego otwarcia, które bez obawy o zniszczenie lokalnej tożsamości będzie zdolne stworzyć nowe syntezy kulturowe”. EG 210.

¹³⁷ P. Wilkowski, *Pociecho migrantów*, w: *Zeszyt maryjny. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2021/2022. Posłani w pokoju Chrystusa*, red. M. Chmielewski, Katowice 2021, s. 52-54.

¹³⁸ FT 84.

¹³⁹ Tamże 85.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże 90.

¹⁴² Reguła 53, 15, w: FT 90.

¹⁴³ Por. FT 93.

¹⁴⁴ O właściwym kształtowaniu relacji z innymi napisała: W. Borowska – Nowak, *Kształtowanie wzajemnych odniesień. Zmiana stosunku do „obcego”*, w: *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, red. J. Nikitorowicz, Białystok 1995, s. 251-259.

¹⁴⁵ FT 95.

chcieć realizować ją na nowe sposoby. Tak wygląda dynamika miłości. Aby tak właśnie postępować trzeba też zrezygnować z różnych form zachowań stereotypowych. Papież zachęcił do przyjaźni społecznej, która może rozwijać się tylko dzięki temu, że będziemy starać się pokonywać nasze uprzedzenia¹⁴⁶.

Chcąc być autentycznie wolnym, konieczne jest uwzględnianie braterstwa. W przeciwnym razie według papieża Franciszka mamy do czynienia z samotnością. Podobnie wygląda kwestia równości, która jeśli nie będzie połączona z braterstwem, spowoduje, że ludzie będą w najlepszym razie dla siebie jedynie partnerami¹⁴⁷.

Niewątpliwie istotnym elementem braterstwa jest uświadomienie sobie, że każdy człowiek ma swoją godność¹⁴⁸, czyli wartość, która istnieje zawsze i w każdych okolicznościach¹⁴⁹. Zdarzają się jednak sytuacje, kiedy to określone osoby przez swoje życiowe decyzje brukają własną godność. Z faktu posiadania ludzkiej godności, wynikają określone prawa dla każdego człowieka: „(...) do godnego życia i do integralnego rozwoju, a tego podstawowego prawa nie może odmówić mu [człowiekowi – P.W.] żadne państwo”¹⁵⁰.

Należy podejmować konkretne działania na rzecz wprowadzania w codziennym życiu ludzkiego braterstwa i przyjaźni społecznej, ponieważ w przeciwnym razie, braterstwo byłoby tylko: „kolejnym romantycznym wyrażeniem”¹⁵¹.

Budowanie kultury braterstwa musi opierać się na wartościach, które będą przekazywane już najmłodszym¹⁵². Jeśli takiego przekazu zabraknie w to miejsce jak możemy przeczytać w papieskiej encyklice: „(...) przekazywany jest egoizm, przemoc, korupcja w jej różnych formach, obojętność, a ostatecznie życie zamknięte na wszelką transcendencję i ograniczone korzyściami indywidualnymi”¹⁵³.

Nieodzownym elementem ogólnoludzkiego braterstwa jest również postawa służby, która, jak zauważył papież w czasie pielgrzymki na Kubę w 2015 r.: „oznacza przeważnie troskę o to, co słabe. Służenie oznacza troszczenie się o osoby słabe w naszych rodzinach, w naszym społeczeństwie, w naszym narodzie”¹⁵⁴. Jeśli zatem nie będziemy troszczyć się o innych, zwłaszcza potrzebujących w ten sposób wykluczemy ich z różnych przestrzeni życia.

Chcąc uniknąć wykluczania innych z tego świata, należy też pamiętać, że świat jest dobrem wszystkich ludzi i jest w nim miejsce dla każdego, bez względu na kolor skóry, wyznawaną religię, pochodzenie, czy światopogląd¹⁵⁵. Na tym świecie każdemu człowiekowi z racji na status osoby, przysługują pewne podstawowe prawa.

¹⁴⁶ Por. Tamże 99.

¹⁴⁷ Por. Tamże 104.

¹⁴⁸ Kwestię zagrożonej ludzkiej godności omawia też papież w *Evangelii gaudium*. Por. EG 52-54.

¹⁴⁹ Por. FT 106.

¹⁵⁰ Tamże 107.

¹⁵¹ Tamże 109.

¹⁵² Por. Tamże 113.

¹⁵³ Tamże 113.

¹⁵⁴ Franciszek, *W służbie osób, a nie idei. Homilia podczas Mszy św., Hawana – Kuba* (20.09.2015 r.), OsRomPol, nr 10 (376)/2015, s. 22, w: FT 115.

¹⁵⁵ Por. Tamże 118.

Warto w tym kontekście przywołać interesujące spostrzeżenie papieskie zaczerpnięte z myśli chrześcijańskiej pierwszych wieków: „(...) jeśli ktoś nie ma tego, co jest niezbędne do życia, to dlatego, że ktoś inny je sobie przywłaszczył”¹⁵⁶.

Według następcy Benedykta XVI bardzo ważnym elementem w codziennym funkcjonowaniu jest bezinteresowność, czyli pomaganie innym bez zważania na to, czy otrzymamy jakieś zyski¹⁵⁷. Wzorem bezinteresowności jest oczywiście Bóg, który nie dokonuje żadnych kalkulacji¹⁵⁸. Również Maryja pomagała innym osobom całkowicie bezinteresownie, w czym jest wzorem szczególnie dla współczesnych wolontariuszy.

Należy zdaniem papieża Franciszka zachować proporcje w postrzeganiu świata w kategoriach globalnych i lokalnych¹⁵⁹. W przeciwnym razie będziemy popadać w jedną z dwóch skrajności. Jeśli nie będziemy dostrzegali wartości tego, co lokalne, trudno nam będzie doceniać, to, co powszechne – „Można przyjąć osobę odmienną i uznać jej oryginalny wkład tylko wtedy, gdy jestem solidnie zakorzeniony w moim narodzie i jego kulturze”¹⁶⁰. W tym kontekście ojciec święty przestrzegł przed „lokalnymi narcyzmami”¹⁶¹, które są formą braku miłości wobec innych osób obcych kulturowo, a wręcz wrogim odnoszeniem się do nich. Te „lokalne narcyzmy” są zdaniem papieża fałszywie rozumianą miłością do tego, co lokalne. Ojciec święty Franciszek zauważył, że w kontakcie z ludźmi z odmiennych kultur, niczego nie tracimy, a tak naprawdę, jeszcze bardziej doceniamy własne wartości¹⁶². Chcąc autentycznie rozwijać się musimy pamiętać, że będzie to możliwe tylko przy uwzględnianiu innych w naszym życiu.

Sposobem dzięki któremu na świecie zapanuje braterstwo jest zdaniem papieża, nie tylko praktykowanie ducha braterstwa, ale jednocześnie podejmowanie konkretnych działań dotyczących funkcjonowania świata, dzięki którym zostaną rozwiązane problemy osób wykluczonych¹⁶³.

Właściwe kształtowanie młodego pokolenia, które ma prowadzić do braterstwa musi zakładać zasadę sprawiedliwości¹⁶⁴, o czym przypomniał obecny Biskup Rzymu w czasie przemówienia w Organizacji Narodów Zjednoczonych w 2015 roku. Wątek ten rozwiniął także papież Paweł VI w encyklice „*Populorum progressio*”¹⁶⁵.

¹⁵⁶ Tamże 119.

¹⁵⁷ Por. Tamże 139.

¹⁵⁸ Por. Tamże 140.

¹⁵⁹ Por. Tamże 142.

¹⁶⁰ Tamże 143.

¹⁶¹ Tamże 146.

¹⁶² Por. Tamże 147.

¹⁶³ Por. Tamże 165.

¹⁶⁴ Por. Franciszek, Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 25.09.2015 r.; OsRomPol nr 20 (376)/2015, s. 40-42; Por. FT 173.

¹⁶⁵ Por. Paweł VI, encyklika *Populorum progressio*, Wrocław 1999, 44, (dalej: PP).

Do powszechnego braterstwa prowadzi też pokojowe współistnienie z przedstawicielami innych wyznań i religii¹⁶⁶. Autor „Fratelli tutti”, przypomniał wraz z Wielkim Imamem Ahmadem al-Tayyebem o apelu do przywódców światowych dotyczącym kultury tolerancji i pokoju, dzięki czemu uniknie się wielu konfliktów¹⁶⁷.

Podejmując różne decyzje mające zapobiec wykluczeniu, należy koniecznie myśleć o przyszłości – uwzględniając zmieniające się warunki życia ludzkiego¹⁶⁸. Koniecznym w tym kontekście zadaniem papieża jest dialog¹⁶⁹ dotyczący problemów tak wielu osób, który jednak należy odróżnić od pewnej wymiany opinii w Internecie¹⁷⁰. Autentyczny dialog domaga się spotkania oraz wysłuchania zdań innych osób i zastanowienia się nad tym, w jaki sposób mogą zastosować w swoim życiu usłyszane treści. W przeciwnym razie będziemy mieć do czynienia z jakąś formą bezefektywnych monologów. Dzięki dialogowi opartemu na szacunku wobec odmiennego zdania innych, będziemy pamiętać, że: „Od wszystkich bowiem można się czegoś nauczyć, nikt nie jest bezużyteczny, nikt nie jest zbędny”¹⁷¹. W ten sposób myśląc o przyszłości będziemy uwzględniali także punkt widzenia innych osób.

Autentyczna kultura spotkania musi zakładać możliwość: „rezygnacji z czegoś dla wspólnego dobra”¹⁷². Chcąc budować z innymi wspólny świat braterstwa należy każdemu człowiekowi przyznać prawo do odmienności w wielu kwestiach. Żaden człowiek nie posiada monopolu na prawdę i dzięki kontaktom z innymi ubogacamy się, także poprzez poznawanie innego punktu widzenia danych spraw.

Lekarstwem na indywidualizm według papieża jest dobroć i uprzejmość¹⁷³. One leczą nas od okrucieństwa, lęku przed innymi, pośpiechu w relacjach, itp.¹⁷⁴. Papież zauważając, że takie sytuacje zdarzają się oraz rzadziej napisał, że: „(...) od czasu do czasu pojawia się cud człowieka uprzejmego, który odkłada na bok swoje lęki i pośpiech, aby zwrócić na kogoś uwagę, aby podarować uśmiech, aby powiedzieć słowo, które by dodało otuchy, aby umożliwić przestrzeń słuchania pośród wielkiej obojętności”¹⁷⁵. Dzięki tym prostym słowom i gestom relacje międzyludzkie mogą ulec znacznej poprawie, o czym warto pamiętać każdego dnia. Bycie

¹⁶⁶ Por. FT 192.

¹⁶⁷ Por. *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*, Abu Zabi, 4.02.2019 r., OsRomPol 4-5.02.2019 r., s. 6.

¹⁶⁸ Por. FT 196, 197.

¹⁶⁹ Słowo dialog jest jednym z podstawowych terminów w religii. Dialog jest konieczny, ponieważ dzięki niemu możemy odkryć złożoność ludzkich pragnień i poszukiwać oraz ludzkie ograniczenia, a niekiedy wręcz wypaczenia świata. Por. DYR 54.

¹⁷⁰ Por. FT 200.

¹⁷¹ Tamże 215.

¹⁷² Tamże 211.

¹⁷³ Por. Tamże 224.

¹⁷⁴ Por. Tamże.

¹⁷⁵ Tamże.

dobrym i uprzejmym przyczyni się z pewnością do tego, że na świecie będzie coraz mniej różnych lęków wobec innych osób¹⁷⁶.

W kontekście konfliktów powodujących wykluczenie na świecie, papież przypominał o wartości prawdy¹⁷⁷. Jest ona konieczna przy rozwiązywaniu konfliktów. Jednak nie powinna służyć do wypominania wzajemnych zranień, ale do uświadomienia sobie, co leży u podstaw konfliktu, dzięki czemu łatwiejsze będzie jego rozwiązanie. Dzięki prawdzie łatwiejsza będzie współpraca z innymi.

Kolejną kwestią istotną dla społeczeństwa braterstwa jest wzajemne zrozumienie¹⁷⁸. Szczególnie dotyczy ono ludzi wyznających różne religie, ale też istotne są w tym kontekście pewne uprzedzenia wobec wierzących. Koniecznym jest podjęcie próby zrozumienia czyjegoś światopoglądu, dzięki czemu możemy uniknąć agresji.

W obecnym świecie, w którym tak często spotykamy się z wieloma przejawami zła, papież Franciszek postuluje ciągłą pamięć o dobru, które nas łączy¹⁷⁹. Z tym elementem łączy się kolejny, czyli: „przebaczenie bez zapominania”¹⁸⁰. Prawdziwe przebaczenie nie polega na zapomnieniu doznanej krzywdy, ale na tym, by wyrzec się pokusy zemsty, która tak naprawdę niszczy ofiarę.¹⁸¹

Wnioski końcowe

Kultura braterstwa i społecznej przyjaźni do której wzywał papież nie tylko w encyklice „Fratelli tutti”, ale także w adoracjach „Gaudete et exultate” i „Ewangelii gaudium”, może zdaniem ojca świętego zaistnieć tylko dzięki zmianie logiki naszego codziennego działania¹⁸². Jest to zupełnie inna logika niż forma ludzkiej kalkulacji. Wcześniej koniecznym jest próba zrozumienia tej Bożej logiki: „Jeśli nie podejmie się próby wejścia w tę logikę, moje słowa [papieża Franciszka – P.W.] będą brzmiały jak fantazja. Jeżeli jednak przyjmujemy ten wielki fundament (...), możemy podjąć wyzwanie marzenia i myślenia o innej ludzkości”¹⁸³. W encyklice dotyczącej głoszenia Ewangelii współcześnie papież użył zwrotu: „Ewangelia braterstwa”¹⁸⁴ i jednocześnie przestrzegł przed przyzwyczajeniami, które sprawiają, że człowiek nie fascynuje się życiem zgodnie z zasadami wspomnianej Ewangelii braterstwa¹⁸⁵.

Odpowiedzią na kulturę wykluczenia, czyli marginalizację innych powinna być demarginalizacja, która: „winna dokonywać się poprzez różnorakie procesy integracji społecznej dokonywane w skali globalnej. Różnorakie procesy globalizacji

¹⁷⁶ O różnych rodzajach obojętności napisał także papież Franciszek w tzw. encyklice ekologicznej – por. LS 25.

¹⁷⁷ Por. FT 227.

¹⁷⁸ Por. Tamże 237.

¹⁷⁹ Por. Tamże 249.

¹⁸⁰ Tamże 249.

¹⁸¹ Por. Tamże 250-253.

¹⁸² Zmiana tej logiki musi obecnie koniecznie mieć na uwadze, że człowiek żyje w tzw. kulturze cyfrowej – w kontekście której patrzymy na siebie i otaczający nas świat oraz wchodzimy w relacje z innymi. Por. CHV 86.

¹⁸³ FT 127.

¹⁸⁴ EG 179.

¹⁸⁵ Por. Tamże.

generujące zjawisko wykluczenia społecznego, domagają się globalizacji solidarności i odpowiedzialności po to, by nadać nowy kierunek ludzkości w duchu relacyjności, komunii, oraz bezinteresowności i wzajemnego dzielenia się”¹⁸⁶. Kolejnym elementem zwalczającym wykluczenie jest jak zauważył Benedykt XVI tzw. logika daru, polegająca na byciu bezinteresownym wobec innych,¹⁸⁷ będąca częścią tzw. wychowania moralnego. Bardzo przydatnym będzie także korzystanie z katolickiej nauki społecznej¹⁸⁸.

Zastosowanie powyższych wskazań może doprowadzić do realizacji kultury braterstwa, która powinna być: „dokonywana w myśl zasady „*caritas in veritate*” może i winien sprzyjać budowaniu „cywilizacji miłości”, której fundamentem jest prymat: pracy nad kapitałem; prawdy przed koniunkturą i sensacją; dialogu przed walką; człowieka przed ideologią; praw człowieka nad prawami państwa; narodu przed państwem”¹⁸⁹.

Do perspektyw, które należałoby poddać analizie w najbliższej przyszłości, co warto poprzedzić badaniami statystycznymi należy z pewnością zaliczyć wykluczenie występujące w pewnych fundamentalistycznych ruchach religijnych, a szczególnie w sektach. To zagadnienie, aby zostało ukazane właściwie powinno być przedstawione w łączności z wykluczeniem występującym w innych dziedzinach życia. Zachodzą tutaj różne korelacje. Równie istotną kwestią, którą warto poddać wnikliwej analizie jest także kształtowanie się wykluczenia, które pojawiło się w związku z pandemią. Jednak w tym przypadku zasadnym jest zdaniem autora, aby minął od tego zjawiska pewien czas, który umożliwi większej liczbie badaczy zainteresowanie się zjawiskiem oraz bardziej wnikliwy sposób jego analizy. Nawet pobieżna analiza wykluczenia w obecnym świecie, ukazuje, że chęć oceny danego typu pominięcia (wykluczenia) np. religijnego, domaga się *sine qua non* uwzględniania wielu różnych kontekstów (innych typów wykluczeń, np. społecznego, rasowego, ekonomicznego, itp.).

Kościół, jak możemy przeczytać w „*Evangelii gaudium*”, aby nie stać się: „zamkiem z papieru, a to jest najgorsze niebezpieczeństwo”¹⁹⁰, powinien głosić kulturę braterstwa wszelkimi sposobami, aby dotarła do jak największej liczby osób: „Jeśli cały Kościół przyjmuje ten misyjny dynamizm, powinien dotrzeć do wszystkich bez wyjątku”¹⁹¹. Chcąc, aby Kościół właściwie przekazywał i żył kulturą braterstwa koniecznym jest rozpoznawanie tzw. znaków czasu¹⁹². Niech wzorem i patronką realizacji kultury braterstwa będzie Maryja: „(...) która ukazuje nam drogę

¹⁸⁶ M. Sztaba, *Źródła ekskluzji społecznej*, art. cyt. Por. CIV 42.

¹⁸⁷ CIV 53-62.

¹⁸⁸ Zob. Papieska Rada Iustitia et pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005. Zwłaszcza części zatytułowane: „W służbie pełnej prawdy o człowieku” (s.7-9), „Ewangelizacja i promocja człowieka” (s.43), „Równość w godności wszystkich osób” (s.92-95).

¹⁸⁹ M. Sztaba, *Źródła ekskluzji społecznej*, art. cyt.

¹⁹⁰ EG 39.

¹⁹¹ Tamże, 48.

¹⁹² Por. Paweł VI, encyklika *Ecclesiam suam*, (6.08.1964), Paris 1967, 19.

świętości i nam towarzyszy”¹⁹³. Wspomniana kultura jest równie potrzebna w świecie wirtualny, jak i rzeczywistym – zachodzi tutaj wręcz zależność: „Cyfrowa przestrzeń może kreować wypaczoną wizję rzeczywistości, a wręcz prowadzić do zaniechania dbałości o życie wewnętrzne, co przejawia się utratą tożsamości (...), stopniowym odczłowieczeniem i coraz większym zamknięciem się w sobie”¹⁹⁴.

* * *

The fraternity way with St. Mary versus cancel culture in Pope Francis's teachings

Summary:

One of the significant issues in Pope Francis's teachings is the culture of encounter. This is the opposite of the culture of rejection which is becoming more and more common. The phenomenon of marginalization of people because of different reasons has been known to the human civilization for ages but nowadays it becomes more widespread. According to Pope Francis, the main indications and the same time causes of the throwaway culture are: fake devotion, egoism, fear, selection, indifference, treating the old as a burden, discrimination, aversion to foreigners, war, death penalty. The Holy Father lists also the countermeasures against exclusion. These are: realizing that we were all created by the same Creator, reminding of human dignity, human solidarity, devoting time to others, acceptance, opening the heart to other people's needs.

Keywords: Francis, fraternity, exclusion, dignity, solidarity.

Bibliografia:

- Becker H., *Outsiderzy*, Warszawa 2009.
 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), tekst polski: Kraków 2006.
 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (29.06.2009), tekst polski: Kraków 2009.
 Benisz W., *Stygmaty i stygmatycy – teorie naznaczania społecznego i ich urzeczywistnianie*, w: Grzesiak H., Fryza M., Ratajczak K., *Wykluczenie społeczne wczoraj i dziś*, Poznań 2012.
 Borowska – Nowak W., *Kształtowanie wzajemnych odniesień. Zmiana stosunku do „obcego”*, w: *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, red. J. Nikitorowicz, Białystok 1995, s. 251-259.
 Cegielska K., *Przegląd teorii* w: A. Podgórski (red.), *Zagadnienia patologii społecznej*, Warszawa 1976.
 Czykwin E., *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007.
 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24.11.2013), tekst polski: Kraków 2013.
 Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate* (19.03.2018), Kraków 2018.
 Franciszek, *Anioł Pański*, 29.12.2013 r., OsRomPol nr 2 (359)/2014, s. 34-35.

