

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 35

rok 2026

nr 3

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), prof. dr Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. dr Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa), prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), prof. dr Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin) ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. prof. dr hab. Krzysztof Stępiak (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFMConv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief ks. dr Tomasz Liszewski (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

Redaktorzy/Editors

ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcyjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa),
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), dr Krzysztof Kamiński (Akademia
Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa),
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr hab. Arnold Zawadzki
(KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak
(UKSW, Warszawa, WSD, Łódź), ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6648800

e-mail: rafalles@vp.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Jan Cieślak, *Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej miejscem wzrostu pobożności maryjnej w archidiecezji łódzkiej* 5

Łukasz Duda, *Godność osoby a godność przekazywania życia: próba rozwiązania pojęć* 21

Dawid Makowski, Emanuel Kwiatkowski, *Urząd katechisty w życzeniach biskupów świata, kierowanych do Komisji Przedprzygotowawczej Soboru Watykańskiego II w latach 1959–1960* 33

Justyna Muszyńska, *Maryja – czuły konkret dialogu Nowej Ewangelizacji* 43

Hubert Siepert, *Teologiczne podstawy jedności Kościoła i kryteria eklezjalności wspólnot katolickich* 51

RECENZJA

Andrzej P. Perzyński, (rec.), *Słownik online „Translate Hate: The Catholic Edition (2024)”* 65

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 69

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Jan Cieślak, *The Sanctuary of Our Lady of Victory, a place of growing Marian devotion in the Archdiocese of Łódź* 5

Łukasz Duda, *The Dignity of the Person and the Dignity of Procreation An Attempt to Relate the Concepts* 21

Dawid Makowski, Emanuel Kwiatkowski, *The office of catechist in the wishes of the bishops of the world, addressed to the Preparatory Commission for the Second Vatican Council in 1959–1960* 33

Justyna Muszyńska, *Mary: A Tender Concrete Expression of the Dialogue of the New Evangelization* 43

Hubert Siepert, *Theological Foundations of the Unity of the Church and the Criteria for the Ecclesiality of Catholic Communities* 51

REVIEW

Andrzej P. Perzyński, (Rev.), *Online Dictionary „Translate Hate: The Catholic Edition (2024)”* 65

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 69

JAN CIEŚLAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

SANKTUARIUM MATKI BOSKIEJ ZWYCIĘSKIEJ MIEJSCEM WZROSTU POBOŻNOŚCI MARYJNEJ W ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Słowa kluczowe: pobożność maryjna, sanktuarium, Matka Boska Zwycięska, Łódź, Cud nad Wisłą, kult maryjny, Madonna Watykańska, tożsamość religijna

1. Wprowadzenie. 2. Teologiczne podstawy kultu maryjnego w Kościele. 2.1. Maryja w ekonomii zbawienia i misji Kościoła. 2.2. Sanktuaria maryjne jako uprzywilejowane miejsca kultu. 3. Historyczne uwarunkowania powstania Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej. 3.1. Cud nad Wisłą i jego religijna interpretacja. 3.2. Wotum dziękczynne mieszkańców Łodzi jako wyraz wiary i patriotyzmu. 4. Powstanie diecezji łódzkiej a rozwój życia religijnego. 4.1. Erygowanie diecezji łódzkiej jako kontekst eklezjalny. 4.2. Postać biskupa Wincentego Tymienieckiego. 5. Budowa świątyni i kształtowanie się parafii Matki Boskiej Zwycięskiej. 5.1. Przygotowania. 5.2. Rola Sługi Bożego ks. Dominika Kaczyńskiego. 5.3. Architektura i wystrój świątyni nośnikiem treści maryjnych. 6. Sanktuarium jako przestrzeń wzrostu pobożności maryjnej w archidiecezji łódzkiej. 6.1. Kult Matki Boskiej Zwycięskiej i Madonny Watykańskiej. 6.2. Pobożność maryjna w doświadczeniu wojny, zniewolenia i oporu. 6.3. Maryjność jako element tożsamości Kościoła partykularnego łódzkiego. 7. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Powstanie Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi jest jednym z najbardziej wymownych znaków żywej wiary i głębokiej pobożności maryjnej mieszkańców miasta. Zrodzone z wdzięczności za zwycięstwo odniesione w 1920 r. nad bolszewikami – uznane przez naród za cud wyproszony przez wstawienictwo Maryi – stało się nie tylko materialnym wotum, ale również duchowym pomnikiem zawierzenia Matce Bożej.

Budowa świątyni, podjęta z inicjatywy pierwszego biskupa łódzkiego Wincentego Tymienieckiego i powierzona gorliwemu kapłanowi, ks. Dominikowi Kaczyńskiemu, była owocem wspólnego trudu duchowieństwa i wiernych, którzy w duchu wiary i patriotyzmu ofiarnie włączyli się w realizację tego dzieła.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej jako szczególnego miejsca rozwoju i pogłębiania pobożności maryjnej w archidiecezji łódzkiej, w której wiara, historia i patriotyzm tworzą nierozzerwalną jedność.

2. TEOLOGICZNE PODSTAWY KULTU MARYJNEGO W KOŚCIELE

2.1. Maryja w ekonomii zbawienia i misji Kościoła

Początek kultu Maryi zapowiedziany został w Ewangelii św. Łukasza słowami *Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia* (Łk 1, 48). Zapisanie ich przez św. Łukasza zakłada, że w Kościele jego czasów wysławianie Maryi już istnieje. Słowa te są zadaniem Kościoła. Ewangelista uważa je za misję zleconą Kościołowi na wszystkie pokolenia¹. Stąd też kult Bogurodzicy oddawany jest w licznych sanktuariach maryjnych, rozsianych po całym świecie, że nawet trudno dokładnie je policzyć. Jednak nie chodzi tu o liczby, ale przede wszystkim o rolę, jaką odgrywa każde sanktuarium maryjne, w którym wierni oddają cześć Matce Bożej.

2.2. Sanktuaria maryjne jako uprzywilejowane miejsca kultu

Przez sanktuarium, w ścisłym znaczeniu tego słowa, rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego za przyzwoleniem ordynariusza miejsca przybywają pielgrzymi z powodu szczególnej pobożności². A zatem, sanktuarium to nie tylko budynek kościoła, ale także miejsce, np. grotą w Lourdes. Według znaczenia sanktuaria dzielimy na: diecezjalne – ustanowione przez miejscowego ordynariusza, narodowe – zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu, oraz międzynarodowe – erygowane przez Stolicę Apostolską³. By uzupełnić istotę pojęcia, można dodać, że w tej budowlu sakralnej upamiętnia się nadzwyczajne wydarzenia, zabezpiecza się święte wizerunki i relikwie⁴.

Sanktuaria maryjne mają w swojej nazwie odniesienie do tytułu Matki Bożej, np.: Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej, Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej, Sanktuarium Matki Boskiej Miłosiernej.

Od wieków Najświętsza Maryja Panna otaczana jest niezwykłą czcią, zwłaszcza w narodzie polskim. Kult maryjny jest silnie wpisany w tradycję i historię naszej Ojczyzny. Dlatego w Polsce jest wiele miejsc nazwanych sanktuariami maryjnymi, do których przybywają pielgrzymi, aby spotkać się z Matką Bożą, oddać Jej szacunek oraz Jej się zawierzyć.

¹ J. Ratzinger, *Obietnica dana Maryi*, tł. B. Widła, Warszawa 2023, 105.

² Por. KPK 1230.

³ Por. tamże, 1232.

⁴ Por. G. Ambrosio, hasło: *sanktuarium*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, t. 4, 610.

3. HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA POWSTANIA SANKTUARIUM MATKI BOSKIEJ ZWYCIĘSKIEJ

3.1. Cud nad Wisłą i jego religijna interpretacja

W Łodzi już prawie od stu lat istnieje kościół pw. Matki Boskiej Zwycięskiej. Historia jego powstania związana jest z Bitwą Warszawską i stanowi wotum dziękczynne złożone przez Łodzian za zwycięstwo w wojnie polsko-bolszewickiej w 1920 r.⁵.

Józef Piłsudski, po opuszczeniu więzienia magdeburskiego, 10 listopada 1918 r. przybył do Warszawy. Już następnego dnia Rada Regencyjna powierzyła Marszałkowi naczelne dowództwo wojsk polskich⁶. Wydarzenie to rozpoczyna proces odzyskiwania przez Polskę niepodległości. 11 listopada 1918 r. jest symboliczną datą, kiedy Polacy po 123. latach zaborów ostatecznie wywalczyli upragnioną niepodległość⁷. Na przeszkodzie dążeniom niepodległościowym Polaków stawały imperialne zapędy Rosji, która nie chciała zrezygnować z obszarów zajmowanych przed I wojną światową. Już w lutym 1919 r. pod Berezą Kartuską na Polesiu doszło do niewypowiedzianej wojny polsko-radzieckiej. Polakom udało się wtedy przesunąć linię frontu daleko na wschód⁸. Od wiosny 1920 r. nastąpiła koncentracja wojsk bolszewickich na polu walki oraz zdecydowana kontrofensywa. 10 sierpnia 1920 r. Sowieci zdołali przełamać opór Wojska Polskiego nad Bugiem i ruszyli w głąb terytorium Rzeczypospolitej⁹. Gdy nieprzyjacielska armia dotarła na przedpola Warszawy rozpoczęła się Bitwa Warszawska, trwająca od 13 do 25 sierpnia 1920 r. Bitwa ta nazywana jest także Cudem nad Wisłą, ponieważ mimo ogromnej przewagi Armii Czerwonej, Polacy heroiczną walką zdołali pokonać wroga¹⁰. Wielu ludzi dopatruje się w tym nadprzyrodzonego charakteru tego wydarzenia. Jan Paweł II i kardynał Aleksander Kakowski uważali, że zwycięstwo Polaków w Bitwie Warszawskiej w 1920 r. było nie tylko wynikiem wysiłku armii i narodu, lecz także przejawem działania Opatrzności Bożej. Podkreślali, że *Cud nad Wisłą* miał wymiar duchowy i nadprzyrodzony, będąc dowodem szczególnej opieki Boga nad Polską¹¹. W czasach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej temat Cudu nad Wisłą był objęty ścisłą cenzurą i nie wolno było w publikacjach używać tego określenia¹². Po 1990 r. zniesiono ograniczenia, co pozwoliło na ukazanie się licznych opracowań opisujących

⁵ *Łódź i łodzianie wobec wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku*, red. W. Jarno, P. Waingertner, Łódź 2020.

⁶ Por. Cz. Brzoza, *Wielka Historia Polski. Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej (1818–1945)*, Kraków 2001, t. 9, 15.

⁷ Por. A. Stawarz, *Powinności i dylematy współczesnego muzeum historycznego związane ze Świętem Narodowym 11 listopada (na przykładzie Muzeum Niepodległości)*, w: *Święto niepodległości. Tradycja a współczesność*, red. A. Stawarz, Warszawa 2003, 105–107.

⁸ Por. C. Brzoza, dz.cyt., 27.

⁹ Por. L. Podhorecki, *Cud nad Wisłą. Ossów 1920–2000*, Wołomin 1990, 13.

¹⁰ Por. tamże, 22.

¹¹ Zob. J. Szarek, *1920 Prawdziwy Cud Nad Wisłą*, Kraków 2015, 15–18.

¹² Por. E.P. Storożyńska, J.M. Bartnik SJ, *Matka Boża Zwycięska*, Kraków 2012, 25.

to wydarzenie. W relacjach z Bitwy Warszawskiej pojawiają się świadectwa o objawieniu Matki Bożej, która miała ukazać się na niebie w okolicach Radzimina polskim żołnierzom 15 sierpnia 1920 r.¹³

W jednej z relacji czytamy: *Podczas nocnego ataku Polaków, nagle zjawiała się, unosząc się wysoko nad ziemią, Matier' Boża! Mówili, że niespodziewanie na ciemnym niebie ujrzeli ogromną kobiecą postać, jakby promieniującą światłem, potężną i pełną mocy. Nie był to ani duch, ani zjawa! Bolszewicy wyraźnie widzieli Świętą Postać jako żywą osobę! Wokół Jej głowy jaśniała świetlista aureola, w jednej dłoni coś trzymała, jakby tarczę, od której odbijały się wystrzeliwane przez Rosjan pociski i powracały, by eksplodować na ich własnych pozycjach! Bolszewicy wyraźnie widzieli, jak poły Jej szerokiego granatowego płaszcza unosiły się i falowały na wietrze, zasłaniając luny widoczne nad Warszawą*¹⁴. Potężna postać Matki Bożej wzbudzała w wojskach wroga paniczne przerażenie. Na widok Bogurodzicy żołnierze rosyjscy uciekali w popłochu z pola walki, zakrywając oczy, gubiąc buty i karabiny, ich wozy łamały się, a konie padały w ogromnej liczbie¹⁵.

Mieszkańcy Łodzi mieli znaczący udział w Bitwie Warszawskiej. By bronić niepodległości swojej Ojczyzny pręźnie i bez protestów wstępowali do Armii Ochotniczej dowodzonej przez gen. Józefa Hallera¹⁶.

3.2. Wotum dziękczynne mieszkańców Łodzi jako wyraz wiary i patriotyzmu

Kiedy w sierpniu 1920 r. Armia Czerwona zbliżała się do Warszawy, Łodzianie zgromadzili się na błagalnym nabożeństwie na pl. Wolności i złożyli Bogu ślub, że jeśli przez przyczynę Najświętszej Maryi Panny agresja sowiecka zostanie odparta, to zbudują nowy kościół wotywny, który będzie wyrazem wdzięczności za ocalenie Ojczyzny¹⁷. Błagania Łodzian zostały wysłuchane, gdyż Wojsko Polskie cudownie odniosło zwycięstwo nad bolszewikami. Oznaczało to konieczność wypełnienia złożonego wcześniej ślubu i wzniesienia kościoła pw. Matki Boskiej Zwycięskiej¹⁸.

¹³ Por. J.M. Cisek, *Cud nad Wisłą 1920*, Warszawa 2010.

¹⁴ Tamże, 155.

¹⁵ Por. M. Boniecka-Olchowiak, *Cud nad Wisłą za przyczyną Matki Bożej Łaskawej*, Legionowo 2020, 11.

¹⁶ Por. M. Drozdowski, *Czas przełomu. Społeczeństwo i życie religijne Miasta Łodzi w latach 1918–1921*, Łódź 2014, 244–247.

¹⁷ Por. W. Ziółek, *Słowo arcybiskupa metropolity łódzkiego z okazji 90-tej rocznicy ustanowienia diecezji łódzkiej*, Niedziela Łódzka (2010), 49, 1.

¹⁸ Zamiar zbudowania przez Łodzian nowej świątyni jako wotum zbiega się z innym wydarzeniem historycznym istotnym dla mieszkańców miasta, tj. powołaniem nowej diecezji. Za niespełna cztery miesiące, bo 10 grudnia 1920 r. dotarła wieść z Watykanu do Łodzi, że Papież Benedykt XV Bullą *Christi Domini* erygował Diecezję Łódzką.

4. POWSTANIE DIECEZJI ŁÓDZKIEJ A ROZWÓJ ŻYCIA RELIGIJNEGO

4.1. Erygowanie diecezji łódzkiej jako kontekst eklezjalny

Zamiar zbudowania przez Łódzian nowej świątyni jako wotum zbiega się z innym wydarzeniem historycznym istotnym dla mieszkańców miasta, tj. powołaniem Diecezji Łódzkiej. Za niespełna cztery miesiące, bo 10 grudnia 1920 r. dotarła wieść z Watykanu do Łodzi, że papież Benedykt XV Bullą *Christi Domini* erygował diecezję łódzką¹⁹. Motywem do powołania diecezji łódzkiej była stale zwiększająca się liczba wiernych przybywających do robotniczego miasta Łodzi. W słowie skierowanym w 2010 r. do archidiecezjan z okazji 90. rocznicy ustanowienia diecezji łódzkiej arcybiskup metropolita łódzki Władysław Ziółek przypomniał: *Decyzja Stolicy Apostolskiej była wielkim darem Bożej Opatrzności dla ówczesnych mieszkańców Łodzi i całego regionu łódzkiego. Miasto zadziwiało Europę niezwykle szybkim rozwojem przemysłu włókienniczego oraz masowym napływem ludzi, którzy z różnych stron przybywali do „Ziemi Obiecanej” w poszukiwaniu pracy*²⁰.

4.2. Postać biskupa Wincentego Tymienieckiego

Od chwili utworzenia nowej diecezji do czasu powołania pierwszego ordynariusza, w ciągu kilku miesięcy, kierownictwo nad nowo utworzoną diecezją, w ramach wykonywania funkcji administratora apostolskiego, spełniał arcybiskup warszawski kardynał Aleksander Kakowski²¹. 11 kwietnia 1921 r. papież Benedykt XV powołał na urząd pierwszego ordynariusza diecezji łódzkiej prałata Wincentego Tymienieckiego, dotychczasowego proboszcza parafii św. Stanisława Kostki w Łodzi²². Natomiast 23 kwietnia 1921 r. nadeszła z Watykanu wiadomość o mianowaniu prałata Wincentego Tymienieckiego biskupem diecezji łódzkiej²³. Nowy ordynariusz sakrę biskupią przyjął 29 czerwca 1921 r. w katedrze łódzkiej z rąk kardynała Aleksandra Kakowskiego. W tym też dniu odbył się ingres biskupa do katedry łódzkiej²⁴. Biskup Tymieniecki, oprócz licznych cnót kapłańskich, wyróżniał się także wybitnymi zaletami obywatelskimi, okazując troskę o ludność robotniczą, dzięki czemu zyskał miano *Ojca łódzkich robotników*. W czasie recesji gospodarczej niósł pomoc ubogim dzieciom, bezdomnym i potrzebującym, słynąc z taktu, wrażliwości oraz ofiarności wobec bliźnich. Jednocześnie, organizując nowe biskupstwo, wykazywał się niezwykle aktywnością i zaangażowaniem²⁵.

¹⁹ Por. M. Drozdowski, dz.cyt., 378–379.

²⁰ W. Ziółek, *Słowo arcybiskupa metropolity łódzkiego z okazji 90-tej rocznicy...*, art.cyt.

²¹ Por. S. Grad, M. Różański, *Kapituła Katedralna Łódzka*, Łódź 2007, 23–24.

²² Por. tamże.

²³ Por. M. Drozdowski, dz.cyt., 387.

²⁴ Por. *Archidiecezja Łódzka. Informator 2007*, red. J. Janiec, Łódź 2007, 56.

²⁵ Por. M. Drozdowski, dz.cyt., 387.

5. BUDOWA ŚWIĄTYNI I KSZTAŁTOWANIE SIĘ PARAFII MATKI BOSKIEJ ZWYCIĘSKIEJ

5.1. Przygotowania

Erygowaną pod koniec 1920 r. diecezję łódzką zamieszkiwało ok. 520 tys. wiernych Kościoła rzymskokatolickiego. Sama Łódź, będąca wielką metropolią przemysłową, liczyła 452 tys. mieszkańców, a liczba katolików wynosiła ok. 242 tys. i w szybkim tempie wzrastała²⁶. Z tego powodu zachodziła pilna potrzeba rozbudowy sieci parafialnej i innych obiektów sakralnych.

Wraz z powstaniem diecezji łódzkiej pojawiły się sprzyjające warunki do podejmowania troski duszpasterskiej w lokalnej wspólnocie. Celem jej było niesienie pokoju i miłości oraz wychodzenie naprzeciw ludziom umęczonym wojną. Przecistawianie się wszelkiemu złu i krzywdzie oraz podniesienie poziomu życia religijnego wiernych uważano za najważniejsze zadanie apostolskie. W ramach tak pojętej misji, obejmującej swym zasięgiem całą diecezję, organizowano masowe akcje duszpasterskie, m.in. Kongres Eucharystyczny i Akcję Katolicką²⁷.

Nowo utworzona administracja diecezji łódzkiej, świadoma braku świątyń, energicznie przystąpiła do ich budowy²⁸. Stało się to okazją do wypełnienia ślubu mieszkańców Łodzi, którzy obiecali wzniesć kościół maryjny jako wotum wdzięczności za zwycięstwo w Bitwie Warszawskiej. Wspólne wysiłki wiernych i władz diecezjalnych pozwoliły szybko podjąć działania zmierzające do realizacji tego przedsięwzięcia mimo trudności ekonomicznych.

W Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi znajdują się akta dotyczące parafii Matki Bożej Zwycięskiej w latach 1924–1945. Zawierają one m.in.: opis budowy kościoła, dekret erekcyjny parafii, wykaz ulic włączonych do parafii, protokoły posiedzeń Rady Miejskiej, działalność Krucjaty Eucharystycznej i Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary²⁹.

W 1924 r., niespełna cztery lata po powstaniu diecezji łódzkiej, rozpoczęto formalne starania o budowę nowej świątyni. Celem tych działań było dopełnienie procedur administracyjnych związanych z uzyskaniem pozwolenia na budowę kościoła. Na początku skierowano pismo do Ministerstwa Spraw Wojskowych z prośbą o wydzielenie w Szpitalu Wojskowym przy ul. Pańskiej 113 (ob. S. Żeromskiego) pomieszczenia przeznaczonego na kaplicę³⁰. 28 października 1924 r. z Ministerstwa wysłano polecenie do Dowództwa Okręgu Korpusu Nr IV w Łodzi, nakazujące natychmiastowe

²⁶ M. Opaliński, *Budownictwo sakralne w okresie międzywojennym*, w: *Archidiecezja Łódzka. Zarys dziejów*, t. 1 (1920–1945), red. W. Gliński, M. Różański, Łódź 2021, 141.

²⁷ Por. M. Budziarek, *Świątynie Łodzi*, Łódź 2013, 18.

²⁸ Por. tamże, 6.

²⁹ Akta dotyczące parafii Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi (1924–1945), Archiwum Archidiecezjalne Łódzkie, Łódź, sygn. 83.

³⁰ Por. M. Różański, *Kościół Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi oraz pomnik ku czci ks. Ignacego Skorupki – wota łódzian za Cud nad Wisłą, 15 sierpnia 2020*, <https://www.archidiecezja.lodz.pl/aktualnosci/2020/08/kosciol-matki-boskiej-zwycieskiej-w-lodzi-oraz-pomnik-ku-czci-ks-ignacego-skorupki-wota-lodzian-za-cud-nad-wisla> (dostęp: 26.02.2025).

odstąpienie parceli i baraku Biskupowi Łódzkiemu³¹. Wkrótce przystąpiono do adaptacji pomieszczenia, w którym miały być odprawiane nabożeństwa. Kaplica w domu przy ul. Pańskiej 113 została w pełni urządzona i wyposażona, a 23 listopada 1924 r. poświęcił ją biskup Wincenty Tymieniecki³².

5.2. Rola Sługi Bożego ks. Dominika Kaczyńskiego

W listopadzie 1924 r. Kuria Diecezjalna Łódzka poinformowała komisarza rządowego Łodzi, Stanisława Iżyckiego, o utworzeniu Komitetu Budowy Kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej przy ul. Pańskiej 113³³. Niedługo później, 26 grudnia 1924 r., biskup Tymieniecki ponownie odwiedził kaplicę, odprawił Mszę św., poświęcił dzwon oraz mianował jej rektorem ks. Dominika Kaczyńskiego, dotychczasowego kapelana biskupa³⁴.

W kolejnym roku, 18 czerwca 1925 r., Rada Miejska w Łodzi uchwaliła przekazanie Kurii Biskupiej bezpłatnie 5086 m² gruntu przy zbiegu ulic św. Anny i Łąkowej z przeznaczeniem pod budowę kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej³⁵. W konsekwencji Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w piśmie z 24 lipca 1925 r. zobowiązało magistrat do sporządzenia aktu notarialnego, który następnie należało przedstawić do zatwierdzenia Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Akt notarialny podpisano 27 października 1925 r. w Łodzi przed notariuszem Ludwikiem Kahlem (repertorium L. 23574/1925), a 4 listopada tego samego roku Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zatwierdziło darowiznę gruntu na rzecz Diecezji Łódzkiej³⁶.

Po zakończeniu formalności ks. Dominik Kaczyński mógł przystąpić do przygotowań związanych z rozpoczęciem budowy nowego kościoła. Motywacją do realizacji tego przedsięwzięcia było dla niego mocne wsparcie biskupa ordynariusza oraz ofiarność wiernych, którzy gorliwie wnosili swój wkład finansowy. 15 sierpnia 1925 r., w święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, biskup Wincenty Tymieniecki dokonał poświęcenia placu pod budowę świątyni, a rok później, 15 sierpnia 1926 r., poświęcił kamień węgielny³⁷.

Dekretem z dnia 16 czerwca 1926 r. ordynariusz łódzki erygował parafię Matki Boskiej Zwycięskiej, z mocą obowiązującą od 1 lipca 1926 r. Budowę świątyni prowadzono w latach 1926–1930.

³¹ *Akta dotyczące parafii Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi (1924–1945)*..., sygn. 83, 1.

³² Tamże, 4.

³³ Tamże, 2.

³⁴ Tamże, 4.

³⁵ Tamże, 6, 8.

³⁶ Tamże, 9.

