

WOKÓŁ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

WOKÓŁ KONCEPCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

t. 4

Księga jubileuszowa
dla Profesora Eugeniusza Sakowicza

Praca zbiorowa pod redakcją
Pauliny Jabłońskiej
Pawła Szuppe



Warszawa 2024

© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej,
Warszawa 2024

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

Recenzenci

ks. dr hab. Piotr Piasecki, prof. UAM

ks. dr hab. Sebastian Wiśniewski

Redakcja

dr Paulina Jabłońska

dr Paweł Szuppe

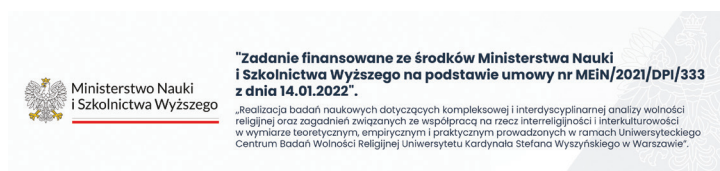
Korekta

Marcin Chełminiak

Łamanie i projekt okładki

Marcin Chełminiak

Wszelkie prawa autorskie do zdjęcia w tej książce należą do profesora Eugeniusza Sakowicza. Zdjęcie zostało wykorzystane za Jego zgodą



ISBN 978-83-8281-543-6 (druk)

ISBN 978-83-8281-544-3 (online)

Wydawnictwo Naukowe UKSW

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11

e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl; www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

SPIS TREŚCI

SZANOWNY PANIE PROFESORZE!	7
Dear Professor!	
WSTĘP – Jarosław Różański OMI	9
Introduction	
ABP JERZY PAŃKOWSKI	
<i>Metanoias epangelma</i> . Wybrane aspekty monastycyzmu wschodniego ..	13
<i>Metanoias epangelma</i> . Selected aspects of Eastern monasticism	
KS. BOGDAN BIELA	
Posługi w Kościele w świetle najnowszych dokumentów.	
<i>Magisterium Ecclesiae</i> – aspekt pastoralny	45
Services in the Church in the light of the latest documents.	
<i>Magisterium Ecclesiae</i> – pastoral aspect	
BOGDAN GIEMZA SDS	
Myśl społeczna papieża Franciszka.	
„Nie” dla kultury odrzucenia, „tak” dla kultury spotkania	73
The social thought of Pope Francis.	
“No” to the culture of rejection, “yes” to the culture of encounter	
KS. JÓZEF GRZYWACZEWSKI	
Kardynał Julian Cesarini i jego rola na Soborze	
w Ferrarze i we Florencji według Sylwestra Syropoulosa	95
Cardinal Julian Cesarini and his role at the Council in Ferrara and Florence	
according to Sylvester Syropoulos	
KATARZYNA PARZYCH-BLAKIEWICZ	
Przywództwo w Kościele w perspektywie profilu świętości	
kard. Stanisława Hozjusza	115
Leadership in the Church from the perspective of the profile of holiness	
of Cardinal Stanislaw Hosius	
EMANUELE LACCA	
Make human beings free through labour and work.	
Rethinking Edith Stein, John Paul II and Benedict XVI	129
Uczynić człowieka wolnym przez pracę i zatrudnienie. Przemyslenia Edyty Stein, Jana	
Pawła II i Benedykta XVI	
JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Prawo naturalne i Dekalog podstawą	
wolności religijnej w myśli Pawła Włodkowica	151
Natural law and the Ten Commandments	
as the basis of religious freedom in the thought of Paweł Włodkowic	

WOJCIECH KLUJ OMI

- Brak wolności religijnej w Tadżykistanie
w świetle portalu „Forum 18” 171
- Lack of religious freedom in Tajikistan in the light of the Forum 18 website

PAULINA JABŁOŃSKA

- Wolność sumienia i wyznania w aktach prawa
międzynarodowego oraz europejskiego 193
- Freedom of conscience and religion in the international and European law

PAULINA JABŁOŃSKA, JACEK GÓRKA

- Wolność religijna a prawa mniejszości 213
- Religious freedom and minority rights

PAWEŁ SOKOŁOWSKI

- Wybrane okoliczności śmierci Polaków w tomie 1.
Dokumentów zbrodni wołyńskiej 243
- Selected circumstances of deaths of Poles in *Documents of the Volhynian Crime*, Volume 1.

PIOTR STAWIŃSKI

- Radość życia i majestat śmierci
purytańskich kolonistów Nowej Anglii 295
- The joy of life and the majesty of death of the Puritan colonists of New England

SAFIA AL-SHAMERI

- Colors: Their symbolism and significance in the Quran 313
- Kolory: Ich symbolika i znaczenie w Koranie

RADOSŁAW BRONIEK OP

- Ludzka egzystencja jako inicjacja.
Wtajemniczenie religijne według Mircei Eliadego 327
- Human existence as initiation. Religious initiation according to Mircea Eliade

JACEK JAN PAWLIK SVD

- Społeczna funkcja rytuału na przykładzie Afryki 347
- The social function of ritual as exemplified by Africa

PAWEŁ SZUPPE

- Dialog międzyreligijny 361
- Interreligious dialogue

PAWEŁ SZUPPE

- Bibliografia prof. dr. hab. Eugeniusza Sakowicza 397
- Bibliography of Professor Eugeniusz Sakowicz

SZANOWNY PANIE PROFESORZE!

Z okazji jubileuszu pragniemy przekazać nasze najszczerze gratulacje i wyrazy uznania dla osiągnięć Pana Profesora w dziedzinie naukowej, dydaktycznej, eksperckiej i organizacyjnej.

Naukowe życie związał Pan Profesor z dwiema dyscyplinami nauki, teologią i religioznawstwem, rozumiejąc, że jedynie interdyscyplinarne podejście daje szansę na w miarę pełny opis i wyjaśnienie meandrów życia społecznego. Cel ten realizował Pan Profesor i realizuje z powodzeniem, czego dowodem są liczne sukcesy naukowe.

Mamy nadzieję, że zechce Pan Profesor wspierać nas wciąż w pracy nad dobrostanem społeczności, tak naszego Uniwersytetu, jak i naszego kraju.

Mamy nadzieję, że dedykowana Jubilatowi książka sprawi Jemu radość nieco odmienną. Odmienną, bo związaną z naszymi emocjami i naszą pamięcią.

Raz jeszcze gratulując jubileuszu, życzymy nieustających sił twórczych oraz wszelkiej pomyślności i wielu wspaniałych lat w życiu zarówno prywatnym, jak i zawodowym.

Redaktorzy
Paulina Jabłońska
Paweł Szuppe



Eugeniusz i Helena Sakowiczowie

WSTĘP

TEOLOGIA I RELIGIE DWIE PASJE PROFESORA EUGENIUSZA SAKOWICZA

Czwarty tom pracy zbiorowej, poświęcony różnym kontekstom wolności religijnej w przeszłości i współczesnym świecie, dedykowany został prof. dr. hab. Eugeniuszowi Sakowiczowi, wybitnemu polskiemu teologowi religii. Opracowany dla potrzeb tego tomu jego bogaty dorobek naukowy wskazuje także na bardzo silny związek z tytułową koncepcją wolności religijnej, która dla św. Jana Pawła II była probierzem przestrzegania wszystkich praw człowieka i wyrazem jego godności ludzkiej, tak głęboko związanej z Bogiem.

Przywołany w kontekście dorobku teologicznego i religioznawczego prof. Eugeniusza Sakowicza papież nie jest tutaj wymieniony przypadkowo, gdyż jego nauczanie – o czym świadczy wspomniana bibliografia – wywiera wielki wpływ na myśl prof. Sakowicza. Widać to w każdym obszarze badawczym poruszonym przez niego, a obszary te są niezwykle bogate. Obejmują one głównie teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego, spojrzenie na religie niechrześcijańskie w nauczaniu św. Jana Pawła II, komparatystykę religii, współczesną eklezjologię i pedagogikę religii. Jak wynika z wyliczenia tych podstawowych zainteresowań badawczych, wszystkie mają związek z koncepcją wolności religijnej szanowanej przez samego Boga. Dane przez Niego posłannictwo Kościołowi do ludów i narodów, trzeba odczytywać przede wszystkim, jako zbliżanie się z Bożym orędem, pozostawionym przez Jezusa Chrystusa, „do całego wspaniałego dziedzictwa ducha ludzkiego, które wypowiedziało się we wszystkich religiach”, we wszystkich kulturach i światopoglądach. „Zbliżyliśmy się z tą czcią i poszanowaniem, jakie od czasów apostołskich stanowiły o postawie misyjnej i misjonarskiej. Wystarczy przypomnieć św. Pawła, choćby jego przemówienie na ateńskim Areopagu (Dz 17,22–31). Postawa misyjna i misjonarska zaczyna się zawsze w poczuciu głębokiego szacunku dla tego, co „w człowieku się kryje” (J 2,25), dla tego, co już on sam w głębi swojego ducha wypracował w zakresie spraw najgłębszych i najważniejszych – szacunku dla tego, co już w nim działał ten Duch, który „tchnie

tam, gdzie chce” (zob. J 3,8). Misja nie jest nigdy burzeniem, ale nawiązaniem i nowym budowaniem, choć praktyka nie zawsze odpowiadała temu wzniosłemu ideałowi¹.

Te słowa z programowej encykliki *Redemptor hominis* oddają ducha, w jakim św. Jan Paweł II traktuje wielkie ludzkie dziedzictwo religijne i kulturowe. W takim samym duchu i z wielką pasją prof. Eugeniusz Sakowicz patrzy na badane religie i wyraża to nie tylko w wielu książkach i artykułach naukowych, ale także w bogatej działalności. Jest nie tylko wybitnym, znanym w Polsce i innych krajach badaczem religii, eklezjologii, ale także autorem licznych publikacji popularno-naukowych i publicystycznych.

Drugi ważny kontekst poświęcenia tego tomu prof. Eugeniuszowi Sakowiczowi wiąże się z długimi latami jego pracy w Akademii Teologii Katolickiej, 25 lat temu przekształconej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Chociaż jego droga wiodła z rodzinnego Grudziądza, gdzie urodził się 26 maja 1958 roku, do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie uzyskał tytuł magistra (1984 rok), odbył studia licencjackie w zakresie teologii fundamentalnej (lata 1984–1986) i doktoranckie (lata 1986–1987), uwieńczone stopniem doktora (*Teologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*), to jednak jego praca dydaktyczna związała się na trwałe z uczelnią w Warszawie. 1 października 1994 roku został zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Teologii Misji na Wydziale Teologicznym ATK, a od 1999 roku w Katedrze Historii Religii na Wydziale Teologicznym UKSW. W 2001 roku w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego habilitował się na podstawie dorobku naukowego oraz rozprawy *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)* (Warszawa 2000). W tym samym roku został kierownikiem Sekcji Religiologii, a w roku akademickim 2003/2004 pełnił obowiązki kierownika Sekcji Misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW. W latach 2001–2009 był również kierownikiem Katedry Teologii Religii. W 2007 roku Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej wręczył mu dyplom profesora nauk teologicznych za całokształt dorobku naukowego. W latach 2009–2015 pracował na Wydziale Nauk Pedagogicznych UKSW, a w 2015 roku wrócił do pracy na Wydziale Teologicznym w Katedrze Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego. Prof. Eugeniusz Sakowicz

¹ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.), w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 29 (nr 12).

pełnił na Uczelni następujące funkcje: konsultora Rady do Spraw Dialogu Religijnego przy Konferencji Episkopatu Polski; członka Komitetu do Spraw Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi tejże Rady; sekretarza Wydziału Teologicznego Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego od 2004 roku) i redaktora „Biuletynu misjologiczno–religioznawczego”, „Biuletynu polonijnego” i „Biuletynu socjologii religii” w „Collectanea Theologica”. Pod jego kierunkiem 140 studentów uzyskało magisterium z teologii, 120 z pedagogiki, a 16 osób doktorat z teologii. W 2006 roku na tej uczelni otrzymał nagrodę Rektora UKSW I stopnia za wybitne osiągnięcia naukowe.

ATK/UKSW nie były jedynymi miejscami aktywnej działalności naukowo–dydaktycznej prof. Eugeniusza Sakowicza. Był on – i jest nadal – zaangażowany w działalność naukową oraz prace instytucji organizujących życie naukowe, jak: Towarzystwo Naukowe KUL; Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce; Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk; Komitet Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi; Rada do Spraw Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski. Był także członkiem komitetów głównych olimpiad na tematy: „Losy Polaków na Wschodzie po 17 września 1939 r.” oraz „Losy żołnierza i dzieje oręża polskiego”, nadto Misyjnej Olimpiady Znajomości Afryki.

Korzystając z przywileju napisania wstępu do tomu poświęconego prof. dr. hab. Eugeniuszowi Sakowiczowi, chciałbym dodać także akcent osobisty jako Jego dawny słuchacz wykładów, a później długoletni (przez ćwierć wieku) współpracownik. Od 2013 roku religioznawstwo i teologia religii działały w strukturach Instytutu Dialogu Kultury i Religii, a następnie (od 1 października 2019 roku) w Zakładzie Dialogu Religijnego, którymi kierowałem. Spotkania, wspólna praca, dyskusje – nieraz trudne – były i nadal są dla mnie wielkim bogactwem i inspiracją. Widać w nich, jak Bóg miłujący człowieka, składa wspaniałe dziedzictwo ducha ludzkiego nie tylko we wszystkich religiach, ale przede wszystkim w każdym człowieku.

Jarosław Różański OMI

ABP JERZY PAŃKOWSKI

Chrześcijańska Akademia Teologiczna

ORCID: 0000-0001-6748-6189

e-mail: bpgeorgios@gmail.com

METANOIAS EPANGELMA. WYBRANE ASPEKTY MONASTYCZMU WSCHODNIEGO¹

Geneza życia monastycznego

Monastycyzm jest dla Kościoła wschodniego swoistym kryterium zdrowia jego życia i funkcjonowania. Gdyby sięgnąć do anatomii człowieka, to komparatywnie monastycyzm stanowi kręgosłup bosko-ludzkiego organizmu, jakim jest Kościół. Świadczy on o duchowej kondycji życia Kościoła, ma wpływ na jego funkcjonowanie. Również w aspekcie administracyjnym i społecznym². Od strony duchowej monastycyzm opiera się na pragnieniu człowieka zmierzającego do możliwie najbardziej doskonałej realizacji życia chrześcijańskiego. Życie mnisz, pomimo ogólnie przyjmowanej opinii, nie ma większej wartości od życia w małżeństwie, ale mimo wszystko stwarza ono lepsze, bardziej dogodne, warunki, by zbliżyć się do ideału nauki ewangelicznej³. Wynika to z jego istoty, uwarunkowań i sposobu. Trudno jest stwierdzić, czy były też inne radykalne powody, które wpłynęły na pojawienie się monastycyzmu. Z pewnością jednak takim powodem były nasilające się prześladowania w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. G. Mandzarides uważa je za jeden z czynników, mających wpływ na rozwój nurtu monastycznego, ale dopatruje się również i innych, takich jak społeczny i ekonomiczny kryzys początku IV w., już wtedy pojawiającą

¹ Po raz pierwszy opublikowano w: K. Wojciechowska, W. Konach (red.), *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi) w 70. rocznicę urodzin*, Warszawa 2013, s. 391–417.

² W Kościele prawosławnym biskupi wybierani są spośród mnichów.

³ Zob. Bp Jerzy (Pańkowski), *Soteriologiczne znaczenie postrzyżyn i ślubów zakonnych*, „Elpis” 9(2007) z. 15–16, s. 233.

się sekularyzację życia chrześcijańskiego, która była wynikiem ogłoszenia chrześcijaństwa religią cesarstwa na mocy edyktu mediolańskiego w 313 roku, czy też w końcu usankcjonowanie i umocowanie go w prawie kościelnych struktur⁴. Ponadto, monastycyzm wschodni jest jednak różny od monastycyzmu Kościoła zachodniego, jak bowiem twierdzi archimandryta św. Grzegorz Peradze, „niektórzy badacze określają wschodni Kościół jako Kościół zdecydowanie mniszy, ponieważ – jak twierdzą – mnisi nigdy nie mieli tak silnego wpływu na Zachodzie, a w Kościele nie mieli tak dużego znaczenia, jak to miało miejsce na Wschodzie. Teza ta jest co prawda słuszna, wskazuje jednak na pewne uprzedzenie. Gdy analizuje się Kościół wschodni powierzchownie, to na pierwszy rzut oka widzi się mnicha. Według mnie, nie dzieje się tak dlatego, że mnisi rządzą i nadal rządzą Kościołem, ale dlatego, że są uważani za ludzi szczególnych, za osoby stojące z boku, którym Kościół jawi się jako coś zsekularyzowanego, jako coś niepełnego i niedoskonałego, jako instytucja, w której żyją ludzie i mają nadzieję na swoje zbawienie, ci ludzie, którzy są przeznaczeni do osiągnięcia najwyższego poziomu przeobóstwienia naszej natury”⁵.

Należy jednak pamiętać, że monastycyzm nie pretenduje do miana systemu teoretycznego, nie jest też czymś abstrakcyjnym, nieuporządkowanym i nielogicznym. Nie ma też konkretnego założyciela, chociaż przyjmuje się, że są nimi św. Antoni Wielki i św. Pachomiusz Wielki. Chodzi jednak bardziej o prekursorów niż założycieli. Według o. M. Kaniora, jest to raczej specyficzna forma życia wewnętrznego, która powstała spontanicznie, a nie w drodze stopniowego rozwoju z wcześniejszej formy życia duchowego. Zachodni zakonnik słusznie stwierdza, że jest to pierwsza forma życia mniszego w Kościele wschodnim i do dnia dzisiejszego jedyna⁶, dla Wschodu bowiem obce są odrębne kongregacje monastyczne i zakony. Metropolita Hilarion (Ałfiejew) dopatruje się początków monastycyzmu chrześcijańskiego dużo wcześniej, nawet jeszcze w czasach starotestamentowych sekt na czele z sektami nazirejczyków i esseńczyków. Wczesnochrześcijańskie wspólnoty „zachowujących dziewictwo” (ros. *diewstwiennikow*) stanowią, według rosyjskiego hierarchy, pierwotny wzór życia monastycznego⁷.

⁴ Zob. G. Mandzarides, *Koinoniologia tou Christianismou*, Saloniki 1985, s. 75.

⁵ św. Grzegorz Peradze, *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2010, s. 151.

⁶ M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993, s. 9.

⁷ Abp Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławije*, t. 1, Moskwa 2009, s. 77.

Niewątpliwym paradygmatem pierwotnej formy życia w dziewictwie i monastycyzmie był św. Jan Chrzciciel, prowadzący bardzo surowy i rygorystyczny tryb życia ascetycznego. Jego post i ubóstwo przez wieki postrzegano jako ideał możliwy do osiągnięcia tylko przez nielicznych. Oto, co o nim czytamy w opisie ewangelicznym: „A sam Jan miał odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany wokół bioder swoich, a za pokarm miał szarańczę i miód leśny” (Mt 3,4)⁸.

Jezus Chrystus w nauczaniu o sprawach małżeństwa i rozstania wyraźnie sugeruje życie w dziewictwie, co można odczytywać jako pochwałę dla życia mniszego, które nie jest udziałem wszystkich i nie przez wszystkich może być podjęte. Chrystus wyraził to za pomocą czytelnej metafory, mówiąc: „Albowiem są trzebieńcy, którzy się takimi z żywota matki urodzili, są też trzebieńcy, którzy zostali wytrzebieni przez ludzi, są również trzebieńcy, którzy się wytrzebili sami dla królestwa Niebios. Kto może pojąć, niech pojmuje!” (Mt 19,12).

Typy życia monastycznego

Geneza życia monastycznego późniejszego okresu wskazuje na jego typy, które jednak, jak wspomniano, nie negują integralności monastycyzmu chrześcijańskiego na Wschodzie. To zróżnicowanie wiąże się bardziej z konkretnymi postaciami, które zainicjowały dany typ monastycznej ascezy. Św. Jan Kasjan (V w.), w swych rozważaniach o nauczaniu abby Piamona, wskazuje trzy podstawowe rodzaje tradycji monastycznej, a mianowicie: cenobityzm, anachoretyzm i sarabaityzm⁹.

Pierwszy z nich, oparty na życiu we wspólnocie (gr. *koinobia* – wspólny żywot), sięga swoimi początkami czasów apostoelskich, a zwłaszcza apostoelskiego nauczania, o czym dowiadujemy się z *Dziejów Apostolskich*: „A u tych wszystkich wierzących było jedno serce i jedna dusza i nikt z nich nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne [...] I kładli u stóp apostołów; i wydzielano każdemu, ile komu było potrzeba” (Dz 4,32.35). Św. Jan Kasjan ze smutkiem konstatuje, że taki wówczas był cały Kościół, a teraz nie ma tego żadna cenobityczna wspólnota. Widzi w cenobityzmie

⁸ Cytaty biblijne, o ile nie podano inaczej, za tzw. Biblią Warszawską – *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1975.

⁹ Zob. św. Jan Kasjan, *Pisania*, Sergijew Posad 1993, s. 498–503.

nie tylko najstarszy typ życia monastycznego, ale sytuuje go jako pierwszy „według łaski”¹⁰. Cenobityczny typ monastycyzmu wiąże się historycznie również z osobą św. Pachomiusza Wielkiego (ok. 290–346). On bowiem stworzył pierwszą usystematyzowaną regułę życia we wspólnocie. Ważną rolę odegrał także św. Hilarion Wielki – prekursor i organizator palestyńskiego monastycyzmu, natomiast w Syrii wielkiego dzieła rozpowszechniania życia monastycznego dokonali Makary Aleksandryjski i Makary Egipski, z którymi kojarzy się *protomniszy* ruch „synów przymierza”¹¹.

Drugi rodzaj życia mniszego to anachoretyzm, który wiąże się z osobami św. Pawła z Tebaidy (230–343) i św. Antoniego Wielkiego (253–358). Ci wielcy asceci wzorowali się nie tylko na św. Janie Chrzcicielu, prowadzącym surowy tryb życia na pustyni, ale również na prorokach Eliaszu, Elizeuszu i innych wykluczonych z życia w społeczeństwie, o których pisał apostoł Paweł¹². Ten typ monastycznej doskonałości najbardziej utożsamia się jednak ze św. Antoniem Wielkim i jego inspiracją do pozostawienia wszystkiego w imię Boże. Inspiracją tą było ewangeliczne zaproszenie do całkowitego ubóstwa, a w konsekwencji do doskonałości. To fragment dialogu Chrystusa z nierozsądnym młodzieńcem: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie, potem przyjdź i naśladowaj mnie” (Mt 19,21).

W tym miejscu warto też wspomnieć o zachodnim pojmowaniu tych słów, które niekiedy sankcjonuje życie zakonne jako coś nadrzędnego w życiu chrześcijańskim. Ale słowa te wskazują wyraźnie, że życie zakonne w ubóstwie nie stanowi czegoś obligatoryjnego dla wszystkich, lecz jest dobrowolnym udziałem wybranych. Wschodnia interpretacja tych słów akcentuje wagę monastycyzmu, nie w tym jednak upatruje istoty wyrzeczenia się świata i pełnego ubóstwa. Stanowią one niezbędny środek, warunek osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej, ale istotą życia mniszego nie jest osiągnięcie tej doskonałości, lecz permanentna *metanoia*¹³, co może na pierwszy rzut oka nieco zadziwiać.

¹⁰ Zob. tamże, s. 499.

¹¹ Zob. Abp Hilarion (Ałfijew), dz. cyt., s. 78.

¹² Chodzi o następujący fragment z Hbr 12,37–38: „Byli kamieniowani, paleni, przeżyłani piłą, zabijani mieczem, błąkali się w owczych i kozich skórach, wyrzuci ze wszystkiego, uciskani, poniewierani. Ci, których świat nie był godny, tułali się po pustyniach i górach, po jaskiniach i rozpadlinach ziemi”.

¹³ Charakterystyczne jest pozdrowienie mnicha w dniu jego mniszych postrzyżyn, które brzmi: „dobrego pokajania (pokuty), dobrego raję”.

Spisany przez św. Atanazego Wielkiego żywot św. Antoniego pokazuje obraz tworzącej się zorganizowanej formy życia anachoretów pod kierownictwem św. Antoniego, który pozostawił bardzo ważny dla historii tego typu monastycyzmu elementarz swoich pouczeń. Pouczenia te stały się regułą, a nawet kanonami dla duchowych potomków św. Antoniego¹⁴.

Trzeci rodzaj życia monastycznego w ocenie św. Jana Kasjana zasługuje na pogardę¹⁵. Oto, w czym dopatruje się święty genezy tego rodzaju pseudomonastycyzmu: „Kiedy Kościół chrześcijański miał dwa rodzaje mnichów i kiedy ten stan pomału zaczął zmierzać ku gorszemu stanowi, to pojawił się ten najgorszy i nieprawdziwy rodzaj mnichów, a lepiej powiedzieć, że wyrósł jako szkodliwy zasiew, który w początkach Kościoła wyszedł od Ananiasza i Safiry.... Pojawili się tacy, którzy poprzez to, że oddzielali się od wspólnotowego życia w cenobiach i troszczyli każdy tylko o swoje potrzeby, zostali w egipskim języku nazwani sarabaitami”¹⁶. Zwani oni są również z hebrajskiego *romoboth* lub *remoboth*. Odrzucali konieczność życia pod kierownictwem ihumena, jak również kwestionowali pożytek wynikający ze wspólnotowego charakteru cenobii. Decydowali się na życie w *kalibach*¹⁷ we dwóch bądź trzech, odmawiali posłuszeństwa swym przełożonym, a oddalając się od życia we wspólnocie, sami decydowali o sposobie swojej mniszej drogi. Najczęściej opierała się ona na samowoli i trosce o przyszłość.

Św. Jan Kasjan, pomimo że wyszczególnia trzy powyższe rodzaje, wspomina też o czwartym typie życia monastycznego, który uważa za jeszcze gorszy od poprzedniego, czyli sarabaityzmu. Opinię tę opiera na cytowanej przez siebie ocenie dokonanej przez św. Benedykta, który tak o nich mówił: „A jest i czwarty rodzaj mnichów, który nazywa się pielgrzymami, którzy przez całe swoje życie włóczą się po różnych krainach, goszczą po trzy i po cztery dni w celach różnych osób, zawsze się wążęją, nigdy nie są stali i zawsze szukają zadowolenia w dogadaniu swemu

¹⁴ Żywot, pisma oraz pouczenia można znaleźć w. *św. Antoni Pustelnik*, Warszawa 1987.

¹⁵ Zob. św. Jan Kasjan, dz. cyt., s. 498.

¹⁶ Tamże, s. 501.

¹⁷ Rodzaj skitu, w którym mieszkał jeden, czasami dwóch lub trzech braci, kierujących się swymi regułami. Chodzi o idiorytmię widoczną w życiu, poście i nabożeństwach małej wspólnoty, bądź jednego mnicha. Na górze Atos każda *kaliba* lub *kielja* podporządkowuje się i należy do jednego ze statutowych monasterów, który udziela błogosławieństwa (pozwolenia) mnichowi na życie w oddzieleniu od wspólnoty.

żołądkowi. Oni są gorsi nawet od sarabaitów”¹⁸. Ich rzekome pragnienie życia gdziekolwiek kryje w sobie niebezpieczeństwo próżnej chwały (gr. *he mateodoksia*). Często bowiem podziwiano ich „ascetyczną bezdomność”, ubóstwo i porzucenie wszystkiego. Brakowało jednak w tym wszystkim wyrzeczenia się własnej woli, co dla monastycyzmu wschodniego stanowi zasadniczy fundament. Św. Jan Kasjan również potępia ten rodzaj życia mniszego, pomimo że zewnątrz może on wzbudzać ludzki podziw. Asceta mówi, wskazując na istotę problemu: „Albowiem z powodu oddzielności celi, nikt już nie odważy się, aby piętnować wady odosobnionego, które on (odosobniony) wolał raczej ukryć niż uzdrowić”¹⁹.

Obecnie wyróżnia się zasadniczo trzy rodzaje życia monastycznego, a mianowicie: cenobityczny, idiorytmiczny i anachoretów. Najbardziej popularny jest monastycyzm cenobityczny, a więc wspólnotowy. Od strony duchowej jego zaletą jest pełne podporządkowanie się przełożonemu i życie we wspólnocie wg jednej ogólnej reguły. Dodatkowym atrybutem cenobii jest kolegialność decyzji podejmowanych przez sobór braci, w skład którego wybierani są przez wspólnotę najbardziej doświadczeni i uświęceni mnisi. Idiorytmia staje się – przynajmniej na św. górze Atos – coraz bardziej popularna. Wielu mnichów odchodzi z monasterów na rzecz życia w odosobnieniu. Nie mogą tego jednak dokonać bez przyzwolenia²⁰ swego duchowego opiekuna. Często odbywa się to z wieloma przeszkodami i trudnościami z uwagi na niebezpieczeństwa, jakie czyhają na mnicha pragnącego żyć w odosobnieniu. Zasadniczą rolę odgrywa tutaj nie tylko doświadczenie kandydata, świętość jego życia, przygotowanie monastyczne, a nade wszystko zamiar i motywacja oddalenia się od wspólnoty. Oddalenie to może mieć złudny charakter. O trudnościach życia w odosobnieniu wg praw idiorytmii monastycznej może świadczyć największa liczba duchowych potknięć, a nawet duchowej patologii, która pojawia się w momencie oddalenia od wspólnoty, a przede wszystkich od duchowego kierownictwa ihumena.

Trzeci rodzaj życia monastycznego, czyli pełny anachoretyzm, spotykany jest najrzadziej, a często pozostaje po prostu ukryty przed ludźmi. Wymaga on również duchowego kierownictwa i błogosławieństwa,

¹⁸ św. Jan Kasjan, dz. cyt., s. 503.

¹⁹ Tamże, s. 503–504.

²⁰ W terminologii monastycyzmu wschodniego wszelką formę zgody, pozwolenia, przyzwolenia określa się mianem błogosławieństwa.

ponieważ nawet anachoreta musi komuś wyznawać, chociaż z pewnością rzadziej niż inni, swoje myśli i grzechy, a nade wszystko musi żyć życiem sakramentalnym Kościoła. Istnieją oczywiście hagiograficzne świadectwa – choćby z życia św. Onufrego Wielkiego (VI w.), przedstawione też w jego ikonografii – że to anioł był tym kapłanem, który przynosił i udzielał Eucharystii. O życiu świętego bowiem nikt by się nie dowiedział, jeśliby z woli Bożej nie spotkał go św. Pachomiusz Wielki. Jednak św. Onufry otrzymał szczególne błogosławieństwo, aby prowadzić tak ukryty rodzaj życia pustelniczego, którego przyczyn można tylko się domyślać na podstawie okrojonego żywota świętego.

Jak widać, ogromną rolę w monastycyzmie wschodnim odgrywa osoba przełożonego, starca, ojca duchowego. W charakterystyczny sposób pisał o tym archimandryta św. Grzegorz Peradze: „Monastycyzm na Wschodzie nie opiera się tak bardzo na regule i przepisach statutowych, na pierwszy plan wysuwa się osobowość przełożonego, który staje się wzorem; na nim wzorują się inni tak długo, jak długo on żyje. Jeżeli jest on znaczącą osobowością, monaster kwitnie; po jego śmierci wszystko albo zamiera albo wegetuje, jak bezkresna równina bez szczytów. Każdy wielki przełożony ma swoją regułę”²¹.

W tym miejscu nie sposób pominąć jeszcze innego, bardzo ważnego czynnika, który miał wpływ na rozwój monastycyzmu wschodniego. Przełom III–IV w. to okres ciężkich prześladowań chrześcijan. Wbrew pozorom odegrały one kluczową rolę, jak już wcześniej wspomniano, w kształtowaniu się i dojrzwaniu świadomości monastycznej wśród wiernych. Prześladowania miały miejsce też znacznie później, w okresie ikonoklazmu. Stąd wielki wpływ mnichów na obronę autentycznej nauki Kościoła we wszystkich jej aspektach.

Wracając jednak do genezy problemu, już św. Bazyli Wielki opowiadał o swojej babce Makrynie, która nie tylko przeżyła bolesne prześladowania, ale swoją niezachwianą wiarą i niepodważalnym autorytetem, ukształtowała trzy pokolenia następców św. Bazylego. Oto, co czytamy w żywocie hierarchy o jego babce: „Nauka i teologia gerondesy Makryny to przede wszystkim jej wspomnienia: historia Kościoła Pontu, walki i krzywdy za wiarę, rozpalające kazania i cuda pierwszego biskupa Nowej Cezarei – Grzegorza Cudotwórcy. Znała też dobrze praktykę życia. Znała ukryte i kamieniste

²¹ św. Grzegorz Peradze, dz. cyt., s. 152.

drogi cnoty chrześcijańskiej. Ona sama nimi przeszła i podziwiała w duchu męczenników, wyznawców i dawnych atletów wiary”²².

Spośród innych form życia monastycznego należy wyróżnić kilka niekonwencjonalnych, które dzisiaj znane są bardziej z historii Kościoła niż z praktyki. Jedna z nich wiązała się z całkowitym odrzuceniem troski o samego siebie. Tacy mnisi nazywani byli „nagimi” (gr. *gimnoi*), a znani byli z życia spędzanego w pieczarach, szczelinach skalnych, spania na gołej ziemi i odżywiania się tylko źdźbłami traw, korzeniami roślin i wodą²³. Wielu pustelników traciło z czasem swoje ubrania, które ulegały zniszczeniu, a ich ciała pokrywały liście bądź włosy, jak miało to miejsce w przypadku św. Onufrego Wielkiego, św. Piotra z Atosu, czy też św. Marii Egipcjanki. Inne przejawy surowej ascezy znane były wśród mnichów niedbających o swój wygląd. Wśród nich znani byli niedbający o swoje włosy, którym nie poświęcali najmniejszej uwagi, uważając taką troskę za zagrażającą ich zbawieniu. Stąd też bierze się, między innymi, obecna tradycja nieściniania włosów przez mnichów i niektórych duchownych. Inni nie dbali o higienę ciała, jako całkiem się niemyjący albo niemyjący tylko nóg, bosy, brudni oraz inni²⁴. Znani też byli rekluzi (ros. *zatwornicy*), zakopujący się w ziemi, zamurujący się w pieczarach, cały czas stojący i śpiący stojąc, czy też obwieszający się ciężkimi łańcuchami i okowami (gr. *sidirophoroi*).

Szczególną rolę w historii monastycyzmu odegrali stylicy, którzy swoje życie spędzali na słupie (gr. *ho stylos* – *słup*). Ta forma ascezy uważana była za jedną z najtrudniejszych, aczkolwiek bardzo popularnych w Bizancjum. Ustępowała ona, według ustnego przekazu mnichów, tylko saloityzmowi (ros. *jurodiiwyje*), a więc dobrowolnemu szaleństwu dla Chrystusa. To właśnie nad Bosforem rozciągała się cała kolonia stylitów na czele z najwybitniejszym przedstawicielem tej formy ascezy św. Łukaszem Stylitą²⁵. Trudność stylityzmu polegała głównie na swoistej akinezie, a więc bezruchu, ale także na ciągłym narażaniu się na działanie deszczu, dokuczliwej spiekoty, silnych wiatrów i innych groźnych zjawisk atmosferycznych. Stylicy mieli również utrudniony dostęp do pożywienia, wody, miejsc, w których mogliby załatwiać potrzeby fizjologiczne. Nie zawsze

²² St.G. Papadopoulos, *He zoe henos megalou. Vasileios Kaisarias*, Ateny 2008, s. 24.

²³ B. Doroszkiewicz, *Monastycyzm bizantyjski od IX do połowy XV wieku*, Białystok 2009, s. 295.

²⁴ Tamże, s. 295.

²⁵ Tamże, s. 297.

spotykali się ze zrozumieniem ze strony innych ascetów. Często uważano ich za opętanych albo umysłowo chorych.

Takie traktowanie spotkało jednego z najbardziej znanych stylitów – św. Symeona. Ojcowie pobliskich monasterów zdecydowali się sprawdzić wiarygodność tego rodzaju ascezy u św. Symeona i nakazali swoim mnichom zmusić go do zejścia ze słupa bądź sprowadzenia go stamtąd siłą. Dla św. Symeona cnotami ważniejszymi od ascezy była pokora i bezwzględne posłuszeństwo, dlatego słysząc prośbę o zejście ze słupa, chciał to natychmiast dobrowolnie uczynić. Taka postawa przekonała starców i mnichów, że nie jest to asceta, który postradał zmysły, ale taki, który wciąż wie, co jest istotą monastycyzmu, dlatego powstrzymali go przed opuszczeniem słupa i wspierali w dalszym praktykowaniu ascezy²⁶.

Inną, równie znaną formą ascezy wschodniej, aczkolwiek dość rzadką, było powstrzymywanie się od snu. Istniały wspólnoty mnichów nieśpiących (gr. *akoimitoi*), których utożsamiano z uczniami nijakiego Aleksandra z okolic Morza Egejskiego. Żył on w klasztorze św. Eliasza w Syrii oraz na pustyni w Syrii i Mezopotamii²⁷. Reguła modlitewna akoimitów wykluczała możliwość snu, a odpoczynek odbywał się najprawdopodobniej w pozycji stojącej bądź siedzącej podczas modlitwy. Ten rodzaj ascezy obecny jest również w tradycji monastycznej św. góry Atos, która mówi o dwunastu świętych mnichach, którzy żyją w nieznanym miejscu Atosu i wciąż trwają w modlitwie. Określa się ich mianem „nagich” mnichów (gr. *gymnoi monachoi*). Zgodnie z przekazem żyją oni w ukryciu przed wszystkich ludzi, poddając się tylko opatrności Bożej. W przypadku śmierci jednego z nich, ich liczba uzupełniana jest najbardziej uświęconym mnichem góry Atos²⁸.

²⁶ Więcej o tym zob. *Mikros Eurgetinos*, Oropos Attikes 2001, s. 105–106.

²⁷ B. Doroszkiewicz, dz. cyt., s. 298.

²⁸ Starzec Efreem opisuje pewien epizod związany z tymi mnichami, według którego „starzec Józef razem z ojcem Arseniuszem usilnie poszukiwali nagich ascetów, w nadziei, że otrzymają od nich jakieś pouczenie, ale ich nie znaleźli. Później usłyszeli, że mnisi ci przychodzili do ojca Kosmasa, którego cela znajdowała się w skicie Przenajświętszej. Do tego człowieka mnisi ci przychodzili w każdą sobotę i przystępowali do św. Eucharystii. Pewnego razu, na jakimś święcie patronalnym, ojciec Kosmas, zapomniawszy się, opacznie opowiedział o tej tajemnicy innym ojcom. W następną sobotę, kiedy nadzy asceci przyszli i przyjęli św. Eucharystię, powiedzieli mu: – Ujawniłeś nas, dlatego nigdy więcej nas nie ujrzysz.

Ojciec Kosmas przypadł im do nóg i prosił o wybaczenie. Oni zaś mu odpowiedzieli: Jest ci to wybaczone, lecz po tym, co uczyniłeś, więcej nas nie zobaczysz.

I wiele dni ojciec Kosmas płakał z tego powodu, że na zawsze pozbawił się ich oglądania; zob. Starzec Efreem Filofiejskij, *Moja żyzn so starcem Iosifom*, Moskwa–Achtyrka 2012,

Reguła św. Bazylego Wielkiego

Rozwój form życia monastycznego spowodował konieczność uregulowania jego metodologii w zależności od uwarunkowań i środowiska. Nie zawsze wszyscy odczytywali właściwie istotę monastycyzmu, zwracając większą uwagę na jego zewnętrzną stronę. Ten rozwój związany był też ze znaczącym wpływem greckiej filozofii (gr. *he thyrathen paideia*) na mentalność wielu ascetów, a zwłaszcza z oddziaływaniem na nich nurtów gnostycznych i neoplatońskich. Warto w tym miejscu wspomnieć o monastycyzmie kapadockim, który rozwijał się pod egidą Eustachiusza z Sebasty – do 373 roku przyjaciela i duchowego kierownika św. Bazylego Wielkiego. To właśnie w nim św. Bazyl upatrywał wzorzec do naśladowania, który rozpałił w jego sercu pragnienie życia monastycznego²⁹. Jednak pomimo całkowitego oddania się życiu w ascezie, Eustachiusz został potępiony przez synod w Gangrze w 340 roku.³⁰ Na czym polegał błąd Eustachiusza, który zmusił synod do oficjalnego potępienia jego nauczania? Czy to Eustachiusz był głosicielem takich nauk? Otóż chodziło głównie o dezaprobatę synodu wobec pogardy mnichów dla prawnego małżeństwa, dla spożywania mięsa, dla postu w niedzielę, czy też wreszcie sprawowania nabożeństwa poza biskupem danego lokalnego Kościoła. Synod potępił również tych, którzy zabraniali przyjmowania Eucharystii z rąk żonatego duchownego, czy też praktyki pozostawiania swoich mężów i żon w imię ascezy i udania się do monasterów bez udzielenia na to zgody przez współmałżonka. Do tego należy dołączyć przeświadczenie o wyższości dziewictwa nad życiem w małżeństwie, co również zostało osądzone przez synod jako błędne rozumienie ascezy. Jak zauważa metropolita Hilarion, oczywiście jest, że Eustachiusz nie podzielał tych wszystkich skrajności, jednak w jego

s. 302–303. O tej samej historii opowiada nieco inaczej Gerontikon z góry Atos. Mówi on o dziesięciu nieznanym i anonimowym świętych żyjących na górze Atos; zob. H.M.A.Ch. Theophilopoulou, *Gerontiko tou Hagiou Orous*, t. 1, Saloniki 1989, s. 46–48.

²⁹ Oto, co czytamy w obszernym żywocie św. Bazylego na ten temat. Opis dotyczy tęsknoty za ojczystym krajem, która doskwierała św. Bazylemu podczas studiów w Atenach: „Do ojczyzny ciągnęło go coś jeszcze. To była wielka i urzekająca fizjonomia – Eustachiusz Sebastyjski. Cele i program Bazylego w ostatnim czasie był pod wpływem reputacji Eustachiusza Sebastyjskiego. Biskup ten był urzekającą fizjonomią z ascetycznymi tendencjami i jakby przywódczym talentem. Znał go od lat swego dzieciństwa. Był on przyjacielem rodziny. Uwidaczniał w sobie ascezę i monastycyzm, które ujmowały Bazylego już od jego dziecięcego wieku”; zob. H.M.A.Ch. Theophilopoulou, dz. cyt., s. 66.

³⁰ Synod ten określa się jako synod przeciwko Eustachiuszowi i przesadnej ascezie.

otoczeniu znajdowały się osoby, które były ich zagorzałymi zwolennikami. Z uwagi na fakt, że nie zachowały się do naszych czasów dzieła Eustachiusza, trudno dzisiaj ocenić, na ile anatemy synodu w Gangrze dotyczyły nauczania samego Eustachiusza³¹. Synod jednak sformułował 20 kanonów, w których odnosi się do niepokojących zjawisk zaistniałych w otoczeniu Eustachiusza.

Św. Bazyle Wielki był entuzjastą Eustachiusza, a zwłaszcza jego ascetycznych idei, jednak daleki był od tego indywidualizmu, który występował we wspólnotach kierowanych przez jego duchowy wzorzec. Podzielał niektóre z opinii Eustachiusza, ale w monastycyzmie zawsze dopatrywał się eklezjalnego wymiaru. Nigdy nie postrzegał monastycyzmu w opozycji do Kościoła i hierarchii³². Później, w latach posługi św. Bazylego jako arcybiskupa Cezarii Kapadockiej, wielokrotnie zarzucono mu podzielenie poglądów Eustachiusza, a zwłaszcza tych o podłożu dogmatycznym. Synod w Gangrze i późniejsze zarzuty względem indywidualizmu ascetyczno-monastycznego obecnego we wspólnotach Eustachiusza, ostudziły oczywiście żarliwość Bazylego w wyznawaniu skrajnych poglądów mistrza. Jednak najbardziej obciążający był dla niego zarzut dogmatycznej uległości względem zwolenników arianizmu. Jak zauważa St. Papadopoulos, Eustachiusz był niezwykle chytry i kiedy zrozumiał, że znajduje się w niebezpieczeństwie, ukazywał siebie jako wyjątkowo ortodoksyjnego hierarchę, czemu dał wyraz na pierwszym soborze powszechnym w Nicei (325 rok). Jednak wewnętrznie na zawsze pozostał „półarianinem” (gr. *ho himarianophron*), wyznając zamiast jednoistotności (gr. *he homoousiotita*) Syna i Ojca, Ich podobnoistotność (gr. *he homoiouiotita*)³³.

³¹ Zob. Abp Hilarion (Ałfiejew), dz. cyt., s. 79. Nie sposób nie zgodzić się z hierarchą, ponieważ w drugim paragrafie listu synodalnego zapisano: „Święty synod biskupów zgromadzonych w Gangrze dla rozpatrzenia pewnych spraw kościelnych zajął się również sprawą Eustatiosa i stwierdził, że w jego otoczeniu popełniono wiele czynków niezgodnych z prawem; w związku z tym uznał za konieczne podjąć decyzje i potępić jego błędne poglądy. [Ludzie z otoczenia Eustatiosa] ganią instytucję małżeństwa i uznają, że nikt, kto żyje w małżeństwie, nie może oczekiwać od Boga zbawienia, stąd też wiele zameżnych niewiast dało się zwieść i porzuciło swych mężów, a mężowie porzucili swe żony, po czym, nie umiejąc wytrwać we wstrzeźliwości, wielu popadło w grzech cudzołóstwa i z tego powodu okryło się hańbą”; zob. A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Kraków 2006, s. 123–124.

³² Zob. tamże, s. 79.

³³ Zob. St.G. Papadopoulos, *He zoe henos megalou*, s. 120.

Św. Bazyli Wielki (329–379)³⁴ należy do plejady najwybitniejszych hierarchów, teologów, uczonych, ale i mnichów Kościoła wschodniego. Jego wszechstronność i niezwykła wiedza, nie stanęły na przeszkodzie życiu w ascezie i dziewictwie. Swoje doświadczenia monastyczne zapisywał w traktatach i pismach ascetycznych, które otrzymały miano *Reguł*. Powstały one głównie jako wynik przebywania wśród mnichów Eustachiusza, którzy borykali się z wieloma problemami natury organizacyjnej i tymi, które dotyczyły meritum życia monastycznego. Z czego one wynikały? Chodzi o pewną rozbieżność w umiejętnościach Eustachiusza, który z jednej strony potrafił wzniecić u wielu zamiłowanie do życia monastycznego, z drugiej jednak nie radził sobie z kierowaniem tymi ludźmi i prowadzeniem ich drogą ascetycznych wyrzeczeń. Taki stan rzeczy doprowadził do wielu błędnych form życia monastycznego, różnych jego nadinterpretacji, a nawet zbroczeń, przeciwko którym wystąpił synod w Gangrze. Niektóre odchylenia miały charakter zamierzony, ale były również uchybienia nieświadome, mimowolne. Wszystko to wpłynęło na decyzję św. Bazylego o napisaniu jednej, konkretnej reguły życia monastycznego, co okazało się odpowiedzią na chaos, jaki panował wśród mnichów. Należy pamiętać, że okres ten należy do najbardziej owocnych pod względem liczby powołań do stanu mniszego, jednak z tego też powodu zagrażał zdrowej świadomości monastycznej, która przeżywała wówczas kryzys jakościowy, a nie ilościowy³⁵. Św. Bazyli Wielki napisał swoje dzieła „Horoi” i „Kanones”³⁶ w wieku zaledwie trzydziestu lat. Były one wielokrotnie edytowane z różnymi poprawkami. Zasadniczym tematem tych reguł jest próba uświadomienia wspólnotowego charakteru człowieka, który powołany jest do życia w komunii. Jest on, wg św. Bazylego, „koinonikon zoon” (wspólnotowym zwierzęciem)³⁷. Ten cenobityczny charakter rozważań hierarchy czyni jego dzieło aktualnym i dostępnym dla każdego, kto chce żyć zgodnie z nauką Ewangelii. Jak zaznaczył o. M. Kanior, „dla św. Bazylego nie ma dwóch rodzajów

³⁴ Według St. Papadopoulosa św. Bazyli zmarł w ostatnich dniach 378 roku; zob. St.G. Papadopoulos, *Patrologia B'*, Ateny 1990, s. 355.

³⁵ Zob. tamże, s. 361.

³⁶ Tytuł celowo został podany w oryginale z uwagi na etymologiczne znaczenie pierwszego jego trzonu. Otóż w języku greckim słowo *ho horos* oznacza jednocześnie termin i granicę, co pokazuje, że dane określenie terminu, ma swoje zastosowanie w konkretnej przestrzeni. Przekroczenie granic tej przestrzeni oznacza wypaczenie terminu.

³⁷ Wyrażenie teologiczne.

chrześcijańskiej moralności: przeciętnej dla ludzi świeckich i doskonałej dla osób oderwanych od świata. Wszystkich ludzi obowiązuje nakaz Chrystusa Pana: Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5, 48). Nikt zatem nie może wybierać rodzajów doskonałości, bo ona jest tylko jedna. Decydować się powinien tylko na warunki, w jakich pragnie zdobywać tę doskonałość: czy w stanie małżeńskim, czy w bezżennym. Każdy pragnący się zbawić jest zobowiązany do zachowania wszystkich przykazań³⁸.

Św. Bazyli Wielki postrzegał monastycyzm, jak już wspomniano, jako rzeczywistość eklezjalną. Wspólnotowy charakter monastycyzmu antycypował duch Kościoła jako jednego, żywego organizmu. Hierarcha był jednak pragmatykiem i wiedział, że osiągnięcie wysokiego poziomu rozwoju duchowego, zależy również od liczebności mnichów zgromadzonych w jednej wspólnoty. Do tego dochodziła różnorodność osobowości i charakterów. Ponadto, ogniwem spajającym jedność monastyczną był dla niego przełożony, który chcąc dobrze wypełniać swoją rolę, musiał mieć czas na rzetelną pracę z każdym z mnichów, a to uniemożliwiała mu wielka liczba mnichów w jednym bractwie. Dlatego bardziej chodziło o to, by braci łączył jeden cel – życie w ascezie w Duchu Świętym³⁹. Ciekawy jest również fakt, że w regule św. Bazylego nigdzie nie występuje określenie „mnich” (gr. *ho monachos*). Powodem tej absencji jest ukazanie, że ówczesne tendencje ekskluzywizmu monastycyzmu z życia kościelnego są obce tradycji Wschodu i nauczaniu Kościoła o życiu w odosobnieniu ze względu na ascezę. Św. Bazyli mówił więc nie o „mnichach”, ale o „doskonałych chrześcijanach”, którzy doskonałą

³⁸ M. Kanior, dz. cyt., s. 90.

³⁹ „Według św. Bazylego, klasztor to nie przypadkowa grupa ludzi, zgromadzonych wokół mistrza, lecz członkowie tego samego ciała, złączeni więzami Ducha Świętego. Wspólnota monastyczna winna stanowić dom wspólnego życia, wielką rodzinę z przełożonym jako ojcem na czele, o liczebności ograniczonej, sięgającej najwyżej kilkudziesięciu mnichów, tak by przełożony mógł znać każdego podopiecznego. Wzajemne relacje między przełożonym a mnichami, czy też członków wspólnoty między sobą winny mieć charakter osobowy i rodzinny. Ideałem św. Bazylego był klasztor stanowiący zespół przyjaciół żyjących wspólnie pod kierownictwem przełożonego ojca. Przełożony powinien poświęcić wszystkie swe siły i starania kierowanej przez siebie wspólnoty. Bazyli pozostawia przełożonemu wielką swobodę w dostosowaniu podstawowych zasad życia monastycznego do miejscowych warunków, okoliczności, czasu, osób. Życie mnicha to praktykowanie miłości bliźniego w posłuszeństwie przełożonemu, mającemu niemal nieograniczoną władzę”; tamże, s. 91–92.

się zgromadzeni we wspólnotach na rzecz jednej żywej wspólnoty, czyli Kościoła⁴⁰ – mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa.

Innym ważnym wkładem św. Bazylego było rozpowszechnienie monastycyzmu wśród bizantyjskiego społeczeństwa, co skutkowało wykryształizowaniu się tak zwanego „monachizmu w świecie”, a więc obecności mnichów w przestrzeni publicznej. W rezultacie „wielu świeckich było natchnionych ascetycznymi normami monastycyzmu, z których zapożyczyli niektóre elementy duchowości monastycznej do swojej indywidualnej praktyki”⁴¹. To cenobityzm kapadocki wpłynął na taki stan rzeczy, a tradycja, jaką stworzył św. Bazyl⁴², zapewniła sukces umiarkowanej formy cenobityzmu. System monastyczny biskupa z Cezarei rozprzerstrzenił się niemal w całej Azji Mniejszej.

Zwrócenie szczególnej uwagi na regułę św. Bazylego podyktowane jest nie tylko jego uniwersalnymi i ponadczasowymi wartościami, ale przede wszystkim troską o fakt, że należy ją odseparować od błędnych i stereotypowych konotacji z dużo późniejszym zjawiskiem – ojców bazylianów, którzy uważają się za szczególnych dziedziców tej reguły. Św. Grzegorz Peradze zwraca na to wyraźnie uwagę, pisząc: „reguła św. Bazylego Wielkiego i oznaczenie wschodniego zakonu [chodzi o zakon greckokatolicki – unicki – J.P.] jako bazylikańskiego w odróżnieniu od zakonów zachodnich nie jest trafne”⁴³. To właśnie dlatego poddano szerszej analizie ten aspekt życia monastycznego Wschodu, gdzie – chociaż wspólnoty utożsamiały się ze swoim duchowym mistrzem – to żadna nie stała się grupą monastycyzmu „antoniowego” czy też „pachomiuszowego”, a w rezultacie i nie „bazylikańskiego”. Ta jednolitość monastycyzmu, który rozwijał się w formie anachoretyzmu, cenobityzmu, stylityzmu, czy też idiorytmii, nie wynikała z braku ich wzajemnej odmienności i różnorodności, ale z jednego, wspólnego ideału życia monastycznego Wschodu⁴⁴.

⁴⁰ Zob. Abp Hilarion (Ałfijew), dz. cyt., s. 79.

⁴¹ Tamże, s. 79.

⁴² B. Doroszkiewicz, dz. cyt., s. 45.

⁴³ św. Grzegorz Peradze, dz. cyt., s. 152.

⁴⁴ Pisał o tym w sposób szczególny św. Grzegorz Peradze: „W przypadku zakonów zachodnich reguły założyciela stanowią stały kręgosłup. Rozwój zakonu przebiega o wiele spokojniej i w sposób ciągły, tak że dzieło jego założyciela nie ulega zamieraniu, jak ma to miejsce na Wschodzie, lecz istnieje przez stulecia. Monastycyzm zachodni przyjął na rzymskiej bazie rzymskie cechy, chociaż jest dziełem wschodnim; pomagać Kościołowi i stać się jego przednią strażą (nie tylko w pierwszej linii straży modlitewnej, jak na Wschodzie), by go wspierać i realizować jego zadania na tej ziemi. I tak widzimy mnichów jako misjonarzy, którzy przemierzają

Tutaj różnica dotyczyła formy, a nie samej istoty. Ponadto rozróżnienie to występowało za życia wymienianych świętych i nieco po ich śmierci, aż do momentu usankcjonowania i uporządkowania praktyk monastycyzmu jako zjawiska wewnątrzkościelnego. Obecnie w prawosławiu mówi się o monastycyzmie, nie wydzielając z niego semantycznie form, na które miały wpływ starożytne reguły ich wielkich prekursorów.

Stopnie doskonałości monastycznej

Życie monastyczne wymagało uporządkowania pod względem jego statusu w Kościele. Samo pragnienie ascezy skłaniało wielu do oddalenia się od świata i ukrycia w pustynnych oazach, ale decyzja ta nabierała innych wymiarów, kiedy wpisywała się w konkretne działanie Kościoła, który przyjmował taki wybór z aprobatą wyrażaną w postaci mniszych postrzyżyn. Pierwsze obrzędy postrzyżyn znane są z okresu IV w. Chodzi tutaj o mniszą schimę⁴⁵. Pierwsze świadectwa o monastycyzmie

ład i morze, żeby poprzez przekazanie prawdy ich Kościoła oświecić tych, którzy tkwią jeszcze w ciemnościach i cieniu śmierci. I tak widzimy mnichów głoszących kazania, żeby raz zakorzonią wiara się utrzymała. Dalej widzimy innych opiekujących się chorymi i sierotami, którzy wykonują prace społeczne w najgłębszym znaczeniu tego słowa, poświęcają się, nie unikają niebezpieczeństw, a inny jeszcze próbują na zawsze zachować zewnętrzny splendor Kościoła. Wielu innych zajmuje się – w cichości studiując – dziedzinami wiedzy, które chociaż potrzebne są nauce, to jednak z przyczyn natury ekonomicznej nie mogą być w wystarczającym stopniu uwzględniane w uniwersytetach. Zachodni mnich, pracujący naukowo, jest uczonym sumiennym i dobrym fachowcem. Pozostaje on w ogromnej sprzeczności z mistycznym i niestałym uczuciowo mnichem wschodnim, który jest nieomalże osobowością poetycką.

Mnich Kościoła wschodniego jest jasnowidzem, jest spokojny i twardo chodzi po ziemi. W tym mnichu Kościół wschodni wyprzedza stulecie, mnich spija cały sok, zbiera w sobie religijne siły narodu i następne pokolenie nie ma nic i żyje albo z tego jednego tak długo, dopóki nie przyjdzie następny, albo pozostaje w religijnym uśpieniu. Kościół zachodni unika możliwości wyczerpania się rozwoju duchowo-religijnego, który nie odpowiada czasowi. Następne pokolenia też muszą coś mieć i tak ludzkim sercom nałożone są cugle, żeby serce jednego nie biło szybciej niż drugiego”; tamże, s. 153–154.

⁴⁵ „*Schima* – z języka greckiego kształt, wizerunek. Chodzi o materiałowy płat najczęściej w kształcie małego bądź dużego prostokąta noszony na ciele. Różnice w jego wyglądzie, w zależności od lokalnych tradycji, zostaną opisane w dalszej części artykułu. Potocznie, mówiąc o mniszej schimie, mówi się o mniszych postrzyżynach, podczas których nowicjusz składa wieczyste śluby mnisze. Pewnym odpowiednikiem w tradycji zakonnej Zachodu jest szkaplerz. Szkaplerz (łac. *scapulare*, od *scapula* – ramiona, barki, plecy) – wierzchnia część habitu w niektórych zakonach (karmelici, karmelici bosy, dominikanie, benedyktyni, cystersi, trynitarze, serwicy) w postaci szerokiego płata materiału z otworem

cenobitycznym, tzw. pachomiańskim, zawierają też wzmianki o postrzyżynach mniszych. I chociaż pierwsze przepisy św. Pachomiusza były jeszcze dość chaotyczne, to zostały one później precyzyjnie dopracowane przez jego uczniów i następców⁴⁶. O postrzyżynach mniszych świadczy fakt, że *pachomiańskich* mnichów obowiązywały: czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. W przypadku pierwszego ślubu św. Pachomiusz kładł duży nacisk na czystość z uwagi na panujące ówczesne obyczaje. W kwestii ubóstwa warto przypomnieć, że przychodzący do klasztoru mnich musiał zrezygnować ze wszystkiego, nawet z własnego ubrania, natomiast ślubowane posłuszeństwo, wg św. Pachomiusza, stanowiło główną cnotę mnicha, na której budowano życie we wspólnocie. W przypadku braku posłuszeństwa, reguła przewidywała różnego rodzaju kary, takie jak surowy post o chlebie i wodzie, okresowe wydalenie, a nawet i chłosta, aż do całkowitego usunięcia ze wspólnoty⁴⁷. Św. Pachomiusz był nie tyle założycielem, co organizatorem życia cenobitycznego. W jego regule, podobnie jak w całym monastycyzmie wschodnim, bardzo ważną rolę odgrywał duchowy kierownik, starzec, spowiednik. I chociaż za jego czasów nie istniał jeszcze nowicjat, to kandydat zgłaszający się do wspólnoty oczekiwał na ostateczne przyjęcie kilka dni⁴⁸.

na głowę, takiego samego, z jakiego uszyta jest tunika i zazwyczaj w tym samym co ona kolorze. Szkaplerz okrywa barki oraz sięga na plecy i na piersi. Na szkaplerz nakłada się pelerynkę z przyszytym do niej kapturem i płaszcz. W nocy z 15 na 16 lipca 1251 w Aylesfort w hrabstwie Kent w Anglii św. Szymon Stock, przełożony generalny zakonu karmelitów, miał otrzymać od Matki Bożej obietnice dotyczące noszenia karmelitańskiego habitu – szkaplerza. Od tamtej pory szkaplerz karmelitański stał się jedną z form pobożności maryjnej w całym Kościele. Klemens VII bullą *Ex Clementi* z dnia 12 sierpnia 1530 zatwierdził i obdarzył duchowymi przywilejami karmelitańskie Bractwo Szkaplerzne. Przywileje szkaplerzne zatwierdzali również papieże: Paweł II w 1534 i 1539, Pius V w 1564, Grzegorz XIII w 1577, Paweł w 1613, Klemens X w 1637, Pius XI w 1922. Zmniejszona wersja brązowego szkaplerza karmelitańskiego składa się z dwóch małych prostokątów sukiennych (najczęściej wełnianych) związanych dwiema tasiemkami. Nosi się go tak, że jedna część leży na piersiach, a druga na plecach wiernego. Naszyte na szkaplerzach karmelitańskich obrazki lub wyhaftowane symbole religijne nie są konieczne, ale często można je spotkać. Istnieją różne szkaplerze zatwierdzone przez Kościół, przeznaczone dla wiernych świeckich i duchownych, najczęściej związane z danym zakonem lub specyficznym nabożeństwem i powiązane z określonym bractwem (konfraternią)”; zob. J. Zieliński, *W znaku szkaplerza*, Kraków 2009.

⁴⁶ Zob. M. Kanior, dz. cyt., s. 65.

⁴⁷ Tamże, s. 65–66.

⁴⁸ Tamże, s. 68.

Nowicjat

Obecnie okres nowicjatu, który ukształtował się nieco później po św. Pachomiuszu, trwa zazwyczaj trzy lata. Wynika to z piątego kanonu pierwszego soboru powszechnego w Nicei⁴⁹, do treści którego jeszcze wrócimy. W niektórych przypadkach okres ten obecnie może ulec skróceniu bądź wydłużeniu, w zależności od duchowego przygotowania nowicjusza do złożenia ślubów mniszych. Wyraźnie podkreślono tutaj ślubów mniszych, bowiem później pojawi się problem postrzyżyn w *riasofor*.

Do monasteru nowicjuszy przyjmuje przełożony w porozumieniu z diecezjalnym biskupem⁵⁰. Trzyletni okres nowicjatu zakłada, według niepisanej tradycji, że pierwszy jego rok jest okresem pewnej fascynacji życiem mniszym, jego mistyczną specyfiką, szatami mnichów, czy też ich stylem życia. Drugi rok uznaje się za czas stabilności emocjonalnej, kiedy fascynacja naturalnie wygasa, a kandydat do życia mniszego, bardziej realnie poznaje jego specyfikę i istotę. Ostatni rok, co nie stanowi ogólnej reguły, należy zazwyczaj do okresu decyzji, z tym że to nie nowicjusz ocenia swoją gotowość, ale jego spowiednik⁵¹, przełożony, rada monasterska i pozostali bracia wspólnoty. Ocenia ją jednak w oparciu o spowiedź nowicjusza, codzienne wyznawanie myśli i jego życie we wspólnocie.

W tym miejscu warto dokonać pewnego sprecyzowania nazewnictwa związanego z nowicjatem. W tradycji słowiańskiej nowicjusz określany jest mianem *postusznika* z uwagi na swoje główne zadanie. Nowicjusz uczy się wyrzekania swojej woli, okazywania bezwzględnego posłuszeństwa i pełnej szczerości wobec swego spowiednika. Można powiedzieć, że najważniejszą rzeczą, której się wymaga od nowicjusza w klasztorze, nie jest ani jego reputacja, ani wykształcenie, lecz właśnie posłuszeństwo. Można się spotkać jednak z błędną interpretacją tego określenia, według którego *postusznik*, poza okazywaniem posłuszeństwa, nazywa się tak, ponieważ wykonuje również najwięcej *postuszanii* – tak określa się prace wykonywane w klasztorach. W tradycji greckiej nowicjusz to *dokimos*, który według etymologii tego słowa (gr. *dokimazo* – próbuję), próbuje życia monastycznego, sprawdza się w nim, między innymi przez posłuszeństwo (gr. *he hypakoe*)

⁴⁹ Zob. *Prawila Swiatych Pomiestnych Soborow s tołkowanijem*, Moskwa 2000, s. 808–814.

⁵⁰ O duchowych kryteriach przyjęcia do klasztoru zob. Archim. Vasileios (Gontikakis), *Dokimasies tou Gerontos stin proslipse dokimou monachou*, w. Sp. Kondogianis (red.), *Praktika Panelliniou Monastikou Synedriou (18–20 Apriliou 1990)*, Meteory 1990, s. 303–310.

⁵¹ W monasterach góry Atos spowiednikiem jest zawsze przełożony klasztoru.

i wykonywane obowiązki, które określane są w języku greckim jako *diakonimata*, a więc posługi, prace. Grecka terminologia, jak widać, jest bardziej precyzyjna w określeniu celowości nowicjatu, wyszczególniając „trójterminologicznie” to, co oddaje jednosłownie i niepełnie tradycja słowiańska. Nie zmienia to jednak istoty nowicjatu w obu tradycjach.

Riasofor

Pierwszym stopniem doskonałości monastycznej są postrzyżyny w *riasofor*. Pierwszym, ale najbardziej kontrowersyjnym ze wszystkich postrzyżyn. Pokażą to dalsze rozważania. Ich nazwa etymologicznie pochodzi z języka greckiego, w którym oznaczają one prawo noszenia *riasy*⁵² i *kamiławki*⁵³. Grecka tradycja potocznie nazywa te postrzyżyny *riasoeuche*, co oznacza po prostu „modlitwę riasy, na riasę”. Wielki Euchologion grecki nazywa ten ryt, a może lepiej ceremoniał postrzyżyn „*He akoloutheia eis archarion riasophorounta*”⁵⁴, co należałoby przetłumaczyć jako „porządek dla początkującego, który przyodziewa riasę”⁵⁵. Charakter modlitw w czasie tych postrzyżyn jest wyraźnie dziękczynny, a dziękczynienie to wynika z faktu wybawienia od marności życia w tym świecie osoby, nad którą są one odczytywane⁵⁶. Dalsza część pierwszej modlitwy stanowi prośbę o zachowanie aż do śmierci w czystości, pokorze i miłości. Druga modlitwa to zawołanie o Boże błogosławieństwo na włączenie kandydata do wybranego stada poprzez wstrzemięźliwość i przyodzianie szaty usświęcenia – *riasy*, skórzanego pasa i *kamiławki*⁵⁷. Należy w tym miejscu dodać,

⁵² „Riasa” to długa szata w kolorze czarnym z szerokimi rękawami, opuszczona do ziemi i nieściągnięta w pasie. Nazwa pochodzi od greckiego *to riaso*.

⁵³ „Kamiławka” – okrągłe nakrycie głowy w kolorze czarnym. Nazwa pochodzi od greckiego *to kallimauchion*, co oznacza nakrycie głowy chroniące mnicha przed wyjątkowymi upałami.

⁵⁴ Zob. *Euchologion to mega*, Ateny 1992, s. 188–189.

⁵⁵ Słowiańska tradycja nazywa te postrzyżyny „rytem, który ma miejsce na przyodzianie riasy i kamiławki”. W odróżnieniu od tradycji greckiej, rozpoczyna się on dodatkowo Ps 26 (27), przekazaniem przez dokonującego postrzyżyn znaku pokoju, modlitwy na pochylenie głów oraz aklamacją; zob. *Czyn na odijenię riasy i kamiławki. Posledowanije mahałogo obraza jeże jest mantija. Posledowanije wielikohogo angielskogo obraza jeże jest schima*, Monaster Walaam 1998, s. 1–6.

⁵⁶ „Dziękujemy Ci, Panie, Boże nasz, Tobie, który według swego wielkiego miłosierdzia, wybawiłeś swego sługę (imię) od marności życia tego świata i przywołałeś go do tego szlachetnego stanu...”; tamże, s. 188.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 189.

że otrzymuje on także prawo noszenia sutanny (gr. *anteri*, *zostikon*; ros. *podrasnik*)⁵⁸. Ceremonia zakładania szat odbywa się zaraz po akcie postrzyżyn na znak krzyża (gr. *stauroeidos*) bez żadnych dodatkowych słów i modlitw w trakcie tych czynności, w odróżnieniu od postrzyżyn „małej i wielkiej schimy”.

Kontrowersją związaną z postrzyżynami w *riasofor* jest status takiego mnicha. Utarło się bowiem określanie go jako *riasofornego* nowicjusza, ale również, i to znacznie częściej, jako *riasofornego* mnicha. Zewnętrznie, zwłaszcza na górze Atos, gdzie nie wszyscy mnisi zakładają szaty mnicha małej schimy, trudno jest odróżnić jednych od drugich, z uwagi na identyczność ich ubioru. Z faktem tym wiąże się również kwestia ich statusu w przypadku pozostawienia życia w monasterze, ponieważ w istocie rzeczy nie złożyli oni ślubów mniszych. W dzisiejszej Grecji, poza górą Atos, *riasofornych* mnichów nie wpisuje się do tzw. *monachologionów*⁵⁹ świętych monasterów, co oznacza, że nie do końca uznawani są oni za mnichów⁶⁰. O ile w tradycji słowiańskiej *riasoforny* mnich nie powinien być wyświęcony na biskupa, zanim nie przyjmie postrzyżyn małej schimy, o tyle przynajmniej w Grecji, Aleksandrii i na Cyprze takie przypadki mają miejsce dosyć często. *Riasoforny* biskup przywdziewa biskupią *mantiję*⁶¹ na mocy biskupich święceń, jako ich nieodłączny atrybut, zważywszy na fakt, że w starożytności wielu biskupów w ogóle nie było mnichami, a nawet byli żonaci. Warto w tym miejscu jednak przytoczyć pogląd św. Nila Wydzielającego Mirrę, który wyraźnie nazywa *riasofornych* mnichami, nie uwzględniając faktu pozostawienia przez nich życia mniszego⁶². Praktyka kościelna zna jednak różne interpretacje kanonicznego, jak i duchowego statusu *riasofornych*.

⁵⁸ W rosyjskiej praktyce monastycznej sutannę noszą również prości nowicjusze.

⁵⁹ Monachologion – spis imion mnichów należących do danej wspólnoty monasterskiej.

⁶⁰ Stąd bierze się w dzisiejszej Grecji tradycja nazywania takich mnichów niezonatymi duchownymi, jeśli są oni diakonami lub kapłanami.

⁶¹ *Mantija* (palusz) – szeroka peleryna w kolorze czarnym (w tradycji słowiańskiej u biskupa w kolorze fioletowym, u metropolity – niebieskim, u patriarchy – zielonym; w tradycji greckiej w kolorze fioletowym i bordowym u wszystkich biskupów, arcybiskupów, metropolitów i patriarchów), symbolizująca ochronę mocą Bożą i wypełnienie reguł życia mniszego. Ważnym symbolem *mantiji* jest brak rękawów, co przypomina mnichowi, że nie ma on już własnej woli, ani rąk, które mogłyby działać jako ręce jego starej, grzesznej natury. Symbolizuje ona również anielskie skrzydła. Często jest dłuższa niż wzrost mnicha. Po śmierci jest rozcinana tak, aby było można związać ją ciało zmarłego mnicha.

⁶² Zob. Prot. T. Zisis, *Monachismos. Morphes kai Themata*, Saloniki 1998, s. 161–177.

Zarówno tradycja grecka, jak i słowiańska, z przewagą tej pierwszej, przewiduje podczas tych postrzyżyn zmianę imienia, co bardziej wiąże się z postrzyżynami małej schimy oraz wręczenia inicjowanego duchowemu opiekunowi – starcowi⁶³.

Wróćmy jednak do kontrowersji i postarajmy się je przedstawić w kilku słowach. Po pierwsze kontrowersje te nie są nowe, nurtują bowiem świadomość kościelną około ośmiu wieków. Istotą problemu jest fakt, że nie ma żadnego kanonu, tak jak ma to miejsce z piątym kanonem I Soboru Powszechnego odnośnie do postrzyżyn w schimę, który określałby status *riasoforu*. Nie ma też żadnego prawa wewnątrzkościelnego w tym zakresie. Odnośnie do wielkiej i małej schimy najstarszą wzmianką o nich jest testament św. Teodora Studyty, który zapisał bardzo ważną rzecz dla określenia różnicy pomiędzy nimi i ich statusu, przestrzegając: „Nie będziesz dawał, tak jak ją nazywają, małej schimy później, jako coś innego niż wielka schima. Jedną bowiem jest schima, tak jak i chrzest, zgodnie z tym co postanowili święci ojcowie”⁶⁴. Różnica pomiędzy mnichami małej i wielkiej schimy dotyczyła głównie sposobu ich karania. Wynika to z zapisu świętego, który określał: „Jeśli mnich wielkiej schimy upadnie w namiętność, będzie odłączony od Eucharystii na pięć lat, a małej schimy na lata dwa”⁶⁵. W kwestii *riasoforu* nie ma takich wyraźnych określeń i sankcji.

Riasofor mógł być próbą złagodzenia piątego kanonu, który mówi, że postrzyżyny powinny się dokonać po trzech latach nowicjatu. Niewątpliwie powodem wprowadzenia tych postrzyżyn było ujednoczenie ubioru żyjących w klasztorach. Warto w tym miejscu wspomnieć, że do dnia dzisiejszego istnieje na św. górze Atos zwyczaj nieprzyjmowania od razu mnichów, którym nie rośnie broda, albo chłopców i młodzieńców⁶⁶, poza wyjątkami jednodniowych pielgrzymek, aby nie wyróżniali się oni od całej wspólnoty. Trzeci powód wydaje się być najbardziej logiczny. Jest nim pewien rozwój duchowy nowicjusza, który pozwala na stopniowe wprowadzanie go

⁶³ W tradycji greckiej fakt ten dokonuje się automatycznie, ponieważ to przełożony zawsze jest starcem i spowiednikiem wszystkich członków wspólnoty. W tradycji rosyjskiej sytuacja jest odwrotna. Przełożony monasteru najczęściej odpowiada za kierowanie i administrację klasztoru, a kwestia spowiedzi należy do wyznaczonych do tego doświadczonych w życiu duchowym mnichów.

⁶⁴ św. Teodor Studyta, PG 99, 1820.

⁶⁵ Tamże, 1753.

⁶⁶ Kobiety nie są wpuszczane na górę Atos.

w tajniki życia monastycznego poprzez pierwsze postrzyżyny. To właśnie dlatego w monastycyzmie obecnym mówi się o trzech stopniach doskonałości w kontekście trzech stopni postrzyżyn mniszych. Ten argument jest ogólnie przyjmowany i nie podlega większym kontrowersjom. Czwartym powodem, który jednak nie zasługuje na poparcie, jest fakt świadomego przyjmowania bądź udzielania postrzyżyn w *riasofor* na wypadek ewentualnego odejścia inicjowanego.

Spójrzmy na stanowisko w tej sprawie niepodważalnego obecnie autorytetu monachizmu i prawa kanonicznego św. Nikodema Hagioryty, który uważa *riasofornego* za wyższego od nowicjusza, a w związku z tym nie uznaje jego prawa odejścia z klasztoru i powrotu do stanu świeckiego. Powołuje się tutaj na argumenty obecne w ceremoniale tych postrzyżyn, a więc strzyżenia włosów (gr. *he trichokouria*), odczytania dwóch modlitw, zmiany imienia i przyodzenia w szaty, a konkretnie w *riase*. Nigdzie jednak nie nazywa go mnichem. Powołuje się przy tym na opinię kanonisty Balsamona⁶⁷.

Innego zdania jest kanonista P. Panagiotakos⁶⁸, który uważa, że *riasoforny* posiada status mnicha. Do wymienionych wcześniej przez św. Nikodema argumentów dodaje jeszcze jeden, a mianowicie, że już sam fakt przystąpienia do takich postrzyżyn jest równoznaczny z potajemnym, milczącym przyjęciem mniszego stanu. Wniosek ten posiada niewątpliwie swoją logikę. Nikt bowiem, kto przyjmuje postrzyżyny, nie zgadza się na *riasofor*, aby później go pozostawić i odejść.

Wszystkie te argumenty zawarte w postrzyżynach w *riasofor* występują również przy innych sakramentach i rytuałach, ale nie czynią z przyjmujących je mnichów, a więc ani postrzyżyny (występujące np. przy chrzcie, *chirotezi* subdiakona), ani modlitwy, których treść nie nawiązuje bezpośrednio do życia mniszego, lecz do walki z grzechem i szatanem, ani zmiana imienia (chrzest, kapłaństwo), ani też odzianie szat (może się dokonać z prostym błogosławieństwem biskupa), mimo wszystko względem postrzyżyn schimy nie są pełne. Nie ma w nich atrybutów, o których powiemy przy opisie postrzyżyn małej i wielkiej schimy.

Reasumując, status *riasofornego* mnicha jest określany wewnętrznym prawem danego Kościoła, jego tradycją, obyczajami, a nade wszystko

⁶⁷ Zob. Pidalion, s. 259–260.

⁶⁸ Zob. P. Panagiotakos, *Sistima tou Ekklisiastikou Dikaiou. Dikaion ton Monachon*, t. 4, Ateny 1957, s. 96–103.

świadomością monastyczną. Od strony kanonicznej decyzję w kwestii takiego mnicha, bądź nowicjusza, który jako *riasoformny* zdecydował się odejść, podejmuje biskup, uwzględniając fakt genezy *riasoforu*, jego miejsca w kościelnej mentalności danego Kościoła oraz powodów takiej decyzji.

Żaden z Kościołów lokalnych nie sformułował definitywnie stanowiska wobec takich przypadków, aby nie powodować poczucia, że postrzyżyny te nie mają wielkiej wagi i nie wymagają od przyjmującego je odpowiedzialności, bo tak nie jest.

Mała schima

Przyjęcie postrzyżyn małej schimy, mimo że uznawane jest za drugi stopień doskonałości mniszej, nie musi być poprzedzone postrzyżynami w *riasofor*. Dowiodły tego powyższe rozważania. Często bywa, że postrzyżyny te dokonywane są od razu nad inicjowanym nowicjuszem. Wszystko zależy od przygotowania i duchowego stanu kandydata, który, jak wcześniej wspomniano, nie jest oceniany przez siebie samego, lecz przez przełożonego (a jeśli przełożony nie jest jego spowiednikiem, to przez innego spowiednika) oraz wspólnotę reprezentowaną przez radę monasteru. Sam kandydat również pytany jest o swoje zdanie, ponieważ może on odmówić przyjęcia postrzyżyn małej schimy i opuścić monaster.

Postrzyżyny mnisze, zwłaszcza małej i wielkiej schimy, należy rozpatrywać jako pełny, autonomiczny sakrament. Właśnie tak postrzegał je św. Dionizy Areopagita w swoim dziele „Hierarchia kościelna” w rozważaniach na temat obrzędu wyświęcenia mnicha. Oto, jak opisywał ten obrzęd: „Kapłan stojąc przed boskim ołtarzem, wygłasza odpowiednią dla konsekracji [dla poświęcenia – J.P.] zakonnej świętą formułę modlitwy. Inicjowany stoi przed kapłanem, nie przykłęka ani na dwa, ani na jedno kolano, ani też nie kładzie się na jego głowie ksiąg Pisma, które zawiera przekaz boskiego objawienia. On po prostu stoi, gdy ksiądz [kapłan – J.P.] wypowiada mistyczne słowa modlitwy powołującej go do stanu monastycznego”⁶⁹. Stanowisko św. Dionizego podziela również św. Teodor Studyta, który uważa mnichów za najwyższy zastęp wśród wiernych nienależących do kapłaństwa hierarchicznego⁷⁰. W tym miejscu

⁶⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, Kraków 1999, s. 180.

⁷⁰ Zob. św. Teodor Studyta, PG 99, 1820; PG 99, 941C.

warto zauważyć, że Kościół najczęściej wybiera biskupów spośród mnichów⁷¹, którzy przydzielili na siebie wcześniej mniszą schimę, czyli przyjęli mnisze postrzyżyny. O ile postrzyżyny w *riasofor* w słowiańskiej tradycji określane są jako ryt (scs. *czyn*), to postrzyżyny małej i wielkiej schimy nazywane są w Euchologionie obrzędem (scs. *posledowanije*), co pokazuje nieporównywalną wyższość tych ostatnich nad pierwszymi. Terminem *obrzęd* określa się porządek wszystkich nabożeństw, poza św. liturgią, która jest aktem, rytem, (gr. *he taksis* – czyn), a właściwie działaniem samym w sobie. Pomimo pokrewieństwa nazewnictwa z postrzyżynami w *riasofor*, liturgia jest aktem spełnionym i rekapitułującym wszystko, dlatego poprawniejszą formą jest ta wykorzystywana w greckich Euchologionach, gdzie wszystkie trzy rytury postrzyżyn określane są mianem *he akoloutheia*, a więc tym, co następuje. To właśnie modlitwy, hymny i psalmy w każdym nabożeństwie określają jego cel i charakter. Podobnie jest z postrzyżynami małej schimy.

Według greckiego Euchologionu, powinny się one odbywać podczas liturgii, a konkretnie po małym wejściu i zaśpiewaniu troparionów, które kończy rozpoczynająca postrzyżyny *poetycka katezma* (scs. *siedalen*) – „objęcia ojcowskie”⁷². Chodzi o *katezmę* z jutrzni Niedzieli o Synu Marnotrawnym. W tradycji słowiańskiej inicjowany brat czołga się do ołtarza po ziemi na znak głębokiej pokuty, pokory (pokajania) i samouniżenia, w greckiej tradycji zmierza ku ołtarzowi pochylony do ziemi. W jednym i drugim przypadku przykrywany on jest przez mnichów ich *mantijami*. Określenie postrzyżyn jako „metanoias epangelma” wskazuje na zapowiedź permanentnej pokuty, polegającej na zmianie sposobu myślenia. Inicjowany brat, wg tradycji słowiańskiej, odziany jest wówczas we *włosiennicę* (lniana długa koszula), natomiast wg tradycji greckiej w zwykłą długą koszulę. Ich symbolika jest jednakowa – obnażenie starego człowieka. Inicjowany przystępuje do ołtarza bez obuwia, aby otrzymać później nowe na nową drogę życia. Jak pisze św. Dionizy: „Odrzucenie dawnego ubrania i włożenie nowego oznacza przejście od świętości życia stanu średniego do większej doskonałości, gdyż – podobnie jak w obrzędzie odrodzenia w Bogu – zmiana odzienia oznacza wznoszenie się

⁷¹ Taka tradycja obecna jest dziś w całym prawosławnym świecie (bez względu na to, czy chodzi o mnicha „riasofornego, „małej lub wielkiej schimy), wcześniej, do prawie VI w., biskupi bywali wybierani spośród żonatych mężczyzn.

⁷² Zob. *Euchologion to mega*, s.190.

w górę, od oczyszczonego życia, do wyższego stanu kontemplacji i oświecenia”⁷³. Postrzyżyny rozpoczynają się krótkim pouczeniem (katechezą), która mówi o wielkiej wadze, jaką mają zaraz po niej składane śluby mnisze, które inicjowany będzie składał przy niewidzialnej obecności samego Zbawiciela, Jego Matki, świętych aniołów i wszystkich świętych. Podczas Sądu Ostatecznego będą Oni świadkami tych ślubów, a kryterium tego sądu będą nie obietnice, które zostaną wtedy wypowiedziane, lecz te, których mnich w swoim życiu dotrzyma⁷⁴.

Składane śluby mnisze zakładają dobrowolne do nich przystąpienie, przebywanie w monasterze do ostatniego tchnienia, zachowanie czystości, dziewictwa i pobożności, dożywotnie posłuszeństwo, znoszenie każdej udręki i smutku życia monastycznego, a także ubóstwo⁷⁵. Od strony soteriologicznej, a nawet i psychologicznej, ważne jest brzmienie tych ślubów, które odbywają się na zasadzie zadawanych pytań i udzielanych odpowiedzi. Po pierwsze, śluby nie są wypowiedziane przez samego inicjowanego, ale przez dokonującego postrzyżyn, jakby w imieniu całego Kościoła i z uwagi na to, aby wypowiedzi były precyzyjnie sformułowane. Udzielane odpowiedzi na każdy ślub są jednakowe: „Tak, współdziałaniem Bożym, czciogodny ojcze”⁷⁶. To bardzo ważny wymiar wschodniego pojmowania ślubów mniszych, w którym widoczna jest ułomność ludzka uniemożliwiająca, bez

⁷³ Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 182. O. Marian Kanior wspomina o tym przy opisie cenobitizmu pachomiańskiego. Ważne tutaj jest, że tekst ten wyraźnie nawiązuje do postrzyżyn ze ślubami mniszymi i bez ślubów mniszych: „Oznaką przyjęcia kandydata do wspólnoty mniszej było zdjęcie ubioru świeckiego i nałożenie stroju zakonnego, po czym przełożony wyznaczał mu miejsce, obowiązywała bowiem w tych wspólnotach zasada respektowania kolejności wstąpienia do niej, przez fakt podjęcia życia zakonnego mnich zobowiązywał się – bez składania ślubów – do zachowania ubóstwa, czystości, posłuszeństwa. W klasztorze noszono tunikę lnianą bez rękawów (lebitorium), przepasaną paskiem lnianym lub skórzanym. Na ramionach noszono kozią skórę (melote), szyję i głowę osłaniała zasłona (kukulion), na której widniał znak klasztoru. Udający się w podróż otrzymywał sandały i płaszcz lniany, których nie wolno było używać do pracy. W celi wolno było mieć tylko strój konieczny do użytku codziennego. Zbędny ubiór składano w westiarni. Jak się wydaje, był to strój zbliżony do ubioru chłopca egipskiego. Odzież prano wspólnie. Za zniszczenie czy zagubienie była przewidziana kara”; M. Kanior, dz. cyt., s. 69. Na temat znaczenia i symboliki szat mniszych także zob. Ph.N. Papanikolaou, *He Erisom kai he pole stin askitike grammateia ton proton aionon*, Saloniki 2000, s. 33–37.

⁷⁴ Zob. *Katecheza ihumena*, w. *Euchologion to mega*, s. 190.

⁷⁵ Bp Jerzy (Pańkowski), art. cyt., s. 245–267; zob. Jępiszko Piotr (Jekatirinowski), *O monaszestwie*, Moskwa 1998.

⁷⁶ Zob. *Euchologion to mega*, s. 191.

Boga, dochowania jakiegokolwiek obietnicy. Poza tym, świadomość niewspółmiernego względem możliwości ludzkich współdziałania Bożego w zachowaniu tych ślubów chroni mnicha przed pychą i przypisywaniem sobie zasługi dochowania złożonych obietnic.

Zaraz potem następuje dosyć długa katecheza mówiąca o udrękach życia mniszego, przedstawiająca jego najtrudniejsze i najbardziej niewygodne strony, na czele z poniżaniem i upokorzeniem. Katecheza ta stanowi jakby wyjaśnienie tego, czym w istocie rzeczy są złożone śluby, dlatego kończy się jeszcze raz zapytaniem, czy przy współdziałaniu Boga inicjowany brat zachowa je do ostatniego tchnienia swego życia⁷⁷. Następują po tym modlitwy, przekazanie znaku pokoju i jeszcze jedna wymowna wypowiedź, która wskazuje na ogromną wagę aktu postrzyżyn mniszych. Brzmi ona: „Oto Chrystus niewidzialnie tutaj stoi. Zobacz, że nikt cię nie przymusza do przyjęcia tego wzoru. Wiedz, że ty z własnej woli chcesz przyjąć ten wielki i anielski wzór”⁷⁸. W odpowiedzi na to uroczyste oznajmienie przyjmujący postrzyżyny potwierdza, że przyjmuje je dobrowolnie.

Kolejnym etapem sprawdzającym symbolicznie, czy postrzyżyny przyjęte zostały dobrowolnie, jest zwyczaj trzykrotnego rzucania na ziemię nożyc, którymi zostaną dokonane postrzyżyny. Za każdym razem podnosi je inicjowany i oddaje przełożonemu, który kładzie je po trzykroć na Ewangeli, wskazując tym samym, że to z ręki Chrystusa nowy mnich przyjmie postrzyżyny. W tym momencie, a więc w momencie postrzyżyn włosów, po raz pierwszy wypowiedzane jest nowe imię mnicha⁷⁹.

Wraz z wypowiedzeniem po raz pierwszy nowego imienia, następuje ubieranie brata w mnisze szaty wraz z oddzielną modlitwą nad każdą z nich i każdorazowym powtarzaniem nowego imienia. Wszystkie szaty są najpierw błogosławione ręką dokonującego postrzyżyny i pokrapiane święconą wodą. Zgodnie z treścią tych modlitw, mnich najpierw przyodziewa *podriasnik*

⁷⁷ Zob. tamże, s. 192–193.

⁷⁸ Tamże, s. 193.

⁷⁹ Wybór imienia budził wiele pozytywnych emocji. Istnieje kilka tradycji z tym związanych, a mianowicie: wybór imienia według alfabetycznej zgodności pierwszej litery starego imienia, wybór związany ze świętych obchodzonym w dniu postrzyżyn, czy też związany z jakimś szczególnym pokrewieństwem usposobienia inicjowanego z danym świętym. Stosuje się również praktykę pozostawienia tego samego imienia, ale zmiany jego patrona. Istnieje również praktyka losowania imienia z trzech kopert, w których jedno imię zapisał sam kandydat, drugie wspólnota, w trzecie ihumen. Należy jednak podkreślić, że nie ma jednej, ogólnej zasady związanej z wyborem nowego imienia. W tradycji słowiańskiej mnisi podpisują się nowym imieniem, a nazwisko piszą w nawiasie jako znak, że umarli dla tego świata.

(gr. *chiton*, pol. *sutanna*). Nazwa ta wynika z faktu, że noszony on jest pod *riasą* – symbol dobrowolnego ubóstwa i niegromadzenia dóbr materialnych oraz gotowości na wszelkie udręki życia monastycznego. Następnie przyjmuje *paraman* – kwadratowy płat materiału z wyszytym na nim krzyżem, narzędziami męki Pańskiej oraz słowami zaczerpniętymi od ap. Pawła: „Ja znamiona Pana naszego, Jezusa Chrystusa, na ciele moim noszę” (Ga 6,17) – symbol nieustannego wspomniania męki Pańskiej i wspólnego niesienia z Chrystusem krzyża, czyli cierpień i wszelkich utrapień. Oznacza również gotowość związania poprzez ascezę wszystkich grzesznych namiętności. Mnich do końca życia wiązuje się *paramanem* i nosi go na swoim ciele. Kolejną szatą jest *riasa* nakładana na *podriasnik*, która jest szatą duchowej radości w Chrystusie i znakiem zwycięstwa nad smutkiem, i goryczą, powodowanych przez diabelskie pokusy. Wcześniej zakładany jest skórzany pas (gr. *he zone*) jako obraz umartwiania ciała i ożywiania ducha. Wierzchnią szatą jest wspomniana już *mantija*, która nie występuje przy postrzyżynach w *riasofor*, stąd czasem postrzyżyny małej schimy nazywa się postrzyżynami w *mantiję*. Symbolizuje ona powstrzymywanie się od wszelkich złych uczynków i wyrzeczenie się własnej woli. Na głowę mnicha nakładany jest *kłobuk* (gr. *to koukoulion*) – *kamiławka* lub twarda *skufcja* z *namietką*⁸⁰ – jako symbol nieodwracania się wstecz i niepowracania do przeszłego życia. Mnich otrzymuje również nowe sandały, świecę⁸¹ i *czotki*⁸² – symbol miecza Pańskiego.

Po ceremonii nałożenia wszystkich szat czytane jest modlitwne wezwanie konstatające to, co się dokonało. „Brat nasz (imię) przyjął rękojmię

⁸⁰ Rodzaj welonu, który zasłania tylną część głowy i tułowia, aż do pasa. Tradycja słowiańska posiada również *kłobuki* w kolorze białym, które noszą metropolici.

⁸¹ W tradycji słowiańskiej przyjęto zwyczaj zginania świecy na dole w dwóch miejscach, tak, że powstaje jakby rączka do jej trzymania, chroniąca przed kapiącym, rozgrzanym woskiem. Symbolicznie złamanie to oznacza radykalną zmianę życia. Metr. Antoni (Bloom) dostrzega w tym jeszcze inną symbolikę, że nadłamanie to zwiastun również i załamania w życiu mniszym, które z pewnością nastąpi. Oto, co hierarcha mówił w jednej ze swych homilii: „Została ci wręczona nadłamana świeca, abyś pamiętał słowa Chrystusa, że On tłącego się lnu nie ugasi, ani nadłamanej trzciny nie przełamie. Pamiętaj o tym zawsze, nadejdą bowiem minuty, kiedy poczujesz, że tak bardzo jesteś nadłamany, że chyba zaraz się złamiesz, i będą też minuty, kiedy poczujesz, że jakby każde światło zgasło...”; zob. Metr. A. Surożskij, *Wo imia Otca i Syna i Swiatogo Ducha. Propowiedi*, Londyn 1982, s. 55–56.

⁸² Modlitwenny sznur, podobny do rzymskokatolickiego różańca, służący do odliczania odmawianej Modlitwy Jezusowej: *Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym*. Poza praktyczną rolę, czyli odliczania modlitwy, *czotki* przypominają mnichowi o samej potrzebie nieustannej modlitwy.

wielkiego⁸³ wzoru mniszego i przyobłócił się w zbroję Bożą, aby przezwyciężyć wszelkie siły, władze i rządców świata ciemności, wszystkie duchy nikczemne pod niebem...”⁸⁴. Po odczytaniu krótkiej modlitwy następuje powrót do św. liturgii, jeśli postrzyżyny dokonywane są w trakcie jej trwania. W przeciwnym razie⁸⁵ następuje wielka ektenia z prośbami w intencji nowopostrzyżonego mnicha, lekcja apostołska (Ef 10–17) oraz ewangelia (Mt 10,37–39). Po rozesłaniu śpiewna jest stichera *Poznajmy bracia tajemnicę moc*⁸⁶.

Według przyjętej tradycji, nowy mnich pozostaje w świątyni przez kilka dni i nocy, w zależności od przyjętego w danej wspólnotie monastycznej zwyczaju. W tym czasie nawet posiłki spożywa w świątyni, tam odpoczywa, i co istotne, nie zdejmuje żadnej ze swoich szat. To bardzo ważny element tego czuwania. Trwa na modlitwie, czytając psalterz, odmawiając różne modlitwy, a zgłasza *Modlitwę Jezusową*, uczestnicząc we wszystkich nabożeństwach i przystępując do Eucharystii podczas każdej liturgii. Grecka tradycja zna zwyczaj przebywania takiego mnicha we własnej celi, a nie w świątyni, ale wtedy również mnich nie zdejmuje żadnej ze swoich szat. Związane to jest z tradycją czytania modlitwy na zdjęcie *kłobuka* (gr. *he euche eis to apokoukoulisai*). Tradycja góry Atos przewiduje przeczytanie tej modlitwy po upływie siedmiu dni i nocy. Ma to miejsce podczas liturgii zaraz po małym wejściu, kiedy odprawiający liturgię hieromnich⁸⁷, zdejmując swój *koukoulion* z racji nadchodzących czytań, co czyni podczas każdej liturgii. J. Phoundoules uważa, że tradycja ta powstała na wzór obmycia w trakcie chrztu, co daje prawo uznawania postrzyżyn mniszych za „drugi chrzest”⁸⁸. Ryt ten obejmuje dwie modlitwy, w których zarówno nad mniczem małej, jak i wielkiej schimy zanoszone są prośby o zachowanie łaski mniszych postrzyżyn, pomimo zdjęcia *koukoulionu*

⁸³ Słowiańska tradycja wykreśliła z tej modlitwy przymiotnik „wielkiego”, który zachowuje tylko dla wielkiej *schimy*. Grecki Euchologion zachowuje go również przy postrzyżynach małej *schimy*; zob. *Czyn na odijenije riasy i kamilawki*, s. 16.; *Euchologion to mega*, s. 196.

⁸⁴ *Euchologion to mega*, s.197.

⁸⁵ W tradycji słowiańskiej postrzyżyny „małej schimy” często odbywają się na jutrzni, po wielkiej doksologii.

⁸⁶ Całość w. *Euchologion to mega*, s.199.

⁸⁷ Mnich będący kapłanem nazywa się *hieromniczem*, a mnich będący diakonem *hierodiakonem*.

⁸⁸ Zob. J. Phoundoules, *Apokoukoulismos*, w. *Thriskeutike kai Ethike Egkyklopedeia*, t. 2, Athenai 1962–1968, s. 1097–1098.

oraz o błogosławienie umysłu i myśli mnicha. Na koniec warto dodać, że do tego momentu nowy mnich przystępuje do Eucharystii jako pierwszy spośród wspólnoty, nie zdejmując nakrycia głowy.

Wielka schima

W kwestii postrzyżyn wielkiej schimy tradycja słowiańska różni się dosyć zasadniczo od tradycji greckiej. W pierwszej wielka schima utożsamiana jest z podeszłym wiekiem, szczególną ascezą, a nawet dodatkowym ślubem mniszym. Jest prawie niemożliwą rzeczą napotkanie młodego słowiańskiego mnicha wielkiej schimy, który na dodatek przyjąłby takie postrzyżyny bezpośrednio po nowicjacie. Do tego należy dodać zupełnie inny wygląd odzienia mniszego takiego mnicha w obu tradycjach. W słowiańskiej zwraca on na siebie powszechną uwagę czarną *schimą* z kapturem wyszytą białą nicią⁸⁹ posiadającą sznurki przyszyte na rogach, na której widnieje Ukrzyżowanie Pańskie, wiele liter (skrótów) opisujących ukrzyżowanie, teksty biblijne i inne wizerunki świętych i aniołów. W greckiej zaś – jedynym atrybutem wyróżniającym takiego mnicha jest *schima* z *polistaurionem*⁹⁰ w kolorze czarnym z wyszytym ukrzyżowaniem Chrystusa czerwoną nicią. Słowiańską schimą zakłada się też na plecy (łac. *scapulare*) jako dodatek do *mantjii*. Należy też podkreślić, że mnisi wielkiej schimy w tradycji greckiej noszą ją pod *riasą*, a więc jest ona praktycznie niewidoczna. Poza tym w tradycji tej wielką schimą można otrzymać w młodym wieku, nawet bezpośrednio po nowicjacie. O ile w tradycji słowiańskiej jest ona czymś wyjątkowym i niedostępnym dla wszystkich, o tyle w greckiej stanowi coś normalnego, będącego pełnią monastycznego powołania.

Oto kilka przykładowych haseł ukrytych w skrótach wielkiej schimy:

ΤΣ ΔΦ (Τοῦτο τὸ Σχῆμα Δαίμονες Φρίττουσι) – Przed tą Schimą Demony Drżą

ΦΧ ΦΠ (Φῶς Χριστοῦ Φαίνει Πᾶσι) – Światło Chrystusa Oświeca Wszystkich

ΘΘ ΘΘ (Θεοῦ Θέα Θεῖον Θαῦμα) – Oglądanie Boga Boski Cud

⁸⁹ Rosjanie nazywają tę *schimą* wielkim *paramanem*, a najczęściej *anatawem*, co etymologicznie z języka greckiego oznacza „przyjmować”.

⁹⁰ *Polistaurion* – z języka greckiego oznacza wiele krzyży, co wynika ze sposobu wiązania *polistaurionu* ze sznurka sutazowego ozdobionego krzyżami na środku, plecach i po bokach.

TK ΠΓ (Τόπος Κρανίου Παράδεισος Γέγρονε) – Miejsce Czaszki Rajem się Stało

ΣΣ ΠΣ (Σχήμα Σταυροῦ Πᾶσι Σωτηρία) – Kształt Krzyża dla Wszystkich Zbawieniem

XX XX (Χριστὸς Χριστιανοῖς Χαρὰ Χαρίζει) – Chrystus Chrześcijan Radością Obdarza

Ξ Ζ (Ἐύλον Ζωῆς) – Drzewo Życia

Wcześniej wspomniano, że schima jest w istocie jedna, tak jak jeden jest chrzest (św. Teodor Studyta). Dlatego być może w tradycji greckiej jej przyjęcie zaraz po nowicjacie wydaje się być czymś zupełnie naturalnym i normalnym. O tej „normalności” świadczy fakt ogromnego podobieństwa postrzyżyn małej i wielkiej schimy. Ceremonia postrzyżyn, według greckiego Euchologionu, rozpoczyna się już na jutrzni poprzez włączenie w nią specjalnego kanonu, którego akrostychem⁹¹ jest sentencja w języku greckim *Eudokimon telos eudokimo moi Chryste paraschou*⁹², co należy rozumieć jako *Dobrze doświadczonego końca daj dobrze doświadczyć, Chryste*. Akrostych ten wskazuje, że kanon ten powstał w czasach, kiedy nie śpiewano już drugiej pieśni kanonu, ponieważ także bez niej brzmienie akrostychu jest pełne. Ma to duże znaczenie dla historii liturgiki prawosławnej. Na jutrzni ma miejsce jeszcze włączenie oddzielnych sticher z ceremonii postrzyżyn. Podobnie jak przy postrzyżynach małej schimy, również i te postrzyżyny odbywają się po małym wejściu na liturgii. Pierwsza katecheza, identyczna w obu ceremoniach, podejmuje również zagadnienie powołania Bożego i synergii człowieka z Bogiem⁹³. Wskazuje ona wyraźnie, że uczestnictwo człowieka w tej współpracy rozpoczyna się po jego powołaniu przez Boga, to Bóg bowiem, jako pierwszy, powołuje człowieka (gr. *ho energon*), człowiek zaś jest tym, który odpowiada na to powołanie, a więc nie działa w pojedynkę, ale współdziała, stając się *synergionem* (gr. *ho synergon*). Druga katecheza⁹⁴, nieco dłuższa przy postrzyżynach wielkiej schimy, nawiązuje do tego, co mnich powinien miłować, a czego się wyrzec. To wyrzeczenie ma podwójny charakter – odnośnie do miejsca (gr. *topike*) i odnośnie do sposobu (gr. *tropike*).

⁹¹ Akrostych (scs. *krajegraniesije*) – to ukryte hasło, myśl, sentencja, którą odczytuje się z pierwszych liter wszystkich troparionów ujętych w kanonie.

⁹² Zob. *Euchologion to mega*, s. 199–206.

⁹³ Zob. tamże, s. 190.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 207.

Zgodnie ze słowami św. Jana Synajskiego, pierwszy ślub mniszy dotyczy rzeczy, ludzi i rodziców, drugi – wyrzeczenia się własnej woli, a trzeci – próżnej chwały⁹⁵. Treść składanych ślubów przy obu postrzyżynach jest jednakowa, co wskazuje, że mnisi i po jednych i po drugich postrzyżynach, są w pełni mnichami.

Dlaczego więc nie ma jednego rytu postrzyżyn? Odpowiedź na to pytanie kryje się w przyczynach tak zwanej „ekonomii” Kościoła. Mała schima jest „nieco” lżejszą formą doskonałości mniszej, przystosowaną również do życia poza monasterem, zwłaszcza w przypadku biskupów. Nie upoważnia ona oczywiście do ulgowego traktowania złożonych obietnic, reguły monastycznej i zasad życia monastycznego. Pisaliśmy o tym przy omawianiu kwestii karania mnichów. Jednak to, co należy tutaj uwypuklić, to fakt, że przyjęcie małej i dużej schimy nie dotyczy istoty życia mnicha, ale jego zewnętrznej formy realizacji, która z uwagi na różne okoliczności, może się odbywać w innych warunkach.

Dalsza część postrzyżyn przebiega analogicznie do postrzyżyn małej schimy z drobnymi dodatkami w hymnografii, jeszcze bardziej przybliżającymi wielki ideał życia monastycznego. Nowopostrzyżony mnich jako pierwszy, po kapłanach, przystępuje do Eucharystii, nie zdejmując nakrycia głowy – *kłobuku*, aż do przeczytania nad nim modlitwy w siódmy dzień, o której była mowa przy opisie poprzednich postrzyżyn. Warto podkreślić jeszcze raz ten fakt, podobnie bowiem jest z nowowyświęconym kapłanem, który na pierwszej liturgii przystępuje do Eucharystii przed wszystkimi, zaraz po głównym celebransie. W obu przypadkach to symbol świeżości i obfitości łaski.

Po liturgii mnich przyjmuje pozdrowienia od całej wspólnoty i wszystkich uczestników uroczystości postrzyżyn. Tak jest również przy święceniach kapłańskich. Treść życzeń – „dobrej cierpliwości” – „dobrej *metanoi*” jest specyficzna dla mnichów i dotyczy przede wszystkim cierpliwości, a także posłuszeństwa opartego na wyrzeczeniu się własnej woli. Trudność życia monastycznego nie polega na braku rodziny, braku zawodowego spełnienia. Tkwi ona gdzie indziej, a mianowicie w jego monotonii. Jeśli mnich odnajdzie w niej niepowtarzalną różnorodność i piękno, tak jak odnajdujemy je w św. liturgii, która jako ta sama sprawowana każdego dnia, jest jednak zawsze inna i zawsze jedyna, wówczas będzie mnichem spełnionym.

⁹⁵ E. Salonik, *Episkepsis biou monachikou* [bmrw], s. 57.

Bibliografia

- Abp Hilarion (Alfijew), *Prawosławije*, t. 1, Moskwa 2009.
- Arch. Vasileios (Gontikakis), *Dokimasies tou Gerontos stin proslipse dokimou monachou*, w: Sp. Kondogianis (red.), *Praktika Panelliniou Monastikou Synedriou (18–20 Apriliou 1990)*, Meteory 1990.
- Baron A., Pietras H. (oprac.), *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Kraków 2006.
- Bp Jerzy (Pańkowski), *Soteriologiczne znaczenie postrzyżyn i ślubów zakonnych*, „Elpis” 9(2007) z. 15–16, s. 233–267.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1975.
- Czyn na odijenię riasy kamiławki. Posledowanije małahogo obraza jeże jest mantija. Posledowanije wielikohogo angielskogo obraza jeże jest schima*, Monaster Walaam 1998.
- Doroszkievicz B., *Monastycyzm bizantyjski od IX do połowy XV wieku*, Białystok 2009.
- Euchologion to mega*, Ateny 1992.
- Jepiskop Piotr (Jekatirinowski), *O monaszestwie*, Moskwa 1998.
- Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993.
- Mandzarides G., *Koinoniologia tou Christianismou*, Saloniki 1985.
- Metr. A. Surożskij, *Wo imia Otca i Syna i Swiatogo Ducha. Propowiedi*, Londyn 1982.
- Mikros Eurgetinos*, Oropos Attikes 2001.
- Panagiotakos P., *Sistima tou Ekklisiastikou Dikaiou. Dikaion ton Monachon*, t. 4, Ateny 1957.
- Papadopoulos St.G., *He zoe henos megalou. VasileiosKaisarias*, Ateny 2008.
- Papanikolaou Ph.N., *He Erisom kai he pole stin askitike grammateia ton proton aionon*, Saloniki 2000, s. 33–37.
- Phoundoules J., *Apokoukoulismos*, w: *Thriskeutike kai Ethike Egkyklopedeia*, t. 2, Athenai 1962–1968, s. 1097–1098.
- Pidalion*, s. 259–260.
- Prawila Swiatych Pomiestnych Soborow s tołkowaniem*, Moskwa 2000.
- Prot. Zisis T., *Monachismos. Morpheskai Themata*, Saloniki 1998.
- Pseudo–Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, Kraków 1999.
- Salonik E., *Episkepsis biou monachikou* [bmrw].
- Św. Antoni Pustelnik, Warszawa 1987.
- Św. Grzegorz Peradze, *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2010.