¹⁹³ GEE 176.

¹⁹⁴ DYR 362.

- Franciszek, Ahmad Al-Tayyeb, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*, Abu Zabi, 4.02.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html, (dostęp 9.02.2022 r.)
- Franciszek, *Dożywocie to ukryta kara śmierci. Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego*, 23.10.2014 r., OsRomPol nr 11 (366)/2014, s. 37-41.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si* (24.05.2015), tekst polski: Kraków 2015.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (3.10.2020), Kraków 2020.
- Franciszek, *W służbie osób, a nie idei. Homilia podczas Mszy św., Hawana – Kuba* (20.09.2015 r.), OsRomPol, nr 10 (376)/2015, s. 21-23.
- Franciszek, *Orędzie z okazji Międzynarodowego Dnia Osób Niepełnosprawnych*, 3.12.2019 r., OsRomPol nr 1 (419)/2020, s.10.
- Franciszek, *Osoba w centrum polityki migracyjnej. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, 11.01.2016 r., OsRomPol, nr 2 (380)/2016, s. 12-17.
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* (25.03.2019), Kraków 2019.
- Franciszek, *Przemówienie do profesorów i studentów Collegio San Carlo w Mediolanie*, 6.04.2019 r., OsRomPol 8-9.04.2019 r., s. 6.
- Franciszek, *Żaden naród nie jest przestępcą, żadna religia nie jest terrorystyczna. Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych*, Nowy Jork, 25.09.2015 r., OsRomPol nr 20 (376)/2015, s. 39-43.
- Franciszek, *Przesłanie do uczestników spotkania ruchów ludowych*, Modesto – Stany Zjednoczone, 10.02.2017 r., OsRomPol nr 3–4 (391)/2017, s.17-19.
- Franciszek, *Videomessaggio al TED 2017 di Vancouver*, 27.04.2017r., OsRomPol, OsRomPol, nr 5, (379)/2017, s. 7.
- Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Gdańsk 2005, s. 17.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bolesławy Lament*, Białystok, 05.06.1991, w: J. Poniewierski (red.), *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979 - 1983 - 1997 - 1991 - 1997 - 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków, 1999.
- Kuchta J., *Piętno dewianta stygmat normalisa – wykluczenie i stygmatyzacja w kulturze europejskiej*, w: *Wykluczenie społeczne wczoraj i dziś*, red. H. Grzesiak, M. Fryza, K. Ratajczak, Poznań 2012, s. 123-142.
- Marschall G., *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2004.
- Ministerstwo zdrowia. *Pierwszy przypadek korona wirusa w Polsce*, <https://www.gov.pl/web/zdrowie/pierwszy-przypadek-koronawirusa-w-polsce> (dostęp 15.01.2022 r.)
- Olczyk S., *Papież Franciszek jako wychowawca młodzieży*, w: *Roczniki Pedagogiczne*, tom 11 (47), nr 1/2019, s. 87-102.
- Papieska Rada Iustitia et pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, (6.08.1964), Paris 1967.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Wrocław 1999.
- Pawlica B., *Mechanizmy naznaczania społecznego*, Częstochowa 2001.
- Rabiej St., *Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka*, w: M. Humeniuk, I. Paszenda, *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, Wrocław 2017, s. 64-76.
- Radziewicz – Winnicki A., *Pedagogika społeczna obliczu realiów codzienności*, Warszawa 2008, s. 248-256.
- Sztaba M., *Źródła ekskluzji społecznej w nauczaniu społecznym Jana Pawła II i Benedykta XVI*, <https://genderi.org/abstrakt-rda-ekskluzji-spoecznej-w-nauczaniu-spoecznym-jana-pa.html> (dostęp:19.06.2022).
- Tułowicki D., *„Kultura spotkania” jako odpowiedź papieża Franciszka na globalny problem społeczny braku bezpieczeństwa*, w: *Studia Teologiczne Idźcie i głoscie*, 34 (2016), Łomża 2016, s. 375-400.

- Wilkowski P., *Matko nadziei*, w: *Zeszyt maryjny. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2021/2022. Posłani w pokoju Chrystusa*, red. M. Chmielewski, Katowice 2021, s. 49-52.
- Wilkowski P., *Pociecho migrantów*, w: *Zeszyt maryjny. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2021/2022. Posłani w pokoju Chrystusa*, red. M. Chmielewski, Katowice 2021, s. 52-54.
- Zajączkowska B., *Papież Franciszek zmienił paragraf katechizmu na temat kary śmierci*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-08/reskrypt-karze-smierci-kongregacja-na-uki-wiary-katechizm.html>, dostęp 11.02.2022 r.

DAWID MIELNIK*

The Good Friday oration as defined in the rubrics in the light of the twentieth-century liturgical reforms

Introduction

The Good Friday oration is a special prayer of the Church because of its solemn character.¹ What is more, through a long period of time, actually until the 1960s, it was the only oration said during liturgical celebrations not only in the period of Holy Week but also throughout the liturgical year.² Since the 1950s, the oration has undergone many changes, which was connected with the reform of *Sabato Sancto* and the reform of the whole Holy Week. The renewal of the Catholic liturgy during Paul VI's pontificate led to subsequent modifications of the celebrations of the Good Friday oration. The third typical edition of Paul VI's Roman Missal introduced further changes.

The paper attempts to analyse the changes to the Good Friday oration in the light of the rubrics and practical way of realising this prayer. The goal will be achieved thanks to the analysis of the changes in the liturgical books within selected categories. The analyses are based on the following sources: Benedict

* Dawid Mielnik, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2701-4889>; e-mail: mielnikdawid@gmail.com

¹ See D. Mupaya Kapiten, *Vivre avec Dieu: La prière chrétienne au quotidien*, Kinshasa 2016, p. 51.

² The Second Vatican Council encouraged to revise the oration in the Order of Holy Mass (point of 53 of *Sacrosanctum Concilium*). The realization of this postulate took place several years later in the document *De oratione communi seu fidelium*. See 'Constitutio de sacra liturgia,' *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), pp. 97-138; *De oratione communi seu fidelium*; *Natura, momentum ac structura criteria atque specimina coetibus territorialibus Episcoporum proposita*, Città del Vaticano 1966; P. Kulbacki, 'Modlitwa powszechna w polskich księgach liturgicznych,' in A. Żądło (ed.), *Praedicamus Christum crucifixum. Słowo Boże w liturgii Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi Metropolicie Krakowskiemu w 25. Rocznice święceń biskupich*, Katowice 2010, p. 350.

XV's Roman Missal, *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* and two typical editions of the revised Roman Missals from 1970 and 2002.³ The paper is divided into six parts. Firstly, the Good Friday oration will be placed in the context of the whole liturgy of Good Friday. Then the order of the prayers and those directly involved in the oration will be presented. Further, the liturgical vestments used in the liturgy will be defined. Finally, we will focus on the place of the celebration and the ways of conducting the Solemn Intercessions.

The order of the Good Friday service

The division of the Good Friday liturgy is not obvious. Admittedly, in the Polish tradition there are four parts of the Good Friday liturgy, which has been testified in the Polish translation of the Roman Missal.⁴ However, in the first and the third typical editions of Paul VI's Roman Missal there are three parts. This difference is relatively easy to explain – the Polish translation includes an additional rite, which was absent in the typical edition of the revised Roman Missal (the procession of the Funeral of Christ).

Another problem can arise with the fact that in *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* there were also four parts of the liturgy, the procession to the tomb not being included. To explain this discrepancy, it is worth juxtaposing the particular parts. Benedict XV's Roman Missal has no headings that mention any part of the liturgy. Hence, this liturgical book is not helpful in this respect. *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* distinguishes the following parts: readings, prayer of the faithful,⁵ veneration of the cross and communion.⁶ The Renewed Roman Missal in its first and third editions mentions the following parts: the Liturgy of the Word, the Veneration of the Holy Cross and Holy Communion.⁷

At this point, two issues should be noted. Firstly, in the revised Missal the start of the liturgy of the word is not placed at the beginning of the service but begins with the readings. This means that prostration and the opening prayers do not belong to any part of the Good Friday liturgy. Secondly, the prayer of the

³ These are the sources: *Missale romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum S. PII V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum a S. Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate Vulgatum*, Vatican 2004; *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus. Editio iuxta typicam vaticanam*, Ratisbonae 1955; *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum. Editio iuxta Typicam*, Vatican 1970; *Missale romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Città del Vaticano 2002.

⁴ See J. Dubina, *I riti peculiari del triduo pasquale in Slovacchia: Storia, celebrazione, teologia*, Romae 2012, pp. 97-98.

⁵ In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* there are two petitions in this part of the liturgy: *orationes solemnes* and *oratio fidelium*.

⁶ In the traditional textbooks (before Pius XII's reforms) this part of the liturgy was called "Missa praesanctificatorum."

⁷ See R. Féry, *Historia światek chrześcijańskich*, Warszawa 2011, pp. 85-86.

faithful has been placed within the liturgy of the word, and thus the intercessions are not distinguished as a separate part of the liturgy.⁸

In the context of these juxtapositions, it is simpler to place the orations within the Good Friday liturgy. In the revised Missal it is the first part of the liturgy (or more precisely, it is within the first part).⁹ In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* it is the second part of the liturgy.¹⁰ One may be tempted to say, on the basis of the analogy of the rites, that the prayers were also the second part of the traditional Roman Missals before 1951.¹¹

The order of the intercessions

In traditional order of the Good Friday oration, there were nine prayers: (1) for the Church, (2) for the Pope, (3) for the Clergy and Laity of the Church, (4) for the Emperor, (5) for Those Preparing for Baptism, (6), for Those in Special Need (7), for non-Catholics, (8) for the Jews, and (9) for non-Christians.¹² It should be remembered that since the beginning of the nineteenth century the prayer for the Emperor was not said because of the fall of the Empire and the Emperor's abdication.¹³ Consequently, the Missals included nine orations, and practically eight prayers.¹⁴ In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, the traditional structure of the orations was kept but the prayer for the Emperor was changed to the prayer for all in public office. Its content was modified significantly. The individual prayers received titles that were absent in Benedict XVI's Roman Missal.

The first typical edition of Paul VI's Roman Missal introduced substantial revisions. Firstly, a new prayer was added (for Those Who Do Not Believe in God). Secondly, the order of the orations was changed noticeably. Hereafter it was as follows: (1) for the Church, (2) for the Pope, (3) for the Clergy and Laity of the Church, (4) for Those Preparing for Baptism, (5) for non-Catholics (6), for

⁸ It is one a section of the liturgy.

⁹ See J. Driscoll, *Awesome Glory: Resurrection in Scripture, Liturgy, and Theology*, Collegeville 2019, p. 68.

¹⁰ See Ph. Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris 2003, p. 73.

¹¹ This is the time of the *Sabato Sancto* reforms. See J. Gaume, *Krótki katechizm wytrwałości czyli wykład historyczny, dogmatyczny, moralny i liturgiczny religii, od początków świata aż do dni naszych*, Warszawa 1851, p. 183.

¹² See W. Strykowski, *Podręcznik obrzędów używanych w Kościele katolickim w czasie Wielkiego Tygodnia, w Uroczystość Wniebowstąpi. Pańskiego i Zielonych Świątek*, Pelplin 1888, p. 13; K. Lijka, 'Dzieje Triduum Paschalnego,' in: W. Świerżawski (ed.), *Historia liturgii, Mysterium Christi 2*, Zawichost 2012, p. 155.

¹³ See P. Guéranger, *La Passion et la Semaine sainte*, Paris 1857, p. 534; Ch.M. Baggs, *The Ceremonies of Holy-Week at the Vatican and S. John Lateran's Described*, Rome 1839, p. 75; B.D. Berger, *Le drame liturgique de Paques*, Paris 1976, p. 126.

¹⁴ See "Wielki Tydzień". *Przewodnik obrzędów i modlitw wielkotygodniowych*, Potulice 1937, p. 78; B. Łaciak, *Przewodnik obrzędów wielkotygodniowych dla użytku kapłanów i służ kościelnych*, Miejsce Piastowe 1928, p. 17; J.J. Saunders, 'The debate on the fall of Rome,' *History* 48 (1963), n. 162, pp. 1-2.

the Jews, (7) for non-Christians, (8) for Those Who Do Not Believe in God, (9) for All in Public Office, and (10) for Those in Special Need. In the third typical edition of Paul VI's Roman Missal this order was maintained.

Those involved in the oration

In a sense, it may seem inappropriate to ask who is involved in the prayer, since the intercessions concern the whole Church, clergy and laity. Rather, we should ask who directly says the prayers that constitute the Good Friday litany.

Benedict XVI's Roman Missal assigned special roles to three people: celebrant, deacon and subdeacon. The celebrant proclaims the intention, the invocation "oremus" and the second part of the oration, the deacon – "flectamus genua" and the subdeacon – "levate."¹⁵ In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* there were two ways to say this prayer. The rubrics mentioned the celebration with the deacon and subdeacon as well as the celebration without these persons. The first list is the same as in Benedict XVI's Roman Missal, however, the invocation "levate" is said by the deacon, and not the subdeacon.¹⁶ In the second order, the whole prayer is offered by the celebrant.¹⁷

In the first typical edition of Paul VI's Roman Missal, the situation is more complicated. The common way of praying is that the priest says the intention and the second part of the oration,¹⁸ but this instruction omits the traditional invocations "flectamus genua" and "levate." These invocations are present in the second way of saying the Good Friday oration. The problem concerns another issue – whether, according to the rubrics, these intercessions should be made by a deacon, which is not obvious. It is true that in the context of these petitions the rubric "tradita invitatio diaconi" appears; nevertheless, this genitive case does not have to indicate the person who is to utter the invocations. The genitive may well refer to a person who traditionally had to say these calls, and it does not have to pre-judge the continuation of this tradition. So, depending on the interpretation of the genitive, the prayers of the Good Friday oration can be offered by the celebrant or along with the deacon who only says the invocations "flectamus genua" and "levate."¹⁹

¹⁵ See G.Ch. Moroni, *Fonctions papales à Saint-Pierre de Rome, pendant la semaine sainte*, Paris 1845, p. 98.

¹⁶ See F.R. McManus, *The Rites of Holy Week: Ceremonies, Preparations, Music, Commentary*, Paterson 1956, p. 123.

¹⁷ Another issue should be noted – in the liturgical book (*Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*) there is noticeable information in the rubrics that the final acclamation "amen" had to be said by all people (Latin "omnes").

¹⁸ The rubrics do not say that it must be the celebrant.

¹⁹ What is interesting here is that the rubrics do not mention the subdeacon. This is strange for two reasons. Firstly, in *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* the subdeacon utters no invocation, but he was mentioned in the rubrics. Secondly, the subdiaconate and the minor orders were removed by Paul VI in 1972. See Paulus VI, 'Motu proprio Disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur *Ministeria*

In the third typical edition of Paul VI's Roman Missal, the issue is even more complicated. Again, there are two ways of saying the Good Friday oration (with or without "flectamus genua" and "levate").²⁰ There is the information that the priest²¹ has to utter the second part of the oration, but there is a change to the intention. According to the rubrics, the intention should be offered by the deacon or if he is absent, by a lay person.²² The priest is not mentioned at all, which suggests that legislator did not provide for the possibility of this activity.

Liturgical vestments

In Benedict XV's Roman Missal there is no information in the Good Friday rubrics as to how the celebrant, deacon and subdeacon should be dressed. The only instruction is that the colour of the vestments should be black. So, in relation to the celebrant, he had to wear normal liturgical vestments provided for the celebration of the Holy Mass: amice, alb, cingulum, maniple, stole and chasuble. Since in the context of the oration there is no information about the change of the vestment, it should be assumed that the celebrant wears this attire while offering the intercessions.

As for the deacon and subdeacon, the issue is more complicated. The direct reference is chapter XIX, point 6 of *Rubricæ generales Missalis*.²³ According to this rubric, the deacon and subdeacon have to put on the so-called folded chasubles (Latin *planetæ plicatae*).²⁴ As it can be deduced from the rubrics, the deacon had to remove the folded chasuble before the Gospel reading. In this point he had two options. He could hang the chasuble across his arm or in lieu of the chasuble he could use the so-called broad stole (Latin *stola latior*). Because of this non-practical style of the chasuble, the second option seemed better. According to the rubrics, the deacon could wear a folded chasuble after Communion. In

quaedam, 'Acta Apostolicae Sedis 64 (1972), p. 529-534. So in the first typical edition of the Roman Missal, the subdeacon had some role which was presented in the following study: D. Mielnik, 'Analiza porównawcza posługi subdiakona w obrzędach Mszy Świętej według Mszałów Jana XXIII i Pawła VI,' in D. Mielnik (ed.), *Iuvenes errantes 2016*, Lublin 2017, pp. 38-50.

²⁰ Also in this case, we have the unclear phrase "diaconi," however, this time the syntax is different – "iuxta traditionem, invitationes diaconi."

²¹ Again, it is not underlined that it has to be the celebrant.

²² See K. Lijka, 'Triduum Paschalne w Mszałe rzymskim z 2002 r.,' *Anamnesis* 8 (2002), n. 3, p. 62.

²³ Naturally, this concerns the traditional rubrics and not those reformed in 1960 and incorporated into John XXIII's Roman Missal.

²⁴ Since this paper deals with another research problem, the issue of the folded chasubles and broad stoles will not be analysed. More information can be found in D. Mielnik, 'The folded chasuble – lost vestment of Roman rite,' in D. Mielnik (ed.), *Iuvenes errantes 2016*, Lublin 2017, pp. 170-180.

light of this information, it can be claimed that during the prayer the deacon was to wear a broad stole and the subdeacon should appear in a folded chasuble.²⁵

In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* the rubrics directly informed about the liturgical vestments during the Good Friday oration. The celebrant was to wear a black cope, the deacon a black dalmatic and the subdeacon a black tunicella.²⁶ It should be noted that these vestments were not present at the beginning of the liturgy. According to the rubrics, for the first part of the liturgy the celebrant and deacon had to wear an amice, alb, cincture and stole, the subdeacon – an amice, alb and cincture.²⁷ As the rubrics provide another change of vestments for the third part of the liturgy, it should be noted that the choice of special vestments for the second part of the liturgy somehow distinguished it. Indeed, the dalmatic and tunicella were still to be worn during the fourth part of the liturgy. However, at this time they were no longer black but violet.

In the first typical edition of Paul VI's Roman Missal, the regulations were simple. According to the introductory rubrics, the ministers were to wear red vestments as for Holy Mass, not black or violet. So the celebrant wore an (amice,) alb, (cincture,) stole and chasuble.²⁸ The deacon and subdeacon were not mentioned in the rubrics. As the rubrics did not mention the changing of the vestments during the Good Friday prayer, the celebrant offered the prayer in this vestment. The only novelty seen in the third typical edition of Paul VI's Roman Missal is the information about the deacon. If present, he has to wear the same vestments as for Mass, and he continues to wear them during the Solemn Intercessions.

The place to pray the oration

In Benedict XV's Roman Missal, the rubrics are very simple and clear – the celebrant, deacon and subdeacon should stand on the side of epistle, and so on

²⁵ It is worth noting that the regulations were connected with cathedral churches. In minor churches, the deacon and subdeacon did not wear the folded chasuble but amice, alb, cincture and maniple (subdeacon) with a stole (the deacon).

²⁶ See W. Danielski, 'Męka Pańska w odnowionej liturgii,' in: H.D. Wojtyski, J.J. Kopeć (ed.), *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, p. 210; *Mały ceremoniał dla kleryków i kapłanów*, Poznań 1957, p. 63.

²⁷ It is easy to see that the maniple and chasuble were not present. The maniple and chasuble were Eucharistic vestments (from the traditional point of view). This was one of the reformers' attempts to change the traditional understanding of the Good Friday liturgy as *missa praesanc-tificatorum* (Mass of pre consecrated sacrifices). The absence of the folded chasubles was to simplify the rite. The final removal of these vestments took place in the new codex of rubrics in 1960 (the folded chasubles were used outside Holy Week even after 1955).