³⁷ Por. *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny. Parafia Matki Boskiej Zwycięskiej*, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie, nr 10–11/1952, 304–305; Por. T. Garliński, *Dwudziestolecie erekcji parafii Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi*, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie (1951), 5, 131.

5.3. Architektura i wystrój świątyni nośnikami treści maryjnych

Projekt architektoniczny kościoła sporządził inżynier Józef Korski. Świątynia łączy w sobie części neoromańskie i neogotyckie. Jest to obiekt o klasycznym zarzysie stylu pseudobazylikowego, w pewnym stopniu naśladowującym rzymską Bazylikę św. Pawła za Murami. Świątynia została zaprojektowana jako dwupoziomowa, trójnawowa, z dostrzegalnym podziałem na nawę główną i nawy boczne³⁸. Jej charakterystycznym, ważnym elementem przy bocznej nawie północnej, jest wysoka, czworoboczna wieża zakończona ostrosłupowym hełmem. Na samym szczycie wieży widnieją dwa wyraziste detale w postaci kuli, symbolizującej wiarę, oraz krzyża, przypominającego wiernym zwycięstwo nad śmiercią i nadzieję na życie wieczne. Główne wejście do świątyni znajduje się od strony wschodniej i jest poprzedzone szerokimi schodami. Okazałą częścią architektoniczną na frontonie kościoła jest balkon zamknięty balustradą, wsparty na sześciu kolumnach. Na balkonie ustawiony betonowy ołtarz ozdobiony płaskorzeźbą Matki Boskiej Wniebowziętej. Nad betonowym ołtarzem umiejscowiony jest napis *Pod Twoją obronę uciekamy się*. Na części ściany, poniżej balkonu, a powyżej głównych drzwi, widnieje wielkoformatowa mozaika Matki Bożej Częstochowskiej.

Środkowe drzwi kościoła prowadzą przez kruchtę do nawy głównej, a boczne wejścia, przez osobne przedsionki, do naw bocznych. Wnętrze świątyni oparte jest na dwóch rzędach szesnastu kolumn połączonych arkadami, które dzielą przestrzeń na trzy nawy. Centralnym elementem wyposażenia jest ołtarz główny w półkolistej absydzie prezbiterium, z tabernakulum, symbolem hostii otoczonej złocistymi promieniami. Po obu stronach prezbiterium znajdują się kaplice: po lewej Miłosierdzia Bożego z obrazem Jezusa Miłosiernego i wizerunkiem Matki Bożej Nieustającej Pomocy, a po prawej kaplica chrzcielna z chrzcielnicą, krucyfiksem i figurą Jezusa z odkrytym Sercem, symbolem Jego miłości. Nawy boczne zdobią wizerunki św. Antoniego z Padwy z Dzieciątkiem Jezus oraz św. Maksymiliana Marii Kolbego – wzoru zawierzenia Maryi i oddania życia w służbie Bogu.

6. SANKTUARIUM JAKO PRZESTRZEŃ WZROSTU POBOŻNOŚCI MARYJNEJ W ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

6.1. Kult Matki Boskiej Zwycięskiej i Madonny Watykańskiej

Szczególnym miejscem w świątyni jest kaplica Matki Bożej Watykańskiej, będąca centrum duchowym Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej. Na głównej ścianie kaplicy w złoconej, stiukowej ramie obraz-mozaika Matki Boskiej Częstochowskiej z Watykanu, wyjątkowy dar подарowany przez Jana Pawła II³⁹. Pod mozaiką

³⁸ Por. L. Mikołajczyk, *Kościół Matki Boskiej Zwycięskiej Królowej Polski w Łodzi*, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie (1959), 9, 236.

³⁹ Zob. T. William, *On the Development of the Mariological Thought and Marian Devotion of Pope Saint John Paul II. Marian Doctor of the Church?*, Roczniki Teologiczne 2022, t. 69, nr 5, 27–37.

znajduje się relikwiarz św. Jana Pawła II. Relikwie Papieża są znakiem jego duchowej obecności w tym miejscu oraz łączności wiernych ze Świętym Rodakiem. W kaplicy, na bocznych ścianach, wiszą tablice z wotami. Arcybiskup Władysław Ziółek wskazał, że *wota, którymi w stosunkowo krótkim czasie został wprost obsypany Święty Wizerunek Madonny Watykańskiej, świadczą o tym, że łaska Boża rozlewa się w tym miejscu o wiele szerszą falą, niż jesteśmy w stanie to uchwycić*⁴⁰.

Uzupełnieniem architektonicznego piękna wnętrza świątyni są dekoracje plastyczne wykonane przez łódzkich artystów malarzy, wybranych w 1956 r. przez Polski Związek Artystów Plastyków w Łodzi: Mariana Jaeschke, Albina Łubniewicza i Zdzisława Sikorskiego⁴¹. Polichromie wypełniają górną część nawy głównej. W łuku nad prezbiterium ukazana jest Matka Boża w otoczeniu doktorów Kościoła. Nad arkadami widnieją sceny biblijne z życia Maryi i historii kultu maryjnego w Polsce. Motyw biblijny, wykonany po bokach głównych drzwi wejściowych w technice sgraffito, przedstawia nawiedzenie św. Elżbiety i ucieczkę do Egiptu. Sgraffito w nawach bocznych przedstawia stacje Drogi Krzyżowej i postacie świętych Polaków. Sgraffito w kształcie koła, przedstawiające czterech Ewangelistów i dwóch aniołów, znajduje się w zwieńczeniu naw bocznych.

Już 16 grudnia 1928 r. biskup Tymieniecki poświęcił kościół, w którym odąd odprawiano wszystkie czynności sakralne⁴². Uroczystej konsekracji świątyni dokonał 2 października 1938 r. następca biskupa Tymienieckiego – ordynariusz diecezji łódzkiej, biskup Włodzimierz Jasiński⁴³.

6.2. Pobożność maryjna w doświadczeniu wojny, zniewolenia i oporu

Podczas II wojny światowej świątynia została przejęta przez Niemców i zamieniona na magazyn wojskowy. Okupanci zamknęli kościół dla wiernych, a jego wyposażenie w dużej mierze zniszczono lub rozgrabiono. Bardzo ucierpiały organy. Po wojnie kościół został przywrócony do użytku sakralnego, rozpoczęto jego odbudowę i ponowne wyposażono. W latach 1947–1950, kiedy proboszczem był ks. Stanisław Nowicki, dokończono budowę wieży i otynkowano zewnętrzne połączenie kościoła⁴⁴.

Po wybudowaniu kościoła, z racji okoliczności jego powstania, w święta maryjne i narodowe na placu przed świątynią gromadzili się wierni z całego miasta. Natomiast na balkonie celebrowane były wszystkie nabożeństwa religijno-patriotyczne w asyście wojska.

Doniosłą rolę w historii parafii Matki Boskiej Zwycięskiej odegrał ks. Dominik Kaczyński, pierwszy proboszcz i budowniczy świątyni. Urodził się 4 sierpnia 1886 r. w Wieruszowie. Naukę w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie

⁴⁰ W. Ziółek, *Słowo Arcybiskupa Łódzkiego o ustanowieniu kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej...*, art.cyt., 3.

⁴¹ L. Mikołajczyk, dz.cyt., 239.

⁴² T. Garliński, art.cyt., 134.

⁴³ L. Mikołajczyk, dz.cyt., 235.

⁴⁴ Por. T. Garliński, art.cyt., 134–135; por. *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej...*, 305.

rozpoczął w 1906 r. Święcenia kapłańskie przyjął 23 września 1911 r. z rąk biskupa Kazimierza Ruszkiewicza w kościele Świętego Krzyża w Warszawie. Funkcję wikariusza pełnił m.in. w łódzkiej parafii św. Anny. Po erygowaniu diecezji łódzkiej w 1920 r. został osobistym kapłanem biskupa Wincentego Tymienieckiego. Pełnił też obowiązki sekretarza Kurii. W 1922 r. otrzymał godność tajnego szambelana Jego Świątobliwości. W 1924 r. ordynariusz łódzki delegował go do organizacji nowej parafii Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi. Prace związane z rozpoczęciem budowy ks. Kaczyński podjął na początku 1926 r. Po erygowaniu parafii 1 lipca 1926 r. biskup Wincenty Tymieniecki powierzył mu stanowisko proboszcza. Już w sierpniu tego roku ks. Kaczyński zainicjował I Łódzką Pielgrzymkę na Jasną Górę. Pielgrzymowano corocznie do 1939 r.

Proboszcz ks. Dominik Kaczyński sprawował troskliwą pieczę nad wszystkimi sprawami parafii zarówno duszpasterskimi, jak i materialnymi. Opiekował się licznymi stowarzyszeniami i angażował w rozmaite inicjatywy chrześcijańskie. Posługiwał w zakonach żeńskich jako spowiednik, a także zasłynął jako znakomity katecheta, ceniony w środowisku szkolnym i kościelnym. Nade wszystko dbał o duchowy rozwój swoich parafian. Często ich odwiedzał, rozmawiał o problemach życia codziennego i rodzinnego, okazując głęboką wrażliwość na ludzkie cierpienie i potrzeby wspólnoty, której przewodził⁴⁵.

W uznaniu zasług, w 1928 r. został mianowany kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej Łódzkiej. W czasie II wojny światowej, 6 października 1941 r., został aresztowany przez Niemców wraz z dwoma wikariuszami i osadzony w obozie przejściowym w Konstantynowie Łódzkim. Po trzech tygodniach przewieziono go do obozu koncentracyjnego w Dachau. Aresztowanie wpisywało się w niemiecki plan eksterminacji polskiej inteligencji, w tym duchowieństwa – ważnego filaru tożsamości narodowej. W nieludzkich warunkach obozowych był zmuszany do najcięższych prac fizycznych, takich jak: wożenie węgla, odśnieżanie ulic, mycie podłóg czy przenoszenie kotłów z jedzeniem. Wyniszczony chorobami i wycieńczony, 30 marca 1942 r., w Niedzielę Palmową, podczas tzw. marszu karnego, zasłabł i zmarł, nie odzyskawszy przytomności⁴⁶.

W dowód wdzięczności parafianie ufundowali pamiątkową tablicę poświęconą ks. Dominikowi Kaczyńskiemu oraz jego wikariuszom – ks. Adamowi Nebelskiemu i ks. Władysławowi Guzowskiemu – również ofiarom hitlerowskiego terroru. Tablicę umieszczono w kruchcie po lewej stronie kościoła. W pamięci wiernych ks. Dominik Kaczyński pozostał wzorem gorliwego pasterza, wyrozumiałego ojca, przyjaciela i ofiarnego sługi Bożego⁴⁷.

W 2012 r. zakończono etap diecezjalny jego procesu beatyfikacyjnego. Z tej okazji 25 marca 2012 r. w Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej odprawiono

⁴⁵ Por. T. Weber, *Sylwetka duchowa sługi Bożego ks. Dominika Kaczyńskiego (1886–1942)*, Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie (2009), 11, 999–1000.

⁴⁶ S. Grad, M. Różański, dz.cyt., s. 482; Por. E. Adamczyk, *Mężny świadek chrześcijańskich wartości*, Niedziela Łódzka (2003), 39, 6; por. D. Zalewska, *By poszli i dawali świadectwo*, Niedziela Łódzka (2016), 24, 7; por. H. Tomczyk, *Wierny aż do śmierci*, Niedziela Łódzka (2012), 16, 6–7.

⁴⁷ Por. T. Garliński, dz.cyt., 135.

Mszę św. pod przewodnictwem arcybiskupa Władysława Ziółka, metropolity łódzkiego, w intencji beatyfikacji Sługi Bożego ks. Dominika Kaczyńskiego.⁴⁸

Swoim życiem ks. Kaczyński dał świadectwo heroicznej miłości Boga, którą realizował w ofiarnym oddaniu Kościołowi i ludziom. Jego wierność Chrystusowi, przypieczętowana cierpieniem i męczeńską śmiercią, czyni go autentycznym świadkiem wiary. Obecnie trwa proces beatyfikacyjny ks. Dominika Kaczyńskiego⁴⁹.

Inne osoby pełniące funkcje proboszczów, administratorów, czy też proboszczów-kustosów⁵⁰ w różnym stopniu przyczynili się do rozwoju parafii.

Już sam fakt, że kościół został wzniesiony jako wotum wdzięczności za Cud nad Wisłą nadaje mu rys wyraźnie patriotyczny

Ołtarz główny kościoła zdobi wyjątkowe dzieło o głębokiej wymowie religijnej i patriotycznej – dwuczęściowa płaskorzeźba Matki Boskiej Zwycięskiej z Dzieciątkiem, wykonana w 1948 r. przez malarza i rzeźbiarza Ludomira Śleńdzińskiego. Rzeźba jest wykonana w drewnie lipowym i ujęta w złożoną ramę⁵¹, łączy w sobie symbolikę teologiczną i narodową. W górnej części przedstawiono Maryję stojącą na kuli ziemskiej, deptającą głowę węża – symbol zwycięstwa dobra nad złem.

Dolna część płaskorzeźby odnosi się bezpośrednio do wydarzeń z 1920 r. – przedstawia ks. Ignacego Skorupkę z krzyżem w dłoni, prowadzącego polskich żołnierzy do walki z bolszewikami. Artysta połączył w ten sposób dwa wymiary *Cudu nad Wisłą*: duchowy, wyrażający opiekę Matki Bożej nad narodem, oraz historyczny, upamiętniający heroizm kapelana i żołnierzy broniących Ojczyzny. Całość kompozycji dopełnia złożona wstęga z napisem: *Dzięki Ci Matko za Cud nad Wisłą*, stanowiąca hołd wdzięczności za zwycięstwo z 1920 r.

Po II wojnie światowej napis *Dzięki Ci Matko za Cud nad Wisłą* stał się niewygodny dla władz komunistycznych. Kolejnych proboszczów zastraszano i nakazywano usunięcie inskrypcji, jednak żaden z duszpasterzy nie uległ naciskom. Dzięki ich odwadze płaskorzeźba Matki Boskiej Zwycięskiej wraz z napisem przetrwała w niezmienionej formie do dziś⁵².

Dlatego społeczeństwo ziemi łódzkiej powinno nawiedzać kościół Matki Boskiej Zwycięskiej, by zatrzymać się nad znaczeniem tej inskrypcji oraz pielęgnować pamięć o Cudzie nad Wisłą i roli Maryi w dziejach narodu. Jako spadkobiercy pokoleń, które modlitwą i ofiarą wywalczyły wolność Ojczyzny, jesteśmy zobowiązani do wdzięczności i pamięci – do pielgrzymowania w to miejsce, by dziękować Matce Bożej za dar niepodległej Polski⁵³. Istotnym znakiem patriotycznego charakteru

⁴⁸ H. Tomczyk, art.cyt., 6–7.

⁴⁹ S. Grad, M. Różański, dz.cyt., 482.

⁵⁰ 1945–1950 – ks. Stanisław Nowicki; 1950–1951 – ks. Rudolf Weiser; 1951–1962 – ks. Henryk Rybus; 1962–1967 – ks. Szczepan Rembowski; 1967–1984 – ks. Julian Dratwa; 1984–2005 – ks. Bogdan Dziwosz; 2005–200 – ks. Antoni Głowa; 2006 do chwili obecnej – ks. Tadeusz Weber. Za: *Archidiecezja Łódzka. Informator 2007*, red. J. Janiec, Łódź 2007, 370.

⁵¹ *Archidiecezja Łódzka. Informator 2007*, 369.

⁵² Por. W. Ziółek, *Słowo Arcybiskupa Łódzkiego o ustanowieniu kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej...*, art.cyt., 8, 3.

⁵³ Por. J. Kunikowska, *Spadkobiercy wdzięczności. O Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej z ks. Tadeuszem Weberem, jego kustoszem i proboszczem, rozmawia Justyna Kunikowska*, Niedziela Łódzka (2020), 22–31, 6.

sanktuarium jest obraz-mozaika Matki Boskiej Częstochowskiej, podarowany przez Jana Pawła II. Zanim trafił do Łodzi, przez 25 lat znajdował się w Watykanie, gdzie ozdobił polską kaplicę i odgrywał znaczącą rolę w duchowym życiu Polaków. Przed tym wizerunkiem codziennie odprawiano Mszę św. w intencji Ojczyzny, a kardynał Stefan Wyszyński, przybywając do Rzymu, gromadził tam Polaków, by wspólnie modlić się i rozmawiać o losach Kościoła w Polsce.

Dla Polaków mieszkających w Rzymie mozaika była symbolem utraconej Ojczyzny, miejscem, gdzie wyrażali tęsknotę za wolnością, sprawiedliwością i przyszłością swojego narodu. Modlitwa przed tym wizerunkiem była wyrazem niezachwianej wiary, że Maryja czuwa nad Polską i że nadejdzie czas wyzwolenia spod jarzma komunizmu. Po przeniesieniu mozaiki do Łodzi jej duchowa misja trwa nadal – stanowi żywy pomnik modlitwy, pamięci i nadziei Polaków, którzy przez lata błagali przed nią o wolność i pomyślność swojej Ojczyzny⁵⁴.

Mozaikowy obraz Madonny Watykańskiej przekazany Łodzi przez Papieża jest kopią obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Został wykonany w latach 1957–1958 przez Virgillio Cassio w Watykańskim Studiu Mozaiki. Obraz ma wymiary 1,4×0,74 m. Spodnią warstwę mozaiki stanowi metalowa płyta obramowana mosiężną listwą o wymiarach 15×15 mm. Według stosowanej w tej pracowni metody ułożono drogie szklivo polichromiczne na przygotowanej sylwetce Matki Bożej i Dzieciątka Jezus, a następnie zalano całość specjalną masą cementową. Złociste tło postaci wykonano z trzynastowiecznych płytek pochodzących z mozaiki absydy Bazyliki św. Jana na Lateranie. Na całość obrazu zużyto 45 000 elementów, które Watykańskie Studium Mozaiki wyprodukowało w 1720 r. Srebrne korony Matki Bożej i Dzieciątka wykonał rzymski złotnik Carlo Bartolotti, natomiast szaty ozdobiono szklivem falistym. W styczniu 1958 r. wizerunek Madonny Watykańskiej został poświęcony przez papieża Piusa XII⁵⁵.

Od samego początku parafia i budowany na jej terenie kościół pw. Matki Boskiej Zwycięskiej były ściśle związane z Jasną Górą. Latem 1926 r. proboszcz nowo powstałej parafii ks. Dominik Kaczyński zorganizował pierwszą pieszą pielgrzymkę i udał się ze swoimi parafianami do Częstochowy. Od tego czasu coroczne pielgrzymowanie łodzian na Jasną Górę stało się tradycją. Wielką bolączką ówczesnego p.o. proboszcza parafii w latach 1978–1984 ks. Bogdana Dziwosza był brak wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej w świątyni. Już na początku swojej posługi postanowił podjąć działania rozwiązujące ten problem, dostrzegając, że pomimo ścisłych relacji z Jasną Górą kościół przy ul. Łąkowej nie posiadał wizerunku Czarnej Madonny⁵⁶.

Zbliżający się w 1986 r. jubileusz 60-lecia parafii stał się okazją do wypełnienia tej luki. Ustalono, że do wystroju kościoła zbudowanego w stylu bazylikowym, ozdobionego freskami i sgraffitami oraz z płaskorzeźbą nad głównym ołtarzem

⁵⁴ Szczegóły dotyczące historii mozaiki i jej znaczenia w Watykanie umiejscowiono w dalszej części pracy.

⁵⁵ Zob. B. Dziwosz, *Madonna Watykańska w Łodzi*, Łódź 1995, 6–7; zob. M. Janocha, *Matka Boska Częstochowska na Watykanie*, w: *Jasnogórska Matka i Naród. Z Bogurodzicą ku polskiej wolności myśli i czynu*, Częstochowa 2018, 218.

⁵⁶ Zob. B. Dziwosz, dz.cyt., 3.

Zwycięskiej Niepokalanej, najbardziej harmonizowałaby mozaika, jaka znajduje się w polskiej kaplicy w grotach Bazyliki św. Piotra na Watykanie⁵⁷.

Patriotycznym akcentem Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej jest usytuowany obok świątyni Pomnik Katyński, upamiętniający ofiary wzięte do niewoli przez Rosjan w 1939 r., a następnie zamordowane w 1940 r. w Katyniu. Monument ufundowany został przez Stowarzyszenie „Rodzina Katyńska”, a jego uroczyste odsłonięcie odbyło się 16 września 1990 r. Poświęcenia pomnika dokonał biskup łódzki Władysław Ziółek przy współudziale ks. Zdzisława Peszkowskiego, kapelana rodzin katyńskich i ocalałego więźnia z Kozielska. Uroczystość ta zbiegła się z 50. rocznicą masowego ludobójstwa dokonanego przez NKWD na polskich oficerach, policjantach i przedstawicielach inteligencji. Wśród pomordowanych znajdowało się około 1200 osób związanych z Łodzią i ówczesnym województwem łódzkim. W kolejnych latach, między 1995 a 2000 r., przy pomniku odsłonięto tablice epitafijne poświęcone około 400 ofiarom z miejsc kaźni w Kozielsku, Katyniu, Ostaszkowie, Miednoje, Starobielsku, Charkowie, Kijowie i Bykowni. Mord katyński bywa niekiedy postrzegany jako akt zemsty Rosjan za klęskę poniesioną w 1920 r., podczas Bitwy Warszawskiej, zwanej Cudem nad Wisłą⁵⁸. Obecnie teren przykościelny, na którym znajduje się Pomnik Katyński i tablice upamiętniające poległych w Katyniu Polaków, nosi nazwę pl. *Ofiar Zbrodni Katyńskiej*.

Patriotyczny wymiar ma również małe muzeum w podziemiach kościoła, nazwane Izbą Pamięci Lotnictwa. Znajdują się tam pamiątki przypominające o łódzkich lotnikach, którzy bronili polskiego nieba zarówno we wrześniu 1939 r., jak i później na różnych frontach II wojny światowej. Ulokowanie muzeum w podziemiach kościoła podkreśla ciągłość patriotycznej tradycji miejsca od zwycięstwa nad bolszewikami w 1920 r. po walkę lotników na frontach II wojny światowej.

Kościół Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi pod względem historycznym, ale też architektonicznym, stanowi jedną z ważniejszych świątyń miasta. Łączy w sobie części neoromańskie i neogotyckie. Jest to obiekt o klasycznym zarysie stylu pseudobazylikowego, w pewnym stopniu naśladujący rzymską Bazylikę św. Pawła za Murami.

Historia Sanktuarium Matki Bożej Zwycięskiej w Łodzi jest świadectwem głębokiej wiary, wdzięczności i patriotyzmu mieszkańców miasta. Świątynia, wzniesiona jako wotum dziękczynne za zwycięstwo w Bitwie Warszawskiej, pełniła i pełni nadal funkcję religijną oraz funkcje społeczne i narodowe.

Od początku istnienia sanktuarium łączyło w sobie dwa wymiary – religijny i narodowy. Jego architektura, wystrój wnętrza oraz liczne symbole patriotyczne i maryjne są świadectwem wiary, nadziei i miłości do Ojczyzny.

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ Por. Z. Klajnert, *Matko Boża – Zwyciężyłaś*, Aspekt Polski, nr 8/1998, 1; por. J. Kunikowska, art.cyt., 6; por. P. Drzewiecki, *Łódź: 82. Rocznica zbrodni katyńskiej (14 kwietnia 2022)*, <https://www.niedziela.pl/artukul/79610/Lodz-82-Rocznica-zbrodni-katyńskiej> (dostęp: 26.03.2025).

6.3. Maryjność jako element tożsamości Kościoła partykularnego łódzkiego

Wzrost pobożności maryjnej w archidiecezji łódzkiej był i pozostaje nierozdzielnie związany z tym miejscem. Jej rozwój dokonywał się w ścisłym związku z doświadczeniem historycznym lokalnej wspólnoty wiernych, naznaczonej zarówno dramatycznymi wydarzeniami dziejowymi, jak i dynamicznym rozwojem miasta o charakterze przemysłowym i robotniczym. W tym kontekście Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej stało się jednym z najważniejszych ośrodków, w których maryjność znajdowała swój konkretny wyraz. To tu formowały się postawy zawierzenia i ufności, tu dojrzewała wiara w trudnych czasach wojny i zniewolenia, tu kształtowała się duchowa wspólnota ludzi, którzy poprzez modlitwę, ofiarność i zaangażowanie dawali świadectwo żywej obecności Maryi w historii miasta i narodu.

Powstanie sanktuarium jako wotum dziękczynnego za zwycięstwo w Bitwie Warszawskiej nadało pobożności maryjnej wymiar wspólnotowy i publiczny. Maryja była postrzegana nie tylko jako Matka Kościoła, lecz także jako Orędowniczka Narodu i Opiekunka Ojczyzny.

Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej jest więc nie tylko miejscem pamięci i modlitwy, ale przede wszystkim przestrzenią, w której wiara łódzkich wiernych przez pokolenia wzrastała, umacniała się i owocowała czynem.

Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej od początku swego istnienia pełniło funkcję miejsca intensywnej modlitwy maryjnej. Sprawowane w nim nabożeństwa, zwłaszcza w święta maryjne i rocznice narodowe, gromadziły wiernych z całej Łodzi oraz okolicznych miejscowości. Modlitwa różańcowa, nabożeństwa majowe i październikowe, akty zawierzenia oraz dziękczynienia za otrzymane łaski sprzyjały pogłębianiu osobistej i wspólnotowej relacji z Matką Bożą.