Św. Jan Kasjan, *Pisanija*, Sergijew Posad 1993.

Św. Teodor Studyta, PG 99, 1820; 99, 941C.

STRESZCZENIE

Wschodni monastycyzm koncentruje się głównie wokół przemiany umysłu upadłego człowieka, który chce w pełni poświęcić swoje życie Bogu. Nie jest on wyższy od życia w małżeństwie. Stanowi jedną z dróg, która pozwala poświęcić swoje życie Jezusowi Chrystusowi. Prawosławny mnich wyrzeka się świata, aby uświęcić siebie, a następnie otaczający go świat. *Metanoias epangelma* (obietnica, sztuka *metanoi*) – to próba syntetycznego przedstawienia genezy monastycyzmu, trzech zasadniczych jego typów, egzemplaryczna prezentacja reguły św. Bazylego Wielkiego oraz stopni doskonałości monastycznej. Rozróżnienia te nie zmieniają jednego i wspólnego ideału życia monastycznego. Prawosławny mnich powinien przebywać w permanentnej *metanoi*, co osiąga się drogą hezychii i nieustannej modlitwy Jezusowej. Modlitwa ta, zbliżająca do Chrystusa, zaczyna najpierw regulować jego oddech, a później staje się jego życiem. Opisane stopnie doskonałości monastycznej, znane jako nowicjat (próba), *riasofor*, mała czy wielka schima to nie hierarchiczny awans kościelny, ale pochodna duchowego zaangażowania mnicha w życie duchowe i monastyczne rzemiosło.

Słowa kluczowe: monastycyzm, prawosławie, tradycje

ABSTRACT

Eastern monasticism focuses mainly on the transformation of the mind of fallen man who wants to fully devote his life to God. It is not higher than married life. It is one of the ways that allows to dedicate its life to Jesus Christ. An Orthodox monk renounces the world in order to sanctify himself and then the world around him. *Metanoias epangelma* (the promise, the art of *metanoia*) is the attempt to synthetically present the genesis of monasticism, its three basic types, an exemplary presentation of the rule of St. Basil the Great and the degrees of monastic perfection. These distinctions do not change the one and common ideal of monastic life. An Orthodox monk should be in permanent *metanoia*, which is achieved through hesychia and constant Jesus prayer. This prayer, bringing the person closer to Christ, first begins to regulate his breathing, and then becomes his life. The described degrees of monastic perfection, known as novitiate (a trial), *riasophorus*, small or grand schima, are not a hierarchical advancement ecclesiastical, but a derivative of the monk's spiritual involvement in spiritual life and monastic craft.

Key words: monasticism, orthodoxy, traditions

KS. BOGDAN BIELA

Uniwersytet Śląski

ORCID: 000-0001-9105-7536

e-mail: bogdan.biela@us.edu.pl

POSŁUGI W KOŚCIELE W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH DOKUMENTÓW *MAGISTERIUM ECCLESIAE* - ASPEKT PASTORALNY¹

Instrukcja Kongregacji ds. Duchowieństwa z 29 czerwca 2020 roku *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, wzywa parafie, aby wdrażały w większym stopniu wymiar wspólnotowy poprzez „harmonijną syntezę charyzmatów i powołań kościelnych w służbie głoszenia Ewangelii, która lepiej odpowiada dzisiejszym potrzebom ewangelizacji” (pkt 1)². W to pastoralne wezwanie wpisują się dwa listy apostolskie w formie „motu proprio” papieża Franciszka. Pierwszy to *Spiritus Domini* [SD] o zmianie kanonu 230 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego na temat dopuszczenia osób płci żeńskiej do urzędowej posługi lektoratu i akolitu z 10 stycznia 2021 roku³, drugi to *Antiquum ministerium* [AM] z 10 maja 2021 roku ustanawiający

¹ Tekst jest poszerzoną wersją artykułu *The Role of the Ministry of Lector and Acolyte in the Context of the Instruction for Parishes in the Service of Evangelisation (June 29, 2020) and the Letter „Spiritus Domini” (January 10, 2021, „Verbum Vitae” 42(2024) nr 2.*

² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Wrocław 2020.

³ Franciszek, *Spiritus Domini*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski-w-formie-motu-proprio-spiritus-domini-ojca-swietego-franciszka/> [dostęp: 22.11.2023].

posługę katechisty⁴. W liście *Spiritus Domini* Franciszek zmienia paragraf pierwszy kanonu 230 Kodeksu Prawa Kanonicznego, ustalając, że kobiety mają dostęp do posługi lektoratu i akolitu i że są one udzielane poprzez akt liturgiczny⁵. Papież precyzuje, że chciał przyjąć zalecenia, które pojawiły się podczas różnych zgromadzeń synodalnych, pisząc: „w ostatnich latach dokonał się rozwój doktrynalny, który uwydatnił, iż niektóre posługi ustanowione przez Kościół mają jako podstawę bycie ochrzczonym oraz udział w królewskim kapłaństwie otrzymanym w sakramencie chrztu”. Dla potrzeb niniejszego artykułu ważne jest stwierdzenie Franciszka w *Spiritus Domini*, iż zmiana przepisów odnośnie przyjmowania „świeckich posług” podkreśla „potrzebę doktrynalnego pogłębienia tej kwestii, aby odpowiedzieć naturze wspomnianych charyzmatów oraz potrzebom czasów, a także aby udzielić odpowiedniego wsparcia dla zadania ewangelizacji, za którą odpowiedzialna jest wspólnota kościelna”. Z kolei w liście *Antiquum ministerium* papież podkreślił za Soborem Watykańskim II⁶, że „spojrzenie na życie pierwszych wspólnot chrześcijańskich, które zaangażowały się w głoszenie i rozwój Ewangelii, również dziś ponagla Kościół do rozeznania, jakie mogą być nowe wyrazy trwania w wierności słowu Pana, by umożliwić dotarcie Jego Ewangelii do każdego stworzenia” (pkt 2). Chcąc w jakiejś mierze odpowiedzieć na powyższe wyzwania wyartykułowane przez papieża w artykule, zostaną najpierw przedstawione inspiracje pastoralne instrukcji o parafiach w służbie ewangelizacji, następnie w jej kontekście zostanie pokazana rola posług lektora, akolity i katechisty w świetle misterium Kościoła oraz w realizacji misji ewangelizacyjnej parafii.

⁴ Franciszek, *Antiquum ministerium*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html [dostęp: 22.11.2023].

⁵ Papież Franciszek ustalił, że posługi lektoratu i akolitu będą odtąd otwarte również dla kobiet, w ustalonej i zinstytucjonalizowanej formie ze specjalnym mandatem. Fakt, że kobiety czytają słowo Boże podczas celebracji liturgicznych oraz pełnią posługę przy ołtarzu jako ministrantki lub nadzwyczajne szafarki Komunii św. nie stanowi szczególnej nowości: w wielu wspólnotach na całym świecie stało się to praktyką autoryzowaną przez biskupów. Do tej pory jednak wszystko odbywało się bez konkretnego i właściwego mandatu instytucjonalnego, na zasadzie odstępstwa od tego, co zostało ustalone przez Pawła VI, który w 1972 roku w liście *Ministeria quaedam* postanowił, że dostęp do tych posług będzie zastrzeżony tylko dla mężczyzn.

⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* [KO], 8.

Inspiracje duszpasterskie instrukcji o parafiach

Instrukcja *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła* stanowi odpowiedź na prośby biskupów z całego świata, którzy zwracali się do Kongregacji w sprawie już wprowadzanych lub planowanych projektów reform wspólnot parafialnych i restrukturyzacji diecezji⁷. Ks. Andrea Ripa, podsekretarz Kongregacji ds. Duchowieństwa, prezentując dokument 21 lipca 2020 roku podkreślił, że instrukcja pragnie zaproponować niektóre sposoby mające pomóc w dynamice „wyjścia”, która, zgodnie z życzeniem papieża, winna charakteryzować wszystkie parafie. Konieczne jest więc nawrócenie duszpasterskie, które winno objąć wszystkich ochrzczonych, bo każdy z nich powinien brać udział w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Aby więc odpowiedzieć na znaczące zmiany społeczne i kulturowe, jakie zachodzą w świecie, konieczne jest przejście od duszpasterstwa zachowawczego, zamkniętego, do duszpasterstwa misyjnego, wychodzącego⁸. Tak więc zamierzonym celem instrukcji jest pobudzenie wszystkich członków parafii (duszpasterzy, osoby konsekrowane i świeckich) do refleksji nakierowanej na uświadomienie sobie, jak sami rozumieją parafię, w jakiej relacji do soborowego ideału parafii pozostają nasze wspólnoty parafialne, do których przynależymy i które tworzymy, jaka perspektywa na przyszłość rysuje się przed nimi, co moglibyśmy/powinniśmy już dziś lub w niedalekiej przyszłości zmienić, co koniecznie wprowadzić, w kierunku jakiego formatu duszpasterstwa parafialnego zmierzać, wykorzystując doświadczenia wspólnot innych Kościołów partykularnych, zdobyte w ewoluującym wciąż kontekście życia społeczno-religijnego⁹.

Treść instrukcji o parafiach w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła opracowana jest w 11 rozdziałach podzielonych na punkty, których w sumie jest 124. W wprowadzeniu do instrukcji czytamy, że stanowi ona „cenną okazję do duszpasterskiego nawrócenia wspólnot parafialnych w sensie misyjnym, aby wyszły poza swoje struktury, oferując narzędzia reformy, również strukturalnej, ukierunkowanej na komunię i współpracę,

⁷ Por. T. Wielebski, *Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”*, „Studia Ełckie” 23(2021) nr 2, s. 223.

⁸ Zob. *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, „L'Osservatore Romano” 41(2020) nr 9, s. 35.

⁹ Por. A. Żądło, *Wprowadzenie w lekturę instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”*, „Studia Pastoralne” 18(2022) nr 18, s. 232.

spotkanie i bliskość, miłosierdzie i troskę o głoszenie Ewangelii” (pkt 2). Są tutaj także przypomniane słowa papieża Franciszka: „Jeśli coś ma wywoływać święte oburzenie, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech będzie to fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych siły, światła i pociechy z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przygarniającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia” (pkt 3)¹⁰. Idąc za pragnieniami papieża instrukcja zachęca, aby w duchu nawrócenia pastoralnego wspólnoty chrześcijańskiej dokonały decydującego wyboru misyjnego (pkt 5), aby były „kreatywne”, „szukały nowych dróg” (pkt 1), kultywowały „kulturę spotkania” (pkt 25), aby stały się w coraz większym stopniu siłą pobudzającą do spotkania z Chrystusem (pkt 3). Do tego potrzebny jest odnowiony dynamizm, który pozwoliłby na nowo odkryć powołanie każdego ochrzczonego do bycia uczniem Jezusa i misjonarzem Ewangelii. Dlatego konieczne jest określenie perspektyw, które pozwolą odnowić „tradycyjne” struktury parafialne w kluczu misyjnym (pkt 20), bo szczególnie dzisiaj terytorium nie jest już tylko ograniczoną przestrzenią geograficzną, ale środowiskiem, w którym każdy wyraża swoje życie poprzez relacje i wzajemną służbę (pkt 16). W związku z tym konieczne jest, aby parafia uczyła czytać i rozważać Słowo Boże poprzez różnorodne sposoby jego głoszenia (pkt 22), stosując jasne i zrozumiałe formy przekazu, które mówiłyby o Panu Jezusie zgodnie z wciąż nowym świadectwem kerygmatu (pkt 21), aby parafia ponownie odkryła inicjację chrześcijańską, która rodzi nowe życie. Przydatne więc jest wyznaczenie dróg mistagogicznych, odnoszących się w sposób rzeczywisty do życia (pkt 23). Wszystko to wymaga przemyślenia nie tylko nowego doświadczenia parafii, ale także posługi i misji kapłanów, którzy wraz z wiernymi świeckimi mają za zadanie być „solą i światłem świata” (por. Mt 5, 13–14), „lampą na świeczniku” (por. Mk 4, 21), ukazującą oblicze wspólnoty ewangelizacyjnej, zdolnej do odpowiedniego odczytania znaków czasu i skłaniającej do dawania spójnego świadectwa życia ewangelicznego (pkt 13).

Wszystkie te elementy nawrócenia pastoralnego zawarte są w pierwszych czterech rozdziałach (w sumie 26 punktów): *Nawrócenie pastoralne*; *Parafia we współczesnym kontekście*; *Znaczenie parafii dzisiaj*; *Misja, główne kryterium odnowienia*. Kolejny, piąty rozdział poświęcony parafii „wspólnocie wspólnot”, zawiera siedem punktów (27–33). Podkreśla on, że parafia jest przede wszystkim określoną wspólnotą wiernych

¹⁰ Por. Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium* [EG], 49.

realizowaną w komunii i jedności przez różne członki Ciała Chrystusa (pkt 27). Przypomina tekst z Kodeksu Prawa Kanonicznego, że parafia jest określoną wspólnotą wiernych (por. kan. 515; 518; 519) oraz słowa Franciszka z adhortacji *Evangelii gaudium* podkreślające, że parafia jest wspólnotą wspólnot (pkt 28). Szósty rozdział *Od nawrócenia osób do przekształcenia struktur*, wskazuje, że przekształcenie struktur, które parafia wyznacza sobie za cel, wymaga wcześniejszej zmiany mentalności i odnowy wewnętrznej, szczególnie tych, którzy są odpowiedzialni za duszpasterstwo. To oni przede wszystkim powinni dostrzec potrzebę reformy duszpasterstwa o charakterze misyjnym (pkt 35). W związku z powyższym staje się oczywiste, że właściwe byłoby przewyższenie zarówno autoreferencyjnej koncepcji parafii, jak i „klerykalizacji duszpasterstwa”. Wymaga to promowania praktyk i modeli, dzięki którym każdy ochrzczony dzięki otrzymanym charyzmatom, „staje się aktywnym protagonistą ewangelizacji, w stylu i zgodnie z zasadami organicznej komunii, zarówno z innymi wspólnotami parafialnymi, jak ogólnym duszpasterstwem diecezjalnym” (pkt 38). Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w sensie misyjnym nabiera kształtu i wyraża się w stopniowym procesie odnowy struktur (pkt 42). Dlatego też kolejne sześć rozdziałów instrukcji – w sumie 91 punktów – dotyczy przekształcenia struktur, reorganizacji parafii, roli pasterzy i świeckich w kształtowaniu parafii itp. Warto zaznaczyć, że w rozdziale dziewiątym *Funkcje i postęgi parafialne* znajduje się mała wzmianka o posługach w Kościele mówiący o tym, że „zgodnie z prawem wierni świeccy mogą być ustanowieni na stałe lektorami i akolitami przez specjalny obrzęd, w myśl kan. 230” (pkt 97). W tym kontekście tym bardziej warto i trzeba wydobyć znaczenie posług w Kościele, aby jak zwywa Franciszek w *Spiritus Domini* „udzielić odpowiedniego wsparcia dla zadania ewangelizacji, za którą odpowiedzialna jest wspólnota kościelna”¹¹.

Reasumując można powiedzieć, że Kongregacja ds. Duchowieństwa, powtarza wszystkie najważniejsze kanoniczne rozwiązania dotyczące parafii, która wypełniają podstawowe funkcje zbawcze: nauczania, liturgiczną i miłości zbawczej. Jednocześnie wprowadzając nowe słownictwo: reforma, dynamizm, otwarcie, kreatywność, dialog, nowość, odmłodzenie itp., daje impuls do odnowy współczesnych parafii. Dokument nie wskazuje na rewolucję, ale bardziej na ewolucję. Wszystkie zmiany strukturalne są niewielkie i mieszczą się w ramach prawa kanonicznego. Dlatego też na początku

¹¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici* [ChL], 23.

instrukcji zaznaczono, że Kodeks Prawa Kanonicznego daje wiele możliwości zmiany w strukturach parafii, ale na pierwszym miejscu powinna być zmiana mentalności, czyli „nawrócenie pastoralne”. Chodzi o to, aby wyznawaną wiarę konsekwentnie łączyć ze świadectwem życia. To nawrócenie ma charakter wspólnotowy: ma się przekładać na to, co się dzieje w życiu duszpasterzy i parafian, ma być ukierunkowane na relacje i na „wyjście” – jak to określa papież Franciszek – ze „sklerotycznej, zbiurokratyzowanej wizji parafii”. W związku z powyższym – można powiedzieć – iż dokument podkreśla na każdym kroku misyjność wspólnoty parafialnej jako wyjście ze słowem Bożym do człowieka tam, gdzie on żyje. Przestrzega przy tym przed „klerykalizacją” duszpasterstwa i zachęca, by otworzyć parafię na ludzi świeckich. Jest tam jednocześnie mocne wskazanie, że parafia bez proboszcza, który będzie pełnił funkcję proboszcza, nigdy nie będzie wypełniać swego głównego zadania pośrednictwa zbawczego. Jednak – jak przypomina instrukcja – to Duch Święty jest siłą kierowniczą Kościoła i na Nim trzeba oprzeć kapłaństwo, duszpasterstwo czy życie parafii. Na natchnieniach Ducha powinny być budowane inicjatywy duszpasterskie, które będą odpowiedzią Bożych natchnień na współczesne wyzwania¹².

Posługi liturgiczne w świetle misterium Kościoła

Zarysowana w instrukcji *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła* (punkty 27–29) wizja parafii wspólnoty wspólnot jest tylko pewnym punktem odniesienia i wskazuje bardzo ogólnie kierunek działań pastoralnych. Te działania dokonują się z różną intensywnością w ramach różnorodnych projektów odnowy parafii¹³. Dlatego też powstają różnorodne inicjatywy oraz formy instytucjonalne podejmujące działania jako odpowiedź na potrzeby i znaki czasu¹⁴.

¹² Por. Dokument „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła” powinien być elementarzem duszpasterzy. Z ks. prof. Janem Przybyłowskim rozmawia ks. Marek Weresa; zob. https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/echo202036_nawroccenied.html [dostęp: 24.11.2023].

¹³ Różne projekty budowania parafii wspólnot zob. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 93–99; B. Biela, *Pastoralne nawrócenie w teorii i praktyce parafialnej*, Katowice 2014, s. 119–153; B. Biela, I. Celary, *Wstuchani w Ducha. Ku odnowie wspólnoty parafialnej – rodziny Bożej*, Katowice 2019, s. 57–94.

¹⁴ Zob. B. Wolański, *Kierunki odnowy ewangelizacji pastoralnej w parafii*, w. W. Przygoda, E. Robek (red.), *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, Sandomierz 2011, s. 245–267; K. Półtorak, *Kierunki odnowy ewangelizacji w parafii*

Można jednakże zauważyć, że nie ma wystarczającej zasady organizującej życie Kościoła, zwłaszcza na szczeblu parafialnym. Prowadzi to nieraz do zagubienia się w wielości kierunków działania, a nawet różnorodnych zagrożeń¹⁵. Jeśli chodzi o zasadę organizującą duszpasterstwo w parafii, to niesłuchanie ważny będzie postulat, by parafia „wspólnota wspólnot” była wspólnotą nieprzypadkowych posług i zrzeczeń¹⁶. Chodzi więc z jednej strony o to aby mogły być w niej zaspokojone różnorakie „potrzeby” parafian, a z drugiej strony, by odpowiadała ona postulatowi wynikającemu z nauczania *Vaticanum II*, czyli eklezjologii komunii¹⁷. Dlatego też szczególne znaczenie w bliższym określeniu poszczególnych wspólnot i posług mają kryteria teologiczne wynikające z tajemnicy Kościoła. Źródło tych kryteriów możemy odnaleźć w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, pkt 4 Sobór uczy, że Duch Święty „prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16,13) i jednocząc we wspólnocie (*in communione*), i w postudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4,11–12; 1 Kor 12,4; Ga 5,22). Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem prowadzi. Albowiem Duch i Oblubienica mówią do Pana Jezusa: Przyjdź! (por. Ap 22,17)”. Słowa te mówią o darach hierarchicznych i charyzmatycznych, którymi obdarowany jest Kościół oraz ukazują właściwy cel, któremu służą jedno i drugie. Prowadzą one do „doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem”. W tym obrazie Kościół jawi się jako wspólnota charyzmatyczna, hierarchiczna i oblubieńcza. Taki obraz Kościoła powinien zatem kształtować konkretne posługi kościelne w liturgii i w życiu parafialnym objawiając Kościół w jego charyzmatach, w jego hierarchicznej strukturze oraz w jego oblubieńczym zjednoczeniu z Chrystusem.

Wspólnota ludu Bożego otrzymuje od Boga niezwykle bogactwo charyzmatów. Każdy jej członek otrzymuje sobie właściwy dar dla budowania *communio*. Wśród nich są dary wyróżnione przez Kościół, takie,

i w diecezji, w. B. Biela (red.), *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, Katowice 2011, s. 181–218; M. Polak, *Parafia dzisiaj. Podstawy i kierunki duszpasterskiej odnowy*, Poznań 2007, s. 59–84.

¹⁵ Por. ChL 30.

¹⁶ Por. ChL 29.

¹⁷ Zob. *Relacja końcowa, w. Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985. Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986, s. 23–31.

które przez samą swoją naturę objawiają jakąś istotną prawdę o Kościele. Z pewnością do takich darów należy posługa „święceń” określona przez Kodeks Prawa Kanonicznego jako „święta posługa” (por. kan. 233 § 1) wykonywana przez biskupów i prezbiterów na mocy misji i władzy działania w osobie Chrystusa–Głowy, czyli *in Persona Christi Capitis*, lub przez diakonów, którzy „służą ludowi Bożemu poprzez diakonię liturgii, słowa i miłości”¹⁸. Posług nie są także pozbawieni wierni świeccy (*christifideles laici*) – kobiety i mężczyźni – którzy stali się „na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, by ze swej strony sprawować właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele”¹⁹. Szczególnie w nauczaniu Kościoła została wyróżniona posługa lektora i akolity. W 1972 roku papież Paweł VI wydał „motu proprio” *Ministeria quaedam*, w którym wskazał, co jest funkcją, a co posługą w celebracji liturgicznej. Dotychczasowe święcenia niższe zostały nazwane „ministeriami” (posługami). Odtąd posługi mogą być udzielane wiernym świeckim, tak aby nie były zastrzeżone tylko dla kandydatów do sakramentu święceń. Posługi są dwie: lektora i akolity. Papież wskazał także na relację posługi do funkcji (*ministerium* do *munus*). Wynika z tego dokumentu, że posługę (*ministerium*) otrzymuje się do wykonywania określonych funkcji (*munus*), z których niektóre określone są jako funkcje własne (*munus, quo est ei proprium*)²⁰. Takie rozróżnienie występuje w Kodeksie Prawa Kanonicznego. W kan. 230 czytamy:

§ 1. „Mężczyźni świeccy, posiadający wiek i przymioty ustalone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęci, przepisany obrzędem liturgicznym, do posługi (*ministerium*) lektora i akolity, udzielenie jednak tych posług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła”²¹.

¹⁸ Benedykt XVI, List apostolski w formie „motu proprio” *Omnium in mentem*, http://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/motu/omnium_26102009.html [dostęp: 24.11.2023].

¹⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* [KK], 31.

²⁰ I. Górzyński, *Od funkcji do posługi (od munus do ministerium)*. Kim mają być w parafii ustanowieni lektor i akolita?, „Anamnesis” 57(2009) nr 2, s. 83–84.

²¹ Obecnie kan. 230 § 1 brzmi następująco: „Osoby świeckie, posiadające wiek i przymioty ustalone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęte, przepisany obrzędem liturgicznym, do posługi lektoratu i akolitu, udzielenie jednak tych posług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła”.

§ 2. Świeccy mogą być czasowo wyznaczeni do pełnienia funkcji (*munus*) lektora w czynnościach liturgicznych, podobnie jak wszyscy świeccy mogą wykonywać funkcje komentatora, kantora lub inne, zgodnie z przepisami prawa.

§ 3. Tam, gdzie to doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy także świeccy, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu a także rozdziela Komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa²².

Podobne rozróżnienie stosuje *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* [OWMR], które obok terminu *ministerium* często posługuje się także terminem *munus*, stosując przy tym jego bliższe określenie jako *munus liturgicum*²³. Stąd wynika, że termin posługa (*ministerium*) – w sposób

²² W Polsce posługę stałego akolity i lektora wprowadził II Synod Plenarny, obradujący w latach 1991–1999; zob. *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w. II Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001, s. 205. 2 października 2007 roku Episkopat Polski przyjął „Instrukcję w sprawie udzielenia posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom”, która ma charakter wykonawczy w stosunku do postanowień II Synodu Plenarnego. W *Instrukcji* stwierdza się, że szczegółowy program formacji lektora i akolity *Ratio fundamentalis* opracuje Komisja Episkopatu ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; por. *Instrukcja w sprawie udzielenia posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom*, 12, „Anamnesis” 14(2008) nr 1, s. 44. Oddzielne *Ratio* nie zostało opracowane, natomiast wytyczne odnośnie formacji lektorów i akolitów znalazły się w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, 35–44, Warszawa 2009, s. 15–21. **12 grudnia 2021 roku wszedł w życie dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski dotyczący wieku oraz przymiotów kandydatów i kandydatek do stałego lektoratu i akolitu.** Zgodnie z treścią dekretu w Polsce biskupi będą mogli udzielać posług stałego lektoratu i akolitu kandydatom i kandydatkom, którzy ukończyli dwudziesty piąty rok życia. Wymaga się od kandydatów i kandydatek, aby odznaczeni byli wzorowym życiem moralnym, apostołskim oddaniem, bezinteresownością, szczerą pobożnością i gorliwym życiem sakramentalnym, szczególnym umiłowaniem Pisma Świętego i Eucharystii oraz duchem posłuszeństwa Kościołowi. Muszą oni posiadać także odpowiednie przymioty intelektualne, wystarczającą wiedzę o tej posłudze w Kościele, wyróżniać się solidnością w pracy oraz umiejętnością współpracy z innymi. Winni cieszyć się dobrą opinią i być akceptowani przez wiernych wspólnoty, do której należą i w której będą wypełniać powierzone im zadania. Do pełnienia swych zadań powinni być przygotowani przez odpowiednią formację; zob. <https://episkopat.pl/wchodzi-w-zycie-dekret-ogolny-konferencji-episkopatu-polski-dotyczacy-stalego-lektoratu-i-akolitu-udzielanego-takze-kobietom/> [dostęp: 23.12.2022].

²³ O posłudze ustanowionych akolitów i lektorów czytamy w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego* z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Rzym 2002, numery 98–99. Funkcje przysługujące akolicie zostały wyszczególnione w numerach 187–193, natomiast funkcje przysługujące lektorowi w numerach 194–198. To samo Wprowadzenie wydano

najbardziej właściwy – dotyczy „udziału w jedynym kapłaństwie Chrystusa”, dlatego „jedynie na mocy sakramentu święceń termin ten zyskuje pełne i jedyne znaczenie, jakie przypisywała mu tradycja”²⁴. Rozumiany jest wówczas jako „posługa święceń” i odnosi się do duchownych. „Jeżeli w niektórych przypadkach objęto terminem «posługa» (*ministerium*) także *munera* właściwe dla wiernych świeckich, to dlatego, że i one są na swój sposób udziałem w jedynym kapłaństwie Chrystusa”²⁵. W takim przypadku, „na mocy kapłaństwa wszystkich ochrzczonych” także świeccy mogą podjąć „posługę”, która wówczas nabiera ściśle określonego znaczenia: udzielana jest osobom świeckim (nie są to święcenia), specjalnym obrzędem ustanowienia (*institutio*), zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską i celebrowanym przez biskupa; ma charakter stałego przyporządkowania do wykonywania związanych z nią zadań. Zadania z niej wynikające są zasadniczo związane z liturgią, ale także wykraczają poza liturgię i mają charakter udziału w pasterskiej posłudze wyświęconych.

Z kolei termin „funkcja” (*munus*) – jest określoną czynnością lub zespołem czynności rozumianych jako zadanie. Odnosi się zarówno do liturgii, jak i do codziennego życia. W zależności od sposobu udziału w tej misji (przez chrzest czy przez sakrament święceń) przyjmuje ona różny zakres i wymiar. Funkcje wynikające ze święceń są spełniane przez biskupów, prezbiterów i diakonów. Funkcje przyporządkowane, wynikające z ustanowienia, wykonywane są przez lektorów i akolitów (obecnie także przez katechistów), a funkcje wypełniane na mocy upoważnienia (desygnacji) mogą być powierzone innym wiernym świeckim, którzy odpowiednio przygotowani potrafią je podjąć. Mogą oni wtedy pełnić funkcję lektorów, nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., komentatorów, kantorów, członków scholi, organistów, zakrystianów, ministrantów, komentatorów, ceremoniarzy, utrzymujących porządek podczas procesji lub ad hoc wyznaczanych do rozdawania Komunii św.²⁶

w 2006 roku, uzupełniając je Wskazaniami Episkopatu Polski przyjęte na 331. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski [KEP] 9 marca 2005 roku. W punktach 125–126 zaznaczono, że funkcje, które są bezpośrednim usługiwaniem kapłanowi przy ołtarzu i przy miejscu przewodniczenia, zarezerwowane są dla męskiej służby liturgicznej (ministrantów). Dziewczęta (ministrantki) może dopuścić biskup diecezjalny po zasięgnięciu opinii KEP.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Partecipazione dei fedeli laici al ministero pastorale dei presbiteri*, „Notitiae” 30(1994) nr 333, s. 187.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. KL 29.

Wówczas jednak zadania te mają charakter czasowy i pełnione są w zakresie liturgii²⁷. Tak więc termin „posługa” odnosi się w sensie najbardziej właściwym, ale ogólnym, do zakresu tych zadań (*munera*), które wynikają ze święceń (*ministerium ordinatum*). Jako takie są nie przechodnie i mają charakter stały. W znaczeniu zaś węższym, ale za to bardziej konkretnie, terminem „posługa” określone zostały zadania świeckich, lektora i akolity (oraz katechisty), nadane specjalnym obrzędem ustanowienia (*ministerium institutum*), które w ten sposób również nabrały cech stałych. Z tego też względu posługi te należą do urzędu kościelnego, gdyż zgodnie ze stwierdzeniem prawodawcy: „Officium ecclesiasticum est quodlibet munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum in finem spiritualem exercendum” (KPK, kan. 145 § 1).

²⁷ Por. I. Górzynski, art. cyt., s. 83–84; S. Araszczyk, *Formacja żeńska zespołów liturgicznych w świetle uchwał Synodu Archidiecezji Wrocławskiej (1985–1991)*, w: E. Janiak, W. Irek (red.), *Cierpliwość i miłość*, Wrocław 2010, s. 229–230. W Polsce posługę stałego akolity i lektora wprowadził II Synod Plenarny, obradujący w latach 1991–1999; zob. *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, 84. 2 października 2007 roku Episkopat Polski przyjął *Instrukcję w sprawie udzielenia posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom*, która ma charakter wykonawczy w stosunku do postanowień II Synodu Plenarnego. W *Instrukcji* stwierdza się, że szczegółowy program formacji lektora i akolity *Ratio fundamentalis* opracuje Komisja Episkopatu ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Ratio fundamentalis*, Warszawa 2008, 44, <https://www.szafarze.archpozn.pl/dokumenty/159-instrukcja-episkopatu-polski-w-sprawie-udzielania-poslugi-lektora-i-akolity-swieckim-mezczyznom>. Oddzielne *Ratio* nie zostało opracowane, natomiast wytyczne odnośnie formacji lektorów i akolitów znalazły się w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej*, Warszawa 2008, <https://kds.pl/wp-content/uploads/2022/03/dyrektorium.pdf> [dostęp: 24.11.2003]. **12 grudnia 2021 roku wszedł w życie dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski dotyczący wieku oraz przymiotów kandydatów i kandydatek do stałego lektoratu i akolitu.** Zgodnie z treścią dekretu w Polsce biskupi będą mogli udzielać posług stałego lektoratu i akolitu kandydatom i kandydatkom, którzy ukończyli 25 lat. Wymaga się od kandydatów i kandydatek, aby odznaczyli się wzorowym życiem moralnym, apostołskim oddaniem, bezinteresownością, szczerą pobożnością i gorliwym życiem sakramentalnym, szczególnym umiłowaniem Pisma Świętego i Eucharystii oraz duchem posłuszeństwa Kościołowi. Muszą oni posiadać także odpowiednie przymioty intelektualne, wystarczającą wiedzę o tej posłudze w Kościele, wyróżniać się solidnością w pracy oraz umiejętnością współpracy z innymi. Winni cieszyć się dobrą opinią i być akceptowani przez wiernych wspólnoty, do której należą i w której będą wypełniać powierzone im zadania. Do pełnienia swych zadań powinni być przygotowani przez odpowiednią formację; zob. <https://episkopat.pl/wchodzi-w-zycie-dekret-ogolny-konferencji-episkopatu-polski-dotyczacy-stalego-lektoratu-i-akolitu-udzielanego-takze-kobiet/> [dostęp: 23.12.2022].

Posługa lektora i akolity sięga czasów starożytnych²⁸. Jest to pewna konsekwencja rozumienia Eucharystii jako tajemnicy dwóch stołów: stołu Słowa i stołu Chleba. Bóg karmi człowieka swoim Słowem i Ciałem, Kościół – Ewangelią i Eucharystią. Widzialnym znakiem tej tajemnicy jest ambona i ołtarz. Mówi o niej także Księża i Krzyż. W sposób szczególny „wcieleniem” takiego rozumienia Eucharystii i Kościoła są wyróżnione osoby lektora i akolity²⁹. Jeden posługuje przy stole słowa, drugi przy stole chleba. W posłudze lektora znajdują swoje uwieńczenie charyzmaty związane z nauczaniem, zaś w posłudze akolity mogą się wyrazić wszystkie charyzmaty związane z pracą rąk.

W powyższych posługach ujawnia się istotny wymiar Kościoła, jakim jest hierarchiczność. Oparta jest ona o udział w tajemnicy kapłaństwa Chrystusowego, a w tej tajemnicy uczestniczą wszyscy ochrzczeni. Dlatego też o posługach dla świeckich należy także myśleć w kategoriach hierarchicznej struktury Kościoła. Powstaje pytanie: Czy wszyscy świeccy uczestniczą jednakowo w tajemnicy kapłaństwa Chrystusowego, czy też niektórzy z nich otrzymują „szczególny” udział w tej tajemnicy, mianowicie udział na poziomie posług–ministerium? Z pewnością pozytywna odpowiedź na te pytania zmieniałaby obraz wspólnot parafialnych, gdyż dzisiejszą sytuację można bardziej określić słowami: „W Kościele jest hierarchia” niż słowami: „Kościół jest hierarchiczny”. Hierarchiczność bowiem dotyczy tylko bardzo małego procenta członków Kościoła. Natomiast wśród ogromnej większości jego członków nie ma żadnej struktury, o której można by powiedzieć: hierarchiczny udział w kapłaństwie Chrystusa.

Wiele światła na to zagadnienie rzuca historia tworzenia się posług i powstania wspólnot w Kościele. Człowiek, który otrzymał misję Kościoła, zawsze gromadził wokół siebie wspólnotę, a jeśli rodziła się ona wewnątrz ludu Bożego, potrzebowała człowieka posłanego przez władzę kościelną. Przez wieki rodziły się i nadal powstają w ten sposób wspólnoty Kościoła. Fundamentem i głową każdej z nich jest biskup. On jest pierwszym kapłanem Kościoła zgromadzonego w określonym miejscu i czasie. Jego Kościół – diecezja – jest wspólnotą wspólnot. Te mniejsze wspólnoty to parafie. Na czele każdej z nich stoi kapłan, którego biskup wyświęcił i posłał, aby

²⁸ M. Righetti, *Storia liturgica*, vol. 4, Milano 1956, s. 382; B. Nadolski, *Akolita, akolita*, w. B. Nadolski (red.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 63.

²⁹ OWMR 98 wymienia na pierwszym miejscu akolitę. Znaczenie tej posługi zostało przedstawione również w Pontyfikale rzymskim *Obrzędy ustanowienia do posługi akolity*.

w jego imieniu jej przewodził. Tą drogą wzrastał i powinien wzrastać Kościół. Dziś, w dobie promocji udziału świeckich w życiu Kościoła, droga ta nie może się odwrócić. Skoro różnego rodzaju urzędy i posługi są sposobem uczestnictwa w kapłaństwie Jezusa Chrystusa, to mogą się ukształtować tylko jedną drogą – przez „wyłonienie się” z wnętrza tajemnicy Kościoła. Wydaje się, iż problem ten ma decydujące znaczenie dla urzeczywistniania się parafii jako wspólnoty wspólnot. Nie powstaną bowiem w parafii autentyczne wspólnoty eklezjalne, jeżeli nie będzie miał kto stanąć na ich czele. Nie da się również ukształtować posług mających w pełni kościelny charakter, jeżeli nie będzie z tą posługą związana odpowiedzialność za określoną wspólnotę. Dlatego nie można wyobrazić sobie parafii wspólnotowej bez udziału świeckich, których posługa powinna mieć z jednej strony charakter bezpośredniej pracy z małą grupą o określonym profilu zaangażowania, z drugiej zaś strony posługa powinna mieć charakter koordynujący i jednoczący posługę animatorów. Taka hierarchiczna struktura parafii pozwala dopiero jej pierwszemu pasterzowi – proboszczowi – stać się jej prawdziwym ojcem, gdyż umożliwia bezpośredni kontakt i przepływ życia na „grupę Dwunastu”, formującą z kolei innych we wspólnotach parafialnych.

Taką wizję budowania wspólnoty parafialnej znajdujemy w *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej* przygotowane przez Podkomisję ds. Służby Liturgicznej działającą przy Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski z 27 listopada 2008 roku.³⁰ *Dyrektorium* – bazując na integralnej i dynamicznej wizji urzeczywistniania się Kościoła w parafii – wychodzi z założenia, że we wspólnocie wierzących podejmowane są różnorodne dzieła ewangelizacyjne, formacyjne, modlitewne, charytatywne, misyjne i inne. Każde z nich jednak powinno być oparte o osoby, które Bóg wybrał i umocnił specjalną łaską, aby to zadanie dobrze spełniały w Jego imieniu i w imieniu Kościoła. Ustanowienie kogoś do posługi we wspólnocie jest bowiem uczynieniem go filarem, na którym można oprzeć konkretne dzieło apostołskie realizowane w parafii. Osiąga

³⁰ *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej*, w. S. Araszczyk (red.), *Posługiwanie w liturgii. Wokół „Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej”*, Wrocław 2012, s. 99–158. W *Dyrektorium* zawarte są m.in. szczegółowe wskazania dotyczące przygotowania do posługi stałego akolity i lektora oraz wyróżnionej funkcji kantora związanej z muzyką i śpiewem w parafii, konkretne zadania akolity, lektora i kantora w czasie celebracji liturgii oraz zadania akolity, lektora i kantora wspierające prezbiterów i diakonów w budowaniu Kościoła w codziennym życiu wspólnoty parafialnej (numery 35–51).

ono swój szczyt i wyraża się najpełniej w liturgii, a z niej rozciąga się na wszystkie obszary życia wspólnoty parafialnej (por. pkt 50)³¹. „Wśród posługujących przy sprawowaniu Eucharystii Kościoł wyróżnia lektora i akolitę, zapraszając ich nie tylko do spełniania *funkcji*, lecz powierzając im również *posługę* we wspólnocie wierzących. Kościół przekazuje im od Boga dar i powierza im zadania, które mają spełniać «na stałe». Nie można tej «stałości» rozumieć inaczej, niż jako odpowiedź na powołanie, które Bóg daje człowiekowi. Żadna inna racja i żadne inne zaproszenie nie są wystarczającym uzasadnieniem dla trwania w posłudze przez całe życie. Wspomniane posługi (ministeria) są misją, którą biskup powierza świeckim mężczyznom we wspólnocie Kościoła. Rozpoczyna się ona w liturgii i w niej znajduje uwieńczenie, ale obejmuje także zadania akolity i lektora w codziennym życiu wspólnoty” (pkt 32)³².

Charyzmatyczny i hierarchiczny wymiar tajemnicy Kościoła dopełnia się ostatecznie i wyjaśnia w wymiarze oblubieńczym. Wszystko w Kościele służy jedności. On sam jest „sakramentem zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”³³. Jedności służy każdy charyzmat, służy jej hierarchiczna struktura, jednak jej wewnętrznym pięknem i mocą jest tajemnica oblubieńczości³⁴. Oblubieńczy wymiar Kościoła głosi, że misterium przeżywane przez wiernych jest spotkaniem Chrystusa–Oblubieńca z Kościołem–Oblubienicą, że są to zaślubiny. Oblubieniec poślubił Wspólnotę. Oddał za nią swoje życie. Oczyszczył ją z grzechów i przyozdobił cnotami. Zawarł z nią wieczyste i nierozzerwalne przymierze. Dokonał tego w tajemnicy paschalnej, obejmując swoją miłością cały Kościół, a w nim każdego człowieka. Tajemnica oblubieńczości przeżywana jest w Kościele w różnoraki sposób. Można mówić o oblubieńczości jednoczącej kapłana ze wspólnotą, osobę konsekrowaną z Chrystusem czy męża z żoną. Wszystkie te drogi są uczestnictwem w oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła.

³¹ Por. D. Brzeziński, *Posługa stałego akolity i stałego lektora w Polsce w świetle Instrukcji Episkopatu Polski w sprawie udzielenia posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom (2007) oraz Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej (2008)*, w. M. Olczyk, W. Radecki (red.), *Memoriale Domini*, Gniezno 2010, s. 51–59.

³² Por. Katechizm Kościoła Katolickiego [KKK], 1672. Warto podkreślić, że *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej* szczególną funkcję w liturgii Kościoła i w życiu wspólnoty powierza kantorowi i innym osobom odpowiedzialnym za muzykę i śpiew (numery 33–34, 45–49).

³³ KK 1.

³⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, Kraków 2004, s. 8–12.

Każda uobecnia i objawia to misterium w inny sposób. Każda też powinna być widoczna i przeżywana w Eucharystii. W naszych celebracjach eucharystycznych podkreślona jest dotychczas tylko droga kapłańska (kapłan–wspólnota). Niedoceniona jest droga małżeńska i droga życia konsekrowanego. Zapewne duchowo każdy świadomy chrześcijanin przeżywa w jakiś sposób tajemnicę oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła. Jednak w znaku liturgicznym, objawia się tylko jeden jej wymiar. Widoczne jest miejsce kapłana w relacji do wspólnoty. Niejasne są natomiast miejsca męża i żony, którzy przecież na temat tajemnicy oblubieńczości mają wiele do powiedzenia. Wprawdzie uznajemy, że małżeństwo jest podstawą życia społecznego i fundamentem życia rodzinnego, ale w sposobie celebracji Eucharystii jakby temu przeczymy. W Liście apostolskim *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II pisze: „Chrystus jest Oblubieńcem Kościoła jako Odkupiciel świata. Eucharystia jest sakramentem naszego Odkupienia. Jest sakramentem Oblubieńca i Oblubienicy” (pkt 26).

Tajemnica oblubieńczości i małżeńskiej jedności w czasie Eucharystii może mieć różny charakter. Kiedy małżonkowie uczestniczą we Mszy św. razem i przystępują do Komunii, jest to niewątpliwie najbardziej pierwotny i podstawowy znak złączenia ich przymierza małżeńskiego z tajemnicą Chrystusa. Kiedy w czasie celebracji eucharystycznej małżonkowie przekazują sobie znak pokoju, piękno tego gestu niewątpliwie wyraża prawdę o jedności Boga i człowieka. Szczególnym przeżyciem dla małżonków są również zamawiane w ich intencji Msze święte. Ich obecność w tym dniu jako małżonków, odnawia ich jedność. Oddają się oni na nowo Chrystusowi w Jego Kościele³⁵. Obecnie w szczególny sposób prawdę o oblubieńczej relacji Chrystusa i Kościoła w znaku liturgicznym może dać możliwość wspólnego posługiwania mężczyznom i kobietom w ramach lektoratu i akolitu. Pełniejsze zaangażowanie mężczyzn i kobiet, a szczególnie małżonków w celebrację liturgiczną, pozwoli im samym lepiej zrozumieć, w jaki sposób sakrament małżeństwa jest udziałem „w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. Ponadto wszyscy zgromadzeni mogą na nowo odkryć, że uczestniczą w tajemnicy „zaślubin Baranka” (por. Ap 19,7) i powinni odnaleźć się w roli Oblubienicy. Byłaby to szansa tak dla życia małżeńskiego jak i dla kształtowania wspólnoty parafialnej.

³⁵ S. Szczepaniec, *Rola i znaczenie posług liturgicznych w budowaniu Kościoła*, w: *Ewangelizacja i Eucharystia. Program duszpasterski na rok 1992/93*, Katowice 1992, s. 347–350.

Znaczenie posług w kształtowaniu wspólnoty parafialnej

W eklezjologii wspólnoty w centrum działania Kościoła znajduje się liturgia jako jego „źródło i szczyt”. Jest ona bowiem epifanią Kościoła wspólnoty, jego wyrazistym i skutecznym znakiem³⁶. Realizując strategię małych grup, katolickie parafie mają zatem do dyspozycji wyjątkowe w swoim rodzaju „narzędzie”, które może spełniać rolę zasady koncentracji w budowaniu parafii wspólnoty wspólnot. Jeżeli liturgia ma być zasadą koncentracji działalności Kościoła, to przede wszystkim źródłem posług w Kościele musi być jego wewnętrzna tajemnica. Posługi mają za zadanie uczynić tę tajemnicę „widzialną” dla oczu. Mają one ukształtować czytelny znak Kościoła. Idąc dalej, możemy stwierdzić, że najczytelniej znak Kościoła objawia się w zgromadzeniu eucharystycznym, w którym misterium Trójjedynego Boga oraz potrójne posłannictwo Chrystusa, ukazują się w trojkiej postaci: w proroczym słowie, kapłańskiej ofierze i królewskiej uczcie. Można wtedy powiedzieć, że z wnętrza bosko-ludzkiego misterium wyłania się widzialna postać trojkiej posługi: posługi słowa (lektor), posługi „czynu” (akolita) i posługi „świętowania” czy też jednoczenia (kantor). Ów podział posług jest więc wcieleniem i „objawieniem” trojkiego posłannictwa Kościoła³⁷. Łączy się to bezpośrednio z odnową posług liturgicznych. Od nich bowiem w dużym stopniu zależy obraz objawiającego się w liturgii Kościoła, jak również podział urzędów, posług i funkcji we wspólnocie lokalnej Kościoła³⁸.

³⁶ Zob. F. Błachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1, Warszawa 2013, s. 390–395.

³⁷ Por. *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej*, s. 45–49; S. Szczepaniec, *Rola i znaczenie posług liturgicznych w budowaniu Kościoła*, s. 348.

³⁸ *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej* podaje, że do zadań akolity w czasie liturgii należy: pomoc kapłanowi i diakonowi w czasie celebracji, rozdanie w razie potrzeby wiernym Komunii św. której jest szafarzem nadzwyczajnym, wystawienie Najświętszego Sakramentu do adoracji, prowadzenie Wigilii przy zmarłym i prowadzenie przy pogrzebie stacje w domu zmarłego i na cmentarzu. Przykładowe obszary zaangażowania akolity w życiu wspólnoty parafialnej: troska o kult eucharystyczny w parafii, przygotowanie uroczystości liturgicznych w parafii (odpowiednie przygotowanie zespołów służby liturgicznej), posługa wobec chorych, pomoc potrzebującym, organizowanie wolontariatu. Z kolei lektor wspiera prezbiterów i diakonów w głoszeniu słowa Boże z wyjątkiem Ewangelii, wykonuje psalm, podaje intencje modlitwy powszechnej, prowadzi modlitwę przy zmarłym i prowadzi stacje w domu zmarłego i na cmentarzu. Poza liturgią pomaga duszpasterzom w pełnieniu posługi ewangelizacyjnej przez: przygotowanie wiernych do godnego przyjęcia sakramentów, pomoc w przygotowaniu i prowadzeniu katechezy dorosłych, zaangażowanie w inne formy

Do spełnienia funkcji liturgicznych może być poproszony każdy ochrzczony, natomiast do podjęcia posługi–ministerium ustanawiani są tylko niektórzy³⁹. W tym rozróżnieniu dotykamy relacji między funkcją spełnianą w liturgii, a posługą rozumianą jako życiowe powołanie człowieka we wspólnocie Kościoła. Wyrastają one ze wspólnego wszystkim chrześcijanom powołania chrzcielnego i dojrzewają jako szczególne powołanie dla wybranych mężczyzn i kobiet we wspólnocie Kościoła. Posługę–ministerium można jednak otrzymać tylko jedną drogą – przez błogosławieństwo Kościoła. Nie jest to sprawa wyboru dokonana przez wspólnotę. Wspólnota może wskazać kandydata lub kandydatkę. Konieczne jest jednak ustanowienie „przepisanym obrzędem liturgicznym” (KPK, kan. 230 § 1). Posługa taka jest ustanawiana „dla budowania jedności Kościoła”, a nie tylko „dla wykonania określonych czynów”. Dlatego z przyjęciem posługi łączy się odpowiedzialność za konkretną wspólnotę wiernych⁴⁰.

Jeśli chodzi o związek posług liturgicznych z funkcjami wykonywanymi we wspólnocie Kościoła, to lektor jednoczyłby w sobie i koordynował funkcję *martyrii* w parafii. W posłudze liturgicznej byłby on odpowiedzialny za liturgię słowa a we wspólnocie parafialnej za szeroko pojętą formację liturgiczną i apostołską. Akolita koordynowałby funkcję *diakonii* w parafii. Czuwałby więc nad posługą w liturgii ofiary oraz nad liturgiczną i diakonijną formacją animatorów miłosierdzia we wspólnotach parafialnych. Odpowiedzialny zaś za „świętowanie” w liturgii, czuwałby nad animatorami odpowiedzialnymi za „świętowanie” w parafii, koordynując wszelkiego rodzaju posługi śpiewu, ładu, dekoratorstwa itp. Lektorzy i akolici pełniący najwyższe w świeckiej hierarchii posługi liturgiczne – stanowiliby pierwszą małą wspólnotę życia i posługi dla pasterza parafii. Łącznie z innymi wybranymi przedstawicielami parafii, byłiby ową „Dwunastką” we wspólnocie, która ogarnia wszystkie podstawowe wymiary życia wspólnoty. Wobec nich najpełniej realizowałyby się słowa Chrystusa: „znam owce moje, a moje Mnie znają” (J 10,14)⁴¹.

Dzięki zastosowaniu liturgicznej zasady koncentracji w budowaniu wspólnoty parafialnej, wszystkie posługi pojawiają się najpierw w liturgii.

posługi słowa w parafii, ożywienie misyjnych zadań parafii, animowanie życia modlitewnego w parafii, wspieranie rodzin przed pogrzebem i po pogrzebie (punkty 35–44).

³⁹ Por. OWMR 65–66.

⁴⁰ Por. S. Szczepaniec, *Postęgi dla świeckich w Kościele*, Lublin 1992, s. 18–19.

⁴¹ Por. S. Szczepaniec, *Ceremoniał posług liturgicznych. Tekst studyjny*, Kraków 1990, s. 16–18.

Tam objawiają się właściwe zadania członków parafii związane ze słowem, czynem i świętowaniem. Ta liturgiczna posługa rozciąga się następnie na *pia exercitia*, szczególną zaś konkretyzację znajduje we wspólnocie animatorów, którzy stojąc na czele swoich grup podejmują odpowiedzialność za konkretny wymiar życia parafii. Grupy te docierają stopniowo do wszystkich zakątków parafii, niosąc ze sobą bogactwo Chrystusowego misterium zaczerpnięte z liturgii i przyswojone w nabożeństwach Kościoła. Szczególnie więc poprzez animatorów i ich grupy, posługa kapłana i „moderatorów” rozciąga się na życie codzienne całej wspólnoty parafialnej. Dzięki takiemu ujęciu, Eucharystia nie tylko będzie formowała poszczególnych członków wspólnoty parafialnej, umacniając ich do posługi, lecz będzie również organizować życie Kościoła lokalnego w wymiarze strukturalnym. „Z niej wypływają jak ze źródła trzy główne dary Boga: Prawda (liturgia słowa), Życie (liturgia ofiary) i Jedność (liturgia uczyty). Przechodząc w codzienność, rozgałęziają się coraz bardziej i docierają do wszystkich dziedzin życia człowieka. Stamtąd też zaczynają swoją drogę powrotną, która jest drogą na szczyt. Im bliżej szczytu, tym bardziej różnorodne formy posługi jednoczą się ze sobą, by w samej Eucharystii przybrać postać najdoskonalszą: prosty i czytelny znak potrójnego posłannictwa kryjącego w sobie tajemnicę Trójjedynego Boga. «Wcieleniem» tej jedności między liturgią a codziennością i jej «osobowym znakiem» zdają się być ci, którzy podejmują we wspólnocie główne posługi przeznaczone dla świeckich katolików”⁴².

Obecnie w tę główną posługę wpisują się także ustanowieni katechiści, gdyż – jak pisze Franciszek w *Antiquum ministerium* – „konieczne jest uznanie obecności świeckich, którzy na mocy sakramentu chrztu czują się wezwani do współpracy w służbie katechetycznej. Ta obecność staje się jeszcze pilniejsza w naszych czasach z powodu odnowionej świadomości ewangelizacji w świecie współczesnym oraz dlatego, że współczesna kultura globalizacyjna ma znaczny wpływ i domaga się przez to autentycznego spotkania z młodymi pokoleniami, nie zapominając o potrzebie posiadania odpowiedniej metodologii i kreatywnych narzędzi, które umożliwiłyby głoszenie Ewangelii odpowiednio do transformacji misyjnej, jaką powziął Kościół” (pkt 5). W Kościołach o długiej tradycji zajmują się oni katechezą, w krajach zaś misyjnych uczestniczą w różnych formach duszpasterstwa. Jest to w każdym razie posługa – tak jak lektora i akolity – która wymaga powołania, a zatem i rozeznania ze strony biskupa.

⁴² B. Biela, *Kościół – wspólnota*, Katowice 1993, s. 239.

Nie powinni jej przyjmować ci, którzy przygotowują się do diakonatu lub kapłaństwa, zakonnicy i zakonnice (oni bowiem w charyzmacie ślubów zakonnych mają wpisane bycie katechetami/katechistami). Nie powinni tego czynić również ci, którzy pełnią swą posługę wyłączenie w ramach jakiegoś ruchu kościelnego, czyli jednej wspólnoty, oraz nauczyciele religii w szkołach, jeśli nie pełnią też innych funkcji w parafii czy diecezji. Chodzi bowiem o to, że posługa katechisty nie predysponuje do pracy na rzecz określonej, w miarę wąskiej grupy, lecz całej wspólnoty parafialnej⁴³.

W tym kontekście na rolę katechisty warto spojrzeć w świetle instrukcji o parafiach w służbie misji ewangelizacyjnej. Aby parafia stawała się misyjną wspólnotą wspólnot, „samo powtarzanie czynności duszpasterskich nie mających wpływu na życie konkretnych ludzi staje się sterylną próbą przetrwania, często przyjmowaną z ogólną obojętnością. Jeśli parafia nie żyje duchowym dynamizmem właściwym ewangelizacji, naraża się na ryzyko bycia strukturą skupiającą się na sobie i sklerotyczną, która proponuje doświadczenia pozbawione już ewangelicznego i misyjnego smaku” (pkt 17). Jedyną drogą do jej ożywienia jest realizowanie koncepcji duszpasterstwa ewangelizacyjno–katechumenackiego⁴⁴. Istnienie w parafii wspólnot (deutro)katechumenalnych i diakonijnych jest warunkiem *sine qua non* budowania dynamicznej parafii na bazie posoborowej eklezjologii komunii⁴⁵. To jest ów „zwrot kopernikański” w koncepcji *cura pastoralis* polegający na tym, aby cała działalność duszpasterska była tak przebudowana, by służyła formowaniu wspólnot życia chrześcijańskiego w parafii⁴⁶. Wprowadzenie kilkuletniego systemu katechumenalnego czy też deuterokatechumenalnego dla różnorodnych grup parafian (np. postewangelizacyjnych, rodziców

⁴³ Por. A. Żądło, *Postęgi w Kościele wczoraj i dziś*, w. J. Kempa, P. Sawa (red.), *Domine, Tu scis. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70 rocznicę urodzin*, Katowice 2023, s. 268–271. Bliższe dookreślenie profilu i zakresu posług oraz formacji katechistów należy do kompetencji lokalnych konferencji episkopatu. Zadaniem zaś biskupów diecezjalnych jest rozeznawanie powołania do tej posługi po uprzednim rozważeniu potrzeb wspólnoty i umiejętności kandydatów. Katechiści muszą oczywiście zdobywać odpowiednie przygotowanie biblijne, teologiczne, duszpasterskie i pedagogiczne. Powinni też odznaczać się ludzką dojrzałością (por. AM 8–9).

⁴⁴ F. Blachnicki, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1991, s. 11–12.

⁴⁵ Por. B. Biela, *Nawrócenie pastoralne w teorii i praktyce parafialnej*, Katowice 2014, s. 105–116.

⁴⁶ Por. B. Biela, *Koncepcja „cura pastoralis” w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Pastoralne” 17(2021) nr 17, s. 65–79.

dzieci przygotowujący się do pierwszej Komunii, grup przygotowujących się do bierzmowania, małżeństw, seniorów, singli) jest procesem i wymaga przede wszystkim istnienia osób, które będą animowały nauczanie i formowanie wiernych. I w tym dziele szczególną odpowiedzialność mogą w parafii podjąć ustanowieni katechiści wspomagani oczywiście przez różnorakie podmioty ewangelizacji jak Szkoły Nowej Ewangelizacji czy ruchy odnowy Kościoła. W liście *Antiquum ministerium* czytamy: „Tak szczególna funkcja, jak ta pełniona przez katechistę, ukonkretnia się pośród innych posług obecnych we wspólnocie chrześcijańskiej. Katechista jest bowiem powołany przede wszystkim po to, by wyrazić swoje kompetencje w posłudze duszpasterskiej przekazywania wiary, która rozwija się na różnych swych etapach: od pierwszego głoszenia, które wprowadza w *kerygmat*, przez nauczanie, które czyni świadomymi nowego życia w Chrystusie i przygotowuje w szczególności do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, aż po formację stałą, która pozwala każdemu ochrzczoneму być zawsze gotowym «do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei» (1 P 3,15). Katechista jest zarazem świadkiem wiary, mistrzem i mistagogiem, towarzyszem i pedagogiem, który naucza w imieniu Kościoła” (pkt 6).

Zakończenie

Urzeczywistnianie się Kościoła w parafii wynikające z eklezjologii komunii powinno objawiać Kościół w jego hierarchicznej strukturze, w jego charyzmatkach oraz w jego obłubieńczym zjednoczeniu z Chrystusem. Hierarchiczność domaga się między innymi konsekwentnego kształtowania autentycznej hierarchiczności w strukturze ludu Bożego. Winna ona obejmować zarówno hierarchię jak i laikat, wśród którego powinny istnieć różnego rodzaju stopnie urzędów, posług i funkcji. Nie wynika to jednak w pierwszym rzędzie z konkretnej potrzeby, ale z konieczności uobecniania wspólnoty Kościoła, w całej jej komplementarności darów. Problem ten nabiera szczególnego znaczenia, kiedy mamy coraz częściej do czynienia z posługą nadzwyczajnego szafarza Komunii św. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w sposobie wprowadzania tej posługi w życie, racja praktyczna zdaje się górować nad racją teologiczną. Dotyczy to także powszechnego nastawienia do diakonatu, pojmowanego w zasadzie wyłącznie jako stopień w drodze do kapłaństwa. Jego misja ograniczona jest wtedy wyłącznie do czynności liturgicznych. Wobec tego pozaliturgiczne funkcje, które w diecezji czy parafii powinni wykonywać diakoni, muszą wykonywać

biskupi i prezbiterzy⁴⁷. Podobna sytuacja widoczna jest w relacji kapłani – świeccy. Można zaryzykować twierdzenie, że ponad 50 procent zadań spełnianych przez kapłanów, to „działalność zastępcza” Według tego myślenia ukształtowane są dzisiejsze struktury Kościoła i cały styl posługi pastoralnej w parafiach. Jesteśmy na etapie dziejów Kościoła, który można nazwać „budzeniem uspiętego olbrzyma”. Dlatego tym bardziej trzeba realizować postulat *Vaticanum II*, aby „każdy wykonywał wszystko to i tylko to, co do niego należy” (KL 28). Realizacja tej zasady wymaga jednak zdecydowanej odpowiedzi na pytanie: Co jest „posługą własną”, a co jest „posługą zastępczą” dla biskupów, prezbiterów, diakonów, akolitów, lektorów, katechistów i wielu innych osób we wspólnocie Kościoła? Albo inaczej stawiając pytanie: Czy parafia może być dojrzałą misyjną wspólnotą wspólnot, jeżeli nie ma w niej wykorzystanych różnego rodzaju urzędów, funkcji, posług i charyzmatów?

W tym kontekście warto zapytać: Ilu mamy w Polsce nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., a ilu ustanowionych lektorów, akolitów i katechistów?⁴⁸. O znaczącej roli lektora i akolity pisano m.in. w kontekście realizacji *Programu Duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce* na lata 2010–2013, którego hasłem były słowa: „Kościół domem i szkołą komunii”. Sugerowano wówczas, aby w polskich diecezjach przystąpić do zakładania odpowiednich ośrodków formacyjnych dla tych dwóch grup posługujących. Nie sposób przecenić w tym kontekście roli różnego rodzaju ruchów czy innych zrzeszeń w budowaniu Kościoła wspólnoty. Nie są one jednak w stanie – z małymi wyjątkami – uformować zespołu dorosłych: mężczyzn i kobiet, zdolnych do liturgiczno–diakonijnego animowania życia w parafii. Do tworzenia różnego rodzaju „wspólnot wychowawczych” i szkół formacyjnych zachęcał bardzo mocno Jan Paweł II. Poświęcił on formacji katolików świeckich piąty rozdział w adhortacji *Christifideles laici*. Nazwanie przez papieża odkrywania „osobistego powołania i misji” w Kościele oraz przygotowywanie do podjęcia zadań zgodnych z posiadanym charyzmatem, „środkiem ciężkości całego dzieła formacji”, jest

⁴⁷ Por. M. Nolywajka, *Posługa diakona stałego w misji nowej ewangelizacji*, w. *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, Katowice 2011, s. 265–291.

⁴⁸ Do tej pory kilka diecezji w Polsce podjęło to zadanie. 7 kwietnia 2019 roku bp Józef Szamocki udzielił posługi stałego akolity 26 mężczyznom z 14 parafii diecezji toruńskiej. Rok wcześniej zostali oni stałymi lektorami przez posługę bpa toruńskiego Wiesława Śmigła; zob. M. Kowalczyk, *Lektorat i akolitat nowymi posługami „laikatu” dla kobiet*, „Collectanea Theologica” 91(2021) nr 1, s. 165.

wyraźnym wytyczeniem drogi dla duszpasterskiej działalności Kościoła (por. punkty 58, 62–63)⁴⁹. Z pewnością więc przed Kościołem stoi ważne zadanie wprowadzana w życie nowych przepisów i obrzędów dla stałych lektorów, akolitów i katechistów⁵⁰. Prowokująco brzmi w tym kontekście pytanie: „Skoro w Polsce przez 60 lat nie każda diecezja szkoli mężczyzn do takiej posługi, to czy jest zapotrzebowanie na kobiety?”⁵¹. Warto w tym kontekście przywołać Jana Pawła II, który w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* stwierdził, iż „rzeczą absolutnie konieczną jest przejście od teoretycznego uznania aktywnej i odpowiedzialnej obecności kobiety w Kościele do praktycznej realizacji” (nr 51)⁵².

W liście *Antiquum ministerium* czytamy: „Począwszy od Soboru Ekumenicznego Watykańskiego II, Kościół odczuł z odnowioną świadomością wagę zaangażowania świeckich w dzieło ewangelizacyjne. Ojcowie soborowi potwierdzili wiele razy, jak bardzo jest konieczne, dla «plantatio Ecclesiae» («zaszczepiania Kościoła») i dla rozwoju wspólnoty chrześcijańskiej, bezpośrednie zaangażowanie wiernych świeckich w różne formy działalności, w których może wyrazić się ich charyzmat.” (pkt 4). I dalej: „Duch wzywa również dziś mężczyzn i kobiety, aby wyruszyli w drogę, wychodząc na spotkanie wielu, którzy oczekują na poznanie piękna, dobra oraz prawdy wiary chrześcijańskiej. Zadaniem pasterzy jest wspieranie tej wędrówki i wzbogacanie życia wspólnoty chrześcijańskiej poprzez uznanie posług świeckich, zdolnych przyczynić się do przemiany społeczności dzięki «przenikaniu wartości chrześcijańskich do świata społecznego, politycznego i ekonomicznego»”⁵³ (pkt 5).

Konkludując, można stwierdzić, że wprowadzenie w życie Kościoła ustanowionych posług lektora, akolity i katechisty może przyczynić się do ożywienia różnych odcinków życia parafialnego. Stanie się to wtedy, gdy będzie właściwie rozumiany eklezjalny wymiar każdej z tych posług.

⁴⁹ Zwraca na to uwagę także II Synod Archidiecezji Katowickiej zalecając powołanie do życia Archidiecezjalnego Centrum Formacji Pastoralnej; zob. *Wstuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, Katowice 2016, nr 8, 11, 20, 45, 47, 51, 54, 276, 301, 307, 370, 393–394, 408–410, 412, 414.

⁵⁰ Por. J. Dyduch, *Rola stałych lektorów, akolitów i diakonów w służbie wspólnocie Kościoła*, „Prawo Kanoniczne” 59(2016) nr 1, s. 11.

⁵¹ D. Makowski, *Posługa lektoratu i akolitu po reformie święceń niższych i subdiakonatu*, <https://zpasjidoliturгии.pl/posluga-lektoratu-i-akolitu-po-reformie-swiecen-nizszych-i-subdiakonatu/> [dostęp: 24.11.2023].

⁵² Por. M. Kowalczyk, art. cyt., s. 155–166.

⁵³ EG 102.

We wspólnocie wierzących podejmowane są różnorodne dzieła ewangelizacyjne, formacyjne, modlitewne, charytatywne, misyjne i inne. Każde z nich powinno być oparte o osoby, które Bóg wybrał, ubogacił odpowiednimi charyzmatami i umocnił specjalną łaską, aby to zadanie dobrze spełniały w Jego imieniu i w imieniu Kościoła. Ustanawianie świeckich mężczyzn i kobiet na stałe do posług lektora, akolity i katechisty jest nowym etapem wprowadzania tej prawdy w praktykę życia wspólnot parafialnych. Ustanowienie kogoś do posługi we wspólnocie jest uczynieniem go filarem, na którym powinno opierać się konkretne dzieło apostołskie urzeczywistniane w parafii. Osiąga ono swój szczyt i wyraża się najpełniej w liturgii, a z niej rozciąga się na wszystkie obszary życia parafialnej wspólnoty.

Bibliografia

- Araszczuk S., *Formacja żeńska zespołów liturgicznych w świetle uchwał Synodu Archidiecezji Wrocławskiej (1985–1991)*, w. Janiak E., Irek W. (red.), *Cierpliwość i miłość*, Wrocław 2010, s. 225–232.
- Araszczuk S., *Posługa akolity*, w. Araszczuk S. (red.), *Posługiwanie w liturgii. Wokół „Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej”*, Wrocław 2012, s. 29–48.
- Benedykt XVI., List apostolski w formie „motu proprio” *Omnium in mentem*, http://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/motu/omnium_26102009.html [dostęp: 24.11.2023].
- Biela B., *Koncepcja „cura pastoralis” w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, „*Studia Pastoralne*” 17(2021) nr 17, s. 57–86.
- Biela B., *Kościół – wspólnota*, Katowice 1993.
- Biela B. (red.), *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, Katowice 2011.
- Biela B., *Pastoralne nawrócenie w teorii i praktyce parafialnej*, Katowice 2014.
- Biela B., Celary I., *Wstuchani w Ducha. Ku odnowie wspólnoty parafialnej – rodziny Bożej*, Katowice 2019.
- Blachnicki F., *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1991.
- Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1, Warszawa 2013.
- Brzeziński D., *Posługa stałego akolity i stałego lektora w Polsce w świetle Instrukcji Episkopatu Polski w sprawie udzielenia posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom (2007) oraz Dyrektorium Duszpasterstwa*

- Służby Liturgicznej* (2008), w. Olczyk M., Radecki W. (red.), *Memoriale Domini*, Gniezno 2010, s. 45–60.
- II Synod Plenarny, *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w. II Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001, s. 189–216.
- Dyduch J., *Rola stałych lektorów, akolitów i diakonów w służbie wspólnocie Kościoła*, „Prawo Kanoniczne” 59(2016) nr 1, s. 3–17.
- Franciszek, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie *Evangelii gaudium*, Kraków 2013.
- Franciszek, List apostolski w formie „motu proprio” *Spiritus Domini*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski-w-formie-motu-proprio-spiritus-domini-ojca-swietego-franciszka/> [dostęp: 22.11.2023].
- Franciszek, List apostolski w formie „motu proprio” *Antiquum ministerium*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html [dostęp: 22.11.2023].
- Górzyński J., *Od funkcji do posługi (od munus do ministerium)*. *Kim mają być w parafii ustanowieni lektor i akolita?* „Anamnesis” 57(2009) nr 2, s. 78–89.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/christifideles.html [dostęp: 24.11.2023].
- Jan Paweł II, List apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html [dostęp: 24.11.2023].
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie udzielenia posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom*, <https://www.szafarze.archpozn.pl/dokumenty/159-instrukcja-episkopatu-polski-w-sprawie-udzielania-poslugi-lektora-i-akolity-swieckim-mezczyznom> [dostęp: 24.11.2023].
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej*, <https://kdspl.pl/wp-content/uploads/2022/03/dyrektorium.pdf> [dostęp: 24.11.2023].
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Wrocław 2020.

- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, Kraków 2004.
- Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 99–166.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, w. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 350–363.
- Kowalczyk M., *Lektorat i akolitat nowymi posługami „laikatu” dla kobiet*, „*Collectanea Theologica*” 91(2021) nr 1, s.155–166.
- Makowski D., *Posługa lektoratu i akoliatu po reformie święceń niższych i subdiakonatu*, <https://zpasjidoliturгии.pl/posluga-lektoratu-i-akoliatu-po-reformie-swiecen-nizszych-i-subdiakonatu/> [dostęp: 24.11.2023].
- Nadolski B., *Akolita, akolitat*, w. Nadolski B. (red.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Nolywajka M., *Posługa diakona stałego w misji nowej ewangelizacji*, w. Biela B. (red.), *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, Katowice 2011, s. 265–291.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Poznań 2004.
- Paweł VI, List motu proprio wprowadzający nową dyscyplinę w odniesieniu do tonsury, święceń niższych i subdiakonatu w Kościele łacińskim *Ministeria quaedam*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/motu/ministeria_quaedam_15081972.html [dostęp: 24.11.2023].
- Polak M., *Parafia dzisiaj. Podstawy i kierunki duszpasterskiej odnowy*, Poznań 2007.
- Półtorak K., *Kierunki odnowy ewangelizacji w parafii i w diecezji*, w. Biela B. (red.), *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, Katowice 2011, s.181–218.
- Prezentacja Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”*, „*L'Osservatore Romano*”, 41(2020) nr 9, s. 35.
- Relacja końcowa*. 1986, w. *Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985. Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986.
- Righetti M., *Storia liturgica*, vol. 4, Milano 1956.
- Szczepaniec S., *Ceremoniał posług liturgicznych. Tekst studyjny*, Kraków 1990.

- Szczepaniec S., *Rola i znaczenie postąg liturgicznych w budowaniu Kościoła*, w. Szczotok E., Liskowacka A. (red.), *Ewangelizacja i Eucharystia. Program duszpasterski na rok 1992/93*, Katowice 1992, s. 339–353.
- Szczepaniec S., *Postugi dla świeckich w Kościele*, Lublin 1992.
- Wielebski T., *Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, „*Studia Ełckie*” 23(2021) nr 2, s. 223–238.
- Wolański B., *Kierunki odnowy ewangelizacji pastoralnej w parafii*, w. Przygoda W., Robek E. (red.), *Ewangelizacja odpowiedzi Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, Sandomierz 2011, s. 245–267.
- Wstuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, Katowice 2016.
- Żądło A., *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999.
- Żądło A., *Wprowadzenie w lekturę instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, „*Studia Pastoralne*” 18(2022) nr18, s. 231–247.
- Żądło A., *Postugi w Kościele wczoraj i dziś*, w. Kempa J., Sawa P. (red.), *Domine, Tu scis. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70 rocznicę urodzin*, Katowice 2023, s. 263–275.

STRESZCZENIE

Główny ciężar odpowiedzialności ewangelizacyjnej Kościoła spoczywa na parafii. Artykuł pokazuje w jaki sposób wprowadzenie w życie parafii ustanowionych posług lektora, akolity i katechisty może przyczynić się do ożywienia podstawowych funkcji parafii jakimi są *martyria*, *leiturgia* i *diakonia*. W związku z powyższym artykuł najpierw przedstawia inspiracje pastoralne Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła* oraz wskazania listów apostoelskich papieża Franciszka *Spiritus Domini* oraz *Antiquum ministerium*. W świetle tych dokumentów ukazano rolę posług lektora, akolity i katechisty w świetle misterium Kościoła oraz w realizacji misji ewangelizacyjnej parafii.

Słowa kluczowe: lektor, akolita, katechista, ewangelizacja, katechumenat, liturgia, parafia wspólnota wspólnot

ABSTRACT

The main burden of the Church's evangelizing responsibility falls primarily on the parish. The article shows that introduction of the established ministries of lector, acolyte and catechist into the life of the Church can help revitalize the basic parish functions which are: martyrdom, leiturgia and diakonia. Accordingly, the first part of the article presents the pastoral inspiration of the Instruction of the Congregation for the Clergy titled *The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church* as well as the indications included in Pope Francis' apostolic letters *Spiritus Domini* and *Antiquum ministerium*. In the context of these documents the article presents the role of the ministries of lector, acolyte and catechist in the mystery of the Church and in the implementation of the parish's evangelization mission.

Key words: lector, acolyte, catechist, evangelization, catechumenate, liturgy, parish community of communities

BOGDAN GIEMZA SDS

Papieski Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0003-0744-546X

e-mail: giemza1957@gmail.com

MYŚL SPOŁECZNA PAPIEŻA FRANCISZKA. „NIE” DLA KULTURY ODRZUCENIA, „TAK” DLA KULTURY SPOTKANIA

Wstęp

W dniu 13 marca 2013 roku kard. Jorge Mario Bergoglio¹ z Argentyny głosami kardynałów–elektorów został wybrany kolejnym następcą św. Piotra, któremu powierzono kierowaniem Kościołem. Przyjął on imię Franciszek. Ważnym tematem, które podejmuje obecny papież w swoim nauczaniu, są sprawy społeczne. Zwróćmy uwagę, że na trzy encykliki obecnego pontyfikatu, dwie są encyklikami społecznymi. Pierwszą w porządku chronologicznym była encyklika *Lumen fidei* (29 czerwca 2013 roku), określana też „encykliką na cztery ręce”, bo zaczął ją pisać Benedykt XVI, a dokończył Franciszek. Natomiast dwie pozostałe podejmują sprawy społeczne: *Laudato si'* (24 maja 2015 roku) – poświęcona trosce o wspólny dom, zwłaszcza o środowisko naturalne oraz *Fratelli tutti* (3 października 2020 roku), o braterstwie i przyjaźni społecznej. Należy również zauważyć, że tematykę społeczną podejmuje papież w dwóch adhortacjach apostołskich. Jest to adhortacja *Querida Amazonia* (2 lutego 2020 roku) poświęcona ewangelizacji, trosce o środowisko naturalne i ubogich oraz

¹ Jorge Mario Bergoglio urodził się 17 grudnia 1936 roku w Buenos Aires (Argentyna); w 1958 roku wstąpił do zakonu jezuitów, święcenia kapłańskie przyjął 13 grudnia 1969 roku; w 1992 roku został mianowany biskupem pomocniczym archidiecezji Buenos Aires, w 1998 roku został arcybiskupem Buenos Aires; po rezygnacji Benedykta XVI w dniu 11 lutego 2013 roku z posługi biskupa Rzymu, jego następcą został wybrany 13 marca 2013 roku kard. Bergoglio.

adhortacja *Laudate Deum* (4 października 2023 roku) o kryzysie klimatycznym. Nadto, do tematyki społecznej powraca papież w znacznej części przemówień i innych dokumentów.

W swej programowej adhortacji *Evangelii gaudium* (24 listopada 2023 roku) papież stwierdza, że nauczanie społeczne Kościoła podlega modyfikacjom, ale wielkie zasady społeczne muszą być wcielane w życie: „Pasterze, korzystając ze zdobyczy różnych nauk, mają prawo wydawać opinię na temat wszystkiego, co dotyczy życia osób, ponieważ zadanie ewangelizacji pociąga za sobą i wymaga integralnej promocji każdego człowieka. Nie można już dłużej twierdzić, że religia powinna się ograniczać do sfery prywatnej i że istnieje tylko po to, by przygotować dusze do nieba. [...] Tak więc nikt nie może od nas żądać, abyśmy spychali religię w tajemniczą przestrzeń wewnętrzną człowieka, bez żadnego jej wpływu na życie społeczne i narodowe, bez troski o kondycję instytucji społeczeństwa obywatelskiego, bez wypowiedzania się na temat wydarzeń, które interesują obywateli”².

Z kolei w encyklice *Fratelli tutti* napisał Franciszek: „Snujmy marzenia jako jedna ludzkość, jako wędrowcy stworzeni z tego samego ludzkiego ciała, jako dzieci tej samej ziemi, która wszystkich nas gości, każdego z bogactwem jego wiary czy jego przekonań, każdego z jego własnym głosem, wszystkich jako braci!”³. W tymże samym dokumencie zwraca uwagę na różne formy odrzucenia i „zglobalizowanej obojętności”, zwłaszcza wobec ludzi żyjących na marginesie współczesnej cywilizacji. „Trzeba powiedzieć, że rozwinęliśmy się pod wieloma aspektami – czytamy w encyklice, ale jesteśmy analfabetami w towarzyszeniu, opiece i wspieraniu najsłabszych i najbardziej wrażliwych w naszych rozwiniętych społeczeństwach. Przyzwyczajiliśmy się do odwracania wzroku, do przechodzenia obok, do ignorowania sytuacji, chyba że dotyczą nas bezpośrednio” (FT 64).

W niniejszym artykule nie podejmujemy analizy całościowego nauczania społecznego Franciszka, ale pragniemy zwrócić uwagę na dominujące obecnie dwie przeciwstawne kultury, które papież określa jako kultura spotkania i kultura wykluczenia (odrzucenia). Następca św. Piotra na różne sposoby apeluje, aby przeciwstawić się kulturze wyłączenia, wrogości i uprzedzeń, a budować kulturę spotkania i nadziei. Całość rozważań zostanie ujęta w pięciu punktach. Najpierw zostanie zwrócona uwaga na nowość

² Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, Częstochowa 2014, nr 182–183 (dalej: EG).

³ Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, Kraków 2020, nr 8 (dalej: FT).

terminów „kultura odrzucenia” i „kultura spotkania”, następnie poczynione zostaną uwagi dotyczące argentyńskich korzeni papieża i antropologii jako fundamentu jego rozważań. W dalszej części rozważań zostanie omówiona „kultura odrzucenia” i wezwanie do budowy „kultury spotkania”.

Nowość określeń

Ks. Stanisław Rabiej zwraca uwagę, że wykluczenie, prowadzące do marginalizacji społecznej, istnieje od zarania dziejów i – jako zjawisko wraz z towarzyszącymi mu procesami społecznymi – ma dwojaki wymiar i różne skutki. Może obejmować poszczególnych ludzi, „stając się indywidualnym dramatem ze wszystkimi socjalnymi, społecznymi i kulturowymi konsekwencjami jego działań”. Może również „obejmować całe grupy społeczne, zawodowe, całe regiony, niekiedy także państwa”⁴.

Chociaż zjawisko marginalizacji społecznej istnieje od zarania dziejów, to należy zauważyć, że określenia „kultura wykluczenia” czy „kultura odrzucenia” i „kultura spotkania” są pewną nowością w terminologii kościelno–teologicznej. Jak zauważa ks. Henryk Sławiński brakuje tych terminów w wydawanych ostatnio podstawowych słownikach, encyklopediach i leksykonach⁵. Nie znajdziemy ich w *Encyklopedii nauczania społecznego Jana Pawła II* (Radom 2003), *Leksykonie teologii pastoralnej* (Lublin 2006), XX tomie *Encyklopedii katolickiej KUL* (Lublin 2014). Także najnowszy *Słownik katolickiej nauki społecznej* (Warszawa 2024) nie zawiera tych haseł. Jedynie *Kompendium nauki społecznej Kościoła* wydane przez Papieską Radę Iustitia et Pax wzmiankuje kilkakrotnie o wykluczeniu⁶. Nie znaczy to jednak, że tematyka niesprawiedliwości społecznej była dotychczas pomijana w społecznym nauczaniu Kościoła.

Jednakże dopiero za sprawą Franciszka wspomniane terminy zdomowały się w nauczaniu Kościoła a tematyka społeczna jest formułowana w sposób bardziej zdecydowany z odwołaniem się do konkretów życia. Za pomocą terminu „kultura wykluczenia” papież opisuje negatywne zjawiska

⁴ S. Rabiej, *Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka*, w: M. Humentniuk, I. Paszenda (red.), *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, Wrocław 2017, s. 64–65.

⁵ H. Sławiński, *Problem wykluczenia społecznego w kościelnej postudze słowa*, „Polonia Sacra” 22(2018) nr 4, s. 67.

⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 171, 174, 308.

charakteryzujące nasz zglobalizowany świat. Wzywa, aby jej przeciwstawić się i dążyć do realnego dostępu wszystkich ludzi do zasobów, dóbr, instytucji i systemów społecznych i w ten sposób budować „kulturę spotkania”.

Argentyńskie korzenie

Dla zrozumienia kogoś, jego systemu wartości i poglądów, także w kwestiach wiary, należy mieć na uwadze środowisko czyjegoś dojrzewania. Franciszek w przemówieniu podczas czuwania z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych, które odbyło się w wigilię uroczystości Zesłania Ducha Świętego, 18 maja 2013 roku, na placu św. Piotra, zwrócił na to uwagę, mówiąc: „Bóg stawia bowiem przy nas osoby, które wspierają nas na drodze wiary. Wiary nie znajdujemy w sposób abstrakcyjny; nie! Zawsze jest osoba, która naucza, która nam mówi, kim jest Jezus, która przekazuje nam wiarę, głosi nam ją po raz pierwszy. I takie właśnie było moje pierwsze doświadczenie wiary”⁷. Dodał przy tym, że miał łaskę wzrastania w rodzinie, „w której wiarą żyło się w sposób prosty i konkretny”. Główną rolę w jego edukacji religijnej i wprowadzeniu w wiarę odegrała jego babcia, mama ojca: „Była to kobieta, która nam wszystko tłumaczyła, mówiła nam o Jezusie, uczyła nas katechizmu”⁸.

Papież wspominał przy tym bardzo ważny dla niego dzień, gdy miał niespełna 17 lat. Było to 21 września 1953 roku. Jak ważne to było wydarzenie w życiu przyszłego papieża, niech świadczy fakt, że wielokrotnie odwołuje się do niego w trakcie pontyfikatu. „Przed pójściem na obchody święta zaszedłem do parafii, do której uczęszczałem, spotkałem księdza, którego nie znałem, i poczułem potrzebę wyspowiadania się – wspominał Franciszek w cytowanym przemówieniu. Było to dla mnie doświadczenie spotkania: znalazłem kogoś, kto na mnie czekał. Lecz nie wiem, co się wydarzyło, nie pamiętam, zupełnie nie wiem, dlaczego był to właśnie tamten ksiądz, którego nie znałem, dlaczego poczułem tę potrzebę wyspowiadania się, ale prawdą jest, że ktoś na mnie czekał. Czekał na mnie od dawna. Po spowiedzi poczułem, że coś się zmieniło. Nie byłem tą samą osobą. Usłyszałem właśnie jakby głos, wezwanie: byłem przekonany, że muszę

⁷ Franciszek, *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim. Przemówienie podczas czuwania z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 7, s. 16.

⁸ Tamże.

zostać kapłanem. To doświadczenie wiary jest bardzo ważne. Mówimy, że musimy szukać Boga, iść do Niego i prosić o przebaczenie, ale kiedy idziemy, On na nas czeka, On jest pierwszy! Mamy w hiszpańskim słowo, które to dobrze wyjaśnia: «Pan zawsze nas *primerea*», jest pierwszy, czeka na nas! I to właśnie jest wielka łaska: znaleźć kogoś, kto na ciebie czeka”⁹. Warto zwrócić uwagę, że jakby mimochodem pojawia się w wypowiedzi „doświadczenie spotkania”.

Dla lepszego zrozumienia skąd się wzięła i jak kształtowała się idea „kultury spotkania” w umyśle i w życiu obecnego papieża, należy sięgnąć do książki Diego Faresa *Papież Franciszek o kulturze spotkania*¹⁰. Diego Fares (1955–2022)¹¹ był argentyńskim jezuitą, uczniem i bliskim przyjacielem Jorge Bergoglio. Ich przyjaźń rozwijała się i umacniała zarówno na płaszczyźnie duchowej i intelektualnej, jak również w działalności duszpasterskiej i społecznej. Według Faresa, by zrozumieć kategorię „spotkania” w nauczaniu Franciszka, należy odwołać się do jednego z jego mistrzów, jakim był Romano Guardini (1885–1968), bowiem wiele elementów jego koncepcji zagadnienia „spotkania” można znaleźć w koncepcji spotkania obecnego papieża¹². Autor zwraca przy tym uwagę, że Bergoglio zmierza do zbudowania własnego pojęcia „kultury spotkania”. Istotną rolę odgrywa w tym koncepcja dwóch terminów: „kultura” i „lud wierny”¹³.

Należy mieć na uwadze, że teologia ludu mająca swoje charakterystyczne rysy rozwinęła się w ramach teologii wyzwolenia, ale w środowisku argentyńskim i nie można jej utożsamiać z teologią wyzwolenia. D. Fares cytuje wypowiedź innego bliskiego współpracownika obecnego papieża, kard. Victora Manuela Fernández, prefekta Dykasterii Nauki Wiary od 2023 roku, który tak charakteryzuje teologię ludu: „Teologia ludu odróżnia się bardzo od marksistowskich analiz i tak samo od pozycji liberalnych. Dlatego też nie nadaje się jej żadnych z tych perspektyw. Zakłada rozumienie ubogich nie jako zwykłych przedmiotów do liberalizacji lub edukacji. Przyjmuje ona, że są podmiotami zdolnymi myśleć według własnych kategorii, zdolnymi żyć uczciwie wiarą według własnego sposobu, zdolnymi tworzyć rzeczywistość wyruszając z własnej kultury

⁹ Tamże, s. 16–17.

¹⁰ D. Fares, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014.

¹¹ A. Spadaro, *In Memory of Fr. Diego Fares, SJ (1955–2022)*, <https://www.laciviltacatolica.com/in-memory-of-fr-diego-fares-sj-1955-2022/> [dostęp: 13.07.2024].

¹² D. Fares, dz. cyt., s. 21–28.

¹³ Tamże, s. 29–42.

ludowej. Wyrażenie «lud» odróżnia się od wyrażenia «masa», ponieważ zakłada wspólną podmiotowość zdolną tworzyć procesy historyczne¹⁴.

Dla lepszego zrozumienia terminów „lud” i „kultura” w nauczaniu Franciszka, sięgnijmy do jego encykliki *Fratelli tutti*. Za Antonim Spadaro SJ papież podaje, że „Lud nie jest kategorią logiczną, ani mistyczną, jeśli rozumiemy to w tym sensie, że wszystko, co czyni lud jest dobre, lub w tym sensie, że lud jest kategorią anielską. Ależ nie! To kategoria mityczna... Kiedy wyjaśniasz, czym jest lud, używaj kategorii logicznych, ponieważ musisz to wyjaśnić: są konieczne, to oczywiste. Ale nie wyjaśnisz w ten sposób sensu przynależności do ludu. Słowo lud ma coś jeszcze, czego nie da się wytłumaczyć logicznie. Przynależność do ludu to przynależność do wspólnej tożsamości, na którą składają się więzi społeczne i kulturowe. I nie jest to coś automatycznego, ale wręcz przeciwnie: jest to powolny, trudny proces... ku wspólnemu projektowi” (FT 158). Papież zwraca też uwagę, że słowo „lud” jest wypaczone przez zamknięte grupy populistyczne i dodaje, że kategoria „lud” jest otwarta: „Lud żywy, dynamiczny, z przyszłością, to taki, który jest stale otwarty na nowe syntezы włączając to, co inne. Nie czyni tego negując siebie, ale z gotowością do mobilizacji, stawiania sobie pytań, poszerzania, ubogacania przez innych, i w ten sposób może się rozwijać” (FT 160).

W innym miejscu dokumentu *Fratelli tutti* czytamy, że „słowo «kultura» oznacza coś, co przeniknęło w lud, w jego najgłębsze przekonania i w jego styl życia. Jeśli mówimy o «kulturze» w ludzkiej grupie, to jest to coś więcej niż idea czy abstrakcja. Obejmuje pragnienia, entuzjazm i w ostatecznym rachunku sposób życia, charakteryzujący tę ludzką grupę” (FT 216). Znajdujemy przy tym istotne dla naszych rozważań dopowiedzenie, bowiem papież pisze, że „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, która dąży do uspokojenia reszty za pomocą profesjonalnych metod i mediów” (FT 216).

Powróćmy do analizy Diego Faresa, który podkreśla, że termin „kultura spotkania” pojawił się w nauczaniu Bergoglio w 1999 roku. Wygłosił on w tym roku przemówienie *Wychowywać w kulturze spotkania* skierowane do wychowawców. Przyszły papież, nawiązując do zagrożeń płynących

¹⁴ Tamże, s. 42.

z podziałów społecznych, których dotyczyły społeczeństwo Argentyny, mówił: „Pozwolę sobie rzucić propozycję: mamy potrzebę utworzenia pojęcia kultury spotkania. W obliczu kultury podziałów, jak niektórzy chcą to nazwać, lub braku integracji, w tych trudnych czasach wymaga się od nas jeszcze więcej: aby nie wspierać tych, którzy pragną przekształcić w kapitał niechęć, zapomnienie naszej podzielonej historii, lub cieszą się z osłabienia więzi społecznych”¹⁵. Innym ważnym dokumentem sprzed okresu pontyfikatu, w którym podejmowany jest temat kultury spotkania to dokument zatytułowany *Aparecida*¹⁶. Jest to dokument końcowy V Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, która odbyła się w 2007 roku w Aparecidzie w Brazylii. Główną rolę w jego redagowaniu odegrał kard. Bergoglio¹⁷. Jako papież wielokrotnie odwoływał się, zwłaszcza w początkowym okresie pontyfikatu, do tego dokumentu¹⁸.

Klucz antropologiczny

Według Marcina Przeworskiego kluczem do zrozumienia społecznego nauczania Franciszka jest antropologiczna wizja osoby ludzkiej. W tym względzie jest on kontynuatorem nauczania swoich poprzedników: Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI¹⁹. W dokumencie programowym Franciszka, czyli adhortacji *Evangelii gaudium*, zaznaczył, że wszyscy chrześcijanie są „powołani do troski o najsłabszych mieszkańców ziemi” (EG 209). Zwrócił przy tym uwagę na nowe formy ubóstwa, problem kobiet narażonych na sytuacje wykluczenia i złego traktowania, handel ludźmi i bezbronność dzieci (EG 210–213). Zwłaszcza dzieci są „najbardziej bezbronne i niewinne ze wszystkich, a dzisiaj chce się je pozbawić ludzkiej godności, aby robić z nimi to, co się chce, pozbawiając je życia

¹⁵ D. Fares, dz. cyt., s. 45–46.

¹⁶ Tamże, s. 48–51.

¹⁷ *Aparecida. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa, aby nasze narody miały w Nim życie. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, Gubin 2014.

¹⁸ M. Sztaba, *Budowanie „kultury spotkania” podstawą autentycznej integracji i bezpieczeństwa. Refleksja w świetle nauczania Jorge Mario Bergoglio – papieża Franciszka*, w: S. Bębas, K. Jagielska, R. Kozioł (red.), *Integracja społeczna i bezpieczeństwo osób niepełnosprawnych*, Kraków 2016, s. 169–171.

¹⁹ M. Przeworski, *Myśl społeczna Franciszka: Kościół budowniczym kultury spotkania*, <https://www.ekai.pl/mysl-spoeczna-franciszka-kosciol-budowniczym-kultury-spotkania/> [dostęp: 11.06.2024].

i wprowadzając ustawodawstwo, uniemożliwiające przeciwstawianie się temu zabijaniu. Często, aby lekceważąco ośmieszyć podejmowaną przez Kościół obronę życia nienarodzonych, przedstawia się jego stanowisko jako coś ideologicznego, obskurantckiego i konserwatywnego” (EG 213). Ponieważ kwestia ta związana jest z godnością osoby ludzkiej, nie należy oczekiwać zmiany nauczania Kościoła: „Kwestia ta nie jest przedmiotem zamierzonych reform lub «modernizacji». Nie jest żadnym postępem próba rozwiązywania problemów przez eliminację życia ludzkiego” (EG 214). Obrona ludzkiego życia związana jest z obroną jakiegokolwiek prawa człowieka i dlatego „każda istota ludzka jest zawsze święta i nienaruszalna w jakiegokolwiek fazie swego rozwoju. Jest ona celem samym w sobie, a nigdy środkiem do rozwiązania innych trudności” (EG 213). Zatem godność osoby ludzkiej oraz dobro wspólne powinny stać u podstaw wszelkiej polityki i ekonomii.

W przemówieniu podczas audiencji dla nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej (16 maja 2013 roku) papież zwrócił uwagę, że pierwotnym źródłem kryzysu finansowego jest głęboki kryzys antropologiczny wyrażający się negowaniem prymatu człowieka. „Stworzyliśmy nowe bożki. Adorowanie starożytnego złotego cielca (por. Wj 32,15–34) znalazło swój nowy i bezlitosny obraz w fetyszyzmie pieniądza i w dyktaturze ekonomii, pozbawionej rzeczywistości ludzkiego oblicza i celu”²⁰. Skierował przy tym apel do przywódców politycznych o „przeprowadzenie takiej reformy finansowej, która byłaby etyczna i zrodziła następnie zdrową dla wszystkich reformę gospodarki” i stawienie czoła temu wyzwaniu z determinacją i dalekowzrocznością. „Pieniądz musi służyć, a nie rządzić!”²¹.

W podobnym tonie wypowiadał się papież w katechezie podczas audiencji generalnej (5 czerwca 2013 roku) mówiąc, że jesteśmy skażeni przez kulturę odrzucenia. Podkreślając znaczenie dogłądania świata stworzonego i ekologii środowiska naturalnego, zwrócił uwagę na konieczność ekologii ludzkiej, uznając ją za pilną wobec zagrożenia godności osoby ludzkiej. „Niebezpieczeństwo jest poważne, ponieważ przyczyna problemu nie jest powierzchowna, lecz głęboka: nie jest to kwestia dotycząca tylko ekonomii, ale etyki i antropologii. [...] ponieważ tym, co dominuje, jest dynamika

²⁰ Franciszek, *Pieniądz musi służyć, a nie rządzić. Przemówienie podczas audiencji dla nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 7, s. 13.

²¹ Tamże, s. 14.

ekonomii i finansów ubogich w etykę. Tym, co dzisiaj rządzi, nie jest człowiek, ale pieniądź, to pieniądź, pieniądze rządzą”²².

Prawda o wartości i godności człowieka bardzo mocno wybrzmiała w przemówieniach Franciszka wygłoszonych 25 listopada 2014 roku w Parlamencie Europejskim i siedzibie Rady Europy w Strasburgu. Do członków Parlamentu Europejskiego papież zwrócił się z wezwaniem, aby w centrum politycznego projektu Europy postawili na nowo człowieka – pojmowanego nie tyle jako „obywatel” czy „podmiot ekonomiczny”, ale człowieka „jako osobę, obdarzoną transcendentną godnością”²³. Ojciec Święty wyraźnie zaznaczył, że w swoim przemówieniu bardzo zależy mu na podkreśleniu ścisłego związku między dwoma słowami w odniesieniu do osoby ludzkiej: „godność” i jej „transcendentność”²⁴. Według papieża mówienie o transcendentnej godności człowieka oznacza „odwoływanie się do jego natury, do jego wrodzonej zdolności odróżniania dobra od zła, do tej «busoli» wpisanej w nasze serca, którą Bóg odcisnął na całym stworzeniu; oznacza nade wszystko patrzenie na człowieka nie jako na absolut, lecz jako na istotę relacyjną”²⁵. Z ubolewaniem stwierdził, że „w centrum debaty politycznej przeważają kwestie techniczne i ekonomiczne kosztem autentycznej orientacji antropologicznej. Istocie ludzkiej zagraża, że stanie się jedynie trybikiem w mechanizmie, który traktuje ją jak dobro konsumpcyjne do użycia”. Natomiast, „gdy życie nie odpowiada potrzebom tego mechanizmu, jest odrzucane bez większych skrpułów, jak w przypadku chorych, chorych w stadium terminalnym, ludzi starszych, opuszczonych i pozbawionych opieki, lub dzieci zabitych przed urodzeniem”²⁶.

Natomiast w przemówieniu podczas uroczystej sesji zgromadzenia parlamentarnego Rady Europy, Franciszek nawiązał do duchowych pragnień, które były w zamyśle założycieli Rady Europy i stanęły u jej początków. Nawiązując do aktualnej kondycji Europy, stawiał pytania: „Możemy zapytać Europę: gdzie jest twój wigor? Gdzie jest owo ideowe dążenie, które ożywiało i uczyniło wielką twoją historię? Gdzie jest twój duch

²² Franciszek, *Skażeni przez kulturę odrzucenia*, „L'Osservatore Romano” 34 (2013) nr 8–9, s. 48.

²³ Franciszek, *Między godnością a transcendencją. Przemówienie papieża Franciszka w Parlamencie Europejskim*, „L'Osservatore Romano” 35(2014) nr 12, s. 9.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 10.

²⁶ Tamże.

powodowanej ciekawością przedsiębiorczości? Gdzie jest twoje pragnienie prawdy, które dotąd z pasją przekazywałaś światu?”²⁷.

Prawda o godności człowieka, jego wartości jako fundamentie życia społecznego bardzo mocno wybrzmiała w encyklice o braterstwie i przyjaźni społecznej *Fratelli tutti*. Niestety, ta elementarna zasada życia społecznego bywa na różne sposoby lekceważona i odrzucana „przez tych, którzy widzą, że nie pasuje ona do ich światopoglądu lub nie służy ich celom” (FT 106). Franciszek zwrócił uwagę na konsekwencje odrzucenia fundamentalnej zasady o godności osoby ludzkiej: „Kiedy ta elementarna zasada nie jest chroniona, nie ma przyszłości dla braterstwa ani dla przetrwania ludzkości” (FT 107). Jednym ze współczesnych zagrożeń jest relatywizm, który zakamuflowany pod hasłem tolerancji, „ułatwia interpretację wartości moralnych przez rządzących, na potrzebę tego, co jest dogodne w danej chwili” (FT 206). W takim kontekście bardzo istotne staje się więc poszukiwanie prawdy. Jeśli bowiem ostatecznie „nie ma żadnych prawd obiektywnych ani stałych zasad, poza zaspokojeniem własnych aspiracji i doraźnych potrzeb, [...] nie możemy myśleć, że programy polityczne lub moc prawa wystarczą. [...] Gdy deprawuje się kultura i nie uznaje się już żadnej prawdy obiektywnej lub powszechnie obowiązujących zasad, przepisy prawne będą rozumiane jedynie jako narzucone arbitralnie i jako przeszkody, których trzeba unikać” (FT 206).

Dla uwypuklenia konsekwencji odrzucenia prawdy, Franciszek przypomniał nauczanie Jana Pawła II zawarte w jego encyklice społecznej *Centesimus annus* (1 maja 1991 roku), nr 44: „Jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Faktycznie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. [...] Tak więc, nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo.

²⁷ Franciszek, *Pamięć, odwaga, utopia. Przemówienie papieża Franciszka w Radzie Europy*, „L'Osservatore Romano” 35(2014) nr 12, s. 16.

Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości” (FT 273).

Kultura odrzucenia

W dotychczasowych rozważaniach wielokrotnie przewijało się odniesienie do postaw określanych przez Franciszka jako „kultura odrzucenia” lub „kultura wykluczenia”. Jest ona jednym z dramatów naszych czasów. Franciszek w swoim nauczaniu powtarza stanowcze „nie” dla kultura wykluczenia i odrzucenia²⁸.

Wystarczy przypomnieć jego przemówienie podczas czuwania z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych (18 maja 2013 roku) czy papieską katechezę z 5 czerwca 2013 roku, a więc wypowiedzi jeszcze przed publikacją adhortacji *Evangelii gaudium*. Podczas wspomnianego czuwania powiedział: „Dziś – serce boli, kiedy to się mówi – dziś, kiedy bezdomny umiera z głodu, ta wiadomość nie trafia do gazet. Dziś w gazetach znajdziemy raczej jakiś skandal. Skandal: no tak, to jest wiadomość! Dziś, myślenie, że tak wiele dzieci nie ma co jeść, to nie jest wiadomość. To rzecz groźna, bardzo groźna! Nie możemy być spokojni! No tak... tak to jest. Nie możemy być chrześcijanami sztywnymi, jakby nakrochmaleni, dobrze wychowanymi chrześcijanami, którzy rozmawiają o kwestiach teologicznych przy herbacie, spokojnie. Nie! Musimy stać się chrześcijanami odważnymi i iść na poszukiwanie tych, którzy są właśnie ciałem Chrystusa”²⁹. Natomiast we wzmiankowanej katechezie mówił papież: „Kiedy psuje się komputer, robi się tragedię, ale ubóstwo, potrzeby, dramaty tak wielu osób stają się czymś normalnym. Jeśli w zimową noc tutaj w pobliżu, na przykład przy ul. Ottaviano, umiera człowiek, nie budzi to zainteresowania. Jeśli w tyłu częściach świata są dzieci, które nie mają co jeść, nie budzi to zainteresowania, wydaje się, że to rzecz normalna. Tak nie może być! a jednak takie rzeczy stają się czymś normalnym: to, że ludzie bezdomni umierają z zimna na ulicy, nie budzi zainteresowania. Natomiast spadek notowań o 10 punktów na giełdach w kilku miastach jest tragedią. Człowiek, który umiera, nie budzi zainteresowania, ale jeśli notowania giełdowe wykazują spadek o 10 punktów, to jest tragedia! W ten sposób osoby są odrzucane, jakby

²⁸ S. Rabiej, *Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka*, s. 64–76.

²⁹ Franciszek, *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim*, s. 19.

były odpadami”³⁰. Papież zwrócił także uwagę, że „[...] «kultura odrzucenia» zaczyna stawać się powszechną mentalnością, która zaraża wszystkich. Życie ludzkie, osoba nie są już postrzegane jako podstawowa wartość, którą należy szanować i chronić, zwłaszcza jeśli osoba jest uboga lub niepełnosprawna, jeśli nie jest jeszcze przydatna – jak dziecko mające przyjść na świat – lub już nie jest przydatna – jak osoba w podeszłym wieku”³¹.

We wspomnianej adhortacji *Evangelii gaudium* papież zawarł swoisty manifest sprzeciwu społecznego. Sugerują to już same nagłówki fragmentów dokumentu: „nie” dla ekonomii wykluczenia; „nie” dla nowego bałwochwalstwa pieniądza; „nie” dla pieniądza, który rządzi, zamiast służyć; „nie” dla nierówności społecznej rodzącej przemoc (EG 53–60). Franciszek po raz kolejny surowo skrytykował społeczne wykluczenie i degradację godności człowieka: „Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić. Daliśmy początek kulturze «odrzucenia», którą wręcz się promuje. Nie chodzi już tylko o zjawisko wyzysku i ucisku, ale o coś nowego: przez wykluczenie zraniona jest w samej swej istocie przynależność do społeczeństwa, w którym człowiek żyje, ponieważ nie jesteśmy w nim nawet na samym dole, na peryferiach czy pozbawieni władzy, ale poza nim. Wykluczeni nie są «wyzyskiwani», ale są odrzuceni, są «niepotrzebnymi resztkami»” (EG 53). „Kulturze odrzucenia”, którą na innym miejscu nazwał „cywilizacją eliminacji” sprzyja „globalizacja obojętności”, która sprawia, że „niemal nie zdając sobie z tego sprawy, stajemy się niezdolni do współczucia wobec krzyku bólesci innych, nie płacemy już wobec dramatu innych, ani nie interesuje nas troska o nich, tak jakby odpowiedzialność za to nas nie dotyczyła” (EG 54).

Jedną z głównych przyczyn kultury odrzucenia jest pogoń za pieniądzem, swoisty kult pieniądza. Dlatego papież wielokrotnie napiętnował i to nieraz bardzo ostro taką postawę. W przemówieniu podczas audiencji dla Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących (24 maja 2013 roku) mówił: „W świecie, w którym wiele mówi się o prawach, jakże często jest naprawdę deptana godność człowieka! W świecie, w którym dużo mówi się o prawach, jedynym, jak się wydaje, mającym prawa jest pieniądz”³². W spotkaniu z młodzieżą argentyńską (25 lipca 2013 roku)

³⁰ Franciszek, *Skażeni przez kulturę odrzucenia*, s. 48–49.

³¹ Tamże, s. 49.

³² Franciszek, *Kościół apeluje o ochronę godności. Przemówienie podczas audiencji dla Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 7, s. 23.

w ramach XXVIII Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro (22–28 lipca 2013 roku) papież powiedział: „obecnie światowa cywilizacja przekroczyła wszelkie granice, przekroczyła wszelkie granice, bo stworzyła taki kult boga–pieniądza, że powstała filozofia i praktyka wykluczenia dwóch biegunów życia, które są obietnicą narodów”³³. Chodzi o wykluczenie ze społeczeństwa osób starszych i młodzieży. Nazwał to „eutanazją kulturową”.

W podobnym tonie mówił Ojciec Święty podczas spotkania ze światem pracy na Largo Carlo Felice, na Sardynii (22 września 2013 roku). Zwrócił uwagę, że cierpienia ludzi i brak miejsc pracy „prowadzą do poczucia, że jest się pozbawionym godności! Tam, gdzie nie ma pracy, brakuje godności!”³⁴. Podkreślił przy tym, że bezrobocie nie jest problem tylko Sardynii, Włoch czy niektórych krajów Europy, ale „jest to konsekwencja światowego wyboru, systemu ekonomicznego, który prowadzi do tej tragedii; systemu ekonomicznego, w którym centralne miejsce zajmuje bożek, zwany pieniądzem. [...] W tym systemie pozbawionym etyki w centrum jest bożek, i świat stał się bałwochwalcą tego «boga–pieniądza». Rządzą pieniądzem! Rządzą pieniądzem! Rządzą to wszystko, co jemu służy, temu bożkowi. I jaki jest efekt? Aby bronić tego bożka, wszyscy gromadzą się w centrum, a odpadają peryferie, odpadają ludzie starzy, bo w tym świecie nie ma dla nich miejsca! Niektórzy mówią o tym zwyczaju «ukrytej eutanazji», aby ich nie leczyć, nie obciążać nimi rachunków... «Tak, zaniechajmy...» I odpadają ludzie młodzi, którzy nie znajdują pracy i swojej godności. [...] Aby bronić tego bałwochwalczego systemu gospodarczego, wprowadza się «kulturę odrzucania»: odrzuca się dziadków i odrzuca się ludzi młodych»³⁵. Franciszek apelował, aby mieć odwagę powiedzieć „nie” kulturze odrzucenia i „nie” dla takiego systemu ekonomicznego, który prowadzi do wykluczenia. Centralne miejsce winiec zajmować zgodnie z wolą Boga człowiek ze swoją godnością, a nie pieniądz.