²⁸ According to point 91 of the General Instruction of the Roman Missal from 1970, using the amice and cincture depends on the style of the alb. The maniple is not considered and its facultative use was regulated in *Tres Abhinc Annos* (point 25). See Sacra Congregatio Rituum, 'Instructio altera ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam *Tres abhinc annos*,' *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967), pp. 442-448.

the right side of the altar.²⁹ In *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, according to the rubrics the liturgical book had to be placed by the acolytes in the central part of the altar. Also, this was where the celebrant, deacon and subdeacon had to stand during the oration. Thus in both cases, the oration was prayed in front of the altar. There is one important detail which should be noticed. Following the logic of the rubrics in Benedict XV's Missal, the cross that will be adored during the third part of the liturgy is on the altar from the beginning of the rite. Yet, according to the rubrics of *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* this cross had to be carried from the sacristy for the third part of the Good Friday liturgy. On the basis of these rubrics, it can be claimed that in the traditional Good Friday liturgy the oration is directed to the cross, i.e. to crucified Christ.³⁰ In the renewed Holy Week during the Pius XII pontificate, the prayer was not prayed before the cross.

The first typical edition of Paul VI's Roman Missal differently dealt with the problem of the place of the Good Friday oration. The rubrics pointed to three places from where the prayer could be said: the chair for the priest-celebrant, the ambo and altar; however, the first one was preferred.³¹ According to the General Instruction of the Roman Missal, the chair for the priest should be directed towards the faithful (point 271) and so should the ambo and altar (points 262 and 272). Consequently, the celebrant prayed the oration facing the gathered people. In the third typical edition of Paul VI's Roman Missal, the place was slightly changed. According to the rubrics, the intention should be prayed from the ambo and the second part of the oration from the chair for the priest-celebrant or the altar. Again the chair for the priest was preferred for the aforementioned reasons.

Ways of offering the prayer

The rubrics of Benedict XV's Roman Missal did not mention an alternative way of praying the Good Friday oration, which suggested that the regulations, introduced before 1951, allowed only one way, which was the following one: at the side of the epistle, the celebrant being directed to the altar said the intention and the invocation "oremus." Afterwards, the deacon, standing behind the celebrant, prayed "flectamus genua," and everybody had to kneel down.³² In turn, the subdeacon standing behind the deacon uttered "levate," and everybody had

²⁹ See *The Office of Holy Week in Latin and English, According to the Roman Missal and Breviary*, London 1808, p. 251; *Mszal rzymski dla uzytku wiernych*, Kraków 1874, p. 473.

³⁰ Although the celebrant stands at the side of the epistle, according to *Rubricae generales Missalis* during the invocation "oremus" the celebrant was to bow towards the cross, which showed the direction to which the prayers should be directed. See O. Drobný, *Ceremonie Wielkiego Tygodnia*, Rybnik Śl. 1928, p. 47.

³¹ This conclusion emerges from two circumstances. Firstly, the chair for the priest-celebrant is mentioned as the first place. Secondly, next to the other place, there is the phrase "pro opportunitate."

³² The rubrics of *Rubricae generales Missalis* also said that during kneeling down the celebrant had to put his hands on the altar and not put them together.

to arise. Finally, the celebrant proclaimed the second part of the oration and the acclamation “amen.”³³

This way of praying was retained in *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*. However, there was one modification – the deacon, and not the subdeacon, was to say “levate.”³⁴ The 1955 document permitted an alternative way of saying the oration in the absence of the deacon and subdeacon. Then the celebrant himself was to utter all of these invocations.³⁵

In the first typical edition of Paul VI’s Roman Missal, both ways were described. The following is described in the first place. After the priest had said the intention, there was a moment of silence, during which everybody prayed individually. Then the priest said the second part of the oration, to which everybody gave the acclamation “amen.” In this variant, therefore, the invocations “oremus,” “flectamus genua” and “levate” were left. The faithful might either stand or kneel throughout the intercessions. The second form resembled that used in the traditional Missals, so with the aforementioned invocations followed by kneeling down for a while.³⁶ In the third typical edition of Paul VI’s Roman Missal, the instruction was repeated.

Conclusion

This paper was an attempt to analyse the changes to the Good Friday oration in the light of the rubrics, including the practical ways of saying the oration. This goal was achieved thanks to the analysis of the changes within certain categories in the liturgical books. Benedict XV’s Roman Missal, *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* and two typical editions of the 1970 and 2002 revised Roman Missals were the source materials. The paper was divided into six parts. Firstly, the Good Friday oration was placed within the whole liturgy and its structure was presented. The next parts showed the question of the persons involved in the liturgy and their liturgical vestments. Finally, the place and manner of saying the oration were discussed.

The analyses have allowed us to conclude that the scope of the changes introduced in the rubrics was relatively large. While the place of the Good Friday prayer within the entire liturgy was not changed, its order was significantly modified. The categories of persons who directly participated in the prayer were changed (in the third typical edition of Paul VI’s Roman Missal, even the lay people were admitted). Another modification was related to the liturgical

³³ Only the prayer for the Jews did not have the invocations “oremus,” “flectamus genua” and “levate.” See F. Cancellieri, *Descrizione delle funzioni della Settimana Santa nella cappella pontificia*, Roma 1802, p. 94.

³⁴ The rubrics said nothing about the celebrant’s obligation to put his hands on the altar.

³⁵ Then these invocations were also introduced to the oration for the Jews.

³⁶ What is interesting is that the rubrics have instructed “flectamus genua” and “levate” but not about “oremus.”

vestments and their colour. The places from which the Solemn Intercessions were said were clearly defined, and another way of praying the oration was added.

* * *

The Good Friday oration as defined in the rubrics in the light of the twentieth-century liturgical reforms

Summary

The present paper is an attempt to analyse the changes in the Good Friday oration in the light of the rubrics. This was made possible thanks to the analyses of the changes within certain categories in the liturgical books. The source material included Benedict XV's Roman Missal, *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* and two typical editions of the revised Roman Missals from 1970 and 2002. The paper was divided into six parts. Firstly, the Good Friday oration was placed within the whole liturgy and its structure was presented. The next parts showed the question of the persons involved in the liturgy and their liturgical vestments. Finally, the place and manner of saying the oration were discussed. The analyses have led to the conclusion that the scope of the changes introduced in the rubrics was relatively large. While the place of the Good Friday prayer within the entire liturgy was not changed, its order was significantly modified. The categories of persons who directly participated in the prayer were changed. Another modification was related to the liturgical vestments and their colour. The places from which the Solemn Intercessions were said were clearly defined, and another way of praying the oration was added.

Keywords: Good Friday; Good Friday oration; missal rubrics; Roman Missal; liturgical reforms

Bibliography:

- Baggs Ch.M., *The Ceremonies of Holy-week at the Vatican and S. John Lateran's Described*, Rome 1839.
- Berger B.D., *Le drame liturgique de Paques*, Paris 1976.
- Cancellieri F., *Descrizione delle funzioni della Settimana Santa nella cappella pontificia*, Roma 1802.
- ‘Constitutio de sacra liturgia,’ *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), pp. 97-138.
- Danielski W., ‘Męka Pańska w odnowionej liturgii,’ in Henryk D. Wojtyński, Józef J. Kopeć (ed.), *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, pp. 203-213.
- De oratione communi seu fidelium; Natura, momentum ac structura criteria atque specimina coetibus territorialibus Episcoporum proposita*, Città del Vaticano 1966.
- Driscoll J., *Awesome Glory: Resurrection in Scripture, Liturgy, and Theology*, Collegeville 2019.
- Drobný, O., *Ceremonie Wielkiego Tygodnia*, Rybnik Śl. 1928.
- Dubina J., *I riti peculiari del triduo pasquale in Slovacchia: Storia, celebrazione, teologia*, Romae 2012.

- Féry R., *Historia święt chrześcijańskich*, Warszawa 2011.
- Gaume J., *Krótki katechizm wytrwałości czyli wykład historyczny, dogmatyczny, moralny i liturgiczny religii, od początków świata aż do dni naszych*, Warszawa 1851.
- Guéranger P., *La Passion et la Semaine sainte*, Paris 1857.
- Kulbacki P., 'Modlitwa powszechna w polskich księgach liturgicznych,' in Andrzej Żądło (ed.) *Praedicamus Christum crucifixum. Słowo Boże w liturgii Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi Metropolicie Krakowskiemu w 25. Rocznice święcen biskupich*, Katowice 2010, pp. 349-364.
- Lijka K., 'Dzieje Triduum Paschalnego,' in Waław Świerzawski (ed.) *Historia liturgii, Misterium Christi 2*, Zawichost 2012, pp. 101-124.
- Lijka K., 'Triduum Paschalne w Mszałe rzymskim z 2002 r.,' *Anamnesis* 8 (2002) n. 3, pp. 60-65.
- Łaciak B., *Przewodnik obrzędów wielkorygodniowych dla użytku kapłanów i sług kościelnych*, Miejsce Piastowe 1928.
- Mały ceremonial dla kleryków i kapłanów*, Poznań 1957.
- McManus F.R., *The Rites of Holy Week: Ceremonies, Preparations, Music, Commentary*, Paterson 1956.
- Mielnik D., 'Analiza porównawcza posługi subdiakona w obrzędach Mszy Świętej według Mszałów Jana XXIII i Pawła VI,' in Dawid Mielnik (ed.), *Iuvenes errantes 2016*, Lublin 2017, pp. 38-50.
- Mielnik D., 'The folded chasuble – lost vestment of Roman rite,' in Dawid Mielnik (ed.), *Iuvenes errantes 2016*, Lublin 2017, pp. 170-180.
- Missale romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum S. PII V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum a S. Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate Vulgatum*, Vatican 2004.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum. Editio iuxta Typicam*, Vatican 1970.
- Missale romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Città del Vaticano 2002.
- Moroni G.Ch., *Fonctions papales à Saint-Pierre de Rome, pendant la semaine sainte*, Paris 1845.
- Mszał rzymski dla użytku wiernych*, Kraków 1874.
- Mupaya Kapiten D., *Vivre avec Dieu: La prière chrétienne au quotidien*, Kinshasa 2016.
- Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus. Editio iuxta typicam vaticanam*, Ratisbonae 1955.
- Paulus VI, 'Motu proprio Disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur Ministeria quaedam,' *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972), pp. 529-534.
- Rouillard Ph., *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris 2003.
- Sacra Congregatio Rituum, 'Instructio altera ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam Tres abhinc annos,' *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967), pp. 442-448.
- Saunders J.J., 'The debate on the fall of Rome,' *History* 48 (1963) n. 162, pp. 1-17.
- Strykowski W., *Podręcznik obrzędów używanych w Kościele katolickim w czasie Wielkiego Tygodnia, w Uroczystości Wniebowstąp. Pańskiego i Zielonych Świątek*, Pelplin 1888.
- The Office of Holy Week in Latin and English, According to the Roman Missal and Breviary*, London 1808.
- „Wielki Tydzień”. *Przewodnik obrzędów i modlitw wielkorygodniowych*, Potulice 1937.

MISCELLANEA

Ks. MARCIN FERDYNUS*

Dlaczego katolik nie ma obowiązku zaszczepić się przeciw COVID-19? Perspektywa etyczna

Wstęp

Od czasu pojawienia się szczepionek przeciw COVID-19, rozgorzała dyskusja wokół ich skuteczności, bezpieczeństwa, jak również wokół moralnej oceny ich zastosowania. Wielkie poruszenie w mediach wywołało *Stanowisko Przewodniczącego Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych w sprawie korzystania ze szczepionek przeciw COVID-19 firm AstraZeneca i Johnson&Johnson*. Stanowisko to koncentruje się głównie wokół moralnej oceny dotyczącej wykorzystania do produkcji szczepionek linii komórkowych powstałych na bazie abortowanych płodów¹. Ponieważ zawarta w nim opinia wyjaśnia w kilku punktach tę moralnie doniosłą kwestię, nie będę się nią zajmował². Przedmiotem refleksji i rozwinięcia będzie stanowił ostatni, tj. czwarty punkt Stanowiska: „Niniejsza opinia nie uwzględnia aspektów formalnych szczepień (zwłaszcza możliwych poważnych skutków ubocznych pozostających w związku przyczynowym, a nie czasowym, z podaniem określonej szczepionki), gdyż jak dotychczas brakuje w tej materii pewnych wyników badań oraz obiektywnych, zgodnych i nie budzących wątpliwości opinii specjalistów. Taka opinia będzie możliwa dopiero wtedy, gdy te wątpliwości zostaną

* Ks. Marcin Ferdynus, – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0176-1023>; e-mail: marcin.ferdynus@kul.pl

¹ Stanowisko Przewodniczącego Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych w sprawie korzystania ze szczepionek przeciw COVID-19 firm AstraZeneca i Johnson&Johnson., z dn. 14 kwietnia 2021.

² W literaturze przedmiotu istnieją publikacje podejmujące ten problem: Zob. K. P. Jaworski, *Moralna ocena stosowania niektórych szczepionek przeciw COVID-19 w świetle personalizmu chrześcijańskiego*, „Teologia i człowiek” 53(2021), nr 1, s. 9-27; M. Szczodry, *Stanowisko Kościoła katolickiego wobec szczepionek przeciw Covid-19*, „Colloquia Theologica Ottomiana” 36(2020), s. 307-323.

w pełni wyjaśnione”. Stanowisko podkreśla również, co następuje: „Jednakże – zgodnie z zasadami etycznymi – w przypadku uzasadnionych podejrzeń co do zagrożenia dla życia konkretnych osób stwarzanego przez którąś ze szczepionek, należy rezygnować z jej podania”.

Wydaje się, że obecnie nie brakuje opinii naukowych, na podstawie których nie można by dokonać przynajmniej wstępnej oceny zagrożeń związanych z przyjmowaniem szczepionek przeciw COVID-19 przez niektóre osoby dorosłe, a zwłaszcza przez dzieci. Zagrożenia te koncentrują się zasadniczo wokół kilku kwestii: eksperymentalnego charakteru szczepionek, zastrzeżeń niektórych specjalistów w sprawie bezpieczeństwa ich stosowania oraz ryzyka w stosunku do korzyści związanych ze szczepienia dzieci. Celem artykułu jest próba wskazania kilku racji, na podstawie których katolik może moralnie uzasadnić rezygnację z przyjęcia szczepionki przeciw COVID-19, a co za tym idzie, może wskazać na opcjonalny (dobrowolny), a nie obligatoryjny charakter przyjęcia takiej szczepionki³.

Eksperymentalny charakter stosowanych szczepionek

Szczepionki przeciw COVID-19 zostały wprowadzone do obrotu w procedurze warunkowej, a zatem na czas określony oraz w trybie ‘nadzwyczajnym’. Ostateczne raporty potwierdzające skuteczność i bezpieczeństwo szczepionek zostaną podane w różnych terminach: dla preparatu Vaccine Moderna w grudniu 2022⁴, dla preparatu firmy Johnsonn&Johnsonn w grudniu 2023⁵, dla preparatu firmy Pfizer-Comirnaty w lipcu 2024⁶, dla preparatu firmy Vaxzevria AstraZeneca w marcu 2024⁷. Z praktycznego punktu widzenia warunkowe dopuszczenie wymienionych preparatów oznacza, że aktualnie trwają badania kliniczne, aby ocenić, jak długo utrzymuje się odporność poszczepienna, czy i w jakim stopniu szczepionki chronią przed zakażeniem wirusem SARS-CoV-2, oraz czy

³ Zaproponowana przeze mnie argumentacja nie musi kategorycznie ograniczać się do katolików. Mogą z niej skorzystać także ci, którzy, na przykład, nie uznają moralnego nauczania Kościoła w sprawie dobrowolności szczepień, ale uznają inne, bioetyczne regulacje, które znalazły swój wyraz w niniejszym artykule. W każdym razie, tytuł pracy, jak i kontekst prowadzonych analiz zawęzają do katolików, ponieważ – opierając się między innymi na oficjalnych dokumentach Kościoła – pragnę wskazać na racje, które mogą pomóc katolikowi w moralnym uzasadnieniu rezygnacji z przyjęcia szczepionki przeciw COVID-19.

⁴ COVID-19 Vaccine Moderna, INN-COVID-19 mRNA Vaccine (nucleoside modified), https://ec.europa.eu/health/documents/community-register/2021/20210106150575/anx_150575_pl.pdf (dostęp: 08.02.2022).

⁵ COVID-19 Vaccine Janssen, INN-Ad26.COV2-S, recombinant, https://www.ema.europa.eu/en/documents/product-information/covid-19-vaccine-janssen-epar-product-information_pl.pdf (dostęp: 08.02.2022).

⁶ Comirnaty, INN-COVID-19 mRNA Vaccine, https://www.ema.europa.eu/en/documents/product-information/comirnaty-epar-product-information_pl.pdf (dostęp: 08.02.2022).

⁷ Vaxzevria, COVID 19 Vaccine (ChAdOx1 S [recombinant]), https://www.ema.europa.eu/en/documents/product-information/vaxzevria-previously-covid-19-vaccine-astra-zeneca-epar-product-information_pl.pdf (dostęp: 08.02.2022).

szczepionki są bezpieczne⁸. Pytanie zasadnicze brzmi następująco: czy na obecnym etapie badań klinicznych i masowych szczepień mamy do czynienia z eksperymentem medycznym?

Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty (Ustawa) definiuje termin „eksperyment medyczny” w następujący sposób:

1. Eksperyment medyczny przeprowadzany na ludziach może być eksperymentem leczniczym albo eksperymentem badawczym.
2. Eksperymentem leczniczym jest wprowadzenie nowych albo tylko częściowo wypróbowanych metod diagnostycznych, leczniczych lub profilaktycznych w celu osiągnięcia bezpośredniej korzyści dla zdrowia osoby chorej. Może on być przeprowadzony, jeżeli dotychczas stosowane metody nie są skuteczne albo jeżeli ich skuteczność nie jest wystarczająca. Udział w eksperymencie leczniczym kobiet ciężarnych wymaga szczególnie wnikliwej oceny związanego z tym ryzyka dla matki i dziecka poczętego.
3. Eksperyment badawczy ma na celu przede wszystkim rozszerzenie wiedzy medycznej. Może być on przeprowadzany zarówno na osobie chorej, jak i zdrowej. Przeprowadzenie eksperymentu badawczego jest dopuszczalne, gdy uczestnictwo w nim nie jest związane z ryzykiem albo też ryzyko jest minimalne i nie pozostaje w dysproporcji do możliwych pozytywnych rezultatów takiego eksperymentu (Art.21)⁹.

Wydaje się, że według Ustawy, stosowanie szczepionek przeciw COVID-19 nie może być zaliczone do eksperymentu leczniczego. Mimo że szczepionki mają charakter „tylko częściowo wypróbowanych metod profilaktycznych”, to jednak ich stosowanie dotyczy osób zdrowych, a nie chorych. Pod definicję eksperymentu leczniczego podpadają jedynie osoby chore¹⁰. Niemniej jednak wydaje się, że według Ustawy, stosowanie szczepionek przeciw COVID-19 spełnia warunki eksperymentu badawczego. Zakres definicji eksperymentu badawczego obejmuje zarówno osoby chore, jak i zdrowe. Ponadto sformułowanie mówiące o tym, że eksperyment badawczy „ma na celu przede wszystkim rozszerzenie

⁸ Narodowy Instytut Zdrowia Publicznego, *Na czym polega warunkowe dopuszczenie do obrotu szczepionek przeciw COVID-19 w Europejskiej Agencji Leków?* <https://szczepienia.pzh.gov.pl/faq/na-czym-polega-warunkowe-dopuszczenie-do-obrotu-szczepionek-przeciw-covid-19-w-europejskiej-agencji-lekow/> (dostęp: 07.02.2022).

⁹ Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty, (Dz. U. 1997 Nr 28 poz. 152), <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970280152/U/D19970152Lj.pdf> (dostęp: 05.02.2022).