Szczególnym znakiem wzrostu pobożności maryjnej w archidiecezji łódzkiej było rozwijające się pielgrzymowanie. Organizowana od 1926 r. piesza pielgrzymka łódzian na Jasną Górę, zapoczątkowana przez ks. Dominika Kaczyńskiego, stała się jednym z najważniejszych przejawów maryjnej duchowości Kościoła lokalnego. Sanktuarium przy ul. Łąkowej, pozostając w duchowej łączności z Jasną Górą, pełniło rolę miejsca przygotowania i umacniania tej formy pobożności.

Szczególnym impulsem do dalszego rozwoju pobożności maryjnej w archidiecezji łódzkiej było przekazanie sanktuarium mozaikowego wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej z Watykanu. Kult Madonny Watykańskiej przyczynił się do pogłębiania maryjności wiernych, ukazując Maryję jako Matkę Kościoła powszechnego, a zarazem Matkę narodu polskiego. Liczne wota składane przed tym wizerunkiem świadczą o żywej wierze i przekonaniu o skutecznym wstawiennictwie Matki Bożej w sprawach osobistych, rodzinnych i społecznych.

Wzrost pobożności maryjnej Kościoła partykularnego łódzkiego dokonywał się w sanktuarium nie tylko poprzez kult, lecz także poprzez formację duchową wiernych. Maryja ukazywana była jako wzór wiary, zawierzenia i wierności Chrystusowi. W tym sensie sanktuarium pełniło funkcję szkoły maryjnej duchowości, w której kształtowały się postawy odpowiedzialności za Kościół, Ojczyznę i drugiego człowieka.

7. ZAKOŃCZENIE

Historia Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi stanowi wyraz głębokiej wiary, wdzięczności oraz dojrzałej pobożności maryjnej wiernych archidiecezji łódzkiej. Świątynia ta od początku łączyła w sobie wymiar religijny i narodowy, stając się miejscem formacji duchowej kolejnych pokoleń.

Sanktuarium pozostaje żywą przestrzenią, w której Kościół partykularny łódzki realizuje swoje maryjne powołanie, ucząc zawierzenia, wdzięczności i odpowiedzialności za wiarę oraz Ojczyznę.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk E., *Mężny świadek chrześcijańskich wartości*, Niedziela Łódzka (2003), 39, 6.
- Akta dotyczące parafii Łódź – Matki Boskiej Zwycięskiej (1924–1945), sygn. 83.
- Ambrosio G., *Sanktuarium*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2000, 660–661.
- Archidiecezja Łódzka. *Informator 2007*, red. ks. Józef Janiec, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2007.
- Boniecka-Olchowiak M., *Legionowo: Fundacja Pasja Życia 2020*.
- Brzoza C., *Wielka Historia Polski. Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej (1918–1945)*, t. 9, Kraków: Fogra 2001.
- Budziarek M., *Świątynie Łodzi*, Łódź: Księży Młyn Dom Wydawniczy 2013.
- Cisek J.M., *Cud nad Wisłą 1920*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe i Muzeum Wojska Polskiego 2010.
- Drozdowski M., *Czas przełomu. Społeczeństwo i życie religijne Miasta Łodzi w latach 1918–1921*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2014.
- Drzewiecki P., *Łódź: 82. Rocznica zbrodni katyńskiej (14 kwietnia 2022)*, <https://www.niedziela.pl/artukul/79610/Lodz-82-Rocznica-zbrodni-katynskiej>, (dostęp: 26.03.2025).
- Dziwosz B., *Madonna Watykańska w Łodzi*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1995.
- Garliński T., *Dwudziestolecie erekcji parafii Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi*, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie (1951), 5, 131–138.
- Grad S., Różański M., *Kapituła Katedralna Łódzka*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2007.
- Klajnert Z., *Matko Boża – zwyciężyłaś*, Aspekt Polski (1998), 8, 1.
- Kunikowska J., *Spadkobiercy wdzięczności. O Sanktuarium Matki Boskiej Zwycięskiej z ks. Tadeuszem Weberem, jego kustoszem i proboszczem rozmawia Justyna Kunikowska*, Niedziela Łódzka (2020), 22/31, 6.
- Łódź i łodzianie wobec wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku*, red. W. Jarno, P. Waingertner, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2020.
- Mikołajczyk L., *Kościół Matki Boskiej Zwycięskiej Królowej Polski w Łodzi*, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie (1959), 9, 235–240.
- Opaliński M., *Budownictwo sakralne w okresie międzywojennym*, w: *Archidiecezja Łódzka. Zarys dziejów 1920–1945*, t. 1, red. W. Gliński, M. Różański, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2021, 135–174.
- Podhorecki L., *Cud nad Wisłą. Ossów 1920–2000*, Wołomin 1990.
- Ratzinger J., *Obietnica dana Maryi*, tł. B. Widła, Warszawa: WAM 2023.
- Różański M., *Kościół Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi oraz pomnik ku czci ks. Ignacego Skorupki – wota łodzian za Cud nad Wisłą*, (15 sierpnia 2020), <https://www.archidiecezja.lodz.pl/aktualnosci/2020/08/kosciol-matki-boskiej-zwycieskiej-w-lodzi-oraz-pomnik-ku-czci-ks-ignacego-skorupki-wota-lodzian-za-cud-nad-wisla> (dostęp: 26 luty 2025).

- Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny*, Łódź. Parafia Matki Boskiej Zwycięskiej, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie (1952), 10–11, 295–305.
- Storożyńska E.P., Bartnik J.M., *Matka Boża Zwycięska*, Kraków: Wydawnictwo AA 2012.
- Stawasz A., *Powinności i dylematy współczesnego muzeum historycznego związane ze Świętem Narodowym 11 listopada (na przykładzie Muzeum Niepodległości)*, w: *Święto Niepodległości. Tradycja a współczesność*, red. A. Stawasz, Warszawa: Wydawnictwo: Muzeum Niepodległości w Warszawie 2003, 105–125.
- Szarek J., *1920 Prawdziwy Cud nad Wisłą*, Kraków: Wydawnictwo AA 2015.
- Tomczyk H., *Wierny aż do śmierci*, Niedziela Łódzka (2012), 16, 6–7.
- Weber T., *Sylwetka duchowa Sługi Bożego ks. Dominika Kaczyńskiego (1886–1942)*, Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie (2009), 11, 998–1001.
- William T., *On the Development of the Mariological Thought and Marian Devotion of Pope Saint John Paul II. Marian Doctor of the Church?*, Roczniki Teologiczne 2022, t. 69, nr 5, 27–37.
- Zalewska D., *By szli i dawali świadectwo*, Niedziela Łódzka (2016), 24, 7.
- Ziółek W., *Słowo Arcybiskupa Łódzkiego o ustanowieniu kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi Sanktuarium Maryjnym*, Aspekt Polski (1998), 8, 3.
- Ziółek W., *Słowo arcybiskupa metropolity łódzkiego z okazji 90-tej rocznicy ustanowienia diecezji łódzkiej*, Niedziela Łódzka (2010), 49, 1.

THE SANCTUARY OF OUR LADY OF VICTORY, A PLACE OF GROWING MARIAN DEVOTION IN THE ARCHDIOCESE OF ŁÓDŹ

Summary

The Sanctuary of Our Lady of Victory in Łódź was built as a votive offering for the victory in the Battle of Warsaw in 1920, considered the Miracle on the Vistula. Its construction, initiated in 1924 by Bishop Wincenty Tymieniecki and the first parish priest, Father Dominik Kaczyński, was an expression of the deep faith and patriotic spirit of the residents of Łódź, who generously supported this undertaking. Consecrated in 1938, the sanctuary became a place of prayer, national remembrance, and thanksgiving for the freedom of the homeland. Over the following decades, the sanctuary developed a tradition of Marian devotion, as evidenced by pilgrimages, the presence of a mosaic of the Vatican Madonna donated by John Paul II, and numerous patriotic elements, such as the Katyn Monument and the Aviation Memorial Room. Today, the sanctuary remains an important place of spiritual growth, where religion and patriotism unite in a living testimony to the faith and history of the nation.

Key words: Marian devotion, sanctuary, Our Lady of Victory, Łódź, Miracle on the Vistula, Marian cult, Vatican Madonna, religious identity

Nota o Autorze

Jan CIEŚLAK – absolwent studiów mariologicznych UKSW, licencjat kanoniczny. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół teologii maryjnej, duchowości chrześcijańskiej oraz pobożności ludowej.

Kontakt e-mail: jancieslak@op.pl

KS. ŁUKASZ DUDA

Akademia Katolicka w Warszawie

GODNOŚĆ OSOBY A GODNOŚĆ PRZEKAZYWANIA ŻYCIA PRÓBA POWIĄZANIA POJĘĆ

1. Wprowadzenie. 2. Przekazywanie życia jako czynność niezastępowana. 3. Doskonałość aktu małżeńskiego. 4. Osobowy charakter aktu prokreacyjnego. 5. Doprecyzowanie związku osobowego charakteru istnienia człowieka i specyfiki ludzkiej prokreacji. 6. Zakończenie

Słowa kluczowe: godność osoby, godność przekazywania życia, akt małżeński, prokreacja, sztuczna prokreacja

1. WPROWADZENIE

Godność przekazywania życia wynika z godności osoby ludzkiej. Stwierdzenie to, *implicite* zawarte w treści i podtytule Instrukcji *Donum vitae* (dalej DV), wydanej 22 lutego 1987 r. przez Kongregację Nauki Wiary, wynika z tego, że człowiek jest bytem wyjątkowym, a sposób, w jaki rozpoczyna swoje życie, odpowiada tej wyjątkowości. W ujęciu teologicznym człowiek pozostaje w szczególnej relacji z Bogiem. Z tego względu przekazywanie życia ludzkiego nabiera szczególnego znaczenia, odpowiadającego głębi i wyjątkowości ludzkiego istnienia: pojawienie się dziecka w świecie – zgodnie z zamysłem Boga – stanowi owoc miłości rodziców wyrażonej w akcie małżeńskim. Choć nauczanie Kościoła jasno określa, że aby przekazywanie życia odpowiadało godności osoby ludzkiej, cały proces przekazywania życia powinien mieć swój początek w akcie małżeńskim, gdyż inaczej zostaje ono zredukowane do „produkowania” – jak w procedurze IVF – to znaczenie związku godności przekazywania życia i godności osoby nie jest wystarczająco wyjaśnione. Stąd nauczanie to jest przedmiotem wciąż toczącej się dyskusji, która dotyczy pytania, dlaczego dla uszanowania godności człowieka prokreacja nie powinna być oddzielona od cielesnego zjednoczenia małżonków. Celem niniejszego tekstu jest głębsze wyjaśnienie związku tych dwóch godności. Porządek rozumowania jest następujący: w punkcie drugim zostanie pokazane, że akt małżeński jako język ciała jest aktem niezastępowalnym. W punkcie trzecim i czwartym zostanie pokazane, że jako akt niezastępowalny cechuje się on doskonałością odpowiadającą

ludzkiej specyfice przekazywania życia jako czynności osobowej. W punkcie piątym doprecyzowane zostanie znaczenie specyfiki ludzkiej prokreacji dla osobowego charakteru istnienia. W zakończeniu zostanie scharakteryzowany związek metafizycznej godności osoby i godności przekazywania życia.

2. PRZEKAZYWANIE ŻYCIA JAKO CZYNNOŚĆ NIEZASTĘPOWALNA

Instrukcja *Donum vitae* jest pierwszym dokumentem Magisterium, który w sposób systematyczny odnosi dwa znaczenia aktu małżeńskiego do problematyki sztucznej prokreacji. Należy jednak podkreślić, że wcześniejsze dokumenty Magisterium dotyczące małżeństwa zawierały już istotne i wciąż aktualne intuicje teologiczne¹. Przykładem może być Encyklika *Humanae vitae*, w której Paweł VI w sposób nowatorski przedstawił zasadę nierozzerwalności znaczeń aktu małżeńskiego. Gdy DV podejmuje tę naukę i odnosi ją wprost do kwestii sztucznej prokreacji, Kościół ponownie potwierdza swoje nauczanie o prawdzie jedności małżeństwa, a zarazem podkreśla moralne zobowiązanie związane z decyzją o przekazywaniu życia – zobowiązanie mające znaczenie zarówno antropologiczne, jak i teologiczne².

Niegodziwość IVF wynika z nierozzerwalności znaczeń aktu małżeńskiego, a jego skutkiem jest uprzedmiotowienie ciał rodziców. Niektórzy autorzy utrzymują jednak, że choć zasada nierozzerwalności znaczeń może być stosowana w odniesieniu do antykoncepcji, to jej zastosowanie do sztucznej prokreacji jest problematyczne. W ich ocenie sama zasada nie implikuje wprost twierdzenia, że przekazywanie życia nie może dokonywać się poza aktem seksualnym³. Światło na tę dyskusję rzuca sam tekst DV, który określa, że moralna wartość ścisłego związku między dobrami małżeństwa oraz między znaczeniami aktu małżeńskiego wynika z jedności osoby ludzkiej – jedności obejmującej zarówno ciało, jak i duszę. Małżonkowie wyrażają swoją osobową miłość poprzez „język ciała”, który obejmuje zarazem znaczenie oblubieńcze, jak i rodzicielskie. Akt małżeński, w którym małżonkowie wzajemnie ofiarowują siebie, jest jednocześnie wyrazem otwarcia na większy dar, jakim jest nowe życie. Jest to akt nierozdzielnie cielesny i duchowy: to właśnie w ciele i poprzez ciało małżonkowie dopełniają swoje małżeństwo oraz stają się zdolni do przyjęcia powołania ojcostwa i macierzyństwa⁴.

Ponadto, aby uszanować „język ciała”, zjednoczenie małżeńskie powinno dokonywać się z poszanowaniem jego otwartości na przekazywanie życia; samo zaś poczęcie osoby ludzkiej powinno być owocem miłości małżeńskiej. Miłość ta osiąga swoje najpełniejsze wyrażenie w akcie małżeńskim, który stanowi znak całkowitego wzajemnego daru z siebie oraz przyjęcia drugiej osoby. Z tego względu początek

¹ Por. Pius XI, *Casti connubii*, 1930; Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 1965; Paweł VI, *Humanae vitae*, 1968; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 1983.

² Cf. DV, II, B/4, a; *Humanae vitae*, 1968, 12.

³ Por. L.S. Cahill, *The Unity of Sex, Love and Procreation: In Defense of a Broader Perspective*, Theological Studies 50 (1989), 142.

⁴ Por. DV, II, B/4, b.

istnienia człowieka pozostaje „związany[y] nie tylko z jednością biologiczną, lecz również duchową rodziców złączonych węzłem małżeńskim”⁵. W tym kontekście DV podkreśla, że „zapłodnienie dokonane poza ciałem małżonków zostaje tym samym pozbawione znaczeń i wartości, które wyrażają się w języku ciała i w zjednoczeniu osób ludzkich”⁶. Przywołane fragmenty Instrukcji w syntetyczny sposób ujmują zasadnicze elementy stanowiska Magisterium w odniesieniu do sztucznej prokreacji. Znaczenie dwóch znaczeń aktu małżeńskiego – jednoczącego i prokreacyjnego – jest tu interpretowane w świetle natury osoby ludzkiej, rozumianej jako jedność ciała i duszy. Fragmenty te jednocześnie doprecyzowują, jak zastosować wspomnianą zasadę, wskazując, że przekazywanie życia ludzkiego powinno być skutkiem przyczynowym aktu małżeńskiego, który wyraża wzajemny dar z siebie i przyjęcie współmałżonka. Innymi słowy, prokreacja nie powinna być podejmowana poza aktem małżeńskim, rozumianym jako akt osobowy, nierozdzielnie cielesny i duchowy, którego istotną właściwością jest jednoczenie małżonków.

Systematyczną argumentację na rzecz tej zasady – zarówno w odniesieniu do zakazu antykoncepcji, jak i sztucznej prokreacji – przedstawia amerykański teolog moralny William E. May. Wskazuje on, że właściwym kontekstem, w którym jednoczący i prokreacyjny cel aktu małżeńskiego pozostają ze sobą związane, jest samo małżeństwo. Innymi słowy, cel małżeństwa wyraża się właśnie w jedności tych dwóch znaczeń, które stanowią jego podstawowe dobra. Autor wyjaśnia to w następujący sposób: „Akt małżeński – innymi słowy – ze swojej wewnętrznej natury jest aktem miłości jednoczącej i zarazem otwartym na przekazywanie życia ludzkiego, a więc prokreacyjnym. Jest tak właśnie dlatego, że jest on aktem małżeńskim, to znaczy aktem uczestniczącym w rzeczywistości małżeństwa i w dobrach, które je doskonałą. Więź łącząca oba znaczenia aktu małżeńskiego stanowi zatem samo małżeństwo, a «co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela». Z tego właśnie powodu można mówić o «nierozzerwalnym związku między znaczeniem jednoczącym a znaczeniem prokreacyjnym aktu małżeńskiego»”⁷.

Zgodnie z tą argumentacją, jedynie akt małżeński jest właściwy, aby być źródłem życia ludzkiego; skoro zaś wspomniana procedura nie jest aktem małżeńskim, nie może być uznana za właściwy sposób przekazywania życia. May ujmując to następująco: „Jest oczywiste, że inseminacja lub zapłodnienie heterologiczne oraz klonowanie mają charakter «niemałżeński». Jednak również homologiczna inseminacja sztuczna oraz zapłodnienie *in vitro* są «niemałżeńskie». Chociaż w procedurach tych uczestniczą osoby pozostające w małżeństwie, a wykorzystywane w nich komórki rozrodcze pochodzą od męża i żony, to jednak same procedury pozostają

⁵ DV, II, B/4, b.

⁶ DV, II, B/4, b.

⁷ „The marital act, in other words, is by its own inner nature love-giving or unitive and opens to the transmission of human life or procreative. And it is so precisely because it is marital, i.e., an act participating in marriage and the goods perspective of it. The bond, therefore, that unites the two meanings of the marital act is the marriage itself. But, ‘what God has joined together, let no man put asunder.’ It is for this reason, I believe that there is an ‘unbreakable connection between the unitive meaning and the procreative meaning’ of the conjugal act”. W. May, *Marriage: The Rock on Which the Family is Built*, San Francisco 2009, 84.

«niemażeńskie», ponieważ małżeński status uczestniczących w nich kobiety i mężczyzny ma charakter przypadłościowy, a nie istotowy”⁸.

May uzasadnia, że prokreacja jest aktem osobowym i wyłącznym, który może być w sposób uprawniony dokonywany jedynie przez osoby pozostające w wyłącznej wspólnocie małżeńskiej. Akt ten ma charakter niezastępowalny i niepodlegający delegowaniu. Z tego względu zastosowanie IVF – które zakłada działanie i udział osób trzecich w najbardziej intymnej sferze jedności małżeńskiej – sprawia, że przestaje ono być aktem małżeńskim, a tym samym zostaje uznane za moralnie niewłaściwe. Określenie IVF jako aktu niemańskiego wskazuje, że procedura ta ma raczej charakter czynności delegowanej, a nie niezastępowalnego aktu osobowego właściwego małżeństwu: rola technika czy samej techniki nie należy w sposób istotny do jedności małżeńskiej małżonków.

Niewątpliwie argument przedstawiony przez DV i pogłębiony przez Maya może posłużyć na rzecz uzasadniania niegodziwości procedury IVF. Choć dookreślenie „języka ciała” jako czynności niezastępowalnej małżonków pozwala odnieść nauczanie *Humanae vitae* do istotowego związku godności życia i jego przekazywania – niewystarczająco wyjaśnia znaczenie jego prokreacyjnych konsekwencji. Dookreślenie to nie daje satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie, co w rozwój dziecka wnosi fakt, że został zainicjowany przez ucieleśnioną miłość, a w jego narodziny – że są jej wyrazem.

3. DOSKONAŁOŚĆ AKTU MAŁŻEŃSKIEGO

Krokiem na przód w poszukiwaniu odpowiedzi na postawiony w artykule problem jest zrozumienie znaczenia jedności i pełni aktu małżeńskiego. Na ten właśnie aspekt zwraca uwagę kard. Elio Sgreccia, bioetyk, podkreślając, że wielu autorów – w tym także niektórzy teologowie katoliccy – z aprobatą odnoszący się do IVF – zdaje się go pomijać. Kluczowa kwestia dotyczy tu relacji między ludzkim ciałem a aktem małżeńskim. Kościół naucza, że poczęcie człowieka dokonane poza ciałami małżonków już przez sam ten fakt pozostaje pozbawione pełni znaczeń i wartości wyrażanych w „języku ciała” oraz w jedności osób ludzkich. Ciało ludzkie, zgodnie ze swoją naturalną strukturą, ma zdolność komunikowania miłości właśnie dzięki temu, że jest ciałem mężczyzny lub kobiety⁹. W tym kontekście Sgreccia utrzymuje, że akt prokreacji pozbawiony cielesnego wyrazu traci nie tylko swój wymiar biologiczny, lecz także wymiar osobowej komunii, która może zostać wyrażona jedynie

⁸ „It is obvious that heterologous insemination/fertilization and cloning are ‘non-marital’. But ‘non-marital’ too are homologous artificial insemination and IVF. Even though married persons have collaborated in these procedures and even those procedures make use of gamete cells supplied by husband and wife, the procedures are ‘non-marital’ because the marital status of the man and the woman participating in them is accidental and not essential”. W. May, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, Huntington, IN 2008. 86.

⁹ Por. *Donum vitae*, II, B/4, b.

poprzez ciało w jego jedności i pełni¹⁰. Zastąpienie cielesnego aktu przez technologię oznacza zatem redukcję aktu małżeńskiego, swoiste zakłócenie harmonii prokreacji, a przez to rodzi poważny problem moralny. Zdaniem Sgrecci takie sprowadzenie aktu małżeńskiego do czynności technicznej stanowi zagrożenie dla godności człowieka oraz dla samego procesu przekazywania życia. Dlatego też wspiera negatywną ocenę IVF zawartą w DV, stwierdzając, że „[s]pośród wszystkich ekspresyjnych aktów, czyli «języków ciała», akt małżeński posiada szczególną cechę pełni i całkowitości. Zredukowanie prokreacji do faktu technologicznego oznacza zatem ustanowienie relacji dominacji typu «podmiot wytwarzający – wytworzony przedmiot»; oznacza także degradację i zubożenie aktu prokreacyjnego zarówno z teologicznego, jak i antropologicznego punktu widzenia”¹¹.

Sgreccia jest przekonany, że ocena Magisterium dotycząca IVF nie jest ani nadmiernie surowa, ani zbyt rygorystyczna, lecz adekwatna. Wynika to z troski o zabezpieczenie właściwych środków przekazywania życia, zwłaszcza jeśli uwzględni się fakt, że akt małżeński wyraża jedność i pełnię ludzkiej prokreacji oraz godność każdej osoby ludzkiej. Akt prokreacyjny pozbawiony pełnej komunii osobowej i cielesnej byłby czymś mniej niż autentyczną ludzką prokreacją.

Ich wspólną intuicję rozwija austriacki filozof Josef Seifert, podejmując refleksję nad ciągłością przyczynową aktu prokreacyjnego, który – aby był uznany za moralnie dobry – powinien być główną przyczyną zapłodnienia, a między aktem seksualnym a jego skutkiem musi istnieć naturalna ciągłość procesu. Dlatego też pomoc dla aktu małżeńskiego można określić jako działanie, które respektuje znaczącą i niezastępowalną więź między osobowym aktem małżeńskim a prokreacją jako jego skutkiem. Seifert wskazuje dwa istotne kryteria oceny, czy dany akt respektuje tę więź: ciągłość i jedność. Jego zdaniem podstawowym warunkiem właściwego użycia pojęcia „pomocy” wobec jakiegoś aktu – w odróżnieniu od jego zastąpienia – jest to, aby określony skutek wynikał z tego aktu jako ze swojej przyczyny tak, aby można było mówić o ciągłości procesu prowadzącego od przyczyny do skutku. Z tego powodu Seifert podkreśla konieczność zachowania ciągłości między aktem małżeńskim a momentem zapłodnienia, aby mieć pewność, że interwencja medyczna nie zastępuje samego aktu małżeńskiego. Aby uzasadnić swoje stanowisko, Seifert przedstawia fenomenologiczną analizę zasadniczej różnicy między zastąpieniem aktu małżeńskiego a udzieleniem mu pomocy. Według niego „[t]aka «ciągłość» procesu przyczynowego może z kolei ujawniać się na dwóch poziomach: na poziomie czysto naturalnej przyczynowości oraz na poziomie aktu osobowego, który coś zapoczątkowuje. Na każdym z tych poziomów może ona przyjmować formę ciągłości czasowej albo «logicznej jedności» samego procesu przyczynowego – bądź też obejmować oba te aspekty jednocześnie. Oba porządki, a mianowicie porządek naturalnej przyczynowości oraz porządek aktów osobowych, pozostają ze sobą bardzo ściśle powiązane w sposobie, w jaki akt małżeński prowadzi do prokreacji. Oczywiście bowiem nie sam akt osobowy jako taki bezpośrednio prowadzi

¹⁰ E. Sgreccia, *Moral Theology and Artificial Procreation*, w: *The Gift of Life: Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, red. L. Gormally, London 1987, 132.