Gestem solidarności z ludźmi zepchniętymi na margines życia ze strony Franciszka było odwiedzenie podczas Światowych Dni Młodzieży faweli Varginha w Rio de Janeiro, która powstała w latach 40. XX w., na terenie byłego wysypiska śmieci. Fawela (port. *favela*) – tak określa się dzielnice

³³ Franciszek, *Niech was będzie słycać. Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą argentyńską*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 8–9, s. 8–9.

³⁴ Franciszek, *Bez pracy nie ma godności. Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy na Largo Carlo Felice – wizyta na Sardynii*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 11, s. 21.

³⁵ Tamże.

nędzy w Brazylii, najczęściej bez kanalizacji, asfaltowanych ulic i energii elektrycznej. Są one tak charakterystyczne dla dużych miast Brazylii, jak Chrystus z Corcovado w panoramie Rio de Janeiro. Szacuje się, że w fawelach żyje kilkanaście milionów mieszkańców tego kraju. Wyrażając swoją radość, że może spotkać się z mieszkańcami faweli, apelował o wrażliwość na ludzką biedę i solidarność: „Chciałbym zaapelować do tych, którzy mają więcej zasobów, do władz publicznych i do wszystkich ludzi dobrej woli zaangażowanych na rzecz sprawiedliwości społecznej: pracujcie niestrudzenie na rzecz świata sprawiedliwszego i bardziej solidarnego! Nikt nie może pozostać obojętny na nierówności, które wciąż istnieją na świecie! Niech każdy na miarę swoich możliwości i odpowiedzialności wnosi swój wkład, by położyć kres tak wielu niesprawiedliwościom społecznym. Nie! To nie kultura egoizmu, indywidualizmu, która często panuje w naszym społeczeństwie, buduje świat bardziej ludzki, i do niego prowadzi; nie, to nie ta kultura, ale kultura solidarności; kultura solidarności polega na tym, by w drugim człowieku widzieć nie konkurenta lub numer, ale brata”³⁶. Papież po raz kolejny wyraził sprzeciw wobec kultury odrzucenia: „Nie pozwólmy, nie pozwólmy zagościć w naszym sercu kulturze odrzucania! Nie pozwólmy zagościć w naszym sercu kulturze odrzucania, ponieważ jesteśmy braćmi. Nikt nie może być odrzucony!”³⁷. Zaznaczył przy tym, że „miarą wielkości społeczeństwa jest sposób, w jaki traktuje ono najbardziej potrzebujących, tych którzy nie mają nic poza swoją biedą!”³⁸.

Wspomnijmy, że jedną z form kultury odrzucenia jest handel ludźmi i współczesne niewolnictwo³⁹. „Hańba naszych społeczeństw”, „zbrodnia przeciwko ludzkości”, „działalność nikczemna”, zbrodnia „obrazy społeczeństwa”, „rana na ciele współczesnej ludzkości” i „rana na ciele Chrystusa” – to tylko niektóre z określeń Franciszka pojawiające się w jego licznych wypowiedziach piętnujących współczesne formy niewolnictwa. W przemówieniu skierowanym do członków Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migranców i Podróżujących (24 maja 2013 roku) mówił: „Oświadczam, że «handel ludźmi» jest działalnością nikczemną, hańbą dla naszych

³⁶ Franciszek, *Nikogo nie wolno odrzucać. Przemówienie podczas wizyty w faweli Varginha*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 8–9, s. 6.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 7.

³⁹ Szerzej na ten temat zob. B. Giemza, *Współczesne niewolnictwo w nauczaniu papieża Franciszka*, w. P. Duda (red.), *Między wolnością a zniewoleniem. Perspektywy teologicznomoralne*, Wrocław 2020, s. 117–138.

społeczeństw, które uważają się za cywilizowane! Wyzyskiwacze i klienci na wszystkich poziomach winni zrobić poważny rachunek sumienia przed Bogiem! Kościół ponawia dzisiaj usilny apel o to, aby zawsze była chroniona godność i centralne miejsce każdej osoby, z poszanowaniem podstawowych praw – jak podkreśla jego nauczanie społeczne – żąda, aby zostały nimi rzeczywiście objęte miliony mężczyzn i kobiet na każdym kontynencie, tam, gdzie nie uznaje się jeszcze ich praw⁴⁰.

Odpowiedzią Kościoła na „kulturę odrzucenia” winno być według Franciszka otwarcie i wyjście na peryferie. Kościół bowiem nie jest ruchem politycznym czy organizacją pozarządową, jego siłą jest Jezus Chrystus i dawanie świadectwa. Papież mówił o tym m.in. podczas czuwania z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych, 18 maja 2013 roku: „Kiedy Kościół staje się zamknięty, zaczyna chorować, choruje. Pomyślcie o pokoju, który pozostaje zamknięty przez rok; kiedy do niego wchodzisz, czujesz zapach wilgoci, nie jest to dobre miejsce. Zamknięty Kościół jest taki sam: jest Kościołem chorym. Kościół musi wyjść poza siebie. Dokąd? W stronę peryferii egzystencji, gdziekolwiek one są, ale musi wyjść. Jezus nam mówi: «Idźcie na cały świat! Idźcie! Głoście Ewangelię! Składajcie świadectwo Ewangelii!» (por. Mk 16,15)”⁴¹. Dodał, że kiedy człowiek wychodzi, to może mu się przydarzyć wypadek. Odnosząc to do Kościoła powiedział Franciszek: „Lecz powiem wam, że ja wolę tysiąc razy Kościół poobijany, który miał wypadek, od Kościoła chorego z powodu zamknięcia! Wychodźcie na zewnątrz, wychodźcie!”⁴².

Budownicowie kultury spotkania

Franciszek nie poprzestaje na krytyce kultury wykluczenia, ale przeciwstawia jej kulturę spotkania. Jak wspomniano, początki nauczania papieża na temat kultury spotkania sięgają jego posługi jako metropolity w Buenos Aires w Argentynie, a konkretnie 1999 roku. Wtedy po raz pierwszy – w kontekście trudnej sytuacji w Argentynie – wzywał do wychowywania w kulturze spotkania, by nie poddawać się rezygnacji.

Wyrazem konkretnych działań w tym zakresie jest m.in. sieć szkół *Scholas Occurrentes*, która obecnie jest międzynarodową organizacją

⁴⁰ Franciszek, *Kościół apeluje o ochronę godności*, s. 23.

⁴¹ Franciszek, *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim*, s. 18.

⁴² Tamże, s. 19.

na prawie papieskim. Jej korzenie sięgają idei, którą zapoczątkował w 2001 roku w Buenos Aires jej ówczesny arcybiskup Jorge Maria Bergoglio. To był czas ogromnego kryzysu politycznego, społecznego i gospodarczego w Argentynie (1999–2001). Znaczna część mieszkańców kraju żyła poniżej granicy ubóstwa, a na ulicach panowała przemoc. Wtedy z inicjatywy przyszłego papieża zaczęto realizować oryginalny projekt, który obejmował sieć ośrodków edukacyjnych, publicznych i prywatnych, świeckich i religijnych. Tak narodziły się *Escuelas hermanas* (szkoły siostrzane) i *Escuelas de vecinos* (szkoły dzielnicy), których celem było wychowywanie do zaangażowania na rzecz dobra wspólnego, do aktywizacji młodych na rzecz poszukiwania sensu życia⁴³. Co jest istotne, w sytuacji chaosu, podziałów i ogromnej recesji gospodarczej w Argentynie, celem *Scholas Occurrentes* było tworzenie przestrzeni do wychowywania w otwartości na innych, pokonywania podziałów, umiejętności słuchania i tworzenia kultury spotkania⁴⁴.

Franciszek od początku pontyfikatu wzywa do budowy „Kościoła otwartego”, Kościoła jako „szpitala polowego”, przyjmującego najsłabszych i chorych⁴⁵. W homilii wygłoszonej podczas mszy na otwarciu XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, celebrowanej na Placu Świętego Piotra w dniu 4 października 2023 roku powiedział, że „w złożonych czasach, takich jak nasze, pojawiają się nowe wyzwania kulturowe i duszpasterskie, które wymagają serdecznej i łagodnej postawy wewnętrznej, abyśmy mogli stawić im czoła bez lęku”. Podkreślił przy tym, że „błogosławiące spojrzenie Jezusa zaprasza nas, abyśmy byli Kościołem, który nie podejmuje dzisiejszych wyzwań i problemów w duchu podziałów i konfliktów, lecz przeciwnie, kieruje swój wzrok ku Bogu, który jest komunią i, z podziwem oraz pokorą, błogosławi Go i uwielbia, uznając za swojego jedyne Pana”. Według papieża „błogosławiące i przyjmujące spojrzenie Jezusa”, chroni nas w obliczu czekających nas trudności i wyzwań, „przed niebezpiecznymi pokusami: bycia Kościołem sztywnym – urzędem celnym – który broni się przed światem i patrzy wstecz; bycia

⁴³ *Scholas Occurrentes*, <https://scholasoccurrentes.org/en/> [dostęp: 15.05.2024]. Fundacja „Scholas Occurrentes” działa obecnie na wszystkich kontynentach, w 190 krajach i skupia ponad 500 tys. ośrodków edukacyjnych.

⁴⁴ M.T. Kozubek, *Inkluzja w ujęciu papieża Franciszka inspiracją dla edukacji włączającej*, „Rozprawy Społeczne” 14(2020) nr 4, s. 22.

⁴⁵ S. Rabiej, *Eklezjologia inkluzywna według papieża Franciszka*, „Studia Oecumenica” 2022 t. 22, s. 23–46.

Kościółem letnim, który poddaje się modom świata; bycia Kościołem zmęczonym, skupionym na sobie samym”⁴⁶.

W centrum Kościoła inkluzywnego i proponowanej przez Franciszka kultury spotkania winien być Bóg i doświadczenie spotkania z Jezusem. W przemówieniu wygłoszonym podczas czuwania z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych (18 maja 2013 roku) papież powiedział, że „wiarą jest spotkaniem z Jezusem, my musimy robić to samo, co robi Jezus: spotykać innych”. I prosił, aby zadać sobie pytanie: „ile razy Jezus jest w środku i puka do drzwi, by wyjść, by wyjść na zewnątrz, a my Go nie wypuszczamy z powodu naszych pewników, bo często jesteśmy zamknięci w przemijających strukturach, które robią z nas niewolników, a nie wolne dzieci Boże? W tym «wyjściu» ważne jest, by to było wychodzenie na spotkanie; dla mnie to słowo jest bardzo ważne: spotkanie z innymi”⁴⁷. Papież wzywał jednocześnie do wychodzenia naprzeciw, spotykania i rozmawiania z inaczej myślącymi, zachowując jednakże własną tożsamość. „Musimy naszą wiarą – mówił – budować «kulturę spotkania», kulturę przyjaźni, kulturę, w której znajdujemy braci, w której możemy rozmawiać również z tymi, którzy nie myślą tak jak my, również z tymi, którzy wyznają inną wiarę, którzy nie mają tej samej wiary. Wszyscy mają z nami coś wspólnego: są obrazem Boga, są dziećmi Boga. Wychodzenie wszystkim na spotkanie bez rezygowania z naszej przynależności”⁴⁸.

Na konieczność wyjścia, by głosić Ewangelię zwracał papież uwagę w przemówieniu podczas spotkania z seminarzystami, nowicjuszami i nowicjuskami w Auli Pawła VI (6 lipca 2013 roku). To wyjście jest podwójne. Najpierw ma prowadzić do spotkania z Jezusem, ku transcendencji, natomiast drugie ma prowadzić do innych, aby głosić Jezusa. „Muszą być obydwa. Jeśli wybierasz tylko jedno, nie jest dobrze!”⁴⁹. Z kolei w przemówieniu do członków Apostolskiego Ruchu Niewidomych i Małej Misji dla Głuchoniemych powiedział: „aby być świadkami Ewangelii, trzeba najpierw spotkać Jego, Jezusa. Ten, kto zna Go naprawdę, staje się Jego

⁴⁶ Franciszek, *Homilia papieża podczas mszy na otwarcie XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-papieza-franciszka-podczas-mszy-na-otwarcie-xvi-zwyczajnego-zgromadzenia-ogolnego-synodu-biskupow-4-pazdziernika-2023/> [dostęp: 12.07.2024].

⁴⁷ Franciszek, *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim*, s. 19.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Franciszek, *Wiarygodni i konsekwentni. Przemówienie podczas spotkania z seminarzystami, nowicjuszami i nowicjuskami*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 8–9, s. 44.

świadkiem”⁵⁰. Franciszek odwołał się do biblijnych przykładów osób zepchniętych na margines, wykluczonych i pogardzanych – Samarytanka, niewidomego od urodzenia, które Jezus chciał spotkać, aby je uzdrowić i przywrócić im pełną godność. „To bardzo ważne, że właśnie te osoby stają się świadkami nowej postawy, którą możemy nazwać kulturą spotkania” – podkreślił papież⁵¹.

O wyjście na rozstaje dróg, by krzewić kulturę spotkania, apelował Franciszek w homilii podczas Mszy św. sprawowanej w katedrze metropolitalnej archidiecezji Sao Sebastiao w Rio de Janeiro dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnice i seminarzystów uczestniczących w Światowych Dniach Młodzieży (27 lipca 2013 roku). Papież zwrócił uwagę na trzy aspekty powołania. Mówił, że duchowni i osoby konsekrowane są powołani przez Boga, powołani do głoszenia Ewangelii i powołani, by krzewić kulturę spotkania. W kontekście kultury spotkania zwrócił uwagę, że w świecie współczesnym rozpowszechniła się kultura wykluczania, „kultura odrzucania”. „Drodzy biskupi, kapłani, zakonnicy, zakonnice, a także wy, klerycy, przygotowujący się do posługi – apelował Ojciec Święty, miejcie odwagę iść pod prąd tej kultury. Miejcie odwagę! [...] Miejcie odwagę iść pod prąd tej kultury sukcesu, tej kultury odrzucenia”⁵². W charakterystyczny dla siebie sposób powiedział papież: „Chciałbym, żebyście byli w tym względzie niemal obsesyjni. Robić to, bez zarozumiałstwa, nie narzucając «naszych prawd», ale kierując się pokorną i radosną pewnością właściwą temu, kogo odnalazła, osiągnęła i przemieniła Prawda, którą jest Chrystus, i kto nie może Go nie głosić (por. Łk 24,13–35)”⁵³.

Aby kultura spotkania nie była pustym sloganem, konieczne jest budowanie Kościoła, który będzie domem dla wszystkich i w którym można doświadczyć braterstwa i więzów komunii. Mówił o tym Franciszek w przemówieniu do grupy osób niepełnosprawnych, nawiązując do nauczania Jana Pawła II o duchowości komunii (3 grudnia 2022 roku): „Nie ma integracji, jeśli brakuje doświadczenia braterstwa i wzajemnej komunii. Nie ma integracji, jeśli pozostaje ona sloganem, formułą, którą używa się w politycznie poprawnym dyskursie, ostentacyjnym sztandarem. Nie. Nie będzie

⁵⁰ Franciszek, *Od kultury wykluczenia do kultury spotkania. Przemówienie podczas spotkania z członkami Apostolskiego Ruchu Niewidomych i Małej Misji dla Głuchoniemych*, „L'Osservatore Romano” 35(2014) nr 3–4, s. 40.

⁵¹ Tamże, s. 41.

⁵² Franciszek, *Idźmy na rozstaje dróg. Homilia podczas Mszy św. dla duchownych i osób konsekrowanych w katedrze w Rio de Janeiro*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 10, s. 18.

⁵³ Tamże.

integracji, jeśli nie dojdzie do nawrócenia w praktyce współżycia i relacji. Osobom niepełnosprawnym należy zagwarantować dostęp do budynków i miejsc spotkań, umożliwić im komunikację oraz znieść fizyczne bariery i uprzedzenia. To jednak nie wystarczy. Należy promować duchowość komunii, aby każdy człowiek czuł się częścią całości, z własną niepowtarzalną osobowością. Tylko w ten sposób każda osoba ze swoimi ograniczeniami i darami będzie czuła się zachęcona do wnoszenia swego wkładu dla dobra całego ciała Kościoła i społeczeństwa. Chciałbym, aby wszystkie wspólnoty chrześcijańskie były miejscami, gdzie przynależność i integracja nie pozostają słowami wypowiedzianymi przy określonych okazjach, ale staną się celem zwykłych działań duszpasterskich. W ten sposób będziemy wiarygodni, gdy głosimy, że Pan kocha wszystkich, że jest zbawieniem dla wszystkich i zaprasza wszystkich do stołu życia, nikogo nie wykluczając⁵⁴.

Zwróćmy na koniec uwagę, że w swoim dokumencie programowym, czyli adhortacji *Evangelii gaudium*, Franciszek podał cztery zasady istotne dla rozwoju życia społecznego. Według papieża ich zastosowanie może stanowić drogę w budowaniu kultury spotkania i pokoju w świecie. Brzmiały one następująco: „Czas przewyższa przestrzeń”; „Jedność przeważa nad konfliktem”; „Rzeczywistość jest ważniejsza od idei”; „Całość przewyższa część” (EG 221–237)⁵⁵.

Zakończenie

Podsumowując papieskie nauczanie, można powiedzieć, że wizja Kościoła proponowana przez Franciszka jest skoncentrowana wokół osoby Jezusa Chrystusa. Jest przy tym dynamiczna, co wyrażają jego apele o wyjście i tworzenie Kościoła otwartego. Kościół może odegrać bardzo ważną rolę w przewyciężaniu dominującej współcześnie „kultury odrzucenia”, zwłaszcza osób starszych, niepełnosprawnych i dominacją dyktatury pieniądza. Proponowana przez Ojca Świętego „kultura spotkania” i dialog są szansą w angażowaniu wszystkich ludzi dobrej woli na rzecz pokonywania barier społecznych, przewyciężania agresji i wzajemnej nienawiści. „Kultura spotkania” może połączyć pasje ludzi w realizacji wspólnego dobra.

⁵⁴ *Papież do niepełnosprawnych: Kościół ma być domem dla wszystkich*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2022/papiez-do-niepelnosprawnych-kosciol-ma-byc-domem-dla-wszystkich> [dostęp: 12.07.2024].

⁵⁵ Zob. B. Drożdż, *Pastoralne aspekty „czterech zasad” papieża Franciszka*, „Roczniki Teologiczne” 65(2018) z. 6, s. 63–73.

Bibliografia

ŹRÓDŁA

- Aparecida. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa, aby nasze narody miały w Nim życie. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, Gubin 2014.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*, Częstochowa 2014.
- Franciszek, *Bez pracy nie ma godności. Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy na Largo Carlo Felice – wizyta na Sardynii*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 11, s. 21–23.
- Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, Kraków 2020.
- Franciszek, *Homilia papieża podczas mszy na otwarcie XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-papieza-franciszka-podczas-mszy-na-otwarcie-xvi-zwyczajnego-zgromadzenia-ogolnego-synodu-biskupow-4-pazdziernika-2023/> [dostęp: 12.07.2024].
- Franciszek, *Idźmy na rozstaje dróg. Homilia podczas Mszy św. dla duchownych i osób konsekrowanych w katedrze w Rio de Janeiro*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 10, s. 17–18.
- Franciszek, *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim. Przemówienie podczas czuwania z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 7, s. 16–20.
- Franciszek, *Kościół apeluje o ochronę godności. Przemówienie podczas audyencji dla Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 7, s. 22–24.
- Franciszek, *Między godnością a transcendencją. Przemówienie papieża Franciszka w Parlamencie Europejskim*, „L'Osservatore Romano” 35(2014) nr 12, s. 9–13.
- Franciszek, *Niech was będzie słycać. Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą argentyńską w drodze z faweli Varginha*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 8–9, s. 8–9.
- Franciszek, *Nikogo nie wolno odrzucać. Przemówienie podczas wizyty w faweli Varginha*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 8–9, s. 6–7.
- Franciszek, *Od kultury wykluczenia do kultury spotkania. Przemówienie podczas spotkania z członkami Apostolskiego Ruchu Niewidomych i Małej Misji dla Głuchoniemych*, „L'Osservatore Romano” 35(2014) nr 3–4, s. 40–41.

- Franciszek, *Pamięć, odwaga, utopia. Przemówienie papieża Franciszka w Radzie Europy*, „L'Osservatore Romano” 35(2014) nr 12, s. 14–18.
- Franciszek, *Pieniądz musi służyć, a nie rządzić. Przemówienie podczas audyencji dla nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 7, s. 13–14.
- Franciszek, *Skażeni przez kulturę odrzucania. Katecheza podczas audyencji generalnej*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 8–9, s. 48–49.
- Franciszek, *Wiarygodni i konsekwentni. Przemówienie podczas spotkania z seminarzystami, nowicjuszami i nowicjuszkami*, „L'Osservatore Romano” 34(2013) nr 8–9, s. 41–45.

OPRACOWANIA I LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- Drożdż B., *Pastoralne aspekty „czterech zasad” papieża Franciszka*, „Roczniki Teologiczne” 65(2018) z. 6, s. 63–73.
- Fares D., *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014.
- Giemza B., *Współczesne niewolnictwo w nauczaniu papieża Franciszka*, w. Duda P. (red.), *Między wolnością a zniewoleniem. Perspektywy teologicznomoralne*, Wrocław 2020, s. 117–138.
- Kozubek M.T., *Inkluzja w ujęciu papieża Franciszka inspiracją dla edukacji włączającej*, „Rozprawy Społeczne” 14(2020) nr 4, s. 17–33.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Papież do niepełnosprawnych: Kościół ma być domem dla wszystkich*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2022/papiez-do-niepelnosprawnych-kosciol-ma-byc-domem-dla-wszystkich> [dostęp: 12.07.2024].
- Przeciszewski M., *Myśl społeczna Franciszka: Kościół budowniczym kultury spotkania*, <https://www.ekai.pl/mysl-spoeczna-franciszka-kosciol-budowniczym-kultury-spotkania/> [dostęp: 11.06.2024].
- Rabiej S., *Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka*, w. Humeniuk M., Paszenda I. (red.), *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, Wrocław 2017, s. 64–76.
- Rabiej S., *Eklezjologia inkluzywna według papieża Franciszka*, „Studia Oecumenica” 2022 t. 22, s. 23–46.
- Sławiński H., *Problem wykluczenia społecznego w kościelnej postudze słowa*, „Polonia Sacra” 22(2018) nr 4, s. 65–86.

Spadaro A., *In Memory of Fr. Diego Fares SJ (1955–2022)*, <https://www.laciviltacattolica.com/in-memory-of-fr-diego-fares-sj-1955-2022/> [dostęp: 13.07.2024].

Sztaba M., *Budowanie „kultury spotkania” podstawą autentycznej integracji i bezpieczeństwa Refleksja w świetle nauczania Jorge Mario Bergoglio – papieża Franciszka*, w. Bębas S., Jagielska K., Kozioł R. (red.), *Integracja społeczna i bezpieczeństwo osób niepełnosprawnych*, Kraków 2016, s. 161–191.

STRESZCZENIE

W artykule została podjęta próba ukazania rozumienia dwóch przeciwstawnych tendencji w kulturze współczesnej, które papież ujmuje w terminach „kultura odrzucenia” i „kultura spotkania”. Wskazano na nowość tych terminów. Zwrócono także uwagę na pochodzenie i doświadczenie papieża wyniesione z ojczyzny, czyli z Argentyny. Ważnym dla całości rozważań było wskazanie na antropologię jako fundament w nauczaniu kard. Jorge Mario Bergoglio, od 2013 roku papieża Franciszka. Z całą stanowczością piętnuje on „kulturę odrzucenia”, która kierowana dyktaturą pieniądza i ekonomią zysku, prowadzi do wykluczenia lub marginalizowania na tylko pojedynczych ludzi, ale całych grup społecznych. W jej miejsce papież proponuje „kulturę spotkania”, która zdąży przy zachowaniu własnej tożsamości do integracji ludzi różnych kultur, wyznań i ras.

Słowa kluczowe: Franciszek, Argentyna, antropologia, nauczanie społeczne, kultura odrzucenia, kultura spotkania

ABSTRACT

The article attempts to show an understanding of two opposing trends in modern culture, which the pope puts in the terms “culture of rejection” and “culture of encounter”. The novelty of these terms was pointed out. Attention was also paid to the pope’s background and experience in his homeland, Argentina. Important to the overall discussion was the pointing to anthropology as a foundation in the teaching of cardinal Jorge Mario Bergoglio, pope Francis since 2013. He emphatically denounces the “culture of rejection,” which, driven by the dictatorship of money and the economy of profit, leads to the exclusion or marginalization of not just individual people, but entire social groups. In its place, the pope proposes a “culture of encounter”, which manages, while maintaining its own identity, to integrate people of different cultures, faiths and races.

Key words: Francis, Argentina, anthropology, social teaching, culture of rejection, culture of encounter

KS. JÓZEF GRZYWACZEWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: 0000-0003-4464-5145

e-mail: j.grzywaczewski@uksw.edu.pl

KARDYNAŁ JULIAN CESARINI I JEGO ROLA NA SOBORZE W FERRARZE I WE FLORENCJI WEDŁUG SYLWESTRA SYROPOULOSA

Wstęp

Powszechnie wiadomo, że na Soborze we Florencji (rok 1439) podpisano unię Kościoła katolickiego z kilkoma Kościołami wschodnimi. Najważniejszą była unia z Kościołem Grecji. Sygnatariuszem Bulli unijnej był papież Eugeniusz IV oraz cesarz grecki Jan VIII Paleolog (1425–1448), a także liczni biskupi łacińscy i greccy. Unia zawarta pod presją polityczną nie weszła w życie, nawet jeśli ją proklamowano w Konstantynopolu (1452) na rok przed upadkiem Cesarstwa greckiego (1453). Unia Florencka dotyczyła Polski z uwagi na to, że wówczas liczni prawosławni zamieszkiwali wschodnią część naszego kraju. Pod wpływem biskupa Rusi Izydora kilka diecezji ruskich przeszło do unii. Tak nawiązana łączność nie trwała długo, dlatego do tej idei wrócono przez Unię Brzeską (1596).

Posiadamy dokumenty historyczne, łacińskie i greckie, na temat obrad poprzedzających podpisanie unii we Florencji. Do nich należą wspomnienia (*Apomnemoneumaton*) Sylwestra Syropoulosa. Ponieważ nie był on oficjalnym sekretarzem greckiej delegacji, postanowił pisać tylko o tym, czego był świadkiem, dlatego nie mamy u niego relacji ze wszystkich sesji soborowych. Nie wysiłał się on na docieranie do dokumentów soborowych w przekonaniu, że jest ktoś, kto to robi *ex officio*. Pisząc jako osoba prywatna mógł sobie pozwolić na komentarz do różnych wydarzeń i wypowiedzi, czego nie robią osoby sporządzające formalny protokół. Syropoulos nie uczestniczył we wszystkich sesjach plenarnych, ale za to uczestniczył

w wielu spotkaniach w węższym gronie, jednakże nie we wszystkich. Miał prawo do głosowania. Często przebywał w otoczeniu cesarza i patriarchy. Nigdzie nie napisał, że rozmawiał z biskupami łacińskimi.

Zapiski Syropoulosa posiadamy w języku greckim oraz francuskim: *Les mémoires de Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438–1439)*, Paris 1971. Jest to wydanie krytyczne. Zawiera obok tłumaczenia obszerny komentarz oraz bibliografię na ten temat. W tytule jest wymieniona tylko Florencja, ale jest tam mowa również o obradach w Ferrarze. Dzieło Syropoulosa nie budziło w Polsce zainteresowania. Czekają ono ciągle na polskie tłumaczenie. Jediną publikacją książkową, jak dotąd, jest popularne opracowanie autora niniejszego artykułu. Na ukończeniu jest szersze opracowanie o charakterze naukowym: *Unia Florencka według Sylwestra Syropoulosa*; jego publikacja jest planowana na rok 2025.

W Europie zachodniej spotyka się cytaty z zapisków Syropoulosa u autorów, jak: J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959; J. Gill, *Personalities of the Council of Florence and others essays*, New York 1964; S. Kolditz, *Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara–Florenz (1438/39). Das byzantinische Kaisertum im Dialog mit dem Westen*, Bd. 1–2, Stuttgart 2013–2014. Ich autorzy nawiązują do Syropoulosa. Kolditz przywiązuje do niego wagę więcej niż inni, obecnie jest w Europie Zachodniej tylko jedno opracowanie książkowe: F. Kondyli, V. Andriopoulou i in., *Sylvestre Syropoulos on Politics and Culture in the Fifteenth–Century Mediterranean. Themes and Problems in the „Memoires” Section IV*, Burlington–Surrey 2014. Koncentruje się ono na sprawach historycznych i nie podejmuje kwestii teologicznych. Chociaż Syropoulos nie należy do historyków sensu ścisłym, to jego *Wspomnienia* zawierają cenne informacje na temat końca epoki bizantyjskiej¹.

Ze wspomnień Syropoulosa wynika, że na Soborze we Florencji główną rolę, ze strony łacinników, odgrywał kardynał Juliusz Cesarini. Syropoulos, kanonik z *Hagia Sophia (ekkleziarches)*, od początku był przeciwnikiem unii z Zachodem, ale o Cesarinim wspominał często i to z wielkim szacunkiem. Z ogólnodostępnych źródeł wiemy, że pochodził on z wyższej szlachty, urodził w Rzymie w 1398 roku, otrzymał staranne wychowanie, studiował w Padwie nauki humanistyczne i kościelne. Po

¹ M.B. Cunningham, *Sylvestre Syropoulos: the author and his outlook*, w: F. Kondyli, V. Andriopoulou i in., dz. cyt., s. 10: “It will lead scholars to regard Sylvestre Syropoulos as significant – even biased – witness to the momentous events of Byzantium’s twilight years”.

studiach został członkiem Kurii rzymskiej, w latach 1425–1426 pełnił misję dyplomatyczną we Francji i w Anglii. Papież Marcin V mianował go kardynałem (1426 rok) i powierzył mu funkcję przewodniczącego obrad soborowych w Bazylei (1 lutego 1431 roku). Było to miasto szwajcarskie. Przewodniczył on pierwszej sesji². Gdy nastąpił rozłam, Julian początkowo opowiedział się za wyższością soboru nad papieżem. Papież Eugeniusz IV w dniu 18 grudnia 1431 roku ogłosił zamknięcie Soboru w Bazylei, ale mimo tego wielu biskupów zostało tam, aby nadal obradować.

H. Carrol pisze: „W dniu 23 stycznia 1432 roku Cesarini napisał do Eugeniusza IV impertynencki list, ostrzegając go przed straszliwym Trybunałem Boga Jedyneho, który osądzi jego uczynki. W dniu 8 lutego (1432), prawdopodobnie wiedząc, że Sobór gotów jest oficjalnie przeciwstawić się papieżowi i nie chcąc, aby jego osoba stała się przyczyną schizmy, Cesarini zrezygnował z przewodniczenia Soborowi”³. W lutym tenże Sobór, idąc za Soborem w Konstancji (1414–1418), w dekreście *Sacrosancta* ogłosił wyższość soboru nad papieżem. „W dniu 5 czerwca (1432) Cesarini napisał do papieża, opowiadając się za doktryną głoszącą, że najwyższa władza w Kościele należy do Soboru”⁴. Potem jednak zmienił zdanie i stanął po stronie papieża Eugeniusza IV wybranego 3 marca 1431 roku. Papież początkowo był nieufny w stosunku do niego, ale potem nabrał zaufania. W dniu 18 grudnia 1437 roku papież zapowiedział kontynuację Soboru w Ferrarze. Cesariniego mianował przewodniczącym. Otwarcia nowego soboru dokonano 8 stycznia 1438 roku.⁵ W listopadzie 1439 roku wybrano antypapieża Feliksa V, ale Cesarini nie zachwiał się w wierności Eugeniuszowi IV. Przeszedł on do historii jako jeden najbliższych współpracowników tego papieża. Tak postrzegali go Grecy.

Kard. Julian Cesarini uczestniczył zapewne we wszystkich sesjach plenarnych oraz w wielu spotkaniach z Grekami w małych grupach. Często spotykał się z papieżem, cesarzem i patriarchą⁶. Był wielkim zwolennikiem unii. Wiadomości o Julianie Cesarinim znajdują się w publikacjach

² Według niektórych historyków został mianowany przewodniczącym Soboru, ale nie zdążył przybyć do Bazylei na otwarcie obrad.

³ W.H. Carrol, *Historia Chrześcijaństwa*, t. 3, Kobierzyce 2009, s. 533.

⁴ Tamże, s. 534.

⁵ Ph. Levillain (ed.), *Dictionnaire de la Papauté*, Fayard 1994, s. 643.

⁶ F. Kondyli, *Appendix*, w. F. Kondyli V. Andriopoulou i in., dz. cyt., przypis 120, s. 117: “Guilano Cesarini was one of the strongest advocates for the Latin side in the discussions for the union with Greeks”.

historycznych, ale do nich nie sięgamy, ponieważ chodzi nam nie tyle o informacje na jego temat, ile raczej o to, jak postrzegał go Syropoulos, czyli grecki uczestnik Soboru i sygnatariusz bulli podpisanej we Florencji.

Czytając po kilku wiekach zapiski Syropoulosa, odnosimy wrażenie, że był to człowiek wykształcony i o dużej inteligencji. Na wszystko patrzył z greckiego punktu widzenia, ale wysiłał się na obiektywność. Widział rozpadające się Cesarstwo greckie. Był pod wrażeniem potęgi Zachodu. Podziwiał erudycję i wymowę teologów łacińskich. Widział wyczerpanie swych współbraci dramatyczną sytuacją w kraju. Starał się być realistą. Był przeciwnikiem unii z Kościołem katolickim, ponieważ nie wierzył, że uda się ją zawrzeć. Bez entuzjazmu wyrażał się o wysiłkach w celu uzyskaniu pomocy wojskowej, chyba zakładał, że potężny i podzielony wewnętrznie Zachód nie posiada tyle siły, aby wypędzić Turków z Grecji, tak aby nie mogli wrócić. Dzieło Syropoulosa zwiera dużo szczegółów nieważnych dla teologii, lecz przydatnych do poznawania życia codziennego w owym czasie. Czytając jego zapiski, dostrzegamy ewolucję: jego postawa wobec Zachodu staje się coraz bardziej negatywna, chociaż do końca stara się utrzymać ton wyważony.

Pobyt w Ferrarze (1438 rok)

Delegacja grecka liczyła ok. 700 osób. W jej skład wchodził biskupi, bardziej wykształceni kapłani, którzy mogli służyć jako sekretarze i doradcy⁷. Zdaje się, że mieli oni także służących. Biskupom przewodniczył patriarcha Konstantynopola Józef II. Na oddzielnym statku podróżował cesarz Jan VIII w otoczeniu swojej świty. Jak wiadomo, cesarze greccy od czasów Konstantyna Wielkiego (zm. w 337 roku) mieli świadomość odpowiedzialności za Kościół⁸. Delegaci z Grecji, po tym jak zdecydowali, że nie pojadą do Bazylei⁹, wyruszyli statkami do Ferrary, ale zatrzymali

⁷ V. Andriopoulou, *The logistics of a Union: Diplomatic communication through the eyes of Sylvester Syropoulos*, w. F. Kondyli, V. Andriopoulou i in., dz. cyt., s. 55: "The papal side would provide for all the transportation of the Byzantines, a delegation of seven hundred officials".

⁸ G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996, s. 168: «Les empereurs byzantins ne sont pas des saints ni même des chrétiens comme les autres. On voit en eux les acteurs d'une histoire sainte qui remonte à l'alliance davidique».

⁹ Panowały tam idee koncyliarystyczne. Powstał rozłam: papieża Eugeniusza IV zdeponizowano (1438), a wybrano antypapieża Feliksa V (5 listopada 1439 roku); zob.

się w Wenecji. Tam odbyło się spotkanie patriarchy oraz cesarza z dożą weneckim (IV, 16 i 19–22), a potem z kard. Mikołajem Albertgatti (IV, 23) i markizem Mikołajem d'Este przysłanymi przez papieża Eugeniusza IV (1431–1447). Tam, po uroczystym obiedzie dla najwybitniejszych osobistości greckich, urządzono pierwsze spotkanie robocze. Biskup Heraklei zapowiedział, że przybędzie kard. Julian Cesarini jako delegat Soboru we Ferrarze, aby omówić plan spotkania z papieżem, o czym już zdecydowano (IV, 26). Przybył on w lutym 1438 roku: „Dwa dni po tej decyzji przybył Julian do Wenecji, spotkał się z cesarzem i z patriarchą, a towarzyszył mu doża, trzymając frędzle jego szaty, a potem udał się do papieża”¹⁰.

Nieco później Grecy wyruszyli do Ferrary, dokąd przybyli 4 marca 1438 roku. W tym czasie większość terenu Grecji była zajęta przez Turków i trwały walki wokół Konstantynopola, z którego po dawnej świetności pozostawały tylko wspomnienia. Liczba mieszkańców spadła z miliona do ok. 100 tys.¹¹ Wiele budynków znajdowało się w ruinie.

Spotkania robocze

Grecy przybyli do Ferrary, gdzie odbyło się pierwsze spotkanie patriarchy Józefa II z papieżem Eugeniuszem IV w obecności kilku kardynałów i biskupów greckich. Był między nimi Syropoulos. To ukazuje jego pozycję w grupie greckiej. Kilka dni później odbyło się indywidualne spotkanie papieża z patriarchą (IV, 38). Potem delegaci greccy udali się do katedry w Ferrarze, gdzie trwały przygotowania do obrad. Spotkali tam kardynała Cesarini. Wyjaśnił im, że tron papieski znajduje się pośrodku, pomiędzy grupą Greków i Łacinników, „aby był znakiem jedności” między nimi (IV, 39–40). Był to pierwszy afront, bowiem Grecy spodziewali się, że tron papieża i cesarza będą na jednym poziomie. Debaty na temat procedencji trwały dość długo, aż w końcu znaleziono rozwiązanie¹². To przykład, jak ważną była wtedy funkcja kard. Cesarini.

Wobec napięć, jakie się wytworzyły, kard. Cesarini postanowił urządzić kilka przyjęć, zapraszając wybitniejszych Greków. Patriarcha

E. Przekop, *Rzym–Konstantynopol*, Olsztyn 1986, s. 74–75.

¹⁰ *Mémoires*, IV, 26, s. 224.

¹¹ S. Runciman, *La chute de Constantinople 1453*, Paris 1968, s. 21.

¹² r. Price, *Precedence and Papal Primacy*, in: F. Kondyli, V. Andriopoulou i in., dz. cyt., s. 42: “The finale compromise was surely reasonable one”.

najpierw polecił biskupom, aby nie przyjmowali takich zaproszeń, potem jednak niektórzy się przełamali i poszli. Podczas obiadu toczono dyskusje. Pewnego razu, na zakończenie biesiady, Cesarini zaproponował, aby któryś z Greków napisał pozdrowienie dla papieża. Zdobył się na to bp Marek z Efezu, przeciwnik unii, ale za mocno podkreślił rolę papieża. Dowiedzieli się o tym patriarcha i cesarz i wyrazili oburzenie (V, 3–4). W ten sposób kardynał stał się *vitandus*. Uprzedzenia Greków w stosunku do ludzi z Zachodu były wciąż duże.

Urządzono oficjalne spotkanie dyskusyjne. Egzortę wstępną wygłosił po łacinie na temat planowanej unii kard. Cesarini. Dokonano przekładu na język grecki: „Ukazał, że dzieło unii jest Boże, znakomite i bardzo pożyteczne i wszyscy na miarę naszych sił powinniśmy nad tym dziełem pracować”. Syropoulos dodał, że „była to mowa długa, logiczna, uczona i wygłoszona z polotem oratorskim”¹³. Odpowiedź w imieniu Greków wygłosił Marek Eugenikos, biskup Efezu¹⁴, sugerując, iż należy unikać trudnych kwestii dogmatycznych (V, 7). Na to Julian odpowiedział: „Właśnie teraz należy dyskutować nad doktryną; rozważajmy i badajmy kwestie, które nas dzielą; organizujmy debaty, aby je wyjaśnić”¹⁵. Zrobiono przerwę. Syropoulos napisał: „Zrozumieliśmy, z jakim talentem i z jak wyrafinowaną sztuką oratorską Cesarini wygłosił swą mowę [...]. Odpowiedź biskupa Efezu wydała się nam bez jasności przekazu i bez wigoru i żadną miarą nie mogła się równać z wykładem Juliana”¹⁶. Było to nieprzyjemne wydarzenie dla delegacji greckiej.

Grecy zaproponowali, aby po przerwie przemówił Bessarion, biskup Nicei (V, 10), zwolennik unii. Wyraził on uznanie dla Juliana i jego sztuki oratorskiej i ustosunkował się do jego wypowiedzi: „Poprawił i umocnił to, czego brakowało w argumentacji biskupa Efezu i w ten sposób pozbawił Juliana przewagi, jaką on mógł uzyskać”¹⁷. To znaczy, że wypadł lepiej niż Marek z Efezu. Julian pozytywnie skomentował jego wystąpienie. To na pewno poprawiło nastrój wśród Greków. Bezpośrednio potem zdali oni sprawę cesarzowi z przebiegu dyskusji, a on im polecił:

¹³ *Mémoires*, V, 7, s. 262.

¹⁴ H.G. Beck, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, München 1959, s. 758: „Markos Eugenikos ist wohl der schärfste und unnachgiebigste Gegner jeder Art von dogmatischer Union mit Rom“.

¹⁵ *Mémoires*, V, 9, s. 264. Nasz autor zaznaczył, że Julian przemawiał dość długo.

¹⁶ Tamże, V, 10, s. 264. Było to dziwne, gdyż biskup Efezu uchodził za znawcę teologii.

¹⁷ Tamże, V, 11, s. 266.

„Można odpowiadać (łacinnikom) na różne pytania, ale zabronił dyskusji na tematy dogmatyczne”¹⁸. Na drugim spotkaniu Grecy oświadczyli, zwracając się bezpośrednio do Juliana, co zostało ustalone między papieżem, cesarzem i patriarchą: „W ciągu najbliższych czterech miesięcy nie będzie żadnych dyskusji na tematy doktrynalne”¹⁹. To wyraz lęku przed dyskusją merytoryczną.

Kard. Cesarini zaprotestował, mówiąc: „Powyższy układ zabrania dyskusji na tematy zasadnicze, czyli takie, które prowadzą do konkretnych wniosków, natomiast pozostawia wolność w innych kwestiach (mniej ważnych). Dlatego możemy swobodnie dyskutować na tematy teologiczne, zachowując powyższy zakaz”²⁰. Z tego wynika, że Cesarini wiedział o podjętej decyzji, ale próbował ją „obejść”, czyli interpretować luźno. Biskup Efezu odpowiedział, że powyższy zakaz dyskusji należy rozumieć w tym sensie, że nie wolno podejmować żadnych dyskusji. Biskupi udali się do cesarza, a on oświadczył: „Nie dajcie się wciągnąć w dyskusję na temat dogmatu, ale możecie dyskutować o innych sprawach”²¹. Widocznie cesarz zauważył słabość swoich teologów.

Na trzecim spotkaniu Julian powiedział, że prawda, iż są różnice, które dzielą obie strony. Dyskusja zapewne ich nie usunie, ale może je zmniejszyć i zaproponował kilka tematów, między innymi czyścić, pochodzenie Ducha Świętego i prymat papieża (V, 15). Były to tematy kontrowersyjne. Marek z Efezu nie okazał gotowości do dyskusji, ale nie wykluczał jej na przyszłość. Cesarz jednak powtórzył zakaz poprzedni, szczególnie, aby nie dyskutować o pochodzeniu Ducha Świętego, aczkolwiek całkowicie nie zabronił rozmowy: „Słuchajcie i odpowiadajcie tak, jak to jest możliwe w danej chwili, ale poważniejsze sprawy odkładacie do dokładniejszego zbadania sprawy”²². Czyli nie wykluczano poważnych dyskusji, ale je odkładano na przyszłość.

Julian nalegał na potrzebę dyskusji. Zaproponował Grekom zagadnienie czyśćca. Cesarz niechętnie zgodził się na spotkanie. Cesarini przedstawił, z wielką erudycją, wykład nauki katolickiej na temat. Na zakończenie powiedział: „To wszystko traktuję jako wprowadzenie do dyskusji i do jej

¹⁸ Tamże. Cesarz zapewne nie spodziewał się przewagi łacinników w dyskusjach.

¹⁹ Tamże, V, 13, s. 268. Grecy chcieli mieć więcej czasu na przygotowanie się do dyskusji.

²⁰ Tamże, V, 14, s. 268.

²¹ Tamże, s. 270.

²² Tamże, V, 16, s. 272.

podjęcia”²³. Biskup Efezu odpowiedział, że wiara katolików w tej kwestii nie różni się wiele od tego, w co wierzą Grecy, a szczegóły można będzie łatwo doprecyzować (V, 28). Był to niewątpliwie sukces, ale takich nie było wiele. Trudnych lub niejasnych sytuacji musiało być więcej, skoro wkrótce Grecy zrezygnowali ze spotkań z łacinnikami i postanowili przedstawiać im na piśmie własne spojrzenie na różne zagadnienia (V, 29–30). Ta metoda, jak się potem okazało, nie przyniosła spodziewanych rezultatów.

Grecy spotykali się we własnym gronie. Na jednym z nich poruszono kwestię czyśćca, możliwe, że w tym celu, aby dać jakieś wyjaśnienia łacinnikom. Gdy się cesarz o tym dowiedział, zabronił dalszej dyskusji, nawet we własnym gronie. Syropoulos napisał: „Oświadczył nam zdecydowanie, że nie wolno dyskutować na ten temat. Tak zakończyły się dyskusje na temat czyśćca. Nie zbieraliśmy się więcej (w tej sprawie), to znaczy, że nie osiągnęliśmy żadnego rezultatu”²⁴. To znaczy, że nie było porozumienia z łacinnikami, a i we własnym gronie nie było Grekom łatwo dyskutować na ten temat. Możliwe, że władca obawiał się, że teologowie łacińscy narzucą Grekom własną interpretację tajemniczego pojęcia (*purgatorium*). Wypada zgodzić się z Runcimanem w tym, że „przedstawiciele greccy, ściągnięci przez cesarza pod przymusem, nie mogli być równymi partnerami dla dobrze przygotowanego i zgranego zespołu duchownych łacińskich. Niektórych Greków naprawdę przekonywały argumenty strony rzymskiej”²⁵. Cesarz i patriarcha to dostrzegali.

Na innym spotkaniu Julian wystąpił z wykładem na temat Symbolu Apostolskiego (VI, 14). Odpowiedź przedstawił „solidnie i adekwatnie” Marek, biskup Efezu. Wtedy Julian powiedział, że zauważył w wystąpieniu przedmówcy 18 punktów. Wyliczył je z pamięci i każdy szczegółowo skomentował. „Wszyscy wyrazili zdumienie dla pamięci (Juliana), dla podziału na różne punkty i dla odpowiedzi na każdy z nich, ale uznali, że argumentacja Marka z Efezu była silniejsza niż Juliana”²⁶. Dzielenie wszystkiego na punkty i podpunkty to metoda scholastyczna. Panowała ona wtedy na Zachodzie, a Grecy woleli pozostawać przy tradycyjnej metodzie wykładu, podobnej to tej z okresu patrystycznego.

²³ Tamże, V, 27, s. 288. Słowo „czyściec” (*purgatorium*). Grecy znali to pojęcie. Syropoulos napisał je greckimi literami per[^]toàpourgator...ou.

²⁴ Tamże, V, 39, s. 292.

²⁵ S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982, s. 153.

²⁶ *Mémoires*, VI, 15, s. 306.

Po pewnym czasie uformowano grupę najlepszych teologów greckich i łacińskich w celu dalszej pracy nad rozbieżnościami w teologii, a chodziło przede wszystkim o „dodatek”, czyli *Filioque*. Mieli oni obradować trzy razy w tygodniu. W grupie łacińskiej był Cesarini, a w grupie greckiej był Marek Eugenikos z Efezu (VI, 22). Razem było około dziesięciu osób.

Debaty soborowe

Okazało się, że obok ustawienia tronów, pojawiła się procedura wchodzenia do sali obrad (VI, 26). Pojawił też incydent: cesarz chciał wjechać koniem do sali obrad (VI, 25). Pierwsza sesja rozpoczęła się według naszego autora 6 października, a według innych źródeł 8 października (VI, 27), a druga sesja odbyła się 13 października 1438 roku (VI, 29). Syropoulos nie wspomina w tym kontekście o Cesarinim (VI, 26), co nie oznacza, że nie był on tam obecny. Pojawił się na spotkaniu u patriarchy razem z kilkoma innymi biskupami łacińskimi. Syropoulos nie podał ich nazwisk. Był tam także kard. Firmano (VI, 30). Na trzeciej sesji (16 października) Cesarini przemawiał na temat *Filioque* (VI, 31). Wiadomo, że był to najtrudniejszy punkt w dialogu z Grekami obok prymatu papieża.

Następnego dnia (17 października) w zakrystii Kościoła św. Franciszka odbyło się spotkanie w mniejszym gronie. Syropoulos zapisał, że w imieniu Greków przemawiał tam Eugenikos z Efezu, a w umieniu łacinników kard. Cesarini (VI, 32). Występował on także na sesji szóstej 25 października (VI, 35).

Godną uwagi propozycję wysunął Cesarini na dziesiątej sesji (11 listopada): „Julian stwierdził, że dekrety (soborowe) wprowadziły zakaz dodawania nauki obcej i sprzecznej, ale nie zabraniają dodawania jakiejś nauki prawdziwej albo jej wyjaśnienia. Wyjaśnienie nie jest dodatkiem (*prostheke*). Poprosił nas, abyśmy przestali dyskutować nad zakazem dodawania czegoś (do symbolu wiary), lecz abyśmy przeszli do innego zagadnienia: czy nauka o tym, że Duch Święty pochodzi od Ojca i od Syna jest prawdziwa czy fałszywa? Jeśli uznamy ją za fałszywą, to on sam przyzna, że zwrot „od Syna (k toà Ufoà–*Filioque*)” jest rzeczywiście dodatkiem. Ale jeśli ta nauka okaże się prawdziwa, to zwrot „od Syna” będzie wyjaśnieniem¹. Słowo „dodatek” (*prostheke*, *additio*) było używane w Ferrarze i Florencji, gdy była mowa o *Filioque*.

¹ Tamże, VI, 41, s. 338.

Propozycja Julina była oryginalna w tym sensie, że dyskutanci nie stawiali sobie pytania, jak jest naprawdę: czy Duch Święty rzeczywiście pochodzi od Ojca i Syna (*a Patre Filioque*), czy tylko od Ojca (*a Patre*), lecz gubili się papirusach: gdzie jest powiedziane „od Ojca”, a gdzie jest powiedziane także „od Syna” (*Filioque* lub *et de Filio*)? Efektem było to, że Grecy trzymali się najstarszych zapisów, gdzie jest forma „od Ojca”, a łacinnicy posiadali dużo tekstów, prawda, że późniejszych, gdzie jest forma „od Ojca i Syna”. Grecy chcieli pozostać na przy sformułowaniach z pierwszych pięciu wieków, a późniejszych tekstów nie znali i nie chcieli się nimi zajmować. Grecką pozycję można określić jako statyczną, a łacińską jako dynamiczną. Jedni i drudzy pamiętali ogólnie, że formułę „od Ojca i Syna” wprowadzono w Hiszpani, ale nie analizowano szczegółowo wyznań z tamtych czasów. Historycy wiedzą, że ta formuła była omawiana na synodach w Toledo w latach: 400, 589, 633, 638, 653, 675, 681. Formułę „od Ojca i Syna” (*a Patre et Filio*) popierał król Reccared², a potem cesarz Karol Wielki. Stopniowo ta właśnie formuła przyjęła się na całym Zachodzie³. Chyba nie pamiętano, że papieże byli temu przeciwni.

Sesja jedenasta w dniu 18 listopada dotyczyła tej właśnie formuły. Głównym dyskutantem ze strony Greków był biskup Efezu, a ze strony łacinników – kard. Cesarini. Syropoulos napisał, że jego wystąpienia były liczne i długie (VI, 42). Według wydawcy wspomnień Syropoulosa była to jedna z trudniejszych sesji. Uczestnicy wyszli z niej bardzo zmęczeni.

W dniu 27 listopada odbyła się sesja wyjątkowa. Delegaci z Galii podchodząc do papieża, aby mu wręczyć list, przeszli obok cesarza, nie czyniąc gestu szacunku. Wywołało to oburzenie Greków (VI, 43). Papież usprawiedliwił ich zachowanie, co pogorszyło sytuację. Nieco później urzędowo „sztuczne przeproszenie” cesarza (VI, 44). Ten szczegół wskazuje, że nie było przyjaznej atmosfery pomiędzy Grekami a łacinnikami. Wkrótce obrady się zatrzymały, ale papież i biskupi zachodni, w tym Cesarini, zachęcali Greków do dyskusji na temat pochodzenia Ducha Świętego. Grecy nie mieli na to chęci, ale pod wpływem cesarza wyrazili zgodę, ale z postanowieniem, że „dodatku (*additio*)” do *Credo* nie zaakceptują. Trzeba zrozumieć, że z ich punktu widzenia jawiło się to jako niemożliwe.

² Denzinger, § 470 ; zob. J. Grzywaczewski, *Filioque comme un problème théologique*, «Vox Patrum» 2013 t. 59, s. 559–579.

³ J. Décarreaux, *L'Union des Églises au Concile Ferrare–Florence*, Chevetogne 1966.

Obrady we Florencji (w 1439 roku)

Po kilku miesiącach postanowiono przenieść obrady soborowe do Florencji (VI, 46). Na pewno jednym z powodów była epidemia. Wielu Greków, w tym Syropoulos, chciało wrócić do kraju, ale cesarz na to się nie zgodził. Miał on nadzieję, że podpisanie unii zaowocuje pomocą militarną. Sytuację Greków komplikowało to, że obie ich grupy, kościelna i cesarska, przebywały w Italii na koszt papieża, sami bowiem z uwagi na wojnę nie mieli pieniędzy. Syropoulos wspominał o tym wielokrotnie, wiedząc, że Stolica Apostolska ponosiła wielkie wydatki, a dla delegatów greckich było to opokarzające.

Dyskusje w grupach

Papież Eugeniusz IV wyruszył do Florencji 16 stycznia 1439 roku, a za nim ruszyli greccy delegaci. Przybyli na miejsce 7 lutego (VII, 34–36). Sesja wstępna odbyła się 26 lutego. Mowę wstępną wygłosił kard. Cesarini. Zaproponował w imieniu papieża wznowienie dyskusji na temat *Filioque*: trzy sesje robocze w każdym tygodniu, każda miała trwać trzy godziny (VIII, 2 i 4). Cesarz zgodził się, aczkolwiek niechętnie, i kilka sesji odbyło się (VIII, 5). Syropoulos nie podał nazwisk uczestników. W tym czasie pogorszyła się sytuacja przy obronie Konstantynopola (VIII, 7–8). W dyskusjach nie było postępu (VIII, 21). Papież wyraził z tego niezadowolenie (VIII, 22).

W tym kontekście odbyło się spotkanie na szczycie: cesarza, patriarchy, trójki kardynałów łacińskich, w tym Juliana Cesarini oraz dziesięciu biskupów. Cesarini przemówił w imieniu papieża „z wielkim znawstwem i zapałem retorycznym”, ale w ostrych słowach zganiał biskupów greckich za ich brak zaangażowania w dialog teologiczny oraz za rezygnację ze spotkań dyskusyjnych (VIII, 24). Syropoulos, jak zwykle zachwycony formą przemowy, zanotował: „Wysławiał papieża, a nas krytykował za to, że nie dotrzymaliśmy niczego, co było postanowione. Cesarz uznał za swój obowiązek odpowiedzieć na ten dyskurs, także siłąc się na elokwencję, ale wyglądał on tak jak ktoś, kto biegnie obok rydwanu lidyjskiego”⁴. Było to znane porównanie wyrażające dysproporcję między dwoma osobami.

⁴ *Mémoires*, VIII, 25, s. 412 ; zob. *Mémoires*, Introd., s. 28: «L'éloquence et la force dialectique des orateurs latins le frappent et il en dit sans ambages son admiration : il souligne même, semble-t-il, la supériorité oratoire du cardinal Cesarini sur Jean VIII Paléologue».

Niezależnie od tego Syropoulos wyrażał na wielu miejscach uznanie dla wiedzy teologicznej cesarza. Lista zarzutów przeciw Grekom była długa, gdyż kardynał przemawiał dwie godziny, zapewne wliczając w ten czas tłumaczenie na język grecki (VIII, 25). Syropoulos podał tylko streszczenie jego mowy, ale odnosimy wrażenie, że uważał zarzuty kardynała za słuszne, tym bardziej, że kilka razy sam pisał, że Grecy tracą czas bezużytecznie.

Na zakończenie Cesarini wezwał Greków do dyskusji. Cesarz potwierdził chęć zawarcia unii z Zachodem i zaproponował utworzenie komisji ekspertów: dziesięciu biskupów greckich i dziesięciu biskupów łacińskich (VIII, 26). W jej skład, obok Marka, biskupa Efezu (przeciwnika unii) oraz Bessariona, biskupa Nicei (zwolennika unii), wszedł Izydor, metropolita Rusi (zwolennik unii). Był to dawny przełożony zakonu w Konstantynopolu (VIII, 27)⁵.

Patriarcha Józef II wezwał do zawarcia unii z Rzymem dla dobra Kościoła (*kata oikonomian*), nawet, jeśli nie ma pełnej zgody co do formuły teologicznej (VIII, 28). Teologowie greccy i łacińscy opracowali deklaracje, ale jedni nie uznali deklaracji drugich (VIII, 30–43). Syropoulos opisał debatę nad tymi deklaracjami prowadzoną na piśmie, ale o Cesarinim nie wspomniał. Możliwe, że nie brał on udziału w tym projekcie albo nasz autor o tym nie wiedział.

Mijał już rok, jak Grecy przybyli do Italii, a postępu w negocjacjach nie było, szczególnie w kwestii *Filioque*, do tego front turecki zbliżał się do Konstantynopola. Biskupi byli zmęczeni, a cesarz chciał wracać do kraju, dlatego nalegał, aby za wszelką cenę podpisać unię z Zachodem. W tym kontekście odbyło się kolejne spotkanie u cesarza w wąskim gronie. Przybyło trzech kardynałów. Przewodniczył im Julian Cesarini. Obecny tam wysoki urzędnik grecki z Wenecji (*despostes*) powiedział: „Nie posiadam znajomości w tych kwestiach, ani nie mam zamiaru ich zgłębiać, ale jeśli mnie pytacie, czy unia będzie korzystna ze względu na sprawy światowe i zewnętrzne, to odpowiem, że może mieć ona dla nas znaczenie w sprawach praktycznych (*eis ta pragmatika*)⁶. Patriarcha Józef II wezwał biskupów do głosowania za unią ze względu na dobro kraju (IX, 31 i 35).

Tak myśleli niektórzy dostojnicy greccy, chociaż wielu było takich, którzy wątpili w jej użyteczność. Papież nie był zachwycony perspektywą

⁵ H.G. Beck, dz. cyt., s. 766: „Im Jahr 1436 bekommt er die russische Metropole übertragen. In Florenz müht er sich neben Bessarion um die Union und wird im Jahr 1439 wie Bessarion Kardinal der Römischen Kirche“.

⁶ *Mémoires*, VIII, 25, s. 460.

unii z motywów pragmatycznych (IX, 30). Wkrótce potem zmarł patriarcha Józef II (10 czerwca 1439 roku) i pochowano go we Florencji (IX, 38). Na zawarcie unii nalegał cesarz, a wspierali go mocno Izydor metropolita Rusi oraz Bessarion biskup Nicei (X, 1). Było też kilku innych zwolenników unii.

Redakcja bulli i finalizacja Soboru

Ciągle nie było zgody, gdy chodzi o pochodzenie Ducha Świętego, naukę o czyściu i prymat papieża. Łatwiejsze były kwestie liturgiczne. W debacie na te tematy brał udział Julian Cesarini (X, 2). W końcu Grecy pod wpływem cesarza zdecydowali, że należy przyjąć formuły łacińskie⁷, a dekret unijny trzeba przygotować w małym gronie, nie mówiąc o tym wszystkim delegatom. Tak uczyniono. Syropoulos wiedział, że w redakcję dokumentu końcowego zaangażowany był sam cesarz, możliwe, iż także kard. Cesarini, ale nasz autor o tym nie napisał. Po grecku ten dokument nazywa się *horos*⁸, a po łacinie nazywano go *bullā*. Gdy dekret był zredagowany, cesarz go podpisał jako pierwszy i wyznaczył określoną grupę biskupów oraz kazał im złożyć podpis. Jedynym, który nie podpisał był Marek Eugenikos, biskup Efezu. Inni, w tym Syropoulos, podpisali ze względu na posłuszeństwo wobec władcy (X, 12–13). Potem ten dekret został podpisany przez papieża Eugeniusza IV oraz biskupów zachodnich (X, 15). Tekst bulli unijnej podpisanej we Florencji jest dostępny w języku greckim, łacińskim i polskim⁹.

Z eklezjalnego punktu widzenia najważniejsze było stwierdzenie: „Określamy, że święta Stolica Apostolska i Biskup Rzymu posiadają prymat (*primatum*) nad całym światem¹⁰, a Biskup Rzymu jest następcą świętego Piotra, księcia Apostołów, głową całego Kościoła oraz ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan”¹¹. Z teologicznego punktu

⁷ G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris 1996, s. 584: «Toutes les questions litigieuses furent résolues dans le sens romain».

⁸ W wydaniu francuskim *Mémoires* wyraz *horos* jest tłumaczony jako *décret*, s. 493, 497.

⁹ A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, Kraków 2003, s. 458–478.

¹⁰ Nie wiadomo, jak odbierali taką tezę Grecy, którzy wiedzieli, że wtedy był rozłam: działał papież Eugeniusz IV i antypapież Feliks V. Czy to nie podważała zaufania do papieżstwa?

¹¹ Bulla unii z Grekami (*Laetentur caeli*), § 17; A. Baron, H. Pietras (red.), dz. cyt., s. 475. Wtedy urzędował jeszcze Feliks V. Po jego stronie stali biskupi polscy, dlatego nie było ich ani w Ferrarze, ani we Florencji.

widzenia najważniejsze było pochodzenie Ducha Świętego. Powiedziano o tym w sposób opisowy (§ 7–11), ale dodano, że „Filioque (ka^ k toà ufoà) jako wyjaśnienie powyższych słów, słusznie i rozsądnie zostało włączone do symbolu (wiary) z racji uwydatnienia prawdy i naglącej wówczas potrzeby”¹². Ta potrzeba to nacisk ze strony króla Reccareda w kontekście polemiki antyariańskiej. Grecy podpisali przedłożone im formuły bez przekonania.

Formalnym zawarciem unii była Msza św. celebrowana w rycie łacińskim w katedrze we Florencji w dniu 6 lipca 1439 roku. Kard. Julian Cesarini odczytał tekst dekretu po łacinie, a Bessarion, biskup Nicei, po grecku. Papież uczestniczył we Mszy, pozostając na swym tronie (X, 16). Cesarz Jan VIII zaproponował, aby na drugi dzień odprawić podobne nabożeństwo w rycie greckim. Zaniesiono do papieża pismo w tej sprawie.

Po krótkiej dyskusji kard. Cesarini i kard. Firmano odpowiedzieli delegatom, że nie znają liturgii greckiej. Natychmiast metropolita Rusi, który tam był, omówił w obecności papieża i innych duchownych liturgię grecką. Jego wyjaśnienie uzupełnił biskup Nicei. Odbyła się krótka narada, po czym dano Grekom taką odpowiedź: „Jeśli ktoś z waszych duchownych przyjdzie i prywatnie odprawi w sali waszą liturgię, to papież będzie mógł ją zobaczyć. Jeśli tego nie chcecie, to wyznaczcie dzień, w którym celebrowanie tam według waszych zwyczajów tam, gdzie jesteście. Wtedy przyjdą tam dwaj lub trzej kardynałowie [...]. Gdy przyjdą i zobaczą waszą liturgię, i gdy nas poinformują, że układ waszej Mszy im odpowiada, to my damy pozwolenie, aby ją odprawić publicznie”¹³.

Zdumiewająca to odpowiedź¹⁴, zważywszy, że poprzednio dyskutowano na liturgię grecką (X, 2). To jest ostatnia wzmianka Syropoulosa o Cesarinim. Razem z kard. Firmano był on tylko przekazicielem decyzji papieża. Dostojnicy greccy odebrali powyższą odpowiedź jako obraźliwą i cesarz wycofał swą propozycję odprawienia greckiej liturgii (X, 17). Mimo to cesarz polecił wpisać imię papieża na dyptykach liturgicznych (X, 19). Papież wyznaczył Grekom odpowiednią sumę pieniędzy na powrót do Grecji (X, 25). O ile wiadomo, wszyscy szczęśliwie wrócili. Syropoulos dopiero kilka lat później opublikował swoje wspomnienia.

¹² Tamże, § 12; A. Baron, H. Pietras (red.), dz. cyt., s. 470–471.

¹³ *Mémoires*, X, 17, s. 502.

¹⁴ Wcześniej pojawiła się sugestia, aby w tym samym dniu odprawić Mszę w rycie łacińskim i greckim (X, 11), ale potem nie wracano do tego pomysłu.

Zakończenie

Zasygnalizowaliśmy wypowiedzi Syropoulosa dotyczące kard. Juliana Cesariniego. Wygłosił on wiele przemówień po łacinie. Syropoulos podziwiał kunszt wymowy, ale musiał czekać, aż tłumacz przełoży na grekę wypowiedziany fragment. Syropoulos robił notatki, a potem, na podstawie tego, co zapamiętał i zanotował, sporządzał zapis, nadając mu określoną formę literacką. To powoduje, że znamy treść wypowiedzi Juliana, ale nie mamy żadnego zdania zapisanego dokładnie tak, jak on je wypowiedział. W ten sposób wypowiedzi biskupów greckich docierały do biskupów łacińskich. Znali oni język grecki w tym sensie, że potrafili sięgać do słów kluczowych w Biblii i dzieł teologicznych, ale nie rozumieli wystarczająco, gdy mówiono po grecku.

W zapiskach Syropoulosa znajdujemy jakby portret Cesariniego. Można go uznać za reprezentanta swojego środowiska i epoki. Jako arystokrata miał wszystko, co „ten świat” mógł dać. Posiadał duże zdolności umysłowe i odpowiednie wykształcenie, talent retoryczny mógł mieć z natury, ale potem go rozwinął pod kierunkiem nauczycieli. Pochodzenie z wysokich sfer dawało mu dostęp do najwyższych urzędów i funkcji. Kościół w ówczesnej Europie stanowił niewątpliwie „jakąś” potęgę, lecz działania Jana Husa w Czechach (zm. 1415 roku) i rozłam w Bazylei (1431 roku) zapowiadał kryzys, co ujawniło się później przez wystąpienie Lutera (1517 roku).

Cesarini był człowiekiem wierzącym. Jak wszyscy ludzie w Średniowieczu postrzegał świat jako kosmos, czyli zwartą, logicznie ustawioną strukturę. Nikt nie miał wątpliwości, że świat jest stworzony przez Boga i wszystko w nim funkcjonuje zgodnie z Jego wolą. Wszelka wiedza, jaka potrzebna jest ludziom do dobrego życia oraz zbawienia, jest objawiona w Biblii Starego i Nowego Testamentu. Tam jest cała Prawda, a jej wykładowcą i stróżem jest katolicki i apostolski Kościół, którego widzialną głową z ustanowienia Bożego jest Biskup Rzymu, czyli papież. On posiada najwyższy autorytet we wszystkich sprawach, nie tylko religijnych. Nawet król, gdy przychodził na audiencję, to musiał dopełnić *osculum pedis*¹⁵, a papież zwracał się do niego „Umilowany Synu”, co nie wykluczało oficjalnych tytułów. Cesarz Jan VIII i patriarcha Józef II zostali zwolnieni z tego *osculum* podczas spotkania z papieżem w Ferrarze (IV, 32).

¹⁵ K. Wirth, *Imperator pedes papae osculatur*, w. *Festschrift für H. Keller*, Darmstadt 1963, s. 175–221.

Taka postawa sprawiała, że dyskusja nad sprawami dogmatycznymi polegała na prezentacji doktryny oraz jej wyjaśnieniu, natomiast nie wchodziły w grę zmiany. Cesarini mógł w nieskończoność rozprawiać na tematy teologiczne, ale po to, by oświecić błędzących. Sformułowanie inne niż to, które było przyjęte w dogmatyce katolickiej, nie mogło być uznane za poprawne. Tragizm spotkania w Ferrarze i Florencji polegał na tym, że Grecy posiadali taki sam pogląd w tej sprawie. Dla nich nietykalną świętością stanowiła Biblia oraz orzeczenia pierwszych pięciu Soborów, od Nicei (325 rok) do Chalcedonu (451 rok). To było dobre, co zawierało się w korpusie uznanych dokumentów, a co nie mieściło, stanowiło herezję. Dlatego, gdy na obu zgromadzeniach soborowych (Ferrara i Florencja) pojawiła się sprawa *Filioque*, to Grecy nie widzieli powodu, by nad tym dyskutować.

Pod naciskiem cesarza podpisali oni łacińskie formuły, ale gdy wrócili do kraju, to wstydzieli się o tym mówić. Syropoulos opisuje, że ludzie, w tym duchowni, uciekali od nich jako zanieczyszczonych przez kontakt z łacinnikami (XII, 8–9). Syropoulosa nie wpuszczono do *Hagia Sophia*, aby wziął udział w nabożeństwie (XII, 1). Takich przypadków było więcej. Usprawiedliwienie, że ktoś podpisał formułę soborową tylko ze względu na posłuszeństwo wobec cesarza ludzi, nie przekonywało. Syropoulos napisał: „Bóg zniszczy to, co pozornie wydaje się unią, a rzeczywistości nią nie jest”¹⁶. Niechęć do Zachodu była wielka. Krążyło nawet powiedzenie: lepszy turban turecki niż tiara papieska¹⁷.

Kard. Cesarini, mówiąc współczesnym językiem, zrobił wielką karierę, ale karierowiczem nie był. Jak dało się zauważyć, na Soborze robił wszystko, co było możliwe dla osiągnięcia porozumienia z Grekami. Na pewno rozumiał, że akt, zwany unią, był ceremonią sztuczną i – być może – obawiał się, że to wszystko nie przyniesie pożytku. Ale chciał zostać wiernym Kościołowi i swojej misji. Nawet, gdy widział trudności w kwestiach teologicznych, to miał nadzieję, że unia będzie pomocą w relacjach między Zachodem a upadającym Cesarstwem.

Możliwe, że przyświecała mu wizja zbliżenia Grecji do Zachodu w dziedzinie religijnej, politycznej i kulturowej. Dlatego, nie zrażając się postawą biskupów greckich, podjął – w porozumieniu z papieżem – działania w celu urządzenia wyprawy wojennej do Konstantynopola. To

¹⁶ *Mémoires*, XII, 18, s. 574.

¹⁷ N.H. Baynes, H.L. Moss, *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, Warszawa 1974, s. 285.

miasto, pogrążone w ruinach, było ciągle stolicą kultury antycznej (greckiej i rzymskiej) oraz symbolem cywilizacji chrześcijańskiej. Cesarini zachęcił króla Władysława III Jagiellończyka, władcę Polski i Węgier, do ataku na Turków. Władysław¹⁸, mimo iż biskupi polscy pozostawali po stronie antypapieża Feliksa V, przychylił się do tej propozycji i ruszył na pomoc Grekom. Kard. Cesarini został na froncie, chcąc dodać otuchy rycerzom, a może i pomóc królowi w pertraktacjach, gdyby takie prowadzono.

Niestety, armia turecka okazała się silniejsza. „Krucjata podjęta za namową papieża i jego legata Giuliano Cesariniego przez Władysława III Warneńczyka (1424–1444), króla Polski i Węgier, zakończyła się klęską w bitwie z Turkami osmańskimi pod Warną 10 listopada 1444 roku.”¹⁹. Zginął na polu walki młody król Władysław oraz jego doradca Julian Cesarini. Obaj mogli powiedzieć, padając pod ciosem miecza: walczyliśmy o słuszną sprawę. H.W. Hassing napisał: „Fatalny wynik bitwy pod Warną rozstrzygnął o losach Grecji”²⁰. Ta wyprawa znacznie osłabiła Polskę.

Papież Eugeniusz IV zmarł w 1447 roku. Jego następcą, Mikołaj V, nie patrzył na Grecję przez pryzmat nieudanej unii. Ogłosił krucjatę. Udało się skierować do Konstantynopola dziesięć statków wojennych, ale nie zdążyły one przybyć przed kapitulacją stolicy. Izydor, wielki entuzjasta łączności Grecji z Zachodem, wypędzony z Rusi, przybył do Konstantynopola i doprowadził w 1452 roku do ogłoszenia w *Hagia Sophia* unii zawartej we Florencji. Sam przewodniczył tej ceremonii. Ale „to tylko wzmogło kłótnie i wywołało gniew w mieście”²¹.

Większość społeczeństwa greckiego odrzucała myśl o unii. Wielkie było uprzedzenie Greków w stosunku do Zachodu, głównie z powodu IV wyprawy krzyżowej (1204 rok). Różnice teologiczne były znaczne, a pomoc militarna miała charakter bardziej symboliczny niż realny. Politycy, zapewne nie wszyscy, proponowali już wcześniej wycofanie się z walki obronnej i „dobrowolne” wejście do tworzącego się państwa tureckiego, aby istnieć nadal jako (w miarę) autonomiczna republika. Cesarz był temu przeciwny. Kapitulacja stolicy nastąpiła w dniu 23 maja 1453 roku. Później Grecy utracili wszelkie prawa w polityce i administracji kraju, ale zachowali możliwość wyznawania wiary chrześcijańskiej.

¹⁸ Popierał metropolitę Izydora w krzewieniu Unii Florenckiej w Polsce.

¹⁹ K. Dopierają, *Historia Papieży*, Poznań 1996, s. 273–274.

²⁰ H.W. Haussig, *Historia kultury bizantyjskiej*, Warszawa 1969, s. 405.

²¹ D. MacCulloch, *Christianity*, Oxford 2009, s. 493.

Bibliografia

ŹRÓDŁA

- Credo z Toledo (589 r.)*, w. Denzinger H., *Enchiridion Symbolorum. Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris 1997, s. 591.
- Laetentur caeli*, w. Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, Kraków 2003, s. 459–477.
- Les mémoires de Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438–1439)*, Paris 1971.

OPRACOWANIA

- Andriopoulou F., *The logistics of a Union: Diplomatic communication through the eyes of Sylvester Syropoulos*, w. Kondyli F., Andriopoulou V. i in., *Sylvester Syropoulos on Politics and Culture in the Fifteenth–Century Mediterranean. Themes and Problems in the „Memoires”*, Section IV, Burlington–Surrey 2014, s. 49–67.
- Baynes N.H., Moss H.L., *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, Warszawa 1974.
- Beck H.G., *Handbuch der Altertumswissenschaft*, München 1959.
- Carrol W.H., *Historia Chrześcijaństwa*, t. 3, Kobierzyce 2010.
- Cunningham M.B., *Sylvester Syropoulos: the author and his outlook*, w. Kondyli F., Andriopoulou V. i in., *Sylvester Syropoulos on Politics and Culture in the Fifteenth–Century Mediterranean. Themes and Problems in the „Memoires”*, Section IV, Burlington–Surrey 2014, s. 9–21.
- Dagron G., *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996.
- Gill J., *The Acta and the Memoirs of Syropoulos as History*, “*Orientalia Christiana Periodica*” 1948 vol. 24, s. 303–355.
- Gill J., *Personalities of the Council of Florence and others essays*, New York 1964.
- Grzywaczewski J., *Filioque comme un problème théologique*, «*Vox Patrum*» 2013 t. 59, s. 559–579.
- Haussig H.W., *Historia kultury bizantyjskiej*, Warszawa 1969.
- Kolditz S., *Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara–Florenz (1438/39). Das byzantinische Kaisertum im Dialog mit dem Westen*, Bd. 1–2, Stuttgart 2013–2014.

- Kondyli F., Andriopoulou V. i in., *Sylvester Syropoulos on Politics and Culture in the Fifteenth–Century Mediterranean. Themes and Problems in the „Memoires”*, Section IV, Burlington–Surrey 2014.
- Levillain Ph. (ed.), *Dictionnaire de la Papauté*, Fayard 1994.
- MacCulloch D., *Christianity*, Oxford 2009.
- Ostrogorsky K., *Histoire de l'État byzantin*, Paris 1996.
- Price R., *Precedence and Papale Primacy*, w. Kondyli F., Andriopoulou V. i in., *Sylvester Syropoulos on Politics and Culture in the Fifteenth–Century Mediterranean. Themes and Problems in the „Memoires”*, Section IV, Burlington–Surrey 2014, s. 33–47.
- Przekop E., *Rzym–Konstantynopol*, Olsztyn 1986.
- Runciman S., *La chute de Constantinople 1453*, Paris 1968.
- Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982.
- Wirth K., *Imperator pedes papae osculatur*, w. *Festschrift für H. Keller*, Darmstadt 1963, s. 175–221.

STRESZCZENIE

W oparciu o wypowiedzi Syropoulosa naszkicowaliśmy portret kard. Juliana Cesariniego. Był on najbliższym współpracownikiem papieża Eugeniusza IV i odgrywał główną rolę na Soborze w Ferrarze i we Florencji. Był zwolennikiem unii z Kościołem greckim. Syropoulos uczestniczył w wielu spotkaniach soborowych, gdzie miał okazję słuchać wystąpień Cesariniego. Podziwiał jego erudycję i kunszt oratorski. Chociaż był przeciwnikiem unii, to wyrażał się o Cesarinim z wielkim szacunkiem. Cesarini zainicjował wyprawę wojskową w obronie Konstantynopola. Zginął w bitwie pod Warną (1444 rok) razem z królem Władysławem III Jagiellończykiem.

Słowa kluczowe: Syropoulos, Florencja, Cesarini, unia

ABSTRACT

Based on Syropoulos' *Memoires*, we have sketched a portrait of Cardinal Julian Cesarini. He was the closest collaborator of Pope Eugene IV and played a major role at the Council of Ferrara and Florence. He was a supporter of union with the Greek Church. Syropoulos attended many council meetings, where he had the opportunity to listen to Cesarini's speeches. He admired his erudition and oratorical skill. Although he was an opponent of the union, he has always spoken of Cesarini with great respect. Cesarini initiated a military expedition to defend Constantinople. He died in the Battle of Varna (1444) together with King Władysław III Jagiellon. Cesarini passed to history as a great figure in religion and politics.

Key words: Syropoulos, Florence, Cesarini, union

KATARZYNA PARZYCH-BLAKIEWICZ

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

ORCID: 0000-0002-7965-9064

e-mail: kaparz@uwm.edu.pl

PRZYWÓDZTWO W KOŚCIELE W PERSPEKTYWIE PROFILU ŚWIĘTOŚCI KARD. STANISŁAWA HOZJUSZA

Kard. Stanisław Hozjusz urodził się w Krakowie w 1504 roku. Zdobył wykształcenie humanistyczne w Akademii Krakowskiej i prawnicze w Bolonii i Padwie. W obliczu zagrożenia protestantyzmem skoncentrował swoje wysiłki intelektualne na zgłębianiu teologii i zaangażował się osobiście w obronę katolicyzmu, jako hierarcha kościelny. Na kapłana został wyświęcony w 1543 roku, a na biskupa w 1549 roku i otrzymał wtedy biskupstwo chełmińskie. W 1551 roku został przeniesiony na stolicę biskupią na Warmii. W 1561 otrzymał godność kardynalską od papieża Pawła IV. W latach 1562–1563 był legatem papieskim na Soborze Trydenckim (jedynym nie-Włochem), zasiadając wśród kierujących soborem Trydenckim. Zmarł w Rzymie w 1579 roku, został pochowany w bazylice Matki Bożej na Zatybrzu, która była wówczas jego Kościołem tytularnym¹.

Celem podjęcia refleksji nad kwestią przywództwa we współczesnym Kościele, w oparciu o źródła hozjańskie (czyli obejmujące pisma kard. Hozjusza oraz opracowania dotyczące jego życia na podstawie świadectw historycznych i korespondencji), jest wyłonienie

¹ Dane biograficzne na podstawie: J. Wojtkowski, *Czynności religijne Stanisława Hozjusza w diecezjach: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, w. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 77–97; A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, w. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski (red.), dz. cyt., s. 99–111.

i naszkicowanie cech wzoru świętości dla osób współcześnie sprawujących władzę w Kościele. Kard. Stanisław Hozjusz jest wybitną postacią europejskiego i polskiego renesansu², a także kandydatem na ołtarze Pańskie, co skłania do próby odczytania w jego życiu i osobie cech przywódcy, aktualnych w każdej epoce.

Trwający proces beatyfikacyjny kard. Stanisława Hozjusza skłania do tego, aby spojrzeć na tę osobę i owoce życia doczesnego z perspektywy eklezjologii po Soborze Watykańskim II, podkreślającej historiozbawczy sens Kościoła, gdzie celem jest zbawienie każdego człowieka, a założeniem wierność Tradycji oraz uwzględnienie warunków antropologicznych i kulturowych danej epoki i miejsca. To spojrzenie tworzy perspektywę do analizy danych historycznych, prowadząc do naszkicowania hagiologicznego profilu Kardynała jako hierarchy kościelnego odpowiedzialnego przed Bogiem za przekazanie wiernym czystej wiary i troszczącego się o zbawienie wiernych. W uzyskanym wizerunku etycznym Kardynała można dostrzec jego miłość do Kościoła, znamionującą dojrzałą cnotę miłości Boga i bliźniego. Jako biskup warmiński, legat papieski i uczestnik Soboru Trydenckiego, kard. Hozjusz ujawnił cechy przywódcy kościelnego charakterystyczne dla świątobliwego chrześcijanina.

Dla Kościoła wszystkich epok zagadnienie przywództwa powiązane go z charyzmatem świętości jest istotne. Stąd spojrzenie na osobę i dzieło Hozjusza pod kątem odnalezienia cech kościelnego lidera, stanie się przyczynkiem do dalszych badań nad charyzmatem świętości Kardynała, a także wsparciem we wdrażaniu zasady miłości do Kościoła w formacji chrześcijańskiej i intelektualnej przyszłych elit kościelnych. Pragniemy przyjrzeć się temu wątkowi profilu świętości kard. Hozjusza, odpowiadając na pytania: Jakiego przewodzenia potrzebuje Kościół dzisiaj? oraz: Na ile i w jakim zakresie profil świętości sługi Bożego kard. Stanisława Hozjusza odpowiada tym wymogom eklezjalnym? Poszukując odpowiedzi na te pytania, w pierwszym punkcie są zarysowane cechy przywództwa kościelnego wymagane w naszej epoce, zaś w drugim profil świętości kard. Hozjusza w odniesieniu do koncepcji przywództwa naszkicowanej w punkcie pierwszym.

² Zob. J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista 1504–1579. Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004.

Cechy przywództwa w Kościele

Przywództwo w Kościele jest rozpatrywane z punktu widzenia źródeł teologicznych oraz z uwzględnieniem osiągnięć nauk społecznych³.

W źródłach biblijnych lider wspólnoty chrześcijańskiej powinien naśladować Słowo Wcielone, w myśl zasady „nie przyszedłem po to, aby Mi służyło, lecz aby służyć” (zob. Mt 20, 28). Przywódca w Kościele musi mieć dobre przygotowanie teologiczne oraz zdolność inspirowania innych i zachęcania ich do czynnego i kreatywnego uczestnictwa w życiu Kościoła.

Św. Paweł wymienia cechy ludzkie, które powinien rozwijać każdy chrześcijanin. Są to: uczciwość, pokora i prawość (por. Ef 4, 1–2; Flp 4, 8). Dobry przywódca udziela wsparcia w rozwijaniu tych cech ludzkich. Dlatego powinien mieć wysokie kompetencje komunikacyjne i organizacyjne.

Kościół funkcjonuje dziś w społeczeństwie obywatelskim, w którym wyróżnia się trzy typy przywództwa:

1 – typ „co”. Tu liczą się wyniki, efekty, a więc wszystko jest podporządkowane temu celowi. Przywódca zarządza „zasobem ludzkim”, aby osiągnąć cel.

2 – typ „jak”. Tu liczy się zasięg oddziaływania, popularność, celem jest ukształtowanie dobrego wizerunku. Przywódca dba o formy, aby przekonać do siebie, zdobywa publiczność.

3 – typ „dlaczego”. Tu liczy się tożsamość i ideały. Przywódca inspirowuje do kreatywności i współpracy. Ten typ należy uznać za właściwy dla Kościoła.

Dobry przywódca kościelny opiera swoją aktywność lidera na naśladowaniu Jezusa Chrystusa i przywiązaniu do Niego oraz na stałej relacji z Duchem Świętym. Jego intencją jest postępowanie zgodne z natchnieniami Bożymi, aby kierować się wolą Bożą przy podejmowaniu decyzji dotyczących działalności Kościoła.

Według źródeł patrystycznych i współczesnego Magisterium, istotne jest zarządzanie Kościołem w duchu synodalności. Oznacza to słuchanie i współpracę z innymi hierarchami kościelnymi, a także Ludem Bożym.

³ Treść zawarta w punkcie pierwszym jest zaczerpnięta z wykładu o. prof. Martina Carba-jo Núñeza, profesora Papieskiego Uniwersytetu „Antoniano” w Rzymie, specjalisty w zakresie katolickiej nauki społecznej, ogłoszonego na międzynarodowej konferencji naukowej *Il Cardinale Stanislao Osio – teologo, umanista, diplomatico e candidato all'altare* (6–8 maja 2024, Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie); prelekcja zaprezentowana wspólnie z Katarzyną Parzych-Blakiewicz *La leadership nella Chiesa nella prospettiva del carisma di santità del Cardinale Stanislao Osio*. Zagadnienie przywództwa w Kościele jest kompleksowo opracowane w artykule o. Carbajo *El liderazgo en la Iglesia*, „Forum Teologiczne” 2024 t. 25 (w druku).

Według papieża Franciszka przywództwo w Kościele wymaga elastyczności: czasem biskup idzie na przedzie, a czasem za ludem. Autorytet polega na tym, że przywódca potrafi być nauczycielem i uczniem.

Kard. Stanisław Hozjusz, wzór inspirującego przywódcy

Sługa Boży kard. Stanisław Hozjusz pozostawił po sobie dzieła, które trwają do dziś. Są to: traktaty teologiczne i ateneum teologiczne. Główne dzieła piśmienne Hozjusza to: *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej* (wydanie krakowskie części pierwszej z 1553 roku, wydanie mogunckie całości w 1557 roku, a jego współczesny przekład polski bpa Juliana Wojtkowskiego z 1999 roku), *Księga o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* (1558, opracowanie polskie Mirosława Korolki, 1999), *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym* (wydanie kolońskie z 1560 roku, współczesny przekład polski J. Wojtkowski, 2001), *Dialog o kielichu* (Dilingae, 1558, opracowanie polskie M. Korolki, 2003), a także: *Akta z braniewianami* (1564), *Cenzura albo rozsądek* (1569). W zbiorze źródeł hożańskich jest także korespondencja, która obejmuje 12 tysięcy listów adresowanych do Hozjusza i wysłanych przez niego⁴. Natomiast ateneum teologiczne założone przez Hozjusza, w ciągu dziejów ulegało przekształceniu od gimnazjum braniewskiego⁵, przez seminarium duchowne⁶, akademię⁷, do wydziału teologicznego w uniwersytecie.

⁴ A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 110.

⁵ J. Obłąk, *O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie*, „Studia Warmińskie” 1968 t. 5, s. 5–41; H. Gulbinowicz, *Geneza konstytucji Hożańskich Seminarium Duchownego w Braniewie*, „Studia Warmińskie” 1968 t. 5, s. 43–65; L. Piechnik, *Konwikt szlachecki w Braniewie (1565–1600)*, „Studia Warmińskie” 1968 t. 5, s. 89–110; Kolegium Jezuickie w Braniewie zostało erygowane 21 sierpnia 1565 roku. Pierwszą nazwą „Hosianum” użył Kardynał w odniesieniu do fundacji szkół jezuickich w Braniewie, w 1566 roku, a następnie nazwy tej użyto 18 maja 1818 roku, w odniesieniu do powołanego przez władze pruskie „Liceum Braniewskiego”; A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 102.

⁶ A. Szorc, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*. Zarys dziejów, Olsztyn 1995; A. Kopiczko, *Seminaria duchowne w Polsce. Spór o pierwszeństwo*, w. A. Kopiczko, P. Rabczyński (red.), *Cor dioecesis – 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, Olsztyn 2015, s. 45–63; A. Szorc, *Seminarium Duchowne w Braniewie w latach 1565–1780*, w. A. Kopiczko, P. Rabczyński (red.), dz. cyt., s. 65–85; A. Szorc, *Seminarium papieskie w Braniewie*, w. A. Kopiczko, P. Rabczyński (red.), dz. cyt., s. 87–93.

⁷ J. Obłąk, *Akademia braniewska*, w. F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 209–210.

Wyrazisty autorytet kościelny

Kard. Hozjusz bronił tradycji kościelnej w dziełach teologicznych, w napomnieniach oraz konfrontacjach z hierarchami kościelnymi i świecczymi. Domagał się, aby sprawy społeczne były podporządkowane wierze. Cechowała go stanowczość w obronie katolicyzmu, brak pobłażliwości dla tego, co jest przeciwne wierze katolickiej i Kościołowi⁸. Kategoryczność wynikała z troski o zbawienie ludzi. „Był przekonany, że poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia i wszyscy innowiercy skazują siebie na potępienie wieczne”⁹. Miał bystry umysł do tego, aby atrakcyjnie tłumaczyć prawdy wiary¹⁰.

Kard. Hozjusz uczestniczył czynnie w obradach Soboru Trydenckiego, dlatego jest nazwany współtwórcą odnowy i reformy Kościoła katolickiego¹¹. Pozwala to postrzegać go jako autorytet teologiczny, aktualny współcześnie z racji trwałości depozytu wiary. Jego liczne dzieła teologiczne, nowatorskie na ówczesne czasy¹², były znane w Europie¹³. Są także współcześnie studiowane i opracowywane¹⁴.

⁸ A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 100.

⁹ Tamże, s. 104.

¹⁰ Tamże, s. 105–106.

¹¹ J. Mańtek, *Kardynał Hozjusz i księżę Albrecht Pruski*, w. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski (red.), dz. cyt., s. 43.

¹² O. prof. Henryk Damian Wojtyśka stwierdza, że Hozjusz wypracował nową wizję teologii; zob. H.D. Wojtyśka, *Hozjusz w kręgu humanistów rzymskich w latach 1558–1560*, w. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski (red.), dz. cyt., s. 113.

¹³ Dzieła Hozjusza były napisane po łacinie, jeszcze za życia Kardynała tłumaczono na język polski, niemiecki, francuski (zob. J. Wojtkowski, *Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*, s. 85, 90, 93), angielski (zob. C.E. Calma, *Stanisław Hozjusz jako patron i protektor elżbietańskich rekuzantów*, w. T. Garwoliński (red.), *Iubilaeum Warmiae et Bibliothecae. Wybrane zagadnienia dotyczące 550. rocznicy przyłączenia Warmii do Polski i 450. rocznicy istnienia Biblioteki „Hosianum”*, Olsztyn 2016, s. 28).

¹⁴ Bibliografia przedmiotowa dotycząca kard. Stanisława Hozjusza jest obszerna. Irena Makarczyk wymienia: wydawnictwa zwarte (40), artykuły w czasopismach naukowych (81), artykuły popularno-naukowe drukowane w czasopismach i dziennikach (52), artykuły popularno-naukowe drukowane w „Warmińskich Wiadomościach Diecezjalnych” (WWD) w latach 1970–2004 (57), artykuły popularno-naukowe drukowane w „Posłańcu Warmińskim, czyli Kalendarzu Maryjnym” w latach 1970–2004 (70), artykuły w biuletynie informacyjnym postulatorskiego ośrodka studiów (32), biogramy w słownikach i encyklopediach (14), prace magisterskie i licencjackie przechowywane w formie maszynopisu (3), zakładając, że nie jest to wykaz kompleksowy i obejmuje bibliografię do 2004 roku; zob. I. Makarczyk, *Bibliografia „hozjańska” (1970–2004)*, w. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski (red.), dz. cyt., s. 387–411.

Trwałość dzieł

Kard. Hozjusz był biskupem diecezjalnym, a w historii zapisał się też jako założyciel jednej z najstarszych w świecie akademii teologicznych¹⁵, której tradycja rozwija się do dziś w działalności seminarium duchownego w Olszynie¹⁶ i wydziału teologicznego, będącego częścią Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie¹⁷. Trwanie i rozwój dzieł zapoczątkowanych przez kardynała pięć wieków temu pozwala stwierdzić, iż inicjatywa ta już u swych początków miała potężny potencjał dobra ekologicznego i społecznego. Kardynał był wykonawcą polityki kościelnej w swojej diecezji, wprowadzając reformy soborowe¹⁸. Pisał listy pasterskie, w których pouczał diecezjan, aby zachowywali dyscyplinę sakramentalną w postawie posłuszeństwa papieżowi¹⁹. Dbał o dyscyplinę w życiu religijnym duchowieństwa, aby dawało dobry przykład życia chrześcijańskiego. Troszczył się o systematyczne kształcenie młodzieży²⁰, a przez to dbając o rozwój i jakość moralną oraz religijną społeczności kościelnej i narodu.

Wyrazistość w obronie wiary

W szerszych kręgach, poza diecezją, Hozjusz wykazywał odwagę w nاپominaniu innych przywódców kościelnych (np. bpa chełmińskiego)²¹. Nie

¹⁵ Obok *Kolegium* w Messynie (1548), *Kolegium Germanicum* (1552), *Konwiktu* w Combrze (1556), *Seminarium Romanum* (1564), *Seminarium Nobilium* w Mediolanie (1564); zob. K. Puchowski, *Konwikt szlachecki Hozjusza a instytucje wychowawcze Jezuitów w Europie*, w: S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski (red.), dz. cyt., s. 313–320.

¹⁶ Ks. Alojzy Szorc stwierdza, że seminarium duchowne „Hosianum” w Olsztynie „w prostej linii wywodzi się od uczelni jezuickich w Braniewie”; A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 102.

¹⁷ J. Wojtkowski, *Wydział Teologii UWM w Olsztynie*, „*Studia Warmińskie*” 2002 t. 39, s. 441–470; A. Parol, *Wydział Teologii UWM w latach 1999–2011 w świetle „Warmińskich Wiadomości Archidiecezjalnych”*, w: A. Kopiczko, P. Rabczyński (red.), dz. cyt., s. 467–470.

¹⁸ L. Mezzadri, *Religione politica nel „gran teatro del mondo”: Zaccaria Dolfin e Stanislao Osio a Vienna ped la ripresa del Concilio di Trento*, w: S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski (red.), s. 54–57; J. Wojtkowski, *Czynności religijne Stanisława Hozjusza w diecezjach: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, s. 90; A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 101.

¹⁹ J. Wojtkowski, *Czynności religijne Stanisława Hozjusza w diecezjach: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, s. 81–82.

²⁰ Na własny koszt kształcił 20 chłopców w szkole w Elblągu (zob. J. Wojtkowski, *Czynności religijne Stanisława Hozjusza w diecezjach: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, s. 78–79), a do szkoły sprowadził katolickich nauczycieli (zob. tamże, s. 81).

²¹ Tamże, s. 79–80.

powiodła się jego misja nuncjusza papieskiego w Wiedniu, gdyż uchodził on za mało taktownego, ostro stawiającego sprawy i przez to zrażającego do siebie innych²². Ze swoją surowością nie mitygował się nawet przed papieżem²³, zaś „cierpkimi” słowami napominał także króla²⁴. Był wyrazisty w przekazywaniu swoich opinii i sugestii, co wiązało się z tym, że nie znosił sprzeciwu. Ks. Alojzy Szorc – hozjanista – stwierdza, że Hozjusz „nie potrafił utrzymać się w ryzach układności dyplomatycznej. On nawet wobec papieża Pawła IV, którego się wszyscy panicznie bali, potrafił w sposób prosty i mocny przedstawić swój punkt widzenia”²⁵. Luigi Mezzadri zaś twierdzi, że Hozjusz uczestniczył w dyskursie politycznym jako poważny dyplomata i sumienny polemista, ale zachowując postawę służby Ewangelii²⁶. Kardynał służył Kościołowi jako pasterz, a nie polityk²⁷. Nie wykazywał skłonności do konformizmu, miał jednak „instynkt eklezjalny”, co objawiało się tym, że choć dostrzegał błędy w decyzjach hierarchów kościelnych, to jednak skupiał się na „obronie Kościoła katolickiego i jego instytucji”²⁸. Bp Julian Wojtkowski potwierdza, że Hozjusz był chwalony za to, iż „strzeże wiernych przed reformacją, a nie oddaje się polowaniu i innym nieużytecznym zajęciom”²⁹.

Trwałość dzieł

Potencjał eklezjalny zakodowany w dziełach Hozjusza, zwłaszcza w postaci akademii teologicznej, z perspektywy wieków można zinterpretować teologicznie jako świadectwo świętości Założyciela, działającego według natchnień Bożych. Wreszcie kard. Hozjusz jest chrześcijaninem zmarłym w opinii świętości, jako hierarcha kościelny, który na wzór Jezusa nie obawiał się wyrazić opowiadać po stronie wartości ewangelicznych. Nie dopuszczał alternatywy dla drogi zbawienia³⁰. Zasadnym jest

²² A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 109.

²³ Tamże, s. 109.

²⁴ Tamże, s. 105.

²⁵ Tamże, s. 109.

²⁶ L. Mezzadri, art. cyt., s. 57.

²⁷ Tamże, s. 62.

²⁸ A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 104.

²⁹ J. Wojtkowski, *Czynności religijne Stanisława Hozjusza w diecezjach: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, s. 90.

³⁰ „Nawet nie dopuszczał możliwości, że innowiercy też potrafią pouczyć o swej racji. Nie widział sensu jakiegokolwiek dialogu”; zob. A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała*

więc szerokie spojrzenie na tę osobę i pozostawione dzieło życia, jako na dziedzictwo dla współczesnych oraz przyszłych pokoleń katolików.

Przykład życia według cnót chrześcijańskich

Jako kandydat na ołtarze Hozjusz jest wzorem cnót chrześcijańskich rozpoznawalnych po wielu wiekach. Są to:

- wierność Bogu i nauce katolickiej;
- nadzieja pokładana w młodym pokoleniu i z tym powiązany mecenat nauki i szkolnictwa wyższego;
- miłość do Boga i ludzi, wyrażającą się w trosce o Kościół i zbawienie każdego człowieka.

Profil świętości Hozjusza można dostrzec w głoszonej przez niego nauce wiernej Objawieniu Bożemu, trosce o edukację młodzieży, dbałości o czystość dogmatyczną przekazu wiary, wsparciu w wierze udzielanym innym przywódcom kościelnym i świeckim, gorliwości w zachowaniu tradycji i sprawy katolickiej przeciw nowinkarstwu religijnemu³¹. Wszystkie elementy tego profilu składają się na wizerunek świątobliwego przywódcy kościelnego, którego przykład wiary i moralności jest wciąż aktualny.

Głęboka troska o innych

Sługa Boży kard. Stanisław Hozjusz, jako hierarcha kościelny, reprezentuje typ przywództwa „dlaczego”. Jego przywództwo opiera się na gorliwości w obronie wiary katolickiej i dbałości o wychowanie chrześcijańskie młodzieży i wykształcenie teologiczne duchownych. W pozostawionej spuściźnie Hozjusza można wyczytać, że pragnął on, aby wierni, w tym duchowni, byli świadomi swojej wiary i przynależności do Kościoła katolickiego.

Profil świętości kard. Hozjusza ukazuje przywódcę kościelnego, który troszczy się o dobro narodowe, relacje między sferami tworzącymi społeczeństwa, a przede wszystkim jako przywódcę, który radykalnie opowiada się po stronie wartości ewangelicznych i nauki Kościoła katolickiego.

Stanisława Hozjusza, s. 101.

³¹ J. Wojtkowski, *Czynności religijne Stanisława Hozjusza: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, s. 83. Kard. Hozjusz uważał, że „sympatycy nowinkarstwa poczynają od rzeczy drobniejszych, aby stopniowo zakwestionować zasadnicze dogmaty katolickie”; zob. A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 101.

Dbalność o czystość doktrynalną

Profil świętości kard. Hozjusza jest aktualny w czasach współczesnych, po Soborze Watykańskim II, w zakresie dotyczącym historiozbowczej koncepcji Kościoła. Natomiast nie odpowiada posoborowej dialogicznej koncepcji misji ewangelizacyjnej. Stąd słabo współbrzmi także z synodalną koncepcją Kościoła. Jednak profil Hozjusza staje się szczególnie ważny w kontekście synodalności dla współczesnych przywódców kościelnych, którzy zmagają się z dylematem stawiania wymogów kompetencji zawodowych i moralnych podwładnym i współrządzającym w Kościele. Synodalność w Kościele wymaga silnego przywództwa, które jest otwarte na zmiany powodowane przemianami kulturowymi, a jednocześnie jest zakorzenione w Tradycji, aby nie nastąpiła relatywizacja wartości ewangelicznych. Ks. Waldemar Chrostowski stwierdza: „Jeżeli synod, czy jakiegokolwiek kościelne wydarzenie, ma rzeczywiście przynieść błogosławione owoce i doprowadzić do celu, to musi istnieć prawdziwe przywództwo. Musi być ten, kto prowadzi, bo wie, dokąd prowadzi. Nie jest przecież tak, że wszyscy wiedzą to samo i każdy głos w sprawach wiary i moralności jest tak samo ważny”³². Tu osoba kard. Hozjusza w swoim profilu świętości jawi się jako ikona autorytetu kościelnego – moc przywództwa w Kościele. W obliczu wyzwania „Kościoła synodalnego” kard. Hozjusz jest ikoną stabilności doktrynalnej w odniesieniu do wiary i moralności. Kościół w każdej epoce, a szczególnie radykalnych przemian, potrzebuje autorytetu, który wyraźnie wskaże cel wspólnej drogi odnowy i reform. Synodalność wymaga przywódcy, który dba o wiernych, aby nie odeszli z Kościoła i daje „zdrowy pokarm wiary i moralności” oraz mówi „jesteście na dobrej drodze, trwajcie na niej i bądźcie jej wierni”³³. Autorytet przywódcy w Kościele synodalnym wyrasta z mężnej wiary lidera, pozbawionej lęku wobec „rozmaitych odmian politycznej poprawności”³⁴. Niewątpliwie wizerunek kardynała Hozjusza na tle epoki, w której żył jako uczestnik Soboru Trydenckiego i wykonawca jego postanowień w diecezji, daje współczesnym przywódcom kościelnym dobry przykład i wsparcie moralne.

³² W. Chrostowski, *Synodalność: wartość ma tylko droga, która prowadzi do Boga. Żeby ludzi zmienić i nimi rządzić, to trzeba ich najpierw zepsuć i obalić najważniejsze autorytety*, „Wiara, Patriotyzm i Sztuka” 2023–2024 nr 12, s. 14.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

Zakończenie

Przywódstwo, jakiego potrzebuje współczesny Kościół, wymaga spełnienia trzech założeń:

1. Przywódca musi jasno przedstawić cele i priorytety, aby wszyscy członkowie wiedzieli i rozumieli „dlaczego” współpracują z instytucją i wspólnotą Kościoła.
2. W Kościele przywództwo ma za zadanie inspirować, fascynować, ukazywać piękno ideału chrześcijańskiego. Jest to ważniejsze niż wydajność. Przywódca musi ukazywać „dlaczego” Kościół jest wartościowy.
3. Przywódca kościelny musi być świadkiem Chrystusa, pomagając wiernym rozeznawać głos Ducha Świętego. Przywództwo powinno służyć zaangażowaniu wszystkich wiernych w rozwijanie Kościoła.

Kard. Stanisław Hozjusz jest dziś widoczny jako silny wzór przywódcy, spełniający wszystkie założenia dobrego przywództwa. Dlatego też jego osoba, dzieło i charakter świętości z nich wynikający, są cennym darem, jaki Kościół może dać wiernym przez uznanie heroiczności cnót Kardynała oraz wyniesienie go na ołtarze Pańskie.

Bibliografia

- Calma C.E., *Stanisław Hozjusz jako patron i protektor elżbietańskich reku-zantów*, w. Garwoliński T. (red.), *Iubilaeum Warmiae et Bibliothecae. Wybrane zagadnienia dotyczące 550. rocznicy przyłączenia Warmii do Polski i 450. rocznicy istnienia Biblioteki „Hosianum”*, Olsztyn 2016, s. 28–41.
- Carbajo Núñez M., *El liderazgo en la Iglesia*, „Forum Teologiczne” 2024 t. 25 (w druku).
- Chrostowski W., *Synodalność: wartość ma tylko droga, która prowadzi do Boga. Żeby ludzi zmienić i nimi rządzić, to trzeba ich najpierw zepsuć i obalić najważniejsze autorytety*, „Wiara, Patriotyzm i Sztuka” 2023–2024 nr 12, s. 11–15.
- Gulbinowicz H., *Geneza konstytucji Hozjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie*, „Studia Warmińskie” 1968 t. 5, s. 43–65.
- Kalinowska J.A., *Stanisław Hozjusz jako humanista 1504–1579. Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004.
- Kopiczko A., *Seminaria duchowne w Polsce. Spór o pierwszeństwo*, w. Kopiczko A., Rabczyński P. (red.), *Cor dioecesis – 450 lat*

- Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015), Olsztyn 2015, s. 45–63.
- Kopiczko A., *Seminarium Duchowne w Braniewie w latach 1565–1780*, w. Kopiczko A., Rabczyński P. (red.), *Cor dioecesis – 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, Olsztyn 2015, s. 65–85.
- Kopiczko A., *Seminarium papieskie w Braniewie*, w. Kopiczko A., Rabczyński P. (red.), *Cor dioecesis – 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, Olsztyn 2015, s. 87–93.
- Makarczyk I., *Bibliografia „hożańska” (1970–2004)*, w. Achremczyk S., Guzowski J., Jezierski J. (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 387–411.
- Małek J., *Kardynał Hozjusz i książę Albrecht Pruski*, w. Achremczyk S., Guzowski J., Jezierski J. (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 43–52.
- Mezzadri L., *Religione politica nel „gran teatro del mondo”: Zaccaria Dolfin e Stanislao Osio a Vienna ped la ripresa del Concilio di Trento*, w. Achremczyk S., Guzowski J., Jezierski J. (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 53–62.
- Obłąk J., *Akademia braniewska*, w. Gryglewicz F., Łukaszyk R., Sułowski Z. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 209–210.
- Obłąk J., *O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie*, „*Studia Warmińskie*” 1968 t. 5, s. 5–41.
- Parol A., *Wydział Teologii UWM w latach 1999–2011 w świetle „Warmińskich Wiadomości Archidiecezjalnych”*, w. Kopiczko A., Rabczyński P. (red.), *Cor dioecesis – 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, Olsztyn 2015, s. 467–470.
- Piechnik L., *Konwikt szlachecki w Braniewie (1565–1600)*, „*Studia Warmińskie*” 1968 t. 5, s. 89–110.
- Puchowski K., *Konwikt szlachecki Hozjusza a instytucje wychowawcze Jezuitów w Europie*, w. Achremczyk S., Guzowski J., Jezierski J. (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 313–326.
- Szorc A., *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, w. Achremczyk S., Guzowski J., Jezierski J. (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 99–111.