¹⁰ Zastanawiające jest to, że z jednej strony, Ustawa zawęża prowadzenie eksperymentu leczniczego do osób chorych, z drugiej zaś wspomina o metodach profilaktycznych, które pełnią funkcję ochronną, a nie leczniczą. Jeśli uznać, że szczepionki mają charakter prewencyjny – wydaje się, że taki jest sens stosowania szczepionek przeciw COVID-19 jako częściowo wypróbowanych metod profilaktycznych – to pojawia się pytanie o to, dlaczego definicja eksperymentu leczniczego pomija w swej treści osoby zdrowe, skoro tylko takie mogą być szczepione. Wiele wskazuje na to, że zamieszczona w Ustawie definicja eksperymentu leczniczego jest zbyt wąska pod względem zakresu znaczeniowego.

wiedzy medycznej” wcale nie wyklucza innych celów, na przykład, zastosowania „częściowo wypróbowanych metod diagnostycznych, leczniczych lub profilaktycznych”¹¹. Co więcej, zgodnie z definicją eksperymentu badawczego zakłada się, że ryzyko związane z zastosowaniem nowej technologii jest niewielkie. Na podobnym założeniu opiera się warunkowe dopuszczenie szczepionek przeciw COVID-19, a mianowicie na tym, że możliwe pozytywne rezultaty z podania szczepionek przeważają ryzyko¹². Gdyby nawet założyć, że na obecnym etapie badań, korzyści (np. ochrona przed ciężkim przebiegiem choroby) wynikające z zastosowania szczepionek w populacji przeważają ryzyko (np. ciężkie powikłania poszczepienne, zgony), to jednak w przypadku konkretnych osób istnieje podejrzenie, że ryzyko przewyższa korzyści. Staje się to widoczne zwłaszcza w przypadku szczepienia dzieci. Wróć do tej kwestii w kolejnym paragrafie. W tym miejscu należy podkreślić, że w świetle cytowanej Ustawy, szczepionki przeciw COVID-19, które znajdują się w trakcie badań klinicznych (podlegają stałemu monitorowaniu i badaniu), mają znamiona eksperymentu medycznego. W Ustawie czytamy też, co następuje:

Eksperyment medyczny może być przeprowadzany, jeżeli spodziewana korzyść lecznicza lub poznawcza ma istotne znaczenie, a przewidywane osiągnięcie tej korzyści oraz celowość i sposób przeprowadzania eksperymentu są zasadne w świetle aktualnego stanu wiedzy i zgodne z zasadami etyki zawodu medycznego (Art.22).

Ponadto, w przypadku przeprowadzania eksperymentu badawczego na osobach małoletnich Ustawa wymaga, by łącznie były spełnione następujące warunki:

1. Spodziewane korzyści mają bezpośrednie znaczenie dla zdrowia małoletniego poddanego eksperymentowi badawczemu lub innych małoletnich należących do tej samej grupy wiekowej.
2. Eksperyment badawczy przyniesie istotne rozszerzenie wiedzy medycznej.
3. Nie istnieje możliwość przeprowadzenia takiego eksperymentu o porównywalnej efektywności z udziałem osoby pełnoletniej (Art.23, a.2).

Wynika z tego, że jeśli któryś z wymienionych warunków nie zachodzi, proceder szczepienia dzieci (małoletnich) przeciw COVID-19 nie powinien być przeprowadzany. Taka opinia wydaje się zasadna z perspektywy prawnej. Jeśli jednak uznać, że szczepienia przeciw COVID-19 mają charakter

¹¹ Jak widać, definicje eksperymentu leczniczego i eksperymentu badawczego nie są pod względem zakresów ostre. Ponadto wydaje się, że definicja eksperymentu badawczego jest zakresowo szersza od definicji eksperymentu leczniczego.

¹² Narodowy Instytut Zdrowia Publicznego, *Na czym polega warunkowe dopuszczenie do obrotu szczepionek przeciw COVID-19 w Europejskiej Agencji Leków?* <https://szczepienia.pzh.gov.pl/faq/na-czym-polega-warunkowe-dopuszczenie-do-obrotu-szczepionek-przeciw-covid-19-w-europejskiej-agencji-lekow/> (dostęp: 07.02.2022).

eksperymentalny, to sam fakt uznania takiego charakteru wskazuje na opcjonalny, a nie moralnie obligatoryjny wymiar poddania się procedurze szczepienia. Czy doniesienia naukowe i opinie niektórych ekspertów (teoretyków i praktyków) wspierają tezę o dobrowolności (opcjonalności) poddania się szczepieniu przeciw COVID-19?

Doniesienia naukowe, opinie ekspertów i wątpliwości

Operacja określana mianem „Warp Speed” wprowadziła na rynek w Stanach Zjednoczonych dwie szczepionki mRNA, produkowane przez firmy Pfizer i Moderna. Dane tymczasowe sugerowały wysoką skuteczność obu szczepionek, co ostatecznie sprawiło, że Amerykańska Agencja ds. Żywności i Leków (U.S. Food and Drug Administration, FDA) dopuściła ich stosowanie w trybie warunkowym. Niemniej jednak masowe szczepienia dorosłych i dzieci budzą zastrzeżenia etyczne związane z bezpieczeństwem tych szczepionek. Poza badaniem potencjalnego związku zawartości szczepionek z zakresem zarówno ostrych, jak i długoterminowych patologii (np. zaburzenia krwi, choroby neurodegeneracyjne, autoimmunologiczne), niektórzy naukowcy próbują odpowiedzieć na pytanie o to, czy szczepionki firmy Pfizer i Moderna mogą modyfikować DNA osób zaszczepionych. Stephanie Seneff i Greg Nigh przedstawiają prawdopodobny, oparty na ustalonych ścieżkach transformacji i transportu materiału genetycznego scenariusz, według którego wstrzyknięte mRNA może zostać włączane do DNA komórek zarodkowych w celu transformacji międzypokoleniowej¹³. Autorzy ci sugerują, że wyjaśnienie długoterminowych skutków tych eksperymentalnych leków (experimental drugs) wymaga specjalnego nadzoru, by lepiej ocenić stosunek ryzyka do potencjalnych korzyści¹⁴.

Niepokojące doniesienia naukowe wiążą się również ze stosowaniem szczepionki wektorowej adenowirusowej ChAdOx1 nCoV-19 firmy AstraZeneca. Badania, które pojawiły się na łamach „The New England Journal of Medicine” wskazują na poważne niepożądane odczyny poszczepienne (zakrzepica i małopłytkowość) wśród niektórych osób zaszczepionych tym preparatem¹⁵.

¹³ S. Seneff, G. Nigh, *Worse Than the Disease? Reviewing Some Possible Unintended Consequences of the mRNA Vaccines Against COVID-19*, „International Journal of Vaccine Theory, Practice, and Research” 2(2021), nr 1, s. 38-79.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ N. H. Schultz, I. H. Sørvoll, A. E. Michelsen i in. *Thrombosis and Thrombocytopenia after ChAdOx1 nCoV-19 Vaccination*, „The New England Journal of Medicine” 384(2021), s. 2124-2130; A. Greinacher, T. Thiele, T. E. Warkentin i in. *Thrombotic Thrombocytopenia after ChAdOx1 nCoV-19 Vaccination*, „The New England Journal of Medicine” 384(2021), s. 2092-2101; M. Scully, D. Singh, R. Lown, *Pathologic Antibodies to Platelet Factor 4 after ChAdOx1 nCoV-19 Vaccination*, „The New England Journal of Medicine” 384(2021), s. 2202-2211. Przypadki małopłytkowości immunologicznej i krwawienia, które zostały wywołane przez szczepionki produkowane przez firmy Moderna (mRNA-1273) i Pfizer-BioNTech (BNT162b2) ujawniono z kolei w innych badaniach. Zob. Eun-Ju Lee, D. B. Cines,

Naukowcy opisali 39 osób z zespołem charakteryzującym się zakrzepicą i małopłytkowością, które rozwinęły się od 5 do 24 dni po otrzymaniu pierwszej dawki szczepionki ChAdOx1 nCoV-19. Zaszczepione osoby były zdrowe lub w stanie stabilnym medycznie, a bardzo niewiele osób miało wcześniej zakrzepicę lub stan prozakrzepowy. Większość pacjentów uwzględnionych w tych doniesieniach naukowych to kobiety w wieku poniżej 50 lat, z których część otrzymywała estrogenową terapię zastępczą lub doustne środki antykoncepcyjne. Niezwykle wysoki odsetek pacjentów miał zakrzepicę w nietypowych miejscach: zakrzepicę zatok żylnych mózgu lub zakrzepicę żyły wrotnej, trzewnej lub wątrobowej. Inni pacjenci zgłaszali się z zakrzepami w żyłach głębokich, zatorami płucnymi lub ostrą zakrzepicą tętniczą. Co więcej, około 40% pacjentów zmarło, niektórzy z powodu niedokrwionego uszkodzenia mózgu, krwotoku lub z powodu obu tych stanów¹⁶.

Opublikowany w czerwcu 2021 roku artykuł naukowy w czasopiśmie „Pediatrics” udokumentował siedem przypadków zapalenia mięśnia sercowego lub zapalenia mięśnia osierdziowego, które wystąpiły u nastoletnich chłopców w wieku 14-19 lat w ciągu 2 do 4 dni po wstrzyknięciu drugiej dawki BNT162b2 firmy Pfizer/BioNTech. Wszyscy nastolatki mieli ból w klatce piersiowej, a pięciu z nich miało gorączkę. Inne zaobserwowane objawy obejmowały duszność, zmęczenie, ból w obu ramionach, nudności, wymioty, ból głowy, anoreksję i osłabienie. U wszystkich chłopców potwierdzono podwyższony poziom tropoininy (marker niedokrwienia serca) oraz nieprawidłowe wyniki elektrokardiogramu i rezonansu magnetycznego serca¹⁷. Badania związane z zapaleniem mięśnia sercowego potwierdza również Europejska Agencja Leków (EMA). Z opublikowanego przez EMA komunikatu dowiadujemy się, że do końca maja 2021 roku do bazy EudraVigilance wpłynęły zgłoszenia zapalenia mięśnia sercowego po szczepieniu preparatem Comirnaty (122 przypadki), Moderna (16 przypadków), Vaxzevria (38 przypadków). W tym okresie nie zgłoszono żadnego przypadku po szczepieniu preparatem Janssen/Johnson&Johnson. Do końca maja 2021 roku do bazy EudraVigilance wpłynęły zgłoszenia zapalenia mięśnia osierdziowego po szczepieniu Comirnaty (126 przypadki), Moderna (18

T. Gernsheimer i in. *Thrombocytopenia following Pfizer and Moderna SARS-CoV-2 vaccination*, „American Journal of Hematology”, 96(2021), s. 534-537.

¹⁶ D. B. Cines, J. B. Bussel, *SARS-CoV-2 Vaccine-Induced Immune Thrombotic Thrombocytopenia*, „The New England Journal of Medicine” 384(2021), nr 23, s. 2254-2256. Autorzy ci informują, że od 9 kwietnia 2021 roku, co najmniej pięć krajów wprowadziło ograniczenia (głównie ze względu na wiek) dotyczące pacjentów szczepionych preparatem ChAdOx1 nCoV-19 (AstraZeneca). Inni z kolei autorzy informują, że niektóre kraje podjęły decyzję o zaprzestaniu podawania szczepionki Johnson&Johnson/Janssen. Zob. Pei-hua Huang, *COVID-19 vaccination and the right to take risks*, „Journal of Medical Ethics” (2021), <https://jme.bmj.com/content/early/2021/07/12/medethics-2021-107545> (dostęp: 05.02.2022).

¹⁷ M. Marshall, I. D. Ferguson, P. Lewis, i in. *Symptomatic Acute Myocarditis in Seven Adolescents Following Pfizer-BioNTech COVID-19 Vaccination*, „Pediatrics” 148(2021), nr 3, <https://doi.org/10.1542/peds.2021-052478> (dostęp: 04.02.2022).

przypadków), Vaxzevria (47 przypadków) oraz Janssen/Johnson&Johnson (1 przypadek)¹⁸.

Polskie Stowarzyszenie Niezależnych Lekarzy i Naukowców (PSNLiN) w liście wystosowanym do dyrektorów, pedagogów i rodziców stwierdza, że na obecną chwilę dzieci nie powinny być szczepione preparatami przeciw COVID-19¹⁹. Przedstawiciele PSNLiN uważają, że dzieci są zdecydowanie mniej podatne na COVID-19 niż dorośli²⁰. Tę opinię potwierdzają również badania opublikowane na łamach czasopisma „The Lancet”²¹. Podobną sugestię podaje Serwis Ministerstwa Zdrowia i Narodowego Funduszu Zdrowia: „Dzieci, jeśli zakażą się koronawirusem, na ogół przechodzą przez chorobę bardzo lekko, czasem wręcz bezobjawowo”²². W cytowanym już liście, przedstawiciele PSNLiN powołują się również na dane statystyczne i twierdzą, że poziom zgonów w Polsce z powodu COVID-19 w grupie wiekowej do 17 lat wynosi 0,00003%, natomiast liczba zgonów na COVID-19 wraz z chorobami współistniejącymi to 0,0001%²³. Ponadto podkreślają, że nie są znane długofalowe skutki podanych preparatów, co w przypadku małoletnich ma ogromne znaczenie. Zdaniem przedstawicieli PSNLiN istnieją bowiem przypuszczenia, że obecnie używane preparaty mogą w przyszłości wywoływać choroby neurodegeneracyjne (prionowe), autoimmunologiczne, choroby nowotworowe oraz wpływać negatywnie na płodność zaszczepionych dzieci. Biorąc pod uwagę dotychczasowe doniesienia naukowe o niepożądanych odczynach poszczepiennych u dorosłych (np. zaburzenia krzepnięcia krwi w naczyniach trzewnych i mózgowych, naruszenie bariery krew-mózg, zapalenie mięśnia sercowego, nagłe zgony) oraz wysokie ryzyko wystąpienia poważnych niepożądanych odczynów poszczepiennych

¹⁸ European Medicines Agency, *COVID-19 vaccines: update on ongoing evaluation of myocarditis and pericarditis*, <https://www.ema.europa.eu/en/news/covid-19-vaccines-update-ongoing-evaluation-myocarditis-pericarditis> (dostęp: 07.02.2022).

¹⁹ Polskie Stowarzyszenie Niezależnych Lekarzy i Naukowców, *List Polskiego Stowarzyszenia Niezależnych Lekarzy i Naukowców do dyrektorów, pedagogów i rodziców*, https://psnlin.pl/szczepienie_dzieci_przeciw_covid19_list_psnlin_do_dyrektorow_pedagogow_rodzicow-szk%c3%b3%c5%82-i-przedszkoli.html (dostęp: 07.07.2021).

²⁰ Ping-Ing Lee, Ya-Li Hu, Po-Yen Chen i in. *Are children less susceptible to COVID-19?*, „Journal of Microbiology, Immunology and Infection” 53(2020), nr 3, s. 371-372.

²¹ S. S. Bhopal, J. Bagaria, B. Olabi i in. *Children and young people remain at low risk of COVID-19 mortality*, „The Lancet”, 5(2021), nr 5, [https://doi.org/10.1016/S2352-4642\(21\)00066-3](https://doi.org/10.1016/S2352-4642(21)00066-3) (dostęp: 03.02.2022).

²² Serwis Ministerstwa Zdrowia i Narodowego Funduszu Zdrowia, *Dziecko i koronawirus*, <https://pacjent.gov.pl/aktualnosc/dziecko-i-koronawirus> (dostęp: 07.07.2021).

²³ Polskie Stowarzyszenie Niezależnych Lekarzy i Naukowców, *List Polskiego Stowarzyszenia Niezależnych Lekarzy i Naukowców do dyrektorów, pedagogów i rodziców*, https://psnlin.pl/szczepienie_dzieci_przeciw_covid19_list_psnlin_do_dyrektorow_pedagogow_rodzicow-szk%c3%b3%c5%82-i-przedszkoli.html (dostęp: 07.07.2021). PSNLiN dodaje, że wskaźnik śmiertelności z powodu zakażenia wirusem Sars-Cov-2 wśród dzieci jest niezwykle niski, wynosi 1 na milion i jest znacząco niższy niż w przypadku grypy sezonowej. Znacznie częściej dzieci umierają z powodu wypadków komunikacyjnych (15x), chorób nowotworowych (12x) czy samobójstw (10x).

w stosunku do nikłych korzyści u małoletnich, przedstawiciele PSNLiN nie widzą podstaw do aplikowania dzieciom preparatów przeciw COVID-19²⁴.

Na podstawie przywołanych opinii można przypuszczać, że na etapie trwających badań klinicznych szczepienie dzieci przeciw COVID-19 nie jest pozbawione zastrzeżeń etycznych. Głównym, jak się wydaje, argumentem przemawiającym za dobrowolnością a nie obligatoryjnością szczepienia dzieci przeciw COVID-19 jest to, że ryzyko związane z utratą zdrowia, a nawet życia może przewyższać spodziewane korzyści. Jeśli uznać tę opinię za zasadną, to z moralnego punktu widzenia szczepienie dzieci przeciw COVID-19 powinno być rozpatrywane co najwyżej w sferze środków opcjonalnych (dobrowolnych)²⁵.

Zasada ostrożności i ryzyko

Na Konferencji Narodów Zjednoczonych ds. Środowiska i Rozwoju, która odbyła się w 1992 roku w Rio de Janeiro, sformułowano pewne zasady, które tworzą tzw. Deklarację z Rio. Piętnasta zasada głosi:

Wszystkie państwa powinny szeroko stosować działania zapobiegawcze dotyczące ochrony środowiska, mając na uwadze ich własne możliwości w tym zakresie. Tam, gdzie występuje zagrożenie poważnymi lub nieodwracalnymi zmianami w środowisku, brak co do tego całkowitej, naukowej pewności nie może być powodem opóźnienia efektywnych działań, których realizacja zapobiegałaby degradacji środowiska²⁶.

Od tamtego czasu, sformułowanie to zwykło się określać mianem „zasady ostrożności” (ZO) i umieszczać w większości programów dotyczących ochrony środowiska naturalnego i zdrowia²⁷. Mimo że wiele różnych organizacji odwołuje się do ZO, to jednak trudno jest wskazać na jedną, powszechnie akceptowaną definicję tego terminu. Istnieją rozmaite jej odmiany i interpretacje. Poza Deklaracją z Rio, w literaturze często pojawia się definicja ZO podana przez uczestników konferencji Wingspread:

Tam, gdzie działalność stwarza zagrożenie dla środowiska lub zdrowia ludzkiego, należy podjąć środki ostrożności, nawet jeśli niektóre związki przyczynowo-skutkowe nie są w pełni ustalone naukowo. W

²⁴ Tamże.

²⁵ Warto też dodać, że szczepienia dzieci przeciw COVID-19 zdają się nie spełniać pierwszego warunku cytowanej wcześniej Ustawy: „Spodziewane korzyści mają bezpośrednie znaczenie dla zdrowia małoletniego poddanego eksperymentowi badawczemu lub innych małoletnich należących do tej samej grupy wiekowej”.

²⁶ Deklaracja z Rio w sprawie środowiska i rozwoju, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1992.html> (dostęp: 07.02.2022).

²⁷ B. Mephram, *Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych*, przeł. E. Bartnik, P. Golik, J. Klimczyk, Warszawa 2008, s. 340.

tym kontekście, ciężar dowodu ponosi strona proponująca dane działanie²⁸.

Ważną interpretację ZO zawiera również Komunikat Komisji ds. Zasady Ostrożności:

Chociaż zasada ostrożności nie jest wyraźnie wymieniona w Traktacie, z wyjątkiem dziedziny ochrony środowiska, jej zakres jest znacznie szerszy i obejmuje te szczególne okoliczności, gdzie dowody naukowe są niewystarczające, niejednoznaczne lub niepewne, a wstępne obiektywne oceny naukowe wskazują, że istnieją racjonalne podstawy do obaw o to, że potencjalnie niebezpieczne skutki dla środowiska, zdrowia ludzi, zwierząt lub roślin mogą być niespójne z wybranym poziomem ochrony²⁹.

Z kolei PSNLiN przywołuje ZO o następującej treści:

Jeśli istnieje prawdopodobne, nawet jeśli mało poznane, ryzyko działań niepożądanych nowych technologii, lepiej jest ich nie wprowadzać niż ryzykować niepewnymi ale potencjalnie bardzo groźnymi konsekwencjami³⁰.