¹¹ Tamże.

do poczęcia, lecz różnorodne procesy fizjologiczne, które są odrębne od osobowego aktu zjednoczenia małżeńskiego, choć częściowo z niego wynikają. [...] Procesy te trwają nadal po dokonaniu aktu małżeńskiego – przez godziny, a nawet dni – a częściowo są po prostu wytwarzane przez różne procesy fizjologiczne zachodzące w ciałach małżonków”¹².

Z argumentacji Seiferta można wywnioskować, że interwencja medyczna – aby mogła być uznana za dopuszczalną – nie powinna ani zakłócać naturalnego procesu następującego po normalnym współżyciu małżeńskim, ani wprowadzać do niego elementów istotowo obcych. Oznacza to, że taka interwencja nie powinna stanowić zasadniczej ani decydującej części procesu, lecz raczej pozostawać wobec niego pomocnicza i podporządkowana. Seifert skłania się zatem ku obronie wniosku Magisterium, ponieważ procedura IVF nie zachowuje jedności i ciągłości ludzkiej prokreacji, i w istocie zastępuje akt małżeński, który jest konieczny w przekazywaniu życia. Intuicje Sgrecci, Tonti-Filippiniego i Seiferta uzupełniają to, czego brakowało rozumowaniu Maya: przez ukonkretnienie znaczenia konsekwencji prokreacyjnych aktu małżeńskiego umożliwiają zrozumienie, że naturalnej i sztucznej prokreacji towarzyszy inna logika przekazywania życia. Nie wyjaśniają natomiast w sposób satysfakcjonujący, w jaki sposób logika dominacji – towarzysząca sztucznej prokreacji – uderzałaby w godność osoby jako takiej.

4. OSOBOWY CHARAKTER AKTU PROKREACYJNEGO

Stwierdzenie, że akt małżeński jest aktem osobowym, oznacza, że należy on do działań właściwych osobie ludzkiej i zawiera cechy konstytutywne ludzkiego działania. Odnosi się jednak w szczególny sposób do najbardziej intymnego działania małżonków, wynikającego z ich osobowego charakteru. Oznacza to z jednej strony, że akt ten może być podejmowany wyłącznie przez ludzi, a zatem niesie ze sobą również określone konsekwencje moralne. Można więc powiedzieć, że akt małżeński jest takim rodzajem działania, w którym mogą uczestniczyć jedynie osoby ludzkie, ponieważ w samym jego urzeczywistnianiu opiera się on na właściwych człowiekowi cechach. Akt małżeński jest zatem szczególnym i wyjątkowym typem aktu ludzkiego, a jego wyjątkowość wynika z prawdy o małżeństwie jako relacji między mężczyzną i kobietą – relacji o charakterze międzyosobowym. Na tej podstawie

¹² „Such a “continuity” of the causal process, in its turn, can situate itself on two levels: on that of the mere natural causality and on that of the personal act that gives rise to something. And on each level it can involve a temporal continuity or a “logical unity” of the causal process itself or both. The two orders, that of the natural causality and that of the personal acts, are most intimately intertwined in the mode in which the conjugal act gives rise to procreation. For of course, it is not the personal act as such which leads to procreation, but all kinds of physiological processes which are distinct from the personal act of conjugal union but in part flow from it [...], and which continue to follow that conjugal act hours and days after its consummation, and which in part are simply produced by the various physiological processes inside the bodies of the spouses”. J. Seifert, *Substitution of the Conjugal Act or Assistance to It? IVF, GIFT and Some Other Medical Interventions. Philosophical Reflections on the Vatican Declaration Donum Vitae*, *Anthropotes* 4 (1988), 274.

akt małżeński jawi się z jeszcze większą mocą jako działanie niezastępowalne – właściwe wyłącznie mężczyźnie i kobiecie pozostającym we wspólnocie małżeńskiej. Poprzez akt małżeński małżonkowie uobecniają zgodę, którą wyrazili w dniu zawarcia małżeństwa – zgodę na wzajemne oddanie i przyjęcie siebie jako męża i żony w trwałej, dożywotniej wspólnocie życia i miłości. Akt małżeński wyraża i udoskonala wzajemną miłość małżonków oraz umożliwia im uczestnictwo w dobrach małżeństwa, a także prowadzi do dopełnienia ich małżeństwa. Tłumacząc to, irlandzki duchowny Cormac Burke wskazuje, że wyjątkowość tego aktu nie wynika jedynie z faktu współdzielenia doznań między małżonkami, lecz z dzielenia wspólnej mocy. Przez „moc” rozumie on: „Nadzwyczajną, związaną z życiem, twórczą, fizyczną i seksualną moc. [...] Inne fizyczne przejawy czułości nie wykraczają poza poziom samego gestu; pozostają jedynie symbolem pożądanej jedności. Akt małżeński natomiast nie jest jedynie symbolem. W zjednoczeniu małżeńskim dokonuje się rzeczywista wymiana – pełny dar i przyjęcie małżeńskiej męskości oraz kobiecości”¹³.

Moc, o której tu mowa, pochodzi ze związku małżeńskiego, a akt małżeński – będący jego realizacją – jest podejmowany z uwzględnieniem naturalnych konsekwencji tej mocy. Wyjaśnia to, dlaczego nawet wtedy, gdy jedno z małżonków przeprowadzałoby procedurę sztucznej prokreacji dla siebie i swojego małżonka, niegodziwe byłoby jej użycie, aby ingerować w swoją relację małżeńską w celu doprowadzenia do poczęcia. Moc techniczna różni się bowiem od mocy właściwej aktowi małżeńskiemu i funkcjonuje na innym poziomie ludzkiego działania. W istocie moc techniczna nie należy do jedności małżeńskiej i nie ma charakteru małżeńskiego. W konsekwencji próba łączenia tych dwóch „mocy” oznaczałaby przekazanie osobowej władzy, która jest nieprzekazywalna. May wyjaśnia to w następujących słowach: „Akt małżeński, rozumiany ściśle jako akt ludzki i osobowy, jest czymś więcej niż tylko aktem genitalnym między mężczyzną i kobietą, którzy akurat pozostają w związku małżeńskim. Jest to akt, który wewnętrznie uczestniczy w ich jedności «jednego ciała» oraz w «dobrach» czy «błogosławieństwach» małżeństwa [...] w dobrach miłości wiernej oraz potomstwa. Akt małżeński – w odróżnieniu od zwykłego aktu genitalnego – jest zatem takim działaniem, które: (1) pozostaje otwarte na wyrażenie miłości małżeńskiej oraz (2) pozostaje otwarte na dar życia ludzkiego pochodzący od Boga”¹⁴.

Spostrzeżenia Burke’a i Maya uzasadniają, że akt małżeński jako akt osobowy nie polega jedynie na współdzieleniu przez małżonków pewnej funkcji, czy też zastrzeżonej

¹³ “An extraordinary life-related, creative, physical, sexual power.... Other physical expressions of affection do not go beyond the level of mere gesture; they remain a symbol of union desired. But the conjugal act is not a mere symbol. In marital intercourse, something real has been exchanged, with full gift and acceptance of conjugal masculinity and femininity”. C. Burke, *Covenanted Happiness*, Princeton 1999, 91.

¹⁴ „The marital act considered precisely as a human, personal act, is more than a genital act between a man and a woman who simply happen to be married. It is an act that inwardly participates in the their one-flesh, marital union and in the ‘goods’ or ‘blessings’ of marriage... the goods of loving fidelity and children. The marital act., therefore, as distinct from a merely genital act, is one that is (1) open to the communication of spousal love and (2) open to God’s gift of human life”. W. May, *Anthropological Advances in Humanae Vitae*, w: *Humanae vitae: servizio profetico per l’uomo*, Rome 1995, 379.

dla nich przyjemności, lecz na wzajemnym udzielaniu się sobie jako osobom ludzkim. Potwierdza to włoski duchowny Livio Melina, pisząc, że IVF niszczy osobowy wymiar ludzkiej prokreacji: „W rzeczywistości, gdy sztuczna ingerencja zostaje wprowadzona u samego źródła życia, aż do tego stopnia, że zastępuje najbardziej osobowe działanie, jakim jest cielesno-duchowa jedność rodziców, dochodzi do zniekształcenia godności aktu prokreacji oraz do zaciemnienia obecności Boga u początków istnienia osoby”¹⁵.

W swojej analizie Melina uzasadnia, że gdy przekazywanie życia ludzkiego zostaje powierzone biotechnologii w taki sposób, iż zastępują one właściwy (osobowy) akt, wówczas podważona zostaje godność osoby. Innymi słowy, sztuczna prokreacja nie może być oceniana jedynie na podstawie technicznej skuteczności procedury, lecz przede wszystkim z punktu widzenia jej moralnej dopuszczalności. Wyjaśnia to zasadę sformułowaną w Instrukcji, według której technik sztucznej prokreacji nie należy oceniać, opierając się na ich efektywności technicznej, lecz w odniesieniu do godności osoby ludzkiej oraz jedności małżeńskiej. Konieczne jest bowiem uwzględnienie osobowych wymiarów działania, które określają etyczną treść danego aktu. Melina podkreśla, że akt małżeński jest aktem osobowym i dlatego nie może być zastąpiony przez sprawność techniczną. Zastąpienie go działaniem technicznym prowadzi do przyjęcia logiki, która zniekształca ludzką rzeczywistość: bycie urodzonym, znaczy więcej niż wytworzonym¹⁶. W sposób pogłębiony pisze o tym amerykański bioetyk Leon Kass. Przyjrzenie się jego rozumowaniu umożliwi scharakteryzowaniu związku osobowego charakteru istnienia i specyfiki prokreacji.

5. DOPRECYZOWANIE ZWIĄZKU OSOBOWEGO CHARAKTERU ISTNIENIA CZŁOWIEKA I SPECYFIKI LUDZKIEJ PROKREACJI

Osobowy charakter ludzkiego istnienia ujawnia się szczególnie w tym, że człowiek nie jest źródłem samego siebie, lecz otrzymuje swoje życie. Fakt ten ma znaczenie nie tylko biologiczne, ale przede wszystkim ontologiczne i relacyjne: osoba istnieje jako ktoś „od kogoś” i „dla kogoś”¹⁷. Oznacza to, że relacja pochodzenia nie jest elementem przypadkowym, lecz współkonstruuje tożsamość osoby. Z tego względu sposób, w jaki życie zostaje przekazane, nie jest moralnie obojętny. Naturalna prokreacja wpisuje powstanie nowej osoby w określony porządek znaczeń: jedność dwojga rodziców, ich cielesno-duchową relację oraz ciągłość ludzkiej genealogii. Poczęcie nie jest tu jedynie efektem biologicznego procesu, lecz wydarzeniem

¹⁵ “In reality, when artifice is introduced into the spring of life, to the point of replacing the very personal action of the corporeal and spiritual union of the parents, there is a deformation of the dignity of procreating and obscuring of the presence of God in the origins of the personal subject”. L. Melina, *The Intrinsic Logic of Interventions in the Field of Human Artificial Procreation: Ethical Aspects*, w: *The Gift of Life: Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, red. L. Gormally, London 1987, 436.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. L.R. Kass, *The Meaning of Life – in the Laboratory*, w: *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge of Bioethics*, San Francisco 2002, 109.

osobowym, w którym nowe życie zostaje przyjęte jako dar. W tym kontekście zasadne jest odwołanie się do analiz Kassa, który zwraca uwagę, że naturalna prokreacja ma określoną strukturę: dziecko pochodzi od dwojga komplementarnych rodziców i jednoczy ich linie genealogiczne, a jego konkretna tożsamość nie jest wynikiem projektu, lecz współdziałania natury i przypadku¹⁸. Wskazanie to ma znaczenie nie tyle opisowe, ile normatywne: pokazuje, że początek życia ludzkiego nie jest w swojej istocie wytwarzaniem, lecz otrzymywaniem.

Na tej podstawie można sformułować ważniejszy wniosek: przynależność do określonej relacji pochodzenia stanowi integralny wymiar ludzkiej egzystencji. Człowiek nie istnieje jako byt izolowany, lecz jako uczestnik ciągłości życia, która nadaje jego istnieniu sens i kontekst. Kass słusznie zauważa, że społeczne formy pokrewieństwa i odpowiedzialności wyrastają z tych naturalnych faktów zrodzenia, a ich znaczenie nie daje się zredukować do arbitralnych konstrukcji kulturowych¹⁹. Zasadniczy punkt nie polega jednak na obronie określonego modelu społecznego, lecz na uchwyceniu związku między sposobem zaistnienia człowieka a jego statusem jako osoby. Jeśli osoba istnieje jako ktoś, kto otrzymuje życie, to akt przekazania życia powinien respektować tę strukturę daru. Oznacza to, że prokreacja powinna być takim działaniem, w którym nowe życie nie jest wytwarzane ani projektowane, lecz przyjmowane.

W tym sensie specyfika ludzkiej prokreacji polega na tym, że jej właściwą „formą” jest akt osobowy, a nie proces techniczny. Akt małżeński – jako cielesno-duchowa jedność osób – stanowi adekwatny kontekst do zaistnienia nowego człowieka, ponieważ odpowiada prawdzie o jego pochodzeniu. Natomiast oddzielenie prokreacji od tego aktu prowadzi do zmiany samej logiki przekazywania życia: od logiki daru ku logice wytwarzania.

Można zatem powiedzieć, że problem sztucznej prokreacji nie dotyczy jedynie środków technicznych, lecz dotyka samej struktury ludzkiego istnienia. Jeśli początek życia zostaje podporządkowany działaniu technicznemu, wówczas zacierają się znaczenie otrzymania życia jako daru, a wraz z nim osłabieniu ulega także rozumienie osoby jako kogoś, kto jest „zrodzony”, a nie „wytworzony”. Dlatego też otrzymanie życia poprzez akt, który jest wyrazem osobowej miłości, nie jest jedynie jednym z możliwych sposobów zaistnienia człowieka, lecz sposobem odpowiadającym jego godności. Właśnie w tym sensie sposób przekazywania życia pozostaje wewnętrznie związany z osobowym charakterem ludzkiego istnienia.

6. ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozwinięcie znaczenia aktu małżeńskiego oraz prokreacyjnej struktury ludzkiej osobowości pozwalają głębiej powiązać godność przekazywania życia z metafizyczną godnością osoby. Po pierwsze, osoba jako byt obdarzony duchowym

¹⁸ Por. L. Kass, *Cloning and the Posthuman Future*, w: *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge of Bioethics*, San Francisco 2002, 153.

¹⁹ Tamże, 153–154.

aktem istnienia przekracza porządek czysto materialny. Jej godność nie wynika z funkcji biologicznych, lecz z transcendencji bytowej. Dlatego niewłaściwe jest traktowanie przekazywania życia jako procesu czysto technicznego czy materialnego. Jeśli życie osoby ma charakter duchowy – który jest wyrażony w specyfice ludzkiej cielesności – to również jego początek musi mieć taki charakter. Stąd godne potraktowanie człowieka u początku jego istnienia polega na zakorzenieniu go w międzyosobowej rzeczywistości małżeństwa, która realizuje się w niezastępowalnym akcie małżonków. Akt ten jako język ciał rodziców wyraża duchowy sens ludzkiego życia, a nie jest tylko działaniem redukowalnym do manipulacji materią.

Po drugie, człowiek nie jest jedynie egzemplarzem gatunku, lecz niesie wartość absolutną jako osoba. Otrzymanie życia oznacza zatem pojawienie się niepowtarzalnego „kogoś”, a nie – „czegoś”. W konsekwencji nie jest odpowiednie traktowanie przekazywania życia jako produkcji kolejnych egzemplarzy gatunku ludzkiego. Każde poczęcie powinno respektować niepowtarzalność osoby, co zakłada taki sposób przekazywania życia, w którym rodzice, przekazując życie, przyjmują swoje dziecko, a nie je uzyskują. Innymi słowy, Seiferta kryteria ciągłości i jedności są czymś więcej niż formalnym zabezpieczeniem przed teoretyczną logiką dominacji: są one zabezpieczeniem wartości absolutnej osoby, której przekazuje się życie. Akt spełniający te kryteria polega na takim przekazywaniu życia, w którym dziecko jest raczej przyjęte jako powołane do życia („ktoś”), niż jako powoływane do życia (użytkowane) przez rodziców (tj. „coś”).

Po trzecie, osoba istnieje jako cel sam w sobie (*propter se*). Otrzymując życie, nie staje się środkiem do realizacji cudzych projektów. Z tego wynika zakaz instrumentalizacji zarówno osoby już istniejącej, jak i tej, która dopiero ma się pojawić. Godność przekazywania życia jest uszanowana, jeśli godność tego, komu się przekazuje życie będzie wyrażona w samym akcie przekazywania życia; innymi słowy, akt przekazywania życia jest wyrazem tego, kim jest ten, komu się przekazuje życie. Współżyjący, jak mówi Burke, dysponują mocą, której nie są właścicielami. Niezależność mocy prokreacyjnej od prokreujących odpowiada niezależności osoby dziecka, względem rodziców.

BIBLIOGRAFIA

- Burke C., *Covenanted Happiness*, Princeton: Scepter Publishers 1999.
- Cahill L.S., *The Unity of Sex, Love and Procreation: In Defense of a Broader Perspective*, Theological Studies 50 (1989), 120–142.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1983.
- Kass L., *Cloning and the Posthuman Future*, w: *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge of Bioethics*, San Francisco: Encounter Books 2002, 141–176.
- Kass L.R., *The Meaning of Life – in the Laboratory*, w: *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge of Bioethics*, San Francisco: Encounter Books 2002, 81–118.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1987.
- May W., *Anthropological Advances in Humanae Vitae*, w: *Humanae vitae: servizio profetico per l'uomo*, Rome: Lateran University Press 1995, 361–384.

- May W., *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, Huntington, IN: Our Sunday Visitor 2008.
- May W., *Marriage: The Rock on Which the Family is Built*, San Francisco: Ignatius Press 2009.
- Melina L., *The Intrinsic Logic of Interventions in the Field of Human Artificial Procreation: Ethical Aspects*, w: *The Gift of Life: Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, red. L. Gormally, London: The Linacre Centre 1987, 415–440.
- Paweł VI, *Humanae vitae*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1968.
- Pius XI, *Casti connubii*, Watykan 1930.
- Seifert J., *Substitution of the Conjugal Act or Assistance to It? IVF, GIFT and Some Other Medical Interventions. Philosophical Reflections on the Vatican Declaration Donum Vitae*, *Anthropotes* 4 (1988), 247–288.
- Sgreccia E., *Moral Theology and Artificial Procreation*, w: *The Gift of Life: Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, red. L. Gormally, London: The Linacre Centre 1987, 119–139.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1965.

THE DIGNITY OF THE PERSON AND THE DIGNITY OF PROCREATION AN ATTEMPT TO RELATE THE CONCEPTS

Summary

The article addresses the problem of justifying the relationship between the dignity of the human person and the dignity of procreation, particularly in light of *Donum vitae*, which rejects the separation of procreation from the conjugal act. The aim of the article is to provide a deeper explanation of this relationship through an analysis of the nature of the conjugal act and the specificity of human procreation. It seeks to demonstrate that the moral evaluation of artificial reproductive technologies is grounded not only in doctrinal norms but also in the anthropological and metaphysical structure of the human person. The argument unfolds in four steps. First, the conjugal act is presented as an irreplaceable action understood as the “language of the body”. Second, its perfection is analyzed in terms of the unity of its meanings and the criteria of continuity and unity in the procreative process. Third, the interpersonal character of procreation is examined as an act of mutual self-gift that cannot be replaced by technical procedures. Finally, the article highlights the importance of origin and the relational structure of human existence. The conclusion argues that the dignity of procreation is inseparable from the metaphysical dignity of the person.

Key words: human dignity; dignity of procreation; conjugal act; procreation; artificial reproduction

Nota o Autorze

Książd dr **Łukasz DUDA** – adiunkt w Akademii Katolickiej w Warszawie (AKW). Jest absolwentem Uniwersytetu Nawarry w Hiszpanii oraz Instytutu Jana Pawła II w Waszyngtonie, DC. Jego zainteresowania badawcze obejmują bioetykę, teologię ciała, sakrament małżeństwa oraz teorię ludzkiego czynu. ORCID: 0009-0001-3087-349X

Kontakt e-mail: lduda@akademiakatolicka.pl

DAWID MAKOWSKI

Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo (Roma, Italia)

EMANUEL KWIATKOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika (Toruń, Polska)

URZĄD KATECHISTY W ŻYCZENIACH BISKUPÓW ŚWIATA, KIEROWANYCH DO KOMISJI PRZEDPRZYGOTOWAWCZEJ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II W LATACH 1959–1960

1. Wprowadzenie. 2. Komisja Przedprzygotowawcza Soboru Watykańskiego II jako organ zbierający tematy do przyszłego zgromadzenia soborowego. 3. Życzenia biskupów świata odnośnie do misji katechistów. 3.1. Europa. 3.2. Azja. 3.3. Afryka. 3.4. Ameryka. 4. Wnioski i zakończenie

Słowa kluczowe: Katechista, Sobór Watykański II, Komisja Przygotowawcza Soboru Watykańskiego II, Odnowa liturgiczna.

1. WPROWADZENIE

Zagadnienie reformy liturgicznej jest dzisiaj tematem bardzo żywym w publikacjach naukowych oraz popularnonaukowych nie tylko teologicznych, ale także socjologicznych czy historycznych. Nic w tym dziwnego, było to bowiem wydarzenie bardzo istotne dla Kościoła oraz świata. Całe dzieło reformy było przygotowywane przez wiele dekad. Jednak to ta ostanía, z lat 1955–1965 i poprzedzająca pierwsze zmiany liturgiczne dokonane w 1965 r., była obfita w bardzo wiele prac na szeroką skalę. Tego przykładem są liczne życzenia, które przesyłali do Stolicy Apostolskiej biskupi z całego świata, dzieląc się swoimi pomysłami, spostrzeżeniami i zdaniem na temat przyszłej odnowy liturgicznej, jak i w ogóle zagadnień, nad którymi należałoby się pochylić podczas Soboru.

Artykuł ma charakter źródłowy, czerpie *sensu stricto* z głosów biskupów świata na temat urzędu katechisty. Posługa ta, obecna od kilku lat w Kościele, dotychczas nie była uznawana za urząd w rozumieniu kanonu 230 Kodeksu Prawa

Kanonicznego. Za taki została uznana dopiero 10 maja 2021 r.¹. Było to wykorzystanie możliwości, pozostawionej przez papieża Pawła VI (†1978), aby w przyszłości móc stworzyć urzędy, potrzebne w konkretnej chwili życia Kościoła². W swoim Motu proprio *Ministeria quaedam* Papież wspominał przede wszystkim o trzech zadaniach, dotyczących funkcji: *ostiariusza*, *egzorcysty* i *katechety*, spośród których tylko urząd katechety (czy jak się mówi zamiennie: katechisty) doczekał się podniesienia swojej rangi ze zwykłej funkcji do prawnie zdefiniowanej posługi³. Jak to się jednak stało? Przyczyn tego stanu rzeczy można doszukiwać się oczywiście w soborowych orzeczeniach oraz dyskusjach, które odbywały się na salach plenarnych. Jednak zdaje się, że lepiej się jeszcze nieco cofnąć i zgłębić to zagadnienie w odniesieniu do głosów biskupów. Dotychczas bowiem w polskiej literaturze przedmiotu nikt jeszcze z tej perspektywy nie zgłębiał tego tematu.

Poniżej zostaną przedstawione więc teksty źródłowe biskupów z różnych stron świata, dotyczące misji katechistów. Każde z tych życzeń zostanie przedstawione w tłumaczeniu na język polski, którego dokonał Emanuel Kwiatkowski, współautor tego artykułu. Celem tłumaczenia będzie dostrzeżenie pierwotnych idei odnowy związanych z posługą katechisty. Dlatego tekst zostanie podzielony na trzy części. Pierwsza będzie dotyczyła ogólnego wyjaśnienia tego, kiedy została powołana i czym się zajmowała Komisja Przedprzygotowawcza Soboru Watykańskiego II, co pozwoli dostrzec, dlaczego w ogóle proszono o głosy biskupów w wielu sprawach. W drugiej zostanie przedstawione tłumaczenie poszczególnych idei, ze zwróceniem uwagi na potrzebę zauważenia potencjału kryjącego się w służbie katechistów. Trzecia natomiast będzie zawierała wnioski, wskazujące na pewną drogę reformy, wytyczoną przez dokumenty biskupów.

2. KOMISJA PRZEDPRZYGOTOWAWCZA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II JAKO ORGAN ZBIERAJĄCY TEMATY DO PRZYSZŁEGO ZGROMADZENIA SOBOROWEGO

Idea soboru była wynikiem wieloletniego gromadzenia materiałów, co sięgało swym początkiem pontyfikatu papieża Piusa X (†1914)⁴.