- Szorc A., *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów*, Olsztyn 1995.
- Wojtkowski J., *Czynności religijne Stanisława Hozjusza w diecezjach: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, w. Achremczyk S., Guzowski J., Jezierski J. (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 77–97.
- Wojtkowski J., *Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*, „*Studia Warmińskie*” 2002 t. 39, s. 441–470.
- Wojtyska H.D., *Hozjusz w kręgu humanistów rzymskich w latach 1558–1560*, w. Achremczyk S., Guzowski J., Jezierski J. (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 113–121.

STRESZCZENIE

Opracowanie *Przywódcztwo w Kościele w perspektywie profilu świętości kard. Stanisława Hozjusza* jest przyczynkiem do badań nad charyzmatem świętości Kardynała jako kandydata na ołtarze Pańskie oraz opracowania kierunków formacji przyszłych elit kościelnych. W pierwszym punkcie naszkicowano cechy lidera, jakiego potrzebuje współczesny Kościół. W drugim punkcie przedstawiono osobę kard. Stanisława Hozjusza, uwzględniając aspekty z jego życia i działalności dostrzeżone przez pryzmat cech wymaganych od przywódcy kościelnego. Wykazano, że Hozjusz wyróżnia się cnotą wiary przez wierność Bogu oraz gorliwą obronę nauczania katolickiego, cnotą nadziei przez szeroko zakrojoną działalność na rzecz edukacji młodzieży, cnotą miłości Boga i bliźniego przez troskę o Kościół i zbawienie każdego człowieka. Profil świętości Hozjusza ukazuje silnego przywódcę kościelnego, którego przykład jest aktualny współcześnie, pomimo upływu kilku wieków od śmierci Kardynała.

Słowa kluczowe: Stanisław Hozjusz, przywódca, lider, sługa Boży, kardynał, świętość

ABSTRACT

Study Leadership in the Church in the perspective of the holiness profile of Card. Stanisław Hozjusz is a contribution to research on the charisma of holiness of the Cardinal as a candidate for the altars of the Lord and the development of directions for the formation of future church elites. The first point sketched the features of the leader that a modern church needs. The second point presents the person of Card. Stanisław Hozjusz, taking into account the aspects of his life and activities noticed through the prism of the features required from the church leader. It was shown that Hosius stands out for the virtue of faith through fidelity to God and zealous defense of Catholic teaching, the virtue of hope through extensive activities for the education of young people, the virtue of love of God and neighbor through concern for the Church and the salvation of every person. The profile of Hosius' holiness shows a strong church leader whose example is still relevant today, despite the passage of several centuries since the Cardinal's death.

Key words: Stanisław Hozjusz, leader, leader, servant of God, cardinal, holiness

EMANUELE LACCA

University of South Bohemia

ORCID: 0000-0002-4412-1598

e-mail: lacca@jcu.cz

MAKE HUMAN BEINGS FREE THROUGH LABOUR AND WORK. RETHINKING EDITH STEIN, JOHN PAUL II AND BENEDICT XVI

The objective of this contribution is to show how, with the help of *Catholic social teaching* and its historical sources, in contemporary times social issues on work and workers have been shaped in the light of the relationship between the dignity of the individual and the need for him to be part of a shared social environment in which this singularity inevitably disappears¹. This contribution will mainly expound the theses on the reference theme expressed in the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, in order to show how the Church itself rethinks the role of work and workers in contemporary times and thinks about their freedom. This, in the light of their ethical evaluation and preservation. This choice is necessary because the man–society relationship is the most controversial at a hermeneutical level. In this sphere, in fact, the individual must necessarily abide by the rules of the context in which he finds himself and, for this reason, is more exposed to a tangible decrease in his quality of life. The Church, through its *Compendium*, proposes an interpretation of this relationship that is as original as it is grateful to tradition, and which, fifteen years after its publication, is worthy of being taken up and reconsidered once again as a hermeneutical source of workers' ethics, both for themselves and for the people they intercept with their work. On the other hand, the *Compendium* itself warns that “in its constant turning to history, letting itself be challenged by the events taking

¹ This contribution is part of the results of the project “La comprensión vitoriana de la persona”.

place in it, the Church's social doctrine manifests a capacity for continuous renewal"². Understanding the profound significance of Catholic social teaching on the dignity of labour and workers then allows labour theorists to compare their theories with Christian thought and, consequently, to adapt their strategies to those recommended by the Church. In the following, three texts will be analysed comparatively, which, alongside the Christian social doctrine on work, constitute the reference corpus for any research on its meaning: Edith Stein's *The Structure of the Human Person* (1932–1933), John Paul II's *Laborem Exercens* (1981) and Benedict XVI's *Caritas in Veritate* (2009).

It is a common opinion and shared refrain, when defining the role of human beings in society, that their intellectual dignity and independence in living must be preserved in every way. The conduct of life in an associated environment such as the contemporary one challenges the beliefs and doctrines developed in over the centuries concerning the ways and means of being in the world. From the Aristotelian *zoon politikon*, to the Hobbesian *homo homini lupus*, up to the latest neo-liberal theories, we find endless systems that attempt to explain how man, taken in his singularity, continues to be so in society.

The latest tendencies, especially those that look towards orientations closer to liberalism, show the non-necessity of establishing a boundary between man as an individual who aims at his own self-realisation and man as a component of society who, by virtue of "abstract laws" (of the market, marketing, fashion), is self-realised. Within the set of these theories, we find some that continue to regard as central the need to harmonise, not fuse, the singularity of man with the generality of society. Among these, important for our purposes is the Catholic one, which is expressed precisely through the aforementioned Catholic social teaching. By this we mean the set of all those documents that the Church and Christian-inspired intellectuals have published to affirm and spread their convictions about the relationship between man and society. The need to also deal with work in such documents stems from the need to make all social actors, creators, workers, users, and evaluators of creative, working and

² Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Rome 2004, no. 85; http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html [access: 13.09.2023].

utilitarian processes understand what work is and how workers should be considered in the light of the Church's social teaching, which already finds its pillars, implicit and explicit, in the Holy Scriptures.

More precisely, the need to include Catholic social teaching and its main source, the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, on these issues can be summed up in a thought that Pope John XXIII wrote in his *Mater et Magistra*: "we reaffirm first of all that Christian social doctrine is an integral part of the Christian conception of life"³. How can an avowedly Christian social worker defend work and protect and help workers if he does not know its main meaning and the most significant ideas that determine it?

The labour issue in the Compendium of the Social Doctrine of the Church

Christian ethical reflection on workers and, more generally, on the relationship between man and society has indeed been the subject of in-depth study over the last thirty to forty years, but, on closer inspection, it has its roots in a slightly more distant past, coinciding with the end of the world war, the beginning of the third industrial revolution and the reception of the so-called pre-war social encyclicals, Leo XIII's *Rerum Novarum* (1891) and Pius XI's *Quadragesimo Anno* (1931). The stratification of reports and writings concerning the social problem, both by the popes and by the Magisterium in general, has allowed for the confluence of the whole mass of information and theories concerning the importance of work and workers in the Catholic sphere in the essential document for understanding the Church's thought on man and society, the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. This document, published in 2004 by the Pontifical Council for Justice and Peace and strongly desired by John Paul II, summarises all Catholic social teachings and proposes new theories in relation to the changed "signs of the times". The *Compendium* is divided into twelve chapters designed "to set out the Church's social teaching in a concise but comprehensive manner"⁴. Almost as if to underline its centrality to "human

³ John XXIII, *Mater et Magistra*, 1961, no. 206; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html [access: 17.09.2023].

⁴ Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, presentation.

facts”, work occupies the sixth chapter of the *Compendium*, and is inserted between the discussions on the family and economic life. This organisational choice, in light of the importance of work for the family and economic life, will be seen later in the contribution not to be theoretically accidental.

In the *Compendium*, the Church recognises the change of the times and is aware that the entry into the new millennium has, in fact, changed the organisation of work and given new meaning to the concept of the worker: “one of the most significant stimuli for the current change in the organisation of work is given by the phenomenon of globalisation, which allows new forms of production to be experimented with, with the relocation of plants to areas other than those where strategic decisions are taken and away from consumer markets”⁵. Analysing work and workers in the light of the new signs of the times means confronting three new instances that erupt in the field of discussion, namely globalisation, innovation and distribution. All three, interconnected and referred to by the doctrine *res novae*, effectively change the way work is organised. It is no longer a form of subsistence for a community, but a starting point for the development of all societies, which can enjoy any of its results anywhere in the world. Therefore, to be a starting point, work must be innovated. It can no longer be organised in a welfare and subsistence manner: the products of labour, in the globalised perspective, must be made accessible to all. This entails changing production techniques, which will make use of new methods that speed up and/or automate it. The speed of production also has effects in the field of distribution, since production growth, being due to an increase in demand, requires adequate distribution. Consequently, production also needs to be speeded up and automated. Speeding up and automation, therefore, seem to be the terms that most frequently accompany the new labour proposals. However, this has a negative impact on the quality of life of the working human being, since on the one hand, the production cycle changes and on the other, he hardly has the purpose of his production in sight. Thus, working loses its contributory purpose towards society and the worker performs his work in a depersonalised manner, without knowing the real use of what he produces. We are well beyond the concept of alienation proposed by pro-Marxist philosophies and even further beyond the idea of the exploited worker that haunted thinkers observing the changes of the first three industrial revolutions.

⁵ *Ibidem*, no. 310.

The values and culture of a society, which in the past were often dictated by the type of production they pursued and distributed, are now disappearing and being replaced by value systems that are sometimes far removed from the reference tradition, and even a distant society, if it is a productive target, will gradually become part of the *res nova* of that given social environment. This aspect, according to the *Compendium*, is not to be considered at all negative, since the shortening of social space–time, production and distribution, are aspects that bring all human beings closer together, who better understand each other and dialogue by addition and not by difference. What has just been expressed is to be “considered, therefore, a decisive challenge, even to ethical and cultural level, in the field of defining a renewed system of labour protection”⁶. The protection of work and workers, then, is not intended to be based on outdated systems of thought that go beyond the new global and globalised situation affecting work and workers, which the Church itself explicitly recognises. Rather, it intends to study the new phenomena and explain to workers how to live well the ‘epochal phase of transition’ in which this beginning of the millennium finds itself. We must not, as Enrique Cortés de Abajo maintains, fall into the error of thinking that “la caída a plomo de las certidumbres ha dado paso a un escenario de acontecimientos impredecibles [...] y ha planteado abruptas modificaciones en el relato del tiempo que nos ha tocado vivir; [...] la necesidad de adaptación es cada vez mayor y más urgente [...] en la sensación de que las termitas están acabando con las virgas maestras de la civilización”⁷.

No one, from the perspective of Catholic social teaching, is threatening the survival of human civilisation as hitherto known. Rather, it is undergoing a process of change due to the emergence of new questions related to globalisation. John Paul II himself, in his Address to the Pontifical Academy of Social Sciences in 2001, believes that “globalisation, a priori, is neither good nor bad. It will be what people make of it. No system is an end in itself and it is necessary to insist that globalisation, like any other system, must be at the service of the human person, solidarity and the common good”⁸. The protection of labour and the worker, and its ethical

⁶ Ibidem, no. 311.

⁷ E.C. de Abajo, *Una mirada al mundo*, Madrid 2017, p. 16–17.

⁸ John Paul II, *Address of the Holy Father to the Pontifical Academy of Social Sciences*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/april/documents/hf_jp-ii_spe_20010427_pc-social_sciences.html [access: 25.09.2023].

implications, must not depend on new production and distribution techniques, but must insist on the role that the human being has in this new cursus of world progress. It is an incontrovertible fact that, with the new millennium, there have been very evident and irreversible social changes. The Church invites us to know, respect and share them, moving from them to the definition of a new sense of the human being, who integrates his individuality in the new society and, when he is a worker, is protected in the new current forms of work.

Work, in fact, presents itself as a fundamental right, which the Church has the duty to protect, not least because it possesses the character of an essential necessity for the survival of the human being. In his being part of a world that not only surrounds him but also shapes and determines him, man intrinsically has within him the aptitude for work and provides proof of this when he is put in a position to express this aptitude to the utmost degree. He is able to recognise the importance of any creation and the perspective that its production holds when it is fed into the circle of distribution. This is why, the Compendium argues, work is “a useful good, worthy of him because it is suited precisely to expressing and enhancing human dignity”⁹. Work is not only a source to expand prestige or enrich wealth, but it is a means by which man increases his dignity, that is, his living his earthly existence to the full. This is why not working, not being part of the productive sphere, constitutes a reason for exclusion from the social context and places man on the margins of his own existence, stripped of his dignity and his worthiness to live his life with full merit.

Thus, once the *pars destruens* has been constructed, showing what is not work and how workers should not be considered, the Compendium undertakes to draft the *pars costruens*. In this sense, taking into account the *res novae concomitant* to the fourth industrial revolution, the protection of labour and workers is reinterpreted in the light of a global and globalised perspective, in which each society is interconnected with the others by virtue of renewed ideas of innovation and distribution.

Considering the biblical account in *Genesis*, work is man’s original condition and, for this reason, does not represent a condemnation for him, but rather a source of honour that allows “conditions for a decent life”¹⁰.

⁹ Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, no. 287.

¹⁰ *Ibidem*, no. 257.

As much as man is God's creature and must aspire and hope to him, during his earthly life he cannot do without work, since his being a worker already allows him access to better conditions for his life. Work is, by definition, a necessary "historical" commitment for human beings and, although it should not be considered the sole reason for their lives, it must characterise them essentially.

Christianity, in fact, found itself in difficulty with the advent of the industrial revolution, since human labour before it was indeed characterised by fatigue and effort that accompanied it. A constant companion of work was, therefore, fatigue. With technological progress, however, the gradual automation of technological apparatus had decreed the end of the biblical and more generally Christian idea of work. Moreover, with automation came a concept of work that was more akin to intellectual supervision rather than full involvement as the classical concept of work suggested. The *Compendium*, recalling the efforts of the 20th century popes, does not underestimate this aspect and invites us to rethink the role of work and the figure of the worker directly in connection with the human being and not with the tools with which he or she interfaces. In this sense, a criterion for evaluating the human worker emerges that is based on the principles of personalism, i.e. that current of thought that points to the centrality of man as the creative essence and productive existence that lives its life worthily. The *Compendium* recalls that it is not the human being who has made his work less demanding thanks to new technologies and globalisation but, on the contrary, these have made him the protagonist of a social issue that has progressively reached global dimensions.

Consequently, the problem of man, his work and his dignity, if before they were confined to the social context of reference, now need a global perspective, a vision that integrates man in the interconnection between the many societies existing in the world. It is no coincidence that one of the sources of reference to reinforce and fix this idea, as will be seen shortly, is the encyclical *Laborem Exercens*, in which John Paul II affirms the personalist vision of humanity from a theological perspective. In it, in fact, we read that "new questions and problems always arise, new hopes arise, but also fears and threats connected with this fundamental dimension of human existence, with which life of man is constructed every day, from which it draws its own specific dignity, but in which is simultaneously contained the constant measure of human fatigue, suffering and even

harm and injustice that profoundly penetrate social life, within individual nations and at the international level”¹¹.

Retrospectives, obstacles and progressions. Towards a contemporary definition of work

The idea defended by the *Compendium* therefore proposes new solutions and new spaces and times within which to inscribe the concept of the defence of labour and workers. However, it would not be such if one did not look at all the stratifications that this concept has had throughout history. The *Compendium* itself, quoting the Bible, intends to stand in continuity with tradition, innovating it to the changing needs of the times. Work and workers, in any case, have been the speculative subject of philosophy and theology for millennia, and in this paragraph, precisely in order not to give an empty content to such a definition, we will try to provide a retrospective of the two terms, in order to be able to understand how they have progressed from them to the contemporary discussion of the Church.

The way by which we can understand the genesis and stratification of the concepts that are the subject of our contribution is provided by Thomas Aquinas. Aquinas, in II-II of the *Summa Theologiae*, writes that “sicut enim caritas potest dici virtus generali sine quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia generalis sine quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune”¹². Aquinas’ suggestion, when applied to the questions on the defence of labour and workers, clearly indicates the way forward: order the acts that are performed to the common good. The common good, which is already part of Christian social doctrine as the cornerstone of every past and possible future earthly existence, allows each man to participate in the life of society in such a way as to be himself a bearer of prosperity in it. This is why, once again it is worth repeating, work is a natural source of prosperity and innovation, and its defence is fundamental to the development of the whole of humanity.

This is even clearer when one considers the etymology and definitions that, evolving throughout history and progressively moving from a negative to a positive and constructive connotation, have determined its

¹¹ John Paul II, *Laborem Exercens*, Rome, 1981, no. 1, p. 2.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 6, *respondeo*; <http://www.corpusthomicum.org/sth3057.html> [access: 03.10.2023].

current Christian meaning¹³. Here I intend to analyse the English, Greek and Latin etymologies. In English, the term work is originally highly ambiguous, since it is said to be related to other terms that expressed slavery and drudgery and that, in fact, negatively connoted work. In fact, work would derive from the proto-English word *weorc*, which indicated the “exertion of physical labour”. Only from 1200 onwards did it take on the meaning of “construction or processing of consumer goods”¹⁴. The Greek and Latin derivations of the term work share the same fate. In Greek, work is expressed by means of three terms: *ponos*, *kámatos*, *kopos*. All three are united by their refer to work as a source of fatigue for human beings and respectively mean “effort of great duration”, “enduring and training effort”, and “bodily exertion”. As we can see, they jointly designate a concept of work that is undignified for the human being, as if working were detrimental to his integrity. This semantic constellation flows, unchanged, into the Latin tradition, which indicated work with the terms *opus* and *labor*. Both are united by the shared meaning of work as “an action involving toil”. *Opus*, of the two, is the less negative one, since it indicates work as the fruit of physical and intellectual action. *Labor*, on the other hand, has a strongly pejorative connotation, as it refers to all those meanings that assign to work the sense of “effort, strenuous undertaking, suffering, pain, difficulty, violence”. In both cases, working is not an act that brings well-being. It is no coincidence that the earliest translations of the Bible, both Greek and Latin, translate everything referring to work with these five terms¹⁵.

It is for the first time with Cicero that the concept of work undergoes a transformation and begins to signify a positive aspect of human life, which gives the worker the dignity of being such. The Latin writer, aware of the difference between working and suffering pain, writes in

¹³ On this aspect I also refer to the reading of Instituto León XIII, *Curso de doctrina social católica*, Madrid 1967, p. 395–583. Although the text is more than half a century old since its first edition, I consider it to be the best essay still existent on the profound meaning of work and workers elaborated in a Christian context.

¹⁴ See *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/word/work> [access: 07.10.2023].

¹⁵ See the following *Bible* passages: Gen 34:25; 3 Kings 8:37, 15:23; 2 Chron 6:28; Job 2:9, 4:5, 5:6; Ps 9:28, 89:10; Is 43:11, 66:7; Eccl 14:15, 35:7. On the genealogy of the terms work and workers see also the unsurpassed contributions of F. Gryglewicz, *La valeur morale du travail manuel dan la terminologie grecque de la Bible*, “Biblica” 1956 vol. 37, p. 314–377, and of A. Pflieger, *Liturgicae orationis concordantia verbalia*, Roma 1964.

the *Tusculanae*: “there is a difference, however, between labour and pain. They are very similar things, but nevertheless there is a difference. Travail is, I would say, the fulfilment by the soul or body of an activity or task that is too burdensome; pain, on the other hand, is an irregular motion within the body, contrary to the senses. These two notions are referred to with a single word by the Greeks, precisely by them whose language is richer than ours. Hence they call industrious people enthusiasts – or rather – lovers of pain: we more appropriately labourers; for it is another to labour, and another to grieve”¹⁶.

Ciceronian criticism points to the mistaken equivalence between pain and work, as work represents the completion of a task that has been assigned. As we can see, however, the Ciceronian saying, insofar as it assigns to work the characteristic of being “too burdensome”, does not definitively distance itself from the Greek conception, even if it does cushion its negativity. In this sense, however, it is useful for a subsequent redefinition of the concept of work, which, stratifying itself in the various languages and cultures, is updated over the centuries and arrives up to contemporary times.

To show how this concept changes, it is interesting to extend the analysis and compare the meaning of work in the Castilian, Catalan, French and Italian languages. For Castilian, an exemplary example is the *Diccionario de autoridades* of the *Real Academia Española*, which enumerates no less than seven meanings of *trabajo*: action of doing something, synonym of work, operation carried out through a means or tool to achieve an end, human effort as opposed to capital that produces wealth, impediment or prejudice, narrowness or scarcity of resources with which one lives. In Catalan, with *treball* translating work, in the history of the language there are at least eight meanings attributable to the term: cramped situation, that which is done with effort and fatigue, sudden situation to which one reacts, inconvenience, human effort to serve others in a necessary manner, suffering in making an effort, applying sustained effort in performing an action, acting on something in a continuous manner to give it form. The French language, on the other hand, assigns a more sweetened and less strong meaning to the primary sense of travail, which since the 17th century has replaced the term *ouvrer*: effort to accomplish something, direct complement of a person’s action, action of a medicine during the healing process, something or someone working. In Italian, following the

¹⁶ Cicero, *Discussioni Tuscolane*, II, 15, §35, Turin 1955, p. 341.

indications of the most advanced dictionaries, ten meanings of travail co-exist: effort aimed at a determined end, human work aimed at a useful end, activity to work, paid employment, metaphor to indicate subordinate paid relationships, activity with a generic purpose, the result of one or more determined and circumscribed actions.

Of the four languages in which the term work has been presented, Italian is perhaps the one that has best captured Ciceronian's saying but, in any case, even this does not separate work from effort or fatigue. Work would not, according to the *vulgata communis*, be a source of dignification of the human person. In fact, according to José María Guix, a Spanish theologian and former auxiliary bishop of Barcelona, before the advent of the third industrial revolution, all definitions of work from any sphere of associated life confused work with action in general and, dialectically, limited themselves to explaining that "es el complejo de las transformaciones a las que deben ser sometidas las cosas para que pue danser vir al fin para el que hansi do destinadas"¹⁷. During this transitional period, only the popes seem to have understood the extent of the change in the concept of work and publicly shown the possibility that it could serve to indicate the process that leads man to live an earthly existence imbued with *dignitas*.

In this sense, Guix himself, analysing the words and writings of the popes from Leo XIII onwards, points to no less than twenty new meanings that the popes' Catholic social thought has brought, replacing or adding to the previous ones: human activity, free effort, communal effort, employment and exercise of the forces of soul and body, entire effort of the intelligence, goodness of physical strength, effort towards natural goods, transformation of nature according to necessity, objectively measurable effort, contribution to deciphering man's earthly role, ordering force towards perfection, effort aimed at self-preservation, service towards society, benefit towards one's neighbour, service of God's children towards their fellow human beings, conscientious realisation of one's own dignity, means to participate in social life, effort imposed by God on mankind, service to God, means to redemption¹⁸. From this list of meanings one can see, albeit within the very limitation of an illustrative list, an almost complete shift in the

¹⁷ J.M. Guix, *El Trabajo*, in: Instituto León XIII, *Curso de doctrina social católica*, p. 403; see also G.B. Guzzetti, *L'uomo e i beni*, Roma, 1961, p. 137; A. Maduell de Barcelona, *El concepto de trabajo*, "Estudios Franciscanos" 1962 vol. 63, p. 47–70.

¹⁸ J.M. Guix, *El Trabajo*, p. 406.

concept of work. It shifts to represent the *conditio* by means of which a human being can effectively realise himself in the world. One of the meanings, moreover, insists on its being basic and fundamental to existence, since it allows man to be able to realise his dignity, which, in the Christian social sphere, is the highest aspiration to which human earthly life can reach. However, these meanings do not abandon the plane of effort, of fatigue, of the need to face difficulties during the work. They cannot be taken to be mere synonyms of “commitment”, since it does not always mean effort or fatigue; on the contrary, most of the time it has a meritorious connotation to those who perform an action. For the meaning of work to definitively coincide with that expressed by Christian social doctrine, we have to wait for the election to the papal throne of Karol Wojtyła and his rediscovery of Edith Stein’s ethical phenomenology, which would later flow into the moral theology of Joseph Ratzinger, elected Pope Benedict XVI.

Edith Stein, John Paul II, Benedict XVI. The exaltation of work as *opus digna homini*

Heinz–Dietrich Wendland, in his *Einführung in die Sozialethik* of 1970, warns that the Church’s role in the discussion of human values at work cannot be separated from the consideration that “whoever says Church says world, says man; the Church is present among men and thanks to human society, it does not establish a separate realm united to society, but walks closely united to its institutions”¹⁹. What the Church must do, then, is to assist man in his development in society and preserve the latter’s existence. Among its various institutions, there is certainly work, which, as a social fact, must be preserved. As written at the end of the previous paragraph, to explicitly affirm and disseminate this dictum, it was necessary to wait for the work of John Paul II who, thanks to his philosophical training, managed to descend into the depths of the human, connecting it to theology and resolving one of the most evident human dilemmas in philosophical–theological research: the recognition of its immanence compared to its desire for transcendence.

How, then, to discuss such a perspective on the dignity of labour? Following in her footsteps, this section will first show how Edith Stein

¹⁹ H–D. Wendland, *Einführung in die Sozialethik*, Berlin 1970, p. 41 (transl. by the author).

addresses this question and then define its terms as received by John Paul II and Benedict XVI. St. Teresa Benedicta of the Cross, born Edith Stein, is one of the first 19th century intellectuals to rethink the role of work in accordance with the new ideas formulated by the popes in their social encyclicals. She based her principles on the very same considerations that had inspired the popes in view of the industrial revolutions: man is a relational being and this relationality must be preserved. Among the many pages written by Stein, those that devote ample space to the question of the relationality of the human being and his realisation in the world are contained in *The Structure of the Human Person*, a text that collects the teachings of Münster from the 1932/33 academic year. Angela Ales Bello, editor of the Italian edition, notes the importance of such a philosophical moment, since human life “is not fully described if the presence of the religious dimension and its indispensability for the harmonious development of the human being and for the question of his ultimate destiny are not grasped”²⁰. The question of social relationality is not simply resolved in the analysis of facts and actions, but also encompasses the teleology of these facts, which, according to Ales Bello’s vision, also includes the theological and “ultimate destiny” perspective. In this sense, the issue of work is also not only linked to a reflection on the fatigue and effort of productive action, and even less to an arid description of its techniques but has its pillar in the knowledge that man is first and foremost a relational being. To better understand this, one has to look at the eighth chapter of the text, entitled *The Person as a Social Being*, which builds on the concept of empathy developed in the previous seven chapters. This concept indicates for Stein the fact that each person is for the other a living presence that facilitates the task of understanding the world. We can therefore say that we cannot define ourselves as persons for others if we do not understand the inclusion of each human being in these others, that is, in the mutual connection within a community. By answering the questions “how can I say that I know others?” and “what happens if we apply the phenomenological method to this field?”, the empathic act makes the social interconnectedness of human beings possible, and this peculiarity does not disappear in any social institution, including work: “to consider an isolated human individual is an abstraction. His existence is existence in a world, his life is life in community. And these are not external relations added to

²⁰ E. Stein, *The Structure of the Human Person*, Rome 1994, presentation, p. 24.

a being existing in and for itself, but inclusion in a larger totality is part of the structure of the human being [...]. He is a worker, a family man, a member of a party [...]. What the human being is in the social world does not determine on its own, but contributes to determining the shape of his entire psychophysical being”²¹.

From these words, four interesting considerations about man and his social being emerge: he performs social acts, he is constantly in social relations, he is a member of one or more social institutions, he belongs to a certain social “type”.

According to Stein, to speak of social acts means first to be clear that in every act of that kind, every human being turns to his fellow human beings, as towards them he poses questions, seeks or gives advice, and sometimes places himself in a position of command or subordination. In any case, whatever social act we speak of, it always underlies the interaction and openness of the individual in and towards the community, driven by love, respect, admiration. In fact, one of the first results of such interaction is to modify peculiar aspects of the social world, with the result that the world changes not by chance but causally, precisely because of the reciprocity of human beings interacting in the world. Communication between people, broadly speaking, improves the balance of any institution in society and, in the workplace, improves the sharing of tasks and the achievement of a common goal.

Communication is, therefore, a fundamental feature of any society, and Stein states that every human being is constantly in social relations. In fact, it is possible to find a human being who “dialogues” with himself, but even if we go to the anthropological limit, he can never claim to be a member of a society. To be such, man must enter into communication with others, an attitude naturally inherent to its being that enables it to establish determined and lasting relationships. Even within the institution this process is valid, contributing to its healthy survival and the shared enlargement of its intrinsic functioning.

The institution, understood in this way, is to all intents and purposes converted into an autonomous and independent entity, into a structure in which the men who make it up, their acts and relationships all play a role in its proper functioning. Following Stein’s reasoning, work is concretely founded on the community of reference that “sends it forth”. Work

²¹ *Ibidem*, p. 187.

acquires a full *dignitas*, since it represents in a given institution (any workplace) the social action through which its members express their selves to the highest degree and mutually share that expression to improve the functioning of the very institution to which they belong. It becomes a particular expression of humanity: “at the basis of every human community, the ephemeral as well as the “substantial kind”, there is a universal community that embraces them all and that is humanity. It is not just a genus, that is, the totality of all those who are human beings, but a concrete individual, a spiritual corporeal organism”²².

Every organism, this is intuitively clear, has parts that make the whole function in a self-sufficient and structurally well-organised manner. The social institution, for Stein, functions in the same way. Each member of the institution possesses, in fact, a specific role, which in turn unites and differentiates it from the other members of that institution. In this way, on the one hand, organic functioning is guaranteed, on the other, the differentiation of roles that do not create overlaps to be resolved and, as a consequence, each member is empowered and trained to perform the functions that his or her role entails. In general, the social construction of the individual in the institution is both something that comes from the outside, i.e. from living conditions, and determined from the inside, in recognising that each individual in the institution has a precise role and purpose. Work, then, is really a relational means that dignifies man and leads him to be an active part of production and to ideally follow the hopes of the *Compendium*. With Stein we come close, albeit only on a philosophical level with a theological view, to the affirmation of a concept of work that is truly formative for man and his earthly existence, especially in relation to the fundamental values – albeit only sketched out by Stein – of men in action.

These values will be better investigated by John Paul II, who seems to take up the Steinian heritage, translating it into concrete answers for the ‘new times’. Symbol and container of these responses is the encyclical *Laborem Exercens*, promulgated by Wojtyła on 14 September 1981. This text addresses the problem of work and its dignity, articulating its discourse in four sections: relationship between work and men, conflict between work and capital, workers’ rights, elements for a spirituality of work. As can be seen from the sections, the ways in which labour issues are addressed are “canonical”. Compared to what we have seen so far,

²² Ibidem, p. 189–190.

we first need to understand what the practical connections between men and labour are, and only then build all subsequent arguments on them. Compared to the era just before, the one in which the pope was preparing to carry out his pontificate was quite different with regard to social issues. The pope himself, in his encyclical, shows that he has understood this difference and, in no. 2–7 reflects on the real mutation of the times in which he finds himself writing. Drawing on the lessons of *Mater et Magistra*, *Gaudium et Spes* and *Populorum Progressio*, the pontiff draws attention to the fact that the disproportion between the wealth accumulated in some countries of the world and the poverty afflicting others is now tangible and quantifiable. This difference is not only important for the distribution of resources and money but is irreparably damaging to the health and dignity of societies. Wealth and poverty are, in fact, two extremes of the same axis that must always maintain a constant balance, so that all human beings involved in the various institutions can guarantee and secure their own work and that of their fellow human beings. And, to reinforce this concept, John Paul II writes that “human work is a key, and probably the essential key, to the whole social question, if we try to see it truly from the point of view of the good of man. And if the solution or, rather, the gradual solution to the social question, which continually arises and becomes more and more complex, must be sought in the direction of “making human life more human”, then precisely the key, which is human work, acquires fundamental and decisive importance”²³.

According to these words, work is no longer an incidental element of life, but represents its basis and must be defended in order to give all men the opportunity to progress in the search for the meaning of their life and to live it worthily. In this context, work takes on a distinctly ethical significance and enables each individual to choose freely. If he works to improve his condition, produces for himself and his fellow human beings, progresses in his knowledge, and is able to freely choose the ways of his existence, then work definitively loses its sense of effort and fatigue, to take on that of a means to *dignificatio hominis*, desired by the Church since Leo XIII. In the words of John Paul II, the ethical significance of work and

²³ John Paul II, *Laborem Exercens*, no. 5. For an in-depth study of John Paul II's theology of work we recommend reading G. Ferraro, *Aspetti teologici dell'enciclica "Laborem exercens"*, “Aggiornamenti Sociali” 32(1981) no. 11, p. 52–69; C.M. Martini, *La teologia del lavoro nella "Laborem exercens"*, “Aggiornamenti Sociali” 33(1982) no. 4, p. 1–33.

its consequences reside mainly in three reasons²⁴: firstly, following in the footsteps of the history of Christianity, it is evident that work has always had an ethical function, and it is enough just to embrace this idea to realise how easy it is to demonstrate this presupposition; secondly, work has a subjective and not an objective dimension, since the object of study of work is not the product but the producer. This, over the centuries, has led to the emergence of a veritable “gospel of work”, which explains how the subject is also the protagonist of his existence in terms of work; thirdly, a direct consequence of the second is work as a positive moral action for all human beings. In fact, work does not only express the modification of nature in view of the production of a good, but indicates above all the infinite possibilities of improvement of a human being who, through work, in a certain sense “become more of a man”²⁵.

Understanding work as a source of personal perfection and not only as a moment of production, makes it possible, according to John Paul II, to define two conceptual blocs that depend on it: labour rights and the spirituality of work, both anchored in theology and not tied to the historical *hic et nunc*. To the block of labour rights belong fair wages, health, rest, preservation of the working environment, and associationism. On the other hand, to that of the spirituality of work belong the realisation of divine plans for mankind, the vocation to work, reflection on productive action, the increase of personal spiritual energy, the alternation between production and reflection.

Both blocks do not insist on different existential planes; on the contrary, their union is necessary and almost obligatory in order to make *dignitas humana* possible in/on the labour institution. They can be read in reciprocal relation to each other and, as can be shown, stand in a directly proportional relationship:

- the realisation of the divine plans for mankind cannot be possible if men are not put in a position to realise them. In this case, this is only likely if there is a fair wage that guarantees a life of *dignitas*;
- the vocation to work, i.e. the so-called “will to work”, is only found when a human being possesses the psycho-physical conditions that enable him to realise his goal;

²⁴ See John Paul II, *Laborem Exercens*, no. 6–9, p. 10–17.

²⁵ *Ibidem*, no. 9, p. 17.

- reflection on productive action only unfolds to its full potential when there is adequate rest that allows man to think about what he has produced and enjoy the fruits of his labour;
- personal spiritual energy can only be increased when the entire working environment is safe guarded and, as a result, the person also lives his or her existence peacefully and worthily within the workplace;
- finally, associationism is made possible when there is an orderly alternation between production and reflection. In other words, the human being must be put in a position to share what he has produced and rethink it as a moment of perfection and not of alienation and/or depersonalisation. Associationism undoubtedly helps to make such reflection and sharing possible.

In a single expression, through human labour “not only the fruits of our labour must multiply on earth, but also human dignity, fraternity and freedom”²⁶. Through these words, John Paul II emphasises that work makes all men full of dignity, brothers and free, so that they can express these values through their existence and the results of their work. Dignity, brotherhood and freedom are the expression of the equality of men in the world, and it should not seem strange that it is work, the most human of human works, that should play the role of reference for the definition of these ideas.

Laborem Exercens, in its clarity and directness, manifests in any case some critical points concerning the lifestyles to be adopted to make the paths indicated by its instructor practically viable. Sharing, defending, promoting are all Christian actions that, at least ideally, all men also in their places can practise. However, they are not explored further in the text, and from this a rather urgent question arises: given that every human being is able to take up the Christian social message, how is it possible to put this message into practice and truly be able to share, defend and promote what surrounds us and, ultimately, achieve the state of *dignitas absoluta* resulting from our actions? To help us resolve this question, another encyclical, written by Benedict XVI in 2009, *Caritas in Veritate*, comes to our help.

It does not actually deal with the issue of work itself but intends to lay the ethical foundations for a reappraisal of the new technologies and the meaning of work in the globalised era. The Pope includes this theme among those concerning the strengthening of “integral human development”, which envisages the study of progress also as a moment of growth

²⁶ *Ibidem*, no. 27, p. 55.

of the human being in relation to the newest “signs of the times” and thanks to the principles of Christian charity and truth. In this sense, Benedict’s encyclical represents a novelty, as he seems to be the first to speak explicitly about globalisation and technology in the age of globalisation. The focal point of his investigation is found in the sixth chapter of *Caritas in Veritate*, in which he warns that the Promethean dream of continually reinventing oneself cannot be the justification for an abuse of the necessity of work and the new technologies that characterise it. In no. 68 Benedict writes that “the development of peoples degenerates if humanity believes it can re–create itself by availing itself of the “prodigies” of technology”²⁷ and labour cannot absorb man because humanity has the urge to achieve this. Conversely, there would be a radical shift of labour from absolute freedom of human self–realisation to a process of production that denies human freedom in favour of that of technology. Indeed, work should promote the dignity of individuals and not aspire to the perfection of technology²⁸. Such promotion also serves to limit the struggle between the moral responsibility of men in the workplace and the supremacy of technology that in those places imposes on men tight rhythms that are completely useless to their development as persons.

The pope invites us to go beyond the materialistic perspective of production. Forced by globalisation to produce more and more and for more and more people, the man–worker must not abandon himself to the inevitability of his condition but must bring his creative power to bear in order to make that work he is doing come alive. Although today’s places of production are not the most suitable place for the realisation of this aspiration, it is man himself who must strive to emerge and overturn today’s condition.

Indeed, recalling the teachings of *Dignitas Personae* of 2008, Benedict XVI writes that “attracted by pure technical doing, reason without faith is destined to lose itself in the illusion of its own omnipotence. Faith without reason risks alienation from people’s concrete lives”²⁹. It is not, therefore,

²⁷ Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, Rome, 2009, no. 68, p. 112.

²⁸ Ibidem, no. 73, p. 117. In this regard see also L.S. Cahill, *Caritas in Veritate: Benedict’s Global Reorientation*, “Theological Studies” 2010 vol. 71, p. 291: “Benedict of course acknowledges that technology “enables us to exercise dominion over matter” and to “improve our conditions of life” and in this way goes to “the heart of the vocation of human labour”. The relevant point, however, is that “technology is never merely technology”.

²⁹ Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, no. 74, p. 118.

a matter of organising sudden and aggressive change, but rather of shaping human thought to make it abandon the *mens eutanastica*³⁰ and leading him to the re-acknowledgement of his origins and the return to his original condition as a man as an intellectual union of reason and faith. Teleological reason and practical faith are thus the two poles of a renewed working consciousness, which assigns to the product an end that comes directly from the reason of the person who conceived and realised it.

Thus, almost as if to ideally summarise the core of all the arguments presented here and to affirm the existence of a perspective that goes towards the *dignitas* of work even in the “new times”, Benedict XVI invites us to reflect on the way in which man relates to the material world (including work), clearly asserting that no aspect of the environment that surrounds us can be ignored in the realisation of our earthly living: “the absolutism of technology tends to produce an inability to perceive what cannot be explained by mere matter. Yet all men experience the many immaterial and spiritual aspects of their lives. Knowing is not just a material act, because the known always conceals something beyond the empirical datum. All our knowledge, even the simplest, is always a small wonder, because it can never be fully explained by the material tools we use. In every truth there is more than we ourselves would have expected, in the love we receive there is always something that surprises us. We should never cease to marvel at these wonders. In every knowledge and every act of love, the human soul experiences a “more” that looks very much like a gift received, a height to which we feel elevated. The development of man and peoples also stands at a similar height, if we consider the spiritual dimension that must necessarily characterise such development if it is to be authentic. It requires new eyes and a new heart, capable of overcoming the materialistic view of human events and of glimpsing in development a “beyond” that technology cannot provide. On this path it will be possible to pursue that integral human development that has its guiding criterion in the propelling force of charity in truth”³¹.

³⁰ Ibidem, no. 75, p. 119.

³¹ Ibidem, no. 77, p. 122–123. This seems to be the conclusion most appropriate to the perspective this contribution has sought to show. Indeed, for the sake of completeness, one must not forget the numerous times Pope Francis has recalled the importance of work for the thought social Christian; <http://www.ulsava/content/ulsa/it/pubblicazioni/bollettini/bollettino-n-26-2018-new-/alcune-parole-di-papa-francesco-on-the-job.html>

Bibliography

- Abajo E.C. de, *Una mirada al mundo*, Madrid 2017.
- Cahill L.S., *Caritas in Veritate: Benedict's Global Reorientation*, "Theological Studies" 2010 vol. 71, p. 291–327.
- Cicero, *Discussioni Tuscolane*, Turin 1955.
- Ferraro G., *Aspetti teologici dell'enciclica "Laborem exercens"*, "Aggiornamenti Sociali" 32(1981) no. 11, p. 52–69.
- Gryglewicz F., *La valeur morale du travail manual dan la terminologie grecque de la Bible*, "Biblica" 1956 vol. 37, p. 314– 377.
- Guzetti G.B., *L'uomo e i beni*, Roma 1961.
- Instituto León XIII, *Curso de doctrina social catolica*, Madrid 1967.
- John Paul II, *Address of the Holy Father to the Pontifical Academy of Social Sciences*, Roma 2001.
- John Paul II, *Laborem Exercens*, Roma 1981.
- John XXIII, *Mater et Magistra*, Roma 1961.
- Maduell de Barcelona A., *El concepto de trabajo*, "Estudios Franciscanos" 1962 vol. 63, p. 47–70.
- Martini C.M., *La teologia del lavoro nella "Laborem exercens"*, "Aggiornamenti Sociali" 33(1982) no. 4, p. 1–33.
- Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/> [access: 26.09.2023].
- Pflieger A., *Liturgicae orationis concordantia verbalia*, Roma 1964.
- Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Rome 2004.
- Stein E., *The Structure of the Human Person*, Rome 1994.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Bologna 2014.
- Wendland H.–D., *Einführung in die Sozialethik*, Berlin 1970.

(access: 22.10.2023]. In this regard, further investigations will be done upon the brand-new *Dignitas Infinita*.

ABSTRACT

The purpose of this article is to show how, through the help of the Catholic social teaching of its historical sources, in contemporary times social questions about work and workers have been shaped in the light of the relationship between the dignity of the individual and the need, for him, to fit into a common social environment that lacks this dimension. To achieve this goal are considered points about man, society and work in light of the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, of the *The Structure of Human Person* by Edith Stein and the encyclics *Laborem Exercens* by John Paul II and *Caritas in Veritate* by Benedict XVI.

Key words: dignity, work, Edith Stein, John Paul II, Benedict XVI

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób, z pomocą katolickiej nauki społecznej i jej historycznych źródeł, we współczesnych czasach kształtowały się kwestie społeczne dotyczące pracy i pracowników w świetle relacji między godnością jednostki a potrzebą jej dostosowania do środowiska społecznego, w którym nieuchronnie brakuje tej wyjątkowości. Aby osiągnąć ten cel rozważane są kwestie dotyczące człowieka, społeczeństwa i pracy w świetle *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, *Struktury osoby ludzkiej* Edyty Stein oraz encyklik *Laborem Exercens* Jana Pawła II i *Caritas in Veritate* Benedykta XVI.

Słowa kluczowe: godność, praca, Edyta Stein, Jan Paweł II, Benedykt XVI

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: 0000-0002-1678-2487

e-mail: j.rozanski@uksw.edu.pl

PRAWO NATURALNE I DEKALOG PODSTAWĄ WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W MYŚLI PAWŁA WŁODKOWICA¹

Odkrywanie znaczenia myśli Pawła Włodkowica (ok. 1370–1435) dla rozwoju współczesnej koncepcji praw człowieka jest przede wszystkim zasługą Ludwika Ehrlicha², zasłużonego dla Polski i nauki prawnika, specjalizującego się w prawie międzynarodowym publicznym. On to zwrócił uwagę szerszej opinii publicznej na istnienie „polskiej szkoły prawa narodów” XV w., którą współtworzył m.in. Stanisław ze Skarbimierza. Ich poglądy rozwijane były jako wyraz prawnego sprzeciwu wobec poczynań Krzyżaków, tak na ziemiach polskich, jak i na ziemiach władców sąsiednich narodów. Stąd też w ich rozważaniach dominowały początkowo tzw. prawa wojny, które wykroczyły poza czas wojny, wyróżniając prawo narodów „naturalne” i „ludzkie”, obszernie zaprezentowane przez ks. Pawła Włodkowica na Soborze w Konstancji (1414–1418). I dlatego też z Pawłem Włodkowicem właśnie – rektorem Akademii Krakowskiej

¹ Tekst przygotowany w ramach projektu badawczego „Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej” finansowanego ze środków konkursu pod nazwą „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Popularyzacja nauki”.

² Wykładowca prawa na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, a po II wojnie światowej profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, kierownik Katedry Prawa Międzynarodowego Publicznego. Głosił wykłady gościnnie z interpretacji traktatów w Akademii Prawa Międzynarodowego w Hadze (1927–1928, 1962) oraz m.in. na uniwersytetach w Pradze i Londynie; zob. A. Redzik, *Ludwik Ehrlich (1889–1968) – Zarys życiorysu*, w. P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły: Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020, s. 339–362; T. Pugacewicz (oprac.), *Publikacje Ludwika Jakuba Ehrlicha (1889–1968)*, w. P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), dz. cyt., s. 397–404.

– można śmiało wiązać pojęcie „szkoły prawa narodów”³. Jak wskazują badacze jego twórczości, mistrz z Krakowa nawiązywał nie tylko do siebie współczesnej myśli prawniczej – polskiej i zagranicznej – ale także korzystał z poprzednich wieków, z myśli niechrześcijańskiej i greckiej, nawiązując w ten sposób do „prawa naturalnego” pośrednio związanego z ludzkim rozumem. Korzystał on także z doświadczeń niezwykle sprawnego ośrodka dokumentacyjnego, tworzonego w Krakowie m.in. przez późniejszego kard. Zbigniewa Oleśnickiego. Współcześnie zapomina się bowiem, że różne nurty myśli ludzkiej stanowią continuum, nie tylko w naukach ścisłych.

Studia historyków i prawników – poświęcone znaczeniu twórczości i działalności Pawła Włodkowica – koncentrowały się głównie na kontekście rozwiązywania sporu Polski z Krzyżakami na drodze pokojowej, prawnej. Mimochodem jednak zdecydowanie podkreślały wpływ religijnych inspiracji mistrza z Krakowa, to jest głównie Pisma Świętego i związanego z nim prawa kanonicznego. W niniejszym tekście argumenty biblijne zostaną poddane bardziej szczegółowej analizie, by uwypuklić teologiczne (biblijne) inspiracje dla praw człowieka, prezentowane przez Pawła Włodkowica.

Stworzenie świata i człowieka przez tego samego Boga podstawą ludzkiego braterstwa

Poszukując podstaw teologicznych praw narodów u Pawła Włodkowica, zauważyć można częste nawiązywanie do dzieła stworzenia świata i człowieka, jako fundamentu dla prawa naturalnego i wywodzącego się z niego „prawa narodów” (*ius gentium*). Ten Boży czyn bowiem jest wspólny dla wszystkich ludzi, niezależnie od tego, jaka wyznają religię. Opis stworzenia odgrywa ważną rolę programową w tworzeniu praw narodów. Zawiera on bowiem swego rodzaju teologię naturalną (*naturalis*), opartą na obserwacji zasad rządzących naturą. Ta natura (w tym człowiek) stworzona przez Boga domaga się poszanowania zapisanych w niej praw – porządku naturalnego. Jednak to prawo naturalne inaczej funkcjonuje w wypadku natury stworzonego świata, a inaczej w wypadku natury człowieka. Dlatego też Paweł Włodkowic używał na określenie tych dwóch rodzajów prawa naturalnego dwóch różnych terminów – *lex* i *ius*. Pierwszy

³ Ustalenia Ludwika Ehrlicha ukazały, że średniowieczna polska doktryna prawa wojny powstała 100 lat wcześniej, niż inspirująca myśl europejską doktryna szkoły w Salamance.

odnosił się do ujęcia prawa zawartego w metafizycznej strukturze świata (strukturze bytu), drugi zaś – do prawa uprawnieniowego, które miało raczej wymiar antropologiczny. Było to zatem prawo naturalne w ujęciu przedmiotowym (*lex*) oraz prawo naturalne w ujęciu podmiotowym (*ius*). Człowiek kodyfikuje to prawo naturalne dzięki temu, że – na mocy stworzenia – stanowi połączenie duszy z ciałem. Jego dusza jest rozumna, dominuje ona nad ciałem. Ta „rozumność” pozwala człowiekowi ogarnąć naturalny porządek rzeczy i swoje w nim miejsce. Pozwala mu też poznać i stworzyć normy moralne, wynikające ze stworzonego przez Boga racjonalnego porządku. „Naturalny rozum ludzki” współdziała z „wolą” i z „sumieniem”. To przez tę duchową stronę człowiek obdarzony został wielką godnością, stanowiącą odbłask samego Boga, oraz władzę nad całą ziemią i nad wszystkimi stworzeniami. Stąd też w wśród wielu stworzeń poszanowania domaga się przede wszystkim człowiek, także poganin⁴. Stanisława ze Skarbimierza w kazaniu *De bellis iustis* stwierdza, iż „każdy bowiem człowiek jest godzien najwyższej czci ze wszystkich stworzeń świata” (*dignissima creaturarum mundi*)⁵. Wtórnie mu Paweł Włodkowic podkreślając, że „wedle natury ludzkiej, wedle której człowiek stworzony został na obraz i na podobieństwo Boga, z miłości ze względu na Boga winien być miłowany wedle przykazania Pańskiego (Łuk. 10⁶ i Mar. 7⁷ i de penitencia di. 1 c. 5 Ergo si caritatem)⁸”.

⁴ Zob. S.F. Belch, *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*, t. 1, London–Paris 1965, s. 268–269; S. Wielgus, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, w. S. Belch i in., *Paweł Włodkowic i polska szkoła prawa międzynarodowego*, Warszawa 2018, s. 191–232, 216–218; M. Płotka, *Wojna sprawiedliwa i prawo naturalne w refleksji Pawła Włodkowica*, „Myśl Polityczna. Political Thought” 2020 nr 2, s. 44.

⁵ Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej*, w. Paweł Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, Benedykt Hesse, Mateusz z Krakowa, *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa*, Warszawa 2018, s. 54. W niniejszym opracowaniu korzystam także z tekstu łacińskiego kazania, zawartego w. L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny XV wieku: kazanie Stanisława ze Skarbimierza ‘De bellis iustis’*, Warszawa 1955, s. 90–145.

⁶ Łk 10,27. Cytaty biblijne w tekstach Pawła Włodkowica podaję za tłumaczeniem: L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Vladimiri: (a selection)*, t. 1–3, Warszawa 1968. Pozostałe cytaty za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2000.

⁷ Mk 12, 31.

⁸ P. Włodkowic, *Ad aperiendam (1416) pars II*, w. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Vladimiri: (a selection)*, t. 2, s. 26.

Uczeni krakowscy, formułując podstawy prawa naturalnego, korzystali z bogatego dorobku ówczesnej myśli, z którą byli dobrze obznajomieni. Średniowieczne – i dawniejsze – koncepcje prawa naturalnego wskazywały, że źródłem tego prawa jest sama natura, także natura człowieka, o czym była mowa wyżej. Przy tym koncepcje te nie unikały wyraźnego wskazania, że ostatecznym źródłem prawa naturalnego jest zamiar boski (wola Boga), zawarty w dziele stworzenia świata i człowieka. Wyraża to św. Paweł Apostoł w Liście do Rzymian pisząc: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2,14–15). W ten sposób Apostoł nawiązywał do dziedzictwa greckiej starożytności, które traktowało prawo natury jako niezmienne, wspólne wszystkim ludziom⁹. Można je było poznać dzięki rozumowi (refleksji filozoficznej). Św. Paweł wskazuje jednak w tym fragmencie Listu do Rzymian, że prawo naturalne można przede wszystkim wyprowadzać ze Słowa Bożego, a następnie z poznania samego siebie, tzn. z sumienia.

Bóg jako Stwórca świata i człowieka jawi się na kartach Biblii jako Pan Stworzenia, ale także i Ojciec. Wskazuje to na głęboką jedność całego rodzaju ludzkiego – rodzinę ludzką. Idąc za tradycją biblijną, a także grecką (m.in. za Arystotelesem), Paweł Włodkowic wskazuje na stwórcze ukierunkowanie człowieka do życia w społeczności – rodzinnej, rodowej, czy też państwowej (narodowej), chociaż forma tego życia ludzi w społeczności nie jest bezpośrednim aktem stwórczym (poza rodziną podstawową)¹⁰. Dlatego też punktem wyjścia czyni obecną w akcie stworzenia świata i człowieka ową jedność rodzaju ludzkiego. Te podstawy biblijne często można spotkać na kartach pism Pawła Włodkowica, który stwierdza jednoznacznie, że „sam Bóg to wszystko poddał istocie rozumnej, dla której wszystko stworzył”, powołując się przy wprost tym na Księgę Rodzaju (Rdz 1, 26–29)¹¹. Nieco dalej w tym samym – niejako „programowym” dziele *Saevientibus* – wyjaśnia, „że te rzeczy są urządzone dla każdej rozumnej istoty przez Boga, który sprawia, że

⁹ Po rewolucji darwinowskiej dla wielu prawo to straciło swój charakter moralny i stało się ich przeciwieństwem, podporządkowując całe życie ludzkie prawom biologicznym (głównie instynktom).

¹⁰ Zob. „Stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27).

¹¹ P. Włodkowic, *Saevientibus (1415)*, w. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 1, s. 12.

słońce wschodzi nie tylko nad dobrymi ale także nad złymi i żywi¹² wszystkie ptaki (Mat. 5 na końcu²¹) i daje pokarm wszelkiemu ciału (jak/w psalmie)¹³. Paweł Włodkowic przytacza także słowa samego Jezusa (Mt 5, 45–46), który wskazywał na nieograniczoną życzliwość w działaniu Boga w stworzonym przez Niego świecie. To Bóg sprawia, że słońce wschodzi dla złych i dobrych, a deszcz pada na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Paweł Włodkowic przywołuje też przy tym słowa psalmu, które mówią, że „On daje pokarm wszelkiemu ciału, bo Jego łaska na wieki” (136,25). Bóg okazuje uniwersalną życzliwość w stosunku do wszystkich ludzi.

Mówiąc o akcie stworzenia świata i człowieka, mistrz z Krakowa odwoływał się do zrozumiałej na gruncie chrześcijaństwa koncepcji bliźniego i obowiązku miłości bliźniego. Bliźni to także poganie, a zatem Krzyżacy „nie mają zdrowego sądu w umyśle przez to, że zadają gwałt ludziom, których natura uczyniła nam uczestnikami i bliźnimi”, nieco wcześniej podkreślając, iż z polecenia Bożych przykazań wynika, „aby bliźni był miłowany”¹⁴. Jak zauważył Tadeusz Jasudowicz, w swoich pismach Paweł Włodkowic, mówiąc o „bliźnich”, najczęściej odnosi on ten mówiąc o Saracenach, Żydach, innowiercach czy poganach. Tych czterech pojęć używa on oddzielnie albo łącząc je w przeróżne „konstelacje”, najwyraźniej przypadkowe. Nie czyni między nimi różnicy, odnosząc do wszystkich chrześcijański obowiązek miłości¹⁵.

Troska o ten Boży porządek stworzenia nakłada na papieża, Kościół i jego pasterzy, szczególną troskę także i o „niewiernych” (Żydów, Saracenów, pogan). Wyraża to Włodkowicowa konkluzja: „Jakkolwiek niewierni nie są z owczarni Kościoła, wszyscy jednak są bez wątpienia owcami Chrystusa wskutek stworzenia (Jana 10): „Inne mam owce, które nie są z tej owczarni” (J 10,16)¹⁶. To powołanie się w tym miejscu – za papieżem Innocentym IV – na ten fragment Ewangelii według św. Jana łączony był już w dawnych tradycjach Kościoła z misją wobec pogan. Jezus wypowiada je do słuchaczy żydowskich, przekonanych o swoim

¹² Tamże; zob. P. Włodkowic, *Ad Aperiendam (1416) pars II*, s. 68–69.

¹³ P. Włodkowic, *Saevientibus (1415)*, s. 13.

¹⁴ P. Włodkowic, *Ad aperiendam (1416) pars II*, s. 46–47.

¹⁵ Zob. T. Jasudowicz, *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, w. S. Bełch i in., dz. cyt., s. 147.

¹⁶ P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis (1415)*, w. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 1, s. 120; zob. P. Włodkowic, *Ad aperiendam (1416) pars II*, s. 78.

uprzywilejowaniu, które łączyło się z lekceważeniem wszystkich innych narodów. Jezus jednak mówi w tym fragmencie, iż nadejdzie dzień, kiedy sprowadzi także inne owce (spoza owczarni, dziedzińca) i „będą słuchać głosu mego i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (J 10,16). Funkcja Jezusa jako pasterza wobec owiec tak „z owczarni” jak i spoza niej jest taka sama. Są one Jego własnością i woła je po imieniu, gromadzi je razem, karmi je i troszczy się o nie. W innym dziele *Quoniam error* powołuje się na słowa Jezusa o Sądzie Ostatecznym, podczas którego Syn Człowieczy „zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych [ludzi] od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów. Owce postawi po prawej, a kozły po swojej lewej stronie” (Mt 25,31–33). Wyjaśnia to szerzej, używając słów z tej samej Ewangelii: „Zresztą ponieważ wszyscy, którzy mają być zbawieni, są zaliczani pod nazwę owiec (Mat. 25), gdzie na prawicy syna Bożego w dniu sądu są umieszczani ci, z których wielu jest i będzie celnikami, grzesznikami i niewiernymi, o których Pan i Zbawiciel powiedział, jak czytamy, skrybom i faryzeuszom: „Zaprawdę powiadam wam, że celnicy i nierządnicę sprzedają was do królestwa Bożego (Mat. 20¹⁷)”¹⁸.

W tym kontekście Paweł Włodkowic często nawiązuje do innych słów wypowiedzianych do Piotra głosem Pana, mianowicie: „Paś owce moje”¹⁹, rozumieć należy dla (dobra) owiec wiernych i niewiernych bez różnicy. I dlatego następca Piotra winien je nie tylko paść, ale ich także bronić; a tych, o których obowiązanym jest starać się z ojcowską pieczołowitością, nie powinien napadać ani pozwalać by im wyrządzano szkodę”²⁰. To zobowiązanie zwłaszcza dla zwierzchnika Kościoła, gdyż „nie godzi się u papieża z obowiązkiem pasterskim wystawianie owiec Chrystusa na drapieżność wilków, jakkolwiek by były niewiernymi, gdyż powinien jednak wedle swej możliwości sprowadzać je do owczarni Kościoła wedle powiedzenia Zbawiciela (Jana 10): „Inne owce mam, które nie są z tej owczarni” (mianowicie Kościoła) „i trzeba mi przyprowadzić je”²¹.

¹⁷ Zob. Mt 21, 31.

¹⁸ P. Włodkowic, *Quoniam error (1417) pars II*, w. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 2, s. 333.

¹⁹ Zob. J 21, 17.

²⁰ P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis (1415)*, s. 120; zob. P. Włodkowic, *Ad aperendam (1416) pars II*, s. 78; P. Włodkowic, *Quoniam error (1417) pars II*, s. 333.

²¹ P. Włodkowic, *Quoniam error (1417) pars I*, w. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 2, s. 227; zob. P. Włodkowic,

Jak widać powyżej w swojej argumentacji biblijnej i prawniczej, Paweł Włodkowic nie ucieka się do podkreślania oryginalności swojej myśli, przeciwnie, podkreśla na jej zakorzenienie w nauczaniu biblijnym i prawniczym swoich czasów, uwypukla ścisłe związki z wybranym przez siebie uniwersalnym i tolerancyjnym nurtem tej myśli. Widać w jego nauczaniu także wpływy innych polskich kanonistów XV w., zwłaszcza Stanisława ze Skarbimierza, który także podkreślał, iż godność ludzką trzeba szanować. Idąc też za dawna myślą chrześcijańską – i Pismem Świętym – Włodkowic wytworzył syntetyczne spojrzenie na dziejowy rozwój ludzkości. „Proces ten według niego polega na różniczkowaniu i scalaniu, na wielości i jedności, na przybieraniu coraz doskonalszych form organizacyjnych, przy czym miernikiem lepszości tych form jest dobro wspólne (*bonum commune*) oraz szczęście człowieka. Ludzkość sama podzieliła się na królestwa i pomniejsze grupy społeczne i ekonomiczne, a równocześnie dąży do coraz ściślejszego organizacyjnego zespolenia się drogą międzypaństwowej organizacji, obejmującej cały świat. Jedność ta jest w ciągłym narastaniu, a jej osiągnięcie jest dziełem przyszłej historii ludzkości. Proces ten jest urzeczywistnianiem królestwa Bożego, którego cechą jest szacunek dla ludzkiej osoby i jej zbawienie”²².

Stworzenie świata i człowieka przez tego samego Boga podstawą wolności człowieka

Ze stworzeniem świata i człowieka łączy się nie tylko fakt, iż świat ten jest stworzony „dla każdej rozumnej istoty”, ale też podkreślenie, że „ta każda rozumna istota” jest z natury wolna. Ta wolność człowieka (wolna wola) jest czymś pierwotnym w akcie stworzenia, w przeciwieństwie do danego później (historycznie już) prawa do własności. Cytując opinię papieża Innocentego IV, Paweł Włodkowic podkreśla, „że na ludziach jako na niewolnikach nikt nie miał własności przed prawem narodów, gdyż z natury wszyscy ludzie byli wolni”²³. Władza pojawiła się najpierw – „na mocy prawa natury” – u ojca rodziny, który „nad rodzinami swymi miał od początku ogólną i wszechstronną. Ale dziś ma tylko

Quoniam error (1417) pars II, s. 333.

²² S. Bełch, *Paweł Włodkowic jako historyk i jego wpływ na Długosza*, w. S. Bełch i in., dz. cyt., s. 93–94.

²³ P. Włodkowic, *Saevientibus (1415)*, s. 13.

co do niewielu rzeczy”²⁴. Z czasem władza przeszła na innych, w tym na przywódców państw. Podobnie było z prawem własności, gdyż na początku ziemia (stworzenie) należała tylko do Boga. Z czasem, począwszy od praktyki „pierwszych rodziców zostało zaprowadzone, aby jedni/ jedne, inni/inne posiadali i sobie przywłaszczali. I dlatego wedle prawa narodów, mianowicie naturalnego i ludzkiego, rozróżnione zostały państwa i podzielone”²⁵.

Stworzenie świata jest przede wszystkim punktem wyjścia do dalekich planów Boga i całej historii zbawienia. To właśnie dlatego Bóg jako Stwórca i Pan świata może wybrać Nabuchodonozora (Jr 27,4–7) albo Asyryjczyków (Iz 45,12–13), aby urzeczywistniali na ziemi Jego plany. „Rozważcie zatem: Skąd pochodziła siła Nabuchodonozora, króla bałwochwalcy, jeśli nie od Boga? – pyta retorycznie kaznodzieja ze Skarbimierza – Sam Bóg powiedział: Jakże wynagrodzę Nabuchodonozora za to, że posłużył mi przeciw Tyrowi?”²⁶. Mówi się, że poganin służy Bogu jako bicz na grzesznych ludzi! Skąd siła króla Asyrii, przy którego pomocy Bóg postanowił ukarać liczne królestwa i liczne wykroczenia synów Izraela, jeśli nie od Boga samego, który mówi ustami proroka: «Ach, [ten] Asyryjczyk, różga mego gniewu»”²⁷. Ustanowione w dziele stworzenia „prawo naturalne stosuje się do wszystkich, a władca odpierający siłę siłą jest wspierany [przez zasady] tego prawa, które jest wspólne także dla pogan”²⁸. Myśl ta jest rozwinięta i uzasadniona także u Pawła Włodkowica. Podkreśla on – powołując się na opinię papieża Innocentego IV – pierwotność prawa Boskiego (*ius Divinum*), że u początków, zgodnie z którym człowiek nie miał nad drugim władzy, „gdyż z natury wszyscy ludzie byli wolni”²⁹. I stwierdza, iż pierwszą władzę „ogólną i wszechstronną” na „mocy prawa natury” (*ius naturale*) otrzymał ojciec rodziny. Wtórnymi była władza państwa. Podkreśla przy tym, że „państwa, posiadłości i władza mogą godziwie bez grzechu być przy niewiernych, gdyż zostały one utworzone

²⁴ Tamże.

²⁵ P. Włodkowic, *Ad Aperiendam (1416) pars II*, s. 68–69.

²⁶ Zob. Ez 29, 18–20. Prorok Ezechiel przepowiedział Nabuchodonozorowi, królowi babilońskiemu (604–562 przed Chr.), podbój Egiptu.

²⁷ Zob. Iz 10, 5. Narody obce, występujące przeciw Izraelowi, stawały się narzędziami realizacji planów Bożych, także jako bicz Jahwe – w tym właśnie znaczeniu władca asyryjski jest określony różgą gniewu Boga.

²⁸ Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej*, s. 54.

²⁹ P. Włodkowic, *Saevientibus (1415)*, s. 13.

nie tylko dla wiernych, ale dla każdej rozumnej istoty”³⁰. W ten sposób z „prawa natury” wyrasta jego ważna gałąź – prawo narodów (*ius gentium*³¹). „I dlatego prawo, które nazywa się naturalnym, wspólne jest nam i innym stworzeniom. Od prawa zaś tak nazywanego odgałęzia się prawo narodów, jak mówi uczony prawnik. Rozważać zaś coś odnośnie do tego, co z niego wynika, jest właściwe rozumowi i dlatego właśnie jest przyrodzone człowiekowi zgodnie z rozumem naturalnym, który to dyktuje. Stąd mówi uczony prawnik: «co naturalny rozum ustanowił między wszystkimi ludźmi, to u wszystkich narodów jest przestrzegane i nazywa się prawem narodów»”³².

W kontekście wojen prowadzonych przez Krzyżaków Mistrz z Krakowa będzie wywodził, z tej pierwotnie przez Boga zamierzonej wolności człowieka, zasadę tolerancji religijnej, gdyż „niewierni nie powinni być zmuszani do wiary i powinni być zdani (aby działali wedle) wolnej woli, ponieważ tylko łaska Boga ma moc w tym powołaniu”³³.

Stanisław ze Skarbimierza w pierwszym zdaniu kazania o tym, że nad działania wojenne należy przedkładać mądrość (a zatem rozum), cytuje odpowiedni fragment mądrościowej Księgi Koheleeta³⁴. Traktuje on przy tym mądrość – zgodnie z duchem tej księgi – jako umiejętność praktyczną, w tym wypadku odnosząc ją do potrzeby stanowienia prawa, gdyż „żadna wspólnota, władza ani królestwo nie mogą istnieć w dobry sposób, jeśli nie kieruje nimi godne zaufania prawo. Dzieje się tak z powodu skłonności ludzi do grzechu, jak również ludzkiej pożyteczności. Z nich to wywodzą się niezliczone problemy. Prawo zaś, z którego pomocą z dobrym skutkiem należy prowadzić rządy, powinno być pełne rozsądku, jasności, użyteczności i uczciwości”³⁵. Stanisław ze Skarbimierza bardzo silnie akcentuje przy tym, iż „daremna jest władza wszelkiego prawa, jeśli nie jest ono odbiciem prawa Bożego, jak powiada Augustyn. Dlatego też wszystkie prawa powinny wywodzić się z prawa Bożego i w żaden sposób nie mogą mu się

³⁰ Tamże.

³¹ U Włodkowica zapis: *ius gentium*.

³² P. Włodkowic, *Saevientibus* (1415), s. 13, 92.

³³ P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis* (1415), s. 124; zob. P. Włodkowic, *Quoniam error* (1417) *pars II*, s. 334.

³⁴ „Lepsza jest mądrość od narzędzi wojennych” (Koh 9, 18). Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o tym, że nad działania wojenne należy przedkładać mądrość*, w: Paweł Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, Benedykt Hesse, Mateusz z Krakowa, dz. cyt., s. 60.

³⁵ Tamże.

sprzeciwiać, jak o tym powiedziała Mądrość ustami Salomona (w ósmym rozdziale Księgi Przysłów): Dzięki mnie królowie panują, słusznie wyrokują urzędnicy (Prz 8,15)³⁶. Nieco dalej – ponownie odwołując się do Pisma Świętego – rektor–kaznodzieja stwierdza: „zabierz z granic państwa pobożność i zgodę, a «każde królestwo, wewnętrznie skłócone, pustoszeje. I żadne miasto ani dom, wewnętrznie skłócony, się nie ostoi»” (Mt 12,25)³⁷.

Polscy uczeni z Uniwersytetu Jagiellońskiego odwoływali się także to wyprowadzonej z prawa naturalnego Złotej Reguły etycznej (zasady wzajemności), znanej zarówno starożytności greckiej, jak i tradycji biblijnej oraz wielu innym kulturom świata. Kazanie *De bellis iustis* mistrza Stanisława ze Skarbimierza rozpoczyna się od słów zaczerpniętych z Księgi Przysłów: „Niesłusznie nie sprzeczasz się z nikim, o ile ci zła nie wyrządził” (Prz 3,30).

Złota reguła w formie negatywnej i pozytywnej pojawia się także w pismach Pawła Włodkowica i traktowana jest tam jako najbardziej oczywisty przejaw prawa naturalnego, które jest zobowiązujące także dla chrześcijan: „Tak samo też prawo natury, mianowicie: «Co nie chcesz, aby tobie czyniono» i wiele innych zakazów nie wiązałyby chrześcijan”³⁸. Gdyż „prawo Boskie, które jest z łaski, nie zabiera prawa ludzkiego, które jest z naturalnego rozumu”³⁹. W dziele *Saevientibus* (1415) pisał on zarówno: „A prawem naturalnym było zakazane, aby kto czynił drugiemu to, co nie chce, aby jemu czyniono”⁴⁰, jak i: „Prawo naturalne przemawia przeciw nim [Krzyżakom – JR], mianowicie: «Co chcesz dla siebie, czyń drugiemu (*Quod tibi vis alteri fac*)»”⁴¹. To właśnie ta jej pierwsza forma – negatywna („Nie czyn drugiemu co tobie nie miłe”) była rozpowszechniona i znana. Występowała ona także na kartach Starego Testamentu, jak chociażby w Księdze Tobiasza: „Czym sam się brzydzisz, nie czyń tego nikomu!” (Tb 4,15). W tej formie określa ona warunki stabilnego współżycia społecznego. Jest pewnym minimum do zachowania pokoju. Do złotej reguły nawiązuje także Jezus w Kazaniu na górze, przedstawiając ją jednak w formie pozytywnej: „Wszystko więc, co będziecie chcieli, żeby wam

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 61.

³⁸ P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis* (1415), s. 114; zob. P. Włodkowic, *Ad Aperiendam* (1416) pars II, s. 68–69.

³⁹ P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis* (1415), s. 129.

⁴⁰ P. Włodkowic, *Saevientibus* (1415), s. 12; zob. P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis* (1415), s. 128.

⁴¹ P. Włodkowic, *Saevientibus* (1415), s. 59.

ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy” (Mt 7,12). Tak przedstawiona reguła zmienia zupełnie podejście do drugiego człowieka, wskazując na aktywną stronę ludzkich czynów. I to jest zasadnicza nowość w przekazie ewangelicznym.

Prawo do własności także dla pogan

O ile prawo do wolności człowieka jest postrzegane przez Pawła Włodkowica jako prawo „pierwotne”, o tyle prawo do własności widzi on jako kategorią historyczną, która ukształtowała się wskutek wielowiekowych doświadczeń ludzkości, ale mimo to ma charakter fundamentalny i powszechny. „Ma także swoje umocowanie w prawie Bożym. Wszystko należy do Boga, ale Bóg udziela nam władzy nad rzeczami, każe czynić sobie ziemię poddaną, zobowiązuje nas przy tym jednocześnie, chociażby w przypowieści o talentach, byśmy byli dobrymi administratorami powierzonych nam dóbr. Pierwotnie Bóg dał własność całej ludzkości na wspólny użytek. Niestety, skutki grzechu pierworodnego w ludzkiej naturze sprawiły, że własność wspólna zaczęła rodzić niezgodę. Doprowadziło to do podziału dóbr, co nastąpiło w oparciu o prawo narodów. Bóg akceptuje oczywiście własność prywatną, dlatego zamieścił w Dekalogu przykazanie ‘Nie kradnij’. Własność ma prawo posiadać każdy człowiek i każdy naród, wbrew fałszywej teorii głoszącej, że z przyjściem Chrystusa poganie zostali pozbawieni wszelkiej własności. Ludzką własność, należącą zarówno do chrześcijan, jak i niechrześcijan, sankcjonuje prawo naturalne i prawo Boże”⁴². Wykazując to, Paweł Włodkowic posługiwał się także argumentem biblijnym, używanym przez Innocentego IV, papieża i zarazem prawnika, który podkreślał, iż Bóg poddał stworzył świat dla wszystkich ludzi – „ziemia od początku była wspólna – aż do czasu, gdy pierwsi rodzice sprawili, że jedni przywłaszczyli sobie pewne ziemie, a inni pozostałe”⁴³. I było to zgodne z wolą Bożą, to wszystko, co należało jedynie „do Boga, który jest Stwórcą wszystkiego” zostało przez niego podporządkowane „władzy istoty rozumnej i ze względu na którą wszystko uczynił”⁴⁴. Stąd też i niewierni mają prawo posiadać własne ziemie – państwa, gdyż „przynależą one nie tylko wierzącym, ale

⁴² S. Wielgus, art. cyt., s. 229.

⁴³ Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej*, s. 56.

⁴⁴ Tamże.

każdej istocie rozumnej (stworzonej przez Boga)⁴⁵. W refleksjach tych Stanisławowi ze Skarbimierza wtóruje⁴⁶ mistrz Paweł Włodkowic, który także „udowadnia naprzód co do posiadłości, ponieważ w istocie rzeczy ziemia i wszystko, że do niewiernych należą posiadłości co na niej Jest Boga (26 X Tua nobis, 3, 30), ale sam Bóg to wszystko poddał istocie rozumnej, dla której wszystko stworzył (Ks. Rodzaju, pierwszy rozdział 17 i D 28,22,1)⁴⁷. Drogę do nabycia własności upatruje Paweł Włodkowic w „naturze”, gdyż „było to z początku wspólne wszystkim, aż praktyką pierwszych rodziców zostało zaprowadzone, aby jedni jedne (rzeczy), a inni inne posiadali i sobie przywłaszczali; a to dlatego, że jest rzeczą naturalną, iż rzeczy wspólne są zaniedbywane i wspólnota rodzi niezgodę⁴⁸. Dlatego też, powtarzając to samo w innym dziele, stwierdza, że „praktyką pierwszych rodziców zostało zaprowadzone, aby jedni jedne, inni inne posiadali i sobie przywłaszczali. I dlatego wedle prawa narodów, mianowicie naturalnego i ludzkiego, rozróżnione zostały państwa i podzielone⁴⁹”.

Prawne branie na własność ziemi stworzonej przez Boga widoczne było już na kartach Starego Testamentu. W dziele *Saevientibus* Paweł Włodkowic przytacza tutaj przykład Abrahama i Lota: „Ponadto mieli też pierwsi rodzice poszczególne państwa przez podziały, jak jest jasne co do Abrahama i Lota, z których jeden wziął po jednej stronie, drugi po drugiej (Ks. Rodzaju 13⁵⁰)⁵¹. Przytoczony fragment mówi o rozwiązaniu sporu między Abrahamem i jego bratankiem Lotem o pastwiska i wodę. Dzielą je między siebie, chociaż wcześniej nie było mowy, by któryś je posiadał. „Jakkolwiek od początku stworzenia wszystko było wszystkim wspólne, jednak na mocy prawa narodów, mianowicie naturalnego i ludzkiego, zostało podzielone władztwo nad rzeczami (c. 9 *Ius gentium*, di. 1) i dlatego tego, co wprzód zostało zajęte przez jednego, drugiemu już nie wolno

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Jak słusznie zaznaczają badacze ich pism, Włodkowic bezpośrednio nigdzie nie cytuje Stanisława, ani nie powołuje się na jego poglądy, ale „Rzecz jasna, że Paweł naukę Stanisława znał i przyjmował”; L. Ehrlich, *Przedmowa = Introduction*, w. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 1, s. LX.

⁴⁷ P. Włodkowic, *Saevientibus* (1415), s. 12.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ P. Włodkowic, *Ad Aperiendam* (1416) pars II, s. 68–69.

⁵⁰ Zob. Rdz 13, 9–12.

⁵¹ P. Włodkowic, *Saevientibus* (1415), s. 13.

zajmować” – stwierdza Włodkowic i argumentuje to prawem naturalnym i prawem Boskim⁵². Przy tym drugim powołuje się on na cytaty z Księgi Przysłów: „Nie przesuwaj starej między, ustalonej przez twoich przodków” (Prz 22,28) oraz z Psalmu 8: „Obdarzyłeś go władzą nad dziećmi rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy: owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada” (Ps 8,7–8).

W kontekście sporu z Krzyżakami, którzy twierdzili, że otrzymali ziemię pogańskich sąsiadów na własność od papieża jako namiestnika Chrystusa, konkluzja Pawła Włodkowica była jednoznaczna: „A nawet choć papież jest najwyższym namiestnikiem Boga na ziemi, jednak nie mógł i nie mógł godziwie dać ziem niewiernych bezwarunkowo i ogólnie rzeczonym braciom czy innym, bez sprawiedliwej przyczyny, ponieważ to byłoby wbrew prawu naturalnemu i Boskiemu. To jest prawdą zarówno ze względu na niewiernych, których należy sądzić tylko wedle prawa naturalnego, jak ze względu na papieża, którego władza jest poddana prawu naturalnemu i Boskiemu”⁵³. Stąd też „nie powinni księżęta chrześcijańscy żydów i innych niewiernych wypędzać ze swoich państw, ani ich łupić”⁵⁴.

Dekalog jako Boża kodyfikacja prawa naturalnego

W tradycji chrześcijańskiej łączono często Dziesięć Przykazań, wyjętych z Objawienia Bożego, z uprzywilejowanym wyrazem prawa naturalnego, gdyż one mówią o prawdziwym człowieczeństwie człowieka. „Od początku Bóg zakorzenił w sercach ludzi zasady prawa naturalnego. Potem ograniczył się do ich przypomnienia. Był to Dekalog” – pisał św. Ireneusz w traktacie *Adversus haereses*⁵⁵. Wychodził z założenia – zgodnie z dawniejszą tradycją – że przykazania Dekalogu były dostępne dla samego rozumu, ale zostały przez Boga przypomniane. Takie stanowisko reprezentowali też polscy kanoniści z XV w., odnosząc się do określania reguł wojny sprawiedliwej. „Dla Pawła, podobnie jak dla Stanisława, podstawowe jest domniemanie niedopuszczalności wojny. Wojna bezzasadna jest niedopuszczalna. Wojna sama w sobie jest naruszeniem przykazań «Nie zabijaj» i «Nie kradnij», a to ostatnie obejmuje oczywiście także zakaz

⁵² P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis (1415)*, s. 121.

⁵³ P. Włodkowic, *Quoniam error (1417) pars I*, s. 226.

⁵⁴ P. Włodkowic, *Opinio Ostiensis (1415)*, s. 120.

⁵⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 15, 1, Pelplin 2018.

rabowania. Przykazania te łączą się z zasadą prawa naturalnego: «Nie czyń drugiemu tego, czego nie chcesz, aby tobie czyniono» i z drugą zasadą prawa naturalnego: dopuszczalności samoobrony⁵⁶. To prawo do samoobrony mają także poganie (niewierni), gdyż – jak pisze o Włodkowicu Ludwik Ehrlich – „nikogo (a więc i niewiernego) nie można bez zbadania sprawy pozbawiać władztwa, np. pod zarzutem, że przeszkadza wykonywaniu wiary. Wyciąga stąd wniosek, że przywileje pozwalające zdobywać posiadłości niewiernych są sprzeczne ze sprawiedliwością i prawem boskim⁵⁷. Także obronę przed agresją Paweł Włodkowiec traktuje jako część prawa naturalnego: „Pozbawić zaś dóbr doczesnych jest wielką karą, którą wymierzać komuś bez winy lub przynajmniej bez sprawiedliwej przyczyny, zwłaszcza jeżeli mu winy nie dowiedziono, lub nie przyznał się i nie bronił, jest wbrew prawu naturalnemu, gdyż obrona jest z prawa naturalnego⁵⁸. Dlatego tak zdecydowanie piętnuje wojny Krzyżaków: „Prawo Boskie przemawia przeciw nim, mianowicie: «Nie będziesz zabijał», «Nie będziesz kradzieży czynił» (Ks. Wyjścia 20), bo w tym wyrażeniu «Nie będziesz kradzieży czynił» zakazany jest wszelki rabunek, a w wyrażeniu «Nie będziesz zabijał» wszelki gwałt⁵⁹.

W dziele *Ad aperiendam* (1416) Paweł Włodkowiec wprost wywodzi Dekalog z prawa naturalnego podkreślając, iż obowiązuje on każdego chrześcijanina i odnosi się do wszystkich ludzi, także pogan: „Każdym zaś przykazaniem dekalogu samym w sobie jest wiązany każdy chrześcijanin, albowiem co jest przykazane, jest rozkazane, co jest rozkazane, konieczne jest, aby było wykonane, jeśli nie jest wykonywane, zasługuje się na karę (c. 3 Quod precipi-tur, G. 14 qu. 1; c. 15 X in hijs, 5, 40), zatem (chrześcijanin) zobowiązany jest znać każde (przykazanie dekalogu) samo w sobie dokładnie i nie toleruje się nieznamomości tych rzeczy u laików (c. 3 Si in laicis, di. 38); **a ponieważ zawierają prawo naturalne** [podkreślenie

⁵⁶ L. Ehrlich, *Paweł Włodkowiec i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, s. 143.

⁵⁷ Tamże, s. 144.

⁵⁸ P. Włodkowiec, *Quoniam error (1417) pars I*, s. 227. Paweł Włodkowiec jest tutaj zgodny ze Stanisławem ze Skarbimierza, który podkreślał, iż prawo samoobrony jest prawem naturalnym: „Zgodnie bowiem z prawem naturalnym, każdy stara się utrzymać przy życiu, a siłę lub gwałt, o ile jest w stanie powstrzymuje i stawia im opór. Dokładnie to samo widzimy u bezrozumnych stworzeń, które – jak tylko mogą – a bronią się i ochraniają, a czasem dotkliwie odgryzają się tym, którzy je zaatakują”; Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej*, s. 48.

⁵⁹ P. Włodkowiec, *Saevientibus (1415)*, s. 59.

– JR] (jak jasno powiedziano na początku Dekretów), które jest wspólne wszystkim narodom, przeto niezajomość ich nie uniewinnia, lecz oskarża (jak świadczy Apostoł w 1 do Koryntian rozdz. 14)”⁶⁰.

Ta wypływająca z Objawienia bezkompromisowa w stosowaniu przykazań skłoniła Pawła Włodkowica w zakończeniu traktatów *Saevientibus* do polemiki z opinią Henryka z Suzy, jednego z wielkich kanonistów XIII w., który wbrew poglądom Innocentego IV uważał, że wojna przeciw niewiernym nie uznającym państwa rzymskiego zawsze jest dla chrześcijan sprawiedliwa i dozwolona. „Stąd też wynika, że ów zakaz: «Nie będziesz kradzieży czynił», «Nie będziesz zabijał», tak samo ten: «Nie czyń drugiemu tego, co nie chcesz, aby tobie czyniono’ i wiele innych z prawa Boskiego nie wiązałyby chrześcijan wydzierających rzeczy niewiernych. Ta opinia zdaje się być pełna niebezpieczeństw, daje bowiem swobodę krzywdzenia bliźniego i nastęrcza najbliższą okazję do nieskończonych zabójstw, i dlatego ogólnie nie jest przyjęta”⁶¹.

Zakończenie

Paweł Włodkowic w swojej myśli prawniczej koncentrował się na pytaniach o godność człowieka, który nie jest chrześcijaninem. Czynił to w obliczu agresji na ościenne ziemie zakonu krzyżackiego. Stawiał zatem pytania trudne, dalekie od czystych rozważań teoretycznych. Czy państwa pogan mają być uznawane za prawowite i przez prawo chronione, jeżeli nie atakują innych i nie zachodzi potrzeba bronienia się przed atakami z ich strony? Czy nawracanie przy użyciu siły albo groźby da się pogodzić z wiarą chrześcijańską? Czy przykazania: „Nie zabijaj”, „Nie kradnij”, i nakaz – wywodzący się z prawa naturalnego – „Jak chcecie, aby wam ludzie czynili, tak i wy im czyńcie”, obowiązują także w stosunku do innowierców i pogan? Czy nakaz miłowania bliźniego obowiązuje chrześcijanina tylko w stosunku do innych chrześcijan, i to tylko uznających zwierzchność Kościoła katolickiego?⁶². Odpowiadając na nie, czerpał z bogactwa myśli starożytnych, w tym głównie myśli prawniczej. Jednak w jego prawniczych traktatach i argumentach decydujące znaczenie ma Prawo Boskie, zawarte w Piśmie Świętym. Wychodząc z jego wybranych fragmentów,

⁶⁰ P. Włodkowic, *Ad aperiendam (1416) pars II*, s. 46–47.

⁶¹ P. Włodkowic, *Saevientibus (1415)*, dz. cyt., s. 83.

⁶² L. Ehrlich, *Przedmowa = Introduction*, s. X.

podkreśla to, co w ówczesnych nurtach teologicznych uznać można za uniwersalizm i poszanowanie godności człowieka, jako dziecka Bożego. W myśli prawniczej natomiast jako inspirację do tworzenia „prawa narodów”, dzięki któremu można by było rozwiązywać spory i konflikty na drodze pokojowej. W wyżej zarysowanym kontekście prawa naturalnego słusznie można – za Tadeuszem Jasudowiczem – zapytać: „Czy rzeczywiście można powiedzieć, że to dopiero szkoła prawa natury przełomu XVII–XVIII stulecia stworzyła warunki dla ukształtowania się nowoczesnej koncepcji praw człowieka? Czy wcześniej nie myślano kategoriami prawa natury? I czy takie myślenie nie prowadziło już wtedy do postulatu powszechności i równości praw ludzkich? a może ta szkoła, nie tworząc nowej koncepcji, li tylko «wyzwoliła» koncepcję prawa natury z jej związków z Absolutem, a więc zastąpiła dotychczasową koncepcję teistyczną – wolnomyślicielską, ateistyczną? Może jej głównym wkładem była po prostu negacja Boga i prawa Boskiego?”⁶³.

Bibliografia

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2000.
- Belch S.F., *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*, t. 1, London–Paris 1965.
- Bełch S., *Paweł Włodkowic jako historyk i jego wpływ na Długosza*, w. S. Bełch i inni, *Paweł Włodkowic i polska szkoła prawa międzynarodowego*, Warszawa 2018, s. 76–115.
- Ehrlich L., *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954.
- Ehrlich L., *Polski wykład prawa wojny XV wieku: kazanie Stanisława ze Skarbimierza ‘De bellis iustis’*, Warszawa 1955.
- Ehrlich L., *Przedmowa = Introduction*, w. Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Vladimiri: (a selection)*, t. 1, Warszawa 1968, s. X–LXIX.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- Jasudowicz T., *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, w. Bełch S. i in., *Paweł Włodkowic i polska szkoła prawa międzynarodowego*, Warszawa 2018, s. 139–167.
- Płotka M., *Wojna sprawiedliwa i prawo naturalne w refleksji Pawła Włodkowica*, „Myśl Polityczna. Political Thought” 2020 nr 2, s. 37–49.

⁶³ T. Jasudowicz, art. cyt., s. 140.

- Pugacewicz T. (oprac.), *Publikacje Ludwika Jakuba Ehrlicha (1889–1968)*, w. Grzebyk P., Tarnogórski R. (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły: Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020, s. 397–404.
- Redzik A., *Ludwik Eherlich (1889–1968) – Zarys życiorysu*, w. Grzebyk P., Tarnogórski R. (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły: Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020, s. 339–362.
- Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o tym, że nad działania wojenne należy przedkładać mądrość*, w. Paweł Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, Benedykt Hesse, Mateusz z Krakowa, *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa*, Warszawa 2018, s. 60–72.
- Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej*, w. Paweł Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, Benedykt Hesse, Mateusz z Krakowa, *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa*, Warszawa 2018, s. 41–59.
- Wielgus S., *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, w. Bełch S. i in., *Paweł Włodkowic i polska szkoła prawa międzynarodowego*, Warszawa 2018, s. 191–232.
- Włodkowic P., *Ad aperiendam (1416) pars II*, w. Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 2, Warszawa 1968, s. 2–167.
- Włodkowic P., *Opinio Ostiensis (1415)*, w. Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 1, Warszawa 1968, s. 113–138.
- Włodkowic P., *Quoniam error (1417) pars I*, w. Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 2, Warszawa 1968, s. 216–315.
- Włodkowic P., *Quoniam error (1417) pars II*, w. Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 2, Warszawa 1968, s. 325–398.
- Włodkowic P., *Saevientibus (1415)*, w. Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica = Works of Paul Wladimiri: (a selection)*, t. 1, Warszawa 1968, s. 2–98.

STRESZCZENIE

Paweł Włodkowiec w swojej myśli prawniczej koncentrował się na pytaniach o godność człowieka, który nie jest chrześcijaninem. Czynił to w obliczu agresji zakonu krzyżackiego na sąsiednie tereny. Stawiał zatem pytania trudne, dalekie od czystych rozważań teoretycznych. Czy państwa pogan mają być uznawane za prawowite i przez prawo chronione, jeżeli nie atakują innych i nie zachodzi potrzeba bronięcia się przed atakami z ich strony? Czy nawracanie przy użyciu siły albo groźby da się pogodzić z wiarą chrześcijańską? Czy przykazania: „Nie zabijaj”, „Nie kradnij”, i nakaz – wywodzący się z prawa naturalnego – „Jak chcecie aby wam ludzie czynili, tak i wy im czyńcie”, obowiązują także w stosunku do innowierców i pogan? Czy nakaz miłowania bliźniego obowiązuje chrześcijanina tylko w stosunku do innych chrześcijan, i to tylko uznających zwierzchność Kościoła katolickiego? Odpowiadając na nie, czerpał z bogactwa myślicieli starożytnych. Jednak w jego prawniczych traktatach i argumentach decydujące znaczenie ma Prawo Boskie, zawarte w Piśmie Świętym. Wychodząc z jego wybranych fragmentów podkreśla on to, co w jemu współczesnych nurtach teologicznych uznać można za uniwersalizm i poszanowanie godności człowieka, jako dziecka Bożego. W myśli prawniczej natomiast dał on inspiracje do tworzenia „prawa narodów”, dzięki któremu można by było rozwiązywać spory i konflikty na drodze pokojowej. Swoje poglądy prezentował w piśmie i słowie na Soborze w Konstancji – największym zgromadzeniu międzynarodowym do XIX w.

Słowa kluczowe: Paweł Włodkowiec, Stanisław ze Skarbimierza, prawa człowieka, prawo międzynarodowe, wolność religijna

ABSTRACT

In his legal thought, Paul Wlodkowic focused on questions about the dignity of non-Christian man. He did this in the face of the aggression of the Teutonic Order into neighboring territories. He thus posed difficult questions, far from pure theoretical considerations. Are pagan states to be recognized as legitimate and protected by law if they do not attack others and there is no need to defend against attacks from them? Can conversion by force or threat be reconciled with the Christian faith? Are the commandments: “Thou shalt not kill”, “Thou shalt not steal”, and the injunction – derived from natural law – “As you want men to do to you, so do ye to them” also apply to dissenters and pagans? Does the command to love one’s neighbor apply to Christians only to other Christians, and only to those who recognize the supremacy of the Catholic Church? In answering them, he drew on the wealth of ancient thinkers. However, in his legal treatises and arguments, the decisive factor is the Divine Law, contained in the Holy Scriptures. Starting from its selected passages, he emphasizes what in his contemporary theological currents can

be considered universalism and respect for the dignity of man as a child of God. In legal thought, on the other hand, he gave inspiration to the creation of a “law of nations” through which sports and conflicts could be resolved peacefully. He presented his views in writing and word at the Council of Constance – the largest international gathering until the 19th century.

Key words: Paulus Vladimiri, human rights, international law, religious freedom

WOJCIECH KLUJ OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: 0000-0002-3888-7669

e-mail: w.kluj@uksw.edu.pl

BRAK WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W TADŻYKISTANIE W ŚWIETLE PORTALU „FORUM 18”¹

W niniejszym opracowaniu przeanalizujemy informacje na temat braku wolności religijnej w najmniejszym z krajów postsowieckiej Azji Centralnej, czyli Tadżykistanie, w świetle danych portalu „Forum 18”, w okresie od 1 stycznia 2019 do 21 maja 2024 roku.²

„Forum 18” to norwesko-duńsko-szwedzka inicjatywa, dedykowana walce o sprawiedliwość i wolność na całym świecie. Portal zapewnia oryginalne, szczegółowe i dokładne monitorowanie i analizę naruszeń wolności myśli, sumienia i przekonań w Azji Centralnej, Rosji, Ukrainie, Białorusi i na Południowym Kaukazie³.

Nazwa portalu <https://www.forum18.org/> wywodzi się od artykułu 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka⁴. Serwis „Forum 18 News Service” pochodzi od tego właśnie artykułu oraz podobnego artykułu 18

¹ Tekst przygotowany w ramach projektu badawczego „Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej” finansowanego ze środków konkursu pod nazwą „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Popularyzacja nauki”.

² W dniu pobrania wiadomości do niniejszego artykułu.

³ Nie mylić z „Article 18”, która jest organizacją z siedzibą w Londynie i która zajmuje się ochroną i promocją wolności religijnej w Iranie; zob. <https://articleeighteen.com/aboutus/> [dostęp: 05.07.2024].

⁴ „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”; zob. https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 21.05.2024].

Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych⁵, podstawowego międzynarodowego traktatu dotyczącego praw człowieka. Jako swoje motto przewodnie portal „Forum 18” wymienia trzy prawa: 1. Prawo do wierzenia, oddawania czci i dawania świadectwa; 2. Prawo do zmiany przekonań lub religii; 3. Prawo do zrzeszania się i wyrażania swoich przekonań. Wiadomości serwisu informacyjnego „Forum 18” posiadają ISSN 1504–2855.

Dla ukazania kontekstu pozostałych krajów Azji Centralnej i informacji o nich zamieszczanych na portalu „Forum 18” w interesującym nas okresie, można dodać, że w interesującym nas okresie, portal podaje 64 wiadomości dotyczących Kazachstanu, 59 dotyczących Uzbekistanu, 26 dotyczących Turkmenistanu oraz 14 dotyczących Kirgistanu. O Tadżykistanie portal zamieścił 37 informacji oraz analizę sytuacji w kraju. Porównując te statystyki trzeba pamiętać, że sama liczba informacji nie świadczy o ciężkości przypadków⁶.

Niepodległy Tadżykistan

Tadżykistan jest najmniejszym z pięciu państw Azji Centralnej, które powstały po rozpadzie Związku Radzieckiego. Północną część kraju stanowi urodzajna Kotlina Fergańska. Tadżykistan graniczy z Afganistanem i Chinami, a ponadto z Kirgistanem i Uzbekistanem. Około 85 procent z ok. 8 milionów mieszkańców to etniczni Tadżycy. Reszta to głównie

⁵ „1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. 2. Nikt nie może podlegać przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania wyznania albo przekonań według własnego wyboru. 3. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób. 4. Państwa–Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub, w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniem”; zob. https://www.amnesty.org.pl/wpcontent/uploads/2016/04/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Obywatelskich_i_Politycznych.pdf [dostęp: 21.05.2024].

⁶ Zob. M.B. Olcott, *Religion and State Policy in Central Asia*, “The Review of Faith & International Affairs”, 2014 vol. 12, s. 1–15; M. Kamrava, *Nation–Building in Central Asia: Institutions, Politics, and Culture*, “Muslim World” 2020 vol. 110, s. 6–23.

etniczni Uzbeki (którzy, podobnie jak Tadżycy, są uważani za sunnickich muzułmanów). Wielu Tadżyków mieszka poza Tadżykistanem (głównie w regionach Buchary i Samarkandy).

Współczesna sytuacja religijna nie zrodziła się w ciągu ostatnich kilku lat. W 1868 roku północna część Tadżykistanu została przyłączona do carskiej Rosji. Wtedy tereny dzisiejszego Tadżykistanu były najbardziej zacofaną częścią emiratu Buchary podległego Rosji. Związek Radziecki stopniowo podporządkowywał sobie te tereny. Komuniści zburzyli wiele meczetów. Przez cały czas istnienia Związku Radzieckiego Tadżykistan był gospodarczo dyskryminowany. Poziom życia ludności utrzymywał się na bardzo niskim poziomie.

9 września 1991 roku została ogłoszona deklaracja niepodległości. Wkrótce po odzyskaniu niepodległości doszło do wojny domowej (1992–1997)⁷. Głównymi czynnikami w niej były lojalności klanowe i etniczne opierające się na religii – islamie. Późniejszy prezydent, Imomali Rahmon, posiadał poparcie postsowieckiej Wspólnoty Niepodległych Państw. Opozycja opierająca się na potężnych klanach rodzinnych oraz organizacjach islamskich domagała się utworzenia w Tadżykistanie państwa islamskiego⁸. Wojna zakończyła się w 1997 roku zwycięstwem strony rządowej. Zjednoczona opozycja islamska uzyskała 30 procent stanowisk w rządzie. W ciągu swojej krótkiej historii jako niepodległego państwa Tadżykistan przeszedł z pozycji państwa jednego z najbardziej tolerancyjnych wobec religii (zwłaszcza w latach po wojnie domowej) do przepisów wysoce restrykcyjnych.

W latach dziewięćdziesiątych Tadżykistan nie posiadał większego znaczenia na arenie międzynarodowej. Zmieniło się to, gdy Stany Zjednoczone rozpoczęły działania zbrojne w Afganistanie. Władze tadżyckie wykorzystały szansę udostępniając swoje bazy dla wojsk amerykańskich. To z kolei dało nową pozycję wobec Rosji, która uważała Tadżykistan za swoją strefę wpływów. W 2004 roku otwarto również bazę armii rosyjskiej w Azji Centralnej.

Od 16 listopada 1994 roku prezydentem kraju jest niezmiennie Imomali Rahmon. Przez te prawie 30 lat wprowadził on rządy autorytarne, a jego osoba stała się przedmiotem kultu jednostki. Odwołując się do

⁷ Zob. M. Klimecki, *Tadżykistan 1992–1997 r. Rozpad i odbudowa państwa*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku” 2010 t. 6, s. 7–21.

⁸ Zob. E. Karagiannis, *The New Face of Political Islam in Central Asia: The Rise of Islamo-democrats*, „Journal of Muslim Minority Affairs” 2016 vol. 36, s. 267–281.

(również) religijnie wywołanej wojny domowej, przez te lata prezydent i władza państwowa łatwo szafowali argumentem ochrony przed fundamentalizmem religijnym. Pod tym sztandarem można wprowadzać dowolne prawa, również te ograniczające prawa do wolności religijnej. Na sytuację braku wolności religijnej w tym kraju trzeba patrzeć przez perspektywę notorycznego łamania również innych praw człowieka. Opozycja polityczna i wolność prasy są bardzo mocno ograniczone. Po wyborach prezydenckich w 2005 roku nasilił się proces zamykania wielu niezależnych gazet i napadów na dziennikarzy⁹.

Sytuacja religijna

Islam był głęboko zakorzeniony w tadżyckim społeczeństwie w okresie sowieckim podobnie jak w Uzbekistanie. Oba miały w przeważającej mierze muzułmanów zwolenników szkoły hanafickiej¹⁰, mieszkających w oazach przez wiele pokoleń od kilkuset lat.

Po odzyskaniu niepodległości w całym kraju nastąpiło odrodzenie islamu. Polityczne elity islamskie utworzyły zjednoczoną opozycję, która skupiła się wokół Islamskiej Partii Odrodzenia. Od strony religijnej sytuacja była mocno zróżnicowana. Powstawały różne meczety i szkoły (medresy) głównie tradycji hanafickiej, ale również o orientacji bardziej sufickiej¹¹ czy salafickiej¹². Niektóre z nich były prowadzone przez imamów i mułłów, którzy studiowali w Pakistanie lub Indiach. Muzułmanie szyicki orientacji ismailskiej¹³, obecni głównie w Pamirze (w Górnym Badachszenie) byli wspierani przez Aga Khana i jego fundację. Była też niewielka liczba szyitów – imamitów (dwunastowców), związana z obecnością irańską.

⁹ Klasyczną pozycją opisującą ten proces jest H. Thibault, *Transforming Tajikistan: state-building and Islam in post-Soviet Central Asia*, London 2018.

¹⁰ W sunnizmie jedna z czterech głównych szkół prawa muzułmańskiego, obok hanbalitów, malikitów i szafiitów.

¹¹ Sufizm to zbiorowe określenie różnych nurtów mistycznych w islamie. W Azji Centralnej mocno działały różne bractwa sufickie; zob. B. Gatling, *The guide after Rumi: tradition and its foil in Tajik Sufism*, „Nova Religio” 2013 vol. 17, s. 5–23. O dawniejszej historii zob. W. Kluj, *Chrześcijańsko-muzułmańskie relacje w Azji Centralnej do czasów Timura (XIV wiek)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2021 t. 39, s. 161–183, zwłaszcza s. 173–176.

¹² Ruch reformatorski w islamie sunnickim. Z salafizmu wywodzi się dwudziestowieczny sunnicki fundamentalizm muzułmański.

¹³ Druga, po imamitach (dwunastowcach), gałąź w islamie szyickim.

Ustawa o religii z 2009 roku uznała islam za tradycyjną wiarę narodu tadżyckiego, ale jednocześnie zwiększyła uprawnienia Państwowego Komitetu ds. Spraw Religijnych¹⁴ (SCRA). Nowe prawo religijne zastrzyło wymogi dotyczące prawnej rejestracji grup religijnych, a Komitet Państwowy wykorzystał proces ponownej rejestracji do zamykania meczetów¹⁵ (i wszelkich powiązanych szkół), które były postrzegane jako odbiegające od formy islamu hanafickiego. Liczba szkół islamskich została zmniejszona, a niektóre szkoły zostały zmuszone do wprowadzenia zmian programowych. Ograniczono liczbę osób, które mogły przewodniczyć ceremoniom religijnym. Praktykowanie salafickiego islamu zostało zakazane. Wprowadzono również prawo o odpowiedzialności rodzicielskiej, które nakłada na rodziców dzieci poniżej 18. roku życia dopilnowanie zakazu uczestniczenia ich dzieci w praktykach religijnych, z wyjątkiem pogrzebów.

Kontekst polityczny ostatnich dziesięciu lat

Przechodząc do zasadniczej części niniejszego tekstu, pamiętać trzeba, że Tadżykistan był najbiedniejszą, wiecznie dotowaną republiką Związku Radzieckiego, a dziś sytuacja nie poprawiła się znacząco. Ubóstwo jest powszechne, a gospodarka słaba. Wiele osób w wieku produkcyjnym opuszcza kraj w poszukiwaniu pracy za granicą, głównie w Rosji oraz Kazachstanie.

Serwis „Forum 18” podaje, że tuż przed wyborami parlamentarnymi w marcu 2015 roku¹⁶ SCRA przygotował kazanie do odczytania podczas piątkowych modlitw w centralnych meczetach w całym kraju. Tekst atakował opozycyjną Islamską Partię Odrodzenia, chwalił prezydenta i wzywał do głosowania tylko na kandydatów z partii prezydenta. Po wyborach, w innym kazaniu (też ułożonym przez SCRA), wezwano do zamknięcia Islamskiej Partii Odrodzenia i utworzenia tylko jednej partii w kraju. W odpowiedzi na tę „prośbę” rząd ją zdelegalizował, a wysokich rangą członków partii uwięził.

¹⁴ Precyzyjniej jest to Państwowy Komitet ds. Religijnych, Regulacji Tradycji, Ceremonii i Rytuałów.

¹⁵ Zob. M. Bayram, *Tajikistan: Almost two thousand mosques closed in 2017*, „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe” 38(2018) nu. 4, s. 25–32.

¹⁶ Opis sytuacji zob. *25 lat po odzyskaniu niepodległości kraj stoi na rozstaju dróg. Wyprawa do Tadżykistanu*, <https://www.national-geographic.pl/artukul/25-lat-po-odzyskaniu-niepodleglosci-kraj-stoi-na-rozstaju-drog-wyprawa-do-tadzykistanu> [dostęp: 02.10.2017].

Poza tą ogólną sytuacją, dotyczącą doniesienia o prześladowaniach z powodów religijnych, trzeba zwrócić uwagę na różnice regionalne. Wschodnia część kraju, czyli zachodni Pamir, na początku XX w. została włączona do Związku Radzieckiego jako Górny Badachschan,¹⁷ stanowiący część nowego tworu – Tadżykistanu¹⁸. Dziś Górnobadachszański Wilajet [województwo] Autonomiczny ze stolicą w Chorogu graniczy z Chinami oraz Afganistanem i Kirgistanem. Stanowi on ok. 30 procent terytorium Tadżykistanu, ale mieszka w nim tylko ok. 4 procent ludności Tadżykistanu.

Górny Badachschan nie zrósł się w pełni z resztą Tadżykistanu. Tadżycy to „kuzyni” Irańczyków¹⁹, natomiast mieszkańcy Pamiru to głównie ismailici, spokrewnieni bardziej z Persami. Ponieważ Górny Badachschan jest uboższą częścią kraju, więc jego specyfika się utrwała, bo to raczej Pamirczycy szukają pracy na zachodzie kraju i za granicą, niż Tadżycy w Pamirze.

Gdy w 1992 roku wybuchła wojna domowa, w której demokraci i politycy odwołujący się do islamu sprzymierzyli się z niedawnymi komunistami, Pamirczycy stanęli po stronie demokratów i Partii Odrodzenia Islamu. Gdy dzięki wsparciu Rosji i Uzbekistanu komuniści wygrali wojnę (1992–1997), w której zginęło ponad 50 tys. ludzi, tadżycy mudżahedini wycofali się w góry Pamiru oraz do Afganistanu.

Do niedawna Górny Badachschan cieszył się względną niezależnością od władz w Duszanbe. W 2015 roku prezydent uznał jednak, że nikt na zachodzie kraju nie może już mu zaszkodzić, więc zabrał się za Pamir²⁰. Ponieważ zakazał działalności Partii Odrodzenia Islamu, więc realnymi przywódcami Pamiru stali się dawni komendanci partyzantcy, którzy teraz bronili ludności cywilnej przed samowolą i tyranią władz. Kiedy w maju 2022 roku, domagając się sprawiedliwości, ludzie w Pamirze wyszli na ulice²¹, władze odpowiedziały represjami i posłały wojsko rozpoczynając „specjalną operację antyterrorystyczną”.

¹⁷ Nie mylić z Badachschanem należącym do Afganistanu.

¹⁸ Tadżycy zyskali „swoj” kraj, ale stracili swoje metropolie Bucharę i Samarkandę, które weszły w skład Uzbekistanu.

¹⁹ Z tradycją odwołującą się do dynastii Samanidów z IX–X w.

²⁰ Próba spacyfikowania Pamiru przez rząd ma na celu m.in. umożliwienie (odpłatne) koncesji górniczych i dzierżaw roli sąsiednim Chińczykom jednak na razie to Rosja uważa Tadżykistan za swoją strefę wpływów.

²¹ Represje ze strony reżimu nasiliły się, odkąd w listopadzie 2021 roku lokalny mieszkaniec został zabity przez siły bezpieczeństwa.