U podstaw różnych wersji ZO znajduje się co najmniej kilka ważnych aspektów. Pierwszym jest „wymóg ostrożności” głoszący, że przedsięwzięcia, które mogą spowodować poważne szkody, nie powinny być podejmowane (lub dozwolone), jeśli nie istnieją przesłanki świadczące o tym, że owe przedsięwzięcia nie stanowią zbyt wielkiego ryzyka. Drugi aspekt dotyczy „zakresu racji i uzasadnień politycznych”. Według tej idei, działania polityczne przeciwko przedsięwzięciom o potencjalnie szkodliwych skutkach można uzasadnić nawet wtedy, kiedy nie dysponujemy naukowymi dowodami o tym, że przedsięwzięcia te doprowadzą lub też mogą doprowadzić do szkodliwych skutków. Trzeci aspekt wiąże się z „przeniesieniem ciężaru dowodu”, czyli z żądaniem, by dowód spełnienia warunków dopuszczalności jakiegoś przedsięwzięcia obarczał tych, którzy proponują jego podjęcie³¹. Ostrożność nie oznacza „paraliżu” jakiegoś przedsięwzięcia, ale „pociąga za sobą przeniesienie na barki dostawców technologii ciężaru ograniczenia zakresu niepewności oraz usunięcia teoretycznych niewiadomych”³².

Spśród trzech wymienionych aspektów leżących u podstaw ZO, „wymóg ostrożnościowy” odgrywa kluczową rolę, zwłaszcza, gdy mowa o szczepieniu

²⁸ Wingspread Statement on the Precautionary Principle, <https://www.gdrc.org/u-gov/precaution-3.html> (dostęp: 05.02.2022).

²⁹ Commission of the European Communities, *Communication from the Commission on the Precautionary Principle*, Brussels 2000, s. 9-10, <https://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2000:0001:FIN:EN:PDF> (dostęp: 05.02.2022).

³⁰ D. Sienkiewicz, *Sytuacja dzieci*, <https://psnlin.pl/news,dr-dorota-sienkiewicz-sytuacja-dzieci-polskie-stowarzyszenie-niezaleznych-lekarzy-i-naukowcow,77.html> (dostęp: 08.02.2022).

³¹ W. J. Bober, *Moralne podstawy zasady ostrożności*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej”, 123(2018), s. 41-42. Autor referuje poglądy Christiana Munthe.

³² B. Mepham, *Bioetyka*, s. 345.

dzieci i młodzieży. Biorąc pod uwagę, że dzieci prawie w ogóle nie chorują na COVID-19, rozsądne jest przedsięwziąć środki mające na celu uniknięcie poważnych szkód, o których traktują doniesienia naukowe, niż działać, opierając się na założeniu, że każdą szkodą, która nastąpi, będzie można zająć się reaktywnie, tj. w późniejszym czasie. Słuszna zatem wydaje się opinia, że wtedy, kiedy mamy do czynienia z niepewnością co do ryzyka, należy opóźnić wprowadzenie technologii do momentu, aż uzyska się rozsądną pewność redukcji ryzyka do takiego poziomu, który będzie możliwy do zaakceptowania³³.

Przywołane wyżej opinie wspierają rozmaite regulacje o zasięgu międzynarodowym, które traktują o prowadzeniu badań naukowych w biomedycynie z udziałem człowieka. Deklaracja Helsińska stwierdza, że „badanie medyczne z udziałem ludzi może być prowadzone jedynie wówczas, gdy znaczenie celu badania przewyższa nad nieodłącznym ryzykiem i obciążeniami dla uczestników badania” (par. 21)³⁴. Z kolei *Międzynarodowe wytyczne etyczne dotyczące badań biomedycznych z udziałem ludzi* postulują, by ryzyko i korzyści były „rozsądnie równoważone”³⁵. Ponadto *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny* oraz *Protokół dodatkowy do konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący badań biomedycznych* zawierają stwierdzenie, by ryzyko, jakie ponoszą osoby, które biorą udział w badaniach, nie było nieproporcjonalne w stosunku do potencjalnych korzyści³⁶. Należy zauważyć, że opinie zawarte w cytowanych tu regulacjach nie są wystarczająco silne, by moralnie usprawiedliwić rezygnację ze szczepienia małoletnich przeciw COVID-19. Opinie te odwołują się bowiem do zasady proporcjonalności, która nakazuje waznienie zysków i strat. Powoływanie się na tę zasadę bez odniesienia do innych standardów prowadzenia badań wiąże się z pewnym niebezpieczeństwem. Nakazuje bowiem, by ryzyko związane z udziałem w eksperymentach medycznych było jedynie proporcjonalne do wartości ich potencjalnych korzyści naukowych i społecznych. Opierając się na tak wąsko rozumianej zasadzie proporcjonalności, można by usprawiedliwiać poddawanie ludzi procedurom medycznym, które wiązałyby się z realną szansą na osiągnięcie rezultatów o fundamentalnym znaczeniu dla nauki czy też dla społeczeństwa (np. konkretnej grupy społecznej), ale kosztem dużego ryzyka dla uczestników eksperymentu (np. wysokim prawdopodobieństwem odniesienia poważnych

³³ Tamże, s. 344.

³⁴ Deklaracja Helsińska. Etyczne zasady prowadzenia badań medycznych z udziałem ludzi, w: *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, red. J. Różyńska, M. Waligóra, Warszawa 2012, s. 242.

³⁵ Międzynarodowe wytyczne etyczne dotyczące badań biomedycznych z udziałem ludzi, w: *Badania naukowe*, s. 252 (Wytyczna 8).

³⁶ Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny. Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie, w: *Badania naukowe*, s. 263 (Art. 16ii); Protokół dodatkowy do konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący badań biomedycznych, w: *Badania naukowe*, s. 272 (Art. 6 ust. 1).

i nieodwracalnych szkód na zdrowiu)³⁷. Wydaje się, że w dyskursie publicznym podobne intencje pojawiają się wokół szczepienia dzieci. Sugeruje się bowiem, że dzieci będą stanowiły „tarczę ochronną” dla osób starszych. Tego typu narracja prowadzi do instrumentalizacji ludzkiego życia: małoletni traktowani są jako środki do osiągnięcia celu – ochrony przed zachorowaniem na COVID-19 ludzi starszych³⁸. Aby uniknąć możliwości instrumentalizowania ludzkiego życia, regulacje międzynarodowe odwołują się do kilku mechanizmów obronnych. Pierwszy z nich stanowi zasada prymatu jednostki nad interesami społeczeństwa i nauki, która zakazuje poświęcania interesów indywidualnego uczestnika dla dobra ogółu. Deklaracja Helsińska stwierdza: „W badaniach medycznych z udziałem ludzi, dobro indywidualnego uczestnika musi mieć pierwszeństwo nad wszystkimi innymi interesami”³⁹. Podobnie stanowi *Protokół dodatkowy*: „Interes i dobro istoty ludzkiej biorącej udział w badaniu przeważa nad wyłącznym interesem społeczeństwa lub nauki”⁴⁰. Drugim mechanizmem jest standard nieprzekraczalnego progu ryzyka, na jakie może być narażony uczestnik badania. Po raz pierwszy taki standard został wprowadzony w Kodeksie Norymberskim, w którym czytamy, co następuje: „Nie wolno przeprowadzać eksperymentu, gdy istnieją racje *a priori*, aby sądzić, że skutkiem eksperymentu będzie śmierć uczestnika lub uraz prowadzący do niepełnosprawności, z wyjątkiem – być może –eksperymentów, w których rolę uczestników pełnią sami lekarze prowadzący eksperyment”⁴¹. Standard ten występuje współcześnie jako tzw. standard minimalnego ryzyka i ma zastosowanie na gruncie badań nieterapeutycznych, prowadzonych z udziałem ludzi niezdolnych do wyrażenia zgody lub szczególnie podatnych na wykorzystanie (np. małoletnich)⁴². Dodatkowym wymogiem tego standardu jest to, że przeprowadzenie eksperymentu z udziałem takich osób musi mieć na celu uzyskanie korzyści, które poprawią zdrowie populacji reprezentowanej przez jej uczestnika, jak również to, że eksperyment nie jest możliwy do przeprowadzenia na osobach zdolnych do uzyskania zgody⁴³. Trzeci mechanizm ochrony interesów uczestników eksperymentów przed wysokim ryzykiem stanowią komisje bioetyczne, które mają oceniać badania pod względem ich dopuszczalności, jak również mają monitorować przebieg realizacji tychże badań. Jeśli komisja dojdzie do przekonania, że poniesione koszty, a więc ryzyko związane z eksperymentem jest nieakceptowalne i prowadzi do instrumentalizacji ludzkiego życia, naruszając tym samym fundamentalne prawa uczestników, powinna uniemożliwić przeprowadzanie eksperymentów lub też

³⁷ J. Różyńska, *Ocena ryzyka i korzyści badania biomedycznego*, w: *Badania naukowe*, s. 76.

³⁸ A. Giubilini, S. Gupta, C. Heneghan, *A focused protection vaccination strategy: why we should not target children with COVID-19 vaccination policies*, „Journal of Medical Ethics” 47(2021), s. 565-566.

³⁹ Deklaracja Helsińska, s. 240 (par. 6).

⁴⁰ Protokół dodatkowy, s. 271 (art. 3).

⁴¹ Kodeks Norymberski, w: *Badania naukowe*, s. 238 (par. 5).

⁴² J. Różyńska, *Ocena ryzyka*, s. 77.

⁴³ Deklaracja Helsińska, s. 243 (par. 27).

wymusić szybsze ich zakończenie⁴⁴. Czwartym mechanizmem obronnym mającym chronić uczestników eksperymentu przed ich wykorzystaniem dla dobra nauki i społeczeństwa jest uzyskanie świadomej zgody na udział w eksperymencie. Uczestnik podejmuje wolną i niczym nieskrępowaną decyzję na podstawie uprzednio otrzymanych informacji, na przykład o celu, oczekiwanych korzyściach oraz o ryzyku. Jeśli uczestnik eksperymentu dojdzie do przekonania, że udział w eksperymencie wiąże się dla niego z wysokim ryzykiem, ma pełne prawo odmówić wzięcia w nim udziału. Ponadto, uczestnik eksperymentu ma prawo wycofać swoją zgodę na kontynuację udziału w eksperymencie na każdym etapie. Tego rodzaju decyzja może być motywowana przekonaniem, że ryzyko eksperymentu stało się nieakceptowalne lub przewyższa potencjalne korzyści⁴⁵.

W przypadku szczepienia dzieci, wszystkie wymienione standardy są pomijane. Po pierwsze, dobro uczestnika (małoletniego) szczepień nie jest priorytetowe, priorytetowa jest ochrona przed COVID-19 ludzi starszych. Po drugie, ryzyko powikłań poszczepiennych u dzieci przewyższa korzyści jakie mogą one uzyskać dzięki szczepieniom. Po trzecie, w Polsce nie ma żadnej komisji bioetycznej, która monitorowałaby przebieg szczepień dzieci oraz oceniałaby ryzyko udziału w eksperymencie. Niewykluczone, że rolę takiej komisji próbuje pełnić Rada Medyczna do spraw COVID-19 przy Prezesie Rady Ministrów⁴⁶. Problem tkwi w tym, że działalność Rady Medycznej nie jest transparentna, ponieważ ustalenia ze spotkań nie są protokołowane. Publikowane są tylko komunikaty lub stanowiska, jak na przykład, zalecenie szczepienia dzieci w wieku 12-15 lat szczepionką firmy Pfizer. Rada Medyczna nie podaje w komunikacie ani naukowego ani etycznego uzasadniania dla tej decyzji, powołuje się jedynie na umożliwienie szczepień dzieci przez EMA⁴⁷. Po czwarte, nie wydaje się, by w sprawie szczepień przeciw COVID-19 wszyscy ich uczestnicy podejmowali świadome i wolne decyzje⁴⁸. Kolektywny lub indywidualny przymus na poziomie świadomości i towarzyszące temu emocje (wywoływane przez: napastliwe reklamy i komunikaty o szczepieniach, stosowanie segregacji sanitarnej, potęgowanie strachu w społeczeństwie) mogą stanowić przeszkodę w podejmowaniu

⁴⁴ J. Różyńska, *Ocena ryzyka*, s. 78.

⁴⁵ Tamże, s. 80-81.

⁴⁶ Rada Medyczna do spraw COVID-19 przy Prezesie Rady Ministrów, <https://archiwum.bip.kprm.gov.pl/kpr/bip-rady-ministrow/organy-pomocnicze/organy-pomocnicze-preze/7954,Rada-Medyczna-do-spraw-COVID-19-przy-Prezesie-Rady-Ministrow.html> (dostęp: 13.07.2021).

⁴⁷ Komunikat Rady Medycznej powołanej przy Prezesie Rady Ministrów z dnia 31.05.2021r. w sprawie szczepień osób w wieku 12-15 lat, <https://www.gov.pl/web/koronawirus/rada-medyczna> (dostęp: 13.07.2021).

⁴⁸ Nie chodzi w tym miejscu o to, że wszystkie osoby zaszczepione przeciw COVID-19 nie podjęły świadomych i w pełni wolnych decyzji w tej sprawie, ale o to, że wśród różnych form nacisku, niektóre osoby przyjmują szczepionkę przeciw COVID-19 nie dlatego, że są do tego faktycznie i moralnie przekonane, ale dlatego, że jeśli tego nie zrobią, to, na przykład, stracą pracę, nie będą mogli podróżować, korzystać z pewnych usług itd.

racjonalnych i niczym nieskrępowanych decyzji. Biorąc pod uwagę wysunięte zastrzeżenia etyczne można sądzić, że na etapie trwających badań klinicznych, szczepienia małoletnich przeciw COVID-19 muszą pozostać opcjonalne, z uwagi na to, że ryzyko związane z poważnymi odczynami poszczepiennymi przewyższa nikłe korzyści uczestników tego eksperymentu⁴⁹. Wsparcia dla tej opinii można szukać w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Czytamy w nim, co następuje: „Przeprowadzenie doświadczeń na istocie ludzkiej nie jest moralnie uzasadnione, jeżeli naraża jej życie lub integralność fizyczną lub psychiczną na ryzyko niewspółmierne lub takie, którego dałoby się uniknąć”⁵⁰.

Szczepienie przeciw COVID-19 środkiem nadzwyczajnym

Poszukując argumentów na rzecz moralnego uzasadnienia rezygnacji z przyjęcia szczepionki przeciw COVID-19 można odwołać się do podziału środków medycznych na zwyczajne (proporcjonalne) i nadzwyczajne (nieproporcjonalne). Podział ten znalazł swój wyraz w różnych dokumentach Magisterium Kościoła, spośród których jednym z najszerzej traktujących o rozróżnieniu i zastosowaniu środków medycznych stanowi Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*. Czytamy w niej, że „właściwa ocena środków może być dokonana tylko wtedy, gdy rodzaj zastosowanej terapii, stopień jej trudności i związanych z nią niebezpieczeństw, konieczne dawki i możliwość zastosowania, zestawimy ze spodziewanymi rezultatami, uwzględniając w sposób właściwy stan chorego, jak również jego siły psychofizyczne”⁵¹. Ponadto Deklaracja stwierdza, co następuje: „Zawsze wolno uznać za wystarczające środki powszechnie stosowane. Dlatego nie można nikomu nakazywać zastosowania takiego sposobu leczenia, który – chociaż jest już stosowany – nie wyklucza jednak niebezpieczeństwa albo jest zbyt uciążliwy”⁵². Wymienione w Deklaracji kryteria oceny proporcjonalności środków dzieli się na dwa poziomy: kryteria obiektywne, które wiążą się z zastosowania środków (np. efektywność terapeutyczna, skutki uboczne, dostępność usług) oraz kryteria subiektywne, które odnoszą się bezpośrednio do pacjenta (np. system jego wartości, czynniki psychologiczne – strach przed zastosowaniem środków)⁵³. Można powiedzieć, że o kwalifikacji środka decydują nie tylko takie elementy, jak dostępność, inwazyjność, ale także ocena, czy proponowane środki medyczne nie będą nieproporcjonalnie obciążały pacjenta w stosunku do potencjalnych korzyści, jakie może on osiągnąć dzięki zastosowanym środkom.

⁴⁹ O tym, że szczepienie przeciw COVID-19 nie leży w najlepszym interesie dzieci traktuje następująca publikacja: A. Giubilini, S. Gupta, C. Heneghan, *A focused protection vaccination strategy*, art. cyt.

⁵⁰ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 2295.

⁵¹ Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, Watykan 1980, nr 4.

⁵² Tamże.

⁵³ K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009, s. 299.

Opierając się na podziale środków medycznych zawartych w Deklaracji, Elio Sgreccia przedstawia kryteria pozwalające uznać środek medyczny za nadzwyczajny⁵⁴. Sgreccia sugeruje, że w określaniu środków medycznych jako nadzwyczajnych należy brać pod uwagę te aspekty, które ściśle wiążą się z subiektywną opinią pacjenta. Podkreśla też, że biorąc pod uwagę fundamentalną wartość jaką jest życie ludzkie, każdy środek medyczny mający na celu zachowanie życia należy rozpatrywać jako zwyczajny, chyba że racjonalnie oceniający swoją sytuację pacjent wskaże na co najmniej jedno ważne kryterium, które pozwoli uznać środek za nadzwyczajny. Do kryteriów pozwalających zaliczyć środek medyczny do środków nadzwyczajnych należą: (a) nadmierny wysiłek dotyczący zdobycia środka, (b) ból, którego nie można złagodzić, (c) koszty, które okazują się uciążliwe dla pacjenta lub jego rodziny, (d) ogromny strach lub silna niechęć przed zastosowaniem środka medycznego, (e) rozsądna ocena ryzyka utraty zdrowia lub życia, której to oceny dokonuje pacjent w stosunku do swojej aktualnej kondycji klinicznej⁵⁵. Czy szczepienia przeciw COVID-19 można ocenić jako środek nadzwyczajny?

Po pierwsze, szczepienia przeciw COVID-19 nie wiążą się z pierwszymi trzema kryteriami (a, b, c). Szczepionki są dostępne, ich aplikacja nie wiąże się z jakimś ogromnym bólem, a potencjalni kandydaci mogą korzystać z nich bez ponoszenia kosztów. Po drugie, wydaje się, że w przypadku niektórych osób, strach lub silna niechęć przed przyjęciem szczepionki mogą okazać się na tyle duże, że osoby te zrezygnują z jej przyjęcia. Staje się to widoczne zwłaszcza w przypadku tych osób, które zrezygnowały z przyjęcia drugiej dawki szczepionki w wyniku niepożądanych odczynów poszczepiennych po otrzymaniu pierwszej dawki. Ponadto wydaje się, że dokonując racjonalnej oceny ryzyka utraty zdrowia lub życia, osoba obciążona poważnymi chorobami (np. cierpiący na zakrzepicę) ma prawo ocenić szczepienie jako środek nadzwyczajny i na tej podstawie odmówić udziału w szczepieniu. Po trzecie, szczepionki przeciw COVID-19 należy zaliczyć do środków nadzwyczajnych z uwagi na ich eksperymentalny charakter.

Jeśli przywołane intuicje uznać za prawomocne, można sądzić, że na etapie trwających badań klinicznych, szczepionki przeciw COVID-19 mają charakter opcjonalny. Oznacza to, że nikt nie jest moralnie zobligowany do ich przyjęcia, jak również żaden lekarz nie może nakazać ich stosowania. Katolik posiada moralny obowiązek poddania się jedynie terapii proporcjonalnej (zwyczajnej), nie jest natomiast w żaden sposób zobligowany do poddania się terapii nieproporcjonalnej (nadzwyczajnej)⁵⁶. Ponieważ szczepienia przeciw COVID-19

⁵⁴ E. Sgreccia, *Personalist Bioethics. Foundations and Applications*, Philadelphia 2012, s. 685.

⁵⁵ Tamże, s. 685. Poza wskazanymi kryteriami, Sgreccia wymienia także inne, które pomijam, ponieważ nie wnoszą one nic nowego do prowadzonej tu dyskusji.

⁵⁶ Z wyrażoną tu opinią dobrze koresponduje wypowiedź Józefa Wróbla, który sugeruje, że „(...) za nadzwyczajne, a tym samym nieproporcjonalne, należy uznać te środki, które z punktu widzenia doświadczenia i praktyki medycznej jawią się jako niecodzienne, nie sprawdzone

przybierają charakter środków nadzwyczajnych, dlatego z moralnego punktu widzenia muszą pozostać dobrowolne.

Stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie szczepień przeciw COVID-19

W kontekście pytań dotyczących stanowiska Kościoła katolickiego w sprawie szczepień przeciw COVID-19, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski (KEP), 8 lipca 2021 roku, wydał specjalne Oświadczenie⁵⁷. W kontekście prowadzonych analiz, na uwagę zasługują dwa punkty (3 i 5) niniejszego Oświadczenia. W punkcie 3, Przewodniczący KEP stwierdza, co następuje:

Decyzja o szczepieniu winna uwzględniać wymogi dobra wspólnego, ale szczepienie powinno być dobrowolne. Zgodnie z Notą Kongregacji Nauki Wiary z 21 grudnia 2020 r. «szczepienie nie jest, co do zasady (di norma) obowiązkiem moralnym» (Kongregacja Nauki Wiary, Nota na temat moralnej oceny stosowania niektórych szczepionek przeciw Covid-19, 5).

Można powiedzieć, że podejmując decyzję w sprawie szczepień przeciw COVID-19, każda osoba ma prawo rozemnić w swoim sumieniu, czy przyjęcie szczepionki będzie dla niej korzystne, czy też nie. Przywołane w artykule doniesienia naukowe i wątpliwości związane z ryzykiem stosowania szczepionek przeciw COVID-19 u niektórych osób dorosłych oraz u małoletnich sprawiają, że istnieje prawo moralne do rezygnacji z przyjęcia szczepionki przeciw COVID-19. Takie prawo zawiera cytowany wyżej fragment Oświadczenia, w którym Przewodniczący KEP zauważa, że szczepienie nie jest obowiązkiem moralnym, lecz powinno być dobrowolne. Oznacza to, że szczepienia przeciw COVID-19 powinny pozostać w sferze środków opcjonalnych.

Z kolei w punkcie 5 Oświadczenia, Przewodniczący KEP stwierdza, co następuje:

Szczepienia nie powinny prowadzić do zaniedbania innych elementów ważnych dla ograniczania rozprzestrzeniania się zakażeń SARS-COV-2 oraz leczenia choroby COVID-19, w tym dbałości o higienę, odpowiedzialności w kontaktach międzyludzkich, dostępności do świadczeń ochrony zdrowia, w tym do skutecznej farmakoterapii, a także rozwijania badań podstawowych i klinicznych ukierunkowanych na lepszą profilaktykę, diagnostykę i leczenie.

Przewodniczący KEP upomina się w Oświadczeniu o leczenie choroby COVID-19. W przestrzeni publicznej często pojawia się opinia, że nie ma skutecznych leków przeciw COVID-19, a szczepienia są jedyną drogą wyjścia

i jednocześnie ryzykowne, w tym również te, które uważa się za eksperymentalne". J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 412.

⁵⁷ Oświadczenie Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w kwestii szczepień przeciw COVID-19, <https://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-szczepienia-przeciw-covid-19-sa-waznym-narzedziem-ograniczania-rozprzestrzeniania-sie-wirusa/> (dostęp: 15.07.2021).

z pandemii. Lekarze, którzy stosują amantadynę w leczeniu COVID-19, nie potwierdzają tej opinii⁵⁸. Amantadyna, o której wspominają lekarze z PSNLiN⁵⁹, nie jest włączona do schematu leczenia COVID-19. Nie oznacza to jednak wcale, że nie jest skuteczna. Aktualne doniesienia naukowe potwierdzają skuteczność amantadyny w leczeniu COVID-19⁶⁰. W kontekście Oświadczenia Przewodniczącego KEP można postawić pytanie: Skoro szczepionki przeciw COVID-19 zostały dopuszczone do użytku powszechnego w trybie warunkowym, to dlaczego w podobnym trybie nie włączono do schematu leczenia COVID-19 amantadyny?

Zakończenie

Istnieje co najmniej kilka argumentów, na podstawie których katolik ma moralne prawo uznać szczepionki przeciw COVID-19 za środki opcjonalne, a co za tym idzie, ma prawo zrezygnować z przyjęcia szczepionki przeciw COVID-19: powołując się na eksperymentalny charakter szczepionek, odwołując się do zasady ostrożności i do zasady szacowania ryzyka związanego z utratą zdrowia lub życia wskutek wystąpienia poważnych niepożądanych odczynów poszczepiennych, wskazując na nadzwyczajny charakter szczepionek oraz kierując się oficjalnym stanowiskiem Kościoła katolickiego w sprawie dobrowolności szczepień. Ponieważ szczepienia przeciw COVID-19 nie są z moralnego punktu widzenia obowiązkowe, lecz dobrowolne, stąd każdą formę indywidualnego lub kolektywnego przymusu w sprawie szczepień (np. za pomocą szantażu emocjonalnego, faworyzowania osób zaszczepionych, potęgowania strachu) należy uznać za działanie niemoralne.

⁵⁸ Włodzimierz Bodnar, lekarz z Przemyśla, leczy chorych na COVID-19 amantadyną. Co więcej, Bodnar opracował i na stronie internetowej przychodni udostępnił autorski schemat leczenia amantadyną. Zob. W. Bodnar, *Można wyleczyć COVID 19 w 48 godzin*, <https://przychodnia-przemysl.pl/mozna-wyleczyc-covid-19-w-48-godzin/> (dostęp: 15.07.2021). O pozytywnych efektach stosowania amantadyny u chorych na COVID-19. Zob. W. Bodnar, G. Aranda-Abreu, M. Slabon-Willand i in. *The efficacy of amantadine hydrochloride in the treatment of COVID-19 - a single-center observation study*, „Research Square” (2021), <https://www.researchsquare.com/article/rs-493154/v1> (dostęp: 08.02.2022).

⁵⁹ Poza amantadyną, członkowie PSNLiN wymieniają także inne leki. Zob. <https://psnlin.pl/dr-beata-wrodycka-%c5%bcytkowska--podsumowanie-polskie-stowarzyszenie-nie-ale%c5%bcnych-lekarzy-i-naukowc%c3%b3w.html> (dostęp: 05.02.2022).

⁶⁰ Zob. A. Cortés-Borra, G.E. Aranda-Abreu, *Amantadine in the prevention of clinical symptoms caused by SARS-CoV-2*, „Pharmacological Reports”, 73(2021), nr 3, s. 962–965; M.M. Zhao, W.L. Yang, F.Y. Yang i in. *Cathepsin L plays a key role in SARS-CoV-2 infection in humans and humanized mice and is a promising target for new drug development*, „Signal Transduction and Targeted Therapy”, (2021), nr 6, <https://www.nature.com/articles/s41392-021-00558-8.pdf> (dostęp: 08.02.2022); T.L. Toft-Bertelsen, M.G. Jeppesen, E. Tzortzini i in. *Amantadin has potential for the treatment of COVID19 because it targets known and novel ion channels encoded by SARS-CoV-2*, „Communications biology” 4(2021), <https://doi.org/10.1038/s42003-021-02940-2> (dostęp: 08.02.2022).

* * *

Why does a Catholic have no obligation to get vaccinated against COVID-19? Ethical Perspective

Summary

The author of the article claims that a Catholic has no moral obligation to get vaccinated against COVID-19. Firstly, a Catholic can acknowledge the experimental nature of vaccines. Secondly, a Catholic can appeal to the precautionary principle and to the risk assessment principle concerning possibility of losing health or life as a result of serious adverse vaccine reactions. Thirdly, a Catholic can acknowledge the vaccines as extraordinary medical means. Finally, a Catholic has the right to be guided by the official position of the Catholic Church on voluntariness of vaccinations.

Keywords: vaccines, COVID-19, precautionary principle, medical experiment

Bibliografia

- Bhopal S.S., J. Bagaria, B. Olabi i in. *Children and young people remain at low risk of COVID-19 mortality*, „The Lancet”, 5(2021), nr 5, [https://doi.org/10.1016/S2352-4642\(21\)00066-3](https://doi.org/10.1016/S2352-4642(21)00066-3) (dostęp: 03.02.2022).
- Bober W.J., *Moralne podstawy zasady ostrożności*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej”, 123(2018), s. 37-50.
- Bodnar W., G. Aranda-Abreu, M. Slabon-Willand i in. *The efficacy of amantadine hydrochloride in the treatment of COVID-19 - a single-center observation study*, „Research Square” (2021), <https://www.researchsquare.com/article/rs-493154/v1> (dostęp: 08.02.2022).
- Bodnar W., *Można wyleczyć COVID 19 w 48 godzin*, <https://przychodnia-przemysl.pl/mozna-wyleczyc-covid-19-w-48-godzin/> (dostęp: 15.07.2021).
- Cines D.B., J. B. Bussel, *SARS-CoV-2 Vaccine-Induced Immune Thrombotic Thrombocytopenia*, „The New England Journal of Medicine” 384(2021), nr 23, s. 2254-2256.
- Comirnaty, INN-COVID-19 mRNA Vaccine, https://www.ema.europa.eu/en/documents/product-information/comirnaty-epar-product-information_pl.pdf (dostęp: 08.02.2022).
- Commission of the European Communities, *Communication from the Commission on the Precautionary Principle*, Brussels 2000, s. 9-10, <https://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2000:0001:FIN:EN:PDF> (dostęp: 05.02.2022).
- Cortés-Borra A., G.E. Aranda-Abreu, *Amantadine in the prevention of clinical symptoms caused by SARS-CoV-2*, „Pharmacological Reports”, 73(2021), nr 3, s. 962-965.
- COVID-19 Vaccine Janssen, INN-Ad26.COV2-S, recombinant, https://www.ema.europa.eu/en/documents/product-information/covid-19-vaccine-janssen-epar-product-information_pl.pdf (dostęp: 08.02.2022).
- COVID-19 Vaccine Moderna, INN-COVID-19 mRNA Vaccine (nucleoside modified), https://ec.europa.eu/health/documents/community-register/2021/20210106150575/anx_150575_pl.pdf (dostęp: 08.02.2022).
- Deklaracja Helsińska. Etyczne zasady prowadzenia badań medycznych z udziałem ludzi, w: *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, red. J. Różyńska, M. Waligóra, Warszawa 2012, s. 239-244.
- Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, Watykan 1980.

- Deklaracja z Rio w sprawie środowiska i rozwoju, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1992.html> (dostęp: 07.02.2022).
- Eun-Ju Lee, D. B. Cines, T. Gernsheimer i in. *Thrombocytopenia following Pfizer and Moderna SARS-CoV-2 vaccination*, „American Journal of Hematology”, 96(2021), s. 534-537.
- European Medicines Agency, *COVID-19 vaccines: update on ongoing evaluation of myocarditis and pericarditis*, <https://www.ema.europa.eu/en/news/covid-19-vaccines-update-ongoing-evaluation-myocarditis-pericarditis> (dostęp: 07.02.2022).
- Giubilini A., S. Gupta, C. Heneghan, *A focused protection vaccination strategy: why we should not target children with COVID-19 vaccination policies*, „Journal of Medical Ethics” 47(2021), s. 565-566.
- Greinacher A., T. Thiele, T. E. Warkentin i in. *Thrombotic Thrombocytopenia after ChAdOx1 nCov-19 Vaccination*, „The New England Journal of Medicine” 384(2021), s. 2092-2101.
- Jaworski K. P., *Moralna ocena stosowania niektórych szczepionek przeciw COVID-19 w świetle personalizmu chrześcijańskiego*, „Teologia i człowiek” 53(2021), nr 1, s. 9-27.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Kodeks Norymberski, w: *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, red. J. Różyńska, M. Waligóra, Warszawa 2012, s. 237-238.
- Komunikat Rady Medycznej powołanej przy Prezesie Rady Ministrów z dnia 31.05.2021r. w sprawie szczepień osób w wieku 12-15 lat, <https://www.gov.pl/web/koronawirus/rada-medyczna> (dostęp: 13.07.2021).
- Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny. Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie, w: *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, red. J. Różyńska, M. Waligóra, Warszawa 2012, s.259-269.
- Lee Ping-Ing, Ya-Li Hu, Po-Yen Chen i in. *Are children less susceptible to COVID-19?*, „Journal of Microbiology, Immunology and Infection” 53(2020), nr 3, s. 371-372.
- Marshall M., I. D. Ferguson, P. Lewis, i in. *Symptomatic Acute Myocarditis in Seven Adolescents Following Pfizer-BioNTech COVID-19 Vaccination*, „Pediatrics” 148(2021), nr 3, <https://doi.org/10.1542/peds.2021-052478> (dostęp: 04.02.2022).
- Mephram B., *Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych*, przeł. E. Bartnik, P. Gólik, J. Klimczyk, Warszawa 2008.
- Międzynarodowe wytyczne etyczne dotyczące badań biomedycznych z udziałem ludzi, w: *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, red. J. Różyńska, M. Waligóra, Warszawa 2012, s. 244-258.
- Narodowy Instytut Zdrowia Publicznego, *Na czym polega warunkowe dopuszczenie do obrotu szczepionek przeciw COVID-19 w Europejskiej Agencji Leków?* <https://szczepienia.pzh.gov.pl/faq/na-czym-polega-warunkowe-dopuszczenie-do-obrotu-szczepionek-przeciw-covid-19-w-europejskiej-agencji-lekow/> (dostęp: 07.02.2022).
- Oświadczenie Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski w kwestii szczepień przeciw COVID-19, <https://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-szczepienia-przeciw-covid-19-sa-waznym-narzedziem-ograniczania-rozprzestrzeniania-sie-wirusa/> (dostęp: 15.07.2021).
- Pei-hua Huang, *COVID-19 vaccination and the right to take risks*, „Journal of Medical Ethics” (2021), <https://jme.bmj.com/content/early/2021/07/12/medethics-2021-107545> (dostęp: 05.02.2022).
- Polskie Stowarzyszenie Niezależnych Lekarzy i Naukowców, *List Polskiego Stowarzyszenia Niezależnych Lekarzy i Naukowców do dyrektorów, pedagogów i rodziców*, https://psnlin.pl/szczepienie_dzieci_przeciw_covid19_list_psnlin_do_dyrektorow_pedagogow_rodzicow-szk%3%b3%c5%82-i-przedszkoli.html (dostęp: 07.07.2021).
- Protokół dodatkowy do konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący badań biomedycznych, w: *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, red. J. Różyńska, M. Waligóra, Warszawa 2012, s. 270-282.

- Różyńska J., *Ocena ryzyka i korzyści badania biomedycznego*, w: *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, red. J. Różyńska, M. Waligóra, Warszawa 2012, s. 65-85.
- Schultz N.H., I. H. Sørvoll, A. E. Michelsen i in. *Thrombosis and Thrombocytopenia after ChAdOx1 nCoV-19 Vaccination*, „The New England Journal of Medicine” 384(2021), s. 2124-2130.
- Scully M., D. Singh, R. Lown, *Pathologic Antibodies to Platelet Factor 4 after ChAdOx1 nCoV-19 Vaccination*, „The New England Journal of Medicine” 384(2021), s. 2202-2211.
- Seneff S., G. Nigh, *Worse Than the Disease? Reviewing Some Possible Unintended Consequences of the mRNA Vaccines Against COVID-19*, „International Journal of Vaccine Theory, Practice, and Research” 2(2021), nr 1, s. 38-79.
- Serwis Ministerstwa Zdrowia i Narodowego Funduszu Zdrowia, *Dziecko i koronawirus*, <https://pacjent.gov.pl/aktualnosc/dziecko-i-koronawirus> (dostęp: 07.07.2021).
- Sgreccia E., *Personalist Bioethics. Foundations and Applications*, Philadelphia 2012.
- Sienkiewicz D., *Sytuacja dzieci*, <https://psnlin.pl/news,dr-dorota-sienkiewicz-sytuacja-dzieci-polskie-stowarzyszenie-niezaleznych-lekarzy-i-naukowcow,77.html> (dostęp: 08.02.2022).
- Stanowisko Przewodniczącego Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych w sprawie korzystania ze szczepionek przeciw COVID-19 firm AstraZeneca i Johnson&Johnson., z dn. 14 kwietnia 2021.
- Szczodry M., *Stanowisko Kościoła katolickiego wobec szczepionek przeciw Covid-19*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 36(2020), s. 307-323.
- Shewczyk K., *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009.
- Toft-Bertelsen T.L., M.G. Jeppesen, E. Tzortzini i in. *Amantadin has potential for the treatment of COVID19 because it targets known and novel ion channels encoded by SARS-CoV-2*, „Communications biology” 4(2021), <https://doi.org/10.1038/s42003-021-02940-2> (dostęp: 08.02.2022).
- Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty, (Dz. U. 1997 Nr 28 poz. 152), <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970280152/U/D19970152Lj.pdf> (dostęp: 05.02.2022).
- Vaxzevria, COVID 19 Vaccine (ChAdOx1 S [recombinant]), https://www.ema.europa.eu/en/documents/product-information/vaxzevria-previously-covid-19-vaccine-astrazeneca-epar-product-information_pl.pdf (dostęp: 08.02.2022).
- Wingspread Statement on the Precautionary Principle, <https://www.gdrc.org/u-gov/precaution-3.html> (dostęp: 05.02.2022).
- Wróbel J., *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999.
- Zhao M.M., W.L. Yang, F.Y. Yang i in. *Cathepsin L plays a key role in SARS-CoV-2 infection in humans and humanized mice and is a promising target for new drug development*, „Signal Transduction and Targeted Therapy”, (2021), nr 6, <https://www.nature.com/articles/s41392-021-00558-8.pdf> (dostęp: 08.02.2022).

MATERIAŁY

Historical Resources

Ks. WOJCIECH GUZEWICZ*

Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 2)

W drugiej części cyklu pt. *Kościoły i parafie diecezji elckiej* zostaną przedstawione ośrodki religijne w Bajtkowie (Matki Bożej Różańcowej), Bakalarzewie (św. Jakuba Apostoła), Baniach Mazurskich (Św. Antoniego Padewskiego), Baranowie (Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła) i Bargłowie Kościelnym (Podwyższenia Krzyża Świętego). Pochodzą one z czterech dekanatów (elckiego – Matki Bożej Fatimskiej, gołdapskiego (2 parafie), filipowskiego i augustowskiego – św. Bartłomieja Apostoła). Do najstarszych kościołów należy tu świątynia w Baniach Mazurskich (z XVII w.), do najmłodszych zaś – w Baranowie (z początków XX w.). Największym ośrodkiem pod względem liczby katolików jest dziś parafia w Bargłowie (licząca ok. 4,5 tys. osób), najmniejszymi natomiast – w Bajtkowie i Baranowie (po ok. 1 tys. wiernych).

Bajtkowo (Matki Bożej Różańcowej)

Pierwsze wzmianki o Bajtkowie pochodzą z końca XV w. Zapiski z lat 1493 i 1497 podają, że ziemie te wielki mistrz Jan von Tieffen za wierną służbę nadał Pawłowi Grabowskiemu. Sama nazwa wsi wywodzi się od słowa „baite”, co w języku staropruskim oznaczało strażnicę, jako że przebiegała wtedy granica z Mazowszem. W XVI w. Bajtkowo posiada już własny samorząd, młyn, karczmę i sklep. W późniejszym okresie wybudowano tu także szkołę (1886 r.) i utworzono zbór protestancki (1895 r.). Na czele zboru stanął wówczas Paul A. Erwin. W 1905 r. Bajtkowo nadal zaliczało się do dóbr rycerskich. Wraz z Romankami i Cierniami obejmowało ono 1112 ha ziemi oraz 100 ha wód. Majątkiem pozostało do 1945 r.

Na skutek zmian, jakie zaistniały po II wojnie światowej, kościół w Bajtkowie został przekazany ludności katolickiej. Uroczystego poświęcenia świątyni dokonał ks. Józef Kącki CRL w 1946 r. Od tego czasu była ona samodzielnym wikariatem parafii Najświętszego Serca Jezusa w Elku. Kanonicznie parafię

* 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



powołał tu bp Jan Obląg 26 lipca 1982 r. Od 2020 r. parafia należy do dekanatu Biała Piska pw. św. Antoniego Padewskiego.

Kościół, zbudowany z jasnej i czerwonej cegły oraz polnego kamienia w stylu neogotyckim, powstał w 1895 r., a fundatorem jego był miejscowy dziedzic. Jest to trójnawowy kościół na planie prostokąta, z wieżą od strony zachodniej oraz wydłużonym niższym i węższym prezbiterium, do którego przylegają z obu stron pomieszczenia na planie kwadratu. Kościół, oszkarpowany dwuskokowymi szkarpami, nakrywa dach dwuspadowy z czerwonej dachówki, podobnie jak prezbiterium i dwa pomieszczenia. Całkowita długość kościoła wynosi 30 m, szerokość 15 m, wysokość do sklepienia 16 m, wysokość wieży 25 m. Powierzchnia użytkowa wynosi 425 m² i może pomieścić ok. 1500 wiernych. Fasadę świątyni stanowi dwukondygnacyjna, licząca ponad 25 m wieża z kamieni polnych w dolnej kondygnacji, z kruchtą i głównym wejściem. Przed wejściem do kościoła znajduje się kwatery wojskowa z I wojny światowej, gdzie są pochowani żołnierze rosyjscy i niemieccy.