Zanim rozpoczęto obrady na salach soborowych, zwołano specjalną komisję, która miała zajmować się zebraniem propozycji tematów na przyszły sobór⁵. Rozpoczęcie

¹ Zob. Franciscus, *Lettera Apostolica in forma di „Motu Proprio” Antiquum Ministerium con la quale si istituisce il ministero di catechista*, Roma 2021.

² Zob. Paulus VI, *Litteræ Apostolicæ Motu Proprio datæ „Ministeria Quædam”*. *Disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia Latina innovatur*, Acta Apostolicæ Sedi 64 (1972), 530.

³ Zob. M. Tymister, *Der liturgische Dienst der Priester; Diakone, Akolythen und Lektoren: Ein Vademecum der Pastoraliturgik*, Münster 2021, 60–61.

⁴ Zob. J. Walkusz, *Drugi Sobór Watykański – Próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2013), 20.

⁵ Zob. K. Sitkowska, *Aspekty organizacyjne i komunikacyjne II Soboru Watykańskiego*, *Kultura – Media – Teologia* 12 (2013), 11.

prac nastąpiło kilka miesięcy po dacie 25 stycznia 1959 r., kiedy to papież Jan XXIII (†1963) zwołał zgromadzenie soborowe, które miało rozpocząć swoje obrady 11 października 1962 r.⁶ Papież pragnął bowiem, aby biskupi wspólnie obradowali na rzecz pokoju⁷. Wielu pokładało nadzieję, że zgromadzenie soborowe wpłynie na to, że życie Kościoła zostanie ożywione⁸. Szukano bowiem nowych dróg do realizowania w świecie dzieła apostołatu, do których wskazywania zaproszono biskupów z całego świata⁹.

W skład Komisji Przedprzgotowawczej, powołanej do istnienia 17 maja 1959 r., wchodziły następujące osoby:

1. Kardynał diakon **Domenico Tardini** (†1961), prefekt Świętej Kongregacji ds. Relacji z Państwami i Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, w roli przewodniczącego Komisji Przedprzgotowawczej Soboru Watykańskiego II.

2. Arcybiskup tytularny Sardynii **Giuseppe Antonio Ferretto** (†1973), asesor Świętej Kongregacji Konsystorskiej, w roli Członka Komisji Przedprzgotowawczej II Soboru Watykańskiego.

3. Arcybiskup tytularny Neapolu di Pisidia Pietro Sigismondi (†1967), Sekretarz Świętej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, w roli członka Komisji Przedprzgotowawczej Soboru Watykańskiego II.

4. Arcybiskup tytularny Tirnowo **Anotnio Samorè** (†1983), sekretarz Świętej Kongregacji ds. Relacji z Państwami, w roli członka Komisji Przedprzgotowawczej Soboru Watykańskiego II.

5. Prezbiter Kościoła Melchickiego Gabriel Acacius Coussa (†1962), asesor Świętej Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, w roli członka Komisji Przedprzgotowawczej Soboru Watykańskiego II.

6. Prywatny Szambelan Papieski w stopniu prałata **Cesare Zerba** (†1973), sekretarz Świętej Kongregacji Dyscypliny Sakramentów, w roli członka Komisji Przedprzgotowawczej Soboru Watykańskiego II.

7. Prałat **Pietro Palazzini** (†2000), sekretarz Świętej Kongregacji Soboru, w roli członka Komisji Przedprzgotowawczej Soboru Watykańskiego II.

8. Prezbiter **Arcadio Larraona** (†1973), sekretarz Świętej Kongregacji ds. Zakonów, w roli członka Komisji Przedprzgotowawczej Soboru Watykańskiego II (do 14 grudnia 1959 r.).

9. Arcybiskup tytularny Ptolemaid w Tebaidzie **Pietro Parente** (†1986), asesor Świętej Kongregacji Nauki Wiary, w roli członka Komisji Przedprzgotowawczej Soboru Watykańskiego II (od 14 grudnia 1959 r.).

⁶ Zob. Ioannes XXIII, *Primus Oecumenici Concilii nuntius*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/1 (1960), 5.

⁷ Zob. Ioannes XXIII, *Allocutiones. Ad Cæos Peregrinos*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/1 (1960), 17.

⁸ Zob. Ioannes XXIII, *Adhortatio. Ad clerum, qui e tota venetorum regione Venetias convenerat, in Basilica S. Marci Sacras Exuvias Sancti Pii Papæ X veneraturus*, Acta Apostolicæ Sedis 51 (1959), 379–380.

⁹ Zob. Ioannes XXIII, *Ad Rectores Seminariorum Regionalium Italiae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/1 (1960), 27.

10. Prałat **Dino Staffa** (†1977), sekretarz Świętej Kongregacji ds. Seminariów i Uniwersytetów, w roli członka Komisji Przedprzegotawczej Soboru Watykańskiego II.

11. Mistrz ceremonii papieskich w stopniu prałata **Enrico Dante** (†1967), pro-sekretarz Świętej Kongregacji Obrzędów, w roli członka Komisji Przedprzegotawczej Soboru Watykańskiego II.

12. Prezbiter **Paul-Pierre Philippe** (†1984), komisarz Kongregacji Świętego Oficjum, w roli członka Komisji Przedprzegotawczej Soboru Watykańskiego II.

13. Prałat **Pericle Felici** (†1982), prałat audytor Trybunału Świętej Roty Rzymskiej, w roli sekretarza Komisji Przedprzegotawczej Soboru Watykańskiego II.

W sumie więc Komisja liczyła trzynaście osób, które koordynowały pracę zbierania materiałów, wynikających z korespondencji między Stolicą Apostolską a biskupami świata¹⁰.

3. ŻYCZENIA BISKUPÓW ŚWIATA ODNOŚNIE DO MISJI KATECHISTÓW

Na temat tej posługi zebrano w sumie piętnaście wniosków z trzech kontynentów. Jeden z Europy, osiem z Azji i sześć z Afryki.

3.1. Europa

Biskup **Marcel-Marie Dubois** (†1967), arcybiskup senior Besançon we Francji, wysłał do Komisji pismo, datowane na 29 sierpnia 1959 r., w którym zamieścił następujące zdanie: „Czy pewne urzędy kościelne mogą być powierzane świeckim, niezależnie od kapłaństwa? Tak, jeśli chodzi o niektóre niższe urzędy: ostiariusza, lektora, akolity oraz urząd «katechisty»”¹¹.

3.2. Azja

Biskup **Federico Melendro Gutiérrez** (†1978), arcybiskup Anqing w Chinach, zwrócił uwagę Komisji na potrzeby pastoralne w regionach, gdzie nie ma zbyt wielu kapłanów. W piśmie datowanym na 7 sierpnia 1959 r. napisał: „Czy święcenia ostiariusza, lektora, akolity mają być dostosowane do potrzeb Kościoła i przyznawane wybranym świeckim? Czy należy ustanowić nową posługę, przyznawaną wybranym świeckim, którzy wspieraliby kapłanów w sprawowaniu kultu, jako katechiści lub w pracach apostolskich? Taki obrzęd wydaje się konieczny w regionach, które cierpią na wielki niedostatek kapłanów. Należy określić formację, wiedzę, cnoty, obowiązki i zadania kandydatów do tych święceń”¹².

¹⁰ Zob. Ioannes XXIII, *Constitutio Commissionis Antepreparatoriae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/1 (1960), 22.

¹¹ M. M. Dubois, *Litterae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(1) (1960), 225.

¹² F. Melendro, *Litterae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 475.

Biskup **Leopold Brellinger** (†1967), biskup Kinghsien i Hebei w Tajwanie, podkreślił rolę świeckich w wykonywaniu dzieł apostołatu we współpracy z hierarchią. Wyraził to liście do Komisji z 18 sierpnia 1959 r.: „Na terenach misyjnych, moim zdaniem, wydają się wystarczające niższe święcenia świeckich, ponieważ, z racji przyjętych święceń, mogą już działać w imieniu i z autorytetem Kościoła wobec wiernych, np. jako lektorzy, katechiści, administratorzy wspólnot chrześcijańskich”¹³.

Biskup **Andrew Alexis D’Souza** (†1980), biskup Poony w Indiach, zauważył możliwość dołączania katechistów do grona lektorów, aby stanowili pewien stopień hierarchiczny. Wyraził to w następujących słowach skierowanych do Komisji w piśmie z 19 sierpnia 1959 r.: „Katechiści niech będą lektorami”¹⁴.

Biskup **Nicolaas Martinus Chneiders** (†1982), arcybiskup Rooms-Katholieke Kerk w Indonezji, zauważył potrzebę udostępnienia świeckim katechistom większej misji w Kościele. W liście do Komisji, datowanym na 23 sierpnia 1959 r., napisał: „W odniesieniu do wyższych i niższych święceń: [...] b) aby subdiakoniat i diakonat były sprawowane przez katechistów świeckich wyróżniających się wiekiem, cnotą, wiedzą, roztropnością i religijnością, nawet jeśli są związani małżeństwem, tak aby mogli pomagać kapłanom w rozdzielaniu komunii świętej, udzielaniu chrztu, głoszeniu, prowadzeniu pogrzebów, przygotowywaniu do małżeństwa itd.”¹⁵.

Biskup **Harold W. Henry** (†1971), arcybiskup Gwangju w Korei Południowej, zwrócił uwagę na kwestię postrzegania katechistów świeckich przez wiernych Kościoła, konfrontując to spojrzenie z pojmowaniem ministrów protestanckich, mających swoje misje na terenie jego diecezji. Swoje spostrzeżenie zamieścił w liście do Komisji datowanym na 25 sierpnia 1959 r.: „Czy nadawanie niższych święceń katechistom lub innym odpowiedzialnym za stacje misyjne, zwłaszcza tym przebywającym na misjach, byłoby użyteczne, nawet jeśli są oni związani małżeństwem? Oni nauczają, w przypadku braku kapłana, prywatnie chrzczą niemowlęta, czytają Pismo Święte i inne teksty, a także prowadzą modlitwy zamiast mszy, gdy nie ma kapłana. Na terenach misyjnych, przynajmniej w Korei i w innych miejscach, protestanccy ministrowie są obecni niemal w każdej wiosce i są wyżej cenieni niż nasi katechiści, których wszyscy uważają za prostych świeckich. Gdyby nasi katechiści zostali ustanowieni w ramach niższych święceń, byłiby bardziej cenieni w oczach wiernych i pogan jako prawdziwi przedstawiciele Kościoła i dlatego mogliby więcej zdziałać”¹⁶.

Biskup **James Vincent Pardy** (†1972), biskup Cheongju w Chinach, napisał do Komisji pismo datowane na 28 sierpnia 1959 r., w którym zawarł następujące słowa: „Zalecam przywrócenie dawnego zwyczaju nadawania niższych święceń także świeckim, w tym również żonatym, zwłaszcza w regionach misyjnych. Wielu z naszych wiernych katechistów, którzy przez wiele lat gorliwie i roztropnie pracowali dla

¹³ Zob. L. Brellinger, *Litterae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 110.

¹⁴ Zob. A.A. D’Souza, *Litterae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(1) (1960), 191.

¹⁵ Zob. N. Chneiders, *Litterae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 233.

¹⁶ Zob. H. Henry, *Litterae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 63–64.

chwały Boga, zasługuje na ten tytuł, nadawany publicznie w imieniu Kościoła. W rzeczywistości katechiści na misjach często mają pieczę nad Kościołem i zarządzają dobrami kościelnymi. Już teraz pomagają kapłanom w głoszeniu Słowa Bożego, gdy brakuje kapłana, oraz w sprawowaniu niektórych celebracji kościelnych. Jeśli zezwoli się katechistom na otrzymywanie niższych święceń, będą cieszyć się należnym poważaniem wśród wiernych. Następnie, w czasie wojny, kiedy kapłani są więzieni lub wypędzani, katechiści mogliby lepiej prowadzić wiernych i chronić dobra kościelne¹⁷.

Biskup **Marcel-Marie Dubois** (†1967), arcybiskup senior Besançon we Francji, wysłał do Komisji pismo, datowane na 29 sierpnia 1959 r., w którym zamieścił następujące zdanie: „Czy pewne urzędy kościelne mogą być powierzane świeckim, niezależnie od kapłaństwa? Tak, jeśli chodzi o niektóre niższe urzędy: ostiariusza, lektora, akolity oraz urząd «katechisty»¹⁸.

Biskup **Athanasios Cheriyan Polachirakal** (†1977), biskup syro-malankarski Tiruvalla w Indiach, podkreślił potrzebę dołączania katechistów do grona posługujących w stopniu hierarchicznym, wyrażając to w liście do Komisji z 31 sierpnia 1959 r.: „Aby inne niższe święcenia i nawet subdiakonat zostały odrodzone w sposób duszpasterski, tak aby katechiści stali się lektorami¹⁹.

3.3. Afryka

Biskup **Leon Messmer** (†1987), biskup Ambanja na Madagaskarze, napisał do Komisji list datowany na 20 sierpnia 1959 r., w którym podkreślił, że potrzeba zastanowić się nad udostępnieniem niektórych urzędów hierarchicznych dla świeckich, pełniących misję katechistów: „Czy nie jest właściwe, aby Kościół udzielił niższych święceń temu katechicie, który jest sprawdzony i przygotowany do tej funkcji, aby zwiększyć jego autorytet, godność i łaskę? Chociaż nie jest kapłanem i nie otrzymuje wyższych święceń, takich jak subdiakonat czy diakonat, to jednak jest zaliczany do członków hierarchii kościelnej²⁰.

Kapłan Christopher Ulyatt (†1959), prefekt Volksrust w Południowej Afryce, napisał do Komisji list o podobnym brzmieniu, jak powyżej cytowany biskup z Madagaskaru. Otóż w piśmie z 28 sierpnia 1959 r. zawarł on następujące słowa: „Czy warto nadać godność kościelną świeckim pomocnikom w misjach, zwanym katechistami? Być może mogą oni otrzymać święcenia, w tym diakonat, nawet jeśli są w związku małżeńskim, pod warunkiem, że posiadają odpowiednie cechy intelektualne i moralne oraz ukończą studia wymagane przez Stolicę Apostolską²¹.

¹⁷ Zob. I.V. Pardy, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 61.

¹⁸ M.M. Dubois, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(1) (1960), 225.

¹⁹ A.C. Polachirakal, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(1) (1960), 206–207.

²⁰ L.A. Messmer, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 283.

²¹ Zob. C. Ulyatt, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 568.

Biskup **François Lehaen** (†1993), biskup Sakanii w Demokratycznej Republice Konga, w piśmie skierowanym do Komisji z 26 czerwca 1960 r. napisał: „Niższe święcenia powinny być przywrócone w Kościele niezależnie od dostępu do kapłaństwa. Jeśli uzna się za niewłaściwe udzielanie wszystkich niższych święceń w ten sposób, wydaje się bardzo użyteczne w naszych czasach wprowadzenie przynajmniej niektórych, takich jak lektorat czy akolitat. Powody są następujące: 1) Katechiści, świeccy pomocnicy kapłana na terenach misyjnych, powinni być promowani do lektoratu lub akolitatu. W odległych regionach, gdzie kapłan odwiedza wiernych tylko sporadycznie, katechiści regularnie udzielają nauk chrześcijańskich, przewodniczą zgromadzeniom wiernych w niedziele, prowadzą modlitwy i śpiewy liturgiczne, czytają lekcje, epistoły i ewangelie. Nie ma wątpliwości, że ich autorytet i cnota, wynikające z otrzymanego święcenia i publicznie nałożonej misji, znacznie by wzrosły [...]”²².

Biskup **Thomas McGettrick** (†1988), biskup Ogoja w Nigerii, w liście z 28 czerwca 1960 r. zwrócił też uwagę na to, o czym pisali już jego poprzednicy: „Aby ustanowić Kościół na terenach misyjnych, katechiści i inni świeccy głosiciele Ewangelii odegrali i nadal odgrywają ogromną rolę. Byłoby właściwe, gdyby przyznano im pewne kanoniczne uznanie, na przykład poprzez udzielenie im niższych święceń, nawet jeśli są żonaci, lub poprzez utworzenie specjalnego stowarzyszenia Głosicieli Słowa z pewnymi przywilejami”²³.

Biskup **Bruno-Augustin Hippel** (†1970), biskup Oudtshoorn w Republice Południowej Afryki, w swoim liście do Komisji z 26 sierpnia 1960 r. zawarł następujące słowa: „Rodzimi katechiści są coraz bardziej potrzebni, zanim liczba rodzimych księży będzie wystarczająca. Ostatnio otwarto szkoły katechistów. Posługa katechistów jest taka sama, jaka była szkoła lektorów w starożytnym Kościele. «Przyjmij księgę i bądź Lektorem Słowa Bożego, mając, jeśli wiernie wykonasz swoje zadanie, udział z tymi, którzy służyli Słowu Bożemu» (Pontyfik. Rzym.). Uważam za dobre i przydatne, jeśli wybrane z powyższych osób, zwłaszcza spośród katechistów, mogłyby być włączone do stanu duchownego przez niższe święcenia. Wtedy, podniesieni do godności duchownych, z większą troską, większym autorytetem i skutecznością mogliby wypełniać swoje zadania. Autorytet katechisty-duchownego wśród miejscowych czarnoskórych będzie bez wątpienia znacznie większy niż świeckiego. Można mieć nadzieję, że wielu katechistów po pewnym czasie będzie mogło zostać dopuszczonych do kapłaństwa. Prawie wszystkie kongregacje zakonne mają braci świeckich”²⁴.

3.4. Ameryka

Biskup **John Rodgers** (†1997), wikariusz apostolski Wysp Tonga i Niue, zwrócił uwagę Komisji na zagadnienie statusu katechistów, zadając następujące pytanie, zawarte

²² Zob. F. Lehaen, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 161.

²³ Zob. T. McGettrick, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 346.

²⁴ Zob. B.A. Hippel, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 551–552.

w liście z 6 września 1959 r.: „Czy byłoby dobre, gdyby katechiści działający na misjach, gdzie pełnią funkcje kapłańskie, zostali promowani do czterech niższych święceń, aby został zwiększony ich autorytet w oczach wiernych?”²⁵.

4. WNIOSKI I ZAKOŃCZENIE

Z powyższych wniosków wysnuwają się dwie główne propozycje:

1. Zasadniczo ideą, którą przedstawiali biskupi, było to, aby katechistów włączyć w kościelne posługiwanie, które już wówczas było obecne. Tego typu zdanie miało jedenastu biskupów, którzy chcieli, aby katechistów dopuszczać do święceń niższych. W ten sposób zyskaliby oni szczególnie status w Kościele i podmiotowość prawną. Ich posługa byłaby zatem szczególnie szanowana.

2. Istniała także druga idea, za którą było tylko czterech biskupów, w myśl której należałoby stworzyć osobny urząd dla katechistów. Miała to być osobna posługa, skupiająca w sobie świeckich, zwłaszcza na terenach misyjnych, aby mogła być ona wsparciem dla kapłanów.

Niezmiernie istotny jest tutaj fakt, że większość głosów pochodziła z krajów misyjnych. To właśnie one dostrzegały potrzebę utworzenia nowego urzędu lub włączenia już istniejącej misji w ramy jakiegoś święcenia niższego, czyli stopnia hierarchicznego (w sensie historycznym: odpowiednika dzisiejszych posług lektora i akolity), przy dopuszczaniu do nich osób świeckich²⁶.

Podczas obrad soborowych temat ten został poruszony w sposób szczególny przez arcybiskupa Bernarda Yago (†1997), który, czerpiąc ze swego doświadczenia duszpasterskiego z posługi na Wybrzeżu Kości Słoniowej, podkreślał, iż istnieją miejsca, w których rzadko bywa kapłan, a które potrzebują kogoś, kto będzie im posługiwał i głosił słowo Boże²⁷. W katechistach upatrywano właśnie tych, którzy mogli podjąć to zadanie we współpracy z lokalnymi duszpasterzami²⁸. Kiedy więc papież Franciszek (†2023) ustanowił w Kościele posługę katechisty, wprowadzoną na mocy Motu proprio *Antiquum ministerium* z 10 maja 2021 r., od razu podkreślone zostało, że jest to posługa *sensu stricto* przeznaczona dla osób świeckich²⁹.

Na końcu należy zauważyć także, że wiele czynności, które wówczas pełnili katechiści, było związane z brakiem kapłanów. W sposób szczególny widać to na przykładzie przewodniczenia przez nich niedzielnych celebracji pod nieobecność prezbitera lub biskupa. Poza tym do nich należało przygotowanie katechumenów do

²⁵ Zob. I.H.M. Rodgers, *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(7) (1960), 662.

²⁶ Zob. D. Makowski, *Posługi współczesnego Kościoła*, 23–27.

²⁷ Zob. M.R. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2001, 122.

²⁸ Zob. D. Makowski, *Posługi współczesnego Kościoła*, Kraków 2023, 88.

²⁹ Zob. *Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum*, *Lettera della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramentia* Presidenti delle Conferenze dei Vescovi sul Rito di istituzione dei Catechisti, Roma 2021, nr 2.

przyjęcia chrztu (a niekiedy i udzielanie im tego sakramentu), szkolenie ministrantów, troska o potrzeby doczesne wspólnoty wierzących, grzebanie ciał zmarłych czy wykładanie tajemnic wiary³⁰. Być może dlatego nie wszyscy biskupi uważali, że należałoby ich funkcje „zlegitymizować”, dopuszczając ich do przyjęcia któregoś z niższych stopni kościelnego posługiwania. Trzeba bowiem pamiętać, że w tym czasie nie istniała jeszcze rozwinięta teologia laikatu, przez co wielu pasterzy pytało o pewne możliwości, niczego stanowczo nie postulując.

BIBLIOGRAFIA

- Benoist J.-R., *Catéchistes africains*, La Maison-Dieu 102 (1970), 108–119.
- Brellinger L., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 515–519.
- Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, Lettera della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramentia* Presidenti delle Conferenze dei Vescovi sul Rito di istituzione dei Catechisti, Roma 2021.
- D'Souza A.A., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(1) (1960), 191–195.
- Dubois M.M., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(1) (1960), 219–228.
- Franciscus, *Lettera Apostolica in forma di „Motu Proprio” Antiquum Ministerium con la quale si istituisce il ministero di catechista*, Roma 2021.
- Henry H., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 63–64.
- Hippel B.-A., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 550–554.
- Ioannes XXIII, *Adhortatio*. Ad clerum, qui e tota venetorum regione Venetias convenerat, in Basilica S. Marci Sacras Exuvias Sancti Pii Papæ X veneraturus, Acta Apostolicæ Sedis 51 (1959), 375–381.
- Ioannes XXIII, *Ad Rectores Seminariorum Regionalium Italiae*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/1 (1960), 27.
- Ioannes XXIII, *Allocutiones. Ad Cæos Peregrinos*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/1 (1960), 17.
- Ioannes XXIII, *Constitutio Commissionis Antepreparatoriæ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/1 (1960), 22–23.
- Ioannes XXIII, *Primus Oecumenici Concilii nuntius*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/1 (1960), 3–6.
- Krakowiak C., *Święcenia niższe, posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*, Lublin 2019.
- Lehaen F., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 158–163.
- Makowski D., *Posługi współczesnego Kościoła*, Kraków 2023.
- McGettrick T., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 345–347.
- Melendro F., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 471–481.
- Messmer L.A., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 283–284.
- Pardy I.V., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 1–61.
- Paulus VI, *Litteræ Apostolicæ Motu Proprio datæ „Ministeria Quædam”*. Disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia Latina innovatur, Acta Apostolicæ Sedis 64 (1972), 529–534.

³⁰ Zob. J.-R. Benoist, *Catéchistes africains*, La Maison-Dieu 102 (1970), 109.

- Polachirakal A.C., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(1) (1960), 204–208.
- Rodgers I.H.M., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(7) (1960), 661–662.
- Schneiders N., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(4) (1960), 233–235.
- Sitkowska K., *Aspekty organizacyjne i komunikacyjne II Soboru Watykańskiego*, Kultura – Media – Teologia 12 (2013), 8–21.
- Tymister M., *Der liturgische Dienst der Priester, Diakone, Akolythen und Lektoren: Ein Vademecum der Pastoralliturgik*, Münster 2021.
- Ulyatt C., *Litteræ*, Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando I/2(5) (1960), 568–569.
- Walkusz J., *Drugi Sobór Watykański – Próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, Colloquia Theologica Ottoniana 1 (2013), 17–40.
- Wiltgen M.R., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2001, 122.

THE OFFICE OF CATECHIST IN THE WISHES OF THE BISHOPS OF THE WORLD, ADDRESSED TO THE PREPARATORY COMMISSION FOR THE SECOND VATICAN COUNCIL IN 1959–1960

Summary

The text presented here concerns the first voices calling for catechists to be given official status within the Church, as expressed by bishops from around the world in letters to the Preparatory Commission for the Second Vatican Council in 1959–1960. At that time, bishops were asked for their suggestions on issues which should be addressed by the future council. Some of these suggestions concerned the ministry of the catechist. This publication brings together all these voices, translates them into Polish, and uses them as a basis for outlining a possible path for the renewal of the catechistate.

Key words: Catechist, Second Vatican Council, Commission Antepreparatory for the Second Vatican Council, Liturgical Renewal.

Noty o Autorach

Dawid MAKOWSKI – student liturgiki na Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie, członek Komisji Liturgicznej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, autor i koordynator projektu „Z pasji do liturgii”.