Prześladowanie ismailitów

Najbardziej prześladowaną w ostatnich pięciu latach grupą religijną w Tadżykistanie wydają się być ismailici, co potwierdzają informacje portalu „Forum 18”. Jest to wyraźnie spowodowane sytuacją polityczną. Gdy reżim brutalnie stłumił pokojowe protesty w Górnym Badachsanie w maju 2022 roku, zamknął również wszystkie domy modlitwy izmailitów w regionie i zamknął ich działalność edukacyjną i kulturalną (Centrum Edukacji Ismaili – otwartego w 2018 roku) w Khorugh (stolica Górnego Badachschanu)²². Ismailitom zostawiono jedynie dwa ośrodki w całym kraju – w Khorugh i stolicy Duszanbe. Są one otwarte tylko na modlitwy. Zakazano prowadzenia w nich jakiegokolwiek działalności edukacyjnej lub kulturalnej.

Serwis „Forum 18” podaje, że w lipcu 2022 roku tajna policja aresztowała Muzaffara Davlatmirova, 59-letniego przywódcę religijnego ismailitów w Khorugh. Sąd skazał go na pięć lat więzienia za „publiczne wezwania do działalności ekstremistycznej popełnione przy użyciu środków masowego przekazu lub Internetu”. Khorugh jest stolicą Górnego Badachschanu. Davlatmirov ma wpływ na ludzi, m.in. prowadził modlitwy *janaza* (pogrzebowe) na pogrzebie w maju 2022 roku trzech lokalnych przywódców zabitych podczas brutalnego tłumienia pokojowych protestów przez reżim. Davlatmirov został wysłany do odbycia kary w więzieniu w Yavan, gdzie jest skrajnie zimno i gdzie krewni muszą kupować wszystko więźniom, łącznie z jedzeniem. Jego krewni i przyjaciele długo nie byli informowani o miejscu jego przetrzymywania.

Inną informacją podaną przez „Forum 18” jest wiadomość ze stycznia 2023 roku, gdy urzędnicy w Khorugh ostrzegli starszysznę, aby nie zezwalała na modlitwy izmailitów w domach. Kto weźmie w nich udział zostanie ukarany grzywną. Lokalne władze wydały co najmniej dwie grzywny zbiorcze na ismailitów w 2023 roku za modlitwę w domach. Ponadto grzywną ukarani zostali właściciele domów.

Urzędnicy nalegali również, aby miejscowa ludność usunęła portrety duchowego przywódcy ismailitów, Aga Khana²³, które wiszą na honorowych miejscach w domach. Reżim zakazał również dobrowolnych lekcji

²² Zob. W. Jagielski, *Tadżykistan: bunt na Dachy Świata*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/tadzykistan-bunt-na-dachu-swiata-174649> [dostęp: 21.05.2024]; S. Aksakolov, *Responding to atheist state policy and practicing religion: the Ismailis of Soviet Badakhshan*, „Central Asian Survey” 2024, s. 1–17.

²³ Aga Khan nie może odwiedzać Tadżykistanu od 2012 roku.

dla dzieci w wieku gimnazjalnym w oparciu o podręcznik opublikowany przez Fundację Aga Khana. Tajna policja zaczęła konfiskować kopie podręczników. Ponadto ogłosili, że młodzi ismailici nie będą już mogli podróżować do Wielkiej Brytanii w celu zdobycia wykształcenia w Instytucie Studiów Ismaili.

W kwietniu 2023 roku prezydent ustanowił prawo, wprowadzające procedurę „grzebania ciał terrorystów zneutralizowanych w trakcie operacji antyterrorystycznej”. Zgodnie z nim agencje państwowe chowają takie osoby w miejscu wybranym przez państwo. Miejsce pochówku nie może być nikomu ujawnione. W dokumentacji nie wolno podawać nazwiska osoby, a zmarli mają być transportowani na miejsce pochówku w zamkniętych trumnach, których nie wolno badać. Bezpośrednimi celami tej procedury są przede wszystkim ismailici w Górnym Badachszenie. Reżimowe siły „bezpieczeństwa” zabiły tam wiele osób podczas operacji „antyterrorystycznych” od listopada 2021 roku. Rodzinom nie pozwolono nawet na samodzielne przeprowadzenie islamskiego rytuału obmycia ciała, aby uniemożliwić im zobaczenie obrażeń odniesionych przez poszczególne osoby.

„Forum 18” podaje też, że reżim usunął nagrobki zabitych w 2022 roku. Władze ostrzegły krewnych, aby nie umieszczali nagrobków z nazwiskami tych zmarłych. Na początku maja 2023 roku tajna policja torturowała krewnego zabitego w maju 2022 roku po tym, jak umieścił on nazwisko zmarłego na nagrobku.

Jak podaje „Forum 18”, już w maju 2022 roku urzędnicy dystryktu Rushan wezwali rodziców (z wioski Derzud) na spotkanie z policją po tym, jak ich dzieci odwiedziły groby zmarłych. Grożono im wszczęciem postępowania karnego, jeśli ich dzieci jeszcze raz odwiedzą groby i przeczytają tam modlitwy.

Wszyscy muzułmanie poddawani represjom

Chociaż ismailici są szczególnie prześladowani, to jednak wiele restrykcji i wręcz prześladowań dotyka również pozostałych muzułmanów, głównie poprzez działalność SCRA i policji.

Ponieważ islam jest wiarą wyznawaną przez większość mieszkańców kraju, więc niekontrolowany jego rozwój mógłby stanowić silną opozycję. Jak przypomina „Forum 18” istnieje pewien pozaprawny zakaz głoszenia islamu we wszystkich meczetach z wyjątkiem największych.

Istnieją ograniczenia liczby meczetów, a meczety bez pozwolenia państwa zostały pozamykane lub nawet zburzone. W przypadku zamykania meczetów urzędnicy twierdzą, że następuje to na „prośbę” rad meczetowych. Dla przykładu, w północnym mieście Khujand urzędnicy skonfiskowali meczet Nuri Islom (Światło Islamu) i w styczniu 2020 roku przekształcili go w kino. Urzędnik administracji regionalnej Sugd twierdził, że meczet stał się wylęgarnią podejrzanych ludzi i że to społeczność meczetowa go zamknęła.

Oficjalne meczety stały się agendą państwową. Tylko imamowie mianowani przez państwo mogą czytać kazania w meczetach, na które zezwoliło państwo. Imamowie mają też informować władze na temat członków społeczności meczetu. Osoby odwiedzające meczety są ściśle monitorowane, również za pomocą kamer. Oprócz kamer w miastach, w każdej wiosce znajdują się kontrolowane przez państwo komitety lokalnej administracji mieszkaniowej, organizacje młodzieżowe i kontrolowani przez państwo aktywiści, których głównym zadaniem jest informowanie reżimu o tym, kto co robi w danej miejscowości.

„Forum 18” podaje przykład aresztowania imama Mahmadsodyka Sayidova w czerwcu 2021 roku i uwięzieniu go na pięć lat za to, że odmówił on wygłoszenia kazania dostarczonego przez SCRA i wygłosił własne, w którym zapytał, dlaczego SCRA opisała 8 marca (Międzynarodowy Dzień Kobiet) jako „święte święto”, które muzułmanie muszą obchodzić, podczas gdy reżim zakazuje przeprowadzania islamskich rytuałów i ceremonii.

„Forum 18” przypomina również, że 24 lutego 2022 roku prezydent wygłosił przemówienie, w którym stwierdził (słowami pominiętymi w opublikowanej wersji przemówienia): „Ludzie muszą przychodzić do meczetów tylko na modlitwę i wychodzić po modlitwie. Meczety nie mogą być miejscem zgromadzeń i dyskusji”.

Trudnym do zrozumienia zakazem (przynajmniej trudnym do zrozumienia w realiach europejskich) jest zakaz nauczania islamu, nawet w tej prawowiernej rządowej formie. Zdecydowana większość muzułmanów nie ma więc możliwości dowiedzenia się więcej o islamie. Jedyną legalną możliwością jest zdobycie miejsca na uniwersytetach, aby studiować teologię islamską, ale tych miejsc jest bardzo mało. Inni mogą próbować dowiedzieć się więcej prywatnie, ale jest to karane.

Jak podaje „Forum 18”, w marcu 2023 roku imam Mukhammadi Mukharramov został uwięziony na osiem lat za prywatne nauczanie islamu

grupy 12 dorosłych muzułmanów. Wcześniej, w styczniu 2023 roku, sąd ukarał muzułmańskiego mężczyznę grzywną za prywatne nauczanie islamu żony swojego brata. Inny sąd ukarał muzułmańską kobietę za nauczanie Koranu ośmioletniej córki sąsiada. To pewnie tylko ułamek kar nałożonych na muzułmanów, których jedyną winą jest praktykowanie swojej religii.

Najbardziej znanym przypadkiem ukarania za prywatne nauczanie islamu podanym przez „Forum 18” jest uwięzienie, w lutym 2021 roku, imama Sirojiddina Abdurahmonowa (powszechnie znanego jako Mullo Sirojiddin) na pięć lat i sześć miesięcy. Wcześniej został on określony jako salafita²⁴. Sąd odmówił jednak podania, w jaki sposób reżim miałby zidentyfikować osobę jako salafitę. Ówczesny zastępca szefa SCRA określił, że salafici są ekstremistami, ponieważ uczęszczają do tadżyckich meczetów sunnickich, a modlą się inaczej. Kłóca się też z innymi obecnymi w meczecie o nauki islamu.

Zakazywanie innych tradycji islamskich

W marcu 2015 roku prezydent potępił kobiety noszące „nietypowe” stroje, a państwowa telewizja pokazała materiał filmowy, na którym policja zatrzymała dziesięć kobiet w hidżabach na ulicy, twierdząc, że są prostytutkami. W całym kraju informowano kobiety, że nie mogą zostawić swoich dzieci w przedszkolach, gdy noszą hidżab. Również w marcu 2015 roku policja zaczęła przymusowo golić brodatych muzułmańskich mężczyzn w całym kraju. Wyglądało to wręcz na prowokowanie reakcji.

W marcu 2021 roku reżim znowu zintensyfikował ataki na kobiety, które mimo wszystko zdecydowały się nosić hidżab. Funkcjonariusze policji mnożyli przesłuchania kobiet noszących hidżaby na ulicach, rynkach i innych miejscach publicznych. Reżim rozmieścił również współpracowniczkę (rzekomo z Państwowego Komitetu ds. Kobiet i Rodziny) przy wejściach do szkół, szpitali i innych budynków publicznych w celu uniemożliwienia kobietom w hidżabach korzystania z opieki zdrowotnej i innych usług publicznych. Wydaje się, że w 2023 roku intensywność takich przypadków zmalała.

Również uniwersytety egzekwują zakaz noszenia brody i hidżabu. Jeden z uniwersytetów zakazał kobietom noszenia tradycyjnej tadżyckiej

²⁴ Nurt ten został zakazany przez Sąd Najwyższy w styczniu 2009 roku.

chusty. Wiadomo również, że policja w Duszanbe egzekwowała ten zakaz podczas wizyt w szkołach.

Reżim zakazał także przeprowadzania wielu islamskich rytuałów i ceremonii. Od 2017 roku ustawa o tradycjach wprowadziła liczne nowe ograniczenia, w tym m.in. zakaz tradycyjnych uroczystych posiłków na cześć pielgrzymów powracających z hadżu²⁵, wymaganie od wszystkich przestrzegania nieokreślonego „stroju narodowego”, zakaz zwyczajowego oferowania jedzenia w trzecim, siódmym i 40. dniu po pogrzebie. SCRA określa, jakie procedury powinny być przestrzegane podczas pogrzebów i następującego po nich okresu żałoby.

„Forum 18” podaje, że w czerwcu 2022 roku Elobat Oghalykova próbowała wziąć udział w koncercie w publicznym parku w pobliżu jej domu w północnym regionie Sugd. Miała na sobie czarną sukienkę, aby uczcić śmierć jednego ze swoich synów (zgodnie z tadżyckimi islamskimi zwyczajami żałobnymi – przez 40 dni po śmierci). Policja zatrzymała ją przy wejściu do parku. Funkcjonariusze zabrali ją na posterunek policji i przetrzymywali oraz torturowali ją przez ok. siedem godzin. Gdy złożyła pisemną skargę, urzędnicy nie podjęli żadnych działań.

Wolność religijna więźniów

Większość więźniów w Tadżykistanie ma meczet lub salę modlitewną. Więźniowie mogą tam modlić się i czytać Koran²⁶. Nie wolno im modlić się ani czytać Koranu nigdzie indziej. Więźniom muzułmańskim – niezależnie od powodu ich uwięzienia – odmawia się wizyt imamów²⁷.

Jak podaje „Forum 18”, we wrześniu 2022 roku imam Zubaydullo Rozik, który był jednym z założycieli Islamskiej Partii Odrodzenia, został ponownie umieszczony w celi karnej za prowadzenie edukacji religijnej dla innych więźniów (posiadał Koran i literaturę islamską w części sypialnej), co jest nielegalne w tadżyckich więzieniach. Rozik odbywa karę

²⁵ Obecnie rząd jest odpowiedzialny za organizację wszystkich pielgrzymek do Mekki. Oczywiście sprzyja to łapówkarstwu oraz łatwiejszemu kontrolowaniu pielgrzymów.

²⁶ Reguła 2 Wzorcowych Reguł Minimalnych ONZ Dotyczących Postępowania z Więźniami (Reguły Mandeli) stanowi częściowo: „Należy szanować przekonania religijne i nakazy moralne więźniów”. Reguła 66 stanowi częściowo: „Każdy więzień powinien mieć możliwość zaspokojenia potrzeb swojego życia religijnego poprzez [...] posiadanie książek religijnych”.

²⁷ Duchowni innych wyznań również nie mogą odwiedzać więźniów.

pozbawienia wolności w więzieniu o zaostrzonym rygorze. Funkcjonariusze więzienni wysyłali Rozika do karceru już co najmniej dwa razy wcześniej: w czerwcu 2020 roku i lipcu 2022 roku. Było to po tym, gdy znaleźli u niego kopię Koranu. Twierdzili, że używał jej do nauczania islamu innych więźniów. Prawdziwym jednak powodem było to, że odmawiał nocne modlitwy po zgaszeniu światła.

Ograniczenia edukacji religijnej dzieci

Ustawa o odpowiedzialności rodzicielskiej z 2011 roku wymaga od rodziców nie zezwalania na edukację dorastających dzieci za granicą bez zgody odpowiednich agencji państwowych i zakazuje udziału osób poniżej 18. roku życia w wydarzeniach religijnych, z wyjątkiem pogrzebów²⁸.

Islamskie szkoły religijne (medresy) zaczęły być zamykane od lipca 2013 roku po przemówieniu prezydenta, który twierdził (bez podania dowodów), że niektórzy z ich byłych uczniów stali się „terrorystami”. Żadna z nich nie otrzymała pozwolenia na ponowne otwarcie do grudnia 2023 roku.

„Forum 18” podaje, że w swoim przemówieniu 24 lutego 2022 roku prezydent wezwał do podjęcia poważnych środków przeciwko edukacji religijnej bez pozwolenia państwa, w tym zamknięcia wszystkich medres. Podał, że liczba przypadków nielegalnej edukacji religijnej wzrosła. Stwierdził, że w 367 przypadkach zostały ukarane osoby za nauczanie religii 1662 nastolatków²⁹.

Podczas spotkania z protestantami w maju 2022 roku przewodniczący SCRA przypomniał, że osoby poniżej 18. roku życia nie mogą uczestniczyć w żadnej działalności religijnej. Zakazy te obowiązują wszystkie wyznania. Art. 474–3 kodeksu administracyjnego karze wysokimi grzywnami „prowadzenie działalności edukacyjnej i kaznodziejskiej przez wspólnoty religijne w placówkach oświatowych w wieku przedszkolnym, średnim, podstawowym zawodowym, średnim zawodowym i wyższym zawodowym, a także w budynkach mieszkalnych lub domach obywateli”. Kary zostały zaostrzone w grudniu 2021 roku.

²⁸ Zob. M. Stephan, *Education, youth and Islam: the growing popularity of private religious lessons in Dushanbe, Tajikistan*, „Central Asian Survey” 2010 vol. 29, s. 469–483.

²⁹ Dotyczyło to nie tylko muzułmanów.

Brak wolności religijnej dla chrześcijan

„Forum 18” podaje również przykłady uniemożliwiania wyznawania wiary chrześcijanom. Reżim zamknął niektóre kościoły protestanckie z powodu rzekomych problemów z ich statutem lub z powodu rzekomej działalności ekstremistycznej. W lutym 2017 roku władze dokonały najeżdżu na wspólnotę protestancką *Sunmin Sunbogym* (Pełna Ewangelia) pastora Bakhroma Kholmatova w Konibodom (wilajet sogdyjski, okolice Chodżentu). Funkcjonariusze wywierali presję na pracodawców, by zwolnili wierzących z pracy. W lipcu 2017 roku sąd skazał pastora na trzy lata więzienia za rzekome śpiewanie ekstremistycznych pieśni w kościele i podżeganie do nienawiści religijnej. Rząd zagroził też członkom rodziny, przyjaciołom i członkom wspólnoty represjami, jeśli ujawnią jakiegokolwiek szczegóły sprawy, procesu lub więzienia. Oprawcy nie zostali aresztowani ani postawieni przed sądem za tortury. Dwa budynki *Sunmin Sunbogym* zostały skonfiskowane.

Innym przykładem podanym przez portal jest informacja, że więźniowi Szamilowi Chakimowowi podczas pobytu w więzieniu zabroniono otwartego czytania Biblii w obecności innych osób. Wcześniej zabrano mu Biblię, którą później zwrócono pod warunkiem, że tylko on będzie ją czytał. Administracja więzienia zakazała mu również prowadzenia jakichkolwiek rozmów z innymi na temat Boga i jego wiary.

W 2007 roku reżim zakazał działalności Świadkom Jehowy. Później zostali zalegalizowani, a w marcu 2021 roku zostali zdelegalizowani po raz drugi. Nikt ich o tym nie poinformował. Dowiedzieli się o tym dopiero wtedy, gdy reżim odpowiedział Komitetowi Praw Człowieka ONZ w kwietniu 2022 roku.

Jeszcze bardziej jaskrawy przykład braku wolności religijnej, podany przez interesujący nas portal, to historia Świadka Jehowy, Shamila Khakimova. We wrześniu 2019 roku sąd w Khujand uwięził go (już emeryta) za rzekome podżeganie do nienawiści religijnej. Był ścigany za książki, literaturę, zdjęcia, filmy, nagrania audio, pliki komputerowe i dane z telefonów komórkowych, które według prokuratury zawierają cechy działalności ekstremistycznej. Wśród przedstawionych „dowodów” była też analiza ekspercka tadżyckiego tłumaczenia Biblii opublikowana przez Instytut Przekładu Biblii w Sztokholmie³⁰. Analiza ta została przeprowadzona

³⁰ Nie jest on powiązany ze Świadkami Jehowy, a jego przekłady są używane przez wielu chrześcijan.

przez trzech lokalnych imamów mianowanych przez państwo. W analizie tej stwierdzono, że dystrybucja tej Biblii wśród muzułmanów hanafickich powoduje konfrontację i schizmę oraz prowadzi do nieporozumień.

Przebywając w więzieniu, we wrześniu 2021 roku, Khakimov nie mógł uczestniczyć w pogrzebie swojego jedyne syna. Administracja więzienia odrzuciła też prośby o przeniesienie więźnia do szpitala w celu uzyskania pilnie potrzebnej specjalistycznej opieki medycznej. 72-latek cierpi na wiele schorzeń, w tym oznaki gangreny w nogach, poważne problemy ze wzrokiem i częste silne bóle głowy. Khakimov został ostatecznie zwolniony z więzienia w maju 2023 roku. Wyrok zabrania mu uczestnictwa w jakiegokolwiek organizacji religijnej przez trzy lata po zwolnieniu. Funkcjonariusz więzienny ustnie ostrzegł go, aby nie nauczał o swojej religii.

Wymagania stawiane zalegalizowanym niemuzułmańskim wspólnotom religijnym

Sytuacja wspólnot religijnych zarejestrowanych w Tadżykistanie nie jest lepsza. Muszą one przekazywać SCRA szczegółowe informacje. „Forum 18” podaje przykład formularza z 2019 roku, który wymagał od wszystkich społeczności niemuzułmańskich corocznego zgłaszania informacji:

- które [kontrolowane przez państwo] gazety i czasopisma są subskrybowane przez wspólnotę religijną (z potwierdzeniem zapłaty za subskrypcję);
- pełne szczegóły wszystkich darowizn charytatywnych wszelkiego rodzaju, w tym na kontrolowany przez państwo Publiczny Fundusz Dobroczynności;
- ile dni dobrowolnej pracy społecznej wykonano, w tym subbotnik (narzucona przez państwo przymusowa „dobrowolna” praca społeczna w sobotę) oraz pełny opis wykonanych prac;
- całkowity dochód wspólnoty religijnej za ubiegły rok, z podaniem, ile wydano, a ile pozostało;
- ile wydano na pensje, remonty budynków, podatki i rachunki za media;
- ile kamer wideo do monitoringu zostało zainstalowanych w budynku wspólnoty religijnej i ile z nich działa;
- ile oficjalnych pism otrzymała wspólnota religijna od agencji państwowych, na ile z nich już odpowiedziała, a ile czeka na odpowiedź;

— listę wszystkich organizacji międzynarodowych, z którymi wspólnota religijna współpracowała w ubiegłym roku.

Reżim dokładnie sprawdza wypełnione formularze. Jeden z protestantów, powiedział, że lokalna administracja wezwała przełożonego wspólnoty do zrozumienia, że wspólnota zostanie ukarana, jeśli nie wniesie wkładu finansowego w projekty państwowe.

Kwestionariusz wysłany do niemuzułmańskich wspólnot religijnych w sierpniu 2022 roku wymaga podania pełnych danych wszystkich pracowników wspólnoty religijnej i ich rodzin. Drugi kwestionariusz wymaga szczegółowych informacji na temat wszelkiego wsparcia finansowego otrzymywanego przez wspólnoty od zagranicznych osób lub organizacji, wymagając, aby wszystkie wkłady finansowe były zgłaszane do SCRA w ciągu dziesięciu dni od ich otrzymania.

Do oficjalnie zarejestrowanych meczetów nie wysyła się takich kwestionariuszy, bo są one pod całkowitą kontrolą państwa.

Dyskryminacja kobiet

W języku polskim powstała praca ukazująca kobiece oblicze islamu w Tadżykistanie³¹. Dane „Forum 18” informują o prześladowaniach, również kobiet, co zostało już wspomniane wyżej w niniejszym tekście. Kobiety przejmują na siebie rozwój wiary, w Tadżykistanie głównie islamu, w formie kształcenia religijnego dzieci. Dają też świadectwo swoim przekonaniom religijnym poprzez noszenie w miejscach publicznych „nie-typowych” strojów, zwłaszcza hidżabu spotykając się nawet z represjami policji. Grożą im za to konsekwencje zamknięcia przed nimi szkół, szpitali czy innych miejsc publicznych. Kobietom chrześcijańskim jest jeszcze trudniej dawać świadectwo swej wierze, bo napotykają się na represje nawet ze strony postronnych obserwatorów.

Cenzura

Kodeks administracyjny karze za uchylanie się od obowiązkowej cenzury państwowej wszystkich tekstów przez osoby wszystkich przekonań, a naruszenia są karane wysokimi grzywnami. Kary zostały zaostrome

³¹ A. Cieślewska, *Islam with a female face: how women are changing the religious landscape in Tajikistan and Kyrgyzstan*, Kraków 2017.

w grudniu 2021 roku. Koszty uzyskania analizy eksperckiej są bardzo wysokie, niekiedy wręcz nieosiągalne dla niektórych mniejszych wspólnot.

„Forum 18” podaje przykład z grudnia 2018 roku, gdy celnicy na lotnisku w Duszanbe skonfiskowali 5000 kalendarzy religijnych, które importowała zarejestrowana wspólnota baptystów. Kalendarze zawierały zdjęcia na każdy z dwunastu miesięcy 2019 roku i na każdy miesiąc przypadał jeden cytat z Nowego Testamentu. „Eksperci” językowi znaleźli w nich jednak elementy propagandy obcej wiary. Kalendarze zostały skonfiskowane i zniszczone, a baptyści ukarani grzywną.

We wrześniu 2022 roku SCRA ogłosił, że pod koniec sierpnia i na początku września zamknął wszystkie islamskie księgarnie w Duszanbe, a także niektóre wydawnictwa, które drukowały literaturę islamską. Powodem miał być nielegalnego importu i sprzedaży książek, braku eksperckiej analizy, a także rzekomych skarg autorów, że książki były pirackie. Chociaż niektórzy wydawcy mieli pozwolenie na wyprodukowanie 5000 egzemplarzy danej książki, ponoć opublikowali ich znacznie więcej. Na początku 2023 roku reżim zezwolił na ponowne otwarcie islamskich księgarni obok Centralnego Meczetu w Duszanbe, ale z ograniczoną podażą książek religijnych.

Cenzura obejmuje również Internet. Państwowa Agencja Komunikacji nakazuje operatorom telefonii komórkowej i dostawcom Internetu blokowanie określonych stron internetowych.

Sprzeciw sumienia „poważnym przestępstwem”

Dwuletnia służba wojskowa jest obowiązkowa dla prawie wszystkich zdolnych do niej młodych mężczyzn w wieku 16–27 lat. Reżim nie wprowadził możliwości cywilnej służby alternatywnej dla poboru wojskowego.

Ostatnim więźniem odmawiającym służby wojskowej ze względów sumienia był Świadek Jehowy Rustamjon Norov. Został on uwięziony 7 stycznia 2021 roku na trzy i pół roku, pomimo jego gotowości do odbycia alternatywnej służby cywilnej. Był to najdłuższy znany wyrok za sprzeciw sumienia. Sąd twierdził, że 22-letni Świadek Jehowy sfalszował swoją historię medyczną, aby uniknąć obowiązkowej służby wojskowej. Został uwolniony na mocy prezydenckiego ułaskawienia we wrześniu 2021 roku.

Bibliografia

ŹRÓDŁA

- TAJKISTAN: Raid, torture, interrogations, fines, calendars destroyed*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2455 [dostęp: 22.02.2019].
- TAJKISTAN: Jailed, awaiting trial on “incitement” charges*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2463 [dostęp: 20.03.2019].
- TAJKISTAN: Detention extended, no Bible reading allowed*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2484 [dostęp: 04.06.2019].
- TAJKISTAN: Pensioner faces up to 10 years’ imprisonment*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2499 [dostęp: 07.08.2019].
- TAJKISTAN: Pensioner jailed until August 2026*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2506 [dostęp: 11.09.2019].
- TAJKISTAN: Muslim faces 18-year charges, Jehovah’s Witness prisoner denied Bible, Pastor freed*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2530 [dostęp: 19.12.2019].
- TAJKISTAN: Conscientious objection “a major crime”?*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2533 [dostęp: 14.01.2020].
- TAJKISTAN: 12-year jail term after secret trial*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2535 [dostęp: 23.01.2020].
- TAJKISTAN: Alleged “extremist”, alleged Shia, jail, torture*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2538 [dostęp: 29.01.2020].
- TAJKISTAN: Churches, mosque confiscated, no sign of promised kindergarten*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2545 [dostęp: 21.02.2020].
- TAJKISTAN: Five-year jail term for conscientious objector?*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2548 [dostęp: 26.02.2020].
- TAJKISTAN: Fines, torture for hijab-wearing, fines for Bible translation*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2553 [dostęp: 09.03.2020].
- TAJKISTAN: Conscientious objector tortured, jailed for two years*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2559 [dostęp: 02.04.2020].
- TAJKISTAN: Journalist’s jailing based on “complete fabrication”*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2568 [dostęp: 29.04.2020].
- TAJKISTAN: Impunity for torturers continues*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2582 [dostęp: 01.07.2020].
- TAJKISTAN: “No reason to fear” census religion question?*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2601 [dostęp: 18.09.2020].

- TAJIKISTAN: *Conscientious objector freed, but another jailed*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2615 [dostęp: 05.11.2020].
- TAJIKISTAN: *Religious freedom survey, December 2020*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2625 [dostęp: 22.12.2020].
- TAJIKISTAN: *Three and a half years' jail for "illegal" conscientious objection*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2629 [dostęp: 07.01.2021].
- TAJIKISTAN: *Independent imam jailed again*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2642 [dostęp: 05.03.2021].
- TAJIKISTAN: *"I do not know what the Mandela Rules are"*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2643 [dostęp: 10.03.2021].
- TAJIKISTAN: *Male police continue targeting women wearing hijabs*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2676 [dostęp: 30.07.2021].
- TAJIKISTAN: *Imam jailed for preaching his own sermon*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2678 [dostęp: 10.08.2021].
- TAJIKISTAN: *Prisoner of conscience barred from attending only son's funeral*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2690 [dostęp: 08.10.2021].
- TAJIKISTAN: *"We will no longer register any new churches"*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2754 [dostęp: 01.07.2022].
- TAJIKISTAN: *Prisoner of conscience still denied proper medical care*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2760 [dostęp: 21.07.2022].
- TAJIKISTAN: *Banned from wearing mourning clothes, arrested, tortured*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2761 [dostęp: 25.07.2022].
- TAJIKISTAN: *Ismaili religious leader jailed, prayer houses closed*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2782 [dostęp: 17.10.2022].
- TAJIKISTAN: *Restrictions continue for Muslims, intrusive questionnaires for non-Muslims*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2785 [dostęp: 24.10.2022].
- TAJIKISTAN: *Urgent medical treatment denied again, defying UN Human Rights Committee*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2792 [dostęp: 24.11.2022].
- TAJIKISTAN: *Regime bans Ismaili home prayers, lessons for children*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2811 [dostęp: 21.02.2023].
- TAJIKISTAN: *Ailing prisoner of conscience's hospital transfer refused again*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2812 [dostęp: 22.02.2023].

- TAJIKISTAN: Decree bans funerals for alleged “terrorists”, denies relatives bodies*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2837 [dostęp: 09.06.2023].
- TAJIKISTAN: Jail sentences, fines for studying Islam*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2840 [dostęp: 21.06.2023].
- TAJIKISTAN: Secret Supreme Court hearing bans Jehovah’s Witnesses*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2860 [dostęp: 22.09.2023].
- TAJIKISTAN: Religious freedom survey, December 2023*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2880 [dostęp: 18.12.2023].
- TAJIKISTAN: Criminal cases against human rights defenders, relatives threatened*, https://forum18.org/archive.php?article_id=2894 [dostęp: 23.02.2024].

LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- 25 lat po odzyskaniu niepodległości kraj stoi na rozstaju dróg. Wyprawa do Tadżykistanu*, <https://www.national-geographic.pl/artukul/25-lat-po-odzyskaniu-niepodleglosci-kraj-stoi-na-rozstaju-drog-wyprawa-do-tadzykistanu> [dostęp: 02.10.2017].
- Aksakolov S., *Responding to atheist state policy and practicing religion: the Ismailis of Soviet Badakhshan*, “Central Asian Survey” 2024, s. 1–17.
- Bayram M., *Tajikistan: Almost two thousand mosques closed in 2017*, “Occasional Papers on Religion in Eastern Europe” 38(2018) nu. 4, s. 25–32.
- Cieślowska A., *Islam with a female face: how women are changing the religious landscape in Tajikistan and Kyrgyzstan*, Kraków 2017.
- Gatling B., *The guide after Rumi: tradition and its foil in Tajik Sufism*, “Nova Religio” 2013 vol. 17, s. 5–23.
- Jagielski W., *Tadżykistan: bunt na Dachy Świata*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/tadzykistan-bunt-na-dachu-swiata-174649> [dostęp: 21.05.2024].
- Kamrava M., *Nation-Building in Central Asia: Institutions, Politics, and Culture*, “Muslim World” 2020 vol. 110, s. 6–23.
- Karagiannis E., *The New Face of Political Islam in Central Asia: The Rise of Islamo-democrats*, “Journal of Muslim Minority Affairs” 2016 vol. 36, s. 267–281.
- Klimecki M., *Tadżykistan 1992–1997 r. Rozpad i odbudowa państwa*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku” 2010 t. 6, s. 7–21.

- Kluj W., *Chrześcijańsko–muzułmańskie relacje w Azji Centralnej do czasów Timura (XIV wiek)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2021 t. 39, s. 161–183.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, https://www.amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Obywatelskich_i_Politycznych.pdf [dostęp: 21.05.2024].
- Olcott M.B., *Religion and State Policy in Central Asia*, “The Review of Faith & International Affairs” 2014 vol. 12, s. 1–15.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 21.05.2024].
- Stephan M., *Education, youth and Islam: the growing popularity of private religious lessons in Dushanbe, Tajikistan*, “Central Asian Survey” 2010 vol. 29, s. 469–483.
- Thibault H., *Transforming Tajikistan: state–building and Islam in post–Soviet Central Asia*, London 2018.

STRESZCZENIE

Analiza sytuacji wolności religijnej w Tadżykistanie zamieszczona na portalu „Forum 18” z 18 grudnia 2023 roku oraz w informacjach publikowanych w różnych wpisach, ukazuje kilka wielkich przestrzeni naruszania wolności religijnej w tym kraju.

Widać to szczególnie w ograniczeniach dla ismailitów w Górnym Badachszenie, w zakazach spotkań modlitewnych, w torturowaniu krewnych, którzy postawili nagrobki członkom rodziny zabitym przez reżim.

Również oficjalny, większościowy islam jest mocno kontrolowany przez państwo. Widać to chociażby w surowych ograniczeniach liczby dozwolonych meczetów i działań w nich dozwolonych (podobnie zamykane są też niektóre kościoły protestanckie). Wierzący muzułmanie monitorowani są za pośrednictwem imamów mianowanych przez państwo, w dozwolonych przez państwo meczetach. Ich kazania muszą być wygłaszane pod dyktando państwa.

Ograniczeniu podlegają również przepisy dotyczące przeprowadzania pogrzebów. Rygorystycznie przestrzegane są również zakazy praktykowania i nauczania religii osób poniżej 18. roku życia (z wyjątkiem pogrzebów). Nawet islamskie szkoły religijne (medresy) zostały zamknięte. Zakaz edukacji religijnej obejmuje również osoby dorosłe. Niektóre formy dyskryminacji religijnej są zadziwiająco, np. atakowanie kobiet noszących hidżaby, czy mężczyzn noszących brody.

Ścisłe ograniczenia dla dopuszczonych przez państwo wspólnot religijnych wymuszane są np. przez szczegółowe coroczne kwestionariusze dla niemużulmańskich wspólnot religijnych. To, co chyba szczególnie budzi zdziwienie, to kary za tłumaczenie Biblii na język tadżycki.

Do tego dochodzi bezkarność dla urzędników dopuszczających się tortur wobec mużulmanów, protestantów i Świadków Jehowy. Standardy Reguł Minimum ONZ (Reguły Mandeli) nie są przestrzegane wobec uwięzionych. Państwo cenzuruje literaturę religijną, księgarnie i strony internetowe. W przypadku Świadków Jehowy dochodzi też odmowa ze strony państwa umożliwienia alternatywy dla służby wojskowej.

Trzeba wziąć pod uwagę fakt, że dane „Forum 18” to tylko mała część rzeczywistości, bo wiele osób w kraju boi się o tym mówić z obawy przed represjami ze strony państwa.

Słowa kluczowe: Tadżykistan, wolność religijna (brak), islam, Forum 18

ABSTRACT

An analysis of religious freedom in Tajikistan was posted on the “Forum 18” portal on December 18, 2023, and the information published in various posts revealed several large areas of violation of religious freedom in the country.

This is particularly evident in the restrictions on Ismailis in Upper Badakhshan, the prohibition of prayer meetings, and the torture of relatives who have erected tombstones for family members killed by the regime.

Official majority Islam is also heavily controlled by the state. This can be seen, for example, in the severe restrictions on the number of mosques allowed and activities permitted in them (similarly, some Protestant churches are also arbitrarily closed). Muslim believers are monitored through state-appointed imams in state-permitted mosques. Their sermons must be delivered under the dictates of the state.

Regulations on the conduct of funerals are also restricted. Prohibitions on practicing and teaching religion to those under 18 (except for funerals) are also strictly enforced. Even Islamic religious schools (madrassas) have been closed. The ban on religious education extends to adults as well. Some forms of religious discrimination are astonishing, such as attacking women who wear hijabs or men who wear beards.

Strict restrictions on state-permitted religious communities are enforced, for example, through detailed annual questionnaires for non-Muslim religious communities. Perhaps particularly surprising are the penalties for translating the Bible into Tajik.

Added to this is impunity for officials committing torture against Muslims, Protestants, and Jehovah's Witnesses. The UN Minimum Rules (Mandela Rules) standards are not observed against those imprisoned. The state censors religious literature, bookstores, and websites. In the case of Jehovah's Witnesses, there is also the state's refusal to allow alternatives to military service.

It must be taken into account that the "Forum 18" data is only a small part of the reality, as many in the country are afraid to talk about it for fear of state reprisals.

Key words: Tajikistan, religious freedom (lack of), Islam, Forum 18

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: 0000-0002-5514-3215

e-mail: p.jablonska@uksw.edu.pl

WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA W AKTACH PRAWA MIĘDZYNARODOWEGO ORAZ EUROPEJSKIEGO

Wstęp

Spośród wszystkich praw człowieka wolność sumienia i wyznania jest niewątpliwie jedną z podstaw demokratycznego społeczeństwa. Potwierdzeniem powagi, z jaką rozważa się dzisiaj wolność sumienia i wyznania, jest podstawa uznania, regulacji oraz gwarancji tejże wolności przez obecnie obowiązujące akty rangi prawa międzynarodowego oraz europejskiego¹. Wolność ta we współczesnych państwach demokratycznych jest powszechnie obowiązującym prawem, gdyż stała się nieodłączną częścią demokracji. Co do zasady, gwarantuje ją konstytucja państwa, która decyduje o prawie do jej wyrażania, praktykowania bądź też uprawiania kultu².

Ważność, a także doniosłość wolności sumienia i wyznania, po zakończeniu drugiej wojny światowej została potwierdzona na arenie międzynarodowej przez przyjęcie aktów prawnych o międzypaństwowym

¹ P. Jabłońska, *Dziecko jako podmiot wolności religijnej. Nauczanie religii w polskiej szkole publicznej a wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w świetle prawa świeckiego i kanonicznego*, Warszawa 2023, s. 19, https://centrumwolnosci.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/sites/30/2023/06/Dziecko_jako_podmiot_wolnosci-Paulina_Jablonska.pdf [dostęp: 12.04.2024].

² P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Warszawa 2022, s. 17, <https://centrumwolnosci.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/sites/30/2023/06/Wolnosc-sumienia-i-wyznania-osoby-maloletniej-w-Polsce-w-latach-1918-2015.pdf> [dostęp: 12.04.2024].

charakterze, które wyeksponowały i utrwaliły znaczenie tych praw. Wprawdzie o rzeczywistych gwarancjach i granicach ich przestrzegania zwykle przesądzają praktyki danego państwa. Główną rolę pełni tu judykatura, na czele z orzecnictwem sądów konstytucyjnych, a także Europejski Trybunał Praw Człowieka.

Wolność sumienia i wyznania ewoluowała przez długi okres pod wpływem licznych procesów społecznych, historycznych oraz filozoficznych. Efektem trwających setki lat dociekań i działań filozofów i teoretyków prawa, w aktach prawnych poszczególnych państw jak i w aktach prawa międzynarodowego zakres wolności religijnej i wynikającymi z niej innych praw występuje pod różnymi nazwami: wolność sumienia i wyznania, wolność religii, wolność wierzeń, wolność kultu, wolność myśli i przekonań, wolność sumienia i religii, swoboda myśli, sumienia i religii, wolność wyznawania i głoszenia religijnych, a religijnych oraz antyreligijnych idei i doktryn itp. Najczęściej jednak stosuje się termin *wolność sumienia i wyznania* oraz *wolność sumienia i religii*³.

Słusznie zauważył Michał Pietrzak, że „przy określaniu tej wolności przez Konstytucję, układy bądź umowy międzynarodowe, spotykamy największy chyba rozrzut nazw i terminów”⁴.

Podobnie jest w ustawodawstwie państwa polskiego, które zostanie poddane analizie. Art. 53 ust. 1 Konstytucji RP posługuje się wyrażeniem *wolność sumienia i religii*, odchodząc tym samym od ugruntowanego w literaturze i Konstytucji marcowej pojęcia *wolność sumienia i wyznania*.

Zakres znaczeniowy pojęć religia i wyznanie

Większość przedstawicieli doktryny prawniczej odwołując się do religii, zaznacza trudność w eksplanacji terminu *religia*. Poszczególni autorzy uznają, że jest to pojęcie bardzo trudne do zdefiniowania⁵. M. Sadowski twierdzi, że „precyzyjna definicja pojęcia religia nastręcza cały szereg trudności”⁶. Podobnego zdania jest M. Pietrzak, który uważa, iż „nie istnieje do dziś

³ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 20.

⁴ Tamże.

⁵ T. Białek, *Unijna polityka antydyskryminacyjna na przykładzie dyrektywy 2000/78/WE*, w. G. Baranowska i in. (red.), *O prawach człowieka. Księga jubileuszowa Profesora Romana Wieruszewskiego*, Warszawa 2017, s. 525.

⁶ M. Sadowski, *Religie monoteistyczne o prawie I państwie*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 2011 nr 5, s. 14.

zadowalająca pod względem naukowym definicja religii”⁷. Zdanie to podzielają również inni autorzy dość zgodnie twierdząc, że religia „jako fenomen jest trudna do opisania⁸, stworzenie zadowalającej definicji jest niemożliwe”⁹, każda „definicja wydaje się niepełna, niewystarczająca, nie zawsze wiarygodna”¹⁰. Wyjątkiem jest doktrynalne stanowisko, zgodnie z którym „cechy religii i wyznania wydają się nie budzić większych wątpliwości”¹¹.

Religia jest złożonym zagadnieniem, dlatego trudno jest podać jedną jej definicję, zawierającą wszystkie istotne elementy. Tytułem przykładu można podać definicje prezentowane w literaturze „Religia jest doświadczaną praktyczną relacją do tego, w co i jak się wierzy, jest bytem czy bytami nadprzyrodzonymi [...] Jest więc religia trybem postępowania oraz systemem wierzeń i uczuć”¹², „osobiste indywidualne, a jednocześnie pozytywne ustosunkowanie się człowieka do religii [...]. Religijnością jest więc to wszystko, co człowiek przeżywa, doznaje, doświadcza, a także to wszystko co w nim się dzieje, zachodzi, funkcjonuje w bezpośrednim związku z jego ustosunkowaniem się do Boga”¹³. Religia często definiowana jest jako „system powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk, które odnoszą się do rzeczy świętych, czyli rzeczy wyodrębnionych i zakazanych praktyki wierzeń łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną, zwaną kościołem”¹⁴.

Największym problemem definicji *religii* i *wyznania* jest określenie granicy pomiędzy tymi pojęciami. Pojęcie *wyznanie* również nastrocza problemów. Część doktryny uważa, że pojęcia *religia* oraz *wyznanie* są wyrażeniami bliskoznacznymi. Natomiast część myślicieli twierdzi, że

⁷ M. Pietrzak, dz. cyt., s. 11.

⁸ M. Piechowiak, *Wolność religijna – aspekty filozoficzno-prawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1994–1995, z. 3, s. 7.

⁹ r. Paprzycki, *Prawna ochrona wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2015, s. 2.

¹⁰ C. Masek, *Status prawny sekt destrukcyjnych oraz nowych ruchów religijnych działających na obszarze Polski*, „Studia Prawnicze” 2017 z. 1, s. 143.

¹¹ K. Śmiszek, *Komentarz do art. 1*, w. K. Kędziora, K. Śmiszek (red.), *Ustawa o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania. Komentarz*, Warszawa 2017, s. 70.

¹² A. Yergote, *The religious man*, Dublin 1969, s. 10.

¹³ Cz. Waleśa, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, w. Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 144.

¹⁴ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 31.

termin *wyznanie* dotyczy również innych przekonań opartych na niereligijnym światopoglądzie, np. ateizmu¹⁵. Należy także zauważyć, że definicja literalna wskazuje na traktowanie terminów *religia* i *wyznanie* jako wyrażen bliskoznacznych¹⁶.

Wyznanie w szerokim ujęciu oznacza przekonania na tle religijno-filozoficznym. Pod pojęciem *wyznanie* rozumie się posiadanie „i kształtowanie opinii i poglądów, przyporządkowujących świat elementowi transcendentnemu, opartemu na idei Istoty Najwyższej Boga i zorganizowanego według systemu aksjologicznego”¹⁷. Wynika z tego, że wyznanie jest następstwem wiary i polega na przyjęciu określonego systemu, istniejącego poza wolą czy też kontrolą jednostki¹⁸.

W polskim ustawodawstwie pojęcie to zostało zdefiniowane w Ustawie z dnia 4 marca 2010 roku o narodowym spisie powszechnym ludności i mieszkań w 2011 roku, w art. 2 pkt 12, w którym postanowiono, że ilekroć w ustawie jest mowa o „wyznaniu – przynależności wyznaniowej – rozumie się przez to formalne uczestnictwo lub emocjonalny związek osoby z określonym wyznaniem religijnym, kościołem lub związkiem wyznaniowym”¹⁹.

Swoje zastosowanie pojęcie to ma również w naukach religioznawczych, gdzie *wyznanie* stosuje się zamiennie z takimi terminami jak *konfesja* lub *denominacja*. Pojęcia te oznaczają konkretną opcję religijną i z reguły odnoszą się do Kościołów chrześcijańskich i wspólnot kościelnych, które powstały jako niezależne od siebie wspólnoty po podziale Kościoła po 1517 roku.²⁰ W polskim prawodawstwie termin *wyznanie* stał się odpowiednikiem pojęcia *religia*²¹. Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu,

¹⁵ J. Szymanek, *Wolność sumienia i wyznania Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 14(2006) nr 2, s. 49–54.

¹⁶ S. Skorupka, H. Auderska, Z. Lempicka (red.), *Mały słownik języka polskiego*, Warszawa 1968, s. 952.

¹⁷ J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka*, „Annales UMCS” 2012 nr 19, s. 32.

¹⁸ L. Garlicki, *Wolność myśli, sumienia i wyznania*, w. L. Garlicki (red.), *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do artykułów 1–18*, t. 1, Warszawa 2010, s. 558.

¹⁹ P. Kroczyński, *Prawo wewnętrzne związków wyznaniowych w perspektywie organów władzy publicznej: Klauzule generalne*, Kraków 2017, s. 17–18.

²⁰ Zob. *Konfesja*, w. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 152 oraz *Denominacja*, w. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 62.

²¹ Zob. art. 67 ust. 2, art. 81 ust. 1 i ust. 2, art. 95 Konstytucji z 1952; art. 53 ust. 7, art. 233 ust. 2 Konstytucji RP z 1997.

wolność religii lub wyznania składa się z trzech części składowych, tj. wolności wyznania (charakter religijny), wolności myśli (charakter indywidualny) a także wolności sumienia (charakter etyczny)²².

Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku

Wolność sumienia i wyznania została uregulowana przede wszystkim w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku. Najważniejszą gwarancją tej wolności jest art. 25 ust. 2, który brzmi: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”²³.

Występują w niej dwa sformułowania: *wolność sumienia i wyznania* (art. 48 ust. 1) oraz *wolność sumienia i religii* (art. 53)²⁴. W Konstytucji za właściwe w płaszczyźnie wolności sumienia i wyznania należy uznać również art. 35 ust. 2 (prawo mniejszości narodowych i etnicznych do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej), art. 85 (prawo do odmowy służby wojskowej z uwagi na wyznawane przekonania religijne lub moralne) i art. 233 (zabraniający w okresie stanu wojennego i wyjątkowego ograniczania wolności religijnej). Ponadto dla realizacji wolności sumienia i wyznania istotne są także następujące przepisy: art. 30 (przyznający godności ludzkiej miano źródła wolności i praw człowieka), art. 31 (zakreślający zasady i granice limitacji w wykorzystaniu z konstytucyjnych praw i wolności), art. 54 (zapewniający wolność wyrażania poglądów oraz uzyskiwania i rozpowszechniania informacji), art. 57 (zapewniający wolność organizowania pokojowych zgromadzeń i uczestniczenia w nich), jak i art. 58 (zapewniający wolność zrzeszania się). Prawodawca poprzez treść art. 53 ust. 1 gwarantuje każdemu człowiekowi wolność sumienia i religii. Źródłem wolności sumienia i wyznania jest godność ludzka, przyrodzona i niezbywalna, której ochrona prawna wynika z obowiązków władz publicznych w demokratycznym państwie prawnym zaś Konstytucja jedynie deklaruje

²² K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych wolności*, Lublin 2004, s.77.

²³ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

²⁴ P. Jabłońska, *Dziecko jako podmiot wolności religijnej*, s. 31.

wolność sumienia i wyznania²⁵. Ustawodawca w ustawie zasadniczej nie zdefiniował pojęcia *wolności sumienia*, jak i nie określił jej ewentualnych ograniczeń. W Konstytucji brak również definicji terminu *wolność wyznania*, natomiast w art. 53 ust. 2 ustawodawca definiuje pojęcie *wolności religii*, według której jest nią: „wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują”.

Konstytucja RP w obszarze wolności sumienia i wyznania w ujęciu zbiorowym wyodrębnia kościoły inne związki wyznaniowe z kręgu pozostałych organizacji a także nakazuje ich równe traktowanie (art. 25 ust. 1). Przyznaje im prawo do posiadania miejsc kultu i świątyń, a także uprawnienie do nauczania religii w szkołach pod warunkiem, że wolność sumienia i religii innych osób nie zostanie naruszona (art. 53 ust. 4). Konstytucja w art. 53 ust. 5 przewiduje możliwość limitacji uzewnętrzniania religii, stawiając równocześnie wymogi, że może to nastąpić wyłącznie na drodze ustawowej i tylko wówczas, gdy ma charakter wyjątkowy. Wykluczona jest zatem zdolność ograniczania wolności religijnej w drodze aktów normatywnych bądź rozporządzeń lub administracyjnych organów władzy państwowej i samorządowej. Co ważne, powody ograniczenia wolności religijnej obejmują: obligatoryjność ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub też wolności i praw innych osób. Przyniesione bariery nałożone w drodze ustawowej nie mogą naruszać istoty wolności sumienia i wyznania zgodnie z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP²⁶.

Międzynarodowe umowy gwarantujące wolność sumienia i wyznania

Niezależnie od regulacji, które są zawarte w ustawach zasadniczych poszczególnych państw, standard ochrony wolności sumienia i wyznania określają liczne akta prawa międzynarodowego. Co do zasady

²⁵ P. Petasz, *Przemiany karnoprawnej ochrony wolności sumienia i wyznania w Polsce*, Gdańsk 2022, s. 108.

²⁶ P. Jabłońska, *Dziecko jako podmiot wolności religijnej*, s. 68.

ich celem jest wypracowanie pokojowych warunków życia społecznego. Akceptacja postanowień dotyczących wolności religijnej akcentuje ich znaczenie na arenie międzynarodowej. Najważniejszymi aktami są: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych z 1948 roku wraz z Rezolucją 217 (III) Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 roku, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku, Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 roku, Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie z 1975 roku, Deklaracja w sprawie Zniesienia Wszelkich Form Nietolerancji i Dyskryminacji Osób Innego Wyznania i Przekonań (uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ) z 1981 roku, Paryska Karta Nowej Europy z 1990 roku oraz Konwencja Praw Dziecka z 1989 roku.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela

Istotnym miejscem w prawie międzynarodowym są umowy, deklaracje, a także konwencje uchwalone przez Organizację Narodów Zjednoczonych, które należą do globalnego (uniwersalnego) systemu ochrony praw człowieka.

Przełomowym aktem na skalę europejską jest niewątpliwie Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela uchwalona 10 grudnia 1948 roku przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych, jako reakcja ówczesnego świata na doświadczenia wojenne, gdy „nieposzanowanie i nieprzestrzeganie praw człowieka doprowadziło do aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości, a godność osoby ludzkiej przestała mieć jakąkolwiek wartość”²⁷. Dokument ten wywarł istotny wpływ na ewolucję innych aktów prawa międzynarodowego związanych ze sferą praw człowieka. Zasadniczą treść prawa do wolności religijnej wyznacza art. 18, który statuuje: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany swej religii lub przekonań, jak również wolność manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, poprzez

²⁷ *Original Declaration of the Rights and of the Citizen*, <https://en.unesco.org/memory-oftheworld/register/512> [dostęp: 12.04.2024].

nauczanie, sprawowanie kultów i rytuałów, praktyki religijne”²⁸. Wolność ta obejmuje możliwość zmiany wyznania lub wiary, swobodę propagowania zasad swojego wyznania lub wiary. Opisywana wolność dotyczy sfery działań jednostki, a także wspólnot tworzonych przez wyznawców danej religii. Warto podkreślić, że podmiotem uprawnień związanych z wolnością w sferze wyznań i przekonań jest każdy człowiek²⁹. Artykuł ten należy odczytywać w powiązaniu z art. 7 Deklaracji. Formułuje on zasadę równości wobec prawa i niedyskryminacji oraz ochrony prawnej w tym zakresie. Ujęto w nim zakaz dyskryminacji ze względów religijnych. Zgodnie z istotnym zapisem art. 29 Deklaracji, korzystanie np. z wolności religii podlega wyłącznie ograniczeniom określonym przez prawo, celem których jest zapewnienie uznania a także poszanowania wolności i praw innych oraz zaspokojenia słusznym norm etycznych, powszechnego dobrobytu oraz porządku publicznego w społeczeństwie demokratycznym.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych

Następnym krokiem w tworzeniu globalnego systemu ochrony praw człowieka był Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, uchwalony przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 19 grudnia 1966 roku. Pakt ten nadał zasadom z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka charakter mocy wiążącej. Artykuł 18 ust. 1 Paktu stanowi, iż: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uczestniczenie w obrzędach, uprawianie kultu, praktykowanie i nauczanie”³⁰. Zapisy przywołanego artykułu wyznaczają ogólne ramy wolności religijnej.

²⁸ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta i proklamowana rezolucją Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 a (III) w dniu 10 grudnia 1948 roku, art. 18, https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 12.04.2024].

²⁹ P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, s. 312.

³⁰ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

Warto wskazać, że treść powyższego przepisu koresponduje z brzmieniem art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela³¹. Z kolei art. 18 ust. 2 przytoczonego aktu stanowi, że: „Nikt nie może podlegać przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowaniawyznania”³².

Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z 25 listopada 1981 roku

Dorobek wspólnoty międzynarodowej obejmuje akty prawne o zasięgu uniwersalnym, do których należy Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii i przekonaniach z 1981 roku, która ma szczególne znaczenie z uwagi na treść i stopień regulacji wyznaniowej³³. Wskazany powyżej akt stanowi wzorzec regulacji dotyczących praw człowieka. Ze względu na charakter tego aktu, generalnie nie ma on przymiotu aktu prawa stosowanego bezpośrednio³⁴. Jest bowiem uchwałą gremiów międzypaństwowych, nie natomiast umową międzynarodową³⁵ i w związku z tym nie tworzy prawa obowiązującego³⁶. W przytoczonej Deklaracji zostały zawarte normy zabezpieczające przed instrumentalnym wykorzystaniem wolności religijnej dla ograniczania praw innych osób³⁷. Normy te zawarto w sprawie eliminacji wszystkich form nietolerancji i dyskryminacji z uwagi na religię bądź wiarę³⁸.

³¹ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta i proklamowana rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 a (III) w dniu 10 grudnia 1948 r., art. 18, https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 12.04.2024].

³² Tamże.

³³ Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach Zgromadzenia Ogólnego ONZ, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981.html> [dostęp: 12.04.2024].

³⁴ P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, s. 311.

³⁵ A. Klafkowski, *Prawo publiczne międzynarodowe*, Warszawa 1971, s. 237.

³⁶ C. Berezowski, *Prawo międzynarodowe publiczne*, cz. 2, Warszawa 1969, s. 64.

³⁷ P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, s. 315.

³⁸ Fragment preambuły do Deklaracji: *Zważywszy, że religia lub przekonania dla każdego, kto je wyznaje, są jednym z zasadniczych elementów jego koncepcji życia, jak również, że wolność religii lub przekonań powinna być w pełni uszanowana i zagwarantowana. Zważywszy,*

W Deklaracji tej zdefiniowano wolność myśli, sumienia i wyznania. Pomimo, iż nie posiada charakteru aktu wiążącego, a jedynie programowego, stanowi jednak wzorzec, do którego powinny dążyć wszystkie państwa członkowskie ONZ³⁹. Art. 1 Deklaracji uznaje, że:

- 1) Każda osoba będzie miała prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to będzie obejmowało wolność wyznawania religii bądź jakichkolwiek przekonań według własnego wyboru, jak również wolność manifestowania swojej religii lub przekonań indywidualnie lub we wspólnocie z innymi, publicznie lub prywatnie w modlitwie, obrzędach, praktykach i nauczaniu.
- 2) Nikt nie będzie podlegać przymusowi, który naruszałby jego wolność wyznawania religii lub przekonań według własnego wyboru.
- 3) Wolność manifestowania czyjejś religii lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, jakie są przewidziane prawem i konieczne w demokratycznym społeczeństwie dla ochrony bezpieczeństwa, porządku, zdrowia lub moralności publicznej, albo podstawowych praw i wolności innych osób.

Natomiast doprecyzowanie zakresu pojęć znajduje się w treści art. 6 Deklaracji. W odniesieniu do uprawnień, które wynikały z wolności sumienia i wyznania uwzględniono w szczególności:

- a) modlitwy i zgromadzania się dla potrzeb religii lub przekonań, jak też ustanawiania i utrzymywania placówek temu celowi, służących;
- b) ustanawiania i utrzymywania stosowanych instytucji charytatywnych lub humanitarnych;
- c) produkowania, nabywania i wykorzystywania, w stosownym zakresie, koniecznych artykułów i materiałów związanych z rytuałem albo obyczajami danej religii lub przekonań;

że jest istotnym popierać zrozumienie, tolerancję i szacunek w sprawach dotyczących wolności religii lub przekonań dla celów niezgodnych z Kartą Narodów Zjednoczonych innymi stosownymi dokumentami Narodów Zjednoczonych oraz celami i zasadami niniejszej Deklaracji, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981.html> [dostęp: 12.04.2024].

³⁹ P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, s. 316.

- d) pisania, wydawania i rozpowszechniania odpowiednich publikacji w tych dziedzinach;
- e) nauczania religii lub przekonań w odpowiednich, dlatego celu placówkach;
- f) ubiegania się i uzyskiwania dobrowolnych wkładów finansowych bądź innych od jednostek i instytucji;
- g) szkolenia, wskazywania, doboru lub wyznaczania drogą sukcesji odpowiednich przewodników, stosownie do wymagań i standardów jakiegokolwiek religii lub przekonań;
- h) przestrzegania dni odpoczynku oraz obchodzenia świąt i ceremonii zgodnie z przepisami czyjejś religii lub przekonań;
- i) ustanawiania i utrzymywania kontaktów z jednostkami i wspólnotami w dziedzinie religii lub przekonań na poziomie krajowym i międzynarodowym.

Autorzy Deklaracji określili nietolerancję i dyskryminację z uwagi na religię lub przekonanie jako ograniczenie, wykluczenie lub rozróżnienie bazujące na religii lub przekonaniach, a mające za swój cel lub skutek zniesienie lub podważenie uznania, korzystania lub urzeczywistnienia praw człowieka i podstawowych wolności na zasadzie równości⁴⁰. Znaczenie Deklaracji miało również objąć ustawodawstwo krajowe. Zobligowano państwa, aby podjęły wszelkie skuteczne środki, mające na celu przeciwdziałanie oraz eliminowanie dyskryminacji z uwagi na wyznanie bądź posiadane poglądy.

Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności

Istotną rolę w zagwarantowaniu wolności sumienia i wyznania pełnią również umowy międzynarodowe o zasięgu regionalnym zawierane w ramach systemu Rady Europy, Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, jak i Wspólnoty Niepodległych Państw. W powojennej Europie w ramach Rady Europy stworzono pierwszy, a zarazem wzorcowy, system regionalnej ochrony praw człowieka. Europejska Konwencja o Ochronie

⁴⁰ J. Matwiejuk, *Konstytucyjno–ustawowa pozycja związków wyznaniowych w Federacji Rosyjskiej*, Białystok 2016, s. 169.

Praw Człowieka i Podstawowych Wolności podpisana w Rzymie w dniu 4 listopada 1950 roku⁴¹ to najważniejszy dokument, który został przyjęty w jej ramach. Konwencja jest umową międzynarodową z dziedziny ochrony praw człowieka, w preambule której zawarto odniesienie do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka⁴².

Na kanwie ustaleń Konwencji w 1959 roku został powołany Europejski Trybunał Praw Człowieka z siedzibą w Strasburgu. Istotne znaczenie należy przypisać art. 9 Konwencji, który wskazuje, że: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”⁴³. Przełomowym momentem Konwencji było wytyczenie granic dopuszczalnego w demokratycznym państwie ograniczania wolności religijnej, a także granic działalności związków wyznaniowych. W art. 9 ust. 2 Konwencja wskazuje sytuacje, w jakich może dojść do ograniczenia wolności: „Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i koniecznie w społeczeństwie demokratycznym, z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób”⁴⁴. Szczególnie ważne są dwa elementy, gdzie Konwencja określa zawartość definicji wolności sumienia i religii, łącząc je z wolnością myśli. Znamienne jest także określenie kręgu podmiotów korzystających z wolności, którymi w rozumieniu Konwencji są wszystkie istoty ludzkie. Konwencja odnosi się zatem bezpośrednio również do osób małoletnich⁴⁵.

Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności w sposób ogólny zapewnia prawo do wolności sumienia i religii, jednak

⁴¹ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r. <https://sw.gov.pl/assets/22/49/76/8d016ca98d5b0c19c91fb69e1dc7cec88801c36a.pdf> [dostęp: 12.04.2024].

⁴² K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 48.

⁴³ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r., <https://sw.gov.pl/assets/22/49/76/8d016ca98d5b0c19c91fb69e1dc7cec88801c36a.pdf> [dostęp: 12.04.2024].

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, s. 330.

bezpośrednio nie gwarantuje rodzicom bądź opiekunom prawnym prawa do decydowania o edukacji swoich dzieci⁴⁶.

Państwo, będące stroną Konwencji, jest odpowiedzialne za zagwarantowanie praw i wolności, które zapewnia jej art. 9. Przedsięwzięte środki zaś winny być adekwatne do celu, jakim jest poszanowanie wolności wyznania. Do środków należy zaliczyć przede wszystkim instrumenty prawne, dające gwarancję, że inni nie będą przeszkadzać w modlitwie i innych praktykach religijnych⁴⁷.

Omawiając międzynarodowe gwarancje wolności sumienia i wyznania, należy pamiętać o Europejskim Trybunale Praw Człowieka, a także o instytucji indywidualnej skargi, która jest nierozłączną częścią regulacji Rady Europy związanej z prawami człowieka. W sytuacji naruszenia którejkolwiek z praw Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, po wyczerpaniu krajowej drogi ochrony prawnej, obywatele poszczególnych krajów, mają możliwość złożenia skargi. Skarga ta nie może być anonimowa i musi spełniać określone wymagania formalne.

ETPCz uznał art. 9 Konwencji za fundament społeczeństwa demokratycznego, który ma znaczenie zarówno dla wierzących, ateistów, agnostyków, sceptyków, jak i osób indyferentnych religijnie⁴⁸.

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej

Zakres prawa do wolności sumienia i wyznania obszernie porusza treść Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej, która została przyjęta w 2000 roku podczas szczytu Rady Europejskiej w Nicei. W preambule odwołano się do duchowo–religijnego i moralnego dziedzictwa Unii Europejskiej. Należy wskazać, iż w art. 22 stwierdzono, że Unia szanuje różnicowanie kulturowe, religijne oraz językowe⁴⁹.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 26 marca 1985 roku w sprawie X. i Y. przeciwko Holandii, skarga nr 8978/80.

⁴⁸ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 25 maja 1993 roku w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji, skarga nr 14307/88, § 31.

⁴⁹ Karta praw podstawowych Unii Europejskiej, art. 22, 2016/C 202/02, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=DE> [dostęp: 12.04.2024].

Zakres prawa do wolności religijnej został określony w treści art. 10, który stanowi, że: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez nauczanie, uprawianie kultu, praktykowanie oraz uczestniczenie w obrzędach”⁵⁰. Regulacja ta jest podobna do prezentowanych zapisów w Europejskiej Konwencji o Prawach Człowieka i Podstawowych Wolności. Różnicę stanowi brak autonomicznej klauzuli limitacyjnej, odnoszącej się do wolności religii. W takiej sytuacji zastosowanie ma art. 52 ust. 1:

Wszelkie ograniczenia w korzystaniu z praw i wolności uznanych w niniejszej Karcie muszą być przewidziane ustawą i szanować istotę tych praw i wolności. Z zastrzeżeniem zasady proporcjonalności, ograniczenia mogą być wprowadzone wyłącznie wtedy, gdy są konieczne i rzeczywiście odpowiadają celom interesu ogólnego uznawanym przez Unię lub potrzebom ochrony praw i wolności innych osób⁵¹.

Nowością tego artykułu jest jednoznaczne wskazanie, a także uznanie prawa do odmowy działań niezgodnych z własnym sumieniem. Uprawnienie to uzależnione jest *de facto* od właściwych zapisów prawa krajowego. Prawo do wolności sumienia i religii zostało określone także w art. 14, który deklaruje poszanowanie dla uprawnień rodziców do zagwarantowania wychowania i nauczania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi⁵².

Gwarancje praw i wolności wynikające z Karty winny być interpretowane zgodnie z Europejską Konwencją Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Do standardów wypracowanych przez Konwencję⁵³ odwołuje się również Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Jednocześnie Trybunał przyjął stanowisko, iż wolność sumienia i wyznania występuje na płaszczyźnie wewnętrznej (posiadanie przekonań religijnych), a także zewnętrznej (wszelkie uzewnętrznianie religii).

⁵⁰ Tamże, art. 10.

⁵¹ Tamże, art. 52.

⁵² P. Jabłońska, *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, s. 332.

⁵³ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 6 marca 2001 roku w sprawie Conolly przeciwko Komisji, C 274/99–P.

Podsumowanie

Analiza poszczególnych elementów składowych wyrażenia wolność sumienia i wyznania jest skomplikowana. Termin ten jest zbitką pojęciową i bardziej pojmowany jest jako całość, niż część składowa powyższego terminu.

Treść pojęcia wolności sumienia i wyznania przez niektórych badaczy utożsamiana jest z wolnością wyznania lub wolnością religii. Natomiast druga część badaczy w pojęciu tym wyróżnia aspekt zewnętrzny (ujawnianie myśli i przekonań dotyczących religii oraz postępowanie zgodne z przyjętymi zasadami), a także aspekt wewnętrzny (kształtowanie się myśli i przekonań jednostki w sprawach religii)⁵⁴. Powszechnie jednak przyjmuje się, że wolność sumienia uwzględnia prawo jednostki do kształtowania, wyboru i zmiany poglądów oraz przekonań w sprawach religii, natomiast wolność wyznania to prawo do uzewnętrzniania i manifestowania swoich poglądów i przekonań. Zatem wolność wyznania jest dopełnieniem wolności sumienia.

Zdaniem M. Pietrzaka wolność sumienia i wyznania jest wewnętrzną aktywnością człowieka związaną z kształtowaniem się myśli i przekonań jednostki w sprawach religii, a także zewnętrzną, polegającą na ujawnianiu tych myśli i przekonań, jak też postępowaniu zgodnym z ich nakazami, tj. obejmującą swym zakresem podmiotowym osoby religijne i areligijne⁵⁵. Wolność ta w prawie polskim jest pojmowana i analizowana jako zwrot całościowy.

Konkludując, prawo międzynarodowe stanowi istotną rolę w systemie ochrony praw człowieka, w tym wolności religijnej.

Artykuł uszczegóławia znaczenie pojęcia wolności sumienia i wyznania. Wykazano, że treść tego pojęcia jest rozumiana w różnoraki sposób. Literatura przedmiotu interpretuje ją z uwagi na obszar badawczy, sprawiając, iż można mówić o wolności obywatelskiej, kraju, czy też wolności osobistej oraz religijnej omawianej w niniejszym artykule. Większość znawców tematu uznaje ją za wolność religii. Jednak przedstawiciele doktryny dzielą to pojęcie na aspekt zewnętrzny i wewnętrzny. Bez względu na stanowiska naukowców uznaje się, że wolność sumienia i wyznania to prawo jednostki do kształtowania, wyboru oraz zmiany poglądów i przekonań religijnych. Dopełnieniem wolności wyznania jest wolność sumienia, która pojmowana jest jako prawo do manifestowania swoich poglądów i przekonań. W artykule dokonano próby wykazania, że w prawie

⁵⁴ J. Szymanek, *Prawna regulacja wolności religijnej*, „Studia Prawnicze” 2006 z. 2, s. 5.

⁵⁵ M. Pietrzak, dz. cyt., s. 19.

polskim wolność sumienia i wyznania interpretowana jest całościowo, jako zewnętrzna i wewnętrzna aktywność jednostki.

Bibliografia

ŹRÓDŁA PRAWA

1. POLSKIE AKTY PRAWNE

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 22 lipca 1952 r., Dz. U. z 1952 r. Nr 33, poz. 232 ze zm.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

2. MIĘDZY Narodowe Akty Prawne

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta i proklamowana rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 a (III) w dniu 10 grudnia 1948 r., art. 18, https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 12.04.2024].

Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r., <https://sw.gov.pl/assets/22/49/76/8d016ca98d5b0c19c91fb69e1dc7cec88801c36a.pdf> [dostęp: 12.04.2024].

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. nr 38, poz. 167.

Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach Zgromadzenia Ogólnego ONZ, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981.html> [dostęp: 12.04.2024].

Karta praw podstawowych Unii Europejskiej, 2016/C 202/02, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=DE> [dostęp: 12.04.2024].

3. ORZECZNICTWO

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 26 marca 1985 r. w sprawie X i Y przeciwko Holandii, skarga nr 8978/80.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 25 maja 1993 r. w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji, skarga nr 14307/88, § 31.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 6 marca 2001 r. w sprawie Conolly przeciwko Komisji, C 274/99–P.

OPRACOWANIA

- Berezowski C., *Prawo międzynarodowe publiczne*, cz. 2, Warszawa 1969.
- Białek T., *Unijna polityka antydyskryminacyjna na przykładzie dyrektywy 2000/78/WE*, w. G. Baranowska i in. (red.), *O prawach człowieka. Księga jubileuszowa Profesora Romana Wieruszewskiego*, Warszawa 2017, s. 519–536.
- Denominacja*, w. Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 62.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 31.
- Garlicki L., *Wolność myśli, sumienia i wyznania*, w. Garlicki L. (red.), *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do artykułów 1–18*, t. 1, Warszawa 2010, s. 554–580.
- Jabłońska P., *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*, Warszawa 2022, <https://centrumwolnosci.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/sites/30/2023/06/Wolnosc-sumienia-i-wyznania-osoby-maloletniej-w-Polsce-w-latach-1918-2015.pdf> [dostęp: 12.04.2024].
- Jabłońska P., *Dziecko jako podmiot wolności religijnej. Nauczanie religii w polskiej szkole publicznej a wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w świetle prawa świeckiego i kanonicznego*, Warszawa 2023, https://centrumwolnosci.uksw.edu.pl/wpcontent/uploads/sites/30/2023/06/Dziecko_jako_podmiot_wolnosci-Paulina_Jablonska.pdf [dostęp: 12.04.2024].
- Klaffkowski A., *Prawo publiczne międzynarodowe*, Warszawa 1971.
- Konfesja*, w. Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 152.
- Kroczek P., *Prawo wewnętrzne związków wyznaniowych w perspektywie organów władzy publicznej. Klauzule generalne*, Kraków 2017.
- Skorupka S., Auderska H., Łempicka Z. (red.), *Mały słownik języka polskiego*, Warszawa 1968, s. 952.
- Masek C., *Status prawny sekt destrukcyjnych oraz nowych ruchów religijnych działających na obszarze Polski*, „*Studia Prawnicze*” 2017 z. 1, s.135–149.

- Matwiejuk J., *Konstytucyjno–ustawowa pozycja związków wyznaniowych w Federacji Rosyjskiej*, Białystok 2016.
- Paprzycki R., *Prawna ochrona wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2015.
- Petasz P., *Przemiany karnoprawnej ochrony wolności sumienia i wyznania w Polsce*, Gdańsk 2022.
- Piechowiak M., *Wolność religijna – aspekty filozoficzno–prawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1994–1995 z. 3, s. 7–21.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010.
- Sadowski M., *Religie monoteistyczne o prawie I państwie*, „Studia Erasmiensia Wratislaviensia” 2011 nr 5, s. 13–47.
- Sobczak J., Gołda–Sobczak M., *Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka*, „Annales UMCS” 2012 nr 19, s. 27–65.
- Szymanek J., *Wolność sumienia i wyznania Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 14(2006) nr 2, s. 49–54.
- Szymanek J., *Prawna regulacja wolności religijnej*, „Studia Prawnicze” 2006 z. 2, s. 5–30.
- Śmiszek K., *Komentarz do art. 1*, w. Kędziora K., Śmiszek K. (red.), *Ustawa o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania. Komentarz*, Warszawa 2017, s. 67–234.
- Walesa Cz., *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, w. Chlewiński Z. (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 143–180.
- Warchałowski K., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych wolności*, Lublin 2004.
- Yergote A., *The religious man*, Dublin 1969.

STRONY INTERNETOWE

- <https://en.unesco.org/memoryoftheworld/registry/512> [dostęp: 12.04.2024].
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wyznanie> [dostęp: 11.04.2024].

STRESZCZENIE

Artykuł został poświęcony wolności sumienia i wyznania w aktach prawa międzynarodowego i europejskiego. Jest to o tyle ważny aspekt, ponieważ prawodawstwo to gwarantuje wolność każdej jednostce ludzkiej. Kluczowe będzie udzielenie odpowiedzi na pytanie: Jakie umowy międzynarodowe gwarantują wolność sumienia i wyznania obywatelom Polski? W artykule będę próbowała udzielić odpowiedzi na pytania: Czym jest wolność sumienia i wyznania? oraz: Kiedy ukształtowały się te pojęcia i co się pod nimi kryje? W artykule znajdują się także wyjaśnienia terminów religia oraz wyznanie. Zostało również omówione pojęcie wolności sumienia i wyznania w polskim prawodawstwie.

Słowa kluczowe: wolność, wyznanie, religia, wolność sumienia i wyznania, akty prawa międzynarodowego, akty prawa europejskiego.

ABSTRACT

The article was devoted to freedom of conscience and religion in acts of international law European. This is an important aspect because this legislation guarantees freedom every human being. It will be crucial to answer the question: What international agreements guarantee freedom of conscience and religion for Polish citizens. In the article I will try to answer the questions: What is freedom of conscience and religion? and When were these concepts formed and what is hidden behind them? The article also contains explanations of the terms religion and denomination. The concept of freedom of conscience and religion in Polish legislation was also discussed.

Key words: freedom, belief, religion, freedom of conscience and religion, acts of international law, acts of European law

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: 0000-0002-5514-3215

e-mail: p.jablonska@uksw.edu.pl

JACEK GÓRKA

Jordan University College in Morogoro

ORCID: 0000-0002-4793-9221

e-mail: jacek.gorka@juco.ac.tz

WOLNOŚĆ RELIGIJNA A PRAWA MNIEJSZOŚCI

W ostatnim czasie w mediach społecznościowych i mediach głównego nurtu zawrzało od historii, które ukazują oczywisty konflikt pomiędzy wolnością religijną a prawami mniejszości.

Jest to tym bardziej istotne, że obie formy praw są zapisane w różnych konstytucjach krajowych, szczegółowym prawie krajowym i międzynarodowym. Powszechnie panuje pogląd, że istnieje ryzyko ograniczenia praw mniejszości przez wolność religijną. Amerykańska sprawa Masterpiece Cakeshop przeciwko Komisji Praw Obywatelskich Kolorado trafnie ilustruje ciągłą walkę pomiędzy wolnością religijną a prawami mniejszości. W tej sprawie pozwany został chrześcijański cukiernik Jack Phillips za odmowę upieczenia tortu weselnego dla pary homoseksualnej. Przegrał w sądzie pierwszej instancji, jednakże w Sądzie Najwyższym orzeczono, że „Stan z Kolorado przekroczył swoje prawne granice, próbując zmusić go do upieczenia ciasta na ceremonię ślubną dla osób tej samej płci, która naruszała jego przekonania religijne”¹.

Demokraci w USA właśnie wprowadzili zaktualizowaną wersję Ustawy o równości, która ma na celu zakazanie wszelkich form dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. Przeciwnicy tej ustawy uważają jednak,

¹ https://www.supremecourt.gov/opinions/17pdf/16-111_j4el.pdf [dostęp: 02.07.2024].

że nie jest ona równa, ponieważ zmusza chrześcijan lub inne osoby do naruszania swoich przekonań w celu przestrzegania prawa.

W 2019 roku Sułtanat Brunei przyjął surowe prawo karne szariat, które nakazuje śmierć przez ukamienowanie dla tych, których przyłapano na cudzołóstwie oraz aktach homoseksualnych². Wiadomość spotkała się z ogólnoświatowym szokiem i potępieniem. Stowarzyszenie Prawników Wspólnoty Narodów wydało oświadczenie potępiające nowe prawo i wezwało sułtana Brunei do podtrzymania i przestrzegania sekcji 2 Karty Wspólnoty Narodów, która sprzeciwia się wszelkim formom łamania praw człowieka. Pojawiły się także doniesienia o przestępstwach takich jak gwałt i obraza proroka Mahometa, które pociągają za sobą karę śmierci, publiczną chłostę za aborcję i amputację ręki jako karę za kradzież. Pozorny konflikt między poglądami lub przekonaniem religijnymi a prawami LGBT jest tylko jednym z wielu przypadków „zderzeń” między wolnością religijną a prawami mniejszości.

Rozważania należy rozpocząć od zdefiniowania dwóch części tematu, czyli wolność religijna kontra prawa mniejszości. Trudno jest zdefiniować pojęcie *wolności religijnej*, które usatysfakcjonowałyby zarówno teologów, jak i prawników. Niektórzy przyjmują, że takie określenia jak: *wolność religijna*, *wolność sumienia i wyznania* można traktować jako synonimy i w związku z tym można je stosować zamiennie. F. Mazurek uważa, iż *wolność religijna* jest pojęciem węższym od terminu *wolność sumienia i wyznania*, zaś J. Osuchowski twierdzi, że wolność religijna „jest wyższym poziomem osiągnięcia wolności sumienia i wyznania”. Natomiast K. Pyclik jest zdania, że najbardziej właściwym określeniem jest „wolność sumienia i wyznania”³.

Wolność religijna obejmuje uprawnienia jednostki do wyboru, kształtowania oraz zmiany swojego światopoglądu. Aktualnie uprawnienia te nie są wyłącznie efektem oddziaływania czynników związanych z religią. Postępujący w Europie proces coraz silniejszej laicyzacji życia, sprawia, iż większą wagę w kształtowaniu przekonań światopoglądowych mają czynniki areligijne bądź ateistyczne⁴.

² http://www.agc.gov.bn/AGC%20Images/LAWS/Gazette_PDF/2013/EN/s069.pdf [dostęp: 02.07.2024], <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1406314,brunei-kara-smierci-za-stosunki-homoseksualne.html> [dostęp: 02.07.2024].

³ P. Jabłońska, Dziecko jako podmiot wolności religijnej. Nauczanie religii w polskiej szkole publicznej a wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w świetle prawa świeckiego i kanonicznego, Warszawa 2023, s.31–32.

⁴ P. Jabłońska, Historical and legal determinants of religious freedom of minors in Poland, Warsaw 2024, s.50.

Wolność religijna zgodnie z Artykułem 1 Deklaracji ONZ⁵ w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania obejmuje:

1. Każda osoba będzie miała prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to będzie obejmowało wolność wyznawania religii bądź jakichkolwiek przekonań według własnego wyboru, jak również wolność manifestowania swojej religii lub przekonań – indywidualnie lub we wspólnocie z innymi, publicznie lub prywatnie – w modlitwie, obrzędach, praktykach i nauczaniu.
2. Nikt nie będzie podlegać przymusowi, który naruszałby jego wolność wyznawania religii lub przekonań według własnego wyboru.
3. Wolność manifestowania czyjejs religii lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, jakie są przewidziane prawem i konieczne w demokratycznym społeczeństwie dla ochrony bezpieczeństwa, porządku, zdrowia lub moralności publicznej, albo podstawowych praw i wolności innych osób.

Powtórzono to w artykule 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych ONZ:

1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie.
2. Nikt nie może podlegać przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania wyznania albo przekonań według własnego wyboru.
3. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób.

⁵ <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981-tekst.html> [dostęp: 03.07.2024].

4. Państwa Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub, w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniami⁶.

Na przestrzeni dziejów religię na całym świecie nękała nietolerancja, ograniczenia i prześladowania; od wypędzeń oraz inkwizycji Żydów i Maurów w XV-wiecznej Hiszpanii po prześladowania kwakrów w Stanach Zjednoczonych w XVII wieku.

Z drugiej strony prawa mniejszości to prawa indywidualne, które mają zastosowanie do osób będących członkami mniejszości rasowych, etnicznych, religijnych, językowych, płciowych lub seksualnych. Odnoszą się także do zbiorowych praw, które mają być przyznane takim grupom mniejszościowym. Grupa mniejszościowa to kategoria osób, które doświadczają względnej niekorzystnej sytuacji w porównaniu z członkami dominującej grupy społecznej; często są dyskryminowane przez tych, którzy posiadają większość stanowisk lub władzę w społeczeństwie. Zatem termin grupa mniejszościowa niekoniecznie odnosi się do: mniejszości liczebnej. Deklaracja ONZ w sprawie prawa osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych zawiera wytyczne dla państw na rzecz uznania i ochrony praw mniejszości oraz ich prawa do skutecznego uczestnictwa w życiu kulturalnym, religijnym, społecznym, gospodarczym i publicznym⁷.

Ponadto w Afrykańskim Systemie Praw Człowieka art. 2 ustawy Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów przyjętej w Nairobi 26 czerwca 1981 roku podkreśla zasadę równości i niedyskryminacji. Mówi on, że każda osoba ma prawo do korzystania ze wszystkich praw i wolności ogłoszonych w Deklaracji, bez względu na różnice takie jak rasa, kolor skóry, płeć, język, religia, poglądy polityczne, pochodzenie narodowe lub społeczne, majątek, urodzenie czy jakakolwiek inna sytuacja. Dodatkowo, nie powinno się czynić żadnego rozróżnienia na podstawie statusu politycznego, prawnego lub międzynarodowego kraju lub terytorium, do którego dana osoba przynależy⁸.

⁶ https://www.amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Obywatelskich_i_Politycznych.pdf [dostęp: 03.07.2024]. <http://hrlibrary.umn.edu/gencomm/hrcom22.htm> [dostęp: 03.07.2024].

⁷ <https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf> [dostęp: 03.07.2024].

⁸ K. Kawala, Ochrona praw mniejszości narodowych i etnicznych w Afryce (w kontekście porównania z sytuacją w Europie) w. Ochrona praw człowieka w wymiarze regionalnym,

Pojęcie i definicja mniejszości z prawnego punktu widzenia

Nad wypracowaniem definicji mniejszości pracowały organizacje rządowe, którym pomimo pewnego consensusu dotyczącego zakresu cech charakteryzujących mniejszość nie udało się w praktyce sformułować wspólnej definicji w poszczególnych dokumentach poświęconych ochronie praw człowieka oraz praw osób należących do mniejszości.

Podmiot ochrony grupowej starano się już ustalić w okresie działalności Ligi Narodów. Niestety wypracowaną w początkach działalności Ligi Narodów definicję, uznawano za zbyt mało klarowną:

Pod pojęciem mniejszości rozumie się krąg osób innej rasy, religii lub języka niż większość ludności wchodzącego w grę państwa. Mniejszości te są z kolei dwojakiego rodzaju:

- a) są obywatelami obcego państwa,
- b) są obywatelami wchodzącego w grę państwa⁹.

Badanie prawnego podejścia do pojęcia praw mniejszości religijnych pociąga za sobą napotkanie kilku trudności. Pierwszym z nich jest to, że zarówno prawo międzynarodowe, jak i prawo krajowe często unikają wskazania definicji terminu mniejszość. Drugim jest to, że gdy taka definicja jest przedstawiona, ustalanie kryteriów, które nadają jej treść i delimitację, jest dyskusyjne. Trzecim dylematem jest to, jak odizolować czynnik religijny od innych rodzajów czynników, które specyfikują tożsamość grupy mniejszościowej. Wreszcie, dodatkowy problem stanowi zamieszanie co do pojęcia religii i innych rodzajów pojęć, które nawiązują do systemu wierzeń, a który kieruje sposobem życia.

Definicja mniejszości może pochodzić z rozważań prawa międzynarodowego i prawa krajowego państw, które żywią się percepcją międzynarodową. Mniejszości mogą wyróżniać się odrębną kulturą, tradycją, religią oraz językiem.

W literaturze przedmiotu *mniejszość narodowa* określana bywa jako

M. Marcinko (red.), Kraków 2012, Ośrodek Międzynarodowego Prawa Humanitarnego i Praw Człowieka WPiA UJ, s. 50.

⁹ J. Barcz, Teza o istnieniu rzekomej niemieckiej mniejszości narodowej w Polsce w świetle rozważań o międzynarodowo-prawnej definicji mniejszości, [w:] Historyczne, polityczne i prawne aspekty tez RFN o niemieckiej mniejszości narodowej w Polsce, cz. I, pod red. J. Barcza, Warszawa 1988, s. 362; Definicja mniejszości w prawie międzynarodowym, „Sprawy Międzynarodowe rodowe” 1986, nr 11, s. 88.

grupa, która znajduje się w liczebnej mniejszości wobec pozostałej ludności, posiada obywatelstwo kraju zamieszkiwania, odróżnia się od reszty obywateli cechami etnicznymi, językowymi, kulturowymi lub religijnymi oraz posiada świadomość narodową, subiektywną wolę bycia mniejszością i podkreśla swą odrębność¹⁰.

Najpowszechniejszą definicją pojęcia mniejszości przedłożoną i przyjętą w 1977 roku przez Francesco Capotortiego, sprawozdawcę Podkomisji ONZ ds. Zapobiegania dyskryminacji i ochrony mniejszości, jest definicja która wskazuje, że:

mniejszość jest grupą liczebnie ustępującą wobec reszty ludności państwa, nieodgrywającą dominującej pozycji, której członkowie, będąc obywatelami danego państwa, posiadają etniczne, religijne lub językowe cechy różniące ich od reszty ludności i wskazujące na poczucie solidarności ukierunkowane na zachowanie kultury, tradycji, religii lub języka¹¹.

Z kolei Mikołajczyk uważa, że termin *mniejszość narodowa* należy stosować w odniesieniu do grup, które można zidentyfikować z określonym terytorium państwa; w przypadku mniejszości etnicznej element terytorialności nie występuje¹².

Współcześnie występują dwie koncepcje podmiotu ochrony mniejszości. Pierwsza z nich jest koncepcja grupy społecznej, natomiast druga to koncepcja osoby fizycznej korzystającej z przysługujących każdej jednostce praw. Oparcie polityki w odniesieniu do mniejszości na zasadach praw człowieka tkwiło w sprzeczności z jej grupowym charakterem, co doprowadziło do pojawienia się kategorii pośredniej – traktowania mniejszości jako zbiorowości osób należących do mniejszości. Zatem problem ochrony mniejszości należy rozpatrywać w trzech aspektach:

- poszczególnych osób fizycznych deklarujących odrębną przynależność etniczną;
- zbiorowości osób fizycznych tworzących mniejszość;

¹⁰ Barwiński M., Pojęcie narodu oraz mniejszości narodowej i etnicznej w kontekście geograficznym, politycznym i socjologicznym, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 2004 nr 5, s. 11.

¹¹ Capotorti F., Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, New York 1979, s. 96.

¹² Mikołajczyk B., Mniejszości w prawie międzynarodowym, Katowice 1996, s. 16.

— mniejszości rozumianej jako grupa społeczna¹³.

Główne źródła praw mniejszości

W ostatnim dwudziestolecu XX wieku ochrona mniejszości nabrała nowego znaczenia w społeczności międzynarodowej. Konflikty międzyetniczne w różnych częściach świata uwidoczniły potrzebę ochrony i zagwarantowania praw mniejszości celem utrzymania stabilności, bezpieczeństwa, pokoju oraz umożliwienia rozwoju. Na szczeblu międzynarodowym, regionalnym oraz krajowym powstały instrumenty służące informowaniu tych grup o ich prawach a także mechanizmy nadzoru.

Za najważniejszy dokument dotyczący ochrony praw osób należących do mniejszości (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 47/135 z 18 grudnia 1992 roku) o charakterze uniwersalnym w ramach ONZ uznaje się Deklarację praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych z 1992 roku. Deklaracja, która jest głównym dokumentem referencyjnym w odniesieniu do praw mniejszości, przyznaje osobom należącym do mniejszości:

— Ochronę, przez państwa, ich istnienia oraz ich tożsamości narodowej lub etnicznej, kulturowej, religijnej i językowej (art. 1):

1. Państwa będą chroniły w obrębie ich odnośnych terytoriów istnienie oraz tożsamość narodową lub etniczną, religijną i językową mniejszości, jak również zapewniały warunki służące wspieraniu takiej tożsamości. 2. Dla osiągnięcia tych celów Państwa przyjmują środki ustawodawcze i inne.

— Prawo do korzystania z własnej kultury, do wyznawania i praktykowania własnej religii oraz do używania własnego języka prywatnie i publicznie (art. 2, ust. 1):

Osoby należące do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych, (zwane osobami należącymi do mniejszości) mają prawo do korzystania ze swej własnej kultury, do wyznawania i praktykowania swej własnej religii oraz do używania swego własnego języka, publicznie i prywatnie, swobodnie i bez ingerencji lub jakiegokolwiek formy dyskryminacji.

¹³ Janusz G., Bajda P., Prawa mniejszości narodowych. Standardy europejskie, Warszawa 2000, s. 12.

- Prawo do skutecznego uczestnictwa w życiu kulturalnym, religijnym, społecznym, gospodarczym i publicznym (art. 2 ust. 2):

Osoby należące do mniejszości mają prawo do zakładania i utrzymywania swych własnych stowarzyszeń.

- Prawo do skutecznego uczestnictwa w przyjmowaniu decyzji, które ich dotyczą, na poziomie krajowym i regionalnym (art. 2 ust. 3):

Osoby należące do mniejszości mają prawo do skutecznego uczestnictwa na szczeblu państwowym i, gdzie to jest właściwe, na szczeblu regionalnym – w decyzjach dotyczących mniejszości, do których one należą lub regionów, w których one zamieszkują, w sposób dający się pogodzić z ustawodawstwem państwowym.

- Prawo do zakładania i utrzymywania własnych stowarzyszeń (art. 2 ust. 4):

Osoby należące do mniejszości mają prawo do zakładania i utrzymywania swych własnych stowarzyszeń.

- Prawo do nawiązywania i utrzymywania pokojowych kontaktów z innymi członkami twojej grupy oraz z osobami należącymi do innych mniejszości, zarówno w twoim kraju, jak i ponad granicami państwowymi (art. 2, ust. 5):

Osoby należące do mniejszości mają prawo do nawiązywania i utrzymywania, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, swobodnych i pokojowych kontaktów z innymi członkami ich grupy oraz z osobami należącymi do innych mniejszości, jak również kontaktów poprzez granice z obywatelami innych Państw, z którymi są połączone więzami narodowymi lub etnicznymi, religijnymi i językowymi.

oraz

- Swoboda wykonywania swoich praw, zarówno indywidualnie, jak i we wspólnocie z innymi członkami swojej grupy, bez dyskryminacji (art. 3):

1. Osoby należące do mniejszości mogą realizować swoje prawa, włączając prawa ustalone w niniejszej Deklaracji, indywidualnie, jak również we wspólnocie z innymi członkami swej grupy, bez jakiegokolwiek dyskryminacji.

2. Żadna szkoda nie może wynikać dla osoby należącej do mniejszości w konsekwencji realizowania lub nierealizowania praw ustalonych w niniejszej Deklaracji.

Państwa muszą chronić i promować prawa osób należących do mniejszości poprzez przyjęcie środków, aby:

- Zapewnić, że mogą w pełni i skutecznie korzystać ze wszystkich swoich praw człowieka i podstawowych wolności bez jakiegokolwiek dyskryminacji i w pełnej równości wobec prawa (art. 4, ust. 1):

Tam, gdzie jest to pożądane, Państwa przyjmą środki dla zapewnienia, by osoby należące do mniejszości mogły realizować w pełni i skutecznie wszystkie ich prawa człowieka i podstawowe wolności bez jakiegokolwiek dyskryminacji oraz na warunkach pełnej równości wobec prawa.

- Stworzyć sprzyjające warunki, aby mogli wyrazić swoje cechy i rozwinąć swoją kulturę, język, religię, tradycje i zwyczaje (art. 4 ust. 2):

Państwa podejmą środki dla stworzenia korzystnych warunków zapewniających osobom należącym do mniejszości zdolność wyrażania ich cech charakterystycznych oraz rozwijania ich kultury, języka, tradycji i zwyczajów, wyjąwszy sytuacje, w których dane praktyki naruszałyby prawo krajowe i byłyby sprzeczne ze standardami międzynarodowymi.

- Dać im odpowiednie możliwości nauki języka ojczystego lub otrzymania instrukcji w języku ojczystym (art. 4, ust. 3):

Gdziekolwiek jest to możliwe, Państwa podejmą właściwe środki dla zapewnienia, by osoby należące do mniejszości korzystały z adekwatnych udogodnień służących nauce ich macierzystego języka lub pobierania nauki w ich języku macierzystym.

- Promować wiedzę o historii, tradycjach, językach i kulturze mniejszości istniejących na ich terytorium i zapewniać członków takich mniejszości o odpowiednich możliwościach zdobywania wiedzy o społeczeństwie jako całości (art. 4, ust. 4):

Tam, gdzie jest to właściwe, Państwa podejmą środki w dziedzinie edukacji, celem wspierania znajomości historii, tradycji, języka

i kultury mniejszości istniejących w obrębie ich terytorium. Osoby należące do mniejszości winny dysponować adekwatnymi udogodnieniami dla zdobywania wiedzy w społeczeństwie jako całości.

- Zezwalać na ich udział w postępie gospodarczym i rozwoju (art. 4 ust. 5):

Państwa rozważą właściwe środki służące zapewnieniu, by osoby należące do mniejszości mogły swobodnie uczestniczyć w gospodarczym postępie i rozwoju swego kraju.

- Brać pod uwagę uzasadnione interesy mniejszości w planowaniu i wdrażaniu krajowych polityk i programów, a także programów współpracy i pomocy międzynarodowej (art. 5):

1. Polityki i programy państwowe należy planować i urzeczywistniać z należyтым uwzględnieniem uprawnionych interesów osób należących do mniejszości.

2. Międzynarodowe programy współpracy i pomocy należy planować i urzeczywistniać z należyтым uwzględnieniem informacji i doświadczeń, celem popierania wzajemnego zrozumienia i zaufania.

- Współpracować z innymi państwami w kwestiach związanych z mniejszościami, w szczególności poprzez wymianę informacji i doświadczeń, w celu promowania wzajemnego zrozumienia i zaufania (art. 6):

Państwa będą współdziałały w kwestiach dotyczących osób należących do mniejszości, włączając wymianę informacji i doświadczeń, celem popierania wzajemnego zrozumienia i zaufania.

- Promować poszanowanie praw określonych w Deklaracji (art. 7):

Państwa będą współdziałały w celu popierania poszanowania praw ustalonych w niniejszej Deklaracji.

- Przestrzegać zobowiązań, które państwa zawarły na mocy międzynarodowych traktatów i porozumień, których są stronami:

1. Nic w niniejszej Deklaracji nie przeszkadza wypełnianiu zobowiązań międzynarodowych Państw odnoszących się do osób

należących do mniejszości. W szczególności Państwa będą wypełniały w dobrej wierze zobowiązania, które zaciągnęły na podstawie traktatów i porozumień międzynarodowych, których są stronami.

2. Realizacja praw ustalonych w niniejszej Deklaracji nie może szkodzić korzystaniu przez wszystkie osoby z uniwersalnie uznanych praw człowieka i podstawowych wolności.

3. Podejmowane przez Państwa środki służące zapewnieniu skutecznego korzystania z praw ustalonych w niniejszej Deklaracji nie mogą być *prima facie* uważane za sprzeczne z zasadą równości zawartą w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

4. Nic w niniejszej Deklaracji nie może być rozumiane jako zezwalające na jakąkolwiek działalność sprzeczną z celami i zasadami Narodów Zjednoczonych, włączając w to zasady suwerennej równości, integralności terytorialnej i niepodległości politycznej Państw.

Wreszcie agencje wyspecjalizowane i inne organizacje systemu Narodów Zjednoczonych również przyczynią się do realizacji praw określonych w Deklaracji (art. 9):

Agendy wyspecjalizowane oraz inne organizacje systemu Narodów Zjednoczonych będą wносиły wkład w pełne urzeczywistnienie praw i zasad zawartych w niniejszej Deklaracji w obrębie odnośnych sfer kompetencji.

W 2005 roku Grupa Robocza ds. Mniejszości przyjęła komentarz, którego celem było dostarczanie wskazówek dotyczących zrozumienia i wdrożenia Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych w sprawie mniejszości. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, a w szczególności jego artykuł 27, zainspirował treść Deklaracji Narodów Zjednoczonych w sprawie Mniejszości. Artykuł ten zawiera następujące informacje: „W Państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy.”

Artykuł ten chroni prawa osób należących do mniejszości do ich tożsamości narodowej, etnicznej, religijnej lub językowej, lub do kombinacji

takich modalności tej tożsamości, oraz do zachowania cech, które chcą utrzymać i rozwijać. Choć artykuł odnosi się do praw mniejszości w stanach, w których one istnieją, jego zastosowanie nie zależy od oficjalnego uznania mniejszości przez państwo. Państwa, które ratyfikowały Pakt, są zobowiązane do korzystania z ich praw przez wszystkie osoby podlegające ich jurysdykcji; może to wymagać przyjęcia szczególnych środków w celu skorygowania nierówności, którym podlegają mniejszości.

W komentarzu ogólnym do art. 27¹⁴ Komitet Praw Człowieka wskazał, że osoby należące do mniejszości nie muszą być obywatelami danego państwa bądź na stałe zamieszkiwać na jego terytorium, by móc korzystać z ochrony przewidzianej w tym artykule, bowiem to, czy dana mniejszość etniczna, religijna lub językowa istnieje, jest faktem obiektywnym, niezależnym od decyzji danego państwa. Z uwagi na fakt, iż art. 27 nie wskazuje definicji mniejszości, podobnie jak inne międzynarodowe dokumenty, a symultanicznie przepis używa sformułowania „w państwach, w których istnieją mniejszości”, artykuł ten odebrano w niektórych państwach jako przyznanie im prawa do określenia, czy na ich terytorium występują mniejszości. Z takiego, wariantu skorzystała np. Francja, składając oświadczenie, iż art. 27 nie znajduje zastosowania w Republice Francuskiej, gdyż na jej terytorium nie ma mniejszości¹⁵.

Prawo uznane w artykule 27 jest prawem autonomicznym w ramach Paktu. Interpretacja zakresu tego artykułu dokonana przez Komitet Praw Człowieka doprowadziła do uznania, że w państwie istnieje kilka grup, że decyzje o takim uznaniu nie są wyłączną odpowiedzialnością państwa i że przyjęcie pozytywnych środków przez państwa może być konieczne „w celu ochrony tożsamości mniejszości i praw jej członków do korzystania z ich kultury i języka poprzez ich doskonalenie i praktykowanie swojej religii, podobnie jak inni członkowie grupy”.

Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych wyraźnie stanowi w swoim artykule 2, ustęp 2, że:

Państwa Strony niniejszego Paktu zobowiązują się zagwarantować wykonywanie praw wymienionych w niniejszym Pakcie bez żadnej

¹⁴ Committee's General Comment No. 23 (50) 1994, UN doc. HRI/GEN/1/Rev.5, pp. 147–150; cyt. za R. Hański, M. Scheinin, *Leading cases of the Human Rights Committee*, Institute of Human Rights, Abo Akademi University, Turku 2003, s. 375.

¹⁵ C. Mik, *Ochrona mniejszości narodowych w prawie europejskim*, „Państwo i Prawo” 1996, nr 3, s. 20.

dyskryminacji ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, religię, poglądy polityczne lub inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, sytuację majątkową, urodzenie lub jakiegokolwiek inne okoliczności.

W Komentarzu Ogólnym nr 14 (2000) Komitetu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, w sprawie prawa do korzystania z najwyższego możliwego poziomu zdrowia, stwierdzono, że placówki służby zdrowia, towary i usługi muszą być geograficznie dostępne dla wszystkich sektorów populacji, zwłaszcza grup wrażliwych lub zmarginalizowanych, takich jak mniejszości etniczne. Ponadto wszystkie placówki służby zdrowia, towary i usługi muszą być odpowiednie kulturowo, na przykład z poszanowaniem kultury mniejszości.

Państwa mają obowiązek poszanowania prawa do zdrowia, w szczególności poprzez powstrzymanie się od zaprzeczania lub ograniczania równego dostępu dla wszystkich ludzi, w tym [...] [należących do] mniejszości, [...] do profilaktycznych, leczniczych i paliatywnych usług zdrowotnych.

Artykuł 1 Międzynarodowej Konwencji w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej definiuje dyskryminację rasową jako:

wszelkie zróżnicowanie, wykluczenie, ograniczenie lub uprzywilejowanie z powodu rasy, koloru skóry, urodzenia, pochodzenia narodowego lub etnicznego, które ma na celu lub pociąga za sobą przekreślenie bądź uszczuplenie uznania, wykonywania lub korzystania, na zasadzie równości z praw człowieka i podstawowych wolności w dziedzinie politycznej, gospodarczej, społecznej i kulturalnej lub w jakiegokolwiek innej dziedzinie życia publicznego.

Artykuł 30 Konwencji o Prawach Dziecka stanowi, że:

W tych państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe bądź osoby pochodzenia rdzennego, dziecku należącemu do takiej mniejszości lub dziecku pochodzenia rdzennego nie można odmówić prawa do posiadania i korzystania z własnej kultury, do wyznawania i praktykowania swojej religii lub do używania własnego języka, łącznie z innymi członkami jego grupy.

W Podstawowych Zasadach i Wytycznych dotyczących Prawa Ofiar Rażących Naruszeń Międzynarodowego Prawa Praw Człowieka i Poważnych Naruszeń Międzynarodowego Prawa Humanitarnego do składania odwołań i uzyskiwania Odszkodowań, zatwierdzonych przez

Zgromadzenie Ogólne w rezolucji 60/147 z dnia 16 grudnia 2005 roku, stwierdza się, że:

restytucja, gdy tylko jest to możliwe, musi przywrócić ofiarę do sytuacji przed oczywistym naruszeniem międzynarodowych standardów praw człowieka lub poważnym naruszeniem międzynarodowego prawa humanitarnego. Restytucja obejmuje, w stosownych przypadkach, przywrócenie wolności, korzystanie z praw człowieka, tożsamości, życia rodzinnego i obywatelstwa, powrót do miejsca zamieszkania, reintegrację z zatrudnieniem i zwrot ich mienia. Zasada ta mogłaby być przedmiotem szerokiej interpretacji w tym sensie, że obejmuje prawo do przywrócenia osobie jej statusu rdzennej osoby lub członka mniejszości, w szczególności gdy jest to przewidziane przez ustawodawstwo krajowe i gdy warunek ten został utracony w wyniku przesiedlenia.

Dodatkowe źródła praw mniejszości

Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa¹⁶ jest źródłem prawa, o którym mowa w Deklaracji Narodów Zjednoczonych w sprawie mniejszości, do ochrony praw mniejszości. Jest to jedna z pierwszych konwencji zatwierdzonych przez Zgromadzenie Ogólne (rezolucja 260 a (III), z 9 grudnia 1948) i dotyczy ochrony grup, w tym mniejszości, oraz ich prawa do fizycznej egzystencji.

Międzynarodowy Trybunał Karny dla byłej Jugosławii (MTKJ)¹⁷ i Międzynarodowy Trybunał ds. Zbrodni w Rwandzie (MTKR)¹⁸ jako pierwsze

¹⁶ Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa – uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 9 grudnia 1948 roku w Paryżu konwencja międzynarodowa, regulująca postępowanie ONZ w sytuacji zaistnienia ludobójstwa w rozumieniu tej konwencji.

¹⁷ Rada Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych działając na podstawie rozdziału VII Karty Narodów Zjednoczonych, na mocy rezolucji nr 808 z 22 lutego 1993 roku (SC/Res/ 22.02.1993) oraz rezolucji nr 827 z 25 maja 1993 roku (SC/Res/25.05.1993) utworzyła Międzynarodowy Trybunał Karny dla byłej Jugosławii – MTKJ (International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia – ICTY). Międzynarodowy Trybunał Karny dla byłej Jugosławii został powołany w związku z masowymi i systematycznymi naruszeniami norm międzynarodowego prawa humanitarnego w konflikcie zbrojnym w latach 90. na terytorium byłej Jugosławii.

¹⁸ P. Akhavan, *The International Criminal Tribunal for Rwanda: The Politics and Pragmatics of Punishment*, „The American Journal of International Law” 1996, nr 3.

zastosowały tę międzynarodową konwencję. Kompetencje MTKR odbiegają od kompetencji MTKJ przede wszystkim z uwagi na odmienny charakter obu konfliktów. Właściwość rzeczowa MTKR unormowana została w artykułach 2–4 Statutu. Wyodrębniono następujące kategorie zbrodni, podlegające osądzeniu:

- zbrodnia ludobójstwa (art.2)
- zbrodnie przeciwko ludzkości(art.3)
- naruszenie art.3 wspólnego dla Konwencji Genewskich oraz naruszenie Protokołu Dodatkowego II (art. 4)

Katalog ten różni się od zaproponowanego w Statucie MTKJ. Ludobójstwo zostało tu uregulowane już w art. 2, gdyż to głównie sprawców tej zbrodni miano sądzić¹⁹. Jednak brzmienie tego artykułu nie różni się niczym od postanowień art. 4 Statutu MTKJ (tożsama jest definicja ludobójstwa, katalog czynów i form jego popełnienia, lista grup objętych szczególną ochroną w tym zakresie). Artykuł 2 definiuje ludobójstwo jako: którekolwiek z wyszczególnionych poniżej czynów dokonanych z zamiarem wyniszczenia, w całości lub w części, grupy narodowej, etnicznej, rasowej lub religijnej:

- zabójstwo członków takiej grupy;
- spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia członków grupy;
- rozmyślne stworzenie grupie warunków życia obliczonych na spowodowanie całkowitego lub częściowego fizycznego wyniszczenia grupy;
- stosowanie środków mających na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy;
- przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy do innej grupy.

Rzymski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego (MTK), tzw. Statut Rzymski²⁰ przewiduje ściganie czynów, które obejmują nie tylko zbrodnię ludobójstwa, ale także zbrodnie przeciwko ludzkości. W preambule Statutu wskazano, że Państwa–Strony „potwierdzając, iż najpoważniejsze zbrodnie wagi międzynarodowej nie mogą pozostać bezkarne oraz że ich skuteczne ściganie musi zostać zapewnione poprzez podjęcie

¹⁹ K. Wierczyńska, *Pojęcie ludobójstwa w kontekście orzecznictwa międzynarodowych trybunałów karnych ad hoc*, Warszawa 2010, s. 118.