Na ścianie prezbiterium, pod trzema otworami okiennymi, znajduje się niski, murowany ołtarz, na którym umieszczona została figura Matki Bożej Różańcowej. Poniżej figury znajduje się tabernakulum. Okna wypełnione są tu witrażami. Środkowy przedstawia Pana Jezusa jako Baranka, zaś w witrażach bocznych umieszczone zostały herby – w prawym Bajtkowa, a w lewym fundatorów kościoła – rodziny Kannewurff. Drewniany ołtarz soborowy, to wsparty na dwóch szerokich nogach rozchodzących się w kształt litery „M” prosty stół, który został poświęcony 6 grudnia 1970 r. W północnej części prezbiterium umieszczono drewnianą chrzcielnicę w kształcie sześcianu, z półkolistą pokrywą zwieńczoną krzyżem. W kościele znajdują się dwa ołtarze boczne (św. Antoniego z Padwy oraz Miłosierdzia Bożego). Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny z drewnianą balustradą. W głębi dwunastogłosowe organy, wykonane przez firmę Kamińskich z Warszawy, poświęcone 8 czerwca 1970 r. Ściany kościoła zdobią tablice Drogi Krzyżowej, drewniane płaskorzeźby w formie prostokąta zwieńczonego krzyżem. Sklepienie Kościoła pokrywa polichromia, którą stanowią wezwania z Litanii Loretańskiej i sceny ze Starego i Nowego Testamentu.

Do początków lat dziewięćdziesiątych wierni z Bajtkowa i okolic byli chowani najczęściej na cmentarzu komunalnym w Elku. Ten stan zmienił się w 1995 r., kiedy to utworzono w Bajtkowie własny cmentarz parafialny. Jego powierzchnia sięga prawie 2 ha, ogrodzony jest siatką na podmurówce.

Plebanię stanowi budynek murowany, parterowy, z zagospodarowanym poddaszem, o dachu dwuspadowym, pokrytym czerwoną dachówką. Przed wojną mieściła się tu pastorówka. Po 1945 r. mieszkało w nim kilka rodzin. W 1971 r. budynek został przekazany parafii NSJ w Elku, a wraz z utworzeniem w Bajtkowie oddzielnej parafii przeszedł na jej własność.

W 1997 r. i w 2017 r. liczbę parafian podawano na ok. 1000 osób. Zgrupowani są oni w następujących miejscowościach: Bajtkowo, Białojany, Borki

(wieś), Borki (PGR), Ciernie (Czernie), Karbowskie, Kosinowo, Mąki, Mostoły, Niekrasze, Rakowo Małe, Rostki Bajtkowskie, Rymki, Suczki, Śniepie (Śnipie), Tracze i Zdedy. Do 1993 r. opiekę duszpasterską sprawowali tu Kanonicy Regularni Laterańscy. Wśród nich pracowali m.in. ks. Józef Kącki, ks. Kazimierz Błoński, ks. Jan Nowak i ks. Leszek Andrzejczuk. W 1993 r. parafię powierzono księżom diecezjalnym. Od tego momentu funkcję proboszczów spełniali kolejno: ks. Witold Górski (1993-1998), ks. Andrzej Amielawski (1998-2002), ks. Jarosław Mierzejewski (2002-2007), ks. Adam Łosiewski (2007-2017), ks. dr Marek Bednarski (2017-2019) oraz ks. Robert Maciejewski (od 2019 r.).

D. Kruczyński, *100-lecie Bajtkowa – jubileusz ewangelicko-katolicki*, „Martyria” 1995, nr 6, s. 15; A. Mazurek, *Działalność duszpasterska parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Elku w latach 1945-1995*, Warszawa 1997 [mps BUKSWW]; F. Stosik, *Dzieje duszpasterstwa parafii pw. Matki Bożej Różańcowej w Bajtkowie 1982-2002*, Olsztyn 2002 [mps BUWM]; W. Guzewicz, *Parafie Elku i okolic: Parafia pw. Matki Bożej Różańcowej w Bajtkowie*, „Elk i my” 2008, nr 4, s. 6; W. Guzewicz, *Kościoły i parafie ziemi elckiej*, Elk 2008, s. 11-16; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 181-183; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 98.

Bakałarzewo (Św. Jakuba Apostoła)

Początek Bakałarzewa sięga przełomu XV i XVI w. Wpierw jednak (przed 1440 r.) Wielki Książę Litewski Zygmunt Kiejstutowicz nadał Mikołajowi Raczkowi Tabutowiczowi „dużą część Puszczy Grodzieńskiej wraz z rzeką Rozpudą i ośmioma jeziorami”. Ten z kolei podzielił swoje włości dla wnuków, którzy założyli tu w 1514 r. dwie wsie o tej samej nazwie – Dowspuda. Dowspuda Stanisława Raczkowicza przyjęła później nazwę Raczki, a Mikołaja Raczkowicza – Bakałarzewo. Sama nazwa Bakałarzewo pochodzi najprawdopodobniej od fundatora miejscowości, który nosił tytuł akademicki bakałarza. Parafię w Bakałarzewie kanonicznie utworzył bp wileński – Benedykt Woyno 23 grudnia 1607 roku. Fundatorem pierwszego kościoła, plebanii oraz szkoły w Bakałarzewie był Mikołaj Wolski. On też postarał się o sprowadzenie do Bakałarzewa pierwszego kapłana – Grzegorza Mańkowskiego. Obecnie parafia wchodzi w skład dekanatu Filipów (pw. Matki Bożej Częstochowskiej).

Pierwszy kościół, z 1520 r., zbudowany z drewna, oszalowany tarcicami, kryty gontem, stał na wzgórzu przyległym do rzeki Dowspudy i Sumowa. Pośrodku kościoła była wieża, a w niej sygnaturka, która zachowała się do naszych czasów. Nad kruchtą wznosiła się druga wieża z krzyżem żelaznym. Wewnątrz kościoła znajdowały się trzy ołtarze: główny – poświęcony Zwiastowaniu NMP i dwa boczne (Trójcy Świętej i Matce Bożej Różańcowej). Wraz

z wybudowaniem kościoła prawdopodobnie utworzono i parafię. Była to obok Raczek jedna z najstarszych parafii na ziemiach pojaćwieskich. W 1609 r. Mikołaj Wolski odnowił fundację kościoła pw. Najświętszej Maryi Panny, Wszystkich Świętych i św. Mikołaja i dodatkowo uposażył parafię w 3 włóki ziemi.

Drugi kościół, również drewniany, pochodził z 1609 r. W 1771 r. został zburzony i na jego miejscu staraniem ks. Koźbielewicza wzniesiono nową świątynię, pw. św. Jakuba Apostoła. Był to także budynek drewniany, na podmurowaniu kamiennym, z dwiema wieżami, o wymiarach ok. 25 m długości i ok. 19 m szerokości. W okresie międzywojennym kościół ten został przekazany parafii w Wólce Karwowskiej. Nie wiadomo, kiedy Bakalarzewo otrzymało prawa miejskie. Jako miasto wymienia się je już w roku 1578. Prawa miejsce zostały odebrane przez władze carskie w 1870 r.

Obecny murowany kościół wzniesiono w stylu neoklasycystycznym na rzucie prostokąta dzięki staraniom ks. Juliana Łosiewskiego, ks. Antoniego R. Jałbrzykowskiego oraz parafian w latach 1930-1937. Poświęcił go (konsekwował) bp Stanisław Łukomski 5 czerwca 1937 r. W czasie II światowej świątynia ta została poważnie zniszczona. Odbudowę jej zakończono w 1951 r., zaś wież dopiero w 1989 r. Główna nawa kościoła pokryta została dachem dwuspadowym, zaś w elewacji północnej i południowej – jednospadowym. Całkowita długość kościoła wynosi 32 m, szerokość 19,5 m, wysokość do sklepienia 12 m, natomiast wysokość wież 39 m. Świątynia może pomieścić 900 wiernych.

W centrum kościoła znajduje się zabytkowy ołtarz główny, a w nim obraz Matki Bożej Częstochowskiej, zasłaniany obrazem Zwiastowania NMP. Jest to ołtarz architektoniczny, dwukondygnacyjny, trzyosiowy, ze zwieńczeniem, zdobiony snycerką ornamentalną i przedstawieniową, pokryty polichromią. Obraz Zwiastowania NMP to kopia dawnego obrazu namalowana przez Kazimierza Górnickiego w 1882 r. Po bokach tego obrazu umieszczono kolumny oplecione winną latoroślą. Tuż za nimi ułożono dwie pochodzące z XVII wieku rzeźby: z lewej strony postać św. Mikołaja (na cześć patrona parafii, założyciela miasteczka – Mikołaja Bakalarza oraz fundatora tego ołtarza – Mikołaja Wolskiego), z prawej zaś postać św. Barbary (na cześć patronki żony Krzysztofa Wolskiego – Barbary). Nad obrazem Zwiastowania NMP znajdowało się niegdyś malowidło przedstawiające św. Mikołaja lub koronację Matki Boskiej (obecnie obraz św. Jakuba). Z lewej jego strony umieszczono obraz zwieńczony półkolem przedstawiający św. Krzysztofa, po prawej zaś stronie malowidło z wizerunkiem św. Kazimierza. Na gzymsach górnej części obiektu były jeszcze niedawno rzeźbione przedstawienia czterech nierozpoznanych świętych, a obydwie kondygnacje oddzielały rząd trzech płaskorzeźb – aniołów. Ołtarz zwieńczony został przedstawieniem Ducha św. pod postacią Gołębicy w obłoku. Nastawa ołtarza (retabulum) pochodzi z końca XVI w. lub też z początku XVII w. W dolnej części ołtarza znajdują się rzeźby świętych. Z lewej strony umieszczona jest postać prawdopodobnie św. Jana Ewangelisty, z prawej zaś strony (pod św. Barbarą) znajduje się inny nierozpoznany święty. Obie figury datowane są na wiek XIX.

Obok ołtarza głównego i soborowego w kościele znajdują się dwa ołtarze boczne: pw. św. Dominika i pw. św. Barbary. W ołtarzu św. Dominika znajdują się m.in. dwie rzeźbione postacie świętych: św. Piotra i św. Pawła (według danych suwalskiej Delegatury Służby Ochrony Zabytków wiadomo, że obie rzeźby te pochodzą z XVII w.). Przy jednej z kolumn umiejscowiona jest drewniana ambona z XIX wieku. Ściany kościoła zdobią stacje Drogi Krzyżowej malowane na deskach lipowych w metalowych ramach zakończonych lukiem. Powyżej stacji Drogi Krzyżowej widnieją freski przedstawiające sceny z historii Kościoła Powszechnego oraz z historii Polski.

Na terenie parafii znajduje się kaplica filialna pw. św. Wojciecha w Chmielówce. Prace przy jej wznoszeniu rozpoczęto w 1984 r., a poświęcona została 29 września 1999 r. Jest to obiekt murowany, otynkowany, o długości 22 m, szerokości 12 m, wysokości do sklepienia 8 m. Na ścianie prezbiterialnej wisi drewniany krzyż, a pod nim umieszczono metalowe tabernakulum. Po obu stronach krzyża umiejscowione zostały obrazy przedstawiające św. Wojciecha oraz Matkę Bożą Częstochowską.

Od początku istnienia parafii zmarłych grzebano przy kościele. W drugiej połowie XIX w., kiedy cmentarz przykościelny zapelniono, założono nowy, tuż za miastem, w odległości ok. 600 m od kościoła. W 1868 r. został on otoczony kamiennym murem. Dziś ma ok. 2 ha powierzchni. Najstarsze zachowane pomniki na nim pochodzą z 1860 r. Obok cmentarza katolickiego znajdował się jeszcze cmentarz prawosławny, cmentarz tzw. przypadkowy (gdzie grzebano ciała osób zmarłych bez przyjęcia chrztu i niekatolików) oraz cmentarz żydowski. Ten ostatni został założony pod koniec XVIII wieku i miał powierzchnię 1,05 ha (do dzisiaj zachowało się ok. 20 nagrobków z inskrypcjami w języku hebrajskim).

Plebania została zbudowana w latach 60-tych XX wieku. Jest to budynek murowany, piętrowy, z zagospodarowanym poddaszem.

W 1925 r. liczbę wiernych szacowano na ok. 4200 osób, w 1975 r. – 3500, w 1997 r. – 3500, a w 2017 r. – ok. 3000 osób. Parafię dziś tworzą następujące miejscowości: Bakalarzewo, Bakalarzewo Kolonia, Borawskie, Borawskie Kolonia, Borawskie Wieś, Chmielówka, Gębalówka, Góra, Kamionka, Karasiewo, Klonowa Góra, Konopki, Kotowina, Malinówka, Małe Borawskie, Matłak, Nowa Kamionka, Nowy Dwór, Nowa Wieś, Nowy Skazdub, Plewki, Podgórze, Sadłovina, Słupie, Stara Chmielówka, Stara Kamionka, Skazdub Stary, Suchozrzec, Wólka, Wólka Folwark, Zajączkowo Folwark, Zajączkowo Wieś oraz Zdręby.

W ostatnim stuleciu istnienia parafii proboszczami byli kolejno: ks. Stanisław Jastrzębski (1924-1926), ks. Julian Łosiewski (1926-1935), ks. Antoni R. Jałbrzykowski (1935-1940), Lucjan Steć (1945-1947), ks. Jan Mizerski (1947-1950), ks. Jan Moroz (1950-1966), ks. Florian Szablowski (1966-1981), ks. Zygmunt Sędziak (1981-1992), ks. Jacek Zatorski (1992-2014), ks. Mieczysław Banek (2014-2021) oraz ks. Sławomir Remba (od 2021 r.). Obok proboszcza

w parafii pracuje jeden wikariusz. Z parafii pochodzą m.in. ks. Bogumił Kranowski, ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz, ks. Leszek Budziński, ks. Mirosław Prażnowski, ks. Mirosław Jeleniewicz, ks. Marek Barszczewski.

J. Wiśniewski, *Dobra Dowspużskie Raczkowiczów*, „Rocznik Białostocki” 4(1963), s. 447-457; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134; J. Wiśniewski, *Z dziejów Dowspuży i jej właścicieli*, „Rocznik Białostocki” 13(1976), s. 367-390; A. Jaśko, *Dzieje parafii Bakalarzewo w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w latach 1818-1925*, Łomża-Elk 1993 [mps BWSDE]; J. Bacewicz, *Podstawy wiedzy regionalnej. Ziemia suwalska*, Słobódka 2002, s. 62-64, 172-173; B. Pietrewicz, *Dzieje duszpasterstwa w parafii pod wezwaniem św. Jakuba Apostoła w Bakalarzewie w latach 1945-2000*, Warszawa 2003 [mps BUKSW]; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Bakalarzewo*, „Martyria” 2005, nr 2, s. 9,24; T. Naruszewicz, *Bakalarzewo. Dzieje miasteczka i ziemi*, Bakalarzewo 2006; T. Naruszewicz, *Parafia Bakalarzewo w pierwszej połowie XVII wieku*, „Rocznik Suwalsko-Augustowski” 2005, t. 5, s. 29-52; W. Guzewicz, *Wojenne losy duchowieństwa na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej (1939-1944)*, Elk 2008; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 184-186; T. Naruszewicz, *Rozwój miasteczek z obszaru dzisiejszego powiatu suwalskiego w XVI-XXI wieku*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 2014, t. 14, s. 155-170; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 99; T. Naruszewicz, *Wsie gminy Suwałki*, Suwałki 2018.

Banie Mazurskie (Św. Antoniego Padewskiego)

Banie Mazurskie zostały założone w 1566 r. Wówczas to, według aktu lokacyjnego z 16 czerwca, Polakowi Mikołajowi z Dąbrowy w starostwie ryńskim sprzedał tu starosta węgorszewski Wawrzyniec Roch 4 włóki sołeckie w części już zasiedlonej „wsi pod Wróblem”. Miejscowość ulokowana została na prawie chełmińskim i miała 4 lata wolnizny. Większość osadników stanowili wówczas Litwini. Według innych źródeł wieś założył Bianicz lub Banicz (może też Baniias). Rozwój miejscowości na początku XVIII w. zahamowała epidemia dżumy. W 1789 r. była to wieś królewska o 33 dymach. W drugiej połowie XVIII w. powstała w niej szkoła parafialna pod patronatem królewskim (w 1800 r. uczyło się w niej 95 uczniów). W 1841 r. miał miejsce w Baniach Mazurskich protest rodziców, którzy demonstracyjnie opuścili zebranie poświęcone nauczaniu języka niemieckiego w szkole. Jako ciekawostkę można podać fakt, że w XIX w. przez Banie Mazurskie kursował (z Węgorszewa do Krukłanek) pocztowy wóz pasażerski.

Do II wojny światowej wyznaniem dominującym w Baniach Mazurskich było wyznanie ewangelicko-augsburskie. Zbór tu istniał na pewno w 1581 r. Między rokiem 1566 a 1574 ewangelicy wybudowali murowaną świątynię. Podczas najazdu Tatarów w 1656 r. spalono wieś, dom modlitwy jednak ocalał.

W 1698 r. ukończono budowę wieży, którą wznosili murarz Mörz i cieśla Pietrzykowski. Gruntowna restauracja świątyni i przebudowa nastąpiła w 1876 r. Do końca XVII w. nabożeństwa odbywały się w trzech językach, w wiekach XVII-XIX po polsku i niemiecku. Obok ludności wyznania ewangelicko-augsburskiego w XIX w. mieszkali tu także baptyści, którzy mieli nawet swoje kaplice (np. w Rogalach, Baniach Mazurskich i Grodzisku).

Po 1947 r. na omawiane tereny napłynęła ludność pochodzenia przeważnie ukraińskiego. Byli oni w większości grekokatolikami. Opiekę duszpasterską nad nimi sprawował proboszcz katolicki, zakazany był bowiem kult w obrządku grekokatolickim (choć np. ks. Boziuk był kapłanem tego obrządku). Zaraz po wojnie rolę kościoła parafialnego pełniła dawna kaplica baptystów, pochodząca z drugiej połowy XIX w. Obecnie obiekt ten zagospodarowują wierni Kościoła grekokatolickiego. Kanonicznie parafię rzymskokatolicką utworzono w 1962 r. (bp. Tomasz Wilczyński). Poświęcenia kościoła parafialnego dokonał bp Jerzy Mazur 8 lipca 2018 r. Obecnie parafia wchodzi w skład dekanatu gołdapskiego pw. NMP Matki Kościoła.

Kościół w stylu gotyckim zbudowano z cegły z widocznymi kamieniami polnymi umieszczonymi w elewacjach. Jest to jednonawowy kościół na planie prostokąta. Całkowita długość kościoła wynosi 28 m, szerokość 11 m, wysokość do sklepienia 14 m. W felewacji zachodniej (fasadzie) znajduje się czterokondygnacyjna, licząca około 25 metrów wieża na planie kwadratu, wysunięta przed lico muru, zbudowana z cegły, trójosiowa z każdej strony. W wieży są dwa dzwony: jeden – nazwany imieniem Tomasz – o wadze 700 kg i drugi – Józef (400 kg).

Na jego ścianie głównej prezbiterium zawieszony jest duży drewniany krzyż z figurą Chrystusa, poniżej prostokątny obraz św. Antoniego w szerokiej złożonej ramie, a nieco pod nim mosiężne połączone tabernakulum z 1980 r. Ołtarz soborowy i ambonka murowane, obite drewnem. W prezbiterium znajdują się dwa ołtarze boczne. Jeden poświęcony jest NMP – z wizerunkiem Matki Bożej Nieustającej Pomocy, drugi – św. Franciszkowi z obrazem przedstawiającym tegoż świętego. Ściany boczne zdobią płaskorzeźbione stacje Drogi Krzyżowej, wykonane zostały z drewna lipowego, w formie prostokąta z krzyżem umieszczonym z lewego boku. Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny wsparty na czterech drewnianych filarach. Na balustradzie chóru zawieszony jest obraz Wieczery Pańskiej. W głębi znajdują się organy z 1968 r. piszczałkowe, zrobione przez firmę Theodor Bohm.