ORCID: 0009-0003-6007-0393

Kontakt e-mail: dawid.makowski@anselmianum.com

Emanuel KWIATKOWSKI – prezbiter diecezji toruńskiej, absolwent filologii klasycznej i studiów śródziemnomorskich na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Tłumacz języków starożytnych w zespole „Z pasji do liturgii”. Pasjonat języka francuskiego oraz kultury Francji i krajów frankofońskich. ORCID: 0009-0009-5217-978X

Kontakt e-mail: emmanuel.kwiatkowski@gmail.com

JUSTYNA MUSZYŃSKA

Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum” w Niepokalanowie

MARYJA – CZUŁY KONKRET DIALOGU NOWEJ EWANGELIZACJI

Słowa kluczowe: Nowa Ewangelizacja, Maryja, dialog, uważność, nauczanie papieży, misja Kościoła, świadectwo

Kościół od początku swego istnienia realizuje otrzymaną od Chrystusa misję głoszenia Ewangelii¹. Świadczą o tym zapisy ewangelistów: Mateusza: *Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28, 20), Marka: *I rzekł do nich: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu”* (Mk 16, 15), Łukasza: *W imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, poczynwszy od Jerozolimy* (Łk 24, 47); (J 20, 23). Zatem misyjna natura Kościoła bierze swój początek z posłania przez Boga Syna i Ducha Świętego².

Jednakże tę samą treść, Ewangelia bowiem jest niezmienna, głosi się nowym pokoleniom, w innych już sytuacjach i okolicznościach, w różnorodnych warunkach życia.

Ewangelia się nie zmienia, ale zmienia się świat, któremu ma być głoszona. Inny był świat pierwszych wieków chrześcijaństwa, inny – świat wieków średnich, a jeszcze inny jest świat współczesny i współczesny człowiek³.

Świadomość ciągłej potrzeby misyjnej działalności i ewangelizacji wyrazili ojcowie Soboru Watykańskiego II, twierdząc, że:

Kościół posłany przez Boga do narodów, aby był powszechnym sakramentem zbawienia, usiłuje głosić Ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolicykości oraz z nakazu swego Założyciela. Sami bowiem Apostołowie, na których Kościół został założony, idąc w ślady Chrystusa, „głosili słowo prawdy i rodzili Kościoły”.

¹ Zob. też: J 20, 23.

² Por. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, 2; „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle zamysłu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego” KKK 850.

³ Zob. Cz. Parzyszek, „*Współczesny świat*” i „*współczesny człowiek*” – wyzwanie dla formacji, w: *Formacja dzisiaj do życia konsekrowanego jutra*, Biblioteka Życia Konsekrowanego, t. II, Warszawa–Wrocław 2002, 19–51.

A zadaniem ich następców jest nieustannie prowadzić to dzieło, aby „nauka Boża się szerzyła i była wysławiana” (2 Tes 3, 1), aby Królestwo Boże na całym świecie głoszone i zakładano. W obecnym zaś stanie rzeczy, kiedy nastają nowe warunki życia ludzkości, Kościoła, sól ziemi i światło świata, jeszcze bardziej czuje się powołany do zbawiania i odnowy wszelkiego stworzenia, aby wszystko doznało naprawy w Chrystusie i aby w Nim ludzie tworzyli jedną rodzinę i jeden lud Boży⁴.

Dla Soboru Watykańskiego II istotnym słowem-kluczem jest termin *apostolstwo*⁵. Nauka posoborowa, dokumenty papieża Pawła VI stosują pojęcie ewangelizacji⁶. W Posynodalnej adhortacji apostolskiej, *O ewangelizacji w świecie współczesnym Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI stwierdził:

Nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest pierwszorzędnym i naturalnym posłannictwem Kościoła⁷; nakaz ten i posłannictwo zobowiązuje tym bardziej w dobie wielkich i poważnych przemian w dzisiejszym społeczeństwie. Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość⁷.

Po 13 latach w Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* papież Jan Paweł II napisał:

Cała misja Kościoła koncentruje się i rozwija właśnie w ewangelizacji, ona bowiem jest łaską i mandatem, który Jezus Chrystus powierzył mu na początku jego drogi dziejowej: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15) [...] Z pewnością nakaz Jezusa: „Idźcie i głoscie Ewangelię” zawsze pozostaje tak samo ważny i przynaglający. Jednak sytuacja aktualna nie tylko świata, ale także różnych części Kościoła absolutnie wymaga, aby na słowo Chrystusa odpowiedzieć posłuszeństwem bardziej zdecydowanym i wielkodusznym. Każdy uczeń jest wezwany osobiście⁸.

Samo sformułowanie *nowa ewangelizacja* wybrzmiało po raz pierwszy 9 czerwca 1979 r. w homilii Jana Pawła II podczas Mszy św. w Nowej Hucie: *Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki wchodzi na nowo Ewangelia. Że rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama, co pierwsza*⁹.

Jan Paweł II 9 marca 1983 r. w Port-au-Prince, w trakcie spotkania z członkami Rady Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej, zauważył, że przypadające na 1992 r. 500-lecie ewangelizacji Ameryki Łacińskiej osiągnie swój wymiar, gdy wszyscy zaangażują się w nową ewangelizację. Wyjaśnił przy tym, że nową ewangelizację trzeba rozumieć „nie jako powtórnię, lecz nową w swoim zapale, w swych metodach i w swym wyrazie”, ponieważ głoszona Ewangelia jest ta sama¹⁰.

⁴ AG, 11.

⁵ Zob. Sobór Watykański II mówi o ewangelizacji w czterech dokumentach: dokumentach Konstytucji *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, oraz w dekreście *Apostolicam actuositatem* i *Ad gentes*.

⁶ Por. J. Krucina, *Wprowadzenie*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, 5; K. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002, 24; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, Katowice 1995, 25.

⁷ EvN 14.

⁸ ChL 33.

⁹ Zob. Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 187.

¹⁰ Przemówienie Jana Pawła II do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM), Cyt. za: A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, Katowice 1995, 41.

Jan Paweł II, mówiąc o nowej ewangelizacji, widział jej dynamizm, proces. Dostrzegał w niej akt zwiastowania, realizację przez Kościół zbawienia, ofiarowanego przez Ojca ludziom w Chrystusie. Widział w niej przepowiadanie Jezusa Chrystusa¹¹.

W Encyklice *Redemptoris missio* O stałej aktualności posłania misyjnego Jan Paweł II sprecyzował ideę nowej ewangelizacji. Odróżnił ją od ewangelizacji misyjnej (pierwszej) i pastoralnej. Za kryterium podziału Papież obrał adresata głoszenia. I tak, na tle ewangelizacji, skierowanej do niewierzących i nieochrzczonych, oraz pastoralnej, zaadresowanej do wierzących, nowa ewangelizacja skierowana jest do byłych chrześcijan, do tzw. neopogan, którzy od wiary odeszli i utracili „żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii”¹².

Papież położył nacisk na potrzebę ewangelizacji osób zdechrystianizowanych, żyjących z dala od Kościoła, tych, którzy są świadomi swoich zaniedbań wiary. Ewangelizacja ma dotyczyć osób, które są chrześcijanami, ale brakuje im konsekwencji w przeżywaniu wiary¹³. Wskazał trzy główne obszary, gdzie działalność misyjna powinna być prowadzona. Pierwszym z nich są obszary misyjne uznawane za takie przez Stolicę Apostolską. Drugim, nowe aglomeracje miejskie i inne skupiska ludzi, trzecim środki masowego przekazu¹⁴.

Co ma zatem być celem nowej ewangelizacji? Doprowadzenie tych ludzi na powrót do wiary żywej¹⁵.

Troskę o misję i ewangelizację we współczesności wykazał papież Benedykt XVI, powołując Papieską Radę ds. Nowej Ewangelizacji¹⁶ oraz zwołując XIII Zwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów (2012 r.) pod hasłem *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*.

Papież Franciszek w Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* wskazuje, że prawdziwe duszpasterstwo powinno być w *permanentnym stanie misji*¹⁷.

Dlaczego tyle cytowań? By wykazać, że pojęcie ewangelizacji i dalej, nowej ewangelizacji, nie wyrasta z próżni. Nie jest wymysłem, chwytem marketingowym, mającym przyciągać ludzi do Kościoła na chwilę, na czas emocjonalnego uniesienia. Jest przemyślaną drogą, analizującą współczesność, wychodzącą naprzeciw drugiemu człowiekowi z tym samym depozytem wiary, ale metodami i formami przystępnymi i rozumianymi przez współczesność.

Nowa ewangelizacja to subtelność i delikatność spotkania człowieka na jego drodze życia i towarzyszenia mu. A kto może być najwspanialszym i wciąż niedoścignionym

¹¹ Por. K. Wojtyła, *Ewangelizacja współczesnego świata*, w: *Chrześcijaństwo żywych, W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, t. VIII, 61; W. Świerżawski, *Misterium Eucharystii i dzieło ewangelizacji*, Communio 1982, nr 6, 26–43; E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 15 nn.

¹² RM 33.

¹³ Zob. M. Zając, *Nowa ewangelizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 14.

¹⁴ RM 37.

¹⁵ Por. EN 54; RM 33.

¹⁶ Zob. Benedykt XVI, *Motu proprio Ubicumque et semper* (21 września 2010).

¹⁷ EG 25.

wzorem towarzyszenia jak nie Matka Tego, wokół którego ewangelizacja się skupia, który jednoczy, buduje i jest Miłością?

Roli Maryi w Kościele nie da się przecenić¹⁸. Papież Franciszek mówi o Niej: „Ona jest Matką ewangelizującego Kościoła i bez Niej nie potrafilibyśmy naprawdę zrozumieć ducha nowej ewangelizacji”¹⁹.

Gwiazda to ta, która jest wyrazem boskiej idei, w której stworzone życie koncentruje się na Bogu i wypełnia przeznaczenie, które Ten mu wyznaczył²⁰. Maryja – Gwiazda Poranna, Gwiazda Morza, wskazująca drogę i niosąca otuchę, która świeci nad falami świata²¹. Maryja, Gwiazda Nowej Ewangelizacji, będąca niedoścignionym wzorem kobiecego geniuszu, wskazuje na ewangelizację, która ma być dialogiem. Maryja prowadzi do dialogu, do rozmowy, do spotkania...

Ona rozmawia z Aniołem przy Zwiastowaniu, pozdrawia Elżbietę, zwraca się do Jezusa po odnalezieniu Go w świątyni. Ona obejmuje dialogiem wesele w Kanie. Maryja jest w ciągłej relacji.

Dialog – forma komunikacji między co najmniej dwiema osobami, w której następuje wymiana wypowiedzi, może mieć różne cele, takie jak: wymiana informacji, wyrażenie opinii, negocjacje, budowanie relacji czy rozwiązywanie problemów. Dialog jest rozmową. Dialog i rozmowa nie są synonimami. Dialog ma prowadzić do spełnienia osoby. Dialog stanowi wartość samą w sobie. W założeniu powinien być wzajemnym obdarowaniem, gdzie dwie strony przyjmą hierarchię wartości, gdzie uznane i przyjęte zostaną dobro i prawda²². Dialog jest wzajemnym przyjęciem i obdarowaniem. Owocem dialogu powinno być spełnienie osoby.

Przyjmując, za Karolem Wojtyłą, iż „osobą może być tylko byt duchowy, bo tylko na kanwie duchowości daje się pojąć świadomość, zwłaszcza zaś samoświadomość i wolność. One zaś obie warunkują odpowiedzialność. Wszystkie zaś owe rysy stanowią przejawy życia i bytu osobowego”²³, stąd przyznać trzeba, że odbiorcą działań ewangelizacyjnych jest każda osoba, każda bowiem ma ducha bożego.

Osoba postrzegana jest przez pryzmat dynamizmu, który osadzono na pierwiastku duchowym, czyli czynniku sprawczym, wyrażanym w czynie, podejmowaniu działań. Czyn jest przejawem i skutkiem działania osoby²⁴. Czyn jest aktem rozumnym i wolnym, czyli w pełni świadomym²⁵. Istnienie osoby, jest w pełni ofiarowane.

¹⁸ Por. R. Rak, *Maryja – Gwiazda ewangelizacji. Symbol i rzeczywistość*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, 62–66.

¹⁹ EG 288.

²⁰ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 102.

²¹ Tamże, s. 104.

²² Zob. E. Sakowicz, *Podstawowe wytyczne w dialogu z religiami niechrześcijańskimi według dokumentów Kościoła katolickiego od Vaticanum II*, *Collectanea Theologica* 1998, nr 1, 163–169; K. Parzych, *Dialog Kościoła z kulturą. Nowe spojrzenie na Vaticanum II*, *Forum Teologiczne* 2002, t. 1, 60–61.

²³ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000, 96.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski i in., Lublin 1994, 58.

²⁵ Tamże, s. 74–80.

Jest „darem stworzonym, który ma swoje źródło w Darze niestworzonym”²⁶. Istnienie osoby to łączenie rzeczywistości duchowej i materialnej.

Do takiej osoby skierowane są działania ewangelizacyjne, których pierwszą przewodniczką, ale i wzorem, jest Maryja. Maryja – Gwiazda Nowej Ewangelizacji jest tą, która prowadzi wiernych ku Chrystusowi i inspiruje ich do dzielenia się Dobrą Nowiną.

Łaska buduje na naturze, nie unicestwia, a udoskonala ją i uszlachetnia. „Pełnia łaski”, udzielona Maryi „oznacza zarazem pełnię doskonałości tego, co „niewieście”, co „kobiece”²⁷.

Papież Franciszek, mówiąc o maryjnym stylu ewangelizacji, zaznaczył, że:

Za każdym razem, gdy spoglądamy na Maryję, znów zaczynamy wierzyć w rewolucyjną moc delikatności i czułości. W Niej dostrzegamy, że pokora i delikatność nie są cnotami słabych, lecz mocnych, że nie potrzebują źle traktować innych, aby czuć się ważni. Patrząc na Nią, odkrywamy, że Ta, która wielbiła Boga, ponieważ «strąca władców z tronu», a «bogaczy odprawia z niczym», jest tą samą, która wprowadza ciepło domowego ogniska w nasze poszukiwanie sprawiedliwości. Jest również Ta, która zachowuje uważnie «wszystkie te sprawy i rozważa je w swoim sercu» (Łk 2, 19).

[...] Jest niewiastą modlącą się i pracującą w Nazarecie, i jest również naszą Panią gotowości, tą, która opuszcza swoje miasteczko, by pomóc innym «z pośpiechem» (Łk 1, 39). Ta dynamika sprawiedliwości i delikatności, kontemplacji i szybkiego wyruszania w drogę do innych – to wszystko czyni z Niej kościelny wzór dla ewangelizacji²⁸.

Gwiazda, która prowadzi, oświeca. Kobieta, która swą uważnością, delikatnością i czułością obejmuje każdą sytuację. Matka, która wychowuje – uczy pokornie, ale i konkretnie.

Pokazuje, w jaki sposób podejść do współczesnego człowieka z miłością. W jaki sposób opatrywać jego rany, być przewodnikiem i bratem, a przy tym wciąż słuchać w sercu głosu Jezusa.

Maryja daje obraz ewangelizatora i ewangelizowanego w drodze, w procesie, w wędrówce.

Jest inspiracją dla każdego ewangelizatora, który musi zaufać, oddać swoje życie na służbę Bożego planu.

Proces ewangelizacji można podzielić na etapy: świadectwo naszego życia, jakie dajemy światu; głoszenie słowem nauczania Chrystusa; przyjęcie sercem tego, co głoszone. Ostatnim etapem jest świadectwo apostołskie, kto bowiem już przyjął Chrystusa, musi ewangelizować innych²⁹.

²⁶ Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, 5 III 1986, n. 7, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II „Bóg Ojciec”*, Kraków–Ząbki 1999, 140.

²⁷ MG 5.

²⁸ EG 288.

²⁹ Por. P. Tomasik, *Ewangelizacja – katechizacja – nauczanie religii w szkole*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, 25–26.

Także wszystko, co Kościół robi w duchu ewangelizacji, chrystianizacji świata powinno być spójne, integralne, ale i dynamiczne. Powinno nadążać za światem, rozwojem technologii, nauki, trwając jednak niezmiennie na fundamencie, którym jest Chrystus.

Ewangelizacja w duchu maryjnym oznacza delikatność, czułość i pełne miłości podejście do drugiego człowieka. Maryja uczy, że głoszenie Ewangelii powinno być zakorzenione w pokorze i służbie, a nie w dominacji czy przymusie.

Poprzez swoją postawę Maryja pokazuje, jak łączyć głęboką wiarę z troską o innych, tak jak w przypadku jej odwiedzin u św. Elżbiety.

Maryja jako Gwiazda Nowej Ewangelizacji przypomina, że prawdziwa ewangelizacja wymaga zarówno zaufania Bogu, jak i miłości do ludzi. Jej życie jest inspiracją do głoszenia Ewangelii z pokorą, odwagą i oddaniem.

Ewangelizacja to zadanie do wypełnienia przez każdego chrześcijanina. Podjęcie go może świadczyć o dojrzałości chrześcijańskiej i odpowiedzialności za dzieło³⁰, jakim jest wspólnota Kościoła. Przecież głęboka potrzeba głoszenia Ewangelii wypływa z tęsknoty serca, by Jezus był poznany i umiłowany przez świat i każdego człowieka. Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris missio* mówi o nowej ewangelizacji, nazywanej inaczej reewangelizacją. W *Evangelii nuntiandi* Paweł VI mówi, że: *Nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego [...]. Jak w początkach Kościoła, tak i dzisiaj On działa w każdym głosicielu Ewangelii, jeśli tylko poddaje się Jego kierownictwu. On podsuwa mu słowa, jakie tylko On jeden może poddać [...]. Również najlepsze przygotowanie głosiciela nie da wyniku bez Niego [...]. Można więc powiedzieć, że Duch Święty jest głównym sprawcą w szerzeniu Ewangelii, ponieważ On pobudza do przepowiadania i przygotowuje serce człowieka do przyjęcia i rozumienia słowa zbawienia*³¹.

Głosicielem Dobrej Nowiny może być każdy. Z tym, że „trzeba, żeby głosiciel prawdy poświęcił jej cały swój czas i wszystkie siły, a jeśli zajdzie konieczność, aby i życie samo złożył w ofierze”³².

Ewangelizacja to nic innego, jak głoszenie Chrystusa swoim życiem. Głoszenie Chrystusa, nie siebie. Głoszenie mocą Ducha Świętego, nie własnymi siłami, własną doskonałością. Ewangelizacja wymaga pokory. Trudno jest uwierzyć głoszonemu słowom, których poparcia nie można odnaleźć w konkretnych przykładach lub rozpoznać w konkretnych czynach³³, gdyż „nie ma świadectwa bez świadków, tak jak nie ma misji bez misjonarzy”³⁴.

Maryja jest doskonałym wzorem dla nowej ewangelizacji. Swoim życiem, postawą i wiernością Bogu ukazuje, jak skutecznie i autentycznie głosić Dobrą Nowinę. Jej przykład inspirowa do działania w duchu wiary, miłości i pokory.

W nawiedzeniu św. Elżbiety Maryja niesie Jezusa pod swoim sercem, a jej obecność wywołuje radość i uwielbienie Boga. To przypomina, że ewangelizacja polega na

³⁰ Por. J. Górski, *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006, 7.

³¹ EN 75.

³² EN 5.

³³ EG 150.

³⁴ RM 61.

dzieleniu się Chrystusem z innymi w codziennych relacjach. Postawa Maryi pokazuje, że posłuszeństwo Bogu otwiera drogę do cudów i przemiany ludzkich serc. Jej obecność pod krzyżem daje świadectwo wytrwałość w wierze, nawet w obliczu cierpienia.

Maryja jest ikoną ewangelizującego Kościoła, który z miłością i czułością niesie Chrystusa światu. W czasach, gdy świat zmaga się z sekularyzacją i obojętnością religijną, Maryja uczy, jak głosić Ewangelię będąc blisko ludzi. Jej życie przypomina, że każda ewangelizacja zaczyna się od osobistej relacji z Chrystusem, opartej na modlitwie, sakramentach i miłości bliźniego. Maryja jako wzór Nowej Ewangelizacji pokazuje, że prawdziwe głoszenie Ewangelii to życie nią na co dzień, pełne zaufania, miłości i radości. Jej przykład zaprasza każdego do stania się narzędziem Bożej miłości w świecie.

WYKAZ SKRÓTÓW

AG	– Dekret o misyjnej działalności Kościoła <i>Ad gentes divinitus</i> (18 XI 1965), SW s. 433–471
ChL	– Jan Paweł II, Adhortacja <i>Christifideles laici</i> (30 XII 1988)
EG	– Franciszek, Adhortacja <i>Evangelii gaudium</i> (24 XI 2013)
EvN	– Paweł VI, Adhortacja <i>Evangelii nuntiandi</i> (8 XII 1975).
MG	– Jan Paweł II, List apostolski <i>Mulieris Dignitatem</i> (15 X 1988).
RM	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris missio</i> (7 XII 1990).
SW	– Sobór Watykański II, <i>Konstytucje, Dekrety, Deklaracje</i> , Poznań 2008

BIBLIOGRAFIA

Nauczanie Kościoła

Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2008.

Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (18 XI 1965), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2008, s. 433–471.

Nauczanie papieży

Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975).

Jan Paweł II List apostolski *Mulieris Dignitatem* (15 X 1988).

Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici* (30 XII 1988).

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7 XII 1990).

Benedykt XVI, Motu proprio *Ubicumque et semper* (21 IX 2010).

Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium* (24 XI 2013)

Opracowania

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.

Górski J., *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006.

Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, 5 III 1986, n. 7, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II „Bóg Ojciec”*, Kraków–Ząbki 1999.

Jeżyna K., *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002.

Krucina J., *Wprowadzenie*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980.

Lewek A., *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, Katowice 1995.

- Parzyšek Cz., „*Współczesny świat*” i „*współczesny człowiek*” – wyzwanie dla formacji, w: *Formacja dzisiaj do życia konsekrowanego jutra*, Biblioteka Życia Konsekrowanego t. II, Warszawa–Wrocław 2002, 19–51.
- Parzych K., *Dialog Kościoła z kulturą. Nowe spojrzenie na Vaticanum II*, Forum Teologiczne 2002, t. 1, 59–68.
- Rak R., *Maryja – Gwiazda ewangelizacji. Symbol i rzeczywistość*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994.
- Sakowicz E., *Podstawowe wytyczne w dialogu z religiami niechrześcijańskimi według dokumentów Kościoła katolickiego od Vaticanum II*, Collectanea Theologica 1998, nr 1, 163–169.
- Świerżawski W., *Misterium Eucharystii i dzieło ewangelizacji*, Communio 1982 nr 6, 26–43.
- Tomasik P., *Ewangelizacja – katechizacja – nauczanie religii w szkole*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002.
- Weron E., *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987.
- Wojtyła K., *Ewangelizacja współczesnego świata*, w: *Chrześcijaństwo żywych, W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. VIII, Warszawa 1976.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski i in., Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000.
- Zajac M., *Nowa ewangelizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 14.

MARY: A TENDER CONCRETE EXPRESSION OF THE DIALOGUE OF THE NEW EVANGELIZATION

Summary

Mary, the Star of the New Evangelization, presents believers with a model of attentiveness, openness to dialogue, and concern for the dignity of every person. Her attitude of listening and responding to God's call becomes an inspiration for contemporary Christians in their work of proclaiming the Good News.

The New Evangelization is the Church's call to renew the proclamation of the Gospel in countries with ancient Christian traditions, where faith has weakened or been lost. It is addressed both to the baptized and to those who have drifted away from the Church. At the heart of this work is personal witness to faith, based on an encounter with Christ.

In the teachings of the popes – especially St. John Paul II, Benedict XVI, and Francis – the New Evangelization is seen as a process rooted in love and dialogue, not in the imposition of beliefs. It places particular emphasis on respect for human dignity and recognizing the signs of the times, all in order to respond to contemporary spiritual needs. Mary, as the model of the first disciple, leads the Church community in this mission, teaching attentive listening, courage to proclaim, and tenderness towards others.

Key words: New Evangelization, Mary, dialogue, mindfulness, papal teaching, mission of the Church, testimony

Nota o Autorce

Justyna MUSZYŃSKA – dr nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, mgr lic. teologii w specjalności mariologia. Autorka publikacji z zakresu apokaliptyki, mariologii, socjologii religii. Współpracuje z „Pośłańcem Saletyńskim”, „Biblioteką Kaznodziejską”, „Przewodnikiem Katolickim”.

Zainteresowania badawcze koncentruje na mariologii w perspektywie duchowej, kulturowej i społecznej oraz na obecności Biblii w literaturze i kulturze, zwłaszcza na kontekstowych inspiracjach biblijnych oraz ich współczesnych reinterpretacjach. Istotnym obszarem refleksji jest również aktualność myśli kolbiańskiej jako propozycji formacyjnej i pastoralnej dla dzisiejszych czasów.