²⁰ Rzymski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego (Dz.U. z 2003 r., nr 78, poz. 708), <http://lex.pl/serwis/du/2003/0708.htm> [dostęp: 10.09.2024].

odpowiednich działań zarówno przez poszczególne państwa, jak i poprzez wzmocnienie współpracy międzynarodowej oraz zdecydowane, by położyć kres bezkarności sprawców tych zbrodni i w ten sposób przyczynić się do zapobieżenia ich popełnianiu zdecydowały się „utworzyć niezależny stały Międzynarodowy Trybunał Karny związany z systemem Narodów Zjednoczonych, posiadający jurysdykcję w stosunku do najpoważniejszych zbrodni wagi międzynarodowej.”

Czyny stanowiące zbrodnie przeciwko ludzkości zostały wymienione w artykule 7 ustęp 1:

- zabójstwo;
- eksterminacja;
- niewolnictwo;
- deportacja lub przymusowe przemieszczanie ludności;
- uwięzienie lub inne dotkliwe pozbawienie wolności fizycznej z naruszeniem podstawowych reguł prawa międzynarodowego;
- tortury;
- zgwałcenie, niewolnictwo seksualne, przymusowa prostytutka, wymuszona ciąża, przymusowa sterylizacja oraz jakiegokolwiek inne formy przemocy seksualnej porównywalnej wagi;
- prześladowanie jakiegokolwiek możliwej do zidentyfikowania grupy lub zbiorowości z powodów politycznych, rasowych, narodowych, etnicznych, kulturowych, religijnych, płci (gender) w rozumieniu ustępu 3 lub z innych powodów powszechnie uznanych za niedopuszczalne na podstawie prawa międzynarodowego, w związku z jakimkolwiek czynem, do którego odnosi się niniejszy ustęp, lub z jakąkolwiek zbrodnią objętą jurysdykcją Trybunału;
- wymuszone zaginięcia osób;
- zbrodnia apartheidu;
- inne nieludzkie czyny o podobnym charakterze celowo powodujące ogromne cierpienie lub poważne uszkodzenie ciała albo zdrowia psychicznego lub fizycznego.

Należy zauważyć, że na przykład przymusowe transfery ludności, które mają na celu wydalenia mniejszości z terytorium, na którym mieszkają,

a także przymusowe sterylizacje, stanowiłyby poważne naruszenie Statutu Rzymskiego.

Konwencja MOP²¹ dotycząca dyskryminacji w zakresie zatrudnienia i wykonywania zawodu przyjęta w Genewie 25 czerwca 1958 roku (nr 111), zobowiązuje państwa do przyjęcia i wdrożenia krajowych polityk, które promują i zapewniają równe szanse i traktowanie w zatrudnieniu i zawodzie, w celu wyeliminowania bezpośredniej i pośredniej dyskryminacji ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, religię, poglądy polityczne, pochodzenie narodowe lub pochodzenie społeczne art. 1:

1. Dla celów niniejszej konwencji określenie „dyskryminacja” oznacza:

a) wszelkie rozróżnienie, wyłączenie lub uprzywilejowanie oparte na rasie, kolorze skóry, płci, religii, poglądach politycznych, pochodzeniu narodowym lub społecznym, które powoduje zniweczenie albo naruszenie równości szans lub traktowania w zakresie zatrudnienia lub wykonywania zawodu; b) wszelkie inne rozróżnienie, wyłączenie lub uprzywilejowanie powodujące zniweczenie albo naruszenie równości szans lub traktowania w zakresie zatrudnienia lub wykonywania zawodu, które będzie mogło być wymienione przez zainteresowanego Członka po zasięgnięciu opinii reprezentatywnych organizacji pracodawców i pracowników, o ile takie istnieją, oraz innych właściwych organizacji.

2. Rozróżnienia, wyłączenia lub uprzywilejowania, oparte na kwalifikacjach wymaganych dla określonego zatrudnienia nie są uważane za dyskryminację.

3. Dla celów niniejszej konwencji wyrazy „zatrudnienie” i „zawód” obejmują dostęp do szkolenia zawodowego, dostęp do zatrudnienia i do poszczególnych zawodów, jak również warunki pracy.

i art. 2:

Każdy Członek, dla którego niniejsza konwencja jest w mocy, zobowiązuje się do ustalenia i prowadzenia polityki krajowej, która będzie

²¹ Międzynarodowa Organizacja Pracy (MOP) została powołana w 1919 roku przez Wersalską Konferencję Pokojową. Do zadań MOP, oprócz zwalczania pracy przymusowej, należy również szeroko rozumiane podnoszenie standardów pracy, takich jak warunki pracy, bezpieczeństwo w pracy, ubezpieczenia społeczne etc. W swojej blisko stuletniej działalności organizacja ta stworzyła szereg dokumentów dotyczących m. in. wyzysku, niewolnictwa i pracy przymusowej.

zmierzała do popierania, metodami dostosowanymi do okoliczności i zwyczajów danego kraju, równości szans i traktowania w dziedzinie zatrudnienia i wykonywania zawodu, w celu wyeliminowania wszelkiej dyskryminacji w tym zakresie.

Ta polityka krajowa musi dotyczyć dyskryminacji i promować równość, w rzeczywistości i prawie, w zakresie dostępu do edukacji i szkolenia zawodowego, służb zatrudnienia, zatrudniania, dostępu do różnych zawodów i warunków pracy.

Deklaracja MOP z 1998 roku w sprawie podstawowych zasad i praw w pracy stanowi, że wszyscy członkowie Organizacji mają obowiązek poszanowania, promowania i realizacji podstawowych zasad i praw w pracy („podstawowe standardy pracy”). Zasady i prawa te obejmują zasadę niedyskryminacji w zatrudnieniu i zawodzie, wolność zrzeszania się, prawo do rokowań zbiorowych i eliminację pracy przymusowej lub obowiązkowej, a także zniesienie pracy dzieci. Na mocy tej deklaracji czuwa się nad korzystaniem z równych szans i traktowaniem mniejszości.

Konwencja UNESCO²² o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku (ratyfikowana przez Polskę 8 lutego 2011 roku)²³ ustanawia zabezpieczenia i promuje praktyki, reprezentacje, wyrażenia, wiedzę i umiejętności – a także powiązane instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzenie kulturowe – które społeczności, grupy i, w niektórych przypadkach, ludzie uznają za część swojego dziedzictwa kulturowego. W tym celu Konwencja ustanawia fundusz i system wyciszania elementów dziedzictwa, które są reprezentatywne i zagrożone. Efektem działań podejmowanych w ramach jej założeń ma być stworzenie „żywej mapy”, która pokazywałaby zróżnicowanie kulturowe świata z jednoczesnym wzbudzaniem refleksji nad samą istotą niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Co ważne, mają to być tradycje nadal kultywowane w środowiskach i przez same środowiska, z jak najmniejszą ingerencją instytucji zewnętrznych²⁴.

²² Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego to pierwszy międzynarodowy traktat, który stwarza ramy prawne, administracyjne i finansowe umożliwiające prowadzenie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego i podnoszenia jego rangi.

²³ A. Przyborowska-Klimczak, Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturalnego, „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego” 2005, vol. III, s. 8.

²⁴ Ratajski Sławomir 2013: Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO. [w:] Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona.

Konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego określa przedmiotowe niematerialne dziedzictwo kulturowe jako źródło różnorodności kulturowej w znaczeniu przyjętym w Deklaracji²⁵. Dwa lata później, 20 października 2005 roku, Konferencja Generalna przyjęła kolejny instrument oparty na ideach wskazanych w Deklaracji – Konwencję w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego (ratyfikowana przez Polskę 19 lipca 2007 roku). Konwencja ta zachęca państwa do włączania kultury jako strategicznego elementu krajowej i międzynarodowej polityki rozwoju, a także do przyjmowania środków w celu ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego na ich terytorium. Podkreśla znaczenie uznania godności i szacunku wszystkich kultur, na równych prawach, w tym kultur osób należących do mniejszości, oraz znaczenie wolności tworzenia, wytwarzania, rozpowszechniania i rozpowszechniania tradycyjnych form wyrazu kulturowego, a także dostępu do nich, i wzywa państwa do tworzenia środowisk prowadzących do tego celu. Konwencja w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego zawiera liczne postanowienia wzorowane na jej treści stanowiąc m.in., że różnorodność kulturowa może być chroniona i promowana wyłącznie wówczas, gdy zagwarantowane są prawa człowieka i podstawowe wolności, takie jak wolność wypowiedzi, informacji i komunikowania (art. 2 pkt 1), nawiązuje również do równej godności i poszanowania wszystkich kultur, w tym kultur osób należących do mniejszości i kultur ludów autochtonicznych (art. 2 pkt 3), uznaje edukację, udział społeczeństwa obywatelskiego a także współpracę międzynarodową jako czynniki niezbędne do właściwego promowania wyrażonych w niej wartości (art. 9–11).

Dokumentem Rady Europy określającym ramy prawne ochrony praw należących do mniejszości narodowych jest Europejska konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych. Celem Konwencji jest ustalenie zasad prawnych, które państwa zobowiążą się respektować, aby zapewnić ochronę mniejszościom. Licznym zobowiązaniom, które do tej pory miały charakter polityczny, nadano charakter prawny. Podczas realizacji postanowień Konwencji państwom pozostawiono swobodę podejmowania działań, tak aby każde państwo mogło uwzględnić swoją specyfikę. Cele

(red.) J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 33; Anna Weronika Brzezińska W pięciolecie ratyfikacji przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego *Łódzkie Studia Etnograficzne* tom 55, 2016, s. 9–11.

²⁵ Preambuła Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego (przyjęta 17 października 2003 roku, weszła w życie 20 kwietnia 2006 roku).

zawarte w Konwencji ramowej mają być osiągnięte przez ustawodawstwo krajowe oraz odpowiednią politykę rządową²⁶.

W 1994 roku utworzono Europejską Komisję przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji (dalej ECRI)²⁷, odgrywającą istotną rolę w dziedzinie ochrony mniejszości. Jednym z elementów programu działalności ECRI jest analizowanie sytuacji rasizmu i nietolerancji w każdym z krajów członkowskich Rady Europy oraz przedstawianie sugestii i wniosków, których celem jest rozwiązywanie rozpoznanych problemów. Raporty ECRI są wynikiem analiz opartych na znacznej ilości informacji, które pochodzą z wielu różnorodnych źródeł. Natomiast badania dokumentów opierają na dużej liczbie krajowych i międzynarodowych źródeł pisemnych²⁸.

Pięć lat później powołany został Komisarz Praw Człowieka Rady Europy²⁹ którego zadaniem jest promocja wiedzy o prawach człowieka, podejmowanie działań służących większemu ich respektowaniu a także kontrola prawodawstwa państw członkowskich³⁰.

Powyższy przegląd pokazuje, że istnieje bogata paleta mechanizmów ochrony praw człowieka, która wymaga skonsolidowania tego systemu.

Prześladowania ludzi z albinizmem (PWA)

Albinizm dotyka na ogół około 1 na 20 000 osób na całym świecie, ale w Tanzanii albinizm występuje u jednej osoby na 1429 osób; ma znacznie wyższy wskaźnik niż jakikolwiek inny naród afrykański. Albinizm to „dziedziczna choroba genetyczna występująca u danej osoby urodzonej z bardzo niskim poziomem zwykłej pigmentacji skóry zwanej melaniną,

²⁶ Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 roku, Dz.U. 2001, nr 22, poz. 209. art. 1–32.

²⁷ Europejska Komisja przeciw Rasizmowi i Nietolerancji, ECRI (European Commission against Racism and Intolerance, ECRI) jest niezależnym organem monitoringowym Rady Europy do spraw zwalczania rasizmu, dyskryminacji rasowej, ksenofobii, antysemityzmu i nietolerancji.

²⁸ Bogusława Bednarczyk, Prawne i polityczne aspekty polityki antydyskryminacyjnej Rady Europy X: 2013 nr 2 Krakowskie Studia Międzynarodowe s.56.

²⁹ Komisarz Praw Człowieka Rady Europy jest to niesądowa instytucja, która ma za zadanie wspierać promocję praw człowieka w edukacji, wspomagać ombudsmanów (niezależnych urzędników) ustalać braki w prawodawstwie, dostarczać informacji w zakresie praw człowieka.

³⁰ Malicka A., 2004, Ochrona mniejszości narodowych – standardy międzynarodowe i rozwiązania polskie, Wrocław, s.55.

występującej w skórze, włosach i oczach”³¹. Z powodu tego stanu albinosi są bardziej podatni na warunki takie jak poważne problemy ze wzrokiem i uszkodzenia skóry spowodowane słońcem. W ostatnim czasie albinosi w takich krajach jak Tanzania i Malawi stoją w obliczu jeszcze poważniejszego zagrożenia. Szamani w Tanzanii, podobnie jak w wielu innych krajach Afryki istnieją od wieków, zapewniając uzdrowienie i ochronę za pomocą swoich zaklęć i mikstur. Jednak w niedawnej przeszłości ta tradycyjna wiara w zjawiska nadprzyrodzone przybrała mroczny obrót; poluje się na alarmującą liczbę albinosów ze względu na części ciała.

Wynika to z przekonania, że części ciała Albinosów mogą być wykorzystywane do zdobywania magicznych mocy, bogactwa i wpływów społecznych. Jak na ironię, artykuł 4 Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów stanowi, że

istoty ludzkie są nienaruszalne. Każdy człowiek ma prawo do poszanowania swojego życia i integralności swojej osoby. Nikt nie może być arbitralnie pozbawiony tego prawa³².

Wielu albinosów musiało uciekać z obawy, że zostaną zamordowani lub poćwiartowani; ich groby są często bezczeszczone, a ciała ekshumowane w celu pozyskania kości dla mikstury i amuletów. Praktykujący ten nieludzki czyn, usprawiedliwiają swoje działania twierdzeniem, że albinosi są złymi znakami lub urodzili się z powodu przekleństwa na konkretną kobietę bądź rodzinę. Statystyki są przygnębiające: w latach 2000–2016 w Tanzanii zginęło 75 albinosów. Rzeczywista liczba może być jednak wyższa, ponieważ niektóre zdarzenia są niezauważone przez władze³³. Wydaje się, że ten niepokojący trend zakorzenił się również w Malawi. W ostatnich latach szamani przywódcy religijni, policja i urzędnicy państwowi zostali oskarżeni i skazani za zabójstwa albinosów. Czerwony Krzyż donosi, że niektórzy szamani są skłonni zapłacić nawet 75 000 dolarów za kompletny zestaw części ciała albinosa. W innych częściach Afryki, gdzie zabijanie albinosów nie jest tak powszechne, albinosi nadal spotykają się ze stygmatyzacją, wykluczeniem i odmową przysługujących

³¹ *Encyklopedia Audiowizualna Britannica: Człowiek i medycyna*. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz S.A., 2006, s. 10.

³² Afrykańska Karta praw Człowieka i Ludów, w. *Prawa Człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 438.

³³ Prześladowania albinosów w Malawi i Tanzanii | Outriders Magazyn https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-8-2016-002069_PL.html [dostęp: 22.09.2024].

im podstawowych praw człowieka w tym opieki zdrowotnej i edukacji. Matki, które rodzą takie dzieci często są odrzucane w swoich społecznościach i nazywane przekłętymi. Nieustannie podejmuje się wysiłki mające na celu poprawę życia albinosów i rozwianie szkodliwych mitów na ich temat w Afryce. Organizacje takie jak Under The Same Sun (UTSS), z biurami w Tanzanii i Kanadzie, przeznaczyły zasoby na edukację społeczności na temat albinizmu, próbując pozbyć się piętna z nim związanego. Podnoszenie świadomości na temat trudnej sytuacji albinosów, Organizacja Narodów Zjednoczonych ogłosiła 13 czerwca każdego roku Międzynarodowym Dniem Świadomości Albinosów³⁴.

Podobnie w Afryce Południowej, każdy wrzesień obchodzony jest jako miesiąc Świadomości Albinosów. W 2017 roku południowoafrykańska modelka i wynalazczyni Mala Bryan stworzyła lalkę z albinizmem jako sposób na zmianę błędnych przekonań. Biedę i ignorancję uważa się za główne przyczyny prześladowań albinosów. Chociaż rządy Tanzanii i Malawi w ostatnim czasie zintensyfikowały swoje wysiłki na rzecz powstrzymania tej fali, problem nadal się utrzymuje. Jednakże przekaz władz jest całkiem jasny: zabijanie i prześladowanie ludzi, w tym albinosów nie może być w żaden sposób usprawiedliwione prawem innej osoby do wiary w imię wolności religijnej³⁵.

Ale nie wszystko jest przygnębiające, jeśli chodzi o wolność religijną i prawa mniejszości. W niektórych krajach Wspólnoty Narodów grupy religijne nauczyły się współistnieć pokojowo nie tylko z grupami mniejszościowymi, ale z innymi grupami religijnymi, które akurat są w mniejszości. W Gambii panuje wysoki poziom tolerancji i akceptacji między muzułmanami będącymi większością a chrześcijanami będącymi mniejszością. W Ghanie, w której większość ludności to chrześcijanie, państwo przyznaje taki sam poziom szacunku i uznania dla muzułmanów. Święta państwowe obejmują zarówno chrześcijan jak i muzułmanów, a podczas głównych uroczystości państwowych często słyszy się modlitwy zarówno chrześcijańskie jak i muzułmańskie. Państwo idzie nawet dalej, włączając muzułmanów we wszystkie poziomy dyskursu publicznego. Prezydenci

³⁴ Międzynarodowy Dzień Świadomości Albinizmu – CKInfo.pl, <https://ckinfo.pl/mie-dzynarodowy-dzien-swiadomosci-albinizmu/> [dostęp: 22.09.2024].

³⁵ Does 'religious freedom' give Tanzanian witchdoctors the right to murder albinos? <https://religionnews.com/2015/03/13/religious-freedom-give-tanzanian-witchdoctors-right-murder-albinos/> [dostęp: 22.09.2024].

John Kuffor³⁶ i Nana Addo Akufo Ado³⁷ wybrali muzułmanów na wiceprezydentów. To optymistyczna wiadomość w porównaniu z tą z północnej Nigerii, gdzie Boko Haram rozpętał terror wobec mniejszości chrześcijańskiej zamieszkującej na północy.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka³⁸ jest międzynarodowym dokumentem potwierdzającym przyrodzone i niezbywalne prawa wszystkich ludzi, bez względu na płeć, kolor skóry, rasę, język, religię lub przynależność polityczną. Artykuł 18 stanowi, że każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania oraz prawo do uzewnętrzniania swoich przekonań. Artykuł 7 stanowi również, że wszyscy są równi wobec prawa i mają prawo do jednakowej ochrony przed jakąkolwiek formą dyskryminacji³⁹.

Podobnie Komitet Praw Człowieka ONZ⁴⁰ w swoim Komentarzu Ogólnym 22 do art. 18 Międzynarodowej Konwencji Praw Obywatelskich i Politycznych stanowi, że:

fakt, że religia jest uznawana za religię państwową lub uznawana za religię oficjalną, lub tradycyjną lub że jego wyznawcy stanowią większość populacji, nie może skutkować jakimkolwiek ograniczeniem możliwości korzystania z jakichkolwiek innych praw wynikających z umowy [...], lub jakiegokolwiek dyskryminacji wyznawców innych grup religijnych lub osób niewierzących.

W świetle tego oraz częstych walk pomiędzy wolnością religijną a mniejszością najważniejsze jest zapewnienie, aby przy próbach egzekwowania jednych nie zostały naruszone prawa tych drugich. Niezależnie od tego, jak niedoskonały może być system, istnieje potrzeba podjęcia próby pogodzenia sprzecznych praw między grupami poprzez zachęcanie do obiektywnego dialogu na wszystkich poziomach społeczeństwa.

³⁶ <https://www.britannica.com/biography/John-Kuffor> [dostęp: 22.09.2024].

³⁷ <http://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/republish/akufo-addo.php> [dostęp: 22.09.2024].

³⁸ https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/pql.pdf [dostęp: 22.09.2024].

³⁹ A. Michalska, Znaczenie i rola Uniwersalnej Deklaracji Praw Człowieka, „Roczniki Nauk Społecznych”, 12(1), 1984, s. 133–147.

⁴⁰ Warto w tym miejscu dodać, że w 1985 roku w skład Komitetu wybrany został doc. dr habil. Adam Zieliński, prezes NSA. Jest to pierwszy Polak zasiadający w składzie tego organu.

Naruszenia wolności religijnej: światowy indeks prześladowań

Organizacja „Open Doors. W służbie prześladowanym chrześcijanom” sporządza co roku listę krajów, w których chrześcijanie są najbardziej prześladowani. Światowy indeks prześladowań 2024 wymienia kolejno następujące kraje: 1. Korea Północna; 2. Somalia; 3. Libia; 4. Erytrea; 5. Jemen; 6. Nigeria; 7. Pakistan; 8. Sudan; 9. Iran; 10. Afganistan; 11. Indie; 12. Syria; 13. Arabia Saudyjska; 14. Mali; 15. Algieria; 16. Irak; 17. Mjanma; 18. Malediwy; 19. Chiny; 20. Burkina Faso; 21. Laos; 22. Kuba; 23. Mauretania; 24. Maroko; 25. Uzbekistan; 26. Bangladesz; 27. Niger; 28. Republika Środkowoafrykańska; 29. Turkmenistan; 30. Nikaragua; 31. Oman; 32. Etiopia; 33. Tunezja; 34. Kolumbia; 35. Wietnam; 36. Bhutan; 37. Meksyk; 38. Egipt; 39. Mozambik; 40. Katar; 41. Demokratyczna Republika Konga; 42. Indonezja; 43. Kamerun; 44. Brunei; 45. Komory; 46. Tadżykistan; 47. Kazachstan; 48. Jordania; 49. Malesja; 50. Turcja⁴¹. W indeksie tym stopień prześladowań w trzynastu pierwszych krajach jest skrajnie wysoki, zaś w pozostałych bardzo wysoki. Od 2002 roku do 2021 roku Korea Północna konsekwentnie zajmowała pierwsze miejsce na tej liście. W 2022 roku pierwsze miejsce zajęł Afganistan. Do bezprecedensowego wzrostu prześladowań w tym kraju doprowadziło przejęcie władzy przez talibów. Powrót Korei Północnej na szczyt Światowego Indeksu Prześladowań (ŚIP)⁴² nastąpił w 2023 roku. Swoje miejsce na szczycie utrzymuje również w 2024 roku, gdyż

⁴¹ <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/przesladowania-mapa> [dostęp: 11.09.2024].

⁴² Światowy Indeks Prześladowań jest jedynym na świecie przeprowadzanym, co roku systematycznym badaniem wolności religijnej chrześcijan. Jego celem jest jak najdokładniejsze ujęcie ich konkretnej sytuacji i zidentyfikowanie przyczyn i tła światowych prześladowań chrześcijan. Pierwszy ranking – 50 krajów z najcięższymi prześladowaniami chrześcijan – sporządzony został w roku 1993 i najpierw służył Open Doors jako wewnętrzny instrument planowania bardziej efektywnego ustalania priorytetów i wdrażania światowych projektów pomocowych. Później Indeks Prześladowań został udostępniony opinii publicznej. Tym samym dostarczono politycznym i kościelnym decydomom jasne przesłanki dla ich wysiłków wobec ochrony prześladowanych chrześcijan i zachowania wolności religijnej. Miał on również wywrzeć presję na te kraje, w których chrześcijanie doświadczają największych prześladowań. Ponadto miał on przypominać chrześcijanom, którzy cieszą się wolnością religijną, aby wspierali i modlili się o swoich współbraci; <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijanswiatowy-indeks-przesladowan/swiatowy-indeks-przesladowan-najczesciej-zadawane-pytania> [dostęp: 11.09.2024].

prześladowania we wszystkich obszarach życia pozostają na skrajnie wysokim poziomie i nie zauważa się żadnych zmian na lepsze. ŚIP nie wymienia żadnego z krajów europejskich, ponieważ pomimo iż w Europie zjawisko wrogości wobec chrześcijan występuje, to w innych miejscach jest ono bardziej nasilone.

Osobny raport z 2023 roku na temat łamania wolności religijnej opracowała organizacja Pomoc Kościołowi w Potrzebie (PKWP)⁴³, według którego 62.5 procent światowej populacji (prawie 4.9 mld ludzi) żyje w krajach, gdzie dochodzi do poważnych lub bardzo poważnych naruszeń wolności religijnej. W 61 ze 196 krajów dochodzi do naruszeń wolności religijnej (31%); w 28 krajach występują prześladowania (14 procent) a w 33 krajach występuje dyskryminacja (17 procent). Od 2021 roku, aż w 40 krajach zabito lub uprowadzono ludzi z powodu wyznawanej wiary, a w 34 krajach zaatakowano bądź uszkodzono miejsca kultu lub mienie religijne. Tylko w 9 krajach sklasyfikowanych w raporcie 2023 sytuacja dotycząca wolności religijnej uległa poprawie. Pogorszyła się natomiast w aż 47 sklasyfikowanych krajach⁴⁴.

Wszędzie tam, gdzie naruszana jest wolność religijna jakiegokolwiek człowieka, naruszane są również jego inne prawa oraz godność człowieka.

Konkludując, należy podkreślić, że zakaz dyskryminacji jest podstawą ochrony praw człowieka. Priorytetem instytucji Rady Europy, takich jak np. Komisarz Praw Człowieka, powinno być stałe dążenie do usprawnienia krajowych, wewnętrznych procedur i instytucji odpowiedzialnych za zapobieganie dyskryminacji. Rasizm, dyskryminacja i nietolerancja to postawy, które przesądziły o dramatycznym charakterze XX wieku, a które nie zdematerializowały się w XXI wieku. To dylemat dotyczący zarówno dostatnich społeczeństw Zachodu jak i tych zmagających się

⁴³ Katolicka organizacja charytatywna, założona w 1947 roku w celu pomocy uchodźcom wojennym. Od 2011 roku Podsumowanie uznana za stowarzyszenie papieskie. PKWP poświęca się służbie chrześcijanom na całym świecie poprzez działania informacyjne i modlitwę, gdziekolwiek chrześcijanie są prześladowani, uciskani lub cierpią z różnych, innych powodów.

⁴⁴ <https://centrumwolnoscii.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/sites/30/2023/10/Executive-Summary-2023-PL-UCBWR.pdf> [dostęp: 11.09.2024].

z głodem krajów ubogiego Południa. Walka z tym problemem wymaga odwagi, a także otwartości, inicjowania nowych wyzwań społecznych i kulturowych, rozwijania wrażliwości społecznej, kształtowania postaw szacunku dla odmienności i różnorodności. Idea polityki równościowej permanentnie wdrażana jest w życie poprzez przyjmowane akty prawne, a także realizowane programy i działania na poziomie międzynarodowym, regionalnym, krajowym oraz lokalnym. Opracowanie jednolitej definicji mniejszości narodowych i etnicznych, czy to w międzynarodowych aktach prawnych o charakterze uniwersalnym, czy też regionalnym jest bez wątpienia zadaniem trudnym i w obecnej chwili – jak się wydaje – nie stanowi priorytetu dla społeczności międzynarodowej. Osiągnięcie konsensusu w tej dziedzinie, zwłaszcza w sferze uniwersalnej, jest ograniczone przeciwstawnymi interesami wielu państw i ich różnym postrzeganiem problemu mniejszości narodowych i etnicznych, uzależnionym od aktualnej wewnątrzpaństwowej sytuacji w tym zakresie i społecznych nastrojów. Brak definicji mniejszości, czy to narodowych, czy etnicznych na gruncie aktów prawa międzynarodowego i pozostawienie tej kwestii w gestii regulacji krajowych, przyznaje państwom–stronom uczestniczącym w międzynarodowym systemie ochrony praw człowieka pewien margines swobody i możliwość dostosowania zakresu ochrony mniejszości do realnych możliwości państw w tym zakresie oraz aktualnych potrzeb. Wiąże się zarazem z obawą, że jednak mimo formalnego przystąpienia do międzynarodowego systemu ochrony praw człowieka, w tym ochrony mniejszości, brak ten pozwoli państwom na bierność w zakresie wdrożenia określonych prawem gwarancji.

Bibliografia

- Afrykańska Karta praw Człowieka i Ludów, w. Prawa Człowieka – dokumenty międzynarodowe, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993.
- Akhavan P., The International Criminal Tribunal for Rwanda: The Politics and Pragmatics of Punishment, „The American Journal of International Law” 1996, nr 3.
- Barcz J., Teza o istnieniu rzekomej niemieckiej mniejszości narodowej w Polsce w świetle rozważań o międzynarodowo–prawnej definicji mniejszości, [w:] Historyczne, polityczne i prawne aspekty tez RFN

- o niemieckiej mniejszości narodowej w Polsce, cz. I, pod red. J. Barcza, Warszawa 1988, s. 362; idem, Definicja mniejszości w prawie międzynarodowym, „Sprawy Międzynarodowe rodowe” 1986, nr 11, s. 88.
- Barwiński M., Pojęcie narodu oraz mniejszości narodowej i etnicznej w kontekście geograficznym, politycznym i socjologicznym, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 2004 nr 5, s. 11.
- Bednarczyk B., Prawne i polityczne aspekty polityki antydyskryminacyjnej Rady Europy X: 2013 nr 2, *Krakowskie Studia Międzynarodowe* s.56.
- Capotorti F., *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, New York 1979, s. 96.
- Committee’s General Comment No. 23 (50) 1994, UN doc. HRI/GEN/1/Rev.5, pp. 147–150; cyt. za R. Hański, M. Scheinin, *Leading cases of the Human Rights Committee*, Institute of Human Rights, Abo Akademi University, Turku 2003, s. 375.
- Encyklopedia Audiowizualna Britannica: Człowiek i medycyna*. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz S.A., 2006.
- Jabłońska P., Dziecko jako podmiot wolności religijnej. Nauczanie religii w polskiej szkole publicznej a wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w świetle prawa świeckiego i kanonicznego, Warszawa 2023.
- Jabłońska P., *Historical and legal determinants of religious freedom of minors in Poland*, Warsaw 2024.
- Janusz G., Definiowanie mniejszości w dokumentach międzynarodowych i aktach prawa wewnętrznego *ANNALES UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA LUBLIN — POLONIA VOL. XV, 2 SECTIO K* 2008 s. 95.
- Janusz G., Bajda P., *Prawa mniejszości narodowych. Standardy europejskie*, Stowarzyszenie Wspólnota Polska, Warszawa 2000.
- Kawala K., *Ochrona praw mniejszości narodowych i etnicznych w Afryce (w kontekście porównania z sytuacją w Europie) w. Ochrona praw człowieka w wymiarze regionalnym*, M. Marcinko (red.), Kraków 2012, *Ośrodek Międzynarodowego Prawa Humanitarnego i Praw Człowieka WPiA UJ*, s. 50.
- Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 r., Dz.U. 2001, nr 22, poz. 209. art. 1–32.
- Malicka A., *Ochrona mniejszości narodowych – standardy międzynarodowe i rozwiązania polskie*, Wrocław 2004.

- Michalska A., Znaczenie i rola Uniwersalnej Deklaracji Praw Człowieka, „Roczniki Nauk Społecznych”, 12(1), 1984, s. 133–147.
- Mik C., Ochrona mniejszości narodowych w prawie europejskim, „Państwo i Prawo” 1996, nr 3, s. 20.
- Mikołajczyk B., Mniejszości w prawie międzynarodowym, Katowice 1996.
- Przyborowska–Klimczak A., Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturalnego, „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego” 2005, vol. III, s. 8.
- Ratajski S., 2013, Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO. [w:] Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona. (red.) J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 33; Anna Weronika Brzezińska W pięciolecie ratyfikacji przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego Łódzkie Studia Etnograficzne tom 55, 2016, s. 9–11.
- Rzyski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego (Dz.U. z 2003 r., nr 78, poz. 708).
- Wierczyńska K., Pojęcie ludobójstwa w kontekście orzecznictwa międzynarodowych trybunałów karnych ad hoc, Warszawa 2010.

STRONY INTERNETOWE

- https://www.supremecourt.gov/opinions/17pdf/16-111_j4el.pdf [dostęp: 02.07.2024].
- <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/przesladowania-mapa> [dostęp: 11.09.2024].
- <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijanswiatowy-indeks-przesladowan/swiatowy-indeks-przesladowan-najczesciej-zadawane-pytania> [dostęp: 11.09.2024].
- <https://centrumwolnosci.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/sites/30/2023/10/Executive-Summary-2023-PL-UCBWR.pdf> [dostęp: 11.09.2024].
- http://www.agc.gov.bn/AGC%20Images/LAWS/Gazette_PDF/2013/EN/s069.pdf [dostęp: 02.07.2024].
- <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1406314,brunei-kara-smierci-za-stosunki-homoseksualne.html> [dostęp: 02.07.2024].
- <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981-tekst.html> [dostęp: 03.07.2024].
- <https://www.amnesty.org.pl/wp> [dostęp: 03.07.2024].

content/uploads/2016/04/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Obywatelskich_i_Politycznych.pdf [dostęp: 03.07.2024].
<http://hrlibrary.umn.edu/gencomm/hrcom22.htm> [dostęp: 03.07.2024].
<https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf> [dostęp: 03.07.2024].
<http://lex.pl/serwis/du/2003/0708.htm> [dostęp: 10.09.2024].
https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-8-2016-002069_PL.html [dostęp: 22.09.2024].
<https://ckinfo.pl/miedzynarodowy-dzien-swiadomosci-albinizmu/> [dostęp: 22.09.2024].
<https://religionnews.com/2015/03/13/religious-freedom-give-tanzanian-witchdoctors-right-murder-albinos/> [dostęp: 22.09.2024].
<https://www.britannica.com/biography/John-Kufuor> [dostęp: 22.09.2024].
<http://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/republic/akufo-addo.php> [dostęp: 22.09.2024].

STRESZCZENIE

Problematyka mniejszości narodowych analizowana jest od wielu lat. Pomimo uwzględniania różnorodnych podejść, nie wypracowano jednak jednolitej, powszechnie obowiązującej definicji. Występuje bowiem wiele czynników, które skłaniają ustawodawców do ochrony określonych cech danych grup społecznych⁴⁵. Wolność religijna w każdym narodzie buduje fundament demokracji i harmonii. Nikt nie powinien być dyskryminowany ze względu na wyznawane przekonania. Celem artykułu był m.in. przegląd ram prawnych praw mniejszości ustanowionych w ramach systemu ONZ – od punktu wyjścia artykułu 27 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. Artykuł w dużej mierze koncentruje się na MPPiP z 1966 roku, a następnie na instrumentach ONZ podpisanych, omawianych lub będących projektami od 1945 roku, takich jak Konwencja o zapobieganiu i karaniu zbrodni ludobójstwa.

Słowa kluczowe: wolność religijna, prawa mniejszości, prawo międzynarodowe, prześladowania, wolność religii lub przekonań, prawa człowieka

⁴⁵ G. Janusz, , Definiowanie mniejszości w dokumentach międzynarodowych i aktach prawa wewnętrznego ANNALES UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA LUBLIN — POLONIA VOL. XV, 2 SECTIO K 2008 s. 95.

ABSTRACT

Religious freedom in every nation is the foundation of democracy and harmony. No one should be discriminated against because of their beliefs. The aim of this article was, among other things, to review the legal framework of minority rights established within the UN system, starting from Article 27 of the International Covenant on Civil and Political Rights. The article largely focuses on the 1966 ICCPR, and then on UN instruments signed, discussed or drafted since 1945, such as the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide.

Key words: religious freedom, minority rights, international law, persecution, freedom of religion or belief, human rights

PAWEŁ SOKOŁOWSKI

Oddział Instytutu Pamięci Narodowej w Lublinie,

Oddziałowe Biuro Badań Historycznych

ORCID: 0000-0002-8723-9959

e-mail: pawelsokolowski@o2.pl

WYBRANE OKOLICZNOŚCI ŚMIERCI POLAKÓW W TOMIE 1. *DOKUMENTÓW ZBRODNI WOŁYŃSKIEJ*

W latach 1939–1947 na Kresach Południowo-Wschodnich II Rzeczypospolitej Polskiej rozgrywały się wydarzenia, które m.in. w historiografii czy naukach prawnych otrzymały miano zbrodni, rzezi bądź ludobójstwa wołyńskiego¹. Chodzi o mordy na ludności polskiej dokonane przez nacjonalistów ukraińskich. Według danych szacunkowych śmierć poniosło wówczas od 120 do 134 tysięcy Polaków². Na szczególne podkreślenie zasługuje niewyobrażalne okrucieństwo tej śmierci. Towarzyszyły jej bowiem wymyślne tortury, „prześcigające – jak podkreślał A. Korman – najbardziej okrutne tortury stosowane w średniowieczu”³.

Na temat zbrodni wołyńskiej ukazało się (i wciąż ukazuje) wiele źródeł, wspomnień, relacji, jak również opracowań (monografii oraz prób

¹ W. Siemaszko, E. Siemaszko, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na ludności polskiej Wołynia 1939–1945*, t. 1–2, Warszawa 2000; T. Turejko, *Zbrodnia wołyńska w świetle prawa międzynarodowego*, Warszawa 2023; zob. też D. Drózd, *Zbrodnia ludobójstwa w międzynarodowym prawie karnym*, Warszawa 2010.

² Zob. G. Hryciuk, *Przemiany narodowościowe i ludnościowe w Galicji Wschodniej i na Wołyniu w latach 1931–1948*, Toruń 2005, s. 271–282; L. Kulińska, C. Partacz, *Zbrodnie nacjonalistów ukraińskich na Polakach w latach 1939–1945. Ludobójstwo niepotępione*, Warszawa 2015, s. 118–123.

³ A. Korman, *Piąte przykazanie Boskie: Nie zabijaj! Nieukarane ludobójstwo dokonane przez ukraińskich szowinistów w latach 1939–1945*, Londyn 1989, s. 6.

syntezy)⁴. W tym zakresie na uwagę zasługują *Dokumenty zbrodni wołyńskiej*⁵. Poniżej zwięźle zaprezentuje się przywołane wydawnictwo.

Mówiąc w największym skrócie, *Dokumenty zbrodni wołyńskiej* stanowią bezcenny zapis relacji ocalałych Polaków na temat ludobójstwa dokonanego przez ukraińskich nacjonalistów na Wołyniu i w Małopolsce Wschodniej. Świadcowie tego ludobójstwa, którym udało się uciec z ogarniętych rzezią polskich miasteczek, wsi, osad, kolonii i futorów, przybywali m.in. do Lwowa. Tam funkcjonował Komitet Ziemi Wschodnich (od lipca 1943 roku), a jedną z jego działaczek była Urszula Szumska, historyk, ceniony pedagog, harcerka. Z polecenia Stronnictwa Narodowego Szumska zaangażowała się w gromadzenie materiałów na temat ludobójstwa na ludności polskiej dokonanego przez nacjonalistów ukraińskich. W tym celu wraz z kilkoma (prawdopodobnie czterema) innymi osobami spisywała relacje i wspomnienia ocalałych z rzezi wołyńskiej, a także sporządzała listy ofiar. Najważniejszym efektem tych prac były trzy zeszyty, określane mianem *Księgi a* (liczącej 100 zapisanych i paginowanych kart), *Księgi zielonej* (liczącej 86 kart oryginalnych oraz 8 kart wklejek), *Księgi brunatnej* (liczącej 84 zapisane karty paginowane oraz 24 karty niezapisane i bez paginacji)⁶. Pierwszy z tych zeszytów został wydany w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*, natomiast dwa kolejne ukazały się w tomie 2. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*.

Warto dodać, że praca dokumentacyjna sporządzona m.in. przez Urszulę Szumską (tzw. archiwum Szumskiej) przez niemal 80 lat znajdowała się w ukryciu, a badaczom znany był zaledwie jej niewielki fragment⁷.

⁴ Zob. J. Dębski, L. Popek (oprac.), *Okrutna przestroga*, Lublin 1997; L. Karłowicz, L. Popek (oprac.), *Śladami ludobójstwa na Wołyniu. Okrutna przestroga*, cz. 2, Lublin 1998; L. Karłowicz, L. Popek (oprac.), *Świadcowie oskarżają. Okrutna przestroga*, cz. 3, Lublin 2013; W. Siemaszko, E. Siemaszko, dz. cyt.; H. Komański, S. Siekierka, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie tarnopolskim 1939–1946*, Wrocław 2004; S. Siekierka, H. Komański, K. Bulzacki, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich w województwie lwowskim 1939–1947*, Wrocław 2006; M. Fredro–Boniecka, *Wołyń. Siła traumy. Wspomnienia i pamięć*, Warszawa 2016; J. Karbarz–Wilińska, B. Januszewski (oprac.), *Ocaleni z ludobójstwa. Wspomnienia Polaków z Wołynia*, Gdańsk–Warszawa 2023.

⁵ E. Gigilewicz, L. Popek i in. (oprac.), *Dokumenty zbrodni wołyńskiej*, t. 1–2, Warszawa–Lublin–Tarnobrzeg 2023–2024.

⁶ E. Gigilewicz, L. Popek i in., *Wstęp*, w. E. Gigilewicz, L. Popek i in., dz. cyt., t. 1, s. 27; E. Gigilewicz, L. Popek i in., *Wstęp*, w. E. Gigilewicz, L. Popek i in., dz. cyt., t. 2, s. 7–8.

⁷ Był to maszynopis, który stanowił odpis z relacji rękopiśmiennych i zdeponowany został w Bibliotece Ossolineum we Wrocławiu. Szerzej zob. E. Gigilewicz, L. Popek i in., *Wstęp*, w. E. Gigilewicz, L. Popek i in., dz. cyt., t. 1, s. 16.

Wspomniane archiwum opatrnościowo odnalezione zostało w 2021 roku w Tarnobrzegu⁸.

W niniejszym artykule ukazane zostaną niektóre okoliczności śmierci Polaków, jakie wspomniane zostały w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*, wraz z przyporządkowaniem do nich nazwisk ofiar. Należy podkreślić, że na okoliczności śmierci składają się następujące elementy: ofiara, miejsce i czas śmierci, sprawca (bądź sprawcy), sposób (narzędzia) śmierci, motyw (bądź motywy), jakim kierowali się sprawcy, a także cel, dla którego dokonano morderstwa. Co istotne, wszystkie powyższe okoliczności śmierci zostały w różnym stopniu wyartykułowane w tomie 1. wspomnianego wydawnictwa. Ich wzmiankowanie w artykule równałoby się powtórzeniu niemal w całości omawianej publikacji. Dlatego dokonano wyboru okoliczności śmierci, skutkiem którego zaprezentowane zostaną nazwiska ofiar ukraińskich mordów z ich przyporządkowaniem do narzędzi zbrodni, miejsc śmierci, a także spaleń oraz tortur, jakie były im zadawane. Oczywiście spalenia i tortury potraktować też można jako sposób zadawania śmierci, jednakże ze względu na drastyczność dokona się ich wyodrębnienia. Zamieszczone zostaną także wnioski z przeprowadzonych analiz.

Oprócz przyporządkowania ofiar do narzędzi zbrodni, miejsc śmierci, spaleń oraz tortur zrealizowany zostanie drugi cel – zliczenie ofiar w liczbach bezwzględnych (z uwzględnieniem podziału na narzędzia zbrodni, miejsca śmierci, spalenia i tortury), a następnie zaprezentowanie poczynionych ustaleń za pomocą wartości procentowych.

Aby zrealizować powzięty zamiar, przyjmie się następujące założenie: uwzględnione będą tylko informacje i relacje pewne, jednoznacznie wskazujące na okoliczności śmierci Polaków (narzędzia zbrodni, miejsca śmierci, spalenia, tortury). Skutkiem tego założenia nie weźmie się pod uwagę relacji nieprecyzyjnych, często nie pozwalających na wyłuskanie potrzebnych informacji bądź takich, które pozwalają na (niejednoznaczną) interpretację zawartych w nich treści. Tak np. z poz. 1567 nie wliczy się 300. zamordowanych osób z miejscowości Boroczyce w powiecie horochowskim, ofiar band ukraińskich. Świadek, którym była Maria Gilewicz, wskazał bowiem ogólnie, że napastnicy uzbrojeni byli „w karabiny, siekiery i noże”⁹. Oczywiście przy tak ogromnej liczbie ofiar trudno wymagać od świadka, aby precyzował – z matematyczną wręcz dokładnością – ile osób

⁸ Tamże, s. 26.

⁹ Tamże, poz. 1567.

zginęło od broni palnej, ile od siekier, ile od ciosów zadanych nożem. W okolicznościach wojennych było to wręcz niemożliwe. Jednak odrzucanie (nieuwzględnianie) tego typu informacji stanowi efekt uboczny przyjętego założenia.

Jeszcze jeden tego typu przykład stanowić może mord w Janowej Dolinie. Świadek zeznał: „W nocy mordowali i palili – zamordowano około 600”¹⁰. Nie do końca wiadomo, co świadek miał na myśli – czy palenie wcześniej pomordowanych, czy też palenie domów i zabudowań gospodarczych? Ponadto sformułowanie „zamordowano” jest ogólne i nie pozwala na bardziej precyzyjne określenie okoliczności (narzędzia) śmierci. Również ta relacja nie zostanie uwzględniona w podejmowanych wyliczeniach. Niestety, tego typu zeznań świadków jest zdecydowanie więcej¹¹.

Warto jeszcze dodać, że autor świadomie nie odnosi się do występujących w przypisach wypisów z Bazy Ofiar Zbrodni Wołyńskiej, które w wielu miejscach potwierdzają bądź uzupełniają relacje świadków dotyczące okoliczności śmierci Polaków. Skutkiem tego autor ogranicza się jedynie do relacji zawartych w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*.

Ponadto w przypisach niniejszego artykułu zrezygnowano z podawania numerów stron, ograniczając się do wskazywania numeru pozycji. Zostało to podyktowane względami praktycznymi: na początkowych – i nie tylko – stronach tomu 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej* znajduje się nawet po kilkanaście pozycji. Wraz ze wzrastającą numeracją pozycji ich liczba na stronie zaczyna maleć, by pod koniec części tabelarycznej osiągnąć wartość dwie/trzy pozycje na stronie. a zatem numer pozycji zdecydowanie bardziej precyzyjnie określa miejsce relacji niż numer strony, pomaga też łatwiej i szybciej ją odnaleźć niż numer strony.

Warto wyjaśnić jeszcze trzy kwestie, istotne z punktu widzenia czynionych wyliczeń. Otóż istnieje dość wiele relacji, w których świadkowie mówili o śmierci rodzin, lecz nie podawali liczby ofiar. W takich sytuacjach przyjęto minimalną liczbę zamordowanych członków rodziny, wynoszącą trzy (matka, ojciec, dziecko). Podobną liczbę ofiar (trzy) przyjęto także dla wozów (fur), na których ginęli polscy mieszkańcy Wołynia. Ponadto w sumowaniu liczby ofiar nie uwzględniono ofiary narodowości ukraińskiej.

¹⁰ Tamże, poz. 276.

¹¹ Trzeba podkreślić, że w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej* w części tabelarycznej, a więc do poz. 1497 włącznie, rzadko występują informacje na temat okoliczności śmierci Polaków w czasie zbrodni wołyńskiej.

Z pewnością istotne znaczenie dla ofiar miał fakt, że znaczna część oprawców pochodziła z tej samej bądź sąsiednich wsi. Śmierć, często niesamowicie okrutna, zadawana przez sąsiadów, a więc osoby znane, cieszące się zaufaniem, miała chyba dodatkowy, bolesny wymiar. Wydaje się, że ten emocjonalny ładunek obecny jest w powtarzających się jak refren słowach: „Mordowali Ukraińcy z tej samej wsi”. W niniejszym artykule nie chodzi też o to, aby epatować okrucieństwem morderców, niewątpliwie przebijającym ze skrótowych, ale jednocześnie niezwykle rzeczowych opisów uciekinierów spod ukraińskiego noża¹². Za ich niekiedy lakonicznymi relacjami kryje się niewyobrazalna tragedia ludzkich losów, polskich mieszkańców Wołynia, którym winni jesteśmy pamięć.

Narzędzia zbrodni

Do narzędzi zbrodni, wymienionych w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*, należą zasadniczo: broń palna, siekiery, noże, bagnety, tępe narzędzia. W pojedynczych przypadkach występują także inne narzędzia zbrodni: ząb brony, widły, sierp, motyka, pika, mina przeciwpiechotna, granaty. Poniżej wskazane zostaną ofiary ludobójstwa wołyńskiego z udziałem na narzędzia zbrodni.

BROŃ PALNA

Pierwszą wymienioną ofiarą, która została zastrzelona, jest Andrzej Polak¹³. Kolejne ofiary są następujące: trzech nieznani z nazwiska mężczyźni¹⁴; Pelagia Oleksak¹⁵; Władysław Zieliński¹⁶; nieznane z nazwiska starsze małżeństwo¹⁷; 90–letnia Józefa Wydrowa¹⁸; Konstanty i Ludwik Rożewiczowie¹⁹; trzynosobowa rodzina Stanisława Skawińskiego²⁰; Władysław Tolbaj²¹;

¹² W kwestii tortur zob. A. Korman, *Stosunek UPA do Polaków na ziemiach południowo-wschodnich II Rzeczypospolitej*, Wrocław 2002.

¹³ E. Gigilewicz, L. Popek i in., dz. cyt., t. 1, poz. 349.

¹⁴ Tamże, poz. 402.

¹⁵ Tamże, poz. 404.

¹⁶ Tamże, poz. 408.

¹⁷ Tamże, poz. 417.

¹⁸ Tamże, poz. 418.

¹⁹ Tamże, poz. 428.

²⁰ Tamże, poz. 497.

²¹ Tamże, poz. 502. Został zastrzelony w lesie.

Antoni Moniak²²; Roman Wrzos²³; Stanisław Dutkiewicz²⁴; Kazimiera Targos²⁵; Bronisław Krzeski²⁶; Michał Tama²⁷; Włodzimierz Tomaszewski²⁸; trzyosobowa rodzina Michała Koczalskiego²⁹; Władysław Wiliński³⁰; pięć osób z rodziny Gajewskich³¹; mężczyzna o nazwisku Chamiec³²; mężczyzna o nazwisku Górecki³³; Michał Chruścicki³⁴; Kazimierz Gałka wraz z żoną³⁵; Feliks Hut³⁶; mężczyzna o nazwisku Ochman³⁷; Zbigniew Górecki³⁸; czteroosobowa rodzina Imiołków³⁹; Karol Rutkowski z dzieckiem⁴⁰; trzy osoby z rodziny Matusiewicz⁴¹; Anna Młotkowska⁴²; Józefa Kowalska z przynajmniej dwoma synami⁴³; Stanisław Waś⁴⁴; małżeństwo Stelmachowiczów⁴⁵; Michał Okoszko⁴⁶; Waław Zieliński⁴⁷; bracia Józef i Kazimierz Wojciechowsy⁴⁸; Leon Czapielowski⁴⁹; Tadeusz Czapielowski⁵⁰; Stanisław Panek⁵¹; trzy osoby

²² Tamże, poz. 529.

²³ Tamże, poz. 559; zob. poz. 1028.

²⁴ Tamże, poz. 564.

²⁵ Tamże, poz. 569.

²⁶ Tamże, poz. 571.

²⁷ Tamże, poz. 573.

²⁸ Tamże, poz. 574.

²⁹ Tamże, poz. 577.

³⁰ Tamże, poz. 578.

³¹ Tamże, poz. 580.

³² Tamże, poz. 582.

³³ Tamże, poz. 596.

³⁴ Tamże, poz. 599.

³⁵ Tamże, poz. 600.

³⁶ Tamże, poz. 607.

³⁷ Tamże, poz. 608.

³⁸ Tamże, poz. 610.

³⁹ Tamże, poz. 612.

⁴⁰ Tamże, poz. 613. Jego żona zginęła od ciosów zadanych siekierą.

⁴¹ Tamże, poz. 614. Córka została „zakłuta nożami”.

⁴² Tamże, poz. 616.

⁴³ Tamże, poz. 617.

⁴⁴ Tamże, poz. 619.

⁴⁵ Tamże, poz. 624–625.

⁴⁶ Tamże, poz. 626.

⁴⁷ Tamże, poz. 627.

⁴⁸ Tamże, poz. 628–629.

⁴⁹ Tamże, poz. 630.

⁵⁰ Tamże, poz. 631.

⁵¹ Tamże, poz. 632.

z rodziny Góreckich⁵²; trzy osoby z rodziny Leśniewskich⁵³; nauczyciel o nazwisku Kiter⁵⁴; Helena Portas wraz z córką⁵⁵; Antoni Portas⁵⁶; kobieta o imieniu Barbara wraz z synem Jerzym⁵⁷; czteroosobowa rodzina Antoniego Dula⁵⁸; Aleksandra Pietrona⁵⁹; sześć osób z rodziny Piwkowskich⁶⁰; Władysław Knysz z żoną i córką⁶¹; cztery osoby z rodziny Baran wraz z dwojgiem służących⁶²; Jan Paul⁶³; Konstanty Mileszko⁶⁴; Stefania Portas z córką⁶⁵; Zbigniew Górecki⁶⁶; pięć osób z rodziny Kucewiczów⁶⁷; Józefa Chmielewska z synem⁶⁸; ośmioosobowa rodzina Pałków⁶⁹; Piotr Bernat⁷⁰; leśniczy Dołmat⁷¹; siedmioosobowa rodzina Biełaszczy⁷²; Eugenia Ratusińska z trójką dzieci⁷³; pięcioosobowa rodzina Romana Bocheńskiego⁷⁴; cztery osoby z rodziny Czepielowskich⁷⁵; Zbigniew Górecki⁷⁶; sześć osób z rodziny Jana Skibickiego⁷⁷; nieznanymi z nazwiska córka siostry oraz zięć⁷⁸; pięć osób z rodziny Piątek⁷⁹; Maria Adamek⁸⁰; Wincenty Tomaszewski

⁵² Tamże, poz. 633.

⁵³ Tamże, poz. 634.

⁵⁴ Tamże, poz. 639.

⁵⁵ Tamże, poz. 641.

⁵⁶ Tamże, poz. 642.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, poz. 643.

⁵⁹ Tamże, poz. 645.

⁶⁰ Tamże, poz. 646.

⁶¹ Tamże, poz. 647.

⁶² Tamże, poz. 648.

⁶³ Tamże, poz. 649.

⁶⁴ Tamże, poz. 650.

⁶⁵ Tamże, poz. 651.

⁶⁶ Tamże, poz. 654.

⁶⁷ Tamże, poz. 656.

⁶⁸ Tamże, poz. 662.

⁶⁹ Tamże, poz. 664.

⁷⁰ Tamże, poz. 668.

⁷¹ Tamże, poz. 669.

⁷² Tamże, poz. 670.

⁷³ Tamże, poz. 671.

⁷⁴ Tamże, poz. 675.

⁷⁵ Tamże, poz. 678.

⁷⁶ Tamże, poz. 680.

⁷⁷ Tamże, poz. 688.

⁷⁸ Tamże, poz. 717.

⁷⁹ Tamże, poz. 718.

⁸⁰ Tamże, poz. 719.

z córką Michaliną⁸¹; Józef Dzierżanowski⁸²; Alfred Rozin⁸³; ks. Konstanty Turzański⁸⁴; mężczyzna o nazwisku Skiba⁸⁵; Stanisława Zażycka z mężem i synem⁸⁶; Konstanty Lipiński⁸⁷; Biedka Prohowska⁸⁸; Celina Mogilewska⁸⁹; kobieta o nazwisku Koszeła⁹⁰; Piotr Kwiatkowski z synem⁹¹; Stanisław Panek⁹²; Julian Rodziczyczuk⁹³; Piotr Łaszczewski⁹⁴; Witold Czyżewski⁹⁵; Jan i Adolf Soczyńscy⁹⁶; Eugeniusz Soczyński⁹⁷; Marian Oborski⁹⁸; Marcył, Walery i Tadeusz Zielińscy⁹⁹; podoficer Dubicki¹⁰⁰; Antoni Kolman z synem Wacławem¹⁰¹; 25 osób z Wydumki¹⁰²; Józef Siemiński z żoną i synem oraz synową¹⁰³; kobieta o nazwisku Grecka¹⁰⁴; Helena Gryczyńska¹⁰⁵; Eugeniusz Traczuk¹⁰⁶; Roman Borach¹⁰⁷; Stanisław Dutkiewicz¹⁰⁸; Karolina Marczak¹⁰⁹;

⁸¹ Tamże, poz. 737.

⁸² Tamże, poz. 753.

⁸³ Tamże, poz. 773.

⁸⁴ Tamże, poz. 774.

⁸⁵ Tamże, poz. 782.

⁸⁶ Tamże, poz. 783–784.

⁸⁷ Tamże, poz. 789.

⁸⁸ Tamże, poz. 791.

⁸⁹ Tamże, poz. 792.

⁹⁰ Tamże, poz. 795.

⁹¹ Tamże, poz. 796.

⁹² Tamże, poz. 798.

⁹³ Tamże, poz. 799.

⁹⁴ Tamże, poz. 800.

⁹⁵ Tamże, poz. 805.

⁹⁶ Tamże, poz. 811.

⁹⁷ Tamże, poz. 812.

⁹⁸ Tamże, poz. 813.

⁹⁹ Tamże, poz. 818.

¹⁰⁰ Tamże, poz. 825.

¹⁰¹ Tamże, poz. 849.

¹⁰² Tamże, poz. 861.

¹⁰³ Tamże, poz. 873.

¹⁰⁴ Tamże, poz. 875.

¹⁰⁵ Tamże, poz. 878.

¹⁰⁶ Tamże, poz. 886.

¹⁰⁷ Tamże, poz. 901.

¹⁰⁸ Tamże, poz. 903.

¹⁰⁹ Tamże, poz. 904.

Maria Lech¹¹⁰; Marcin Kruszowiec¹¹¹; Józef Bugaj¹¹²; trzysobowa rodzina Czepielowskich¹¹³; Jan Zych¹¹⁴; Jerzy Żałędowski, Jan Bojarski, mężczyzna o nazwisku Jesikowicz wraz z furmanem, Józef Wójcicki¹¹⁵; Witold Godlewski¹¹⁶; Rajmund Kwiatkowski¹¹⁷; Agnieszka Szyk¹¹⁸; Emilia Gajewska¹¹⁹; siedmioosobowa rodzina Rzepeckich¹²⁰; Wacław i Henryk Polańscy¹²¹; Tadeusz Jastrzębski¹²²; Aleksandra Kyczakowska¹²³; Stanisław Szymulski¹²⁴; Stanisław Godlewski¹²⁵; Stanisław Krasicki¹²⁶; Roman Zatur¹²⁷; Stanisław Kubicki¹²⁸; Jan Gębbski¹²⁹; Adam Bajceruk¹³⁰; Henryk Konopko¹³¹; Stanisław Żukowski¹³²; Magdalena Żukowska¹³³; Walery Sawicki¹³⁴; Antoni Gilewicz¹³⁵; Władysław Marcinkiewicz¹³⁶; Janina i Władysław Tesarewiczowie¹³⁷; mężczyzna o nazwisku Wasurowski¹³⁸; Marian Żabski z dziećmi Janem

¹¹⁰ Tamże, poz. 910.

¹¹¹ Tamże, poz. 912.

¹¹² Tamże, poz. 913.

¹¹³ Tamże, poz. 914. Liczba ofiar oraz data śmierci wskazują, że jest to inna rodzina niż w poz. 678 (zob. przyp. 74).

¹¹⁴ Tamże, poz. 929.

¹¹⁵ Tamże, poz. 933.

¹¹⁶ Tamże, poz. 942. W tej samej pozycji mowa jest o Bolesławie Bojarskim oraz Jerzym Żołędowskim. Zapewne są to mężczyźni, którzy pojawili się w poz. 933.

¹¹⁷ Tamże, poz. 943.

¹¹⁸ Tamże, poz. 945.

¹¹⁹ Tamże, poz. 946.

¹²⁰ Tamże, poz. 947.

¹²¹ Tamże, poz. 966.

¹²² Tamże, poz. 967.

¹²³ Tamże, poz. 969.

¹²⁴ Tamże, poz. 977.

¹²⁵ Tamże, poz. 978.

¹²⁶ Tamże, poz. 981.

¹²⁷ Tamże, poz. 988.

¹²⁸ Tamże, poz. 992.

¹²⁹ Tamże, poz. 993.

¹³⁰ Tamże, poz. 995.

¹³¹ Tamże, poz. 1029; zob. poz. 1187 i 1566.

¹³² Tamże, poz. 1032.

¹³³ Tamże, poz. 1036.

¹³⁴ Tamże, poz. 1037.

¹³⁵ Tamże, poz. 1042.

¹³⁶ Tamże, poz. 1046.

¹³⁷ Tamże, poz. 1049; zob. poz. 1335.

¹³⁸ Tamże, poz. 1054.

i Marią¹³⁹; Zbigniew Górecki¹⁴⁰; Antoni Fidler¹⁴¹; Lubow Warszańska¹⁴²; Karolina Miller¹⁴³; Maria Todwen, Paweł Pędzowski z żoną Adelą i czwórką dzieci¹⁴⁴; Andrzej Kokotyn wraz z żoną¹⁴⁵; Władysław Sadowski¹⁴⁶; Leonardy Bagiński¹⁴⁷; trzy osoby z rodziny Zach¹⁴⁸; Bolesław Bojarski wraz z dwoma synami¹⁴⁹; Zygmunt Jasiukowicz, chłopak o nazwisku Wojcicki¹⁵⁰; małżeństwo Sadowskich¹⁵¹; Kazimierz Marcinkiewicz¹⁵²; trzy osoby z rodziny Świetlickich¹⁵³; Grzegorz Urbanowicz¹⁵⁴; Grzegorz Dębicki¹⁵⁵; Bolesław Zarzycki¹⁵⁶; Emilia Trawińska¹⁵⁷; Julia Liwińska¹⁵⁸; Antoni Kamiński¹⁵⁹; Józefa Zarębowa¹⁶⁰; Cesia Mogilewska¹⁶¹; kobieta o nazwisku Krzeska¹⁶²; Józef Węgierski¹⁶³; Marian Bańkowski¹⁶⁴; Szczęsny Makarewicz¹⁶⁵; mężczyzna o nazwisku Gronkowski¹⁶⁶; Władysław Kiełtyka¹⁶⁷; Daniel Patała¹⁶⁸; Wacław

¹³⁹ Tamże, poz. 1055.

¹⁴⁰ Tamże, poz. 1057.

¹⁴¹ Tamże, poz. 1059.

¹⁴² Tamże, poz. 1063.

¹⁴³ Tamże, poz. 1070.

¹⁴⁴ Tamże, poz. 1077.

¹⁴⁵ Tamże, poz. 1079.

¹⁴⁶ Tamże, poz. 1095.

¹⁴⁷ Tamże, poz. 1104.

¹⁴⁸ Tamże, poz. 1124.

¹⁴⁹ Tamże, poz. 1133.

¹⁵⁰ Tamże, poz. 1134.

¹⁵¹ Tamże, poz. 1136.

¹⁵² Tamże, poz. 1193.

¹⁵³ Tamże, poz. 1212.

¹⁵⁴ Tamże, poz. 1216.

¹⁵⁵ Tamże, poz. 1220.

¹⁵⁶ Tamże, poz. 1225.

¹⁵⁷ Tamże, poz. 1238.

¹⁵⁸ Tamże, poz. 1239.

¹⁵⁹ Tamże, poz. 1247.

¹⁶⁰ Tamże, poz. 1248.

¹⁶¹ Tamże, poz. 1252.

¹⁶² Tamże, poz. 1253.

¹⁶³ Tamże, poz. 1260.

¹⁶⁴ Tamże, poz. 1278.

¹⁶⁵ Tamże, poz. 1295.

¹⁶⁶ Tamże, poz. 1299.

¹⁶⁷ Tamże, poz. 1305.

¹⁶⁸ Tamże, poz. 1306.

Zieliński¹⁶⁹; Michał Okoszek¹⁷⁰; Jan Fornal¹⁷¹; Franciszek Rafalski¹⁷²; Alfons Ruczkowski¹⁷³; Jan i Halina Duninowie¹⁷⁴; Mieczysław Sejpel¹⁷⁵; Roman Sejpel¹⁷⁶; nieznaną z nazwiska kobieta¹⁷⁷; Tadeusz Kuczyński¹⁷⁸; Stanisław Bruklikowski¹⁷⁹; Wawrzyn Mojżyk¹⁸⁰; Izydor Jałowicki¹⁸¹; Leon Feliński¹⁸²; Julian Szczepaniak¹⁸³; Aleksander Postółka¹⁸⁴; Edward Zakrzewicki, Bronisława Sochowa¹⁸⁵; Stanisław Bruchlej¹⁸⁶; Marian Wiśniewski¹⁸⁷; siedem osób z rodziny Starzyńskich¹⁸⁸; Bronisława Mrozowska¹⁸⁹; Aleksander Stanisławski¹⁹⁰; Edward Teresiuk¹⁹¹; siedem osób z rodziny Pałka¹⁹²; Władysław, Bolesław, Irena, Maria Stusiowie, Aleksandra i Michalina Guz, Zofia i Jan Kot¹⁹³; Andrzej Wiśniewski¹⁹⁴; Stanisław Plackowski, Czesława Budzisz¹⁹⁵; Maria i Józefa Rzeszutko, Maria i Czesław Adamik, Stanisław Kowalski¹⁹⁶; ośmioosobowa rodzina Adamik¹⁹⁷; Marcin Domański oraz oso-

¹⁶⁹ Tamże, poz. 1310.

¹⁷⁰ Tamże, poz. 1311.

¹⁷¹ Tamże, poz. 1336.

¹⁷² Tamże, poz. 1342.

¹⁷³ Tamże, poz. 1343.

¹⁷⁴ Tamże, poz. 1344.

¹⁷⁵ Tamże, poz. 1346.

¹⁷⁶ Tamże, poz. 1347.

¹⁷⁷ Tamże, poz. 1348.

¹⁷⁸ Tamże, poz. 1350.

¹⁷⁹ Tamże, poz. 1351.

¹⁸⁰ Tamże, poz. 1354.

¹⁸¹ Tamże, poz. 1359.

¹⁸² Tamże, poz. 1363.

¹⁸³ Tamże, poz. 1366.

¹⁸⁴ Tamże, poz. 1371.

¹⁸⁵ Tamże, poz. 1372.

¹⁸⁶ Tamże, poz. 1374.

¹⁸⁷ Tamże, poz. 1375.

¹⁸⁸ Tamże, poz. 1379.

¹⁸⁹ Tamże, poz. 1381.

¹⁹⁰ Tamże, poz. 1382.

¹⁹¹ Tamże, poz. 1383.

¹⁹² Tamże, poz. 1384.

¹⁹³ Tamże, poz. 1385.

¹⁹⁴ Tamże, poz. 1389.

¹⁹⁵ Tamże, poz. 1390.

¹⁹⁶ Tamże, poz. 1403.

¹⁹⁷ Tamże, poz. 1404.

ba o nazwisku Polko¹⁹⁸; Helena Zakrzewicka z piątką dzieci oraz jej ojciec Józef Krysztaluk¹⁹⁹; kobieta o nazwisku Bojko wraz z córką²⁰⁰; Antoni Knysz, sześć osób z rodziny Portas²⁰¹; Wiktoria Żmudzka²⁰²; Aleksandra Palinko, Edmund Starzyński²⁰³; Władysław Stuz²⁰⁴; Maria Kułakowska²⁰⁵; Agata Walaszak²⁰⁶; Maria Ostaszewska²⁰⁷; Feliks Zawadowski²⁰⁸; kobieta o nazwisku Gajewska²⁰⁹; Olga Jaśkiewicz wraz z bratem²¹⁰; Dyziek Filarowski²¹¹; Adam Studziński, Wincenty Sawicki, Józef Czechowski²¹²; Roman Turecki oraz nieznany z nazwiska mężczyzna, Piotr Kaniowski, Wacław Isterewicz²¹³; dwóch mężczyzn z rodziny Mysłowskich, Józef Woźniak, mężczyzna o nazwisku Pierchała, mężczyzna o nazwisku Kamiński²¹⁴; Kazimierz Krasicki z żoną i synem²¹⁵; Stanisława Krasinkiewicz z córką²¹⁶; Józef Kazimirski z żoną²¹⁷; Regina Rolińska²¹⁸; Eugeniusz Polak²¹⁹; Maria Milczarek²²⁰; mężczyzna o nazwisku Kołodziejczak wraz z ojczymem, Jan Szczygłowski²²¹; pięciu nieznanym z nazwiska Polaków²²²; Michał Kotowski²²³; nieznany z nazwiska aptekarz²²⁴; Helena Lisiecka, Antoni Kuriata z żoną, Franciszek

¹⁹⁸ Tamże, poz. 1406.

¹⁹⁹ Tamże, poz. 1408.

²⁰⁰ Tamże, poz. 1409.

²⁰¹ Tamże, poz. 1410.

²⁰² Tamże, poz. 1413.

²⁰³ Tamże, poz. 1414.

²⁰⁴ Tamże, poz. 1416.

²⁰⁵ Tamże, poz. 1420.

²⁰⁶ Tamże, poz. 1424.

²⁰⁷ Tamże, poz. 1436.

²⁰⁸ Tamże, poz. 1439.

²⁰⁹ Tamże, poz. 1445.

²¹⁰ Tamże, poz. 1449.

²¹¹ Tamże, poz. 1458.

²¹² Tamże, poz. 1459.

²¹³ Tamże, poz. 1464.

²¹⁴ Tamże, poz. 1478.

²¹⁵ Tamże, poz. 1488.

²¹⁶ Tamże, poz. 1489.

²¹⁷ Tamże, poz. 1492.

²¹⁸ Tamże, poz. 1496.

²¹⁹ Tamże, poz. 1497.

²²⁰ Tamże, poz. 1510.

²²¹ Tamże, poz. 1515.

²²² Tamże, poz. 1520.

²²³ Tamże, poz. 1524.

²²⁴ Tamże, poz. 1526.

i Kazimierz Lisieccy²²⁵; leśniczy Nowacki²²⁶; kobieta o nazwisku Usarska wraz z trójką dzieci²²⁷; kolonista o imieniu Szymon wraz z żoną i dwójką dzieci²²⁸; kobieta o nazwisku Kulita, jej dziecko oraz jej siostra²²⁹; Feliks Gołębiowski²³⁰; Michał Gniński²³¹; Zygfryd Naumowicz²³²; trzy osoby z rodziny Brodziejewskich, pięcioosobowa rodzina Staniszewskich²³³; Piotr Wieszliski²³⁴; Władysław Niewiadomski²³⁵; Michał i Zofia Makowscy²³⁶; Jan Unold, Piotr Trawiński, Aftanazy Mielniczuk²³⁷; Stanisław i Józef Kaczmarczykowie, Jan Garnkowski²³⁸; mężczyzna o nazwisku Szcześniak²³⁹; Julia Szumska i syn Mieczysław²⁴⁰; Piotr Włosowski z synem Józefem²⁴¹; 59 ofiar z miejscowości Orzeszyn²⁴².

SIEKIERY

W przypadku Stanisława Konopki i jego rodziny, którzy zginęli w lipcu 1943 roku w Kupowalcach, wiadomo, że śmierć zadano im siekierami, ale też nożami²⁴³. Podobny los spotkał kobietę o nazwisku Markiewicz oraz jej dwoje dzieci²⁴⁴, 45-letniego Stanisława Żukowskiego²⁴⁵, a także Feliksa Orzechowskiego²⁴⁶.

²²⁵ Tamże, poz. 1528.

²²⁶ Tamże, poz. 1543.

²²⁷ Tamże.

²²⁸ Tamże, poz. 1547.

²²⁹ Tamże, poz. 1548.

²³⁰ Tamże, poz. 1568.

²³¹ Tamże, poz. 1569.

²³² Tamże, poz. 1570.

²³³ Tamże, poz. 1578.

²³⁴ Tamże.

²³⁵ Tamże, poz. 1581.

²³⁶ Tamże, poz. 1586.

²³⁷ Tamże, poz. 1597.

²³⁸ Tamże, poz. 1600.

²³⁹ Tamże, poz. 1605.

²⁴⁰ Tamże, poz. 1610.

²⁴¹ Tamże, poz. 1617.

²⁴² Tamże, poz. 1618.

²⁴³ Tamże, poz. 354; zob. poz. 742, gdzie mowa o Józefie Konopko.

²⁴⁴ Tamże, poz. 588.

²⁴⁵ Tamże, poz. 359.

²⁴⁶ Tamże, poz. 423.

Siekierami śmierć zadano ośmiu mieszkańcom kolonii Janówka²⁴⁷, zamordowano w ten sposób małżeństwo Wojciechowskich²⁴⁸. W Brzezynie w powiecie sarneńskim w wyniku napadu Ukraińców na wieś zginęło ok. 50. Polaków. Świadek odnotował: „Tylko 30. zostało bez rąk i nóg”²⁴⁹. Mieszkańcom Brzeziny z premedytacją odrąbywano więc ręce i nogi.

W Branach od ciosów siekierami śmierć poniosło małżeństwo Barteczko²⁵⁰. W Łobaczówce na podwórzu rodzinnego gospodarstwa zginęło sześć osób: Anna Matusiewicz wraz z ojcem i matką, Maria Kędzior oraz jej dwoje dzieci: sześciolatka Janina i dwuletni Tadeusz. Wszyscy oni zostali zamordowani siekierami²⁵¹.

Ponadto ofiarami tego narzędzia byli: sześciuosobowa rodzina Tolbaj²⁵²; 85-letnia Katarzyna Sobczyńska²⁵³; 90-letni Stanisław Żukowski²⁵⁴; Piotr Konopko wraz z żoną Łucją i synem²⁵⁵; 35-letni mężczyzna o nazwisku Marcinkiewicz²⁵⁶; 75-letni Jan Konopko z żoną i synem oraz 25-letnia Wanda Malinowska wraz z siostrą Stanisławą²⁵⁷.

Od ciosów zadanych siekierami zginęli także: Stanisław Targos²⁵⁸; czteroosobowa rodzina Józefa Kikindera²⁵⁹; żona Karola Rutkowskiego²⁶⁰; Maria Kędziorowa z dwójką dzieci (dwu- i pięcioletnim)²⁶¹; mężczyzna o nazwisku Rychliński wraz z żoną i dzieckiem²⁶²; Józefa Malinowska z dwójkiem dzieci, a także dwóch nieznanymi z nazwiska ludzi, którzy „przyszli przenocować”²⁶³; trzyosobowa rodzina Lipkowskiego²⁶⁴; Władysław

²⁴⁷ Tamże, poz. 422.

²⁴⁸ Tamże, poz. 590.

²⁴⁹ Tamże, poz. 430.

²⁵⁰ Tamże, poz. 495.

²⁵¹ Tamże, poz. 500–501.

²⁵² Tamże, poz. 502. Śmierć przysła z rąk ukraińskich sąsiadów.

²⁵³ Tamże, poz. 554; zob. poz. 1566, gdzie znajduje się wpis: Katarzyna Subczyńska.

²⁵⁴ Tamże, poz. 557.

²⁵⁵ Tamże, poz. 560; zob. poz. 1566 (w tej pozycji żona Piotra ma na imię Cecylia).

²⁵⁶ Tamże, poz. 561.

²⁵⁷ Tamże, poz. 562–563.

²⁵⁸ Tamże, poz. 569.

²⁵⁹ Tamże, poz. 583.

²⁶⁰ Tamże, poz. 613. Została „rozrębana siekierami”.

²⁶¹ Tamże, poz. 615.

²⁶² Tamże, poz. 635.

²⁶³ Tamże, poz. 652.

²⁶⁴ Tamże, poz. 672.

Chołodowański z siostrą Elżbietą²⁶⁵; Józef Zimiński z synem Tadeuszem²⁶⁶; czteroosobowa rodzina Władysława Naklickiego²⁶⁷; Konstanty Lipiński²⁶⁸; trzech braci Chrzanowskich z rodzinami i ich matką – łącznie 11 osób²⁶⁹; Leopold Hartwicz²⁷⁰; Edward Hartwicz²⁷¹; Winnicka, Pankowa, Holz z żoną, Worożenska, Feliks i Maria Wańkowsy²⁷²; Stanisława Pińczuk²⁷³; Antoni Klimek z żoną Stefanią i dwójką dzieci²⁷⁴.

We wsi Parośla 360 osób zostało „zarąbanych siekierami”²⁷⁵. Ofiarami tego narzędzia zbrodni byli także: Marian Dutkiewicz²⁷⁶; sześć osób z rodziny Antoniego Oporowskiego²⁷⁷; Katarzyna Sobczyńska²⁷⁸; ok. 40 osób z nieokreślonej miejscowości²⁷⁹; Roman Turecki²⁸⁰; Chmielewski z synem²⁸¹; Stefan i Emilia Malinowsy²⁸²; mężczyzna o nazwisku Konopko²⁸³; 80-letnia Katarzyna Sobczyńska²⁸⁴; Maria Heinowicz²⁸⁵; Marcin Strzelecki z córką Heleną²⁸⁶; Stanisław Radziszewski²⁸⁷; sześćosobowa rodzina Podorodeckich²⁸⁸; Józefa Wysowiczowa²⁸⁹; Petronela Szymkowiczowa²⁹⁰;

²⁶⁵ Tamże, poz. 743.

²⁶⁶ Tamże, poz. 745.

²⁶⁷ Tamże, poz. 746.

²⁶⁸ Tamże, poz. 748.

²⁶⁹ Tamże, poz. 749.

²⁷⁰ Tamże, poz. 754.

²⁷¹ Tamże, poz. 756.

²⁷² Tamże, poz. 757–761.

²⁷³ Tamże, poz. 762.

²⁷⁴ Tamże, poz. 763.

²⁷⁵ Tamże, poz. 772.

²⁷⁶ Tamże, poz. 790. „Zamordowany siekierami i nożami”.

²⁷⁷ Tamże, poz. 853.

²⁷⁸ Tamże, poz. 854. „Zabita siekierami i spalona”.

²⁷⁹ Tamże, poz. 899. „W nocy kładli na ziemię, przykrywali prześcieradłami i bili siekierami”.

²⁸⁰ Tamże, poz. 934.

²⁸¹ Tamże, poz. 1012.

²⁸² Tamże, poz. 1027.

²⁸³ Tamże, poz. 1030.

²⁸⁴ Tamże, poz. 1031. Została „zamordowana przez 12-letniego chłopca siekierą i wrzucona w ogień”.

²⁸⁵ Tamże, poz. 1082.

²⁸⁶ Tamże, poz. 1087.

²⁸⁷ Tamże, poz. 1089.

²⁸⁸ Tamże, poz. 1108.

²⁸⁹ Tamże, poz. 1115.

²⁹⁰ Tamże, poz. 1116.

ośmioosobowa rodzina Mrozowskich²⁹¹; 56 osób zabitych siekierami w Rykowiczach²⁹²; trzynosobowa rodzina Feliksa Tychniewicza²⁹³; rodzice Henryka Konopko²⁹⁴; czteroosobowa rodzina Feliksa Mrozowskiego²⁹⁵; czteroosobowa rodzina Władysława Mrozowskiego²⁹⁶; mężczyzna o nazwisku Łakomski²⁹⁷; Jan Bagiński²⁹⁸; Jan Kamiński²⁹⁹; Piotr Krzyżanowski³⁰⁰; Aniela Węgierska z dwoma synami³⁰¹; Jan Wójcik³⁰²; Rozalia Bańkowska³⁰³; Mirosława Bańkowska³⁰⁴; Szczepan Gomułko³⁰⁵; Franciszka Bułgajewska³⁰⁶; Klemens Horoszkiewicz z żoną Emilią oraz dziećmi Wandą, Mieczysławem i Henrykiem³⁰⁷; Rozalia Jezierska oraz Józef Jezierski³⁰⁸; Józef Strągowski³⁰⁹; Adam Sadowski³¹⁰; Franciszek Gronkowski³¹¹; prawdopodobnie mężczyzna o nazwisku Wiktorowicz³¹²; Edward Piżeczki³¹³; kobiety z Lubomla o imionach Janina oraz Stefania³¹⁴.

W dalszej części tomu 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej* mowa jest o 153 mieszkańcach wzmiankowanej już Parośli – „wszystkich wyrabali siekierami”³¹⁵. Śmierć – w innych miejscowościach – ponieśli także: Katarzyna

²⁹¹ Tamże, poz. 1125.

²⁹² Tamże, poz. 1126.

²⁹³ Tamże, poz. 1127.

²⁹⁴ Tamże, poz. 1187.

²⁹⁵ Tamże, poz. 1188.

²⁹⁶ Tamże, poz. 1189.

²⁹⁷ Tamże, poz. 1201.

²⁹⁸ Tamże, poz. 1214.

²⁹⁹ Tamże, poz. 1222.

³⁰⁰ Tamże, poz. 1255.

³⁰¹ Tamże, poz. 1260. Trzeci syn został zastrzelony w czasie próby niesienia ratunku.

³⁰² Tamże, poz. 1269.

³⁰³ Tamże, poz. 1279.

³⁰⁴ Tamże, poz. 1280.

³⁰⁵ Tamże, poz. 1281.

³⁰⁶ Tamże, poz. 1284.

³⁰⁷ Tamże, poz. 1285–1289.

³⁰⁸ Tamże, poz. 1290–1291.

³⁰⁹ Tamże, poz. 1292.

³¹⁰ Tamże, poz. 1293.

³¹¹ Tamże, poz. 1299.

³¹² Tamże, poz. 1300.

³¹³ Tamże, poz. 1302.

³¹⁴ Tamże, poz. 1322.

³¹⁵ Tamże, poz. 1355.

Szczepaniak i Benon Kalinowicz³¹⁶; Stanisław Rogowski³¹⁷; Marian Bocheński³¹⁸; Eugeniusz Jezierski³¹⁹; Józefa Tynichewicz³²⁰; Nadzieja i Antoni Suś³²¹; Leon Sobczak³²²; Antoni Jadowski³²³; Małgorzata Jadowska³²⁴; Eugenia i Józef Słojewscy³²⁵; 12-osobowa rodzina Grochowskich³²⁶; czteroosobowa rodzina Irasków³²⁷; Jadwiga Kotecka z synem Mieczysławem³²⁸, a ponadto 98 osób ze wsi Tryputnie³²⁹; Leokadia Filak, Wincenty Kamiński, Wacław Tyczyński³³⁰; Marianna Juchniewicz³³¹; Maria i Marek Ostaszewscy³³²; Franciszek Wolski³³³; Cyryl Sokołowski z żoną³³⁴; Joanna Zawadowska³³⁵; rodziny Kotów i Przekłazów (ta ostatnia liczyła dziewięć osób)³³⁶; ośmioosobowa rodzina Kikinderów³³⁷; Władysław Króliński wraz z drugą osobą z jego rodziny³³⁸; Cezary Adaszyński³³⁹; Tadeusz Saletra³⁴⁰; pięcioosobowa rodzina Jana Ostaszewskiego³⁴¹; Marcelina Ostaszewska³⁴²; Mikołaj Maniakowski³⁴³;

³¹⁶ Tamże, poz. 1366.

³¹⁷ Tamże, poz. 1377.

³¹⁸ Tamże, poz. 1379.

³¹⁹ Tamże.

³²⁰ Tamże, poz. 1380.

³²¹ Tamże, poz. 1385.

³²² Tamże, poz. 1386.

³²³ Tamże, poz. 1393. „Zamordowany przez porąbanie siekierami i kłucie widłami w stodole”.

³²⁴ Tamże. „Zginęła w ten sam sposób”.

³²⁵ Tamże.

³²⁶ Tamże, poz. 1394. Rodzina „została porąbana i pokłuta widłami”.

³²⁷ Tamże, poz. 1396; zob. poz. 1452. Świadek S. Bajor zeznał, że po zamordowaniu ciała rodziny Irasków zostały wrzucone w ogień.

³²⁸ Tamże, poz. 1407.

³²⁹ Tamże.

³³⁰ Tamże, poz. 1411. Występuje tu także ofiara o nazwisku Jan Paul (poz. 649).

³³¹ Tamże, poz. 1433.

³³² Tamże, poz. 1434.

³³³ Tamże, poz. 1438.

³³⁴ Tamże, poz. 1440.

³³⁵ Tamże.

³³⁶ Tamże, poz. 1453.

³³⁷ Tamże, poz. 1454.

³³⁸ Tamże, poz. 1455.

³³⁹ Tamże, poz. 1460.

³⁴⁰ Tamże, poz. 1462.

³⁴¹ Tamże, poz. 1486. Wszystkie osoby z tej poz. zamordowane na polu.

³⁴² Tamże.

³⁴³ Tamże.

Józef i Emilia Suprowiczowie³⁴⁴; pięcioosobowa rodzina Foinów³⁴⁵; trzyosobowa rodzina Ludwika Stankiewicza³⁴⁶; cztery osoby należące do rodziny Telickich³⁴⁷; trzysobowa rodzina Dionizego Filarowskiego³⁴⁸; Michalina Krasicka³⁴⁹; Marian i Anna Kalinowscy³⁵⁰; Władysław i Katarzyna Orłowscy³⁵¹; Petronela Popławska³⁵²; Franciszek Jasiński³⁵³; Konstanty Krasicki³⁵⁴; czteroosobowa rodzina Piotra Stankiewicza³⁵⁵; dwoje dzieci Rybczyńskich³⁵⁶; Stanisław Jagielski³⁵⁷; pięcioosobowa rodzina Leonarda Waśkowskiego, Edward Markiewicz, bezimienne dziecko³⁵⁸; Jan Jaskuła z dwoma córkami³⁵⁹; Julian Kuriata wraz z bratową³⁶⁰; Aniela Guziewicz³⁶¹; żona Czesława Guziewicza wraz z trzymiesięcznym dzieckiem³⁶²; Jadwiga Szydłowska³⁶³; sześćosobowa rodzina Kacperskich³⁶⁴; Kowalczukowa z trójką dzieci (najmłodsze, leżące w kołysce, zostało ogłuszone obuchem, a po podpaleniu kołyski krzyczące dziecko zostało dobite siekierą)³⁶⁵; Ulanowska wraz z trójką dzieci³⁶⁶; Władysław Gruszecki³⁶⁷; Usarski wraz z szóstką dzieci³⁶⁸; Stanisław i Emilia Malinowscy³⁶⁹; Florian Naumowicz, Janina Popławska³⁷⁰;

³⁴⁴ Tamże.

³⁴⁵ Tamże.

³⁴⁶ Tamże.

³⁴⁷ Tamże.

³⁴⁸ Tamże.

³⁴⁹ Tamże.

³⁵⁰ Tamże.

³⁵¹ Tamże.

³⁵² Tamże.

³⁵³ Tamże.

³⁵⁴ Tamże.

³⁵⁵ Tamże.

³⁵⁶ Tamże.

³⁵⁷ Tamże, poz. 1487.

³⁵⁸ Tamże, poz. 1491.

³⁵⁹ Tamże, poz. 1507.

³⁶⁰ Tamże, poz. 1528.

³⁶¹ Tamże, poz. 1529.

³⁶² Tamże. Dziecko „przez usta przebite bagnetem”.

³⁶³ Tamże, poz. 1532.

³⁶⁴ Tamże, poz. 1541.

³⁶⁵ Tamże, poz. 1543.

³⁶⁶ Tamże.

³⁶⁷ Tamże, poz. 1544.

³⁶⁸ Tamże, poz. 1546.

³⁶⁹ Tamże, poz. 1566. „Emilia żywcem nawet pogrzebana”.

³⁷⁰ Tamże, poz. 1570.

Feliks i Franciszek Żygadło oraz teściowa Feliksa Kotowska³⁷¹; sześciuosobowa rodzina Słowińskich³⁷²; Paulina Szaryńska³⁷³; czworo dzieci Jana Bagińskiego³⁷⁴; Józefa Ulanowska wraz z czwórką dzieci³⁷⁵; pięciosobowa rodzina Stanisława Cejrowskiego³⁷⁶; Bogumił Kuklinowski³⁷⁷; pięć osób z rodziny Nagórskich³⁷⁸.

NOŻE

W Sadkach w powiecie krzemienieckim oprawcy zadawali śmierć ofiarom z użyciem noży. W ten sposób zginęły trzyosobowe rodziny Piotra Butkiewicza oraz Jana Billewicza (w tym przypadku śmierć poniosła także szwagierka Billewicza), jak również sześciolatnie dziecko Michała Koczalskiego³⁷⁹. W Tajkurach w powiecie zdołbunowskim zginął od ciosów zadanych nożem leśniczy Wilhelm Niczycki wraz z żoną³⁸⁰. W Mizoczcu w sierpniu 1943 roku zginęły tak Maria i Zdzisława Fredmańskie³⁸¹.

Dalszymi ofiarami tego narzędzia zbrodni byli: małżeństwo Karasiów³⁸²; Anna Sawicka i jej syn Alfred³⁸³; czteroosobowa rodzina Aleksandra Łozowskiego³⁸⁴; Wanda Malinowska z matką³⁸⁵; mężczyzna o nazwisku Marcinkiewicz³⁸⁶; Stanisław Gomułko³⁸⁷; 27 osób z Załuża („przeważnie zostali porżnięci nożami”)³⁸⁸; kobieta o nazwisku Tomczukowa³⁸⁹.

³⁷¹ Tamże, poz. 1571.

³⁷² Tamże. Oprócz siekier używano w mordzie wideł.

³⁷³ Tamże, poz. 1572.

³⁷⁴ Tamże, poz. 1577.

³⁷⁵ Tamże, poz. 1585.

³⁷⁶ Tamże, poz. 1592.

³⁷⁷ Tamże, poz. 1593. Oprócz siekier używano w mordzie wideł.

³⁷⁸ Tamże, poz. 1611.

³⁷⁹ Tamże, poz. 575–577.

³⁸⁰ Tamże, poz. 581.

³⁸¹ Tamże, poz. 591.

³⁸² Tamże, poz. 716.

³⁸³ Tamże, poz. 775. Zostali „pokłuci nożami”.

³⁸⁴ Tamże, poz. 776.

³⁸⁵ Tamże, poz. 778.

³⁸⁶ Tamże, poz. 779.

³⁸⁷ Tamże, poz. 1282.

³⁸⁸ Tamże, poz. 1317.

³⁸⁹ Tamże, poz. 1319.

W maju 1943 roku w Brykowie w powiecie krzemienieckim od ciosów zadanych nożami zginął Franciszek Musiewicz³⁹⁰. Ponadto od noża zginęli: 19-letnia córka Matusiewicza³⁹¹; zakłuta razem z dziećmi kobieta o nazwisku Banaszkowa³⁹²; trzyosobowa rodzina Zahoreckich³⁹³, czteroosobowa rodzina Żółkiewskich³⁹⁴; trzyosobowa rodzina Władysława Basa³⁹⁵; trzyosobowa rodzina Bronisława Stypki³⁹⁶; teściowa Jana Rudka³⁹⁷; pięćosobowa rodzina Figurskiego³⁹⁸; czteroosobowa rodzina Ankotowicza³⁹⁹; Piotr Głębocki⁴⁰⁰; Zygfryd Burzyński⁴⁰¹; Stanisław i Aniela Stankiewiczowie⁴⁰²; Marian Krasicki i Edward z córką Leonardą⁴⁰³; Konstancja Soczyńska⁴⁰⁴; Piotr Łuszczewski⁴⁰⁵; Anna Rzepecka⁴⁰⁶; Wanda Rzepecka⁴⁰⁷; Zdzisław Rzepecki⁴⁰⁸; Paulina Rzepecka z mężem Tadeuszem i dwójką dzieci⁴⁰⁹; Władysław Libner⁴¹⁰; Genowefa Zalewa⁴¹¹; kobieta o nazwisku Makaliska⁴¹²; Stefan Potopionek⁴¹³; Ludwik i Maria Staszewscy z dwójką dzieci⁴¹⁴; Lucyna Piekarska⁴¹⁵; mężczyzna o nazwisku Śmiech⁴¹⁶;

³⁹⁰ Tamże, poz. 566.

³⁹¹ Tamże, poz. 614. Została „zakłuta nożami”.

³⁹² Tamże, poz. 618.

³⁹³ Tamże, poz. 657.

³⁹⁴ Tamże, poz. 658.

³⁹⁵ Tamże, poz. 660.

³⁹⁶ Tamże, poz. 661.

³⁹⁷ Tamże, poz. 663. Zeznanie składał Jan Rudek.

³⁹⁸ Tamże, poz. 673. „Szablami i nożami zakłuci”.

³⁹⁹ Tamże, poz. 674.

⁴⁰⁰ Tamże, poz. 732.

⁴⁰¹ Tamże, poz. 807.

⁴⁰² Tamże, poz. 808.

⁴⁰³ Tamże, poz. 810. „Zakłuci i spaleni”.

⁴⁰⁴ Tamże, poz. 814.

⁴⁰⁵ Tamże, poz. 823. „Siedem ran w głowie, rana w boku”.

⁴⁰⁶ Tamże, poz. 838.

⁴⁰⁷ Tamże, poz. 839.

⁴⁰⁸ Tamże, poz. 840.

⁴⁰⁹ Tamże, poz. 841.

⁴¹⁰ Tamże, poz. 843.

⁴¹¹ Tamże, poz. 845.

⁴¹² Tamże, poz. 1002.

⁴¹³ Tamże, poz. 1018.

⁴¹⁴ Tamże, poz. 1051.

⁴¹⁵ Tamże, poz. 1052. „Zamordowana [...] nożami – poprzecinane arterie”.

⁴¹⁶ Tamże, poz. 1154. Został „zamordowany nożem przez Ukrainki”.

Jan Unold⁴¹⁷; mężczyzna o nazwisku Domański⁴¹⁸; kobieta o nazwisku Tomczukowa⁴¹⁹; czteroosobowa rodzina Mikołaja Mrozowskiego⁴²⁰; dziecięć osób z rodziny Jana Kuźnierewicza⁴²¹; Zygmunt Misiewicz⁴²²; Bogdan Urbanowicz⁴²³; Franciszek Nieckasz⁴²⁴; Jan Sokołowski⁴²⁵; dyrektor folwarku Pawlikowski („broniał się widocznie, bo ręce porżnięte miał od noża”)⁴²⁶; Adolf Bronowicki (miał 25 ran)⁴²⁷; Bronisława Żygadło⁴²⁸; czteroosobowa rodzina Mrozowskich⁴²⁹; pięcioosobowa rodzina Słotwińskich⁴³⁰; Stanisław i Maria Wójcicy wraz z trójką dzieci⁴³¹; Michał i Katarzyna Jakuszewscy⁴³²; Bronisław Stynkiewicz⁴³³; Stanisław Jastrzębowski⁴³⁴; czworo dzieci Piotra i Marceliny Filarowskich⁴³⁵; Józefa Filarowska⁴³⁶; Zofia Filarowska⁴³⁷; Gabriel Wierzbicki⁴³⁸; Michalina Krasicka⁴³⁹; Michał i Katarzyna Makuszewscy⁴⁴⁰; Michał Stankiewicz, Rozalia Krasicka, Zofia Krasicka, Walery Gliwiński, Henryk Orłowski, Mieczysław Stankiewicz, sześć osób należących do dwóch rodzin Krasickich⁴⁴¹; Mieczysław Roliński⁴⁴²; Stefan

⁴¹⁷ Tamże, poz. 1156.

⁴¹⁸ Tamże, poz. 1068.

⁴¹⁹ Tamże. Ofiara miała „18 ran [zadanych – P.S.] nożem”.

⁴²⁰ Tamże, poz. 1190.

⁴²¹ Tamże, poz. 1191.

⁴²² Tamże, poz. 1219.

⁴²³ Tamże, poz. 1221.

⁴²⁴ Tamże, poz. 1353.

⁴²⁵ Tamże, poz. 1357.

⁴²⁶ Tamże, poz. 1361.

⁴²⁷ Tamże, poz. 1364.

⁴²⁸ Tamże, poz. 1374.

⁴²⁹ Tamże, poz. 1375.

⁴³⁰ Tamże.

⁴³¹ Tamże, poz. 1401.

⁴³² Tamże, poz. 1426.

⁴³³ Tamże.

⁴³⁴ Tamże.

⁴³⁵ Tamże, poz. 1458.

⁴³⁶ Tamże.

⁴³⁷ Tamże.

⁴³⁸ Tamże, poz. 1460.

⁴³⁹ Tamże, poz. 1475. Kobieta miała osiem ran – „trzy od kuli, pięć od noża”.

⁴⁴⁰ Tamże, poz. 1477.

⁴⁴¹ Tamże, poz. 1488. Kazimierz, Józefa i Henryk zostali „pochowani w jamie na kartofle”.

⁴⁴² Tamże, poz. 1496. Miał sześć ran zadanych nożem, a dodatkowo wyłamaną lewą rękę.

Raba⁴⁴³; trzy osoby z rodziny Janiny Pluty⁴⁴⁴; Dionizy Wysocki (ok. 18 ciosów w pierś)⁴⁴⁵; Leon Fileński, Filip Kuczyński (zamordowani nożami i toporami)⁴⁴⁶; Tadeusz Kuczyński, Michał Bagiński, Michał Piekarczyk z żoną i dwójką dzieci, Józefa Smolińska, trzy osoby z rodziny Rączkowskich, Florian Dzigański⁴⁴⁷; Józefa Wińska, Józefa Jakubczak, Maria Lewińska⁴⁴⁸; sześć osób z rodziny Kot⁴⁴⁹; Józef Raczyński⁴⁵⁰.

BAGNET

Od ciosów bagnetem zginęła Maria Orzechowska z kolonii Ugły. Relację o tej śmierci przytoczył świadek J. Sawicka⁴⁵¹. Raniony bagnetem przy ołtarzu w czasie sprawowania Mszy św. został ks. Bolesław Szawłowski. Ciężko rannego kapłana kilka dni później odnaleźli i zabili banderowcy⁴⁵². W sierpniu 1943 roku w podobny sposób została zamordowana 23-letnia Marta Stasiak w Łysinie w powiecie dubieńskim⁴⁵³. Tak samo zginął 32-letni proboszcz parafii pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego w Łysinie ks. Jerzy Cimiński⁴⁵⁴. Bagnetem została też zamordowana Genowefa Brodowska⁴⁵⁵.

Nazwiska kolejnych ofiar tego narzędzia zbrodni są następujące: Aleksandra Malinowska⁴⁵⁶; kobieta o nazwisku Malinowska⁴⁵⁷; Jan

⁴⁴³ Tamże, poz. 1519.

⁴⁴⁴ Tamże, poz. 1538; zob. poz. 1601.

⁴⁴⁵ Tamże, poz. 1598.

⁴⁴⁶ Tamże, poz. 1602.

⁴⁴⁷ Tamże.

⁴⁴⁸ Tamże, poz. 1605.

⁴⁴⁹ Tamże, poz. 1609.

⁴⁵⁰ Tamże, poz. 1611.

⁴⁵¹ Tamże, poz. 429.

⁴⁵² Tamże, poz. 508. W czasie tej Mszy św. wielu parafian „zostało zakłutych bagnetami”; zob. M. Dębowska, L. Popek, *Duchowieństwo diecezji łuckiej. Ofiary wojny i represji okupantów 1939–1945*, Lublin 2010, s. 142–143.

⁴⁵³ E. Gigilewicz, L. Popek i in., dz. cyt., t. 1, poz. 567.

⁴⁵⁴ Zginął razem z ks. Hieronimem Szczerbickim, a ciała obu kapłanów wrzucono do studni. Tam do dziś spoczywają; tamże, poz. 568; zob. M. Dębowska, L. Popek, dz. cyt., s. 51–52.

⁴⁵⁵ E. Gigilewicz, L. Popek i in., dz. cyt., t. 1, poz. 594.

⁴⁵⁶ Tamże, poz. 677. Pchnięta „cztery razy bagnetem i kolbą po głowie”.

⁴⁵⁷ Tamże, poz. 1102.

Kulesza⁴⁵⁸; Marian Świerczyński⁴⁵⁹; Paulina Szuryńska⁴⁶⁰; Alfred i Feliksa Słodkowsy⁴⁶¹; bezimienna matka z trójką dzieci „rozpruta nożami, [...] dziecko ośmiomiesięczne podrzucane kilka razy na karabinie zginęło”⁴⁶²; Franciszka Bruklikowska⁴⁶³; Zofia Żygadłowska (miała 28 ran)⁴⁶⁴; Urszula Sakiewicz⁴⁶⁵; Julian Grejner wraz z wnuczką⁴⁶⁶; Karol i Maria Czechowscy (mieli po 25 ran) oraz ich córka Zofia (miała przecięte „usta i głowę”)⁴⁶⁷; czteroosobowa rodzina Adolfa Wysockiego⁴⁶⁸; Jan Zimbicki (miał 13 ran)⁴⁶⁹; Stanisława Kaplikiewicz wraz z dwoma synami⁴⁷⁰; służąca o imieniu Jadwiga⁴⁷¹; Jadwiga Malinowska⁴⁷²; Janina Kamińska⁴⁷³; Mikołaj Masłowski⁴⁷⁴; Franciszka Włosowska⁴⁷⁵; Antonina Rążewska z córką Janiną i synem Bronisławem⁴⁷⁶.

TEPE NARZĘDZIE

Z użyciem tego narzędzia zbrodni zginęły następujące ofiary: Maria Ostaszewska – „zastrzelona i dobita tępym narzędziem [...]”⁴⁷⁷; Gołębiowski⁴⁷⁸; Józef Nowoż z czwórką dzieci⁴⁷⁹; Michalina Kołakowska

⁴⁵⁸ Tamże, poz. 1203.

⁴⁵⁹ Tamże, poz. 1218.

⁴⁶⁰ Tamże, poz. 1256; zob. poz. 1584.

⁴⁶¹ Tamże, poz. 1257.

⁴⁶² Tamże, poz. 1348.

⁴⁶³ Tamże, poz. 1351.

⁴⁶⁴ Tamże.

⁴⁶⁵ Tamże, poz. 1407.

⁴⁶⁶ Tamże, poz. 1409.

⁴⁶⁷ Tamże, poz. 1435.

⁴⁶⁸ Tamże, poz. 1455.

⁴⁶⁹ Tamże, poz. 1458.

⁴⁷⁰ Tamże, poz. 1483.

⁴⁷¹ Tamże, poz. 1532.

⁴⁷² Tamże, poz. 1567. Najpierw Jadwiga Malinowska została postrzelona w nogę, następnie bagnetem lub nożem przebito jej gardło.

⁴⁷³ Tamże, poz. 1598.

⁴⁷⁴ Tamże, poz. 1607.

⁴⁷⁵ Tamże, poz. 1617.

⁴⁷⁶ Tamże, poz. 1619.

⁴⁷⁷ Tamże, poz. 1436.

⁴⁷⁸ Tamże, poz. 1601.

⁴⁷⁹ Tamże, poz. 1078.

wraz z trójką dzieci i ojcem Stefanem Martynowskim⁴⁸⁰; 72 osoby w kolonii Dębnie⁴⁸¹; sześciuosobowa rodzina Jędrzejewskiego⁴⁸².

INNE NARZĘDZIA

Chodzi tu w większości o pojedyncze przypadki zastosowania zasadniczo narzędzi rolniczych jako narzędzi zbrodni, ale też materiałów wybuchowych. Należą do nich:

- ząb brony – jego ofiarą został Józef Prończuk (narzędzie wsadzono w pierś mężczyzny)⁴⁸³;
- widły – zginęli od nich Władysław Kaczmarski z żoną⁴⁸⁴;
- sierp – ze złożonej relacji wiadomo, że kobieta o nazwisku Orzeszczuk została „sierpem zarżnięta w czasie pracy”⁴⁸⁵;
- motyka – to narzędzie służyło do zamordowania Bronisławy Żmudzkiej⁴⁸⁶;
- pika – został nią śmiertelnie ugodzony Jan Szabelski⁴⁸⁷;
- mina przeciwpiechotna – w wyniku jej użycia zginęły Janina i Hanna Krasickie⁴⁸⁸;
- granaty – w wyniku ich wybuchów zostali zamordowani mężczyźni o nazwiskach Kaczorowski i Pawłowski⁴⁸⁹.

„Miejsca” śmierci

W relacjach świadków znajdują się także opisy miejsc, w których ginęli Polacy. Były to: stodoły, szopy, pola, łąki, drogi lub ulice, las, domy, piwnice, obejścia, ogrody, kościoły, ale także wozy oraz szpital. Specyficznym „miejscem” śmierci, o jakim mówią świadkowie, była walka z ukraińskimi oprawcami, a więc zapewne samoobrona. Ponadto w pojedynczych

⁴⁸⁰ Tamże, poz. 1130.

⁴⁸¹ Tamże, poz. 1131.

⁴⁸² Tamże, poz. 1228.

⁴⁸³ Tamże, poz. 1330.

⁴⁸⁴ Tamże, poz. 794.

⁴⁸⁵ Tamże, poz. 895.

⁴⁸⁶ Tamże, poz. 1413.

⁴⁸⁷ Tamże, poz. 1266.

⁴⁸⁸ Tamże, poz. 419. „Zostali podminowani [...]”.

⁴⁸⁹ Tamże, poz. 587.

przypadkach Polacy ginęli z rąk ukraińskich nacjonalistów we młynie, w nurtach rzeki, pod mostem, przed szkołą oraz w parku. Poniżej wymieni się ofiary z podziałem na poszczególne „miejsca” śmierci.

STODOŁA BĄDŹ SZOPA

W tym miejscu zginęli z rąk ukraińskich nacjonalistów: 28-letnia Stanisława Dyszczakowska⁴⁹⁰; czteroosobowa rodzina Jana Kuleszy⁴⁹¹; Franciszek Bagiński⁴⁹²; nieznana z nazwiska kobieta⁴⁹³; Feliks Wojciechowski z żoną, synem i dwójką wnuków⁴⁹⁴.

POLE, ŁĄKA

Tutaj śmierć spotkała mężczyznę z Sarn o nazwisku Mokrzycki⁴⁹⁵, a ponadto następujące ofiary: Wicinkinę Snarską⁴⁹⁶; Kazimierza Jaszukowicza⁴⁹⁷; Józefa Wójcickiego⁴⁹⁸; Maksymiliana Kulczyckiego⁴⁹⁹; trzech mężczyzn, a znanych z nazwiska dwóch: Makowskiego oraz Śelpaka⁵⁰⁰; 70. Polaków⁵⁰¹; kobietę o nazwisku Ambroziakowa⁵⁰²; Paulinę Wojciechowską⁵⁰³; Michalinę Makarewicz⁵⁰⁴; Antoniego Mistuna⁵⁰⁵; Jana Czerniaka⁵⁰⁶; Antoniego Rączkowskiego⁵⁰⁷; Jana Pizonia⁵⁰⁸; Jana

⁴⁹⁰ Tamże, poz. 370.

⁴⁹¹ Tamże, poz. 1457; zob. poz. 1203.

⁴⁹² Tamże, poz. 1565.

⁴⁹³ Tamże, poz. 1168.

⁴⁹⁴ Tamże, poz. 1261. „Wnuki [zostały – P.S.] zamordowane w stodole i spalone”.

⁴⁹⁵ Tamże, poz. 425.

⁴⁹⁶ Tamże, poz. 831. Zamordowana w życie.

⁴⁹⁷ Tamże, poz. 940.

⁴⁹⁸ Tamże, poz. 941.

⁴⁹⁹ Tamże, poz. 976.

⁵⁰⁰ Tamże, poz. 1013. Ofiary pochodziły z Szubkowa.

⁵⁰¹ Tamże, poz. 1014. Mord miał miejsce w Szubkowie.

⁵⁰² Tamże, poz. 1244.

⁵⁰³ Tamże, poz. 1262.

⁵⁰⁴ Tamże, poz. 1296.

⁵⁰⁵ Tamże, poz. 1307.

⁵⁰⁶ Tamże, poz. 1337.

⁵⁰⁷ Tamże, poz. 1350.

⁵⁰⁸ Tamże, poz. 1360.

Makuszkę⁵⁰⁹; Stanisława Dudziszę⁵¹⁰; Kazimierza Gąsiorowskiego⁵¹¹; Rafała Manasterskiego⁵¹², Antoniego i Franciszka Błaszczaków⁵¹³; Antoniego Kamińskiego⁵¹⁴; Stanisławę Witkowską⁵¹⁵.