Do parafii należy kościół filialny pw. Chrystusa Króla w Grodzisku oraz kaplica pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Budziskach. Przed 1945 r. kościół w Grodzisku należał do baptystów. Później przejęli go katolicy, a dalej prawosławni. W latach 80-tych kościół ten wykupił ks. Tadeusz S. Adamczyk i poświęcił w 1992 r. Jest to obiekt murowany, parterowy, o wymiarach: 18 m długości, 7 m szerokości i 4 m wysokości. Kaplica w Budziskach została utworzona w 1993 r. Umiejscowiono ją w budynku po dawnej świetlicy szkolnej. Jest to

obiekt murowany, parterowy, o dachu dwuspadowym. Na ścianie głównej kaplicy zawieszono obraz Matki Bożej Częstochowskiej i drewniany krzyż.

W Baniach znajdują się trzy cmentarze, wszystkie umiejscowione przy kościele. Cmentarz komunalny pochodzi z 1914 r., ma powierzchnię ok. 1,5 ha. Znajdują się na nim m.in. groby poległych żołnierzy z czasów I i II wojny światowej oraz dwóch proboszczów: ks. Tadeusza S. Adamczyka i ks. Zbigniewa Łobaczewskiego. Drugi cmentarz należał do wspólnoty ewangelickiej. Znajdują się na nim nagrobki ziemne, w dużej mierze zniszczone. Trzeci cmentarz obejmuje groby prawosławnych i pochodzi z 1914 r. Nad grobami umieszczono betonowe krzyże prawosławne.

W miejscowości Zakałcze Wielkie na cmentarzu ewangelickim znajduje się grobowiec rodziny Steinertów (z ok. 1860 r.). Grobowiec w kształcie sześcianu wybudowano z czerwonej cegły. Całość wieńczy wypukły dach. Na podłodze umieszczono krzyż z napisem – „Marta Steinert (1863-1891)”. W krypcie znajdują się z mumifikowane ciała kobiety i mężczyzny.

Plebania powstała w 1881 r. Jest to budynek murowany, z czerwonej cegły, na planie prostokąta, piętrowy z poddaszem, przykryty dachem spadzistym z czerwoną dachówką, o wymiarach 23 m długości, 15 m szerokości i 15 m wysokości.

W 1997 r. parafię zamieszkiwało ok. 2400 katolików, natomiast w 2017 r. – 2100. Zgrupowani są oni w następujących miejscowościach: Banie Mazurskie, Budziska, Dąbrówka Polska, Grodzisko, Grunajki, Gryżewo, Kierzki, Kulsze, Lisy, Mieczniki, Mieczkówka, Miczuły, Sapałówka, Surminy, Wólka, Wróbel, Zakałcze, Zawady oraz Ziemiany.

Początkowo po II wojnie światowej opiekę duszpasterską nad tutejszą ludnością zarówno wyznania rzymskokatolickiego, jak i greckokatolickiego sprawował dojeżdżający z Węgorzewa ks. Nikodem Masłowski. W latach 1948-1954 funkcję rządcy parafii pełnił ks. Włodzimierz Boziuk, a po nim ks. Władysław Surowiec (1954-1957), ks. Stefan Nyc (1957-1970), ks. Tadeusz Kościuszko (1970-1985), ks. Tadeusz Stefan Adamczyk (1985-2000) i ks. Zbigniew Łobaczewski (2000-2006), ks. Władysław Łada (2006-2019) oraz ks. Jarosław Buchowiecki (od 2019 r.). W przeszłości w pracy duszpasterskiej pomagał proboszczowi jeden wikariusz. Z parafii pochodzą m.in. ks. Stanisław Parafieńczyk, o. Piotr Anzulewicz OFM Conv., ks. Andrzej Drożdżał.

Goldap i okolice, red. J. Kopciał, Suwałki 1995; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii Banie Mazurskie, „Martyria”* 2003, nr 5, s. 12, 24; W. Łada, *Parafia rzymskokatolicka w Mianich Mazurskich pod wezwaniem św. Antoniego Padewskiego*, Banie Mazurskie 2007; W. Guzewicz, K. Sęk, *Dziedzictwo wiary. Parafie i kościoły dekanatu goldapskiego pw. Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła*, Elk 2011, s. 10-21; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 187-189; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 100.

Baranowo (Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła)

Baranowo – wcześniejsze nazwy Barranowen i Hoverbeck (od 1938 r.). – swoją nazwę najprawdopodobniej zawdzięczają osadnikom z Mazowsza, którzy przybyli na te tereny w połowie XVI w. W latach 1563-1564 wieś liczyła 57 gospodarzy. Szkoła powstała tutaj w 1739 r. (jednoklasowa). W 1818 r. uczęszczało do niej 53 dzieci, uczono ich w języku polskim. Nową – trzyklasową – szkołę wieś otrzymała dopiero po I wojnie światowej. Zabudowa wsi ma kształt ulicówki z podłużnym placem pośrodku. Do II wojny światowej mieszkańcy miejscowości byli ewangelikami. Dla nich to na początku XX w. wybudowano tu świątynię (1907) i założono zbor (1901). Należało do niego 16 miejscowości.

Według podziału administracji Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Baranowie w 1972 r. mieściła się stacja kaznodziejska, należąca do zboru ewangelickiego w Mikołajkach Mazurskich. W 1971 r. należało do tej stacji 12 wiernych. Wierni Kościoła katolickiego, którzy na tym terenie stanowili zdecydowaną większość, należeli do parafii pw. NMP Matki Różańcowej w Mikołajkach. Musieli więc dojeżdżać do parafii kilka, a nawet kilkanaście kilometrów. W związku z tym pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku strona katolicka rozpoczęła starania o przejęcie kościoła ewangelickiego w Baranowie. Po długich negocjacjach w 1980 r. kościół ten został wykupiony od protestantów za łączną sumę 1.850.000 zł. Znaczny wkład w wykup tego kościoła miał ks. Leon Kamiński i jego siostra. Parafię rzymsko-katolicką w Baranowie erygował bp Jan Oblak 2 lutego 1984 r. Obecnie wchodzi ona w skład dekanatu mikołajskiego pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika.

Świątynię w Baranowie zbudowano w latach 1904-1907 na rzucie nieregularnego prostokąta z dobudowanym pięciobocznym zamkniętym prezbiterium i wieżą wciągniętą w obręb murów Kościoła, a wzmocnioną jedną przyporą (w wieży znajduje się dzwon z 1922 r.). Jest to budowla murowana i otynkowana, nakryta wysokim dwuspadowym dachem (absyda dachem pięciospadowym), posiadająca indywidualne rozwiązanie poszczególnych elewacji i faliste dachy nad prezbiterium i na wieży. Całkowita długość kościoła wynosi 25 m, szerokość 15 m, wysokość 20 m. Powierzchnia użytkowa wynosi ok. 400 m², zaś kubatura 7500 m³. Budowla umieszczona jest na skarpie zabezpieczonej od zachodu wysokim murem oporowym z kamieni polnych. W murze tym pod zakrytą znajduje się grota NMP z Lourdes.

Kościół ma układ jednonawowy. We jego wnętrzu znajdują się poprzeczne belki więźby dachowej, nad którymi jest strop pokryty prostym geometrycznym ornamentem. Niegdyś w prezbiterium znajdował się ołtarz ambonowy, zachowana ambona stoi we wnętrzu kościoła po prawej stronie. Obecny ołtarz główny pochodzi z kaplicy Dobrego Pasterza w Węgorzewie. Poprzednio w środkowej wnęce ołtarza znajdowała się płaskorzeźba Dobrego Pasterza, która obecnie przebywa w kaplicy dojazdowej w Żelwągach. Na uwagę zasługuje chrzcielnica kielichowa z piaskowca z 1907 r., ufundowana przez małżonków Waldemara i Fryderykę Retelholdt.

Na terenie parafii znajduje się jedna kaplica dojazdowa w Żelwągach, zbudowana z cegły. Początkowo była to kaplica mormonów. Do kultu katolickiego została ona zaadaptowana i poświęcona w 1984 r. Na uwagę zasługuje tu gipsowa płaskorzeźba przedstawiająca Dobrego Pasterza (z 1907 r.) oraz obraz Jezusa Nauczającego, pochodzący jeszcze z czasów mormońskich.

Parafia korzysta z cmentarza komunalnego oddległego od kościoła parafialnego o ok. 1 km. Jego powierzchnia sięga ok. 1 ha, jest ogrodzony siatką. Cmentarz został założony w drugiej połowie XX wieku.

Plebanię stanowi budynek murowany, piętrowy, podpiwniczony, pokryty dachówką. Zbudowany został wraz z kościołem na początku XX wieku (pastorówka).

W 1997 r. należało do parafii ok. 1300 katolików, natomiast w 2017 r. – ok. 1000. Parafię tworzy siedem miejscowości: Baranowo, Cudnochy, Faszcz, Inulec, Jura Wielka, Śmietki i Żelwagi. Pierwszymi proboszczami byli tu salwatorianie: ks. Jerzy Jaskuła SDS (1979/1984-1990) i ks. Stanisław Diaków SDS (1990-2002). W pracy duszpasterskiej pomagali im wikariusze: ks. Marian Hajzyk SDS (1992-1996), ks. Stanisław Kuzak SDS (1992-1996), ks. Dariusz Wójcik SDS (1996-2000) i ks. Krzysztof Gasperowicz SDS (2000-2002). W 2002 r. salwatorianie przekazali parafię kapłanom diecezjalnym. Wówczas proboszczem został ks. Tadeusz Kulesza (2002-2016), a po nim przyszedł ks. Dariusz Jasiulewicz (od 2016 r.).

J. Wojtkowski, *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002; K. Łatak, *Protokół ze spotkania komisji obustronnej zgromadzenia salwatorianów – diecezja ełcka w sprawie przekazania duszpasterstwa w parafiach Baranowo, Kosewo, Uźranki*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 2002, nr 1-2, s. 92-94; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Baranowo*, „Martyria” 2007, nr 9, s. 7, 24; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Ełckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 190-191; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Ełckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017, s. 101.

Bargłów Kościelny (Podwyższenia Krzyża Świętego)

Wieś Bargłowo (dziś: Bargłów) została założona w 1532 r. przez Macieja Srebrzowskiego – Mazowszanina pochodzącego ze Srebrowa niedaleko Wizny. Nazwa miejscowości pochodzi prawdopodobnie od staropolskiego słowa *bargiel* = kowalik (ptak). W dwanaście lat od założenia miejscowości bp wileński Paweł Holszański erygował tu parafię. Fundatorem parafii był król Zygmunt August. On też wybudował pierwszy kościół pw. Najświętszej Maryi Panny, św. Piotra i Pawła, św. Zygmunta, św. Marcina, św. Mikołaja i Wszystkich Świętych. Parafia obejmowała wówczas wioski położone między Rajgrodem a rzeką Netą. Następny kościół, pw. św. Anny, został zbudowany w 1722 r. Istniał on do 1839 r., po czym – ze względu na zły stan techniczny – został rozebrany.

Wzniesiono nowy, ale i on przetrwał tylko niespełna czterdzieści lat. W jego miejsce w 1883 r. wybudowano murowaną świątynię gotycką o wymiarach: długość – 50 m, szerokość – 20 m, wysokość do sklepienia – 12,5 m, wysokość wież w fasadzie – 41,5 m. Fundamenty wzniesiono z okolicznych głazów, natomiast ściany, kolumny, smukłe gotyckie wieże oraz sklepienia – z cegły wypalanej na miejscu. Konstrukcja ta z niewielkimi zmianami przetrwała do naszych czasów. Kościół konsekrował 24 czerwca 1925 r. bp Romuald Jałbrzykowski.

Podczas II wojny światowej Niemcy zaminowali kościół. Zniszczono całkowicie obie wieże oraz 1/3 dachu i sklepienia. Pozostałe części kościoła były poważnie uszkodzone. Straty oszacowano na 700 tys. złotych (wartość z 1 września 1939 r.). Po wojnie dzięki staraniom kolejnych proboszczów odbudowano kościół, zrobiono m.in. nową polichromię, wstawiono witraże oraz postawiono nowe wieże (1989 r.).

Kościół ma wnętrze o okładzie trójnawowym. Nawy oddzielone są pięcioma filarami wspierającymi drewniane elementy sklepienia. W centralnej części świątyni znajduje się dębowy ołtarz główny, w którym umieszczono krzyż z rzeźbioną figurą Pana Jezusa oraz obraz przedstawiający „Chrzest Pana Jezusa w Jordanie”, namalowany przez Wojciecha Gersona w Warszawie w 1894 r. Tym obrazem zasłania się kapliczkę w zagłębieniu, w której umieszczony jest obraz Matki Boskiej Matki Anielskiej. Nieco powyżej tego miejsca znajduje się obraz Boga Ojca. Po bokach ołtarza rozmieszczono figury św. Piotra i św. Pawła. W prezbiterium znajdują się jeszcze 2 obrazy: „Chrystus w Ogrójcu” i „Chrystus Ukrzyżowany” z XIX wieku. Są dwa ołtarze boczne (również wykonane z drewna dębowego): jeden z obrazami – św. Antoniego (z XVIII w.) i św. Anny oraz po bokach figurami ewangelistów: św. Marka i św. Mateusza, a drugi z obrazami Drogi Krzyżowej, św. Franciszka i św. Józefa. Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny z kamienną balustradą. Neorenesansowe organy pochodzą z początku XX wieku i zostały tu przywiezione z pobliskiej Pisanicy w 1945 r.

Są dwa cmentarze parafialne w Bargłowie Kościelnym. Jeden, odległy jest od kościoła parafialnego o ok. 800 m, obejmuje ok. 2 ha powierzchni i został założony w latach dwudziestych ubiegłego stulecia. Drugi cmentarz (straszy) znajduje się w odległości ok. 500 m od kościoła parafialnego i ma ok. 2,5 ha powierzchni. Na starym cmentarzu znajduje się m.in. kaplica rodziny Karwowskich, w podziemiach której mieści się grobowiec rodzinny. Kaplicę postawiono z cegły w stylu romańskim. Wewnątrz kaplicy znajduje się ołtarz z obrazem olejnym przedstawiającym Przemienienie Pańskie.

Naprzeciwko kościoła postawiony został w 1928 r. pomnik z krzyżem kamiennym, upamiętniający poległych żołnierzy-parafian, walczących o niepodległość Ojczyzny w latach 1914-1918 i 1920-1921.

Na terenie parafii znajdują się dwie plebanie: stara z 1908 r., zbudowana z cegły staraniem ks. Józefa Sidorowicza. W czasie ostatniej wojny służyła jako siedziba żandarmerii niemieckiej. Piwnice plebanii wykorzystywano też jako

tymczasowe więzienie. Nowa plebania powstała natomiast pod koniec XX w. Jest murowana, piętrowa, z podpiwniczeniem; jej powierzchnia użytkowa wynosi 290 m².

W 1925 r. liczbę wiernych podawano na blisko 8300 osób, a w 1975 r. – 5150. W 1997 r. i 2017 r. liczba była podobna i wynosiła ok. 4500 wiernych. Obecnie w skład parafii wchodzi następujące miejscowości: Bargłów Dworny, Bargłów Kościelny, Bargłówka, Brzozówka, Dreństwo, Górskie, Jeziorki, Kamionka Nowa, Kamionka Stara, Komorniki, Kroszówka, Lipowo, Netta I, Netta II, Netta Folwark, Nowiny Bargłowskie, Nowiny Stare, Pieńki, Piekutowo, Pomiany, Rutki Nowe, Rutki Stare, Sosnowo oraz Tajno Łanowe.

W ostatnim stuleciu proboszczami parafii byli: ks. Wincenty Błażewicz (1912-1929), ks. Saturnin Rostkowski (1929-1931), ks. Józef Perkowski (1931-1936), ks. Florian Haraburda (1936-1939), ks. Antoni Kowalczyk (1939-1945, administrator), ks. Wincenty Gogas (1945-1951), ks. Edward Polak (1951-1957), ks. Stanisław Chelchowski (1957-1971), ks. Adolf Romańczuk (1971-1973), ks. Józef Majewski (1973-1987), ks. Franciszek Rogowski (1987-1999), ks. Andrzej Zienkiewicz (1999-2008) i ks. Janusz Mroczkowski (2008-2020) oraz ks. Sławomir Gagacki (od 2020 r.). Obok proboszcza w parafii pracowali (lub nadal pracują) także inni księża, w tym wikariusze, rezydenci oraz emeryci. Z parafii pochodzą m.in.: ks. Jan Wielgat, ks. Eugeniusz Morawski, ks. dr Włodzimierz Wielgat, ks. Mirosław Rólkowski, ks. Stanisław Łatwajtys, ks. Stefan Grajewski, ks. dr Jan Grajewski, ks. Sławomir Bronakowski SDB, ks. Maciej Grajewski, ks. Stefan Mitros, ks. Stanisław Dudek, ks. Henryk Dąbrowski, ks. Waldemar Krzywiński, ks. Mirosław Korenkiewicz, ks. Krzysztof Bronakowski, ks. Tadeusz Krzywiński, ks. dr Antoni Skowroński, ks. dr Karol Bujnowski, ks. Krzysztof Kondratowicz oraz ks. Adam Harasim.

J. Marciniak, *Dwa cmentarzyska ciałopalne z okresu rzymskiego w Judzikach i Bargłowie Dwornym w powiecie augustowskim*, „Wiadomości Archeologiczne” 17(1950), z. 1, s. 47-76; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV w do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 13-294; W. Jemielity, *Diecezja łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990, s. 12; J. Golubiewski, *Legenda Brgłowa*, Bargłów 1991; M. Korenkiewicz, *Dzieje parafii Bargłów w latach 1818-1925*, Łomża 1992 [mps BWSDL]; M. Szczęsny, *Parafia Bargłów*, „Martyria” 1992, nr 10, s. 13; M. Szczęsny, *450 lat parafii Bargłów*, „Martyria” 1994, nr 9, s. 1; J. Dzieniszewski, *Dzieje duszpasterstwa parafii Bargłów w latach 1945-1994*, Warszawa 1996 [mps BWSDE]; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Bargłów*, „Martyria” 2000, nr 10, s. 12, 24; J. Drozdowska, *Obraz "Chrzest Chrystusa" Wojciecha Gersona w kościele parafialnym pw. Podwyższenia Krzyża Św. w Bargłowie Kościelnym*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 2008, t. 8, s. 93-96; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 192-194; W. Guzewicz, *Nasza historia. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie*, Elk 2016; s. 41-48; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1*

października 2017 r., [opr. M. Maczan], Ełk 2017, s. 102-103; Ł. Faszcz, *Ziemia bargłowska w dobie Królestwa Polskiego (1815-1831)*, Bargłów Kościelny 2017.

* * *

Churches and parishes of the Diocese of Ełk (part 2)

Summary

The article presents religious centers in Bajtkowo (Our Lady of the Rosary), Bakalarzewo (Saint James the Apostle), Banie Mazurskie (Saint Antoni Padewski), Baranowo (Saint Mary, Mother of the Church), and Church Bargłów (Exaltation of the Holy Cross).

Keywords: Bajtkowo, Bakalarzewo, Banie Mazurskie, Baranowo, Bargłów Kościelny, Diocese of Ełk, Catholic Church

Bibliografia

- Guzewicz W., *Kościół i parafia ziemi ełckiej*, Ełk 2008.
- Guzewicz W., *Nasza historia. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie*, Ełk 2016.
- Guzewicz W., Sęk K., *Dziedzictwo wiary. Parafie i kościoły dekanatu goldapskiego pw. Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła*, Ełk 2011.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji ełckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018.
- Guzewicz W., *Wojenne losy duchowieństwa na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej (1939-1944)*, Ełk 2008.
- Jemielity W., *Diecezja łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990.
- Łada W., *Parafia rzymskokatolicka w Maniach Mazurskich pod wezwaniem św. Antoniego Padewskiego*, Banie Mazurskie 2007.
- Naruszewicz T., *Bakalarzewo. Dzieje miasteczka i ziemi*, Bakalarzewo 2006.
- Schematyzm Diecezji Ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Ełckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012.
- Schematyzm Diecezji Ełckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Ełckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017.
- Wojtkowski J., *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002.