ORCID ID: 0009-0000-0968-0362

Kontakt e-mail: julamuszyna@gmail.com

KS. HUBERT SIEPERT

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

TEOLOGICZNE PODSTAWY JEDNOŚCI KOŚCIOŁA I KRYTERIA EKLEZJALNOŚCI WSPÓLNOT KATOLICKICH

1. Wprowadzenie. 2. Jedność Kościoła jako rzeczywistość teologiczna. 2.1. Trynitarny fundament jedności Kościoła. 2.2. Chrystologiczno-sakramentalny wymiar jedności. 2.3. Jedność jako dar i zadanie *communio*. 2.4. Jedność a pluralizm wspólnot w Kościele. 3. Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich. 3.1. Prymat powołania do świętości. 3.2. Integralność wyznawanej wiary. 3.3. Komunia z pasterzami Kościoła. 3.4. Udział w misyjnym posłannictwie Kościoła. 3.5. Świadection chrześcijańskiej obecności w świecie. 4. Zakończenie

Słowa kluczowe: jedność Kościoła, eklezjologia komunii, wspólnoty katolickie

1. WPROWADZENIE

Jedność należy do istotnych przymiotów Kościoła – jest jedną z klasycznych *notae Ecclesiae*¹, wskazywanych w wyznaniu wiary (obok świętości, powszechności i apostołskości). Kościół od samego początku postrzega siebie jako lud zjednoczony w Chrystusie na wzór jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. J. 17, 21). Sobór Watykański II w dekrete o ekumenizmie wskazuje, że Chrystus założył jeden Kościół. Wszelkie zaś podziały wśród chrześcijan są sprzeczne z wolą Zbawiciela. Z tego też tytułu, ostatni sobór powszechny wzywa do ponownego zjednoczenia wszystkich wiernych w Chrystusie².

Obecnie refleksję nad Kościołem prowadzi się w duchu eklezjologii komunii, która uwypatnia wspólnotowość w wymiarze wertykalnym (komunia z Bogiem) oraz w wymiarze horyzontalnym (komunia wiernych między sobą). Kościół postrzegany jest jako wspólnota wspólnot, która realizuje się szczególnie w życiu parafialnym³ oraz otwiera wiernych na doświadczenie Kościoła powszechnego. Jedność Kościoła ma wymiar doktrynalny (jedność wiary, sakramenty, sukcesja apostołska) oraz pastoralny (żywa praktyka komunii we wspólnotach).

¹ Więcej na temat znamion Kościoła; por. G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, 589–590.

² Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (dalej DE), https://swie-tyandrzejbobola.pl/wp-content/uploads/2020/02/dekret-o-ekumenizmie_969.pdf (dostęp: 5.02.2026).

³ Por. Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 28, Wrocław 2014 (dalej EG).

Troska o dobrze rozumianą jedność Kościoła staje się szczególnie ważna z perspektywy duszpasterskiej. Rozwijający się kryzys zaufania do Kościoła katolickiego⁴ oraz poszukiwanie coraz bardziej zindywidualizowanych form doświadczenia religijnego⁵ sprawiają, że nawet ruchy i grupy wewnątrz Kościoła mogą w swojej duchowości i praktyce charakteryzować się tendencjami heterodoksyjnymi. Współczesny rozwój ruchów i wspólnot rodzi także pytanie o granice pluralizmu eklesjalnego oraz o kryteria pozwalające odróżnić autentyczne formy komunii od tendencji fragmentaryzujących jedność Kościoła.

Celem artykułu jest ukazanie, że jedność Kościoła, rozumiana w perspektywie eklesjologii *communio*, stanowi podstawowe kryterium oceny miejsca i roli wspólnot katolickich w Kościele powszechnym. Realizacji tego celu służą dwa kroki analityczne: najpierw przedstawienie teologicznych podstaw jedności Kościoła, a następnie omówienie kryteriów eklesjalności wspólnot katolickich. Kryteria te zostały przedstawione przez Jana Pawła II w Adhortacji *Christifideles laici* poświęconej wiernym świeckim. Zostaną one przedstawione w kontekście szerszego nauczania Magisterium Kościoła wraz z komentarzem o charakterze pastoralnym.

Artykuł ma charakter teologiczno-analityczny. Opiera się na analizie wybranych tekstów Pisma Świętego, dokumentów Soboru Watykańskiego II, posoborowego Magisterium Kościoła oraz literatury przedmiotu z zakresu eklesjologii *communio* i teologii wspólnot kościelnych.

2. JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA JAKO RZECZYWISTOŚĆ TEOLOGICZNA

2.1. Trynitarny fundament jedności Kościoła

Refleksję nad jednością Kościoła należy zacząć od jej teologicznych fundamentów. Źródłem i wzorem jedności Kościoła jest jedność, jaka zachodzi w wewnętrznym życiu samego Boga. Jedność Osób Bożych, Ojca, Syna i Ducha – misterium komunii, stanowi podstawę życia i jedności samego Kościoła. Sobór Watykański II chciał na nowo wprowadzić do świadomości wiernych trynitarną sygnaturę Kościoła⁶. Trynitarny obraz Kościoła wprowadza eklesjologię nie tylko w kontekst chrystologiczny czy pneumatologiczny, lecz także – i to w sposób zasadniczy – w kontekst trynitarny. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* przedstawia Kościół jako lud zjednoczony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego⁷.

Dla Kościoła najwyższym wzorcem i punktem odniesienia w kwestii jedności jest jedność zachodząca w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga⁸. Oznacza to,

⁴ Por. IBRIS, *Kościół katolicki z kolejnym spadkiem zaufania*, <https://ibris.pl/zaufanie-do-koscio-la-katolickiego/> (dostęp 13.02.2026).

⁵ Por. P. Prüfer, *Religia wspólnotowości a religijność zindywidualizowana – antagonizm czy komplementarne uzupełnienie?*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica”, 48 (2014), 117–131.

⁶ Por. M. Jagodziński, *Trinitarne podstawy Kościoła jako komunii*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 42 (2004) 1, 56.

⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (dalej KK), 4, <https://apologetyka.katolik.pl/lumen-gentium-konstytucja-dogmatyczna-o-kosciele/> (dostęp: 13.02.2026).

⁸ Por. DE, 2.

że jedność Kościoła nie jest jedynie zasadą organizacyjną ani postulatem pastoralnym, lecz rzeczywistością teologiczną, zakorzenioną w samym życiu Boga i objawioną w dziele zbawienia. Katechizm Kościoła Katolickiego ujmuje tę naukę syntetycznie i porządkująco, streszczając wcześniejsze nauczanie soborowe w formie katechetycznej⁹.

Powyższe wypowiedzi przedstawiają ugruntowanie eklezjologii w trynitarnej koncepcji Boga. Wspólnotę wiary, którą jest Kościół, nie można sprowadzić tylko do odbicia antropologicznej wizji człowieka jako istoty społecznej¹⁰. Ma ona swoje zakorzenienie w samym centrum wiary chrześcijańskiej, a mianowicie w rozumieniu Boga jako rzeczywistości głęboko relacyjnej i komunijnej. Wynika z tego misja i powołanie wspólnoty Kościoła do łączenia ze sobą ludzi, zachowując jednocześnie ich odrębność i indywidualność. Potwierdza to dokument KEP poświęcony kryteriom eklezjalności wspólnot katolickich. Tekst ten zauważa, że autentyczna jedność, jaka występuje we wspólnocie Kościoła, nie tylko nie niweluje różnic pomiędzy ochrzczonymi, lecz wręcz buduje ich prawdziwą tożsamość, umożliwiając różnorodność¹¹. Zauważa to także papież Franciszek, który wskazuje na jedność w różnorodności, jaką zapewnia Osoba Ducha Świętego. To On: „buduje jedność, która nie jest nigdy jednolitością, lecz wieloraką harmonią, która przyciąga. Ewangelizacja uznaje z radością te wielorakie bogactwa, jakie Duch rodzi w Kościele”¹².

Wewnętrzną strukturę Kościoła można ujmować jako jedność w zróżnicowaniu. Jest to jedność w różnorodności wiernych i jedność w wielości Kościołów lokalnych, której centrum stanowi Chrystus-Głowa, reprezentowany przez wspólnotę pasterzy na czele z Biskupem Rzymu¹³. Stąd zasadnicza teza posoborowej eklezjologii, że Kościół to zgromadzenie, które kształtuje jedność w różnorodności wiernych (*communio fidelium*), jedność w wielości Kościołów lokalnych (*communio ecclesiarum*) oraz zgromadzenie skupione wokół Chrystusa reprezentowanego w mocy Ducha przez wspólnotę pasterzy (*communio hierarchica*)¹⁴. Te trzy wymiary stanowią o jedności wiernych w ramach przestrzeni eklezjalnej, jednocześnie podkreślając scalającą więź ochrzczonych, która wynika z działania Chrystusa i Ducha Świętego.

2.2. Chrystologiczno-sakramentalny wymiar jedności

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* zauważa, że Kościół jest znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia człowieka z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego¹⁵. Implikuje to dwutorowe rozumienie jedności. Z jednej strony człowiek powołany jest do komunii i jedności z Bogiem (wymiar wertykalny). Jednocześnie wspólna wiara i ukierunkowanie na Chrystusa, Zbawcę całej ludzkości, pociąga za sobą jedność całej ludzkości (aspekt horyzontalny).

⁹ Por. KKK, 813.

¹⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, 319–354.

¹¹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich*, Lublin 2022, 33–34.

¹² EG, 117.

¹³ Por. A. Czaja, *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, Teologia Praktyczna, 3 (2002), 51–57.

¹⁴ Por. B. Biela, *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, 44, 2 (2011), 529–530.

¹⁵ Por. KK, 1.

Teksty Pisma Świętego wielokrotnie wspominają o jedności Ludu Bożego jako przejawie działalności Chrystusa. Jezus modlił się w Wieczorniku za swoich uczniów, aby pozostali w jedności ze sobą, która ma jednocześnie zaświadczać o autentyczności i prawdziwości ich misji (por. J 17, 21). Dzieje Apostolskie pokazują nam Kościół jako wspólnotę, która trwa wspólnie na modlitwie i na łamaniu chleba, a wierzących jako mających jedno serce oraz jedną duszę (por. Dz 4, 32). Apostoł Paweł nauczał, że Kościół jest jednym, niepodzielnym Ciałem Chrystusa, ożywianym przez jedną duszę i mającym jedną misję: *Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest* (Ef 4, 4–5). Ta biblijna wizja communio zakorzeniona jest w działaniu Ducha Świętego. To On jest zasadą jedności Kościoła i sprawia harmonię w różnorodności Ludu Bożego, analogicznie do więzi miłości w łonie Trójcy¹⁶.

Oprócz tego jedność konkretnej wspólnoty czy innego ruchu formacyjno-ewangelizacyjnego z Kościołem powszechnym powinna wyrażać się w przeżywanym i praktykowanym kulcie liturgicznym, ze szczególnym uwzględnieniem celebrowanej Mszy św. Wynika to z teologicznego przekonania, że Ofiara eucharystyczna jest źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego, gdyż całe duszpasterstwo orientuje się na to, aby wierni gromadzili się we wspólnocie Kościoła i uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską¹⁷.

Kościół żyje dzięki Eucharystii. Jest ona zarówno doświadczeniem wiary, jak i przejawem tajemnicy Kościoła¹⁸. Dlatego też celebrowanie Eucharystii w każdej wspólnocie i każdym ruchu powinno otwierać członków tych wspólnot na inne grupy i zrzeszenia wiernych. Co więcej, członkowie konkretnych wspólnot powinni dążyć do celebrowania Eucharystii z innymi wiernymi w ramach wspólnoty parafialnej lub diecezjalnej¹⁹. Dzięki tej praktyce rzeczywiście staje się wyrażenie św. Pawła Apostoła, że Kościół jest Ciałem Chrystusa, co oznacza, że Eucharystia, w której Chrystus daje wierzącym swoje Ciało, przekształca ich w Niego samego. Kościół poprzez celebracje Eucharystii obecny jest we wszystkich miejscach, a jednocześnie jest jeden, tak jak jeden jest Chrystus²⁰.

2.3. Jedność jako dar i zadanie communio

Powyższe kwestie prowadzą do teologicznej refleksji wskazującej na to, że jedność Kościoła jest przede wszystkim darem łaski. Kościół nie ma jedności sam z siebie. To Chrystus przez Ducha Świętego sprawia, że Kościół jest jeden. Źródłem

¹⁶ Por. EG, n. 117.

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*, 10, <https://vademecumliturgiczne.pl/2017/06/26/konstytucja-o-liturgii-swietej-sacrosanctum-concilium/> (dostęp: 16.02.2026).

¹⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 1, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html (dostęp: 16.02.2026).

¹⁹ Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, 63, Wrocław 2007.

²⁰ Dykasteria ds. Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, *Communio notio*, 5, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_pl.html (dostęp: 9.03.2026).

jedności jest Boże działanie, a nie ludzka organizacja. Dlatego też można mówić o jedności jako o darze (łac. *donum*). Ten dar wymaga jednak przyjęcia i nieustannego rozwijania. Staje się więc także zadaniem (łac. *officium*).

Dokument KEP *Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich* przypomina, że znamię jedności jest jednocześnie darem i zadaniem Kościoła jako całości, jak też i poszczególnych wspólnot. Troska o jedność poszczególnych ruchów i wspólnot z Kościołem powszechnym i lokalnym oraz dążenie do niej są znamieniem ich duchowego zdrowia i właściwego rozwoju²¹. Wynika z tego, że troska o jedność powinna należeć do istoty Kościoła na każdym poziomie jego funkcjonowania.

Na tym tle należy podkreślić także jednoczący wymiar liturgii. Dokument KEP, traktujący o eklezjalności wspólnot w Kościele, stwierdza: „Poza szczególnymi przypadkami, niedopuszczalne jest uniemożliwianie dostępu do liturgii – a zwłaszcza liturgii Eucharystii – sprawowanej w danej wspólnocie partykularnej osobom spoza niej, chcącym w tej liturgii uczestniczyć”²². Cytat ten wskazuje na jednoczący wymiar Eucharystii, w ramach której Chrystus karmi swoich uczniów i jednocześnie jednoczy ich w swoje Ciało, którym jest wspólnota Kościoła.

2.4. Jedność a pluralizm wspólnot w Kościele

Jedność Kościoła nie oznacza uniformizacji wszystkich form życia eklezjalnego. W obrębie *communio* możliwa i uprawniona jest różnorodność wspólnot, ruchów i stowarzyszeń, które rozwijają odmienne tradycje modlitewne, duchowe i formacyjne. Wynika to z licznych charyzmatów, form życia i apostolatu wewnątrz każdego Kościoła partykularnego²³.

Katolickość zakłada, że mogą istnieć różne formy przeżywania i doświadczania wiary, różne akcenty, rytury, tradycje i zwyczaje. Taka wielość nie jest czymś negatywnym, lecz wyrazem bogactwa i powszechności Kościoła. Na tym polega jedność w wielości i wielość w jedności, czyli katolicka forma pojedynczej różnorodności²⁴.

Promowanie jedności, która nie znosi różnorodności, oraz wspieranie takiego zróżnicowania, które służy misji ewangelizacyjnej Kościoła i życiu duchowemu wiernych, należy do podstawowych zadań Biskupa Rzymu wobec całego Kościoła, a także każdego biskupa diecezjalnego w jego Kościele partykularnym²⁵. Budowanie i strzeżenie tak rozumianej jedności pozostaje również zadaniem wszystkich wiernych, którzy przez miłość współtworzą więź komunii eklezjalnej²⁶.

Jednakże, afirmując różnorodność i pluralizm doświadczenia wiary, należy zadać pytanie o ich granice. Niedopuszczalna jest bowiem sytuacja, w której wspólnota zaczyna formułować prawdy wiary i praktyki, które są niezgodne z wiarą

²¹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności*, 34.

²² Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności*, 35.

²³ Por. Dykasteria ds. Nauki Wiary, *Communio notio*, 15.

²⁴ Por. R. Porada, *Ekumenia na rozdrożu – ku jedności czy wspólnocie?*, *Studia Oecumenica*, 23 (2023), 57.

²⁵ Por. Dykasteria ds. Nauki Wiary, *Communio notio*, 15.

²⁶ Por. tamże.

Kościola powszechnego²⁷. Nie każda różnorodność jest jednak automatycznie znakiem katolicyzmu. Pluralizm staje się autentycznie kościelny tylko wówczas, gdy pozostaje w więzi z jednością wiary, liturgii i pasterskiej struktury Kościoła. Z tego względu zasadnicze znaczenie ma pytanie o kryteria pozwalające rozpoznać, kiedy dana wspólnota rzeczywiście służy komunii Kościoła, a kiedy grozi jej autonomia, prowadząca do osłabienia więzi eklezjalnej. Właśnie temu zagadnieniu poświęcona jest dalsza część artykułu.

3. KRYTERIA EKLEZJALNOŚCI WSPÓLNOT KATOLICKICH

Dynamiczny rozwój ruchów, stowarzyszeń i małych wspólnot w Kościele, zwłaszcza od drugiej połowy XX w. i w XXI w. sprawił, że Magisterium zaczęło podejmować temat ich miejsca w strukturze komunii. Tematyka ta była i nadal jest powiązana z teologią laikatu, gdyż tego typu stowarzyszenia i ruchy, mające co prawda liderów, którymi są osoby duchowne, powstają z inicjatywy wiernych świeckich i stanowią przestrzeń ich rozwoju wiary. Z tego tytułu już Sobór Watykański II w Dekrecie *Apostolicam actuositatem* próbował skodyfikować rozmaite formy apostołstwa świeckich, którzy w tym celu zrzeszają się w różnego rodzaju wspólnoty i stowarzyszenia²⁸.

Kontynuacją nauczania ostatniego Soboru powszechnego był pontyfikat Jana Pawła II. Podjął on w swojej Posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* z 1988 r. zagadnienie eklezjalności wspólnot katolickich w sposób bardziej usystematyzowany, wprowadzając termin *kryteria eklezjalności* do oceny zrzeszeń świeckich²⁹. Papież przedstawił w tym dokumencie pięć podstawowych kryteriów, jakie powinny spełniać wspólnoty, ruchy i grupy działające w Kościele. Poniżej zostaną one opisane w kontekście szerszego nauczania Kościoła.

3.1. Prymat powołania do świętości

Jan Paweł II na początku wymienia pierwszeństwo powołania do świętości. Jest ono zadaniem stojącym przed poszczególnymi wspólnotami eklezjalnymi. Jan Paweł II podkreśla, że polega ona na dążeniu do osiągnięcia pełni chrześcijańskiego życia i doskonaleniu się w miłości³⁰. Świętość w tym ujęciu nie ogniskuje się wyłącznie wokół unikania zła oraz grzechu, lecz ma także wymiar pozytywny, pozwalający ochrzczonym wzrastać w miłości skierowanej ku Bogu i innym ludziom. Ma także wymiar powszechny. Powinna wyrażać się w życiu każdego ucznia Chrystusa. Dlatego też wszystkie zrzeszenia laikatu w Kościele powszechnym powinny spełniać rolę

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 19–21, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

²⁹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, 30, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (dostęp: 16.02.2026) (dalej ChL).

³⁰ Por. tamże.

narzędzi świętości oraz prowadzić do coraz ściślejszej łączności wiary z życiem praktycznym³¹.

Tak rozumianą świętość komentuje papież Franciszek: „Lubię dostrzegać świętość w cierpliwym ludzie Bożym: w rodzicach, którzy z wielką miłością pomagają dorastać swoim dzieciom, w mężczyznach i kobietach pracujących, by zarobić na chleb, w osobach chorych, w starszych zakonnicach, które nadal się uśmiechają. W tej wytrwałości, aby iść naprzód, dzień po dniu, widzę świętość Kościoła walczącego. Jest to często «świętość z sąsiedztwa»”³². To właśnie codzienne doświadczenie wiary zwyczajnych wiernych, praktykujących na co dzień swoją wiarę, budujących swoje własne wspólnoty, a zarazem współtworzących Kościół powszechny oraz poszczególne, mniejsze grupy i zrzeszenia w Kościele, staje się znakiem obecności Boga oraz przykładem do naśladowania.

Wszystkie wspólnoty kościelne, stowarzyszenia i zrzeszenia powinny w praktyce swojej działalności ujmować świętość w perspektywie powołania człowieka. Należy uznać za problematyczne i w dłuższej perspektywie niekorzystne dla życia chrześcijańskiego, wyabstrahowanie świętości od zwyczajnego trybu ludzkiego życia³³. Dla formacji chrześcijańskiej i duchowości katolickiej ważną zasadą w dążeniu do świętości jest jej integralne pojmowanie. Z tego tytułu każda wspólnota formacyjna i ewangelizacyjna powinna pamiętać, że duchowość, która lekceważy troskę o życie moralne i odrywa wiarę od praktyki dnia codziennego, nie jest duchowością katolicką. Ujęcie duchowości, które sytuuje człowieka poza kontekstem moralnym oraz zamyka go na drugiego człowieka, może być uznane za wadliwe i ostatecznie szkodliwe³⁴.

Świętość nie objawia się wyłącznie w subiektywnych stanach i doświadczeniach osoby wierzącej. Ma ona także charakter intersubiektywny. Dlatego też jednym z wyznaczników każdej zdrowej wspólnoty ewangelizacyjno-formacyjnej jest troska o biednych i potrzebujących, zarówno tych znajdujących się we wspólnocie, jak i tych spoza niej³⁵. Człowiek uświęca siebie poprzez czynną miłość, wyrażającą się w praktykowaniu miłosierdzia wobec innych.

3.2. Integralność wyznawanej wiary

Drugim kryterium, odnoszącym się do specyfiki mniejszych wspólnot i ich obecności w Kościele powszechnym, jest wyznawanie wiary katolickiej w całości. Jan Paweł II podkreśla, że każde przepowiadanie prawdy o Bogu, Chrystusie i człowieku, musi dokonywać się w trwałym i widzialnym odniesieniu się do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła³⁶. Intuicja ta wynika z przekonania, że wiara osoby ochrzczonej rozpoczyna się, żyje i rozwija w przestrzeni Kościoła. Wiara jest aktem eklezjalnym. Wiara Kościoła poprzedza i podtrzymuje osobistą wiarę każdego ochrzczonego.

³¹ Por. tamże.

³² Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exultate*, 7, Wrocław 2018.

³³ Por. B. Dróżdż, *Świętość przedmiotem pastoralnego rozeznania*, Teologia Praktyczna, 19 (2018), 26.

³⁴ Por. Konferencja Episkopatu Polski. *Kryteria eklezjalności*, 38.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. ChL, 30.

Kościół jest Matką wszystkich wierzących: *Nie może już mieć Boga jako Ojca, kto Kościoła nie ma za matkę*³⁷.

Każda wspólnota i każdy ruch formacyjno-ewangelizacyjny należące do Kościoła powszechnego, powinny przyjmować wiarę Kościoła co do jej treści, jej formy celebrowania oraz jej formy przeżywania w przestrzeni życia moralnego. Prawdy wiary wyznawane i głoszone przez Kościół powinny być przyjęte w sumieniu przez członków poszczególnych wspólnot, gdyż wynikają z Objawienia Bożego i razem tworzą jedną spójną całość. Odrzucenie którejs z prawd wiary pociąga za sobą zerwanie komunii z Kościołem powszechnym³⁸.

W przekazie prawd wiary należy kierować się zasadą integralności. Wynika to z tego, że wiara jest jedna i stanowi spójną całość³⁹. Praktyką niedopuszczalną jest głoszenie pewnych prawd wiary z jednoczesnym deprecjonowaniem bądź negowaniem innych. Podobnie ma się z prawdami wiary i dogmatami maryjnymi. Należy je głosić w kontekście orzeczeń chrystologicznych oraz trynitarnych⁴⁰.

Sam język przekazu należy również dostosowywać w ramach przepowiadania do słuchaczy i odbiorców orędzia ewangelicznego⁴¹. Jednak powinno się to czynić kompetentnie i z rozsądkiem. Języka wiary nie należy nierozsądnie zmieniać albo odrzucać. Tym bardziej niedopuszczalna jest banalizacja lub wulgaryzacja języka religijnego, który służy przepowiadaniu Ewangelii⁴².

Wiara wyraża się także w kulcie, a zatem w sprawowanej i celebrowanej liturgii (zasada *lex orandi lex credendi*). Żadna wspólnota znajdująca się w przestrzeni Kościoła powszechnego nie może dowolnie odrzucać, modyfikować bądź samowolnie interpretować form liturgicznych, zwłaszcza gdy chodzi o celebrowanie Eucharystii oraz innych sakramentów świętych⁴³. Rozsądnym zaleceniem jest ukazywanie członkom poszczególnych wspólnot liturgii jako praktyki życia Kościoła, która wynika z przyjętych prawd wiary.

Dobrze ugruntowana wspólnota ewangelizacyjno-formacyjna powinna także troszczyć się o rozwój moralny swoich członków w duchu nauki Kościoła. Praktyka życia i moralność stanowią integralną część życia chrześcijańskiego i budowania relacji z Bogiem. Wspólnota Kościoła, przyjmując Objawienie, wywodzi z niego także określone zasady moralne. Zarówno ogólne i konkretne normy powinny być przyjmowane w duchu wiary przez wszystkie wspólnoty należące do Kościoła

³⁷ Cyprian z Kartaginy, *O jedności Kościoła katolickiego*, 6, tłum. J. Czuja, Kraków 2013, https://www.ultramontes.pl/cyprian_o_jednosci.pdf (dostęp: 8.03.2026).