DROGA (ULICA)

Zdarzało się, że miejscem śmierci stawała się droga. Marcelina Sawicka została zamordowana w lipcu 1943 roku w drodze z Huty Stepańskiej (nie wiadomo, dokąd ofiara wracała)⁵¹⁶. Mężczyzna o nazwisku Górecki został zamordowany w Krzemieńcu na drodze⁵¹⁷. Na drodze zostały też zamordowane kolejne cztery osoby (niestety, nie wiadomo, w pobliżu jakiej miejscowości to się stało)⁵¹⁸.

Śmierć na drodze poniosły też kolejne ofiary: Bronisława Świrkowska⁵¹⁹; Stanisław Stramski wraz z bezimiennym mężczyzną⁵²⁰; Jesikowie oraz furman Jana Bojarskiego (gorzelanego majątku)⁵²¹; Stanisław Kosicki⁵²²; Julia Warfaluk⁵²³; Maria Bortnik⁵²⁴; Zbigniew Górecki⁵²⁵; kobieta o nazwisku Frydmańska⁵²⁶; Stefan Lewandowski z córką⁵²⁷; Stanisława i Agata Rączkowskie⁵²⁸; Jan Orakowski wraz z Franciszkiem Chosiakowskim i Janem Rokickim⁵²⁹; Piotr Kulesza⁵³⁰; Marian Warczewski na drodze z Kutkorza do

⁵⁰⁹ Tamże, poz. 1375.

⁵¹⁰ Tamże, poz. 1391.

⁵¹¹ Tamże, poz. 1413.

⁵¹² Tamże, poz. 1468. „Zam[ordowany] w czasie zwózki zboża z pola”.

⁵¹³ Tamże, poz. 1510.

⁵¹⁴ Tamże, poz. 1577.

⁵¹⁵ Tamże, poz. 1598.

⁵¹⁶ Tamże, poz. 547.

⁵¹⁷ Tamże, poz. 596.

⁵¹⁸ Tamże, poz. 597.

⁵¹⁹ Tamże, poz. 621.

⁵²⁰ Tamże, poz. 911. Ofiary śmierć poniosły podczas pracy „na drodze ze Zdołbunowa”.

⁵²¹ Tamże, poz. 933.

⁵²² Tamże, poz. 960.

⁵²³ Tamże, poz. 1062. „Jechała po zboże do Wiśniowca”.

⁵²⁴ Tamże, poz. 1165. Została zamordowana na ulicy w Krzemieńcu.

⁵²⁵ Tamże, poz. 1166. Został zamordowany na ulicy w Krzemieńcu.

⁵²⁶ Tamże, poz. 1243.

⁵²⁷ Tamże, poz. 1335.

⁵²⁸ Tamże, poz. 1350.

⁵²⁹ Tamże, poz. 1402.

⁵³⁰ Tamże, poz. 1457.

Milatyna Nowego⁵³¹; Leon Woźniacki⁵³²; Zofia Mysiak z dwójką dzieci⁵³³; Rozalia Bagińska⁵³⁴; Andrzej Reszczyński⁵³⁵; Grzegorz Urbanowicz⁵³⁶; Józef Eismond⁵³⁷; Aniela Naumowicz⁵³⁸; Michał Augustyn⁵³⁹.

LAS

W lesie zostali zamordowani: 48-letni Franciszek Tomala⁵⁴⁰; Franciszek Tisiewicz⁵⁴¹; mężczyzna o imieniu Marek⁵⁴²; 48-letni Zenon Dąbrowski⁵⁴³; 56-letni Piotr Piotrowski⁵⁴⁴; trzech polskich policjantów (w lesie koło Krzemieńca)⁵⁴⁵. W czerwcu 1943 roku w lesie zostało zamordowanych dziesięciu mieszkańców Bużan z powiatu horochowskiego⁵⁴⁶. Śmierć w lesie ponieśli też: Edward Popek⁵⁴⁷; małżeństwo Szleser⁵⁴⁸; Adam Rudek⁵⁴⁹; ofiara o nazwisku Sobczak⁵⁵⁰; nieznana z nazwiska dziewczyna prowadząca krowę we Władysławówce⁵⁵¹; dwie bezimienne osoby⁵⁵²; Jan Pudło⁵⁵³; członkowie rodziny Sierżyckich⁵⁵⁴; Józef Kuz⁵⁵⁵;

⁵³¹ Tamże, poz. 1468.

⁵³² Tamże, poz. 1469.

⁵³³ Tamże, poz. 1511.

⁵³⁴ Tamże, poz. 1565.

⁵³⁵ Tamże, poz. 1573.

⁵³⁶ Tamże, poz. 1577.

⁵³⁷ Tamże, poz. 1578.

⁵³⁸ Tamże, poz. 1598.

⁵³⁹ Tamże, poz. 1606. Został zastrzelony na drodze w Boremlu.

⁵⁴⁰ Tamże, poz. 488.

⁵⁴¹ Tamże, poz. 492.

⁵⁴² Tamże, poz. 493.

⁵⁴³ Tamże, poz. 503.

⁵⁴⁴ Tamże, poz. 504.

⁵⁴⁵ Tamże, poz. 598.

⁵⁴⁶ Tamże, poz. 509.

⁵⁴⁷ Tamże, poz. 620. Został zastrzelony.

⁵⁴⁸ Tamże, poz. 622.

⁵⁴⁹ Tamże, poz. 665.

⁵⁵⁰ Tamże, poz. 666.

⁵⁵¹ Tamże, poz. 728.

⁵⁵² Tamże, poz. 729.

⁵⁵³ Tamże, poz. 770. Był nauczycielem z Dużego Werczu.

⁵⁵⁴ Tamże, poz. 833.

⁵⁵⁵ Tamże, poz. 855.

kobieta o nazwisku Mogilnicka⁵⁵⁶; mężczyzna o nazwisku Stański⁵⁵⁷; mężczyzna o nazwisku Karpiuk oraz kobieta o imieniu Wanda⁵⁵⁸; członkowie rodziny Szczygiewskich⁵⁵⁹; Zdzisław Nowaczyński⁵⁶⁰; Michał Waszczyński z synem Jerzym⁵⁶¹; Stanisław Łokomski wraz z matką Anną⁵⁶²; Władysław Bieliński⁵⁶³; Marian Nowosielski⁵⁶⁴; mężczyzna o nazwisku Felicki⁵⁶⁵; Adolf Wojciechowski⁵⁶⁶; Karol Gieżycki⁵⁶⁷; Józefa Czernylewska⁵⁶⁸; siedmioosobowa rodzina Pałków⁵⁶⁹; kobieta o nazwisku Tomaszewska⁵⁷⁰; Celestyn Leszczyński⁵⁷¹; pięcioosobowa rodzina Piotra Grzeszczuka⁵⁷²; Kazimierz Simon z żoną⁵⁷³; Józef Mróz, Bolesław Kozak, Aleksander Stasiak, Franciszek Lasota wraz z synem, Kazimierz Bartuzi wraz z synem⁵⁷⁴; trzyosobowa rodzina Józefa Pasternaka⁵⁷⁵; 30 fur uciekinierów z Kudranki⁵⁷⁶; Stanisław Słowiński wraz z Ronzewiczem⁵⁷⁷; dwie córki Nikodema Dembowskiego oraz pięć nieznanymi z nazwiska osób⁵⁷⁸; Fulgenty Reszczyński⁵⁷⁹; Anna i Weronika Lewandowskie⁵⁸⁰; Antoni i Katarzyna Ołaszczkowie z dziećmi Władysławem i Stanisławą⁵⁸¹.

⁵⁵⁶ Tamże, poz. 979.

⁵⁵⁷ Tamże, poz. 980. Ofiara została zabita „strzałem w usta”.

⁵⁵⁸ Tamże, poz. 983.

⁵⁵⁹ Tamże, poz. 1020.

⁵⁶⁰ Tamże, poz. 1071.

⁵⁶¹ Tamże, poz. 1080.

⁵⁶² Tamże, poz. 1093.

⁵⁶³ Tamże, poz. 1158.

⁵⁶⁴ Tamże, poz. 1159.

⁵⁶⁵ Tamże, poz. 1202.

⁵⁶⁶ Tamże, poz. 1205.

⁵⁶⁷ Tamże, poz. 1348.

⁵⁶⁸ Tamże, poz. 1356.

⁵⁶⁹ Tamże, poz. 1384.

⁵⁷⁰ Tamże, poz. 1425.

⁵⁷¹ Tamże, poz. 1434.

⁵⁷² Tamże, poz. 1463.

⁵⁷³ Tamże, poz. 1471. Kazimierz Simon bronił się wcześniej w domu, gdzie został ranny granatem w brzuch; zob. poz. 1547.

⁵⁷⁴ Tamże, poz. 1479.

⁵⁷⁵ Tamże, poz. 1533.

⁵⁷⁶ Tamże, poz. 1573.

⁵⁷⁷ Tamże, poz. 1575.

⁵⁷⁸ Tamże, poz. 1576.

⁵⁷⁹ Tamże, poz. 1583.

⁵⁸⁰ Tamże, poz. 1597.

⁵⁸¹ Tamże, poz. 1618.

DOM, PIWNICA, OBEJŚCIE, OGRÓD

W tych miejscach śmierć poniosły następujące osoby: Marcel Brzozowski⁵⁸²; Anna Krolewic⁵⁸³; Józef Bodziakowski wraz z synem Edwardem⁵⁸⁴; Janina Pietroszewska z dzieckiem⁵⁸⁵; Bolesław Bojarski⁵⁸⁶; trzysobowa rodzina Świetlickich⁵⁸⁷; Niewiadomski⁵⁸⁸; Karol Lutkiewicz z siostrą⁵⁸⁹; Maria Lutkiewicz⁵⁹⁰; Władysław i Maria Bielscy z wnuczkami Wandą Zielińską i Ireną Eliaszewicz⁵⁹¹; Maria Gadomska (zginęła w ogrodzie)⁵⁹²; Helena i Henryka Kolczyckie⁵⁹³; Jan i Zofia Kotowie⁵⁹⁴; Bronisław Górski⁵⁹⁵; Czesława Dudzisz⁵⁹⁶; Kazimierz Szulakiewicz⁵⁹⁷; Adolf Krasicki⁵⁹⁸; Maria (babka) i Julia (wnuczka) Holeckie⁵⁹⁹; Józef Monzalewski⁶⁰⁰; czteroosobowa rodzina Piotra Wierzbieckiego⁶⁰¹; Rozalia Wierzbiecka⁶⁰²; Maria Karaudowa z córką⁶⁰³; Józef Matusiak z trójką dzieci⁶⁰⁴; Andrzej i Maria Milczarkowie⁶⁰⁵; czteroosobowa rodzina Ludwika Bednarka⁶⁰⁶; Józef i Stefania Bednarkowie⁶⁰⁷; Łukasz i Wiktoria

⁵⁸² Tamże, poz. 415. Ciało ofiary mordercy zakopali pod podłogą.

⁵⁸³ Tamże, poz. 994.

⁵⁸⁴ Tamże, poz. 1017. Zostali zamordowani w piwnicy.

⁵⁸⁵ Tamże, poz. 1092.

⁵⁸⁶ Tamże, poz. 1133.

⁵⁸⁷ Tamże, poz. 1212. Członkowie rodziny zostali zamordowani „strzałami, w łózku”.

⁵⁸⁸ Tamże, poz. 1338.

⁵⁸⁹ Tamże, poz. 1340.

⁵⁹⁰ Tamże, poz. 1450. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy była to siostra Karola Lutkiewicza.

⁵⁹¹ Tamże, poz. 1398. „Zostali wymordowani w piwnicy”.

⁵⁹² Tamże, poz. 1406.

⁵⁹³ Tamże, poz. 1416.

⁵⁹⁴ Tamże.

⁵⁹⁵ Tamże, poz. 1417.

⁵⁹⁶ Tamże, poz. 1418.

⁵⁹⁷ Tamże, poz. 1421.

⁵⁹⁸ Tamże, poz. 1434. Został „zaduszony w piwnicy”.

⁵⁹⁹ Tamże, poz. 1450.

⁶⁰⁰ Tamże, poz. 1460; zob. poz. 1582.

⁶⁰¹ Tamże, poz. 1460.

⁶⁰² Tamże.

⁶⁰³ Tamże, poz. 1500.

⁶⁰⁴ Tamże, poz. 1506.

⁶⁰⁵ Tamże, poz. 1510.

⁶⁰⁶ Tamże.

⁶⁰⁷ Tamże.

Błaszczycowic⁶⁰⁸; Andrzej i Józefa Kanieccy⁶⁰⁹; trzyosobowa rodzina Michała Bogusławskiego⁶¹⁰; Adam Brzozowski⁶¹¹; Kazimierz Stebelski⁶¹²; kobieta o nazwisku Harasiewicz oraz dwie jego córki⁶¹³; trzyosobowa rodzina Józefa Krzyżaka⁶¹⁴; Maria Krzyżak wraz z synem Tadeuszem⁶¹⁵; Helena Myślińska⁶¹⁶; trzy osoby z rodziny Jankowskich⁶¹⁷; Stanisław Bagiński⁶¹⁸; Edward Żygadło oraz jego teściowie Sątowszczy⁶¹⁹; Zygmunt Kamiński⁶²⁰; Helena Baszniewska wraz z piątką dzieci⁶²¹; osiem osób z rodziny Michała Brodziejewskiego⁶²²; Apolonia Chmielewska wraz z synem Ryszardem⁶²³; sześćosobowa rodzina sąsiadów Józefy Cejrowskiej⁶²⁴; mężczyzna o nazwisku Lewandowski (zginął w ogrodzie)⁶²⁵; Lewandowska z dziećmi⁶²⁶; Florian Unold⁶²⁷; Marcin Felicki z żoną Kazimierą i synem Stefanem⁶²⁸; Franciszka Salecka z córką Antoniną⁶²⁹; Stanisław Kowalski, Maria i Czesław Kunefa, osoba o nazwisku Adamczuk, Maria Rzeszutko, kobieta o imieniu Józefa⁶³⁰.

⁶⁰⁸ Tamże.

⁶⁰⁹ Tamże.

⁶¹⁰ Tamże.

⁶¹¹ Tamże.

⁶¹² Tamże, poz. 1514.

⁶¹³ Tamże, poz. 1536.

⁶¹⁴ Tamże.

⁶¹⁵ Tamże.

⁶¹⁶ Tamże.

⁶¹⁷ Tamże.

⁶¹⁸ Tamże, poz. 1565.

⁶¹⁹ Tamże, poz. 1571.

⁶²⁰ Tamże.

⁶²¹ Tamże, poz. 1577.

⁶²² Tamże, poz. 1578.

⁶²³ Tamże, poz. 1589.

⁶²⁴ Tamże, poz. 1592.

⁶²⁵ Tamże, poz. 1597.

⁶²⁶ Tamże.

⁶²⁷ Tamże, poz. 1599.

⁶²⁸ Tamże, poz. 1603.

⁶²⁹ Tamże, poz. 1605.

⁶³⁰ Tamże, poz. 1614.

KOŚCIÓŁ

Śmierć spotykała Polaków także w kościołach. W świątyni we Włodzimiercu, gdzie wybuchła mina, zginęła Janina (Anna) Prądyńska⁶³¹ oraz jej matka Krasicka⁶³².

W kościele w Porycku – jak zeznawała nieznana z nazwiska kobieta – pod ołtarz podłożono słomę, a pod nią granaty; śmierć poniosło tam – według zeznań kobiety – ok. 150 osób⁶³³, a wśród nich: Józefa Gruszczyńska⁶³⁴; Jan Kulczycki z żoną Zofią i córką Henryką⁶³⁵; Pola Bobrowska⁶³⁶; Michał Grzymała⁶³⁷; Małgorzata Dudzisz⁶³⁸; Aniela Humiczewska⁶³⁹; Maria Dąbrowska⁶⁴⁰; Józef Palinko oraz wnuczka Teresa Gąsiorowska⁶⁴¹; Maria Jozuz⁶⁴²; ks. Bolesław Szawłowski⁶⁴³; kobieta o nazwisku Walaszek⁶⁴⁴; Halina Matusiak⁶⁴⁵; kobiety o nazwiskach Najmanowa, Walaszkowa oraz Swiszókiewiczowa⁶⁴⁶.

Ponadto w kościołach zginęli: Tekla Sarzyńska⁶⁴⁷; Józef Panienko⁶⁴⁸; Anna Hocaluk⁶⁴⁹; Małgorzata Dudzisz⁶⁵⁰. Z kolei w kościele w Chrynowie został zastrzelony ks. Jan Kotwicki⁶⁵¹.

⁶³¹ Tamże, poz. 552.

⁶³² Tamże, poz. 1531.

⁶³³ Tamże, poz. 715.

⁶³⁴ Tamże, poz. 751.

⁶³⁵ Tamże, poz. 1383; zob. poz. 1448.

⁶³⁶ Tamże, poz. 1384.

⁶³⁷ Tamże, poz. 1388.

⁶³⁸ Tamże, poz. 1391.

⁶³⁹ Tamże, poz. 1412.

⁶⁴⁰ Tamże, poz. 1414. Ofiara została zastrzelona na progu kościoła w Porycku.

⁶⁴¹ Tamże. Zostali zamordowani w kościele w Porycku, wnuczkę Józefa spalono w świątyni.

⁶⁴² Tamże, poz. 1416.

⁶⁴³ Tamże, poz. 1422.

⁶⁴⁴ Tamże, poz. 1424.

⁶⁴⁵ Tamże, poz. 1506.

⁶⁴⁶ Tamże, poz. 1509.

⁶⁴⁷ Tamże, poz. 1376.

⁶⁴⁸ Tamże, poz. 1379.

⁶⁴⁹ Tamże, poz. 1417.

⁶⁵⁰ Tamże, poz. 1418.

⁶⁵¹ Tamże, poz. 1465.

WÓZ

Specyficznym „miejscem” śmierci był wóz (fura). Gdy Kudranka została otoczona przez upowców, jej mieszkańcy – „pod opieką wojska niemieckiego” — wyjeżdżali do Tuczyna. Niestety, w drodze zostało wymordowanych pięć fur, a następnego dnia dziewięć fur⁶⁵². Nie jest do końca jasne, jak osoba zeznająca tę relację rozumiała słowo „fura”. Należy przypuszczać, że zapewne chodziło o to, iż na wozy zabierano tyłu Polaków, ilu tylko było można, a przynajmniej wszystkich członków tej samej rodziny.

Nie wiadomo, co stało się z Polakami, uciekającymi prawdopodobnie z Kudranki do Tuczyna na 11. furach. Słuch o nich zaginął...⁶⁵³. Sądzić należy, że podzielili oni los swoich pobratymców. Na wozie został zastrzelony Albin Drohomirecki⁶⁵⁴. Ponadto na wozie został zabrany przez Ukraińców (i być może zamordowany) Władysław Niewiadomski⁶⁵⁵.

SZPITAL

Kolejnym miejscem śmierci Wołyniaków był szpital. Tam śmierć zastała bezimiennego syna Michała Renczyńskiego, który zmarł – zapewne na skutek odniesionych ran – w szpitalu w Kostopolu⁶⁵⁶. Z kolei Mieczysław Kant, mąż Zofii, został poparzony w wyniku podpalenia domu w Białożórcze przez ukraińskich nacjonalistów. Mężczyzna został przewieziony do szpitala, lecz nie udało się go uratować⁶⁵⁷.

W WALCE

Do chwalebnych zachowań Polaków należała walka z ukraińskimi mordercami. W boju zginęli m.in. Bronisław Rudnicki, Stanisław Łoś⁶⁵⁸, Piotr Kamiński⁶⁵⁹ czy Władysław Zieliński. Ten ostatni mężczyzna – jak zeznawała jego żona Apolonia – został zamordowany 5 maja 1943 roku

⁶⁵² Tamże, poz. 396. Warto odnotować, że na „furze” zamordowani zostali Franciszek i Marcelina Bagińscy; tamże, poz. 397.

⁶⁵³ Tamże, poz. 400.

⁶⁵⁴ Tamże, poz. 931.

⁶⁵⁵ Tamże, poz. 1450.

⁶⁵⁶ Tamże, poz. 399.

⁶⁵⁷ Tamże, poz. 402.

⁶⁵⁸ Tamże, poz. 363–364 i 553.

⁶⁵⁹ Tamże, poz. 393.

w Tuczynie. W walce z upowcami miał zabić dwudziestu spośród nich, lecz na skutek braku naboju sam poległ⁶⁶⁰. W walce zginął też Zygmunt Wilczyński⁶⁶¹.

INNE „MIEJSCA” ŚMIERCI

Do pozostałych „miejsc” śmierci, wzmiankowanych w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*, należą:

- młyn – tu śmierć ponieśli: Józef Szulik, Franciszka Oliwianka oraz Alojzy Sokacki⁶⁶²;
- rzeka – w jej nurtach zginął mężczyzna o nazwisku Żarciński⁶⁶³;
- pod mostem – śmierć w tym „miejscu” spotkała Zuzannę Humiczewską⁶⁶⁴ oraz Alinę Palinko wraz z nieznaną z imienia siostrą⁶⁶⁵;
- przed szkołą – zginęła Stefania Unold („na ganku szkoły”)⁶⁶⁶;
- park – tu został zamordowany Stanisław Dudzisz⁶⁶⁷.

Spalenia

Ukraińcy często palili Polaków. Dokonywali tego po ich uprzednim zamordowaniu, ale też w ogień wrzucali⁶⁶⁸ żywe jeszcze osoby. Poniżej wyszczególni się ofiary obydwu rodzajów dokonywanych spaleń.

OFIARY SPALONE PO UPRZEDNIM ZAMORDOWANIU

Pierwsza wzmianka o tym fakcie znajduje się w poz. 31 i dotyczy rodziny o nazwisku Kupiec z kolonii Sądowa, a także trzech osób z rodziny Krawczyków z Jamek oraz Białostoku. Taki sam los spotkał cztery osoby z rodziny Jaworskich i siedmioosobową rodzinę Białowásów⁶⁶⁹.

⁶⁶⁰ Tamże, poz. 408.

⁶⁶¹ Tamże, poz. 1303.

⁶⁶² Tamże, poz. 1474.

⁶⁶³ Tamże, poz. 1122. „Rzucony w łód”.

⁶⁶⁴ Tamże, poz. 1412.

⁶⁶⁵ Tamże.

⁶⁶⁶ Tamże, poz. 1599.

⁶⁶⁷ Tamże, poz. 1418; zob. poz. 1391.

⁶⁶⁸ Zob. tamże, poz. 1438.

⁶⁶⁹ Tamże, poz. 31–35.

Do pozostałych ofiar ukraińskich nacjonalistów należą: w Wierchowiu „około 50 osób, które zostały następnie spalone”⁶⁷⁰; w Janówce Józef Polczyk z rodziną⁶⁷¹; Stanisław Kadoszyn z dwoma córkami – 20-letnią Zuzanną oraz 18-letnią Haliną⁶⁷²; Władysław Szymański oraz Antonina i Józef Sommerfeldowie⁶⁷³; Władysław Kuczyński⁶⁷⁴; rodzina Klechnowicza – mąż, żona oraz dwójka dzieci⁶⁷⁵; mężczyzna o nazwisku Żmuda⁶⁷⁶; Stanisław Dutkiewicz⁶⁷⁷; sześciopobowa rodzina Gajewskich⁶⁷⁸; Franciszek Grębowski⁶⁷⁹; trzy osoby z rodziny Szadurskiego, a także trzy osoby z rodziny Sternów⁶⁸⁰; Anastazy Sawicki⁶⁸¹; Franciszek Sawicki⁶⁸²; Józefa Gorzkowska z córką⁶⁸³; Filipina Chudzicka⁶⁸⁴; Bazyli Kowalski⁶⁸⁵; kobieta o nazwisku Zaremba⁶⁸⁶; Waleria Świdorska wraz z czwórką dzieci⁶⁸⁷; Rajmond Kowalski i jego szwagier Kowalewski z żoną i dzieckiem, a także Mieczysław Królewicz⁶⁸⁸; trzy osoby z wioski Butyń⁶⁸⁹; płk. Bąkowski (lekarz) z gospodynią i fornałem, żoną i dwójką dzieci⁶⁹⁰; Tomasz Kurzyński⁶⁹¹; Mieczysław Skowron⁶⁹²; 12 osób

⁶⁷⁰ Tamże, poz. 401.

⁶⁷¹ Tamże, poz. 405. Nie wiadomo, ile osób liczyła ta rodzina.

⁶⁷² Tamże, poz. 409. Jedna z córek – jak zaświadczała Apolonia Zielińska – żyła jeszcze do następnego dnia.

⁶⁷³ Tamże, poz. 410–411.

⁶⁷⁴ Tamże, poz. 420.

⁶⁷⁵ Tamże, poz. 484.

⁶⁷⁶ Tamże, poz. 486. Ofiara pochodziła z Komarówki w gminie Poczajów.

⁶⁷⁷ Tamże, poz. 564.

⁶⁷⁸ Tamże, poz. 580.

⁶⁷⁹ Tamże, poz. 414. Ofiara była chora (brak informacji, na co chorowała; może była to osoba niepełnosprawna).

⁶⁸⁰ Tamże, poz. 603 i 605.

⁶⁸¹ Tamże, poz. 623.

⁶⁸² Tamże, poz. 634. Został spalony w domu.

⁶⁸³ Tamże, poz. 637.

⁶⁸⁴ Tamże, poz. 676.

⁶⁸⁵ Tamże, poz. 785.

⁶⁸⁶ Tamże, poz. 793. Kobieta została zastrzelona i spalona.

⁶⁸⁷ Tamże, poz. 801.

⁶⁸⁸ Tamże, poz. 824.

⁶⁸⁹ Tamże, poz. 860. „Zamordowane i spalone”.

⁶⁹⁰ Tamże, poz. 876.

⁶⁹¹ Tamże, poz. 878.

⁶⁹² Tamże, poz. 902.

z Huty Antonowieckiej⁶⁹³; kobieta o nazwisku Jastrzębska⁶⁹⁴; Petronela i Jan Rokitniccy wraz z matką⁶⁹⁵; osoba o nazwisku Puskiewicz⁶⁹⁶; Anna Bociorowska⁶⁹⁷; trzy osoby z rodziny Wesołowskich⁶⁹⁸; trzyosobowa rodzina z Zabary⁶⁹⁹; Agnieszka Kobylarz⁷⁰⁰; Paulina Wojciechowska⁷⁰¹; Julia Niewińska⁷⁰²; sześć osób z rodziny Szczurowskich⁷⁰³; pięcioosobowa rodzina Józefa Steblewskiego⁷⁰⁴; trzyosobowa rodzina Twarzyńskiego⁷⁰⁵; kobieta o nazwisku Pacewiczowa⁷⁰⁶; Zofia Lewandowska⁷⁰⁷; Jan Kukurowski oraz Jan Bilewicz⁷⁰⁸; osoba o nazwisku Freilich⁷⁰⁹; kobieta o nazwisku Boguszówna⁷¹⁰; Waleria Świdarska⁷¹¹; Marcelina Piotrowska z czwórką dzieci⁷¹²; kobieta o nazwisku Paśniewska⁷¹³; Albina Bułgajewska⁷¹⁴; 16 osób z rodziny Jałkowskich, w tym „dwudniowe dziecko”⁷¹⁵; Waleriana i Anna Romańskie⁷¹⁶; Paulina Chodakowska⁷¹⁷; Zofia i Jan Żukowscy⁷¹⁸; Feliks Paszyński⁷¹⁹; Regina Trzeszczkowska⁷²⁰; Stanisława, Franciszka,

⁶⁹³ Tamże, poz. 905. Osoby zostały „porąbane i spalone”.

⁶⁹⁴ Tamże, poz. 968.

⁶⁹⁵ Tamże, poz. 971.

⁶⁹⁶ Tamże, poz. 972.

⁶⁹⁷ Tamże, poz. 973.

⁶⁹⁸ Tamże, poz. 974.

⁶⁹⁹ Tamże, poz. 975.

⁷⁰⁰ Tamże, poz. 1022.

⁷⁰¹ Tamże, poz. 1034.

⁷⁰² Tamże, poz. 1067.

⁷⁰³ Tamże, poz. 1075.

⁷⁰⁴ Tamże, poz. 1111.

⁷⁰⁵ Tamże, poz. 1135.

⁷⁰⁶ Tamże, poz. 1160.

⁷⁰⁷ Tamże, poz. 1164.

⁷⁰⁸ Tamże, poz. 1169.

⁷⁰⁹ Tamże, poz. 1173.

⁷¹⁰ Tamże, poz. 1174. Razem z nią spalono sześciu Niemców.

⁷¹¹ Tamże, poz. 1204.

⁷¹² Tamże, poz. 1215.

⁷¹³ Tamże, poz. 1223.

⁷¹⁴ Tamże, poz. 1301.

⁷¹⁵ Tamże, poz. 1313.

⁷¹⁶ Tamże, poz. 1349.

⁷¹⁷ Tamże, poz. 1351.

⁷¹⁸ Tamże, poz. 1368.

⁷¹⁹ Tamże.

⁷²⁰ Tamże, poz. 1369.

Julia, Maria oraz Antonina Bruchlej⁷²¹; Marcin Domański oraz Polko⁷²²; Petronela Radziszewska⁷²³; czteroosobowa rodzina Ronżewskich⁷²⁴; Helena Domańska⁷²⁵; Adela Materkowska⁷²⁶; Waleria Ozinkowska⁷²⁷; Aniela Lisowska wraz z kobietą o nazwisku Ozinkowska⁷²⁸; dwie osoby z rodziny Gębów⁷²⁹; mężczyzna o nazwisku Procner wraz z dziećmi⁷³⁰; żona i córka Telickie⁷³¹; trzyosobowa rodzina Bronisława Rolińskiego⁷³²; Józefa i Teofil Szymańscy wraz z trójką dzieci⁷³³; Weronika Świdowska z czwórką dzieci⁷³⁴; mężczyzna o nazwisku Mysłowski⁷³⁵; kobieta o nazwisku Harasiowa⁷³⁶; dzieci ze wsi Netreba k. Zbaraża⁷³⁷; Paweł Stankiewicz⁷³⁸; siedmioosobowa rodzina Jana Harasimowicza⁷³⁹; sześcioosobowa rodzina Antoniego Harasimowicza⁷⁴⁰; Marian Roliński⁷⁴¹; Anna Zielińska⁷⁴²; Mikołaj Sobolewski⁷⁴³; Kazimierz Bławat⁷⁴⁴; mężczyzna o nazwisku Klewaniec⁷⁴⁵; Jan Szczygłowski wraz z matką⁷⁴⁶; 98-letni mężczyzna o na-

⁷²¹ Tamże, poz. 1374.

⁷²² Tamże, poz. 1406.

⁷²³ Tamże, poz. 1426. Wcześniej została „zakłuta nożami”.

⁷²⁴ Tamże, poz. 1429.

⁷²⁵ Tamże, poz. 1436.

⁷²⁶ Tamże.

⁷²⁷ Tamże, poz. 1438.

⁷²⁸ Tamże, poz. 1440.

⁷²⁹ Tamże, poz. 1445.

⁷³⁰ Tamże, poz. 1455.

⁷³¹ Tamże.

⁷³² Tamże.

⁷³³ Tamże, poz. 1456. Rodzinę zamknięto w domu, a następnie spalono. Czwarte dziecko, Józefę, Ukraińcy wzięli ze sobą. Świadek nie wiedział, co się z nią stało.

⁷³⁴ Tamże, poz. 1457.

⁷³⁵ Tamże, poz. 1478.

⁷³⁶ Tamże.

⁷³⁷ Tamże, poz. 1441.

⁷³⁸ Tamże, poz. 1486.

⁷³⁹ Tamże, poz. 1491.

⁷⁴⁰ Tamże.

⁷⁴¹ Tamże, poz. 1496.

⁷⁴² Tamże, poz. 1498.

⁷⁴³ Tamże, poz. 1499.

⁷⁴⁴ Tamże, poz. 1509.

⁷⁴⁵ Tamże, poz. 1515.

⁷⁴⁶ Tamże.

zwisku Bryl⁷⁴⁷; Anna Lisiecka⁷⁴⁸; rodzina Trockich⁷⁴⁹; Władysław Holz⁷⁵⁰; 19 osób z Janowej Doliny⁷⁵¹; Anna Bagińska wraz z córką Bronisławą⁷⁵²; dwoje dzieci Franciszki Gołębiowskiej⁷⁵³; osoba o nazwisku Sewruk⁷⁵⁴; ośmioosobowa rodzina nieznanego z nazwiska doktora⁷⁵⁵; Marcelina Piotrowska wraz z piątką dzieci⁷⁵⁶; Stanisław Kudoszyn wraz z dwoma córkami⁷⁵⁷; cztery osoby z rodziny Rokickich oraz Jadwiga Jakubowska⁷⁵⁸; dwoje bezimiennych staruszków z kolonii Zabara⁷⁵⁹.

OFIARY SPALONE ŻYWCEM

Do tej grupy ofiar należą: mężczyzna o nazwisku Brodowski wraz ze swą ciotką⁷⁶⁰; kobieta o nazwisku Ofiarowa (w ogień została wrzucona prawdopodobnie żywcem), a także Kazimierz Chruścicki⁷⁶¹; w Waśkowcach „zostało żywcem spalonych w stodole 40 osób”⁷⁶²; w Surażu „spalono żywcem starców i dzieci: Podgórcy, Woźniakowie z dziećmi (czwórka dzieci)”⁷⁶³; dwóch nieznanego z nazwiska mężczyzn⁷⁶⁴; sześć osób z rodziny Łazowskich⁷⁶⁵; dwójka dzieci Jana Bagińskiego⁷⁶⁶; kilkutygodniowe dziecko rodziny Bednarek⁷⁶⁷; Jan Serbicz⁷⁶⁸; w Waśkowcach spalono stodołę

⁷⁴⁷ Tamże.

⁷⁴⁸ Tamże, poz. 1528.

⁷⁴⁹ Tamże, poz. 1536.

⁷⁵⁰ Tamże, poz. 1538; zob. poz. 1601.

⁷⁵¹ Tamże, poz. 1538.

⁷⁵² Tamże, poz. 1565.

⁷⁵³ Tamże, poz. 1568.

⁷⁵⁴ Tamże, poz. 1569.

⁷⁵⁵ Tamże, poz. 1574.

⁷⁵⁶ Tamże, poz. 1577.

⁷⁵⁷ Tamże, poz. 1589.

⁷⁵⁸ Tamże, poz. 1591.

⁷⁵⁹ Tamże, poz. 1606.

⁷⁶⁰ Tamże, poz. 593. Zostali wrzuceni w ogień przez Ukrainki.

⁷⁶¹ Tamże, poz. 599.

⁷⁶² Tamże, poz. 887.

⁷⁶³ Tamże, poz. 888.

⁷⁶⁴ Tamże, poz. 893.

⁷⁶⁵ Tamże, poz. 1033. Byli ranni i zostali wrzuceni w ogień.

⁷⁶⁶ Tamże, poz. 1214.

⁷⁶⁷ Tamże, poz. 1224.

⁷⁶⁸ Tamże, poz. 1264.

z 35. osobami, które w niej się znajdowały⁷⁶⁹; dwójka dzieci niejakiego Głowackiego⁷⁷⁰; Elżbieta Filiczkowska⁷⁷¹; dziewięć osób w miejscowości Lipniki⁷⁷².

Tortury

Przed śmiercią upowcy często w okrutny sposób torturowali swoje ofiary. W wielu opisach znajduje się lakoniczna informacja, która nie pozwala odtworzyć przebiegu tego typu śmierci. Taka sytuacja ma miejsce w przypadku 60-letniego Andrzeja Polaka zamordowanego w Buszcy. Z zachowanej relacji wiadomo tylko, że zanim został zastrzelony przez Ukraińców z tej samej wsi, był „męczony”⁷⁷³.

Równie lakoniczny jest opis śmierci Bolesława Laskowskiego, który został ściągnięty z wozu przez banderowców i – jak zeznawał świadek – „mordowali [go – P.S.] aż zamęczyli”⁷⁷⁴. Podobnie „zameczony” został Franciszek Rogalski⁷⁷⁵. Natomiast Kacper Bużyński został „zamordowany tak okropnie, że trudno go było poznać na polu”⁷⁷⁶. Również Józefa Kubisowa została zamordowana „w sposób barbarzyński”⁷⁷⁷. „W barbarzyński sposób” – według relacji świadka – został zamordowany Jan Kalinowski z rodziną⁷⁷⁸. Z kolei Witolda Moszyńskiego torturowano od 2:00 w nocy do 12:00 w południe, potem zastrzelono⁷⁷⁹. W Szumlanach zabito dwunastu Polaków – wiemy, że „nad ofiarami pastwiono się z okrucieństwem”⁷⁸⁰.

Podobnie skrótowo potraktowane zostały okoliczności śmierci Bronisława Sawickiego. Z relacji, która została złożona, dowiadujemy się jedynie, że został „porąbany i w tydzień potem umarł”⁷⁸¹. Podobnie jednym

⁷⁶⁹ Tamże, poz. 1315.

⁷⁷⁰ Tamże, poz. 1445.

⁷⁷¹ Tamże, poz. 1528.

⁷⁷² Tamże, poz. 1530.

⁷⁷³ Tamże, poz. 349.

⁷⁷⁴ Tamże, poz. 401.

⁷⁷⁵ Tamże, poz. 930.

⁷⁷⁶ Tamże, poz. 1117.

⁷⁷⁷ Tamże, poz. 1343.

⁷⁷⁸ Tamże, poz. 611.

⁷⁷⁹ Tamże, poz. 636.

⁷⁸⁰ Tamże, poz. 1557.

⁷⁸¹ Tamże, poz. 423.

zdaniem opisana została śmierć małżeństwa Ganowskich z miejscowości Sarny: „Poszli na wieś coś wymienić i ich porąbali”⁷⁸².

Większą ilością informacji dysponujemy na temat okoliczności śmierci dziadka o nazwisku Sienkiewicz oraz jego wnucząt w wieku 2,5 oraz 1,5 roku. Wszystkie ofiary zginęły od ciosów nożem, a dodatkowo miały wydłubane oczy⁷⁸³. Od noża (ale też z udziałem kolejnych narzędzi) zginęły ponadto inne ofiary. 12-letni chłopiec o nazwisku Zieliński został „zarżnięty”⁷⁸⁴. Mężczyzna o nazwisku Witkowski „miał pocięte członki ciała”⁷⁸⁵. Mikołaj Konopko wraz z synem Kazimierzem zostali „zastrzeleni – pocięci tak, że z tydzień leżeli w zbożu i konali”⁷⁸⁶. Nauczycielka Lucyna Piekarska miała „nożami poprzecinane arterie”⁷⁸⁷. Wojciech Michalski był „postrzelony w nogę i [miał – P.S.] 16 dziur nożem”⁷⁸⁸. Wacław Kępa został postrzelony, „a potem porąbali i pokłuli”⁷⁸⁹. Antonina Flaszyńska wraz z matką zostały poćwiartowane⁷⁹⁰. Podobnie ciała Ignacego Gemzy wraz z matką były „poćwiartowane”⁷⁹¹. Lola Anusiewicz miała „ręce [...] powiązane i bardzo byli okaleczeni”⁷⁹². Antoni Zagrodzki został „zakłuty nożami, wyrwano mu język, popalono nogi”⁷⁹³. Podobnie był torturowany Piotr Pastuch⁷⁹⁴. Z kolei Marian Kopij został „posiekany”⁷⁹⁵. Dziewięć osób z rodziny Krasinkiewiczów oraz sierota Kazimiera Chorążyczewska byli „okropnie mordowani: dzieci – głowy porozbijane, starsi mieli piersi okłute [...]”⁷⁹⁶. Mężczyzna o nazwisku Wójcik miał „nożem wydłubane oczy, uszy odcięte, język wyrwany”⁷⁹⁷. Franciszka Gołębiowska miała „poodcinane ręce, zastrzelona – kilka kul w głowie”⁷⁹⁸. Jan Budzisiewicz wraz z dwoma córkami został „posiekany w trzy kawałki,

⁷⁸² Tamże, poz. 424.

⁷⁸³ Tamże, poz. 570.

⁷⁸⁴ Tamże, poz. 1005.

⁷⁸⁵ Tamże, poz. 1039.

⁷⁸⁶ Tamże, poz. 1040.

⁷⁸⁷ Tamże, poz. 1052.

⁷⁸⁸ Tamże, poz. 1064.

⁷⁸⁹ Tamże, poz. 1265.

⁷⁹⁰ Tamże, poz. 1515.

⁷⁹¹ Tamże, poz. 1516.

⁷⁹² Tamże, poz. 1534.

⁷⁹³ Tamże, poz. 635a.

⁷⁹⁴ Tamże, poz. 636a.

⁷⁹⁵ Tamże, poz. 1273.

⁷⁹⁶ Tamże, poz. 1489.

⁷⁹⁷ Tamże, poz. 1539.

⁷⁹⁸ Tamże, poz. 1568.

[...] dzieci [...] też posiekane”⁷⁹⁹. Kobiętę o nazwisku Zielińska przywiązano do słupa powrozami, a następnie zakłuto nożami⁸⁰⁰. Z kolei kobieta o nazwisku Zajączkowska – jak relacjonował świadek o nazwisku Wróbel – miała „rozpruty brzuch [...], popalone nogi”. Jej dzieci – trzy- i dwuletnie – również miały „rozpruty brzuch, serca przebite”, natomiast młodsze dziecko zostało „rozrąbane siekierami”⁸⁰¹.

W Nikityczach w powiecie dubieńskim Józef Zwoliński wraz z żoną Marią i dwójką dzieci zostali zamordowani nożami. Ofiarom ściągnięto skórę⁸⁰². Anna i Eugenia Tama zostały powieszona na drzewach⁸⁰³. Podobnie powieszono dwie nieznanne z nazwiska osoby⁸⁰⁴, a także dwóch mężczyzn z rodziny Czerskich⁸⁰⁵ oraz trzy z rodziny Stefańskich⁸⁰⁶. Powieszony, a następnie spalony został mężczyzna o nazwisku Budzyński⁸⁰⁷. Stanisław Wojciechowski, który według świadka otrzymał 19 ran, był duszony sznurkiem⁸⁰⁸. Kazimiera Mieczewska została „uduszona z małym dzieckiem”⁸⁰⁹. Podobnie zginęła Misia Mogilnicka⁸¹⁰. Z kolei Kazimiera Mieczewska została „powieszona z dwojgiem dzieci”⁸¹¹. „Powieszony i porznięty” był też Lutek Jankiewicz⁸¹². We wsi Młynów powieszono nauczyciela Lichotę⁸¹³. Syn niejakiego Usarskiego został „uduszony sznurem, głowa wykręcona w kierunku pleców”, zaś niemowlę Usnarskiego „połamane miało wszystkie kości i gnojem zatkane usta”⁸¹⁴. Jan Zamojski został „zaduszony w kominie na plebanii”⁸¹⁵. Uduszona była również Nina Wierzyńska⁸¹⁶.

⁷⁹⁹ Tamże, poz. 1590.

⁸⁰⁰ Tamże, poz. 592.

⁸⁰¹ Tamże, poz. 595.

⁸⁰² Tamże, poz. 572.

⁸⁰³ Tamże, poz. 573.

⁸⁰⁴ Tamże, poz. 684. Zeznała Teresa Walisiewicz.

⁸⁰⁵ Tamże, poz. 764.

⁸⁰⁶ Tamże, poz. 765.

⁸⁰⁷ Tamże, poz. 768.

⁸⁰⁸ Tamże, poz. 413.

⁸⁰⁹ Tamże, poz. 769.

⁸¹⁰ Tamże, poz. 915.

⁸¹¹ Tamże, poz. 1267.

⁸¹² Tamże, poz. 1432.

⁸¹³ Tamże, poz. 640.

⁸¹⁴ Tamże, poz. 1546.

⁸¹⁵ Tamże, poz. 1608.

⁸¹⁶ Tamże, poz. 1597.

Zofia Chruścicka, żona Michała, zmarła „z powodu zdzierania żywcem skóry”. Następnie została „wrzucona do ognia”⁸¹⁷. Torturowany był Stanisław Szuryński ze wspomnianej wyżej Lipskiej. Miał on „wykręcane” oraz nacinane różne części ciała, ponadto na żywo zdzierano z niego pasy skóry, wreszcie jego serce zostało przebite nożem⁸¹⁸. Mężczyzna o nazwisku Gębuś – także z Lipskiej – miał wyłupane oczy, wybite zęby oraz odezwany nos. Jego cierpieniom kres położył strzał w głowę⁸¹⁹. W Lipskiej śmierć poniosła też Weronika Madura. Kobieta miała rozpruty brzuch i została spalona żywcem z dwójką dzieci⁸²⁰.

Powykręcane „ręce i nogi” miał też mężczyzna o nazwisku Rzepecki⁸²¹. Podobnie Wacławowi Trojanowskiemu „wyłamano [...] ręce i nogi”⁸²². „Powykręcane ręce” miała nauczycielka z Komnatki o imieniu Franciszka⁸²³. Połamane „ręce i nogi” miał również Piotr Pastuch⁸²⁴. Według relacji świadka także Edward Klewaniec miał „przykręcone ręce, nogi połamane [...], oczy wyjęte”⁸²⁵. Również Stanisława i Regina Ostaszewskie miały „ręce powykręcane, zęby powyjmovane”⁸²⁶. Sześciolatnia Kazimiera Popławska miała połamane ręce⁸²⁷. Władysław Gomont oraz Zygmunt Kosicki mieli „wykręcane ręce i nogi”⁸²⁸.

Dzieci rodziny Kowalskich były „poobdzierane żywcem [...], głowa żony była ucięta”⁸²⁹. Leon Brzezicki został „przywiązany do drzewa i żywcem darto z niego pasy”⁸³⁰. Podobnie zginął Józef Paliński⁸³¹.

⁸¹⁷ Tamże, poz. 599.

⁸¹⁸ Tamże, poz. 601.

⁸¹⁹ Tamże, poz. 602.

⁸²⁰ Tamże, poz. 606.

⁸²¹ Tamże, poz. 947.

⁸²² Tamże, poz. 959.

⁸²³ Tamże, poz. 1050.

⁸²⁴ Tamże, poz. 1485.

⁸²⁵ Tamże, poz. 1515.

⁸²⁶ Tamże, poz. 1434.

⁸²⁷ Tamże, poz. 1572.

⁸²⁸ Tamże, poz. 829.

⁸²⁹ Tamże, poz. 653.

⁸³⁰ Tamże, poz. 1513.

⁸³¹ Tamże.

Siedmioosobową rodzinę Woźniców dotknęły następujące cierpienia: „poduszeni, rwane członki, bicie kolbami”⁸³². Józef Margasiński został „zbity kijami i utopiony”⁸³³. Podobnie został utopiony Józef Żuk⁸³⁴.

Tadeusza Moszyńskiego „katowano w lesie”⁸³⁵. Feliks Pawłowski został „rozciągnięty koźmi”⁸³⁶. Mężczyźni o nazwisku Morawski Ukraińcy „obcięli [...] ręce i nogi, i kazali uciekać, i wrzucili go do płonącego domu”⁸³⁷.

Jan Bolesław Unold został „pobity nożami, kolbami, kula w głowie, ręce powykręcane”⁸³⁸. W ten sposób zginęli także mężczyźni o nazwiskach Fidler, Śmiech oraz Kurzej⁸³⁹.

O torturach pięcioosobowej rodziny Malinowskich zeznawała „stara matka, która była na piecu i była świadkiem, jak się znęcali nad nimi”⁸⁴⁰. Niestety, nie znamy bliższych szczegółów tej śmierci. Podobnie nie znamy szczegółów śmierci trzech osób z rodziny Podhorodeckich, wiemy tylko, że zostały one „okrutnie zamordowane i spalone”⁸⁴¹. Dotyczy to także Stanisława Stańskiego, który został „zamordowany w bestialski sposób”⁸⁴².

Z kolei Józef Gajewski zginął z żoną Emilią i córką Antoniną Kulik oraz jej trójką dzieci: Wandą, Lolkiem i Marysią – „ona pokrajana, poćwiartowana, dzieci pobite i spalone, ojciec z rozharataną głową, Emilia uciekała – zastrzelono ją”⁸⁴³. Warto dodać, że 76-letni Rafał Twarzyński „zmarł ze strachu ze strzelaniny”⁸⁴⁴.

Okrutne były też kolejne tortury. Czesław Wodniak wraz z żoną i bratem Mieczysławem zostali „kijami dobici”⁸⁴⁵. Dwie córki (16 i 18 lat) Andrzeja Kokoty zostały „wyprowadzone do lasu, zgwałcone i okrutnie

⁸³² Tamże, poz. 667.

⁸³³ Tamże, poz. 771.

⁸³⁴ Tamże, poz. 772.

⁸³⁵ Tamże, poz. 835.

⁸³⁶ Tamże, poz. 880.

⁸³⁷ Tamże, poz. 898.

⁸³⁸ Tamże, poz. 900.

⁸³⁹ Tamże.

⁸⁴⁰ Tamże, poz. 936.

⁸⁴¹ Tamże, poz. 996.

⁸⁴² Tamże, poz. 997.

⁸⁴³ Tamże, poz. 946.

⁸⁴⁴ Tamże, poz. 970.

⁸⁴⁵ Tamże, poz. 1053.

zamordowane⁸⁴⁶. Podobnie Zofia Polakówna „przed porwaniem została zgwałcona, rozebrana do naga [...], potem strzał w głowę, ręce i nogi powykręcane⁸⁴⁷. Również Maria Rzymyk – „sierota [została – P.S.] zgwałcona, następnie w okropny sposób zamordowana [...]⁸⁴⁸.

W Mizoczu „wydłubano oczy dwojgu małym dzieciom, dziewczynce odrąbano ręce, chłopcu wydłubano oczy⁸⁴⁹. Podobnie mężczyźnie „Piotrowskiemu oczy wyjęli, nos wyjęli⁸⁵⁰. Również Kazimierzowi Jasińskiemu oraz jego synowi Januszowi „nosy poodrzynano, oczy powyjmowane, język wycięty⁸⁵¹. Do Beresteczka przywieziono „12 trupów – [...] języki poodrzynane, oczy powydłubywane”. W nieodległym od Beresteczka folwarku Peremyl jego rządcę torturowano w ten sposób, że „dawano nogi w szprychy kół i jechano powoli tak, że powoli kosteczki łamano⁸⁵². W Mytnicy 12 osób torturowano w ten sposób, że miały one „powyjmowane oczy, małym dzieciom powyrzynano przyrodzenia, kobietom piersi⁸⁵³. Władysława Harasimowicz otrzymała „40 ran nożem, piersi poodrzynane⁸⁵⁴.

Kazimierz Jakubowski oraz jego brat mieli „siekierami ucięte nogi⁸⁵⁵. Mieczysław Bułgajewski został „zarąbany siekierami”, wskutek czego „głowa [została – P.S.] odcięta⁸⁵⁶. Eugeniusz Lipiński był „zarąbany i pokłuty żywcem⁸⁵⁷. Adam Sadowski z trójką dzieci poniósł śmierć 9 lutego 1943 roku: „Partyzanci – Ukraińcy – czytamy w relacji – kazali sobie dać jeść i pić, potem przygotować powrozy [...] – ludzie dali się powiązać, pokładzono ich na ziemi, twarzami do ziemi i porąbano w okropny, wymyślny sposób – brat zeznającego znosił potem trupy strasznie zmasakrowane⁸⁵⁸. Mariannie Zdrolik, Adamowi Andrzejewskiemu oraz kobiecie

⁸⁴⁶ Tamże, poz. 1079.

⁸⁴⁷ Tamże, poz. 1601.

⁸⁴⁸ Tamże, poz. 683.

⁸⁴⁹ Tamże, poz. 1103.

⁸⁵⁰ Tamże, poz. 1230.

⁸⁵¹ Tamże, poz. 1120.

⁸⁵² Tamże, poz. 1321.

⁸⁵³ Tamże, poz. 1367.

⁸⁵⁴ Tamże, poz. 1491.

⁸⁵⁵ Tamże, poz. 1162.

⁸⁵⁶ Tamże, poz. 1283.

⁸⁵⁷ Tamże, poz. 1268.

⁸⁵⁸ Tamże, poz. 1293.

o nazwisku Zawadzka zostały „poodrąbywane nogi i ręce”⁸⁵⁹. Stanisław Wieraszko z żoną i synami Józefem oraz Edwardem byli „mordowali siekierami, odrąbywali [im – P.S.] głowy i strzelali”⁸⁶⁰. Mężczyzna o nazwisku Jakubowski miał „nabite szpilki w rękach, w oczach, w uszach, powykęcane członki”⁸⁶¹.

W przypadku Jana Szóstaka doszło do tego, że „mózg był na ścianach, połamali ręce, nogi”⁸⁶². Podobna była śmierć mężczyzny o nazwisku Raczyński – miał on „mózg na ścianach, głowa odrąbana siekierą”⁸⁶³. Antoni Zabłocki był „palony, uszy odrzynane, mózg leżał wokół studni, 18 dziur miał [...]”⁸⁶⁴.

Aleksander Szóstak został „w pas porżnięty”⁸⁶⁵. Podobnie Maria Wąsowska była „przerżnięta kosą na połowę”⁸⁶⁶. Wacław Zajęcki „z kimś drugim” był „na trzy części przerżnięty piłą”⁸⁶⁷. W przypadku małżeństwa Dzikoińskich „piłą poprzecinano [ich – P.S.] ciało na kawały”⁸⁶⁸.

Ok. 150 mieszkańców Majdańskiej Huty „przeważnie kłuto i rąbano, dzieci były wrzucane widłami do ognia”⁸⁶⁹. W Kobylni zginęła nauczycielka ze Lwowa: „bagnet wbity w oko, dzieci (trójka) – pomordowane w ten sam sposób przez przebicie bagnetem”⁸⁷⁰.

Ciężarnej kobiecie – w szóstym miesiącu ciąży – „rozpruto brzuch tak, że widać było dziecko – zakłuto ją, [miała – P.S.] 17 ran”⁸⁷¹. Dominik Makarewicz został „zamordowany bagnetami, popruty brzuch”⁸⁷².

Józefowi Mierzwińskiemu „odcięli [...] głowę i włożyli na kołek”⁸⁷³. Podobnie „głowę oderżnęli” Antoninie Tylickiej⁸⁷⁴. Stanisławowi Stańskiemu została „odrąbana głowa i gwoździe w głowie, w ogóle cały

⁸⁵⁹ Tamże, poz. 1431.

⁸⁶⁰ Tamże, poz. 1615.

⁸⁶¹ Tamże, poz. 1176.

⁸⁶² Tamże, poz. 1195.

⁸⁶³ Tamże, poz. 1196.

⁸⁶⁴ Tamże, poz. 1485.

⁸⁶⁵ Tamże, poz. 1195.

⁸⁶⁶ Tamże, poz. 1217.

⁸⁶⁷ Tamże, poz. 1517.

⁸⁶⁸ Tamże, poz. 1540.

⁸⁶⁹ Tamże, poz. 1316.

⁸⁷⁰ Tamże, poz. 1370.

⁸⁷¹ Tamże, poz. 1318.

⁸⁷² Tamże, poz. 1294.

⁸⁷³ Tamże, poz. 1369.

⁸⁷⁴ Tamże, poz. 1436.

porąbany⁸⁷⁵. Natomiast Józefowi Burzyńskiemu przecięto głowę⁸⁷⁶. Tortury siedmiu osób z rodziny Zdaniewiczów wyglądały w ten sposób, że „odrabywali [im – P.S.] głowy i wycinali klatki piersiowe”⁸⁷⁷. Leon Somerfeld miał natomiast „głowę odcięta”⁸⁷⁸.

Pozostałe tortury były następujące: Andrzej i Józefa Woźnicowie zostali zakopani żywcem⁸⁷⁹. Członkowie rodziny Holeczek zginęli w ten sposób, że żona dostała kolbą „trzy razy [...] w czoło i tył czaszki i trzy noże w biodro”, pięcioletnią córkę „związano drutami i uderzono kolbą”⁸⁸⁰. Pawłowi Kuleszy „ćwiekiem przybili język i ręce”⁸⁸¹. Jadwiga Łaskawiec została wyniesiona z domu na kołdrze, a następnie utopiona w rzece⁸⁸². Hanna Klewaniec z mężem Ukraińcem została wrzucona „w doły z wapnem”⁸⁸³. Mężczyznę o nazwisku Bąkowski „związanego kilkakrotnie przeciągnęli przez ogień [...]”⁸⁸⁴. Maria Kurzejewska miała „ciało rozszarpane drutem kolczastym”, potem zabita dwoma strzałami⁸⁸⁵. Maria Wąsowska została „zamordowana tęnym narzędziem, nawet wnętrzości wyjęli”⁸⁸⁶. Zygmunt Misiewicz został „trzy razy widłami przebity w plecy w stodole, bo podpalony uciekał z ognia”⁸⁸⁷. Stanisław Szuryński „miał paznokcie powyrywane, wielki palec wyrwany, od pasa do pięt był zbity, czarne ciało, dwie rany klute w piersi”⁸⁸⁸. Podobnie Gustaw Makarewicz pobity był do tego stopnia, że był „aż czarny”⁸⁸⁹. Mieczysław Skowron – według relacji świadka – „nie mógł uciekać i odzież się na nim zapaliła od płonącego domu. a gdy go dopędzono,

⁸⁷⁵ Tamże, poz. 1501.

⁸⁷⁶ Tamże, poz. 1270.

⁸⁷⁷ Tamże, poz. 1611.

⁸⁷⁸ Tamże, poz. 1568.

⁸⁷⁹ Tamże, poz. 1389.

⁸⁸⁰ Tamże, poz. 1409.

⁸⁸¹ Tamże, poz. 1457.

⁸⁸² Tamże, poz. 1470. Ofiara została później pochowana na cmentarzu prawosławnym.

⁸⁸³ Tamże, poz. 1515.

⁸⁸⁴ Tamże, poz. 1537.

⁸⁸⁵ Tamże, poz. 1545.

⁸⁸⁶ Tamże, poz. 1577.

⁸⁸⁷ Tamże.

⁸⁸⁸ Tamże, poz. 1580.

⁸⁸⁹ Tamże, poz. 1297.

zamordowano go i wnętrzności wypuszczono”⁸⁹⁰. Janowi Unoldowi „oczy wyłupano”⁸⁹¹.

Wnioski

W pierwszej kolejności należy stwierdzić, że w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej* dokonano sumowania liczby ofiar, zakończonego na poz. 1497. W wyniku tego procesu otrzymano liczbę 12837 ofiar, które zginęły z rąk ukraińskich oprawców⁸⁹². Autor niniejszego artykułu dokonał zliczenia pozostałych ofiar, występujących od poz. 1498 do poz. 1620. Uzyskano liczbę kolejnych 2729 zamordowanych osób. W obrębie całego wydawnictwa łączna liczba ofiar rzezi wołyńskiej wynosi więc 15566 ofiar. Ta suma umożliwi kolejne procentowe wyliczenia, o których poniżej będzie mowa.

Przeprowadzone w niniejszym artykule badania pozwalają na zliczenie ofiar ukraińskich nacjonalistów, występujących w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*, z podziałem na narzędzia śmierci, „miejsca” śmierci, spalenia oraz tortury. W wyniku tego można stwierdzić, że liczba ofiar w zakresie narzędzi zbrodni i przy uwzględnieniu założenia, o którym była mowa we wstępie, przedstawia się następująco:

- od broni palnej śmierć poniosło 528 ofiar (3,39% ogólnej liczby ofiar);
- siekierami śmierć zadano 919 Polakom (5,89% ogólnej liczby ofiar);
- od ciosów nożem śmierć poniosło 203 mieszkańców Wołynia (1,3% ogólnej liczby ofiar);
- bagnetem zamordowano 41 osób (0,26% ogólnej liczby ofiar);
- tępym narzędziem śmierć zadano 90 osobom (0,58% ogólnej liczby ofiar);
- inne narzędzia spowodowały śmierć 10 ofiar (0,06% ogólnej liczby ofiar).

Jeśli natomiast próbować przedstawić procentowy udział poszczególnych narzędzi zbrodni w mordach dokonanych na mieszkańcach Wołynia, prezentuje go diagram 1:

⁸⁹⁰ Tamże, poz. 1587.

⁸⁹¹ Tamże, poz. 1604. Znamienny jest zamieszczony w tej relacji opis: „Policja [ukraińska – P.S.] wyciągała z mieszkań Polaków i mordowała, łamiąc ręce, nogi i wyciągając płuca, serce i inne wnętrzności”.

⁸⁹² Zob. E. Gigilewicz, L. Popek i in., *Wstęp*, w. E. Gigilewicz, L. Popek i in., dz. cyt., t. 1, s. 28.

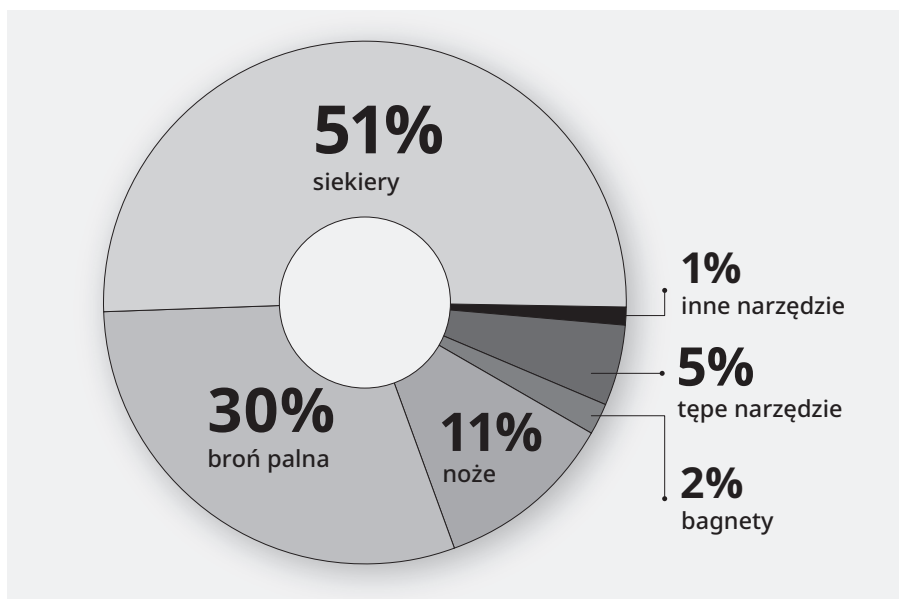


Diagram 1. Procentowy udział poszczególnych narzędzi zbrodni w mordach dokonanych na mieszkańcach Wołyń. Opracowanie własne na podstawie tomu 1. Dokumentów zbrodni wołyńskiej

Uwagę zwraca przede wszystkim znaczący udział siekier jako narzędzia zbrodni. Mordów z udziałem siekier dokonano w nieco ponad połowie wszystkich przypadków. W związku z tym może rodzić się przypuszczenie, że sprawcą tych mordów była zasadniczo ukraińska ludność rolnicza, wykorzystująca jako narzędzie zbrodni jedno z narzędzi rolniczych. Stosunkowo wysoki jest też udział broni palnej, sięgający 30% przypadków. W 11% mordów jako narzędzia zbrodni używano noży, w 5% było to tępe narzędzie (obuch siekiery?), w 2% bagnety, a pozostałe narzędzia zbrodni stanowiły 1% przypadków.

Jeśli chodzi o „miejsca” śmierci, liczba ofiar (przyjmując wzmiankowane we wstępie założenie) jest następująca:

- w stodole bądź szopie zginęło 12 osób (0,08% ogólnej liczby ofiar);
- na polu (łące) śmierć poniosły 93 ofiary (0,6% ogólnej liczby ofiar);
- na drodze (ulicy) zamordowano 36 ofiar (0,23% ogólnej liczby ofiar);
- w lesie śmierć poniosło 181 osób (1,16% ogólnej liczby ofiar);
- w domu, piwnicy, obejściu, ogrodzie zamordowano przynajmniej 110 osób (0,71% ogólnej liczby ofiar);

- w kościele nacjonałiści ukraińscy zabili 158 osób (1,02% ogólnej liczby ofiar);
- na wozach śmierć ponieśli 44 osoby (0,28% ogólnej liczby ofiar);
- w szpitalu wskutek obrażeń doznanych po atakach Ukraińców zmarły dwie osoby (0,01% ogólnej liczby ofiar);
- w walce z upowcami poległo pięciu Polaków (0,03% ogólnej liczby ofiar);
- we młynie zginęło trzech mieszkańców Wołynia (0,02% ogólnej liczby ofiar);
- w rzece zginęła jedna osoba (0,01% ogólnej liczby ofiar);
- pod mostem zamordowane zostały trzy osoby (0,02% ogólnej liczby ofiar);
- przed szkołą śmierć poniosła jedna osoba (0,01% ogólnej liczby ofiar);
- w parku zginął jeden Polak (0,01% ogólnej liczby ofiar).
- Procentowe wyliczenia dotyczące poszczególnych „miejsz” śmierci ilustruje diagram 2:

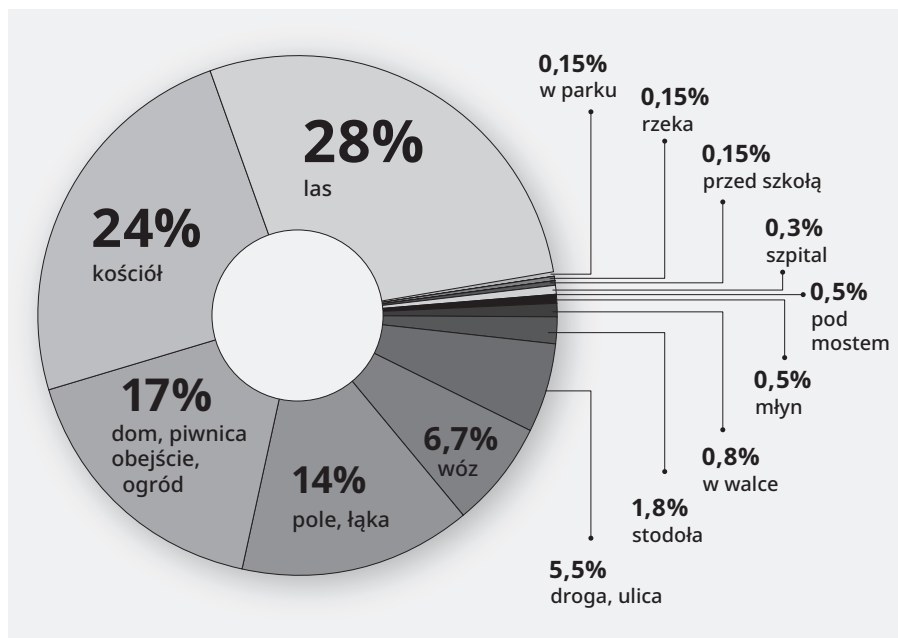


Diagram 2. Procentowe wyliczenia dotyczące poszczególnych „miejsz” śmierci. Opracowanie własne na podstawie tomu 1. Dokumentów zbrodni wołyńskiej.

W tym przypadku na szczególną uwagę jako „miejsca” zbrodni zasługują lasy (28%), kościoły (24%), domy, piwnice, obejścia, ogrody (17%), pola, łąki (14,3%). Łącznie dokonano w nich 83,3% morderstw. Pozostałe „miejsca” śmierci stanowią 16,7% ogólnej liczby „miejsc” śmierci. Warto podkreślić, że znaczny odsetek lasów jako „miejsc” śmierci Polaków na Wołyniu wynikać może z właściwości geograficznych województwa wołyńskiego, czyli jego znacznej lesistości⁸⁹³. Podobnie znaczny odsetek kościołów (kaplic) jako „miejsc” śmierci mieszkańców Wołynia wydaje się korelować z ustaleniami historyków na temat losów diecezji łuckiej⁸⁹⁴.

Podobnych wyliczeń dokonano dla spaleń. W tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej* ofiar spalonych po uprzednim zamordowaniu było przynajmniej 312 (2% ogólnej liczby ofiar), natomiast żywcem spalono co najmniej 110 osób (0,71% ogólnej liczby ofiar). Procentowe wyliczenia dotyczące spaleń ilustruje diagram 3:

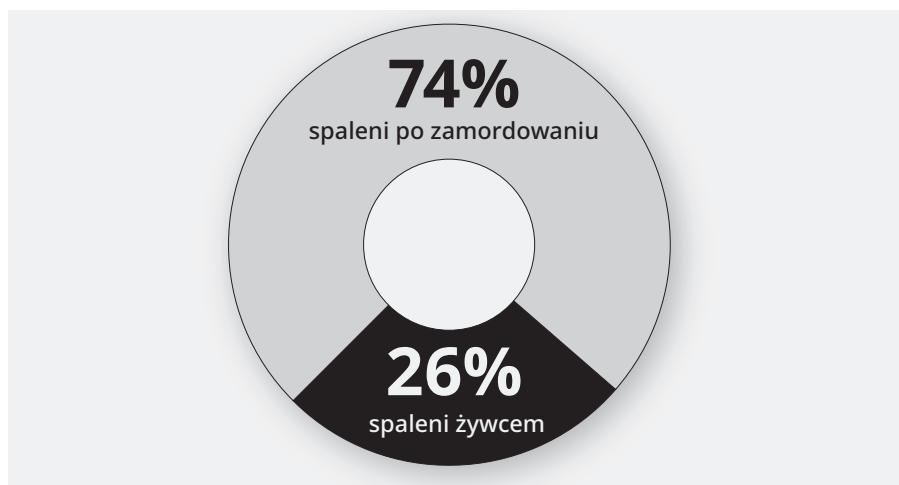


Diagram 3. Procentowe wyliczenia dotyczące spaleń. Opracowanie własne na podstawie tomu 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*.

⁸⁹³ Zob. W. Siemaszko, E. Siemaszko, dz. cyt., t. 1, s. 43.

⁸⁹⁴ Zob. L. Popek, *Świątynie Wołynia*, t. 1, Lublin 1997; M. Dębowska, *Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944*, Biały Dunajec–Lublin–Łuck–Ostróg 2005; M. Dębowska, L. Popek, *Duchowieństwo diecezji łuckiej. Ofiary wojny i represji okupantów 1939–1945*, Lublin 2010; E. Gigilewicz, L. Popek, *Kościoły i kaplice na Wołyniu z obrazami Włodzimierza Sławosza Dębskiego*, Lublin–Warszawa 2023.

W przypadku tortur w analizowanym wydawnictwie mowa jest o 383 ofiarach tego typu nieludzkich praktyk, co stanowi 2,46% ogólnej liczby ofiar. W tym zakresie nie dokonano jednak dalszej systematyzacji (uszczerbowienia) ze względu na fakt stosowania różnych narzędzi tortur oraz metod torturowania, które w wielu przypadkach przenikały się.

Bibliografia

- Dębowska M., Popek L., *Duchowieństwo diecezji łuckiej. Ofiary wojny i represji okupantów 1939–1945*, Lublin 2010.
- Dębowska M., *Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944*, Biały Dunajec–Lublin–Łuck–Ostróg 2005.
- Dębski J., Popek L. (oprac.), *Okrutna przestroga*, Lublin 1997.
- Dębski J., Popek L. (oprac.), *Śladami ludobójstwa na Wołyniu. Okrutna przestroga, cz. 2*, Lublin 1998.
- Dróżdż D., *Zbrodnia ludobójstwa w międzynarodowym prawie karnym*, Warszawa 2010.
- Fredro–Boniecka M., *Wołyń. Siła traumy. Wspomnienia i pamięć*, Warszawa 2016.
- Gigilewicz E., Popek L., *Kościół i kaplice na Wołyniu z obrazami Włodzimierza Sławosza Dębskiego*, Lublin–Warszawa 2023.
- Gigilewicz E., Popek L. i in. (oprac.), *Dokumenty zbrodni wołyńskiej*, t. 1–2, Warszawa–Lublin–Tarnobrzeg 2023–2024.
- Hryciuk G., *Przemiany narodowościowe i ludnościowe w Galicji Wschodniej i na Wołyniu w latach 1931–1948*, Toruń 2005.
- Karbarz–Wilińska J., Januszewski B. (oprac.), *Ocaleni z ludobójstwa. Wspomnienia Polaków z Wołynia*, Gdańsk–Warszawa 2023.
- Karłowicz L., Popek L. (oprac.), *Świadkowie oskarżają. Okrutna przestroga, cz. 3*, Lublin 2013.
- Komański H., Siekierka S., *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie tarnopolskim 1939–1946*, Wrocław 2004.
- Korman A., *Piąte przykazanie Boskie: Nie zabijaj! Nieukarane ludobójstwo dokonane przez ukraińskich szowinistów w latach 1939–1945*, Londyn 1989.
- Korman A., *Stosunek UPA do Polaków na ziemiach południowo-wschodnich II Rzeczypospolitej*, Wrocław 2002.

- Kulińska L., Partacz Cz., *Zbrodnie nacjonalistów ukraińskich na Polakach w latach 1939–1945. Ludobójstwo niepotępione*, Warszawa 2015.
- Popek L., *Świątynie Wołynia*, t. 1, Lublin 1997.
- Siekierka S., Komański H., Bulzacki K., *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich w województwie lwowskim 1939–1947*, Wrocław 2006.
- Siemaszko W., Siemaszko E., *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na ludności polskiej Wołynia 1939–1945*, t. 1–2, Warszawa 2000.
- Turejko T., *Zbrodnie wołyńska w świetle prawa międzynarodowego*, Warszawa 2023.

STRESZCZENIE

W artykule dokonano przyporządkowania ofiar ludobójstwa ukraińskich nacjonalistów, o jakich mowa jest w tomie 1. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*, do wybranych okoliczności śmierci (narzędzi zbrodni, „miejsc” śmierci, spaleń oraz tortur). Następnie dokonano sumowania ofiar (z uwzględnieniem podziału na narzędzia zbrodni, miejsca śmierci, spalenia i tortury) i osiągnięte wyniki zaprezentowano w liczbach bezwzględnych oraz w wartościach procentowych.

W odniesieniu do narzędzi zbrodni na uwagę zasługuje duży (przekraczający ponad połowę) udział siekier, co może wskazywać, że udział w mordach na ludności polskiej brała zasadniczo ukraińska ludność rolnicza. Jeśli chodzi o „miejsca” zbrodni, wskazano na znaczny odsetek lasów jako „miejsc” śmierci Polaków na Wołyniu, co związane było ze znaczną lesistością dawnego województwa wołyńskiego. Na uwagę zasługują też kościoły jako „miejsca” śmierci Polaków. Ten fakt zdaje się korelować z ustaleniami historyków na temat losów diecezji łuckiej. Wyliczeń dokonano także dla spaleń i tortur, jednak w tym ostatnim przypadku zrezygnowano z dalszych analiz ze względu na stosowanie przez ukraińskich oprawców różnych narzędzi tortur oraz metod torturowania. Wydaje się, że potrzebne byłyby podobne analizy dotyczące tomu 2. *Dokumentów zbrodni wołyńskiej*. Ciekawa mogłaby okazać się też analiza porównawcza danych pochodzących z obu tomów wspomnianego wydawnictwa.

Słowa kluczowe: zbrodnie wołyńska, rzeź wołyńska, ludobójstwo wołyńskie, *Dokumenty zbrodni wołyńskiej*, Urszula Szumska, nacjonałści ukraińscy, Wołyń

ABSTRACT

The article assigns the victims of the Ukrainian nationalist genocide, mentioned in volume 1 of the *Volhynian Crime Documents*, to selected circumstances of death (instruments of crime, „places” of death, burning and torture). Then the victims were added up (taking into account the division into instruments of crime, „places” of death, burning and torture) and the results were presented in absolute numbers and percentages.

In relation to the instruments of crime, the large share of axes (more than half) is noteworthy, which may indicate that the Ukrainian agricultural population was mainly involved in the murders of the Polish population. As for the „places” of death, a significant percentage of forests were indicated as „places” of death of Poles in Volhynia, which was related to the significant forest cover of the former Volhynian Voivodeship. Churches are also noteworthy as „places” of death of Poles. This fact seems to correlate with the findings of historians about the fate of the Lutsk diocese. Calculations were also made for burnings and torture, but in the latter case further analyzes were abandoned due to the use of various torture tools and torture methods by the Ukrainian executioners. It seems that similar analyzes would be needed regarding volume 2 of the *Volhynian Crime Documents*. a comparative analysis of data from both volumes of the above-mentioned publication might also prove interesting.

Key words: Volhynia crime, Volhynia massacre, Volhynia genocide, *Volhynian Crime Documents*, Urszula Szumska, Ukrainian nationalists, Volhynia

PIOTR STAWIŃSKI

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej

ORCID: 0000-0002-5509-3721

e-mail: piotr.stawinski@up.krakow.pl

RADOŚĆ ŻYCIA I MAJESTAT ŚMIERCI PURYTAŃSKICH KOLONISTÓW NOWEJ ANGLII

...nie smućcie się, wszak radość z Pana jest waszą ostoją (Ne 8,10¹)

Coś w purytanizmie fascynuje wyobraźnię historyczną – stwierdził Bruce C. Daniels – dodając, że określenie „fiksacja” byłoby tu bardziej na miejscu². Jak żartobliwie zauważył jeden z badaczy, zainteresowanie to jest tak trwałe, że niedługo jedna poważna pozycja wydawnicza z kategorii „studiów nad purytanizmem” przypadając będzie na pięćdziesięciu rzeczywistych reprezentantów tego nurtu³.

Najsłynniejszym bodaj *bon motem* dotyczącym purytanów jest aforyzm autorstwa Henry’ego Louisa Menckena, charakteryzujący ich jako przejętych „straszną obawą, że gdzieś ktoś mógłby być szczęśliwy”⁴. W innym miejscu ten sam autor napisał: „U podstaw purytanizmu leży tylko jeden szczerzy impuls, a jest nim impuls potępienia człowieka o większej zdolności do szczęścia – sprowadzenia go do nędznego poziomu

¹ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego według: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1982. Do niektórych wątków poruszonych w niniejszym tekście nawiązałem wcześniej w monografii: P. Stawiński, *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Lublin 2012.

² B.C. Daniels, *Puritans at Play. Leisure and Recreation in Colonial New England*, New York 1996, s. XII.

³ R.M. Anker, *The American Puritans and the Historians*, „Reformed Review” 39(1986) no. 3, s. 161.

⁴ A. Cooke (ed.), *The Vintage Mencken*, New York 1958, s. 233.

‘dobrych’ ludzi, tj. głupich, tchórzliwie i chronicznie nieszczęśliwych”⁵. Pierwszy cytat jest inteligentny i dowcipny, co zapewniło mu wieczne trwanie w pamięci ludzi. Drugi mniej, choć mówi o tym samym, ale łączy je to, że oba są głęboko niesprawiedliwe w ocenie nurtu religijnego, do którego się odnoszą.

A może nie są? Czy wolno nam tak zdecydowanie rozstrzygać kwestie, które już w XIX w. zaprzętały umysły, by od tego czasu wciąż pobudzać wyobraźnię i intelekt? Ba, wcześniej – „od literatów elżbietańskiej Anglii” i dłużej „po krytyków *Moral Majority* w latach osiemdziesiątych [...] kolonialni mieszkańcy Jorku i Wirginii, dziewiętnastowieczni powieściopisarze i historycy, dwudziestowieczni reformatorzy i liberałowie – właściwie prawie wszyscy w historii Ameryki – dziękowali swoim szczęśliwym gwiazdom, że nie musieli poddawać się żelaznemu reżimowi purytanów”⁶.

Gdy pada hasło „dziewiętnastowieczni pisarze”, to niemal automatycznie staje nam przed oczami postać Nathaniela Hawthorne’a, wielkiego piewcy (ale raczej w starosłowiańskim znaczeniu „opisywacza” niż apologety), purytańskiej przeszłości swojej ojczyzny. I po części swoich przodków⁷. Jego spuścizna literacka obejmuje zarówno tematy historyczne, ujęte w formę opowiadań, nowel czy powieści (romansów), jak i formy mniej związane fabułą, rodzaj esejów czy szkiców psychologiczno-filozoficznych. W jednych i drugich autor kieruje swoje zainteresowanie na wewnętrzny, przeżyciowy aspekt opisywanych wydarzeń czy rozważanych kwestii. Przejawia się w tym purytańskie dziedzictwo, każące chrześcijaninowi nieustannie zaglądać do własnej duszy, analizować swoje myśli, postęпки i pragnienia, by odnajdywać tam odpowiedź na to najbardziej podstawowe pytanie, pytanie o zbawienie. Można się zastanawiać nad rolą, jaką we wzmocnieniu tej skłonności do samoanalizy odegrały późniejsze

⁵ Tamże, s. 76.

⁶ B.C. Daniels, dz. cyt., s. 3.

⁷ Hawthorne odczuwał swoje związki z purytańską tradycją także poprzez własne korzenie rodzinne. Jego przodek, William Hathorne, po przybyciu do kolonii w 1630 roku, służył w salemskiej milicji, pełnił też ważne funkcje urzędnicze i dał się poznać jako bezwzględny przeciwnik kwaków. Drugi – John Hathorne – był jednym z trzech głównych sędziów w procesach salemskich. Istnieje popularne, choć niepotwierdzone przekonanie, że to on tak bardzo swoją ówczesną postawą zawstydział potomka, że ten dodał do nazwiska literę „w”, aby odciąć się od niechlubnej w swoich oczach przeszłości; zob. P. Stawiński, *Purytańskie inspiracje w twórczości Nathaniela Hawthorne’a. (Uwagi do tematu)*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Zeszyty Historyczne” 2003 t. 7, s. 77–84.

niż wiek siedemnasty idee transcendentalizmu⁸, widzącego w duszy ludzkiej miejsce, gdzie szukać należy i znaleźć można wiedzę o naturze wszystkiego i prawdziwe doświadczenie.

Świat *Szkarłatnej litery*, świat Hawthorne'a, nie jest światem aktywności fizycznej – nie interesuje go działanie, ale rezultat tego działania i rozmyślanie o skutkach. Dlatego fakty nie odgrywają w jego prozie takiej roli, jak u innych pisarzy. „Minimum zdarzeń, maksimum znaczeń”, jeśli pozwala na to materia, pomija wypadki, przechodząc od razu do ich interpretacji⁹. Tak więc, podobnie jak współczesny mu Herman Melville, a w jakimś stopniu inni pisarze amerykańscy, jak Edgar Allan Poe czy Walt Whitman, Hawthorne nie podzielał w pełni teologicznych założeń purytanizmu, tworzył pod wpływem jego metafizyki, patrząc na codzienność przez pryzmat alegoryczno-symbolicznej epifanii *sacrum*. Skoro losy świata i pojedynczego człowieka są przesądzone, chronologia zdarzeń nie jest już ważna. „Świadomość, że wydarzenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe rozegrały się już w umyśle Stwórcy, a więc w rzeczy samej rozegrały się już w czasie i przestrzeni, koncentrowała uwagę historyka na czasie psychicznym, a nie historycznym”¹⁰.

Twórczość autora *Domu o siedmiu szczytach* winna być odbierana także w kontekście ożywionej dyskusji toczącej się w pierwszej połowie XIX stulecia w Ameryce nad literaturą narodową. Odcisnęła ona bowiem swoje niewątpliwe piętno na tematyce i sposobie ujęcia pisarskiego jego twórczości. Inspirującą rolę w rozważaniach krytyków i pisarzy owego czasu odegrało ukazanie się powieści Waltera Scotta *Waverley*, które zwróciło uwagę na konieczność poszukiwania wątków w krótkiej, ale burzliwej historii Ameryki¹¹. Z takim wezwaniem występowali niedługo po uzyskaniu niepodległości twórcy, którym marzyła się niezależna, samodzielna, odbijająca doświadczenia nowej, amerykańskiej rzeczywistości, twórczość pisarska.

⁸ Rolę tego czynnika (tj. idei transcecdentalizmu) podkreślają: W.P. Trent, J. Erskine, *Great American Writers*, New York 1912, s. 66–67; pomniejszają V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce 1800–1860*, Warszawa 1970, s. 620–621; R. Dyboski, *Wielcy pisarze amerykańscy*, Warszawa 1958, s. 80.

⁹ Te opinie przytaczam za: W.P. Trent, J. Erskine, dz. cyt., s. 67.

¹⁰ A. Kopcewicz, M. Sienicka, *Historia literatury Stanów Zjednoczonych w zarysie*, Warszawa 1983, s. 39.

¹¹ N.F. Doubleday, *Hawthorne's Early Tales. a Critical Study*, Durham 1972, s. 14; G.H. Orians, *The Romance Ferment after Waverley*, "American Literature" 1932 vol. 3, s. 408–431.

Istnieją wszakże konsekwencje odnajdywania odpowiedzi na pytanie o specyfikę „ducha amerykańskiego” poprzez koncentrowane się na dorobku literackim, w którym głównie upatrywano źródła tej wiedzy. Analizowanie przejawów „amerykańskości” przez teksty o różnym charakterze literackim prowadziło w pewnym stopniu do odwrócenia naturalnej, zdawałoby się, kolei rzeczy. Ta „naturalna” polegałaby na tym, że rozpoznając i opisując rzeczywistość historyczną (społeczną, polityczną), odkrywamy jej przejawy odzwierciedlone w twórczości literackiej. „Odwrócona” wychodzi od artystycznego¹² obrazu i na tej podstawie orzeka o wspomnianej rzeczywistości.

Aspekt literacki był i jest tylko częścią trwającej od wielu długich dekad żywej debaty na temat charakteru purytanizmu jako nurtu religijno-filozoficznego i społecznego oraz jego oddziaływania na życie społeczne, polityczne, idee teologiczne i etyczne oraz kształtowanie się amerykańskiego indywidualizmu i przywiązania do demokracji. Doszukiwano się w nim znaczącego wpływu na narodowy charakter Amerykanów, na ich przywiązanie do ciężkiej pracy i oszczędności, docenianie edukacji, a także poczucie misji dziejowej¹³.

W różnych okresach przedstawiciele odmiennych stanowisk, rozwijających się pod wpływem aktualnych „mód” intelektualnych, ale i kształtujących te popularne wyobrażenia, wpływali na to co określić możemy jako „powszechny odbiór” i „dominujący obraz”, a ten zmieniał się, choć z trudem i tylko częściowo. Niewiele koncepcji historycznych okazało się tak trwałych; przez ponad cztery stulecia „purytanin” był synonimem sflumionego ponuraka¹⁴. Gorzej – obłudnika, hipokryty, fałszywego moralisty, do tego jeszcze źle ubranego „wroga piękna w jakiegokolwiek postaci, pielęgnującego brzydotę i ponuractwo”¹⁵. To zastanawiające, że akurat przedstawiciele epoki wiktoriańskiej, niejednemu – słusznie lub nie – kojarzącej się z hipokryzją w sferze moralności, z taką pasją oddawali się misji obnażania „moralnej obfudy” swoich kolonialnych antenatów.

Szczególnie w latach dwudziestych minionego stulecia purytanie zaczęli symbolizować każdą cechę kulturową, którą gardzili „nowocześni”

¹² Nie zawsze koniecznie artystycznego, bowiem chodzi tu i o źródła pisane niemające takich ambicji.

¹³ Zob. N. Kang, *Puritanism and Its Impact upon American Values*, „Review of European Studies” 1(2009) no. 2, s. 148–151.

¹⁴ B.C. Daniels, dz. cyt., s. 3.

¹⁵ M.C. Tyler, *a History of American Literature 1607–1676*, New York 1880, s. 265.

Amerykanie. Odrzucano ich jako fanatyków religijnych, wrogo nastawionych do nauki i sztuki, pragnących narzucić otaczającemu ich światu swoje sztywne „purytańskie” zasady.

Kto nie dał uwieźć się temu obrazowi, przywołuje nierzadko Johna Milтона, albo częściej jeszcze, opis pochodzący od tłumaczki i poetki, Lucy Hutchinson, jej purytańskiego męża, oficera i polityka, Johna Huchinsona: „Był schludny, czysty i wytworny w stroju; miał upodobanie do dobrze skrojonych ubrań, ale bardzo wcześniej zrezygnował z noszenia czegokolwiek, co byłoby kosztowne..., mimo to w najprostszym odzieniu wyglądał jak dżentelmen”¹⁶. Wedle tego opisu, oprócz sprawności fizycznej i wytwornych manier, ten zatwardziały purytanin, dobrze tańczył, miał świetny słuch muzyczny i po mistrzowsku grał na skrzypcach, był uzdolniony w rzeźbie, malarstwie oraz biegły we „wszelkich sztukach wyzwolonych”. Czerpał przyjemność z sadzenia gajów, alejek drzew owocowych i zakładania stawów rybnych. Nienawidził ceremonialnych komplementów, ale mimo to odznaczał się naturalną uprzejmością i życzliwością do wszystkich ludzi¹⁷.

Charakterystyka dotyczy wprawdzie purytanina w Anglii, nie w koloniach na ziemi amerykańskiej, ale pamiętajmy, że wypływający za ocean nie byli reprezentantami innej tradycji i kultury niż pozostali mieszkańcy Wysp Brytyjskich. Prawdą jest również, że w przypadku pułkownika Hutchinsona mamy do czynienia z dżentelmenem, osobą wykształconą i obytą, gdy tymczasem większość purytanów pochodziła z klas niższych, rzemieślniczych, czemu zresztą zawdzięczała swój przydomek „krągłych łbów”. W koloniach amerykańskich przewodzili wszakże – w wymiarze duchowym i politycznym – ludzie wykształceni na angielskich uniwersytetach, teologowie, prawnicy, by wspomnieć tylko pierwszych gubernatorów, takich jak William Bradford czy John Winthrop.

Zostawmy więc karykaturalny obraz wyznawców, skupiając się na tym, że główne założenia, najpierw brytyjskiego, a potem amerykańskiego

¹⁶ L. Hutchinson, *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson, Governor of Nottingham Castle And Town*, London 1806, s. 5. Pułkownik John Hutchinson (1615–1664) był angielskim politykiem i dowódcą wojskowym, który odegrał znaczącą rolę podczas angielskiej wojny domowej. Był wybitnym przywódcą purytańskim służącym w armii parlamentarnej. W latach 1648–1653 i krótko w 1660 roku zasiadał w Izbie Gmin.

¹⁷ Tamże; zob. D. Hirst, *Remembering a Hero. Lucy Hutchinson's Memoirs of Her Husband*, „The English Historical Review” 119(2004) no. 482, s. 682–691. Na temat poglądów religijnych małżonków zob. C. Gribben, *Lucy Hutchinson's theological writings*, „Review of English Studies” 2020 vol. 71, s. 292–306.

purytanizmu, wynikają z oceny, że chrześcijaństwo pod przewodnictwem papieżstwa naderwało związek człowieka z Bogiem. Społeczeństwo zostało zdeprawowane przez złe wpływy i musi zostać odrodzone. To odrodzenie opierać się ma na wzorcach człowieka pobożnego, którego cechują: pracowitość, odpowiedzialność, trzeźwość. Idea predestynacji, kluczowa dla teologii reformowanej, nie zwalnia jednostki z odpowiedzialności za jej czyny. Grzech ma być nazwany, wytknięty i wykorzeniony, co jest wspólną sprawą całej społeczności.

Purytanizm jako nurt religijno–polityczny i społeczny był zróżnicowany, jednak daje wyróżnić się zespół zbliżonych, jeśli nie wspólnych, elementów, pozwalających postrzegać go w kategoriach zbieżnych (spójnych) form duchowości. Była to duchowość chrześcijańska, system wierzeń i wartości, realizowanych w określonym, świadomym stylu życia¹⁸. Mamy zatem trzy fundamentalne segmenty: korpus teologiczny (wierzenia), wynikający z niego system aksjologiczny oraz praktyka życiowa. „Chociaż termin duchowość nie był popularny wśród purytanów, ich nacisk na codzienną komunię z Chrystusem, ożywianą Duchem Świętym i kierowaną biblijnie uporządkowanym zestawem wierzeń i wartości, obejmuje wszystkie istotne elementy prawdziwie chrześcijańskiej duchowości”¹⁹. To wskazuje na cechę, którą w coraz większym stopniu badacze skłonni są uznawać za konstytutywną dla purytanizmu: związek przekonań i wartości z doświadczeniem życiowym, rozumianym jako świadome i metodyczne stawanie wobec codzienności życia. Podstawową naturę duchowości w purytanizmie można odnaleźć w jego nacisku, by nawrócona dusza wyszła poza sam akt nawrócenia do rzeczywistej świętości życia²⁰.

Oprócz koniecznej intelektualnej akceptacji doktryny purytanin szukał (pragnął, oczekiwał) praktycznego działania łaski Bożej

¹⁸ „Duchowość chrześcijańska wyraża się w poszukiwaniu spełnionego i autentycznego życia chrześcijańskiego, polegającego na połączeniu podstawowych idei i całego doświadczenia życia w oparciu o wiarę chrześcijańską i w jej ramach”; A.E. McGrath, *Christian Spirituality. An Introduction*, Oxford 1999, s. 2.

¹⁹ K.M. Kapic, R.C. Gleason (ed.), *The Devoted Life. An Invitation to the Puritan Classics*, Lisle 2004, s. 24.

²⁰ Jak zauważają Kapic i Gleason, takie zaabsorbowanie wzrostem i postępującym uświęceniem jest często opisywane w kategoriach *pielgrzymki*, czego może najbardziej znany przykładem jest *Wędrowka pielgrzymia*, Johna Bunyana, najpoczytniejszego, po Biblii, dzieła anglosaskiej literatury religijnej; K.M. Kapic, R.C. Gleason, dz. cyt., s. 24–25.

w doświadczeniach życiowych. Co znajduje tak przejmujący wyraz w traktatach, kazaniach, dziennikach, pamiętnikach i korespondencji, z całą ich psychologiczną dynamiką. Nazwaną przez Lelanda Rykena „empirycznym charakterem wiary chrześcijańskiej”²¹. Cenili intelektualne zrozumienie doktryny chrześcijańskiej, ale jednocześnie zachowywali emocjonalną stronę doświadczenia religijnego²². W znacznym stopniu purytanizm był dążeniem do prostoty, ale takiej, która podnosi, a nie umniejsza. W liturgii zaowocowało to uproszczeniem i skupieniem na Słowie Bożym, w innych sferach (architekturze, sztuce użytkowej) gustownym umiarem i oszczędnością.

W praktyce życia kolonialnego wyglądało to następująco: autonomiczne kongregacje decydowały o członkostwie w Kościele i nie uznając rozbudowanej hierarchii kościelnej, wybierały i zwalniały pastorów, którzy wypełniali funkcje kaznodziejskie (nauczania) i przewodzili praktykom kultowym – prostym, zrozumiałym, skupionym na Bogu, bez zbędnych ozdób. Wykształcenie (edukacja) miało zasadnicze znaczenie dla kształtowania właściwej postawy wobec Stwórcy, jak i sukcesu grupowego oraz indywidualnego. Indywidualizm w wymiarze ponadjednostkowym wyrażał się w samodzielności Kościołów lokalnych (kongregacji), niemających nad sobą żadnej władzy prócz Boskiej. Odrzucenie ziemskich autorytetów w sprawach wiary i silna samoświadomość uitorowały w kolonialnej Ameryce drogę indywidualizmowi, który stał się w następnych stuleciach najbardziej charakterystyczną cechą (wartością) jej mieszkańców. Przenikającą mentalność i kulturę amerykańską, wyrażającą się w afirmacji samodzielności, aktywności, uznaniem prywatności wynikającym z wzajemnego szacunku.

Idea zbawienia z *łaski* uwolniła purytanów od autorytetu papieskiego i pośrednictwa duchowieństwa w kontakcie z Bogiem. Kontakt stał się bezpośredni, wierny staje przed Stwórcą indywidualnie, z tym co w nim dobre i złe, nie wiążąc nadziei na zbawienie z uczynkami, ale pokładając ją w arbitralnej decyzji Boga, która otwierała mu drogę do wiary. „W tym sensie [...] jego dusza staje się bardziej wolna i niezależna”²³. Mamy tu

²¹ L. Ryken, *Worldly Saints. The Puritans as They Really Were*, Grand Rapids 1986, s. 214.

²² Tamże, s. 216. Cotton Mather chwalił Williama Amesę za połączenie „scholastycznej precyzji z sercem gorącym w stosunku do religii”.

²³ N. Kang, art. cyt., s. 148–151.

więc swoisty antyautorytaryzm²⁴. Precyzyjniej mówiąc, uznanie tylko jednego autorytetu, Boga i Jego woli wyrażonej w Biblii. Każdy inny jego rodzaj (władza, wiedza, pozycja społeczna) liczą się o tyle, o ile nie tylko nie stoją w sprzeczności, ale są z tym pierwszym zgodne i go afirmują.

Jeśli jednak wiążemy pojęcie *indywidualizmu* z tradycją purytańską, to musimy poczynić istotne wyjaśnienia, bez których popaść możemy na manowce sprzeczności²⁵. Otóż, jak zauważa David Loverenz, „łatwo jest mylnie interpretować purytanizm jako taki przejaw indywidualizmu, w którym osamotnieni pielgrzymi stają przed obliczem Boga. Mylnie, bo to było zjawisko zbiorowe [...] chociaż nasze indywidualistyczne czasy naturalnie akcentują purytańskie dławienie jednostki”²⁶. O tym „dławieniu”, rzeczywistym lub wyobrażonym było wspomniane wyżej. Warto więc zwrócić uwagę, że termin *indywidualizm* w dzisiejszym znaczeniu tego słowa (niezależność, samostanowienie) pojawił się w XIX w. Wcześniej, zgodnie z łacińską etymologią, oznaczał całość, która nie może być podzielona²⁷. Około połowy XVII stulecia zmienia stopniowo znaczenie w kierunku „wyjątkowej jednostki, czegoś co jest z boku lub oddzielone od całości”²⁸. Wciąż niepodzielne, ale odrębnego od reszty społeczności. Natomiast „purytanie nie pojmowali siebie w taki sposób jak my: odizolowany, indywidualny, anomiczny, z własnymi pragnieniami, osobistymi historiami i niepewną przyszłością. Co dla nas jest normą, dla nich było istotą grzechu...”²⁹. Dla nich pełna, nieskrępowana niczym niezależność nie była pożądanym stanem. Prędzej, przekleństwem bycia opuszczonym, skazanym wyłącznie na poleganie na

²⁴ Rozumiem termin „autorytaryzm” w znaczeniu ogólniejszym niż przyjęto na gruncie nauk politologicznych (ustrój o cechach despotii) czy psychologicznych (osobowość autorytarna), chociaż jedno i drugie równie często jak bezrefleksyjnie przypisywane jest omawianemu nurtowi religijnemu.

²⁵ W kwestiach tych odwołuję się do ustaleń zawartych w pracy: M.W. Kaufmann, *Institutional Individualism. Conversion, Exile, end Nostalgia in Puritan New England*, Hanover 1998.

²⁶ D. Loverenz, *The Language of Puritan Feeling. An Exploration in Literature, Psychology and Social History*, New Brunswick 1980, s. 121.

²⁷ Łac. *individuum* ‘coś niepodzielnego’, ‘jednostka’; zob. B. Sieradzka-Baziur, *Indywidualizm jako pojęcie*, „Horyzonty Wychowania” 12(2013) nr 24, s. 17–35: „indywidualizm [...] oznacza sposób myślenia oraz postępowania charakteryzujący się odmiennością i dystansem wobec poczynań ogółu” (s. 17).

²⁸ M.W. Kaufmann, dz. cyt., s. 2.

²⁹ D. Loverenz, dz. cyt., s. 134; M.W. Kaufmann, dz. cyt., s. 115.

własnej, zepsutej naturze. Czymś, co kojarzy się z ekskomuniką czy banicją – funkcjonowaniem bez instytucjonalnych więzi, ich wsparcia. „Kara raczej, niż wspaniałym wyzwoleniem z ucisku”³⁰.

Dopuszczając do siebie myśl o radości płynącej z podporządkowania się – a nikt, kto zagłębi się choć trochę w meandry życia duchowego różnych religii, nie będzie nią zdziwiony – możemy powiedzieć, że w omawianej społeczności tożsamość indywidualna wynikała z przynależności, bycia częścią gromady zorganizowanej instytucjonalnie, w Kościół (kongregację) czy państwo (kolonię, gminę, kompanię). Religijny charakter takiego postrzegania siebie przez jednostkę wydaje się oczywisty, a związane z nim podporządkowanie, zależność i szacunek dla autorytetów (z zastrzeżeniem zrobionym wyżej) nie jawiły się im jako degradujące lecz przeciwnie, wzmacniające ową tożsamość³¹. Można zatem mówić o *indywidualizmie instytucjonalnym*, który organizował i umacniał u pobożnych purytanów zarówno osobową, jak i publiczną samoświadomość³².

„Purytanie i inni dysydenci religijni, ryzykowali życiem z powodu swojej wiary: byli prześladowani, traceni, prowadzili wojny, szli na wygnanie, przesiedlali się z rodzinami, żeby tworzyć lepsze Kościoły i Boże wspólnoty. Zaś wielu badaczy opisuje ich tak, jakby rozumieli ich lepiej od nich samych. Dla takich krytyków przekonania religijne są tylko ideologiczną maską, pod którą kryją się «prawdziwe» powody migracji do Nowego Świata – materializm, kapitalizm, imperializm, ludobójstwo. Przy takiej argumentacji terminy religijne muszą być przetłumaczone na inne kategorie analityczne, czego najpowszechniejszą ilustracją są Max Weber i Richard Henry Tawney, analizujący ekonomiczne implikacje doktryny kalwińskiej”³³.

³⁰ M.W. Kaufmann, dz. cyt., s. 3. W pracy *Rodzina, płeć i małżeństwo w Anglii 1500–1800* Lawrence Stone zaproponował wyróżnienie dwóch rodzajów indywidualizmu. Pierwszego, nazwanego przez niego „emocjonalnym” (ang. *affective individualism*), opartego na poczuciu tożsamości wynikającym z introspekcji, autonomii i samowyróżnianiu, oraz drugiego, „zaborczego” (ang. *possesive individualism*), związanego z ego, zazdrością, chciwością i chęcią odróżnienia się od innych; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*, New York 1977, s. 151, 173.

³¹ M.W. Kaufmann, dz. cyt., s. 3.

³² Pokora współlistniejąca z poczuciem własnej godności pozwala nawet myśleć – idąc za sugestią Sacvana Bercovitcha – że dowartościowanie (wezwanie do) wyrzeczenia się siebie mogło być w istocie skrywaną samoafirmacją, ale ten trop zostawmy psychoanalitykom; S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven 1975, s. 18.

³³ M.W. Kaufmann, dz. cyt., s. 7. Jako nowszy przykład Kaufmann przywołuje Ann Kibbey, która jego zdaniem próbuje iść dalej niż Weber i „być bardziej od niego sceptyczna

W przypadku nowoangielskich osiedleńców, po raz pierwszy w po-reformacyjnej historii, doświadczali oni *ziemi obiecanej* nie jako metaforycznego obrazu, ale jako otaczającej ich rzeczywistości, co zmuszało do modyfikowania tradycyjnych terminów i schematów myślenia³⁴. Unikatowość ich zamorskiego przedsięwzięcia prowokowała bowiem napięcie między tradycyjną teologią a koniecznością przededefiniowania takich pojęć jak jednostka, naród, historia. Tu i teraz (urzeczywistnione pod pojęciem Ameryki) nabierało sakralnego charakteru samo w sobie, a nie tylko – jak dotychczas było w Anglii i wszędzie indziej – przez odniesienie do modelowej, wzorcowej (typologicznej) rzeczywistości obu Testamentów. Życie toczyło się nie *jak w ziemi obiecanej*, tylko *w ziemi obiecanej*. Kolonia nie była po prostu innym miejscem, w którym wierni schronili się dla wygody i bezpieczeństwa, lecz świętą przestrzenią w każdym znaczeniu, z geograficznym włącznie. Owa sakralizacja przestrzeni i czasu (w znaczeniu tego, co się aktualnie dzieje) była – jak opisuje Berkovitch – hermeneutycznym przewrotem, w którym Nowa Anglia stawała się *świętą księgą*.

Trudno przecenić ten status „namacalnej świętości” nadany Ameryce przez nowoangielskich purytanów, przejęty potem przez Stany Zjednoczone jako *credo* tożsamościowe nowego państwa. Bercovitch nazywa to „antropomorficznym nacjonalizmem” (eschatologiczny antropomorfizm biografii duchowej), który przenika kulturę i literaturę amerykańską³⁵.

Ważne jest również ostrzeżenie, by nie patrzeć na rzeczywistość nowoangielską w sposób petryfikujący ją – była bowiem znacznie bardziej dynamiczna, niestabilna religijnie i politycznie niż przyjęło się sądzić. Pod tym względem sytuacja w kolonii nie odbiegała od tej w Anglii, gdzie radykalizm odgrywał istotną rolę w kształtowaniu jej oblicza. Z taką intencją Philip Gura rzucił przed laty wyzwanie obrazowi ukształtowanemu przez Perry Millera, który twierdził, że trzy pierwsze pokolenia w Nowej Anglii zachowywały w znacznym stopniu wierność wspólnym

co do teologicznych kategorii, w których purytanie postrzegali siebie”. Nie posuwa się do stwierdzenia, że religia jest niczym więcej niż maską skrywającą przesady i przemoc, ale że „w dużym stopniu przesady i wierzenia religijne są nie do odróżnienia”; A. Kibbey, *The Interpretations of Material Shapes in Puritanism. a Study of Rhetoric, Prejudice and Violence*, New York 1986, s. 2.

³⁴ A. Trachtenberg, *The Writer as America*, „Partisan Review” 44(1977) no. 3, s. 469.

³⁵ S. Bercovitch, *Nehemias Americanus*. *Cotton Mather and the Concept of the Representative American*, „Early American Literature” 8(1974) no. 3, s. 230.

ramom ideowym, nazywanym *drogą nowoangielską*³⁶. Gura przywołuje – oprócz najbardziej znanych dysydentów, jak Anna Hutchinson czy Roger Williams – całe zastępy ludzi określanych jako poszukujący (*seekers*), kwaków, anabaptystów, członków *Rodziny Miłości*, *ranter-sów* i innych, by pokazać poziom napięcia wywoływany przez tych, co przeciwstawiali osobiste doświadczenie duchowe dyscyplinie kościelnej i obywatelskiej³⁷. Badacz ten widzi bardzo wyraźny związek między radykalizmem religijnym i politycznym³⁸. Traktuje jako naturalną kolej rzeczy, że radykalizm duchowy (religijny) przekłada się na radykalizm polityczny³⁹ i wobec tego stwierdza: „mamy pełne prawo zapytać, dlaczego XVII-wieczna Nowa Anglia nie stała się bardziej zradykalizowana i bardziej demokratyczna niż była?”⁴⁰. Gura przekonuje, że mit amerykańskiej wyjątkowości, wyrażający się w ideowej samoideentyfikacji kolonistów, w głównym stopniu został ukształtowany w nieustępliwym zwalczaniu przez nich bardziej radykalnych wizji reorganizacji społecznej, stąd w potępianych radykałach widzi prekursorów demokracji. Z tym polemizuje Michael W. Kaufmann, wskazując, że pewne formy dysydenckiego radykalizmu mogą się takimi wydawać tylko przy spojrzeniu z jednej strony. Podaje przykład wspomnianej Anny Hutchinson, która odważnie (w oczach bostońskich teologów zuchwale) wystąpiła przeciw ziemskim autorytetom, przy jednoczesnym wezwaniu do całkowitego podporządkowania się autorytetowi Boskiemu. Podobnie, z politycznego punktu widzenia postępowe, wezwanie Rogera Williama do tolerancji i równości praw (także dla Indian) miało swoje ugruntowanie w jego konserwatywnych przekonaniach religijnych⁴¹.

Cechą dominującego przez długie dziesięciolecia paradygmatu, w ramach którego niekiedy sami purytańscy autorzy, ale powszechniej krytycy ich dorobku, opisywali świat było postrzeganie dychotomiczne czy nawet dialektyczne. Natura – społeczeństwo, nowoczesność – prowincjonalizm, mit – doświadczenie, nadzieja – pamięć, umysł – świat. Jak podkreśla Alan

³⁶ P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Cambridge 1983, s.VII.

³⁷ Ph. Gura, *a Glimpse of Sion's Glory. Puritan Radicalism in New England, 1620–1660*, Middletown 1984, s. 4.