³⁸ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności*, 11.

³⁹ Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 48, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf (dostęp: 18.02.2026), (dalej skrót LF).

⁴⁰ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności*, 11.

⁴¹ Por. L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, 21, Katowice 2019.

⁴² Por. tamże, 13. W pewien sposób przemianę języka religijnego i jego banalizację, a czasem nawet wulgaryzację kształtują czynniki oddolne, wynikające z samych przemian kulturowych; por. J. Majewski, P. Cybulska, *Narodziny popreligii. Religia w dobie kultury popularnej*, *Sensu Historiae*, 3 (2017), 28, 125–149.

⁴³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności*, 14.

powszechnego⁴⁴. Tym bardziej że współcześnie da się zauważyć pewne niebezpieczne tendencje związane z bagatelizowaniem, marginalizowaniem lub bezpośrednim odrzucaniem nauki moralnej Kościoła, co wynika z nacisku pluralistycznego społeczeństwa oraz indywidualizacji wiary.

Integralność wiary obejmuje także wymiar moralny. W praktyce duszpasterskiej brak tej integralności może ujawniać się w sztucznym przeciwstawianiu kerygmatu i moralności, łaski i ludzkiego wysiłku, osobistego doświadczenia i nauki Kościoła czy troski o sprawiedliwość społeczną i wezwania do nawrócenia. Tego rodzaju dychotomie zubożają chrześcijańskie orędzie i mogą prowadzić do częściowego, a więc niekościelnego przekazu wiary⁴⁵.

3.3. Komunia z pasterzami Kościoła

Kolejnym kryterium, o którym wspomina papież Jan Paweł II, jest jedność z pasterzami Kościoła powszechnego. W sposób konkretny ta komunია wyraża się w synowskim odniesieniu do osoby papieża jako trwałego i widzialnego znaku jedności Kościoła oraz do osoby biskupa diecezjalnego, który jest widzialnym znakiem konkretnego Kościoła partykularnego⁴⁶. Nie chodzi tu wyłącznie o formalne uznanie struktury instytucjonalnej, lecz o teologiczną świadomość, że Chrystus działa w swoim Kościele także poprzez sakramentalną posługę pasterzy.

Łączność z papieżem oraz z własnym biskupem diecezjalnym powinna przejawiać się w gotowości do przyjmowania ich nauczania. Staje się ona także wyrazem głębokiej świadomości, że poszczególne wspólnoty, ruchy i stowarzyszenia funkcjonujące w obrębie Kościoła, są gotowe do niesienia sobie nawzajem pomocy i wsparcia oraz dzielenia się swoimi charyzmatami i darami duchowymi⁴⁷. Wspólnota, która pozostaje w głębokiej komunii z pasterzami, nie traci swej specyfiki, lecz odnajduje właściwe miejsce w organizmie Kościoła.

Jedność i łączność z papieżem oraz z biskupem konkretnej diecezji, stanowią wymiar hierarchiczny Kościoła, i nie są tylko aspektem instytucjonalnym wspólnoty eklezjalnej. Wyrażają natomiast głęboką teologiczną prawdę, że zbawienie przychodzi z góry od Boga poprzez Chrystusa w Duchu Świętym działającym w Kościele⁴⁸. Hierarchiczna struktura Kościoła nie ma charakteru wyłącznie jurydycznego, lecz należy do jego sakramentalnej i apostolskiej konstytucji, ponieważ posługa biskupów pozostaje wpisana w samą strukturę *communio* Kościoła⁴⁹. Jak zauważa Katechizm: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy» (Rz 10, 17). Nikt nie może sam siebie upoważnić do głoszenia Ewangelii. Poślany przez Pana mówi i działa nie przez swój własny autorytet, ale na mocy autorytetu Chrystusa; nie jako członek wspólnoty, ale mówiący do niej w imieniu Chrystusa. Nikt nie może sam sobie udzielić łaski,

⁴⁴ Por. tamże, 15.

⁴⁵ Por. tamże, 15–16; por. LF, 46.

⁴⁶ Por. ChL, 30.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności*, 25.

⁴⁹ Por. KK, 20–21; por. Dykasteria ds. Nauki Wiary, *Communio notio*, 4.

ale musi być ona dana i ofiarowana. Zakłada to szafarzy (*ministri*) łaski, upoważnionych i uzdolnionych przez Chrystusa. Od Niego biskupi i prezbiterzy otrzymują misję i «świętą władzę» działania *in persona Christi Capitis*. Władzę, dzięki której posłani przez Chrystusa czynią i dają na mocy daru Bożego to, czego nie mogą czynić i dawać sami z siebie, tradycja Kościoła nazywa «sakramentem»⁵⁰.

Dlatego też, aby można było mówić o konkretnej wspólnotcie jako o wspólnotcie katolickiej, konieczne jest, aby liderzy takiej wspólnoty i jej animatorzy uznawali hierarchiczną strukturę Ludu Bożego. Struktura hierarchiczna powinna być przyjmowana nie tylko jako aspekt instytucjonalny Kościoła, lecz jako rzeczywistość teologiczną, mającą swój wymiar sakramentalny, który jest konstytutywny dla istotowego rozumienia tego, czym jest Kościół.

3.4. Udział w misyjnym posłannictwie Kościoła

Wspólnoty istniejące wewnątrz Kościoła – zarówno misyjno-ewangelizacyjne, jak i formacyjne czy modlitewne – nie istnieją tylko dla samych siebie. Każda wspólnota kościelna powołana jest do uczestnictwa w misji ewangelizacyjnej całego Kościoła, aby przenikać ludzkie społeczności duchem Ewangelii. Powiązane jest to z rozbudzaniem w członkach tych wspólnot świadomości ich podmiotowości w dziele ewangelizacji⁵¹.

Myśl o szerokim rozumieniu podmiotu ewangelizacji w kontekście Kościoła (nieograniczanie podmiotowości tylko do osób duchownych) rozwija papież Franciszek: *Również każdy Kościół partykularny, jako część Kościoła katolickiego pod przewodnictwem swego biskupa, jest wezwany do misyjnego nawrócenia. Jest on podmiotem ewangelizacji, jako że jest konkretnym wyrazem jedyne Kościoła w jakimś miejscu na ziemi, i w nim «prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa». Jest Kościołem wcielonym w określone przestrzeń, dysponującym wszystkimi środkami zbawienia, przekazanymi przez Chrystusa, lecz z lokalnym obliczem*⁵². Tym właśnie są małe wspólnoty kościelne, które stanowią ukonkretnienie Kościoła w danym miejscu oraz pierwszy widzialny znak obecności Kościoła w świecie dla niewierzących i poszukujących.

Każda wspólnota ewangelizacyjno-formacyjna przyjmuje nauczanie swoich pasterzy, poprzez co uczestniczy w misyjnej apostolskości Kościoła niejako od wewnątrz (*ad intra*) jako nauczana i uświęcana. Jednakże sama, będąc uświęcana, powołana jest także do uświęcania innych, tj. działalności na zewnątrz siebie samej (*ad extra*)⁵³. Te dwa wymiary powinny być obecne w życiu i działalności każdej ze wspólnot kościelnych.

Z perspektywy teologicznej i duszpasterskiej niebezpieczne byłoby ograniczenie życia wspólnoty wyłącznie do działania *ad intra*. Wspólnota zorientowana tylko do swojego własnego wnętrza mogłaby się przekształcić w grupę samodoskonalenia, autocelebracji i samorozwoju. Taka postawa z kolei sprzeciwia się zaangażowaniu

⁵⁰ KKK, 875.

⁵¹ Por. ChL, 30.

⁵² EG, 30.

⁵³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności*, 46.

misyjnemu, do którego powołany jest Kościół powszechny⁵⁴. Jeśli wspólnota jest rzeczywiście i głęboko katolicka, to żyje przeświadczeniem o jedyności i wyjątkowości Jezusa Chrystusa. Dlatego pozostaje w niej żywe pragnienie głoszenia Dobrej Nowiny całemu stworzeniu. Stanowi to także odpowiedź Kościoła na misyjne wezwanie Chrystusa (por. Mt 28, 19).

3.5. Świadeństwo chrześcijańskiej obecności w świecie

Ostatnim kryterium przedstawionym przez Jana Pawła II, które wskazuje na eklezjalność konkretnej wspólnoty, jest jej zaangażowanie na rzecz rozwoju i pielęgnowania ludzkiej społeczności. Wynika to z katolickiej nauki społecznej, która mocno angażuje się na rzecz rozwoju pełnej godności człowieka. Dlatego też wspólnoty ewangelizacyjno-formacyjne powinny zawsze mieć na uwadze swoje żywe i twórcze uczestnictwo w społeczeństwie, wyrażające się poprzez praktykowanie wartości, takich jak: sprawiedliwość, braterstwo czy miłosierdzie⁵⁵.

Jednym z przejawów katolickości poszczególnych wspólnot jest odpowiedź na wezwanie papieża Franciszka do zaangażowania się na rzecz nowej kultury, tj. kultury spotkania i dialogu. Jak zauważył Papież: „Tak więc, mówienie o «kulturze spotkania» oznacza, że naszą pasją jako ludu jest pragnienie spotkania, poszukiwanie punktów stykowych, budowanie mostów, projektowanie czegoś, co angażowałoby wszystkich. Stało się to aspiracją i stylem życia. Podmiotem tej kultury jest lud, a nie jakaś część społeczeństwa”⁵⁶.

Niektóre wspólnoty, ze względów zewnętrznych lub wewnętrznych, nie są w stanie podjąć bezpośredniej działalności ewangelizacyjnej. Pewne czynniki kulturowe mogą także utrudniać bezpośrednią działalność misyjną, np. represje społeczne lub polityczne bądź wrogość albo głęboka obojętność i nierozumienie wynikające z nastawienia społeczeństw zsekularyzowanych. Wówczas wspólnoty mogą podejmować inne działania, ukazujące prawdy wynikające z ducha Ewangelii. Otwiera się tu przestrzeń do zaangażowania właśnie na polu działalności charytatywnej, społecznej, kulturalnej⁵⁷.

Taka działalność wspólnoty i ruchu eklezjalnego wynika także z aksjomatu teologicznego, mówiącego, że łaska (działanie Boga) zakłada i doskonali naturę (naturalne predyspozycje człowieka, dane mu w stworzeniu)⁵⁸. Można to założenie przyjąć także jako punkt odniesienia dla duszpasterstwa. Każda wspólnota, która neguje świat jako dzieło stworzone przez Boga oraz naturalne predyspozycje swoich członków, może w sposób niebezpieczny zmierzać w stronę różnego rodzaju dualizmów, przeciwstawiających sobie nawzajem Boga i świat, rozum i wiarę, duszę i ciało, doczesność i wieczność. Taka postawa mogłaby skutkować z jednej strony

⁵⁴ Por. tamże, 47.

⁵⁵ Por. ChL, 30.

⁵⁶ Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 216, Kraków 2020.

⁵⁷ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności*, 48.

⁵⁸ Por. J. Przybyłowski, *Mądrość, wolność i łaska w formacji wiernych świeckich*, Studia Włocławskie, 8 (2005), 149–150.

heterodoksyjnością w Kościele, a także odrzuceniem przez świecki świat jako grupę niebezpieczną i szkodliwą dla samego człowieczeństwa.

4. ZAKOŃCZENIE

Jedność Kościoła, stanowiąca jego konstytutywny przymiot, jawi się w świetle przeprowadzonych analiz jako rzeczywistość o charakterze teologicznym i pastoralnym. Nie jest ona tylko wyrazem zewnętrznej, instytucjonalnej struktury, lecz ma charakter ściśle teologiczny, mający zakorzenienie w misterium trynitarniej komunii Boga. Nie znosi ona jednak dobrze rozumianego pluralizmu i różnorodności.

Obie te cechy wyrażają się w mnogości różnego rodzaju ruchów, grup i zrzeżeń obecnych w życiu Kościoła. Jest to swoista konsekwencja posoborowej rzeczywistości eklezjalnej i ujawnia jednocześnie potrzebę stałego rozeznania eklezjologicznego. Pluralizm form życia religijnego, stanowiący przejaw bogactwa i żywotności Kościoła, nie powinien prowadzić do fragmentaryzacji doświadczenia wiary oraz do osłabienia więzi z Kościołem powszechnym i Kościołem partykularnym. Kryteria eklezjalności sformułowane przez Jana Pawła II zachowują swoją aktualność i mogą stanowić odpowiednie narzędzie teologiczne i pastoralne do rozeznania autentyczności poszczególnych form życia wspólnotowego.

Przeprowadzona refleksja wskazuje, że jedność Kościoła nie polega na jednolitości. Wyraża się natomiast w umiejętnej integracji różnorodnych grup i wspólnot w obrębie wyznawanej wiary, praktyki liturgicznej, życia moralnego oraz zaangażowania misyjnego. Autentyczna wspólnota kościelna nie zamyka się w logice autonomii i samowystarczalności, lecz pozostaje otwarta na szerszy organizm Kościoła oraz działalność misyjną i ewangelizacyjną.

W kontekście narastającej sekularyzacji, indywidualizacji doświadczenia religijnego oraz kulturowej tendencji do relatywizowania prawdy, zagadnienie jedności Kościoła nabiera szczególnej wagi. Wynika to zwłaszcza z faktu, że tendencje te dotyczą także osób wierzących, zaangażowanych w życie Kościoła. Pociąga to za sobą konieczność odpowiedniego działania duszpasterzy, aby wskazywali, że autentyczna wspólnota katolicka rozwija się w ciągłym odniesieniu do Kościoła powszechnego i jego wiary. Wynika to również z faktu, że wiara jest łaską i osobistą odpowiedzią człowieka na ten dar. Zarazem rozwija się ona i kształtuje w Kościele. To właśnie Kościół pozostaje właściwym środowiskiem życia wiary.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2007.
Biela B., *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, 44 (2011) 2, 529–546.
Cyprian z Kartaginy, *O jedności Kościoła katolickiego*, tłum. J. Czuja, Kraków 2013, https://www.ultramontes.pl/cyprian_o_jednosci.pdf (dostęp: 8.03.2026).

- Czaja A., *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, Teologia Praktyczna, 3 (2002), 43–57.
- Dróżdż B., *Świętość przedmiotem pastoralnego rozeznania*, Teologia Praktyczna, 19 (2018), 25–37, doi: 10.14746/tp.2018.19.02.
- Dykasteria ds. Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, *Communio notio*, 28.05.1992, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_pl.html (dostęp: 7.03.2026).
- Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2014.
- Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exultate*, 19.03.2018, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2018.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 03.10.2020, Wydawnictwo M, Kraków 2020.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29.06.2013, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf (dostęp: 18.02.2026).
- IBRIS, *Kościół katolicki z kolejnym spadkiem zaufania*, <https://ibris.pl/zaufanie-do-kosciola-katolickiego/> (dostęp: 13.02.2026).
- Jagodziński M., *Trinitarne podstawy Kościoła jako komunii*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 42 (2004) 1, 51–79.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, 30.12.1988, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (dostęp: 16.02.2026).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17.04.2003, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html (dostęp: 16.02.2026).
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2022.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Majewski J., Cybulska P., *Narodziny popreligii. Religia w dobie kultury popularnej*, *Sensu Historiae*, 28 (2017) 3, 125–149.
- Müller G., *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Pismo Święte, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003.
- Porada R., *Ekumenia na rozdrożu – ku jedności czy wspólnocie?*, *Studia Oecumenica*, 23 (2023), 53–71.
- Prüfer P., *Religia wspólnotowości a religijność zindywidualizowana – antagonizm czy komplementarne uzupełnienie?*, *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica*, 48 (2014), 117–131.
- Przybyłowski J., *Mądrość, wolność i łaska w formacji wiernych świeckich*, *Studia Włocławskie*, 8 (2005), 139–155.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 18.11.1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002, 377–401.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 22.11.1964, https://swietyandrzej-bobola.pl/wp-content/uploads/2020/02/dekret-o-ekumenizmie_969.pdf (dostęp: 5.02.2026).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21.11.1964, <https://apologetyka.katolik.pl/lumen-gentium-konstytucja-dogmatyczna-o-kosciele/> (dostęp: 13.02.2026).
- Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*, 4.12.1963, <https://vademecumliturgiczne.pl/2017/06/26/konstytucja-o-liturgii-swietej-sacrosanctum-concilium/> (dostęp: 16.02.2026).
- Szewczyk L., *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2019.

THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE UNITY OF THE CHURCH AND THE CRITERIA FOR THE ECCLESIALITY OF CATHOLIC COMMUNITIES

Summary

The article analyses the theological foundations of the unity of the Church and the criteria of ecclesiality of Catholic communities. Its aim is to show that unity, understood from the perspective of the ecclesiology of *communio*, constitutes the basic criterion for assessing the place and role of communities within the Church. The first part discusses the Trinitarian, Christological-sacramental, and dynamic dimension of unity as both gift and task. It then presents the relationship between unity and communal pluralism. The second part interprets the criteria of ecclesiality of Catholic communities formulated by John Paul II in the apostolic exhortation *Christifideles laici*. The analysis leads to the conclusion that an authentic Catholic community realizes its identity through fidelity to the Church's faith, sacramental life, and communion with its pastors.

Key words: unity of the Church, ecclesiology of communion, Catholic communities

Nota o Autorze

Hubert SIEPERT – prezbiter diecezji łowickiej, doktor nauk teologicznych z zakresu teologii pastoralnej (UKSW 2025). Przestrzeń zainteresowania to relacja między teologią a nowymi technologiami, szczególnie AI, relacja między nauką a teologią oraz procesy sekularyzacji i nowe formy przeżywania religijności, a także eklezjologia. Obecnie wikariusz w parafii św. Jana Chrzciciela w Kutnie.

<https://orcid.org/0009-0009-1812-3491>

Kontakt e-mail: hubert.siepert@onet.pl

SŁOWNIK ONLINE: *TRANSLATE HATE: THE CATHOLIC EDITION (2024)*

W dobie narastającej polaryzacji i odradzania się dawnych uprzedzeń, publikacja online *Translate Hate: The Catholic Edition* jawi się nie tylko jako leksykon, ale przede wszystkim jako manifest moralny i teologiczny. To wspólne przedsięwzięcie Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego (AJC) oraz Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych (USCCB) stanowi kamień milowy w procesie, który zapoczątkowała Deklaracja o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Recenzowany słownik jest narzędziem niezwykle precyzyjnym, pozwala katolickiemu czytelnikowi nie tylko dostrzec stereotypy i nienawiść ukrytą w języku, ale i zrozumieć jej destrukcyjny wpływ na fundamenty wiary chrześcijańskiej.

1. POWRÓT DO KORZENI DIALOGU

Współczesny antysemityzm, jak zauważa we wstępie biskup Joseph C. Bambera, przewodniczący Komitetu ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego USCCB, nie jest jedynie problemem historycznym, lecz „niepokojącą rzeczywistością, która zdaje się narastać”. List biskupa skierowany do wiernych stanowi kluczowy element publikacji, osadzając ją w głębokim kontekście nauczania Kościoła. Autor przywołuje przełomowy moment z 1960 r., gdy papież Jan XXIII, witając delegację żydowską, wypowiedział słowa: *Jestem Józef, brat wasz* (Rdz 45, 3). Ten biblijny obraz pojednania, wyrosły z bolesnej historii zdrady i wybaczenia, stanowi fundament słownika.

Biskup J. Bambera przypomina, że od czasu Soboru Watykańskiego II i publikacji Deklaracji *Nostra aetate*, Kościół jednoznacznie potępia nienawiść i prześladowania skierowane przeciwko Żydom. Publikacja podkreśla, że antyjudyzm – postrzeganie wiary Izraela jako odrzuconej przez Boga – położył podwaliny pod nowożytny, rasowy antysemityzm. Z tego powodu słownik „Translate Hate” jest wezwaniem do nawrócenia i odrzucenia teologicznych fałszów, które przez wieki karmiły nienawiść i wykluczenie społeczności żydowskiej w świecie chrześcijańskim.

2. EDUKACJA W SŁUŻBIE PRAWDY

Główną tezą publikacji jest przekonanie, że walka z nienawiścią musi zaczynać się od jej zrozumienia. *Translate Hate: The Catholic Edition* jest niezbędnym narzędziem edukacyjnym, ponieważ:

- Identyfikuje mechanizmy manipulacji: Słownik wyjaśnia, jak terminy pozornie religijne są instrumentalizowane przez grupy owładnięte uprzedzeniami i nienawiścią.
- Pogłębia nauczanie Kościoła: Katolickie komentarze towarzyszące hasłom osadzają je w świetle Biblii i współczesnego magisterium Kościoła.
- Buduje mosty: Partnerstwo AJC i USCCB udowadnia, że dialog katolicko-żydowski osiągnął etap dojrzałej współpracy nad wspólnymi wyzwaniem.

3. ARGUMENTACJA I ANALIZA TREŚCI

a. Partnerstwo

Słownik opiera się na sprawdzonym formacie AJC, który definiuje antysemityczne tropy, memy i narracje, uzupełniając je o specyficzną katolicką perspektywę. To partnerstwo jest znakiem czasu – biskupi nie tylko „podpisują się” pod publikacją organizacji żydowskiej, ale aktywnie uczestniczą w wyjaśnianiu, dlaczego pewne sformułowania są nie do pogodzenia z godnością ludzką i nauczaniem Kościoła.

b. Analiza wybranych haseł

Szczególną wartość słownika stanowią komentarze katolickie do haseł o silnym podłożu historycznym i teologicznym:

1. Bogobójstwo (*Deicide*): To jedno z najcięższych oskarżeń w historii

Komentarz przypomina jasne stanowisko *Nostra aetate*: śmierć Chrystusa nie może być przypisywana wszystkim Żydom bez różnicy ani tym żyjącym wtedy, ani tym współczesnym. Podkreśla się, że Jezus, Maryja i Apostołowie byli Żydami, co czyni to oskarżenie wewnętrznie sprzecznym.

2. Oskarżenie o mord rytualny (oszczerstwo o krew) (*Blood libel*)

Słownik opisuje średniowieczne mity o mordach rytualnych. Perspektywa katolicka w tym miejscu jest niezwykle ważna, przypominając, że już od XIII w. papieże (jak Innocenty IV) występowali w obronie Żydów przed tymi fałszywymi zarzutami.

3. Istoty/Robactwo (*Creatures*)

W obliczu dehumanizacji, słownik odwołuje się do teologii stworzenia. Każdy człowiek jest stworzony na obraz Boga (*b'tzelem Elohim*), co czyni wszelkie próby porównywania osób do robactwa grzechem przeciwko Stwórcy.

4. *From the River to the Sea*

W kontekście napięć politycznych, komentarz odzwierciedla stanowisko Stolicy Apostolskiej, która niezmiennie opowiada się za rozwiązaniem dwupaństwowym – bezpiecznym Izraelem i niezależną Palestyną żyjącymi obok siebie w pokoju.

5. Negacjonizm i zniekształcanie Holokaustu

Publikacja mocno potępia relatywizację Zagłady. Przywołuje dziedzictwo św. Jana Pawła II, który nauczał, że „nie ma przyszłości bez pamięci”. Pamięć o Szoa jest dla katolików obowiązkiem sumienia.

6. Judasz/30 srebrników

Słownik wyjaśnia, jak postać biblijna stała się synonimem „chciwego Żyda”. Komentarz katolicki uczy odróżniać opis biblijny od jego antysemitycznej interpretacji, która służy stygmatyzacji całej społeczności żydowskiej.

c. Zastosowanie praktyczne

Publikacja ta nie powinna spoczywać na półkach bibliotecznych, lecz stać się żywym narzędziem:

- Instytucjonalnej edukacji kościelnej: Seminaria duchowne i szkoły katolickie powinny włączyć słownik do programów nauczania o dialogu międzyreligijnym.
- Duszpasterstwie: Duchowni mogą czerpać z niego wiedzę potrzebną do właściwego formułowania homilii, unikając nieświadomego powielania antyjudajskich uprzedzeń.
- Mediach społecznościowych: Słownik pomaga wiernym w identyfikacji i reagowaniu na mowę nienawiści w internecie.

4. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA PRZYSZŁOŚĆ

Słownik *Translate Hate: The Catholic Edition* to publikacja dojrzała, rzetelna i pilnie potrzebna. Ukazuje Kościół, który nie boi się rozliczenia z przeszłością, by budować przyszłość wolną od uprzedzeń i nienawiści. Jest to wyraz odpowiedzialności za wspólne duchowe dziedzictwo chrześcijan i Żydów, których łączą „te same korzenie”.

Można rekomendować tę publikację każdemu, komu bliska jest idea dialogu opartego na prawdzie. Jest to lektura obowiązkowa dla liderów religijnych, edukatorów i wszystkich chrześcijan pragnących żyć zgodnie z przykazaniem miłości bliźniego w świecie, który zbyt często wybiera język pogardy i wykluczenia. Jak zauważa biskup J. Bambera: *Prawdziwy chrześcijanin nie może być antysemitą* – ten słownik uczy, jak tę zasadę wcielać w życie na co dzień.

ks. Andrzej Perzyński
UKSW Warszawa

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem tenże lub taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4–10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.