³⁸ Tamże.

³⁹ W tym kontekście rozumiany jako ruch w stronę demokratyzacji stosunków społeczno-politycznych.

⁴⁰ Ph. Gura, dz. cyt., s. 11–12.

⁴¹ M.W. Kaufmann, dz. cyt., s. 114.

Trachtenberg w recenzji książki Scavana Bercovitcha⁴², ten drugi swoją publikacją z połowy lat 70. XX stulecia zaproponował inny punkt widzenia, zarysowany powyżej. Bliższy temu jak doświadczali i opisywali otaczającą ich rzeczywistość purytańscy myśliciele XVII i – w mniejszym stopniu – XVIII w. Zatem, zainspirowani tą dyskusją przywołajmy słuszną ze wszech miar uwagę Debory K. Shuger: „Religia nie jest polityką w przeobrażeniu, zespołem przekonań, które opisują i legitymizują porządek społeczny, zakorzeniając go w Absolucie... Wiara religijna dotyczy Boga i duszy, tak jak i porządku społeczno-politycznego. Niezależnie od tego czy wierzymy w dwa pierwsze elementy, niewiele zrozumiemy zakładając, że kultura nie wyjawia ich istotnego znaczenia [...]. Dyskurs religijny nie maskuje innych zagadnień, ale je artykułuje”⁴³.

Purytanizm amerykański jako samodzielny, łatwy do zidentyfikowania i spójny organizacyjnie nurt religijny nie przetrwał kolejnych stuleci. W zasadzie „rozpłynął się” w wielu formach ekspresyjnej religijności, kształtowanej przez „wielkie przebudzenia” i metafizyczne trendy kultury amerykańskiej. Współczesnemu ewangelikalizmowi bliżej do teologicznej tradycji arminiańskiej niż do srogiego kalwinizmu, jednak dynamika zapoczątkowana w drugiej połowie XX w. i rozwijająca się, także jako skuteczny ruch społeczno religijny i polityczny od lat osiemdziesiątych tamtego stulecia, ożywiła zainteresowanie purytanizmem jako inspirującym typem duchowości. Żywą formułą teologii i pobożności reformowanej, uwolnionej od obrazu ciasnej i posępnej bigoterii; ludzi oddających cześć Bogu, posłusznych Jego Słowu, pokazujących Go jako ostateczne źródło radości, znaczenia i satysfakcji⁴⁴.

W tym tonie współczesny badacz purytanizmu, ale także zaangażowany teolog, Joel R. Beek⁴⁵, charakteryzuje go jako witalny, dynamiczny i pogodny typ kalwinizmu, emanujący radosną komunią z Bogiem

⁴² A. Trachtenberg, art. cyt., s. 469; S. Berkovitch, dz. cyt., s. 18.

⁴³ D.K. Shuger, *Habits of Thought in the English Renaissance. Religion, Politics and the Dominant Culture*, Berkeley 1990, s. 6.

⁴⁴ K.R.B. Jones, *The Theology of Christian Joy in the Works of Thomas Goodwin (1600–1680)*, Durham University 2012 (maszynopis).

⁴⁵ Joel Robert Beeke (ur. 1952), amerykański teolog reformowany, pastor w Grand Rapids, profesor teologii systematycznej i homiletyki w Puritan Reformed Theological Seminary. Polskiemu czytelnikowi znany głównie z przygotowanej wspólnie z Randallem J. Pedersonem pracy: *Purytanie. Biografie i dzieła*, Instytut Tolle Lege, Grand Rapids 2010 (tytuł oryginału: *Meet the Puritans – With a Guide to Modern Reprints*, Grand Rapids 2006).

i ludźmi. „Purytanie, choć poważni i pobożni, byli w większości radośni — w rzeczywistości była to jedna z najbardziej radosnych grup ludzkich”⁴⁶ – napisał, proponując Psalm 128, jako najkrótszy opis i źródło trzech wymiarów tej radości. Oprócz skupienia na Bogu i bojaźni przed Nim, którą określić można jako «świętą radość» (szczęście w bojaźni Bożej; „Będziesz szczęśliwy i dobrze ci się powiedzie”⁴⁷), będącą podstawą wszelkiej radości, koncentrowała się ona na pracy, rodzinie i kulcie.

- Radość z pracy (szczęście w powołaniu, *calling*): „Owoc trudu rąk swoich spożywać będziesz”.
- Radość domowa (szczęście w rodzinie): „Żona twoja będzie jak owocująca winnica; w obrębie zagrody twojej, dzieci twoje jak sadzonki oliwne dokoła stołu twego”.
- Radość uwielbienia (szczęście poznania, głoszenia i czczenia Boga): „Błogosławiony każdy, który się boi Pana”⁴⁸.

Możemy to nazwać, jeśli nie tajemnicą, to raczej – trudnym nieraz do pojęcia przez krytyków, im i nam współczesnych – źródłem purytańskiej radości życia. W Bogu, w pracy, w domu, wśród dzieci, podczas publicznego nabożeństwa w Dzień Pański, a także w wychowaniu dorastających pokoleń⁴⁹.

„Purytanie mieli zdecydowany pogląd na życie. Być purytaninem oznaczało oczekiwać przyszłej chwały i przygotować się na dobrą śmierć – ostatni akt wiernego ucznia [Chrystusa]”⁵⁰. Z kwestią radości życia wiąże się pytanie o stosunek do śmierci. Próba zmierzenia się z tym zagadnieniem wymagałaby od nas wnikliwej analizy teologicznej, psychologicznej i praktyki życia codziennego. Trudno o ciekawszy temat, jednak w takiej formule wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Ograniczmy się zatem do uproszczonego pytania: czy purytanie stawiali czoła śmierci pełni nadziei, czy pełni strachu? Ale nawet tak postawione nie daje nam możliwości jednoznacznej odpowiedzi. Zaznaczmy więc od razu, że badacze różnią się zasadniczo w rozstrzygnięciach, a żywa polemika w publikacjach

⁴⁶ J.R. Beek, *5 Reasons the Puritans Were So Joyful*, <https://www.thegospelcoalition.org/article/5-reasons-puritans-joyful/> [dostęp: 10.06.2024].

⁴⁷ Ps 128.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ J.R. Beek, art. cyt., <https://www.thegospelcoalition.org/article/5-reasons-puritans-joyful/> [dostęp: 10.06.2024].

⁵⁰ J.I. Packer, *Physicians of the Soul*, „Christian History and Biography” 2006 vol. 89, s. 12.

toczyła się w minionym stuleciu, przechowując kontrowersje i rozbieżności ocen do dziś⁵¹.

Allan I. Ludwig mówi o świetle pośród ciemności i niepewności, które rozprasza strach przed śmiercią, wywołując „dreszcz duchowych przyjemności” na myśl o dniu, gdy archaniołowie odtrąbią dzień chwały⁵². Czyni to jednak ze świadomością ambiwalencji purytańskiego stosunku do śmierci, wynikającego ze specyfiki kalwińskiej teologii. Niesie ona nadzieję zbawienia, w określony sposób w życiu jednostki uprawdopodobnioną, ale nigdy nie daje pewności, stąd – zdaniem innych – pomimo „retoryki postrzegania śmierci jako wyzwolenia i ulgi dla duszy”⁵³, wywoływała ona głęboki niepokój. Wynikający z zależności człowieka od niezgłębionej decyzji Boga i niemożności osiągnięcia pewności *łaski*. Co miało wywoływać u purytanów, indywidualnie i zbiorowo, „intensywny i nieustanny strach przed śmiercią”⁵⁴. Uprawnione jest zatem stwierdzenie, że w odniesieniu do omawianej kwestii koloniści purytańscy Nowej Anglii reprezentowali postawę nadziei lub lęku nie tylko jako cechy poszczególnych jednostek, różniących się osobowością, temperamentem, wreszcie typem i głębią swojej religijności, ale również w obrębie tej samej osoby. Niejednokrotnie burzliwie odczuwającej zmienność uczuć, w skrajnych przypadkach od głębokiej depresji po euforię i na powrót. Poświadczają to tak bogate świadectwa w postaci biografii duchowych, pamiętników, zapisków, listów, które skłonni (i nakłaniani) do introspekcji koloniści pozostawili po sobie.

Purytańska pedagogia od najmłodszych lat oswajała dziecko ze śmiercią, prezentując ją jako „furtkę do nieba” (William Perkins) czy „przedmiot tęsknoty” (Increase Mather). Jednak temat ten – jak już było wskazane – stanowił tylko część szerszego i bardziej zasadniczego korpusu

⁵¹ Zob. D.S. Smith, J.D. Hacker, *Cultural Demography. New England Deaths and the Puritan Perception of Risk*, „The Journal of Interdisciplinary History” 26(1996) no. 3, s. 367–392; A.I. Ludwig, *Graven Images. New England Stonecarving and Its Symbols 1650–1815*, Middletown 1966; G.E. Geddes, *Welcome Joy. Death in Puritan New England*, Ann Arbor 1981; D.E. Stannard, *The Puritan Way of Death. a Study in Religion, Culture, and Social Change*, New York 1977; D.E. Stannard, *Death and Dying in Puritan New England*, „The American Historical Review” 78(1973) no. 5, s. 1305–1330; D.E. Stannard, *Death and the Puritan Child*, „American Quarterly” 26(1974) no. 5, s. 456–476; M.A. Vinovskis, *Angels’ Heads and Weeping Willows. Death in Early America*, „Proceedings of the American Antiquarian Society” 86(1977) no. 2, s. 273–302.

⁵² A.I. Ludwig, dz. cyt., s. 108.

⁵³ D.E. Stannard, *The Puritan Way of Death*, s. 79.

⁵⁴ Tamże.

teologicznego – idei predestynacji. Nie śmierć sama w sobie przerażała gorliwych purytanów, ale niepewność przeznaczenia, która nie opuszczała nawet najwybitniejszych z ich kaznodziejów i przewodników duchowych. Posłużmy się na koniec przykładem przytoczonym przez Davida E. Stannarda. Increase Mather w jednym z kazań wołał w uniesieniu: „wiem, że mój czas jest bliski [...] jakże byłbym szczęśliwy, gdybym mógł umrzeć zanim zejdem z tej ambony!”. Kilka lat później na łożu śmierci – o czym zaświadcza jego syn, również wybitny teolog, Cotton Mather – ojcem miały strach i wątpliwości o wielkim napięciu. Nie był to wszakże strach przed śmiercią, tylko obawa o ostateczne wyroki Boskie odnośnie do jego duszy⁵⁵.

Bibliografia

- Anker R.M., *The American Puritans and the Historians*, „Reformed Review” 39(1986) no. 3, s. 161–173.
- Beek J.R., Pederson R.J., *Meet the Puritans – With a Guide to Modern Reprints*, Grand Rapids 2006 [wyd. pol. Beek J.R., Pederson R.J., *Purytanie. Biografie i dzieła*, Grand Rapids 2010].
- Bercovitch S., ‘Nehemias Americanus’. *Cotton Mather and the Concept of the Representative American*, „Early American Literature” 8(1974) no 3, s. 220–238.
- Bercovitch S., *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven 1975.
- Cooke A. (ed.), *The Vintage Mencken*, New York 1958.
- Daniels B.C., *Puritans at Play. Leisure and Recreation in Colonial New England*, New York 1996.
- Doubleday N.F., *Hawthorne’s Early Tales. a Critical Study*, Durham 1972.
- Dybowski R., *Wielcy pisarze amerykańscy*, Warszawa 1958.
- Geddes G.E., *Welcome Joy. Death in Puritan New England*, Ann Arbor 1981.
- Gribben C., *Lucy Hutchinson’s theological writings*, „Review of English Studies” 2020 vol. 71, s. 292–306.
- Gura Ph., *a Glimpse of Sion’s Glory. Puritan Radicalism in New England 1620–1660*, Middletown 1984.
- Hirst D., *Remembering a Hero. Lucy Hutchinson’s Memoirs of Her Husband*, “The English Historical Review” 119(2004) no. 482, s. 682–691.

⁵⁵ Tamże; C. Mather, *Parentator*, Boston 1724, s. 207–208.

- Hutchinson L., *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson, Governor of Nottingham Castle And Town*, London 1806.
- Kang N., *Puritanism and Its Impact upon American Values*, "Review of European Studies" 1(2009) no. 2, s. 148–151.
- Kapic K.M., Gleason R.C. (ed.), *The Devoted Life. An Invitation to the Puritan Classics*, Lisle 2004.
- Kaufmann M.W., *Institutional Individualism. Conversion, Exile, and Nostalgia in Puritan New England*, Hanover 1998.
- Kibbey A., *The Interpretations of Material Shapes in Puritanism. a Study of Rhetoric, Prejudice and Violence*, New York 1986.
- Kopcewicz A., Sienicka M., *Historia literatury Stanów Zjednoczonych w zarysie*, Warszawa 1983.
- Loverenz D., *The Language of Puritan Feeling: An Exploration in Literature, Psychology and Social History*, New Brunswick 1980.
- Ludwig A.I., *Graven Images. New England Stonecarving and Its Symbols 1650–1815*, Middletown 1966.
- McGrath A.E., *Christian Spirituality. An Introduction*, Oxford 1999.
- Miller P., *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Cambridge 1983.
- Orians G.H., *The Romance Ferment after Waverley*, "American Literature" 1932 vol. 3, s. 408–431.
- Packer J.I., *a Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton 1990.
- Packer J.I., *Physicians of the Soul*, „Christian History and Biography” 2006 vol. 89, s. 10–14.
- Parrington V.L., *Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce 1800–1860*, Warszawa 1970.
- Piper J., *27 Servants of Sovereign Joy. Faithful, Flawed, and Fruitful*, Crossway, Wheaton 2022.
- Ryken L., *Worldly Saints. The Puritans as They Really Were*, Grand Rapids 1986.
- Shuger D.K., *Habits of Thought in the English Renaissance: Religion, Politics and the Dominant Culture*, Berkeley 1990.
- Sieradzka-Baziur B., *Indywidualizm jako pojęcie*, „Horyzonty Wychowania” 12(2013) nr 24, s. 17–35.
- Smith D.S., Hacker J.D., *Cultural Demography. New England Deaths and the Puritan Perception of Risk*, „The Journal of Interdisciplinary History” 26(1996) no. 3, s. 367–392.

- Stannard D.E., *Death and Dying in Puritan New England*, „The American Historical Review” 78(1973) no. 5, s. 1305–1330.
- Stannard D.E., *Death and the Puritan Child*, „American Quarterly” 26(1974) no. 5, s. 456–476.
- Stannard D.E., *The Puritan Way of Death. a Study in Religion, Culture, and Social Change*, New York 1977.
- Stawiński P., *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Lublin 2012.
- Stawiński P., *Purytańskie inspiracje w twórczości Nathaniela Hawthorne’a (Uwagi do tematu)*, w. Antoniewicz M., Cetwiński M. (red.), „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Zeszyty Historyczne” 2003 t. 7, s. 77–84.
- Stone L., *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*, New York 1977.
- Trachtenberg A., *The Writer as America*, „Partisan Review” 44(1977) no. 3, s. 466–475.
- Trent W.P., Erskine J., *Great American Writers*, New York 1912.
- Tyler M.C., *a History of American Literature 1607–1676*, New York 1880.
- Vinovskis M.A., *Angels’ Heads and Weeping Willows. Death in Early America*, „Proceedings of the American Antiquarian Society” 86(1977) no. 2, s. 273–302.

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje kwestie związane ze stosunkiem nowoangielskich purytanów do zagadnień powinności i postawy życiowej (stylu życia) chrześcijanina. Źródła i przejawów radości życia w różnych formach codziennej aktywności. Również spraw związanych z poczuciem nieuchronności śmierci i wpływem tego poczucia na tę postawę. Zasygnalizowane zagadnienia ukazane są na tle toczonych od ponad dwóch stuleci dyskusji dotyczących charakteru jednostek oraz wizerunku kolonialnych wspólnot purytańskich i ich wpływu na współczesny obraz Stanów Zjednoczonych.

Słowa kluczowe: purytanizm, Nowa Anglia, religia, predestynacja, radość życia, śmierć

ABSTRACT

The subject of interest in the article are issues related to the attitude of New England puritans to the matter of christian duties and life attitude (lifestyle). Sources and manifestations of joy of life in various forms of everyday activity. Also matters related to the sense of inevitability of death and the impact of this feeling on this attitude. The issues highlighted are presented against the background of discussions that have been going on for over two centuries regarding the nature of puritan individuals and communities and their impact on the contemporary image of the USA.

Key words: puritanism, New England, religion, predestination, joy of life, death

SAFIA AL-SHAMERI

University of Warsaw

ORCID: 0000-0003-3315-9475

e-mail: safiya.shameeri@yahoo.com

COLORS: THEIR SYMBOLISM AND SIGNIFICANCE IN THE QURAN

Introduction

Colors are not just a natural gift; they have indications, meanings, and symbols that demonstrate their importance and effectiveness in human life. They are closely related to Humans in their ordinary lives, travels, peace and war, beliefs, customs, and traditions. Colors have a history and a connection to rituals, religious rites, political systems, and civil life. Colors surround us in terms of what we know and do not know in dreams and wakefulness; they are also an integral part of human memory. They play a significant role in how humans perceive, engage with, and select from the external world. The meanings associated with colors can vary from person to person, influenced by factors such as race, geography, climate, lifestyle, economic conditions, politics, thoughts, and beliefs. Without the colors that shape and animate our inner and outer worlds, it is likely that people would not fully grasp the cultural, technical, and civilizational context in which they find themselves today¹. Indeed, the ability to perceive colors seems essential for progress, and it is a great blessing bestowed upon humanity by the Almighty. Although all humans can recognize colors (except in some pathological cases), not all humans perceive them with the same level of sensitivity.

Colors can not be separated from cultures. Cultures give colors their definitions and meaning, set their laws and values, and organize their

¹ A.J. Elliot, M.A. Maier, *Color and Psychological Functioning*, „Current Directions in Psychological Science” 16(2007) no. 5, p. 251.

uses. Thus, when it comes to colors, nations are not on one doctrine or a single track in dealing with colors but different in perceiving colors, their importance, and/or connotations. For example, in Western culture, black symbolizes mourning, while white represents innocence. However, in Africa, black is associated with goodness, and white conveys negative connotations for people of African descent².

As colors are becoming the subject of wide-growing interest in various scientific disciplines such as art, psychology, design, literature, philosophy, and physics, this study looks at colors from a religious point of view. The article tends to adhere closely to the Quranic text, examining the way it deals with colors. It seeks to deepen the consideration of the symbolism of colors, their functions, and their semantic dimensions. How does the Quran represent colors? What are the connotations of colors in the Quran? Are colors religiously sacred? How does the sacred text contribute to shaping the symbolism of colors and standardizing their symbolic system in the collective imagination?

Colors in the Quran

GENERAL OVERVIEW

The Quran, being a sacred book for Muslims, holds immense importance for believers. Every word and expression within it carries profound meaning. Understanding how colors, which are crucial for all living beings, are mentioned in the Quran is of great significance for researchers who value and study this sacred text.

The colors mentioned in the Quran sometimes signify Allah's infinite power, boundless mercy, and the unique artistry manifested in nature. At other times, colors are used to express situations such as life and death, hope and disappointment, faith and disbelief, guidance and misguidance, joy and sorrow. In the Quran, colors are always presented as attributes and qualities. The entities described with these colors, especially humans, are highlighted more prominently than other objects. There is a direct correlation between humans and their ultimate fate. For instance, joyful and

² Y. Hui-Chih, *a Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Color*, „Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences” 7(2014) no. 1, p. 69.

blessed servants are depicted with bright, white faces, while the unfortunate are portrayed with darkened faces and motifs. When examining the colors mentioned in the Quran, one sees that they generally carry symbolic meanings and aesthetic or moral purposes. In the Quran, one can observe the use of both primary colors such as black, white, yellow, and green, and indirect expressions of color such as night, day, light, and darkness.

The term (*lawn*) means color or hue. The plural is *Alwan*. These two words and their derivatives are mentioned in the Quran in thirty-three verses. As the sacred text shows, colors have expressive, symbolic, and sensory connotations. The word colors, as plural, appears in seven places³, often in conjunction with words denoting variation and diversity. In these verses, colors symbolize Allah's infinite power and serve as a means for humans to contemplate the cosmic realities. The singular form of the word is cited twice. The phrase "various colors" is mentioned seven times to refer to the different colors of humans, animals, crops, and mountains. It might be argued that the colors employed in the Quran are more in the plural version than in the singular to highlight the fact that the Quran stresses diversity, richness, and plurality in everything.

The diversity of colors is considered God's *ayat* (signs)⁴ and the manifestation of the Divine mystery. Chapter 16, verses 12–13 state: "Allah has constrained the night, day, sun, and moon to serve you, and the stars are subservient to His command. Surely those are indeed signs for people who consider. And He has created for you on this earth of varying colors and qualities. Indeed, that is a sign for people who take heed".

In another position, the Quran says, "Do you not see (Humans) that Allah sends down rain from the sky and makes it flow as springs (and rivers) in the earth; then He produces crops of varying colors; then they dry, and you see them turn yellow; then He makes them scattered debris. Indeed, that is a reminder for those of understanding"⁵.

³ Chapter 16, verses 68–69, for example, state that: "Your Lord inspired the bee, saying: Make hives in the mountains and in the trees and in what they build: Then eat from all the fruits and follow the ways of your Lord laid down (for you). There emerges from their bellies a drink, varying in colors, in which there is healing for people. Indeed that is a sign for people who give thought".

⁴ Chapter 30, verse 22 declares clearly: "And of His signs is the creation of the heavens and the earth and the diversity of your languages and your colors. Indeed those are signs for those of knowledge".

⁵ Quran, 39:21.

Tellingly, the phrase “*Do not you see*” is repeated in another verse in relation to the diversity of colors and the call to discernment and contemplation: “Do you not see that Allah sends down rain from the sky, and produces thereby fruits of varying colors? And in the mountains are tracts, white and red of varying shades and some extremely black. And of people, moving creatures, and grazing livestock in like (manner) are different colors. Surely only the ones of His bondmen who are apprehensive of Allah are knowledgeable. Indeed, Allah is Exalted in Might and Forgiving”⁶. The verses mention the word colors three times (the colors of mountains, plants humans, and animals) as an inclusion to nearly everything humans can see around them. Colors have been associated with the ability of creation; the multiplicity of colors in this universe is one of the signs of God’s creation. The distinguishing feature of the usage of colors in the Quran always resides in taking them as an example and persuasion of God’s power, monotheism, and entitlement to worship and sanctification. That is why the verses conclude by connecting the worship of God with the erudite, for as they contemplate God’s creation, they become more aware of His greatness.

Colors mentioned in the Quran

Concerning the classification of colors, the Quranic corpus distinguishes six primary colors: White (*abiadh*), black (*akhal*, *assuud*), blue (*azraq*), red (*ahmar*), green (*akhdar*) and yellow (*asfar*). The Quranic color terms always refer to distinctive visual characteristics that describe a person, an animal, a plant, or a thing. Yet, in several verses, colors denote an underlying reality related to each color and indicate that symbolism underpins some of these colors.

1. WHITE AND BLACK COLORS

White and black are the most extensively mentioned colors in the Quran. These colors are sometimes mentioned individually and sometimes in a context of contrast. The juxtaposition of black and white in the Quran in polar opposite manner is highly significant for understanding subtle and sensitive matters.

⁶ Quran, 35:27–28.

A. VERSES IN WHICH THE COLORS WHITE AND BLACK APPEAR TOGETHER

The verses that mention the colors white and black and their interpretations are as follows. Chapter 2, verse 187 reads: “Eat and drink until the *white thread of dawn becomes distinct to you from the black thread of night*. Then complete the fast until sunset. And do not have relations with them as long as you stay for worship in the mosques. These are the limits set by Allah, so do not approach them. Thus does Allah make clear His ordinances to the people that they may become righteous”.

The phrase “until the white thread of dawn becomes distinct to you from the black thread [of night]” refers to the light of dawn and the darkness of night. Here, the threads are used metaphorically. The whiteness of dawn appears as a faint light when the first light of day breaks. The darkness of night, on the other hand, is likened to threads because they are both in a state of disappearing and are weak. However, the whiteness increases while the darkness decreases. In this verse, the colors white and black are metaphorically used to refer to two phenomena occurring in nature. Additionally, it has served as a basis for various jurisprudential interpretations and opinions regarding the determination of the time of abstinence during Ramadan.

Interestingly, the white color and other colors do not derive their significance and religious holiness from their mere mention/appearance in the Quranic text, as much as they get them from their close association with religious rituals, the pillars of Islam, and everything that is doctrinal in it. For instance, in the imposition of fasting, as the above verse shows.

Chapter 3, verses 106–107: “On the Day [some] faces will turn white and [some] faces will turn black. As for those whose faces turn black, [to them it will be said], ‘Did you disbelieve after your belief? Then taste the punishment for what you used to reject.’ But as for those whose faces turn white, they will be within the mercy of Allah. They will abide therein eternally”.

In these verses, the colors white and black appear simultaneously. The verses present the conditions of believers and disbelievers in the hereafter in a dual narrative. Due to their faith and obedience, the faces of the believers will be white on the Day of Judgment. Conversely, due to their disbelief and disobedience, the faces of the disbelievers will be black. These verses, which indicate that some faces will turn white and some will turn black on the Day of Judgment, metaphorically describe

that some people will be joyful while others will be sorrowful. Those who believed in Allah and His Prophet acted according to His commands, and performed good deeds in the world will have bright faces in the hereafter in the presence of Allah.

Commentators have proposed two views on these terms (whiteness, blackness):

– Some argue that the terms whiteness and blackness are used metaphorically. Whiteness is a metaphor for joy and happiness, while blackness is a metaphor for grief and sorrow. This is a commonly used metaphor. As the Quran has said, “When one of them is given the news of the birth of a female, his face becomes dark, and he suppresses his grief”⁷. Arabs say “his face turned white” about someone who has achieved their desire and goal, meaning they are joyful.

– Some say that this whiteness and blackness are literally present on the faces of believers and disbelievers. There is no evidence to prevent these words from being taken in their literal sense. Therefore, they should be understood in their literal meanings. The phrase in chapter 48, verse 29: “...Their mark is on their faces from the trace of prostration...” can be considered evidence for this second view⁸. As seen, these two colors, when considered in an eschatological context, indicate one of the possible fates for a person.

B. VERSES WHERE THE COLOR WHITE IS MENTIONED ALONE

The color white is repeated ten times in twelve verses in total and mostly symbolizes positive meanings. White is endearing to the soul because it gives comfort and tranquility and denotes joy, cleanliness, purity, and innocence. That is why Muslims' clothes at the burial and *Ihram's* (the clothing for *Hajj*, the fifth pillar of Islam) are white.

In the Quran, white is associated with Paradise. First, it is the color of the true believers' faces on the Day of Judgement, who will be rewarded in Heaven (As indicated earlier in this text) ... And for those whose faces will become white, they will be in Allah's Mercy, and in Paradise, they shall dwell forever.” Associated with God's mercy and Paradise, white has the merit of demonstrating a clear conception of fulfillment and eternal reward. In this pericope, white is present not merely as an intrinsic

⁷ Quran, 16:58.

⁸ I. Muhyeddin, *Tafsir of Ibn Arabi*, Beirut 2002, p. 17.

quality of a person but as a state and a change of state which carries with it a change in color with regard to faith, satisfaction, and happiness. In a similar vein, according to chapter 37, verses 45–46, white is the color of the drinks rewarded to the people in Paradise: “There will be circulated among them a cup [of wine] from a flowing spring, White and delicious for the drinkers”. In this verse, the white color is described as a reward for the believers in paradise. The wine in paradise is emphasized to be both delicious and clear. Unlike worldly drinks, it won’t cause aversion. Indeed, the heavenly beverages are free from headaches and intoxication, and they are as white as milk.

Moreover, the color white reappears in the Quran to describe Moses’s miracle. The verses can be listed as follows: 7:108; 20:22; 26: 33; 27:12; 28:32. In these five verses, the “white color” addresses the same theme: the miracle of (the shining white hand) given to Prophet Musa (Moses). It particularly depicts the color of his hand after he was cured of leprosy, and it is considered a sign for Pharaoh and his people. The verse addresses Moses: “And put your hand into your bosom; it will come forth white without hurt. (This will be one) among the nine signs to Pharaoh and his people: for they are a people rebellious in transgression”⁹. White here conveys luminosity and reveals the state of Moses. After being sick, now the natural hue of his skin glows with a unique radiance. As the verse explained, the white and sparkling hand with no leprosy or disease is a miracle. Once again, the color white is used to denote purity, serenity, and devoid of diseases and impurities.

C. VERSES WHERE BLACK COLOR IS MENTIONED ALONE

Mostly and strictly set off as a demonstration opposite to white, the color black appears seven times in the Quran. The contrast between white and black is used to differentiate between dark and light as natural phenomena related to the religious rituals of Ramadan. An excerpt from chapter 2, verse 187 demonstrates to Muslims who observe the Month of Ramadan that they “can eat and drink until the white thread of dawn becomes distinct to them from the black thread of night”. Accordingly, black here becomes the identifier of the legitimate time for fasting.

The connotations of the color black are, in general, negative. Three times in the Quran, black is used to describe the human face, particularly

⁹ Quran, 27:12.

the representation of the evildoers' faces on the Day of Judgment. The first image appears in chapter 39, verse 60 which states: "On the Day of Resurrection, you will see those who lied about Allah; their faces will be turned black; Is there not in Hell a residence for the arrogant/scorners?". Then as well, in chapter 3, verse 106 black is used to describe the faces of those who disbelieved in God after believing in Him: "On the Day of Resurrection, some faces will turn white, and some will turn black. As for those whose faces turn black (to them, it will be said), Didn't you disbelieve after your belief? Then taste the punishment for what you used to reject". So the black faces of the people who reject faith after accepting it are opposed to the white faces of those who keep their faith. From the preceding, it is clear that white represents serenity, purity, and clarity, whereas black depicts darkness and obscurity. Both colors are mentioned consecutively in one verse to express the extreme contrast between two extremely contradictory colors to highlight their meanings and symbolisms. White is used for purification, relief, and acceptance, whereas black reinforces deprivation, agony, and punishment.

What is more, the Quran employs the color black to describe fathers' reaction to the birth of female babies as a reflection of the discriminatory mindset toward females in the patriarchal pre-Islamic Arab society. This phenomenon is observed in the following verses: "they ascribe daughters to Allah and for themselves is what they desire. And when the news of (the birth of) a female (child) is brought to any of them, his face becomes black and filled with grief!"¹⁰. This is further described in chapter 43, verse 17: "If one of them is informed of the news of (the birth of) that which he set forth as a parable to the Most Beneficent (Allah) his countenance becometh black and he is full of inward rage". Black here does not express the exact facial coloring of the fathers; it implies the change of state: shame and discomfort as opposed to happiness and pride. We can deduce, then, that black is connected associatively with sin, sadness, anguish, disappointment, grief, and a dark fate.

However, the fact that the most sacred relic of Islam – the black stone placed in the holy site of the *Kaabah* in Mecca – complicates the symbolism and the connotations of black. Black here acquires sanctity and positive connotations from the black stone, which is related to holiness and religious rituals of the fifth pillar of Islam, *Al-Hajj* (pilgrimage). Adding another

¹⁰ Quran, 16:57–58.

religious ritual prestige to the color is the fact that nowadays, the special cover of the *Kaabah* (*kiswa*) is black clothing embroidered in gold.

2. GREEN COLOR

In our daily lives, green is perhaps the color we observe most frequently. It represents nature and spring. Forests, cultivated fields, pastures, vineyards, and garden—all of these appear before us predominantly in shades of green. Coming second in the recurrence in the Quran is the color green. Green has a special significance in Islam. It was referred to eight times in eight verses. As the verses demonstrate, green is utilized to refer to signify vitality and liveliness. Chapter 6, verse 99 explains that: “Allah sends down water (rain) from the sky, and with it, brings forth vegetation of all kinds, and out of it and brings forth green stalks, from which brings forth thick clustered grain. And out of the date palm and its spathe come forth clusters of dates hanging low and near gardens of grapes, olives, and pomegranates, each similar (in kind) yet different (in variety and taste). Look at their fruits and the ripeness thereof when they begin to bear. Verily! In these things, there are signs for people who believe”.

The abovementioned verse emphasizes the miraculous process of growth and variety in vegetation. It highlights the interconnectedness of water, plants, and fruits, all of which serve as signs of God’s existence and power.

Chapter 12, verses 43 and 46, chapter 22, verse 63, and chapter 36, verse 80 are also dedicated to the descriptions of the green and its associations with plants and gardens. In these verses, green is extremely impressive evidence that symbolizes growing, blooming, and life, denoting God’s mercifulness.

Similar to what occurs in the previous verses, green is used to denote the natural color associated with Paradise. Chapter 55 – where most of its verses are devoted to depicting Paradise – illustrates that Gardens there are of dark green¹¹. In the second case, for the description of Paradise, green is used to describe the color of the people’s clothes in Paradise. According to chapter 76, verse 12, the reward for those who believed and were patient and constant shall be Paradise. In Paradise, “their garments will be of fine green silk and gold embroidery. They will be adorned with bracelets

¹¹ Quran, 55:64.

of silver”¹². Chapter 18, verse 31 elaborates more on the blessings of the people of Paradise, stating: “For them will be everlasting Gardens; wherein rivers flow underneath them, therein will be adorned with bracelets of gold, and they will wear green garments of fine and thick silk. They will recline on adorned couches¹³ – Blest the reward, and what an excellent dwelling and resting place”. The use of green in this context actively demonstrates that the color green is a signifier of hope, prosperity, fertility, and growth; likewise, it is a sign of pleasure and psychological comfort, blessing, peace, and tranquility.

Green remains the most beloved color to Muslims and is perceived as the color of the Prophet’s clothes. It is believed that the four caliphs inherited the Prophet’s green robe and kept it as an honor and blessing¹⁴. Due to its prestigious status and as seen nowadays, green is the color of most mosques’ doors, windows, and shrines. The same applies to many Muslim states’ flags and logos of political parties and movements, where green is still dominant.

3. YELLOW COLOR

With mixed connotations, yellow appears five times in the Quran. First, it is used to describe the color of the cow Moses was commanded to sacrifice, then it is mentioned in association with Hellfire, and finally, as a depiction of vegetation. Some of the negative symbolism of yellow lies in portraying the withering process of plants of all colors that turn yellow during their natural process of drought, decay, and death. Chapter 57, verse 20 declares: “Know that the life of this world is only play and amusement, pomp and mutual boasting among you, and rivalry in respect of wealth and children, as the likeness of vegetation after rain, thereof the growth is pleasing to the husbandman; afterward, it dries up and you see it turning yellow; then it becomes straw”¹⁵. In light of this verse, we can say that yellow designates to the natural changes in crops. Yet, yellow denotes

¹² Quran, 76:21.

¹³ Chapter 55, verse 76 also describes that the people of Paradise are “Reclining on green cushions and beautiful fine carpet”.

¹⁴ B. Amoretti, *Lunar Green and Solar Green: On the Ambiguity of Function of a Colour in Islam*, “Acta Orientalia” 1979 vol. 33, p. 339.

¹⁵ Chapter 30, verse 51 also depict the withering of plants of different colors into yellow.

dryness and lifelessness when it is used to contrast with the previous green state/color of these crops. This image is supported by chapter 39, verse 21: “Do not you see that Allah sends down rain from the sky and causes it to penetrate the earth (and then makes it to spring up) as water—springs and afterward thereby produces crops of different colors, and afterward, they wither, and you see them turn yellow, then He makes them dry and broken into pieces. Verily, in this, is a Reminder for those of understanding”. In this verse, the Quran draws a parallel between the life cycle of crops and the transient nature of worldly existence. First, rainwater is sent down from the sky, which nourishes the earth and allows various crops to grow. This process symbolizes divine sustenance and blessings. The crops produced vary in color, reflecting the diversity of life experiences. As the crops mature, they eventually turn yellow. This color change signifies the impermanence of worldly beauty and vitality. Yellow represents the decline after the peak, weakness after strength, and aging after youth.

In the description of hell, chapter 77, verses 32–33 point out that “hell throws sparks as huge as a fortress, or as camels of bright yellow hue”. As aptly pointed out in this verse, the sparks of hell are as huge as bright yellow camels. Yellow is an abstract notion that describes an entity, the camel; however, when it is associated with hell, the place for evildoers’ eternal torment, it ineludibly gets a negative connotation.

The negative connotations of the yellow color change into positive ones to express the color’s positive impact on the psyche. This occurs once in the Quran in relation to the discussion between Moses and the Israelites about the cow they were supposed to sacrifice. The story is read in the Quran as follows: “When Moses told his people, Allah commands you to slaughter a cow, «Do you take us in ridicule?» They said, «Call upon your Lord to make clear to us what it is». Moses said, «Allah says, ‘It is a cow which is neither too old nor too young, but (it is) between the two conditions’, so do what you are commanded». They (once again) said, «Call upon your Lord for us to make plain to us its color». He said, «(Allah) says, ‘It is a yellow cow, bright in its color, pleasing to the beholders»”¹⁶.

As evident, the verse extolled the cow’s color, which denotes its robust, healthy aspect. The use of yellow here emphasizes its beauty and psychological impact.

¹⁶ Quran, 2:67–69.

4. RED AND BLUE COLORS

The last two colors are blue and red; each is only mentioned once in the Quran. Whereas red appears in the Quran with descriptive meaning, blue has a negative connotation. In the description of the mountains as a part of God's multicolored creation, chapter 35, verse 27 states: "Do not you see that Allah sends down rain, and We produce therewith fruits of varying colors, and among the mountains are streaks white and red, of different colors, and black crags". As indicated in this verse, red is mentioned neutrally to signify the physical appearance of the signified and the diversity and variety found in nature.

The only verse mentioning the color blue, paints a vivid scene: "On the day when the trumpet shall be blown, the Quran says, «We will gather the disbelievers/sinful that Day, blue-eyed (with terror)»"¹⁷. The word 'blue-eyed' in this verse refers to the state of the wrongdoers during the resurrection. It reflects the sadness and terror on their faces, as they are gathered on that dreadful day. As you know, blood appears red, but when oxygen is depleted in the body, it takes on a bluish hue. This vividly describes the terrifying condition during the resurrection. Some scholars suggest that the term 'blue-eyed' indicates that these individuals' eyes will turn a bluish tint due to severe thirst on the Day of Judgment. Others, based on chapter 17 verse 97, interpret it as a metaphor for their spiritual blindness and deviation from the right path.

Conclusion

To sum up, colors in the Quran are not merely abstract notions but concrete ones, colors often indicate descriptive functions. In addition, they are symbolic entities that present, construct, and produce meaning and significance for all surrounding life. A thorough review of colors and their symbolism in relation to the religious script made it clear that there is nothing as absolute color neutrality except when colors are associated with nature in their spontaneity and intuition. Therefore, colors are not devoid of rational and codified dimensions and purposes when it comes to the human world, culture, religion, and even politics. The Quran used specific colors such as white, red, blue, and yellow in the description of the matters of the Afterlife and issues of reward and punishment, Paradise and Hell. Thus, the Quranic

¹⁷ Quran, 20:102.

text shapes the general perception of the colors and establishes a symbolic system for these colors in Muslims' collective imagination. Some colors enjoy a positive symbolic constancy, such as green and white, which are considered colors that elicit mental clarity, purity, hope, happiness. This explains, to a large extent, the association of these colors mainly with religious rituals, sites, symbols, and clothing. With mostly negative symbolic perceptions, black and yellow are less preferred colors. At the bottom rank, we find blue, which is considered a negative color and a bad omen. As a result, blue maintains a psychological and cultural rejection within the framework of the Arab-Islamic culture.

Bibliography

- Amoretti B., *Lunar Green and Solar Green: On the Ambiguity of Function of a Colour in Islam*, "Acta Orientalia" 1979 vol. 33, p. 337–343.
- Elliot A.J., Maier M.A., *Color and Psychological Functioning*, "Current Directions in Psychological Science" 16(2007) no. 5, p. 250–254.
- Hui-Chih Y., *a Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Color*, "Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences" 7(2014) no. 1, p. 49–74.
- Muhyeddin I., *Tafsir of Ibn Arabi*, Beirut 2002.
- The Quran, [https:// quran.com/en](https://quran.com/en) [access: 10.07.2024].

ABSTRACT

The article shows the colors that the Quran talks about. It analyzes words expressing color. Discusses the concept of colors as presented in the Quran, taking into account the information conveyed through colors.

After briefly outlining the subject matter, the text presents the most important colors mentioned in the Quran and discusses their interpretation in individual verses. It begins by presenting the words associated with colors in the Quran, and then characterizes the specific colors and the verses in which they appear. He goes on to highlight the information that the Quran conveys through colors. The article considers mainly Quranic verses and valuable scholarly works related to this issue.

Key words: Quran, colors, perceptions of colors, symbolism, significance

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje kolory, o których mówi Koran. Analizuje słowa wyrażające barwę. Omawia koncepcję kolorów przedstawioną w Koranie, z uwzględnieniem informacji przekazywanych za pomocą barw.

Po zwięzłym nakreśleniu tematyki tekst prezentuje najważniejsze kolory wspomniane w Koranie i omawia ich interpretację w poszczególnych wersetych. Rozpoczyna się od przedstawienia słów związanych z barwami w Koranie, a następnie charakteryzuje konkretne kolory i wersety, w których pojawiają się. Dalej zwraca uwagę na informacje, jakie przekazuje Koran za pomocą kolorów. Artykuł uwzględnia głównie koraniczne wersety oraz wartościowe prace naukowe związane z tym zagadnieniem.

Słowa kluczowe: Koran, kolory, postrzeganie kolorów, symbolika, znaczenie

RADOSŁAW BRONIEK OP

Kolegium Filozoficzno–Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów

ORCID: 0000–0001–8594–0349

e–mail: radklif74@gmail.com

LUDZKA EGZYSTENCJA JAKO INICJACJA. WTAJEMNICZENIE RELIGIJNE WEDŁUG MIRCEI ELIADEGO¹

Wstęp

Andrzej Wierciński zauważył, że współczesne religioznawstwo sięga swoimi interpretacjami zaledwie samej powierzchni fenomenu religii, bo obejmuje tylko aspekty socjologiczne, psychologiczne i filozoficzne. Wynika to z faktu zapomnienia badań nad inicjacją religijną, która jest „jądrem organizującym każdą formę religii”² i w każdej z religii przybiera inną formę. Z pewnością trudno odnieść powyższy zarzut do Mircei Eliadego (1907–1986), rumuńskiego religioznawcy, który prowadził badania nad fenomenem wtajemniczenia religijnego i poświęcił temu zjawisku wiele miejsca w swoich pracach³. Religioznawca z Bukaresztu

¹ Niniejszy artykuł w dużej mierze odwołuje się do książki autora, nieco zmieniając odpowiednie fragmenty; zob. R. Broniek, *Religia i wtajemniczenie. Studium religioznawczo–teologiczne zagadnienia inicjacji w religioznawstwie Mircei Eliadego*, Kraków 2019. W tej pozycji znajduje się także rozszerzona bibliografia tematu.

² A. Wierciński, *Magia i religia*, Kraków 2004, s. 233. Na temat stanu badań nad religijnym wtajemniczeniem zob. R. Broniek, dz. cyt., s. 13–18.

³ Najważniejszą książką Eliadego dotyczącą wprost naszego tematu, jest *Birth and Rebirth*, będąca zapisem wykładów „Haskell Lectures” wygłoszonych przez Eliadego na zaproszenie Joachima Wacha na Uniwersytecie w Chicago w 1956 roku; zob. M. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1958. Polski przekład *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne Narodziny mistyczne*, Kraków 1997 jest tłumaczeniem wersji francuskiej (drugiej edycji pod nieco zmienionym tytułem) *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959. Eliade we wstępie zaznacza, iż w tym ostatnim

tak często odwołuje się w swoich pismach do tematów inicjacyjnych, iż ma się wręcz wrażenie, że problematyka inicjacyjna jest jednym z jego naczelnych zainteresowań. To wrażenie przechodzi w pewność, gdy sięgnie się do jego twórczości beletrystycznej, mniej znanej specjalistom–religioznawcom⁴. W niniejszym artykule zaprezentujemy naukę Eliadego na temat wtajemniczenia⁵. Najpierw powiemy o wypracowanych przez Eliadego kategoriach inicjacji i samym rozumieniu tego pojęcia. Następnie ukażemy omawiane zagadnienie w kontekście dwóch powiązanych z nim ściśle kwestii: 1) poznania religijnego i egzystencjalnej przemiany, jakie mają miejsce w inicjacji; 2) inicjacyjnego symbolizmu śmierci i zmartwychwstania.

Inicjacja. Wprowadzenie do zagadnienia i terminy

Eliade postawił następującą tezę, będącą równocześnie diagnozą współczesnego świata religijnego Zachodu: „[...] jedną z cech charakterystycznych współczesnego świata jest zanik inicjacji. Inicjacja, mająca zasadnicze znaczenie w społeczeństwach tradycyjnych, w dzisiejszym społeczeństwie zachodnim prawie nie istnieje [...]”⁶. Autor *Traktatu o religii* zajmował się w dużej mierze archaicznymi tradycjami religijnymi, w których przypisywano pierwszoplanową rolę idei i technikom inicjacji⁷. Analizując fenomen wtajemniczenia Eliade, podkreślał nie tylko jego doniosłość, ale także jego religijny sens: „Inicjacja stanowi jedno z najbardziej znaczących zjawisk duchowych w historii ludzkości. Jest to akt angażujący nie tylko religijne życie jednostki we współczesnym znaczeniu słowa «religia», lecz całe jej życie. W społeczeństwach archaicznych i prymitywnych właśnie przez inicjację człowiek staje się tym, kim jest, i tym, kim być powinien:

wydaniu jest kilka różnic w porównaniu do wersji angielskiej. Poza tą oraz innymi publikacjami, które będą cytowane w niniejszym artykule, warto w tym miejscu przywołać jedną pozycję, w której zostały zebrane przez Eliadego teksty źródłowe dotyczące inicjacji w różnych tradycjach religijnych; zob. M. Eliade, *Essential Sacred Writings from Around the Word*, San Francisco 1992.

⁴ Zob. I. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, „Znak” 1984 nr 11–12, s. 1543–1544.

⁵ Zob. J. Ries, *L’homme, le rite et l’initiation selon Mircea Eliade*, w. J. Ries, H. Limet (ed.), *Les rites d’initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain la Neuve 20–21 novembre 1984*, Louvain la Neuve 1986, s. 17–26.

⁶ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 7.

⁷ Tamże, s. 8.

„istotą otwartą na życie ducha, uczestniczącą więc w kulturze. Albowiem inicjacja dojrzałościowa zawiera w sobie przede wszystkim objawienie *sacrum*, co dla świata prymitywnego oznacza zarówno wszystko to, co rozumiemy dzisiaj przez religię, jak też całość tradycji mitologicznych i kulturowych plemienia”⁸. Nawet jeśli obrzędy dojrzałościowe implikują objawienie płciowości to – według wierzeń tradycyjnych – ona także uczestniczy w sferze *sacrum*. Eliade powie nawet, że „przed inicjacją nie uczestniczy się jeszcze w pełni w człowieczeństwie właśnie dlatego, że nie ma się jeszcze dostępu do życia religijnego”⁹. Powyższe stwierdzenia nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że rumuński uczony postrzegał każdą inicjację – nawet jeśli to były tylko dojrzałościowe rytmy przejścia – w sensie religijnym (zgodnie z rozumieniem archaicznym). Autor *Inicjacji, obrzędów, stowarzyszeń tajemnych* pragnął pokazać fundamentalną jedność doświadczeń religijnych. Takie podejście pozwoliło mu zrozumieć rytmy tradycyjne i współczesne, rytmy społeczne i indywidualne. Te wszystkie kategorie wyczyły też przestrzeń do bogatej analizy dla naszego autora¹⁰.

Mówiąc o inicjacji zazwyczaj próbuje się ją w jakiś sposób usystematyzować. Eliade jest autorem „kanonicznej” typologii dotyczącej zagadnienia inicjacji¹¹. Zdaniem Eliadego historia religii wyróżnia trzy wielkie kategorie – lub typy – inicjacji¹²:

1. zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa lub młodości do wieku dojrzałego¹³;
2. obrzędy wejścia do stowarzyszenia tajemnego lub bractwa¹⁴;

⁸ Tamże, s. 18.

⁹ Tamże, s. 18.

¹⁰ Zob. D. Jeffrey, *Les ritualités contemporaines*, w. J.M. Larouche, G. Ménard (ed.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec 2001, s. 257.

¹¹ J. Bonhomme, *Initiation*, w: R. Azria, D. Hervieu Léger (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris 2010, s. 542.

¹² M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16–17.; M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 24–25; M. Eliade, *Initiation*, w. M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, New York 1987, s. 225.

¹³ “[...] les rituels collectifs par lesquels s’effectue le passage de l’enfance, ou de l’adolescence, à l’âge de l’adulte [...]”; M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 24. W tekście nasz autor używa zamiennie terminów: *rites de puberté*, *initiation tribale* oraz *initiation de classe d’âge* albo – w wersji angielskiej – *puberty rites*, *tribal initiation* oraz *initiation into an age group*; M. Eliade, *Initiation*, s. 225.

¹⁴ “[...] toutes les espèces de rites entrée dans une société secrète, dans un *Bund* ou dans une confrérie”; M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 25.

3. inicjacja związana z powołaniem mistycznym, czyli – na poziomie religii pierwotnych – powołaniem znachora lub szamana¹⁵.

W naszym artykule nie będziemy szczegółowo omawiać przywołanych kategorii. Powiedzmy tylko pokrótce, czym one są. Pierwsza kategoria jest obowiązkowa dla wszystkich i polega na przejściu z dzieciństwa bądź wieku młodzieńczego do dojrzałości, dorosłości. Literatura etnologiczna (antropologiczna) określa ją najczęściej następującymi terminami: „ryty dojrzałości” (*rites de puberté/puberty rites*), „inicjacja plemienna, szczepowa” (*initiation tribale/tribal initiation*) lub „inicjacja do grupy wiekowej” (*initiation de classe d'âge/initiation into an age group*). Jest to ten sam typ, który V. Turner określa jako „ryty przesilenia, kryzysu życia” (*rites de crise de la vie, rituels life-crisis*). Zdaniem Eliadego ten typ obrzędów ma zawsze formę rytów przejścia (*rites de passage*)¹⁶. Dwie pozostałe kategorie nie są obowiązkowe dla każdego. Są indywidualne lub wspólne. Mają miejsce w małych grupach i są ograniczone do jednej płci. Istotny jest element tajemnicy. W trzecim typie, czyli wtajemniczeniu szamana lub *medicine-man* – istotna jest ważność osobistego doświadczenia¹⁷. Inicjacje tajemne i szamańskie są sobie bliskie. Można je nawet uznawać, zdaniem Eliadego, za dwie odmiany tej samej klasy. Wtajemniczenie szamańskie wyróżnia element ekstatyczny. Z kolei dwa pozostałe wtajemniczenia różnią się od inicjacji dojrzałościowych tym, iż nie są obowiązkowe dla wszystkich członków wspólnoty oraz że są one praktykowane indywidualnie lub przez ograniczone grupy, tzn. nie każda osoba ma do nich dostęp¹⁸. Można dodać, iż Eliade wyróżnia pośrednio jeszcze jedną kategorię – „inicjacje wojskowe i bohaterskie” (*martial and heroic initiations*), którą łączy z porządkiem wojskowym, walką¹⁹.

Zdaniem rumuńskiego uczonego wszystkie powyższe rodzaje wtajemniczenia są do siebie podobne: „[...] między wszystkimi kategoriami inicjacyjnymi istnieje swego rodzaju współzależność strukturalna, która sprawia, że

¹⁵ “[...] celle qui caractérise la vocation mystique, c’est-à-dire, au niveau des religions primitives, la vocation d’ l’ «homme-médecine» ou du chaman”; M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 25. Eliade używa w książce dwóch terminów: *l’homme-médecine* (ang. *medicine-man*, które to określenie także się pojawia) lub *chaman*.

¹⁶ Zob. H. Bogdan, *Ésotérisme occidental et rituels d’initiation*, Milano 2010, s. 53.

¹⁷ Zob. M. Eliade, *Initiation*, s. 225.

¹⁸ Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16–17.

¹⁹ Zob. M. Eliade, *Initiation*, s. 228.

w pewnej perspektywie wszystkie inicjacje są do siebie podobne²⁰. Warto jednak od razu dodać, że typologia Eliadego nie uwzględnia innych rodzajów inicjacji, np. chrześcijańskiej, a tym samym nie może stanowić właściwego narzędzia poznawczego w opisie różnych rodzajów wtajemniczenia, jakie można spotkać w różnych tradycjach religijnych, zwłaszcza współczesnych. Dotyczy ona bowiem zasadniczo religii tradycyjnych.

Jak Eliade rozumie sam termin „inicjacja”? W kilku tekstach naszego autora pojawia się w zasadzie identyczne określenie, które brzmi następująco: „[...] przez inicjację rozumie się zespół obrzędów i pouczeń ustnych zmierzający do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego inicjowanego podmiotu. Filozoficznie rzecz biorąc, inicjacja jest równoważna z ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego. Po zakończeniu swych prób neofita²¹ cieszy się egzystencją zupełnie inną niż przed inicjacją: stał się *innym*”²². Ten klasyczny tekst autora *Inicjacji, obrzędów i stowarzyszeń tajemnych* nie jest ścisłą definicją, ale raczej opisem badanego fenomenu. Spróbujmy, krok po kroku, zanalizować powyższe określenie inicjacji²³,

²⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 17; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 156.

²¹ W artykule używamy zamiennie (jak Eliade) terminów „neofita” lub „nowicjusz” (także „uczeń”, „adept”) na określenie kogoś, kto poddaje się rytom inicjacji, które prowadzą go do przemiany. Eliade mówi, że dopiero po jakimś czasie zrozumiał gest pewnego indyjskiego zwyczaju: na znak miłości mistrza do ucznia, ten pierwszy karmi go własnoręcznie. Religioznawca z Bukaresztu wspomina swój pobyt w Rishikeshu, gdzie jego guru, Swami, wkładał mu do ust własnoręcznie orzechy laskowe: „Obecnie rozumiem: uczeń to ktoś nowonarodzony, podobnie jak każdy neofita–adept obrzędów inicjacyjnych. Jest jeszcze dzieckiem, nie potrafi samodzielnie jeść. W wielu «pierwotnych» społecznościach praktykujących inicjację kandydat zapomina mowy i posługiwania się rękami, rodzice muszą go więc karmić niczym niemowlę, wkładając mu pokarm do ust”; M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, Warszawa 2001, s. 26.

²² M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 155; M. Eliade, *Initiation*, s. 225. W tekście *L'initiation et le monde moderne* naszego autora znajdujemy identyczne sformułowanie: “Par initiation on comprend généralement un ensemble de rites et d'enseignements oraux, au moyen desquels on obtient une modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. a la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une tout autre existence qu'avant l'initiation: il est devenu un autre”; M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, s. 222–223.

²³ W tak rozumianej (eliadowskiej) inicjacji można wyodrębnić ogólne, ale jednak specyfikujące następujące kategorie i komponenty: obrzęd, ustne pouczenie, modyfikacja statusu, wymiar religijny i społeczny, przemiana porządku egzystencjalnego, neofita, inny przed

w którym można wyróżnić kilka elementów. Skupimy się szczególnie na dwóch: poznaniu religijnym i egzystencjalnej przemianie.

Poznanie religijne i egzystencjalna przemiana

Pierwszym jest tzw. pouczenie ustne, które – przez otrzymaną wiedzę – ma prowadzić inicjowanego do nowego rodzaju poznania. Określimy to jako element treściowy (treść), czyli nową doktrynę. Na czym dokładnie polega ów nowy rodzaj poznania religijnego?

Istnieje wielość rodzajów poznania, co jest konsekwencją złożoności rzeczywistości, w której żyjemy. Trzeba zatem przyjąć, iż ta różnorodność świata domaga się od człowieka wyłonienia aktów poznawczych odpowiednio dostosowanych do danej rzeczywistości. O specyfice aktu decyduje przedmiot odniesienia intencjonalnego. Warto przyjąć, iż istnieją również akty poznania religijnego skierowane na przedmiot absolutny i transcendentny²⁴. Na czym polega osobliwość poznania religijnego? W akcie percepcji religijnej można wyróżnić – za Janem Andrzejem Kłoczowskim – następujące elementy:

1. intuicję poznawczą;
2. poczucie uczestniczenia w uniwersalnym łańdź lub życiu Bożym;
3. zobowiązania moralne, które wynikają z tego uczestnictwa²⁵.

Intuicja oznacza prostotę aktu religijnego, a zarazem jego głębokie wniknięcie w rzeczywistość. Nie jest to akt spekulatywny, ale wynik inicjacji, która przekształca sposób życia człowieka i daje mu pewną wiedzę. Samo poznanie jest procesem, a stan poznającego człowieka z początku różni się od stanu końcowego. Ważne jest, że w religijnym poznaniu i wtajemniczeniu, nie tyle chodzi o stan umysłu, ale o egzystencjalną sytuację człowieka. I wreszcie, to poznanie ma charakter zobowiązujący. Chodzi o to, iż w samym akcie poznania człowiek odczytuje wezwanie, zobowiązanie do relacji z Absolutem²⁶. Czy można odnaleźć te elementy poznania religijnego w nauce Eliadego dotyczącej poznania przez inicjację?

i po. Niemal wszystkie te elementy można odnaleźć w doświadczeniu nawrócenia, które – w swojej istocie – także jest inicjacją; zob. M. Szewczyk, *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej*. *Homo novus*, „Filozofia Religii” 2008 nr 4, s. 89–102.

²⁴ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 126–127.

²⁵ Zob. tamże, 136–137.

²⁶ Zob. tamże, s. 137.

Według rumuńskiego historyka religii, istotnym elementem religijnego wtajemniczenia jest pouczenie ustne, które poprzez otrzymaną wiedzę ma prowadzić do nowego rodzaju poznania – poznania religijnego, które ma swoją specyfikę. Eliade pisze: „Każde społeczeństwo pierwotne posiada spójny zespół tradycji mitycznych, pewną «koncepcję świata», która właśnie jest stopniowo odsłaniana nowicjuszowi w trakcie jego inicjacji. Nie chodzi tylko o pouczenie we współczesnym tego słowa znaczeniu. Neofita staje się godny świętej nauki dopiero po duchowym przygotowaniu”²⁷, którego istotnym elementem jest pouczenie przez opiekunów. Chodzi tak naprawdę o „tajemną wiedzę”, która jest przekazywana tylko wtajemniczonym. Co jest przedmiotem poznania? Jakiej wiedzy nabywają inicjowani?

Przez inicjację człowiek poznaje i przyjmuje swój własny obraz²⁸, ale także poznaje prawdę o rzeczywistości, w tym zwłaszcza rzeczywistości religijnej. Poprzez inicjację neofita umiera dla starej egzystencji i rodzi się do nowej, uświęconej, do takiego sposobu życia, który umożliwia wiedzę, poznanie. Nie jest on tylko „nowo narodzonym”, ale staje się także „człowiekiem, który wie, który zna tajemnice, który doznał metafizycznych objawień”²⁹. Nasz autor stwierdza wprost: „Misterium inicjacji odkrywa stopniowo neoficie prawdziwe wymiary istnienia”³⁰. Jest to więc swego rodzaju intuicja poznawcza, która jest głębokim wnikiem w rzeczywistość. W rozumieniu Eliadego inicjacja prowadzi człowieka do przekroczenia świeckiego, nieuświęconego sposobu istnienia, czyli bytowania kogoś, kto nic nie wie o sprawach religijnych i sprawach ducha³¹. Autor podkreśla, że wszystkie, nawet najbardziej elementarne inicjacyjne formy dojrzałościowe, zawierają objawienie świętej, tajemnej wiedzy. Stąd niektóre ludy nazywają inicjowanych „tymi, którzy wiedzą”³².

W powyższym określeniu widać, jak bardzo istotny jest wymiar epistemologiczny (ten wymiar nazwalibyśmy treściowym) w przypadku inicjacji. Wtajemniczenie, na co wcześniej wskazaliśmy, doprowadza człowieka do swego rodzaju wiedzy (gnozy), czyli religijnego poznania tajemnic wiary, a zwłaszcza przedmiotu tejże wiary (bóstwa, *sacrum*, Boga).

²⁷ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8.

²⁸ Zob. tamże, s. 7.

²⁹ M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008, s. 203.

³⁰ Tamże, s. 207.

³¹ Zob. tamże.

³² Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 60.

Istnieje jednak drugi wymiar wtajemniczenia – formalny, który jest związany z samym rytym. Nie można redukować inicjacji – jak czynią to niektórzy – do samej tylko kwestii „wiedzy jako gnozy”³³. Obydwa wymiary (treściowy i formalny), w przypadku wtajemniczenia religijnego, są istotne. W inicjacji archaicznej opisywanej przez Eliadego mamy zawsze ryt (obrzęd) stanowiący element formalny oraz pouczenie (wiedza, poznanie), czyli element treściowy. Jak się wydaje, oba te warunki są konieczne i prowadzą one adepta do egzystencjalnej przemiany. Można nawet powiedzieć w kontekście rytuału inicjacji o pewnej korelacji między sposobem bytowania a sposobem poznawania. Nowy sposób istnienia, związany z wtajemniczeniem religijnym, łączy się z nową wiedzą, z nowym poznaniem, co dokonuje się poprzez rytuał wtajemniczenia. Przybliżymy teraz wymiar rytualny inicjacji, by ostatecznie pokazać, jaka jest istota wtajemniczenia religijnego. Związana jest ona, według określenia Eliadego, z „przemianą porządku egzystencjalnego człowieka”.

Nasz autor określa inicjację jako zespół obrzędów (rytów). Określenie to wskazuje, iż pojęcie wtajemniczenia jest bardziej ogólne od pojęcia rytuału. Możemy postawić następujące pytanie: co wtajemniczenie, jako szczególny obrzęd, zmienia w człowieku? Jaki jest sens inicjacji dla *homo religiosus*? Oprócz nowego rodzaju poznania, Eliade mówi o następujących konsekwencjach inicjacji:

1. nowa forma egzystencji religijnej i społecznej;
2. ontologiczna przemiana porządku egzystencjalnego człowieka³⁴.

³³ Jerzy Prokopiuk twierdzi, że u Eliadego proces inicjacyjny można opisać jako tylko „proces gnostyczny”; od otrzymanej wiedzy teoretycznej, po wiedzę jako gnozę, dającą zbawienie, wyzwalamą „nowego człowieka”. Trudno się zgodzić, że owa gnoza oznacza „bezpośrednie doświadczenie *sacrum*”; J. Prokopiuk, *Eliade o inicjacji i stowarzyszeniach tajemnych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16(2007) nr 4, s. 327. W każdym wtajemniczeniu wymiar poznania jest istotny, ale nie jedyny. W wielu tradycjach ma on jednak pierwszorzędne znaczenie. Tak jest przykładowo w masonerii, gdzie chodzi o przemianę człowieka. Profan otrzymuje „Światło” i przechodzi kolejne stopnie wtajemniczenia. Podkreślone jest jednak to, że celem jest poznanie: „La Maçonnerie ouvre la voie à l’Initiation – c’est-à-dire à la Connaissance – et ses symboles donnent au Maçon la possibilité d’y accéder”; J. Boucher, *La symbolique maçonnique*, Paris 1948, s. 13, cyt. za: S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, Paris 1960, s. 81. Na temat inicjacji masońskiej zob. *Initiation*, w. E. Saunier (ed.), *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, Paris 2000, s. 433–437; J.-P. Bayard, *La spiritualité de la Franc-Maçonnerie. De l’Ordre initiatique Traditionnel aux obédiences*, Saint Jean de Braye 2006, s. 193–207 (ryty masońskie), s. 267–284 (inicjacja masońska kobiet).

³⁴ „une mutation ontologique du régime existentiel”; M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 223. Według J.A. Saliby, chodzi o całkowitą zmianę statusu ontologicznego

Powyższe określenia mówią o skutkach inicjacji, które dotyczą zmiany w wymiarze społecznym i religijnym adepta oraz – i to wydaje się najistotniejsze – jakiegoś rodzaju zmiany w wymiarze egzystencjalnym (aspekt ontologiczny).

Twórca szkoły chicagowskiej podkreśla, że jego rozważania dotyczące problematyki inicjacji osadzone są w historii religii, a nie w socjologii czy antropologii kulturowej. Historyk religii może jak najbardziej korzystać z rezultatów innych badań, ale musi je włączyć w szerszą perspektywę: „Historyk religii różni się od socjologa także tym, że przede wszystkim podejmuje się zrozumienia religijnego doświadczenia inicjacji i interpretowania głębokiego znaczenia symbolizmów występujących w mitach i obrzędach inicjacyjnych. W sumie, ambicją historyka religii jest dotarcie aż do sytuacji egzystencjalnej, jaką przyjmuje na siebie człowiek religijny w doświadczeniu inicjacji [...]”³⁵. Zatem dla Eliadego – jako historyka religii – celem jest dotarcie do „sytuacji egzystencjalnej człowieka” w doświadczeniu wtajemniczenia oraz zrozumienie i interpretacja tego doświadczenia wraz z towarzyszącą mu symboliką rytów i mitów.

Co oznacza określenie „sytuacja egzystencjalna człowieka”? Czym jest „egzystencja” osoby? To ostatnie pojęcie zrobiło dużą karierę w kulturze współczesnej. Z obszaru filozofii przeszło do dziedziny literatury, a nawet życia codziennego. Dla Martina Heideggera, istotą *Dasain* (bytu świadomego, jestestwa, „bycia–tu–oto”) jest właśnie jego egzystencja albo – jak mówi niemiecki filozof – „odniesienie do bycia”³⁶: „Istota jestestwa tkwi w jego egzystencji”³⁷. Zatem w egzystencjalnej sytuacji człowieka zachodzi jakiś rodzaj odniesienia do bycia, istnienia, a zwłaszcza, jak ujmuje to Heidegger, do „rozumienia (swojego) bycia”.

Eliade używa wyrażenia „ontologiczna przemiana porządku egzystencjalnego”. Nacisk zostaje położony na jakiś rodzaj przemiany, transformacji bytowej, jaka zachodzi podczas wtajemniczenia. Równocześnie jednak zachodzi w inicjowanym zmiana w tym, jak on sam postrzega siebie, jak rozumie swoje istnienie, egzystencję³⁸. Taki sens, przynajmniej jeśli chodzi

człowieka („complete change in man’s ontological status”); J.A. Saliba, „*Homo religio sus*” in *Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden 1976, s. 53.

³⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16.

³⁶ Zob. J. Tischner, *Myslenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 240.

³⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 59.

³⁸ Na temat pojęcia „przemiany” zob. P.M. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014. Autor pokazuje, że kluczowym pojęciem dla duchowości analizowanej

o religie archaiczne, możemy uznać za właściwy (przy założeniu, iż rytury inicjacji w religiach pierwotnych nie są przeznaczone dla dzieci).

Autor *Sacrum i profanum* mocno wiąże inicjację ze sposobem ludzkiej egzystencji, w której pojawiają się próby inicjacyjne kształtujące sens tej egzystencji. Owymi próbami mogą być: trudności powołania czy kariery człowieka, cierpienie, poprzez które osoba staje się kimś dojrzałym i twórczym. Ostatecznie nasz autor utożsamia „egzystencję” z „inicjacją”: „Każda bowiem ludzka egzystencja powstaje w wyniku szeregu prób, w wyniku powtarzanego przeżycia «śmierci» i «zmartwychwstania». Z tego względu w horyzoncie religijnym ludzka egzystencja opiera się na inicjacji, a nawet można by niemal rzec, że – w tej mierze, w jakiej się spełnia – jest inicjacją”³⁹.

Eliade podkreśla, że sens każdej inicjacji jest przede wszystkim religijny, albowiem zmiana porządku egzystencjalnego dokonuje się poprzez doświadczenie religijne: „Inicjowany staje się innym człowiekiem w następstwie religijnego objawienia Świata i egzystencji”⁴⁰. Czy należy powyższe określenia rozumieć w sensie metafizycznym (ontologicznym, bytowym)? Czy zatem, konsekwentnie, należy mówić o „bytowej przemianie”, jaka zachodzi w inicjowanym w wyniku rytuału wtajemniczenia? Jeśli mówimy o metafizycznej przemianie, to rodzi się pytanie, która z religii (czy to archaicznych czy współczesnych) spełnia realnie to, co obiecuje? Eliade nie rozstrzyga powyższych pytań. Mówi, iż jego celem nie jest dawanie odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze tradycyjne inicjacje wypełniają swoje obietnice, tzn. powodują rzeczywistą przemianę w człowieku. Słabością przedstawionej przez naszego autora definicji wtajemniczenia, szczególnie z perspektywy teologii, jest brak odwołania się do rzeczywistości *sacrum* (Boga). W przypadku *mistagogii* chrześcijańskiej ten ostatni element ma fundamentalne znaczenie. W chrześcijaństwie wtajemniczenie (przede wszystkim sakrament chrztu świętego) jest związane z włączeniem, wszczępieniem w Jezusa Chrystusa

w perspektywie psychologicznej jest proces przemiany determinowany zarówno aspektami biograficznymi, jak i uwarunkowaniami zewnętrznymi. Również w pewnych odmianach sztuki istotna jest transformacja, która stanowi cel procesu wewnętrznego artysty. W *buto* (pochodzące z Japonii różne rodzaje aktywności i technik tańca) mówi się o tzw. „doświadczeniu obecności totalnej”, które należy do kategorii zmienionych stanów świadomości. Efektem teź przemiany jest zmiana jakości funkcjonowania organizmu ludzkiego na wielu poziomach; zob. M. Zamorska, *Obecni ciałem. Warsztat polskich tancerzy butō*, Kraków 2014, s. 239–240.

³⁹ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 227.

⁴⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16.

i to On sam jest Tym, który działa (skutecznie) w sakramencie inicjacji. Jest to jednak myśl ściśle teologiczna.

Natomiast na gruncie nauk o religii (np. religioznawstwa czy antropologii religii) nie możemy dać satysfakcjonującej odpowiedzi na powyższe pytania. Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć także na pytanie, która z religii przez ryty inicjacji prowadzi do metafizycznej przemiany adepta. Odpowiedź możemy przedstawić, podkreślmy raz jeszcze, na gruncie teologii, tzn. odwołując się do wiary chrześcijańskiej.

Inicjacyjny symbolizm śmierci i zmartwychwstania

Język religijny, z którym mamy do czynienia w rytuale inicjacji, jest językiem symbolicznym albo „językiem religijnego symbolu”⁴¹. Eliade pisze: „Inicjacja to zjawisko złożone, obejmujące wielorakie obrzędy, odmienne mitologie, różne konteksty społeczne, niezgodne cele. Wiadomo, że ostatecznie wszystko to stanowi «symbole»”⁴². Rumuński historyk religii mówi, że badanie symboliki wtajemniczenia zmierza do odszyfrowania symboliki, która jest zawarta w danym obrzędzie czy micie inicjacyjnym, np. symbolu powrotu do łona matki, śmierci inicjacyjnej czy zmartwychwstania. Trzeba zbadać każdy z tych symboli od strony historycznej i morfologicznej oraz zanalizować – jak mówi autor *Obrazów i symboli* – sytuację egzystencjalną będącą u podłoża ich powstania⁴³. Rysują nam się kolejne szczegółowe pytania badawcze: jaka jest rola symbolu i jego znaczenie w rytuale religijnej inicjacji? Czy/w jaki sposób symbol obecny w rycie inicjacji łączy się z rzeczywistością, do której się odnosi? Są to zagadnienia, które nie są bezpośrednim przedmiotem naszego artykułu, ale mogą być dalej analizowane.

Eliade podkreśla zwłaszcza jeden wymiar rytu inicjacji: symbolizm śmierci. We wszystkich pierwotnych misteriach wtajemniczenia występuje symbolizm śmierci, pojmowanej jako podstawa wszelkich narodzin duchowych, czyli odnowienia. Oznacza ona przekroczenie kondycji

⁴¹ Zagadnienie symbolu jest u Eliadego obszerne; zob. M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, Warszawa 2009; M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1999, s. 231–259. Z opracowań zob. M. Piróg, *Mircei Eliadego koncepcja symbolu*, „Nomos” 1996 nr 15, s. 47–55; B. S. Rennie, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, Albany–New York 1996, s. 47–60.

⁴² M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, s. 244.

⁴³ Zob. tamże.

świeckiej, nieuświęconej. Dopiero misterium inicjacji ukazuje neoficie prawdziwy wymiar egzystencji, bytu: wprowadza go w *sacrum*. Autor pisze: „Zapamiętajmy ten istotny fakt: dostęp do duchowości wyraża się dla społeczeństw archaicznych przez symbolizm Śmierci”⁴⁴. Śmierć nie jest końcem wtajemniczenia, ale momentem przejścia. Po rytualnej śmierci następuje „zmartwychwstanie” lub „odrodzenie”⁴⁵. W noweli *Tajemnica doktora Honigbergera* bohater mówi: „Zawsze dzieliłem ludzi na dwie kategorie – tych, którzy pojmują śmierć jako kres życia i ciała, oraz tych, którzy widzą w niej początek nowej egzystencji duchowej”⁴⁶.

Eliade akcentuje jedność narodzin, śmierci, zmartwychwstania (ponownych narodzin), ukazując, iż w społeczeństwach pierwotnych te trzy wymiary pojmowane są jako etapy jednego misterium. Nie może być między nimi przerwy, nieciągłości. Nie można także zatrzymać się tylko na jednym wymiarze⁴⁷. W kulturach archaicznych istniało szeroko rozpowszechnione przekonanie, że śmierć nie jest kresem, ale swoistym „obrzędem przejścia”⁴⁸ do innego sposobu istnienia. Powiedzieliśmy wcześniej, iż inicjacja to zmiana porządku egzystencjalnego. Cechą każdego rytuału związanego z tą przemianą jest symboliczna śmierć inicjowanego i jego powtórne narodziny⁴⁹. Widzimy zatem, że śmierć i inicjacja spełniają podobną funkcję, tzn. prowadzą do innego, nowego sposobu bytowania.

Zdaniem rumuńskiego religioznawcy trudno zrozumieć śmierć, jeśli nie jest to związane z nową formą istnienia, niezależnie jak człowiek sobie to wyobraża: jako życie po śmierci, odrodzenie, reinkarnację, duchową nieśmiertelność czy też zmartwychwstanie ciał⁵⁰. W tekście *Wprowadzenie do mitologii śmierci* Eliade nawiązuje do Heideggera, który określił egzystencję ludzką jako „bycie–ku–śmierci”. Według autora *Bycia i czasu* – tak to odczytuje Eliade – człowiek „uchwytuje własną istotę, a zatem otwiera się na byt, poprzez właściwe pojmowanie śmierci”⁵¹. Zdaniem naszego

⁴⁴ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, s. 245.

⁴⁵ Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 156–157.

⁴⁶ M. Eliade, *Tajemnica doktora Honigbergera*, Kraków 1983, s. 8.

⁴⁷ Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 213; M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 277.

⁴⁸ Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 277.

⁴⁹ Zob. A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001, s. 193.

⁵⁰ Zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, modły kulturalne. Eseje*, Warszawa 2004, s. 65.

⁵¹ Tamże, s. 67–68. M. Heidegger mówił o śmierci jako „sanktuarium niebytu, które w samej sobie skrywa obecność bytu”.

autora Heidegger wykazał paradoksalne współistnienie śmierci i życia, bytu i niebytu: „Rzeczywiście, istnienie staje się autentyczne, to znaczy w pełni ludzkie wówczas, gdy człowiek interioryzując nieuchronność śmierci, urzeczywistnia «wolność ku śmierci [*Freiheit zum Tode*]». W tej mierze jednak, w jakiej śmierć «w sobie samej skrywa obecność bytu», myśl M. Heideggera daje się interpretować jako możliwość osiągnięcia bytu w samym akcie umierania”⁵².

Nawet jeśli sam religioznawca z Bukaresztu miał wątpliwości, czy o taką (powyższą) egzegezę myśli niemieckiego filozofa chodzi, to jednak te uwagi odsłaniają również myśl naszego autora. Drogą do odkrycia istoty człowieka jest właściwe pojmowanie śmierci, co jest równocześnie – w przekonaniu Eliadego – otwarciem na byt. Chodzi więc już nie tylko o samo pojmowanie (rozumienie) śmierci, ale także o jej doświadczenie, antycypowanie, a przede wszystkim przekroczenie. Czy można jednak „osiągnąć byt” w samym akcie umierania?

Warto w tym miejscu przywołać tekst dobrze znany Eliademu – *Tybetańską księgę umarłych*⁵³ wraz z zawartą w niej koncepcją *bar-do*⁵⁴. Zgodnie z buddyjską doktryną w samym momencie śmierci można: 1) uwolnić się od kołowrotu egzystencji osiągając nirwanę, czyli stopienie się z „Główną Światłością *Bar-do*, Dharmakają”; 2) wejść w którąś z sześciu sfer *samsary* (bytu), w których człowiek może się odrodzić. To, gdzie człowiek się znajdzie, zależy od jego „zaprogramowania karmicznego”, ale także od własnego wyboru. Wybór ten jest zdeterminowany przez próby inicjacyjne⁵⁵.

Śmierć to moment przejściowy, wyróżniony ze względu na możliwość zbawienia. Jest to chwila – co podkreśla Ireneusz Kania – „naprawdę swobodnego wyboru”, moment pełnej wolności⁵⁶, choć – z drugiej strony – jest

⁵² Tamże, s. 68.

⁵³ *Bar-do Thos-grol (Bar-do Thos-grol chen mo)* – tyb. *Wielkie wyzwolenie poprzez słuchanie w [stanie] bar-do*. Jest to anonimowe dzieło myśli tybetańskiej, znane pod nazwą *Tybetańska księga umarłych*.

⁵⁴ Zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1999, s. 36–40. *Bar-do (bar-ma-do)* – tyb. „to, co jest pomiędzy dwoma; przestrzeń pośrednia”, co jest odpowiednikiem sanskr. terminu *antarabhawa* („międzybyt”). Jest to techniczny termin buddyjski oznaczający sytuację istoty (ludzkiej), która zakończyła jedną formę życia, a jeszcze nie weszła w nową formę istnienia (*samsary*); zob. *Bar-do*, w. A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii. Suplement*, t. 10, Lublin 2009, s. 728.

⁵⁵ Zob. I. Kania, *Tybetańska księga umarłych – sensory i konteksty*, w. *Tybetańska księga umarłych*, Kraków 1993, s. 8.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 9.

też jakieś ograniczenie tego wyboru wynikające z przebytych prób inicjacyjnych. Eliade daje następujący komentarz do tekstu *Tybetańskiej księgi umarłych*: „Światłość objawia się wszystkim, ale jest akceptowana i przyjmowana tylko przez wtajemniczonych. To prawda, że w trakcie agonii i w pierwszych dniach po śmierci lama czyta *Księgę Umarłych* w intencji zmarłego, a owo czytanie na głos jest ostatnim wezwaniem, to zmarły jednak zawsze decyduje o swoim losie – to on powinien mieć wolę wybrania Jasnego Światła i siłę przeciwstawienia się zakusom postęgzystencji. Innymi słowy, śmierć otwiera nowe możliwości wtajemniczenia, ale ta inicjacja, jak każda inna, obejmuje szereg prób, którym neofita musi się poddać i wyjść z nich zwycięsko. Przeżycie Światłości po śmierci stanowi ostatnią i być może najtrudniejszą próbę inicjacji”⁵⁷.

W powyższej buddyjskiej koncepcji odnajdujemy myśl, która jest także istotnym składnikiem nauki Eliadego – waloryzację śmierci jako przejściowego i przełomowego doświadczenia, które prowadzi do wolności, czyli pozwala przekroczyć śmierć. Dokonuje się to, jak mówi nasz autor, poprzez inicjację albo – inaczej mówiąc – to sama śmierć staje się najwyższym wtajemniczeniem, tzn. początkiem nowej egzystencji duchowej⁵⁸. Podobnie jest w indyjskiej tradycji jogi, tak dobrze znanej Eliademu. Otóż, jogin chce zerwać z kondycją profana, chce umrzeć dla „tego życia”: „W istocie asystujemy [w jodze – R.B.] przy śmierci, po której następuje odrodzenie do innego sposobu bytowania, jakim jest wyzwolenie”⁵⁹.

Twórca szkoły chicagowskiej, jako religioznawca, zdawał sobie także sprawę, iż w żadnej kulturze śmierć nie jest postrzegana jako dobrodziejstwo⁶⁰. W większości religii i kultur śmierć jest ujmowana jako „nieszczęśliwy wypadek”, który wydarzył się na początku istnienia, tzn. u progu czasu. Normalnie śmierć nie była znana pierwszym ludziom, mitycznym przodkom. Niezależnie jednak, jaka kultura czy religia przekazuje ten mit o pierwszej śmierci, proponuje ona równocześnie człowiekowi wytłumaczenie jego śmiertelności⁶¹.

⁵⁷ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, s. 39–40.

⁵⁸ Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, s. 277.

⁵⁹ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1997, s. 22.

⁶⁰ Zob. K. P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków 2006.

⁶¹ Eliade mówi, że nieliczne są mity mówiące o śmierci jako przekroczeniu boskiego nakazu. W większości mitów archaicznych śmierć to efekt wyboru przodków; zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 50–51.

Śmierć jest także niezbędnym dopełnieniem życia, co oznacza, iż zmienia ona ontologiczną sytuację człowieka: „Rozdzielenie się duszy i ciała zapoczątkowuje nowy sposób istnienia. Odtąd człowiek już nie tylko jest bytem duchowym – staje się tchnieniem, «duchem»”⁶². Warto podkreślić jedną kwestię: śmierć zmienia metafizyczną sytuację człowieka i zapoczątkowuje nowy sposób istnienia, a więc spełnia ona rzeczywiście funkcję taką, jak inicjacja. Wszędzie śmierć jest uważana za powtórne narodziny, za początek nowego, duchowego życia. Te drugie narodziny nie są „dane”, ale, jak mówi Eliade, muszą zostać stworzone poprzez rytuał. W tym sensie śmierć jest inicjacją, czyli „wprowadzeniem w nowy modus bytu”⁶³.

Według naszego autora wszelka inicjacja polega na symbolicznej śmierci, po której następuje odrodzenie lub zmartwychwstanie⁶⁴. Śmierć inicjacyjną interpretuje się zarówno jako „zstąpienie do piekieł” (*descensus ad inferos*), jak i „powrót do łona [matki]” (*regressus ad uterum*). Nowicjusze są często symbolicznie pogrzebani, udają, że zapomnieli całą przeszłość, relacje rodzinne, imiona, język i muszą się potem tego wszystkiego na nowo nauczyć. Wszystkie obrzędy i symbolika inicjacyjna wskazują na to, że nowicjusz dostąpił innego sposobu istnienia, nowej egzystencji niedostępnej dla tych, którzy nie stawili czoła inicjacyjnym próbom i nie doświadczyli śmierci⁶⁵.

Mimo, że niemal każdy rytuał inicjacji jest związany z fizycznymi próbami, to jednak, jak podkreśla Eliade, istotny element inicjacji nie wiąże się z czynnościami cielesnymi, ale odnosi się bardziej do osobistego doświadczenia nowicjusza i do pouczeń, które on otrzymał przebywając na odosobnieniu (np. w buszu). To właśnie to ostatnie przebywanie tworzy doświadczenie rytualnej śmierci. Z kolei symboliczna śmierć ma prowadzić do również symbolicznego zmartwychwstania, czyli odrodzenia człowieka. Istotne jest, że bez tego doznania „obumarcia” (rytualnej śmierci) wcześniejszej, świeckiej kondycji inicjowanego nie jest możliwa rzeczywista przemiana, przejście do duchowego sposobu istnienia, czyli wskrzeszenia, ponownych narodzin⁶⁶. „Śmierć jest paradygmatem doświadczenia końca pewnego sposobu istnienia [...]”⁶⁷.

⁶² Tamże, s. 53.

⁶³ Tamże, s. 57.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 60; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, s. 156–157.

⁶⁵ Zob. A. Rega, dz. cyt., s. 194.

⁶⁶ Zob. M. Eliade, *Religie australijskie. Wprowadzenie*, Warszawa 2004., s. 122.

⁶⁷ Tamże, s. 122–123.

W scenariuszu inicjacyjnym „śmierć” odpowiada tymczasowemu powrotowi do „Chaosu”, zatem jest ona kresem pewnego sposobu bycia, tzn. niewiedzy i dziecięcej nieodpowiedzialności. Umożliwia to z kolei swoiste *tabula rasa*, na której zostaną zapisane w trakcie wtajemniczenia kolejne objawienia mające uformować nowego człowieka. To wszystko ma prowadzić do nowej, prawdziwie ludzkiej egzystencji, otwartej na wartości ducha.

Symboliczna śmierć stanowi pewien kres, ale równocześnie zapoczątkowuje zmianę. Eliade podkreśla, że dopiero wtedy, gdy śmierć zostanie zinterpretowana jako rodzaj przejścia do całkowicie innego, wyższego i doskonalszego świata, dopiero wówczas stanie się ona „wzorcowym modelem wszelkiej znaczącej zmiany w ludzkim życiu”⁶⁸. Od człowieka zależy, czy ten będzie umiał przeżyć w sposób świadomy doświadczenie inicjacyjne⁶⁹.

W tekstach autora *Traktatu o historii religii* widać wyraźnie, iż w kontekście życia i rozwoju człowieka cały czas chodzi o zmianę, transformację, tzn. o inicjacyjną przemianę, jaka ma się dokonać w osobie. Jak Eliade ją opisuje? Zbierzmy kilka charakterystycznych określeń (niektóre przywoływaliśmy wcześniej opisując fenomen inicjacji). Wtajemniczenie to:

1. rzeczywista przemiana, zmiana „porządku egzystencjalnego”;
2. przejście do duchowego sposobu istnienia, do wyższego (lepszego) świata;
3. wskrzeszenie, ponowne narodziny i symboliczne zmartwychwstanie;
4. nowa egzystencja otwarta na wartości ducha, co jest równoznaczne z uczestnictwem w życiu duchowym, czyli dostępem do kultury;
5. wyższa egzystencja, która ostatecznie umożliwia uczestnictwo w rzeczywistości świętej (*sacrum*).

Eliade podkreśla fundamentalny motyw, który jest poświadczony we wszystkich rodzajach inicjacji: „doświadczenie śmierci i zmartwychwstania inicjacyjnego nie tylko radykalnie modyfikuje ontologiczną kondycję neofity, ale objawia mu równocześnie świętość egzystencji człowieka i Świata [...] człowiek, Kosmos i wszystkie formy Życia są tworam i Bogów i Istot nadprzyrodzonych. Objawienie owo jest przekazywane

⁶⁸ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 59.

⁶⁹ Zob. A. Rega, dz. cyt., s. 198.

przez mity o początku⁷⁰. Tym samym człowiek jest powiązany z historią świętą, która jest przekazywana tylko inicjowanym. Nasz autor stwierdza: „w tym właśnie odkryciu tkwi punkt wyjścia wiecznego rozkwitu form religijnych”⁷¹.

Zakończenie

W artykule przedstawiliśmy inicjację religijną w ujęciu Eliadego, która polega na „egzystencjalnej przemianie” oraz nowym rodzaju poznania będącego konsekwencją inicjacji. W każdym wtajemniczeniu mamy do czynienia z dwoma wymiarami. Jest wymiar treściowy, gdyż wtajemniczenie doprowadza człowieka do wiedzy (gnozy), czyli poznania tajemnic religijnych, a zwłaszcza przedmiotu wierzeń (bóstwa, *sacrum*, Boga). Istnieje też drugi wymiar – formalny, który wyraża się w samym rycie inicjacji. Obydwa wymiary są istotne i ściśle ze sobą związane. Eliade podkreśla zwłaszcza jeden aspekt inicjacji: symbolizm śmierci. Jego zdaniem wszelka inicjacja polega na symbolicznej śmierci, po której następuje odrodzenie lub zmartwychwstanie. Nasz autor akcentuje jedność narodzin, śmierci i zmartwychwstania (ponownych narodzin) ukazując, iż te trzy wymiary pojmowane są jako etapy jednego misterium, w którym cały czas chodzi o transformację, tzn. o inicjacyjną przemianę, jaka się dokonuje w osobie, a co jest związane z szeregiem prób, którym człowiek jest poddawany. Tym samym można powiedzieć za Eliadem, iż w perspektywie religijnej ludzka egzystencja opiera się na inicjacji, a nawet, że jest inicjacją.

Zwróciliśmy uwagę, że słabością eliadowskiego ujęcia wtajemniczenia (religioznawczego) jest brak odwołania się do rzeczywistości *sacrum* (Boga). Jest to poniekąd zrozumiałe, ale utwierdza nas w przekonaniu, iż na gruncie samych nauk o religii (bez odwołania się do teologii) nie możemy dać satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie dotyczące istoty religii, jak też istoty tego, czym jest inicjacja religijna. Nie jesteśmy bowiem w stanie odpowiedzieć na pytanie, która z religii przez rytę inicjacji prowadzi do realnej (metafizycznej) przemiany adepta oraz jaka rzeczywistość kryje się za doświadczeniem wtajemniczenia.

⁷⁰ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 37.

⁷¹ Tamże, s. 38.

Bibliografia

ŹRÓDŁA

- Eliade M., *Birth and Rebirth*, New York 1958.
- Eliade M., *Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, Kraków 1997.
- Eliade E., *Essential Sacred Writings from Around the Word*, San Francisco 1992.
- Eliade M., *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959.
- Eliade M., *Initiation*, w. Eliade M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, New York 1987, s. 224–229.
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1997.
- Eliade M., *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, Warszawa 2001.
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno–religijnej*, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Religie australijskie. Wprowadzenie*, Warszawa 2004.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Tajemnica doktora Honigbergera*, Kraków 1983.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997.

OPRACOWANIA I LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- Bardo, w. Maryniarczyk A. i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii. Suplement*, t. 10, Lublin 2009, s. 728.
- Bayard J.–P., *La spiritualité de la Franc–Maçonnerie. De l'Ordre initiatique Traditionnel aux obédiences*, Saint Jean de Braye 2006.
- Bogdan H., *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, Milano 2010.
- Bonhomme J., *Initiation*, w. Azria R., Hervieu Léger D. (ed.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris 2010, s. 541–548.
- Broniek R., *Religia i wtajemniczenie. Studium religioznawczo–teologiczne zagadnienia inicjacji w religioznawstwie Mircei Eliadego*, Kraków 2019.
- Boucher J., *La symbolique maçonnique*, Paris 1948.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.

- Hutin S., *Les sociétés secrètes*, Paris 1960.
- Initiation, w. Saunier E. (ed.), *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, Paris 2000, s. 433–437.
- Jeffrey D., *Les ritualités contemporaines*, w. Larouche J.M., Ménard G. (ed.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec 2001, s. 251–263.
- Kania I., *Tybetańska księga umarłych – sensory i konteksty*, w. *Tybetańska księga umarłych*, Kraków 1993, s. 5–40.
- Kania I., *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, „Znak” 1984 nr 11–12, s. 1542–1545.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
- Kramer K.P., *Śmierć w różnych religiach świata*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2006.
- Piróg M., *Mircei Eliadego koncepcja symbolu*, „Nomos” 1996 nr 15, s. 47–55.
- Prokopiuk J., *Eliade o inicjacji i stowarzyszeniach tajemnych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16(2007) nr 4, s. 325–337.
- Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.
- Rennie B. S., *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, Albany–New York 1996.
- Ries J., *L'homme, le rite et l'initiation selon Mircea Eliade*, w. Ries J., Limet H. (ed.), *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain la Neuve 20–21 novembre 1984*, Louvain la Neuve 1986, s. 17–26.
- Saliba J.A., *„Homo religious” in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden 1976.
- Socha P.M., *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014.
- Szewczyk M., *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej. Homo novus*, „Filozofia Religii” 2008 nr 4, s. 89–102.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004.
- Wierciński A., *Magia i religia*, Kraków 2004.
- Zamorska M., *Obecni ciałem. Warsztat polskich tancerzy butō*, Kraków 2014.

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia zagadnienie inicjacji religijnej w ujęciu Mircei Eliadego. Wtajemniczenie polega na „egzystencjalnej przemianie” oraz nowym rodzaju poznania, będącego konsekwencją rytów inicjacji. Wtajemniczenie jest związane z symboliczną śmiercią, po której następuje odrodzenie lub zmartwychwstanie. W ciągu swojego życia człowiek religijny (*homo religiosus*) przechodzi inicjacyjną przemianę przez szereg prób, którym jest poddawany. Można powiedzieć za Eliadem, iż w perspektywie religijnej ludzka egzystencja opiera się na inicjacji, a nawet jest inicjacją.

Słowa kluczowe: Mircea Eliade, inicjacja, rytus inicjacji, śmierć symboliczna, religia archaiczna, przemiana egzystencjalna

ABSTRACT

The purpose of this article is to present the concept of religious initiation as understood by Mircea Eliade. Initiation consists in “existential transformation” and coming into a knowledge of the sacred resulting from initiation rites. Initiation involves symbolic death followed by a rebirth or resurrection. During the course of life, a religious person (*homo religiosus*) undergoes an existential transformation through various ordeals that he/she is subjected to. Following Eliade, one might argue that in the religious perspective, human existence is based on initiation, or even that it is an initiation.

Key words: Mircea Eliade, initiation, initiation rites, symbolic death, archaic religion, existential transformation

JACEK JAN PAWLIK SVD

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

ORCID: 0000-0003-2142-9976

e-mail: jacek.pawlik@uwm.edu.pl

SPOŁECZNA FUNKCJA RYTUAŁU NA PRZYKŁADZIE AFRYKI

Rytuał zwykł kojarzyć się z religią, kultem, ekspresją pobożności. Nie dziwi więc, że studia nad rytuałem, zanim stały się niezależnym przedmiotem badań, mieściły się w ramach teologii, religioznawstwa i historii. Przełom w podejściu do rytuału dokonał się wraz z pracami Emila Durkheima, który uznał religię, a wraz nią również rytuał, za niezbędną część życia społecznego. Przeprowadzając pewnego rodzaju analizę „socjokliniczną”, Durkheim dokonał podziału rzeczywistości na sfery sacrum i profanum. Jego zdaniem charakter sakralny nie zależy od wewnętrznych cech danego bytu, ale od przyczyn całkowicie niezależnych od natury przedmiotu, któremu jest przypisywany. Sacrum jest dla Durkheima jedynie hipostazą wspólnotowej siły grupowej, jest pewnym ubóstwieniem społeczeństwa. Rytuał natomiast stanowi symboliczny wyraz podstawowych wartości, które łączą członków danego społeczeństwa. Durkheim podkreśla rolę świadomości przebywania razem i cielesności jako podstawy systemu symboli, który jest wspólny dla danej grupy społecznej, oraz sposobu wyrażania więzi międzypersonalnych¹.

W przeciwieństwie do znaczenia religijnego rytuału, którego skuteczność oceniana jest przez pryzmat wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, znaczenie społeczne wynika z dzielonych przez wspólnotę markerów symbolicznych określających czas i przestrzeń, pozycje społeczne uczestników i dystrybucję władzy. Dla Durkheima skuteczność rytuału zasadza się w jego zdolności do odtwarzania pewnego bytu moralnego, od którego zależą wszyscy ludzie, a byt ten to – według Durkheima – społeczeństwo,

¹ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, s. 35.

a więc samo utrzymanie energii społecznej stanowi zarówno źródło, jak i skutek rytuału².

Teoria Durkheima spotkała się z krytyką nie tylko ze względu na sprowadzanie religii i rytuału do zjawiska wyłącznie społecznego, ale również z powodu tego, że Durkheim wywodzi zjawiska społeczne z domeny uczuć³. Dziś, wraz z rozwojem badań nad rytuałem, istnieje tendencja, aby traktować rytuał jako zjawisko niezależne, „na swoich własnych prawach”⁴. W ten sposób unika się jego redukcji do zjawisk psychicznych lub społecznych. Skuteczność rytuału miałyby wynikać z jego wewnętrznej dynamiki. Nie oznacza to, że odprawienie rytuału nie ma wpływu na życie społeczne.

W artykule tym przedstawione zostaną rytuały towarzyszące życiu rodzinnemu na przykładzie społeczeństw afrykańskich. W pierwszej kolejności omówione zostaną rytuały oznaczające zmianę statusu społecznego wraz z rozwojem osobowym: narodziny, dojrzewanie, małżeństwo i śmierć. Druga część poświęcona będzie przodkom, którzy należą do rodziny w jej wymiarze niewidzialnym i mają wpływ na jej życie codzienne. Szczególny akcent zostanie położony na znaczenie społeczne.

Rytuały cyklu życia

Od kolebki do grobu jednostka przechodzi poszczególne etapy życia, którym towarzyszą rytuały. Choć dla rozwoju fizycznego nie mają one znaczenia, to jednak dla życia psychicznego i statusu społecznego są one nieocenione. Tożsamość jednostki tworzy się w relacji do innych ludzi, w pierwszej kolejności do najbliższych krewnych, którzy zajmują kluczowe miejsce w procesie socjalizacji. Socjalizacja jest procesem, w którym dziecko uczy się norm swojej kultury oraz ról, jakie powinien spełniać. Procesowi temu towarzyszą liczne rytuały, które potwierdzają status jednostki i jego przynależność do danej grupy.

Choć rodzina nuklearna stanowi podstawową komórkę życia rodzinnego, dziecko dość szybko obcuje w poszerzonej rodzinie dziadków, wujków i kuzynów. Z czasem, krąg powiązań powiększa się. Dochodzi

² Tamże, s. 370–371.

³ Zob. C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, Warszawa 1998, s. 127.

⁴ Zob. D. Handelman, G. Lindquist (red.), *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*, New York–Oxford 2004.

świadomość innych przynależności: grupa wieku, sąsiedzi, mówiący tą samą gwarą czy dzielący symbole i zwyczaje kulturowe, ten sam kolor skóry. Na te narzucone automatycznie przez kryteria zewnętrzne i wewnętrzne przynależności nakładają się grupy formowane dobrowolnie, organizacje i stowarzyszenia, które ożywiają aktywność społeczną zgodnie z dzielonymi zainteresowaniami i przekonaniami jednostek.

Niektóre z etapów rozwoju fizycznego, np. pierwsze zęby, kroki, słowa, dojrzałość płciowa związane są z rytuałami. Obrzędy te potwierdzają nowy status osoby i nazywane są „obrzędami przejścia”. Termin ten wprowadził do nauki Arnold van Gennep, który w 1909 roku w książce o tym właśnie tytule przedstawił strukturę i funkcjonowanie tych obrzędów. W obrzędach przejścia odróżnił następujące fazy: rozstania, przejścia (progu) oraz przyjęcia. Rozstanie ma na celu symboliczne wyłączenie jednostki z dotychczasowej grupy społecznej, przejście jest okresem zawieszenia (liminalnym), zaś przyjęcie jest ponownym włączeniem, ale już jako „nowy” człowiek o nowym statusie⁵. Do obrzędów przejścia van Gennep zalicza bardzo szeroką gamę praktyk rytualnych. Jeśli chodzi o etapy życia jednostki, są to tzw. rytuały cyklu życia, które naznaczają kluczowe chwile. Na każdym etapie jednostka jest poddawana rytuałowi, który może być sprawowany tylko raz⁶. Towarzyszy mu okres przygotowań. Jest on przewidywalny, po obrzędach narodzin nastąpi inicjacja i małżeństwo, a w końcu śmierć i pogrzeb. Kolejności odprawiania tych rytuałów dla konkretnej jednostki nie można zmienić. Wiadomo, że rytuały te wyznaczają bardzo ważne wydarzenia w życiu rodzinnym.

NARODZINY

Ciąża i narodziny dziecka stanowią jedną całość. Przez zakazy w okresie ciąży kobietę oddziela się od społeczeństwa. Musi przestrzegać ograniczenia w zachowaniu i powstrzymać się od pewnych pokarmów. Narodziny dziecka poddane są ściśle określonym regułom – dokładnie ustala się miejsce porodu i pozycję rodzącej, osoby towarzyszące, przeznaczenie łożyska i pępowiny itp. Pierwsze dni po porodzie mają dla życia dziecka kluczowe znaczenie. Jeśli przeżyje, można będzie nadać mu imię

⁵ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006, s. 36.

⁶ W dzisiejszych czasach wyjątkiem jest małżeństwo.

oraz przygotować rytuał prezentacji – przedstawienia dziecka społeczności żywych i zmarłych członków rodziny.

Van Gennep opisuje kolejne praktyki rytualne związane z ciążą i porodem u indyjskich Todów. Cały ten okres naszpikowany jest zakazami i przenosinami z domu do specjalnej chaty. Kobieta rodzi w swoim domu, ale dwa lub trzy dni po porodzie wraz z dzieckiem przenosi się na jakiś czas do odosobnionej chaty⁷. Dla van Gennepa istotny w obrzędach przejścia był ruch w przestrzeni. Czynności zaś rytualne wokół ciąży i porodu miały charakter ochronny, by zabezpieczyć przede wszystkim noworodka przed wpływami złych duchów i złych ludzi.

Odwołując się do badań u ludu Mina z Togo, Claude Rivière wskazuje na wielorakie funkcje integracyjne obrzędów narodzin. Przede wszystkim jest to integracja noworodka do przestrzeni zamieszkania (zasadzenie drzewa na miejscu zakopania łożyska) i kosmosu (prezentacja dziecka słońcu i księżycowi). Dalej jest to włączenie w czasowość (imię zgodnie z dniem tygodnia, w jakim dziecko się urodziło, miejsce w hierarchii narodzin, okoliczności narodzin itp.), włączenie do rodziny i lineażu (obiaty i ofiary dla przodków, prezentacja społeczności), a w końcu wprowadzenie do świata religii (nietypowe narodziny – znak wybrania przez bóstwa)⁸.

Ponieważ przyszłość społeczeństwa zależy w dużej mierze od prokreacji jego członków, dlatego narodziny dziecka łączą się z wieloma zabiegami ochronnymi, choć wartość społeczna noworodka jest niewielka. Wzrastać będzie wraz z wiekiem, rozwojem fizycznym i intelektualnym. Puentę rozwoju naznaczać zaś będą rytuały dojrzewania.

INICJACJA

Niektóre społeczeństwa praktykują obrzędy inicjacji. Rytuały te mają zwykle miejsce po osiągnięciu dojrzałości płciowej, zaś odprawiane są, aby nadać młodemu człowiekowi status osoby dorosłej. Obrzędy te praktykuje się zarówno dla chłopców, jak i dla dziewcząt. Odpowiadają one następującemu schematowi ogólnemu. Po śmierci symbolicznej wyrażonej w sposób rytualny nowicjusze, pod kierunkiem instruktorów, poddawani są różnego rodzaju próbom fizycznym, ascezie i izolacji. W tym czasie uczą się przekazów dotyczących wierzeń religijnych i historii grupy, które

⁷ A. van Gennep, dz. cyt., s. 65.

⁸ C. Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris 1997, s. 104–105.

znane są tylko inicjowanym. Zmiana statusu po okresie przejścia połączona jest z rytuałami i wyraża się przez nadanie nowego imienia, nałożenie ozdób i znaków cielesnych (skaryfikacji, tatuaży, obrzezania), a czasem zapoznanie się z nowym językiem, właściwym inicjowanym. Inicjacja oznacza istotną transformację w życiu jednostki, wymaga zachowania norm wspólnoty dorosłych, do których postulanci są wprowadzani⁹.

Trzeba jednak zauważyć, że obrzędy inicjacji są ważniejsze w przypadku chłopców niż dziewcząt. W przypadku chłopców jest to wprowadzenie do ról mężczyzn dorosłych, którzy gwarantują bezpieczeństwo i spójność grupy. W przypadku dziewcząt, jeśli w ogóle praktykowana jest inicjacja, często związana jest ona z wprowadzeniem do funkcji związanych z seksualnością i macierzyństwem.

MAŁŻEŃSTWO

W społeczeństwach, w których nie praktykuje się inicjacji, obrzędem przejścia do życia dorosłego jest zawarcie małżeństwa. Przez małżeństwo mężczyzna lub kobieta uzyskują status pełnego członka grupy społecznej. Istnieje jednak pewien warunek. W społeczeństwach tradycyjnych małżeństwo nabiera pełnej mocy dopiero wtedy, kiedy na świat przyjdą dzieci. Przygotowanie małżeństwa jest długim i złożonym procesem. Rzadko wybór małżonka odbywa się na zasadzie wolnego wyboru młodych. Jest to zwykle umowa dwóch rodzin poszerzonych. Ważne jest nie tylko zachowanie reguł egzo- lub endogamii, uwzględnienie małżeństw preferencyjnych lub przestrzeganie zakazów pokrewieństwa krwi. Umowa między rodzinami stwarza trwałe relacje, które powinny zaowocować współpracą niespokrewnionych grup społecznych. Po uzgodnieniu warunków między rodzinami następuje długi okres oczekiwania – przygotowania, w którym realizowane są płatności małżeńskie w formie płodów ziemi, bydła i pracy na polach przyszłego teścia. Trwa to czasem wiele lat, zanim dziewczyna będzie dojrzała do małżeństwa¹⁰.

Z małżeństwem związane jest przejście w przestrzeni, w przypadku społeczeństw patrylinearnych, przyszłej żony do domu rodziny męża. Charakter społeczny małżeństwa wyraża się w ekstremalnych przypadkach

⁹ Tamże, s. 103.

¹⁰ Zob. J.J. Pawlik, *Kontrakt, ślub, wesele – praktyka małżeńska we współczesnym Togo*, „Nurt SVD” 114(2006) z. 2, s. 89–104.

przez fakt, że dziewczyna nie wie, który z członków rodziny, do której się udaje, będzie jej mężem. Aby podkreślić społeczny charakter związku, pannę młodą przyjmuje uroczyście przyszły teść, który dopiero po kilku dniach przekazuje młodą mężatkę jej mężowi¹¹.

Przez pierwszy okres związku małżeńskiego, aż do urodzenia pierwszego dziecka, młoda żona pełni funkcje służebne jako pomocnica teściowej, która sprawuje kontrolę nad przygotowaniem posiłków dla swojej syna. Zresztą rzadko się słyszy, aby mąż nazywał swoją „połowicę” żoną. Pełną wartość osiągnie bowiem dopiero po urodzeniu dziecka, a wtedy mąż nazywać ją będzie matką swoich dzieci. Narodziny dziecka są potwierdzeniem związku.

W rodzinach matrylinearnych sytuacja jest bardziej złożona, ponieważ dziecko należy do rodziny matki i stąd rola ojca jest ograniczona. Funkcje społeczne ojca sprawuje brat matki. Ojciec zaś ma podobne funkcje względem dzieci swoich sióstr.

Trzeba podkreślić, że w rodzinie tradycyjnej jednostka nuklearna (atom społeczeństwa) nie ma szans na przeżycie indywidualnie. Prace wspólnotowe, a przede wszystkim wspólna własność pól i bydła zmuszają do współpracy licznych rodzin nuklearnych w ramach rodziny poszerzonej, lineażowej i klanowej. Do tego dochodzi wspólnota niewidzialna przodków i kult zarządzany przez głowę rodziny.

ŚMIERĆ I POGRZEB

W życiu człowieka przejście przez śmierć ma kluczowe znaczenie. Śmierć w tradycji afrykańskiej uważana jest za „wstrząs ziemi pod stopami przechodnia”¹². W większości kultur nie uznaje się jej za koniec (anihilację). Przekraczając próg śmierci zmarły zmienia status, stając się przodkiem, co wymaga odpowiednich zabiegów rytualnych. Wyobrażenia, które związane się z życiem po śmierci, zależą od przyjętej koncepcji osoby. Z jakich komponentów składa się człowiek? Co pozostaje po śmierci? Śmierć jest zakłóceniem porządku społecznego. W kulturze europejskiej mówi się o bolesnej stracie, która ma konsekwencje na poziomie

¹¹ J.J. Pawlik, *Afrykańskie małżeństwo zwyczajowe na przykładzie grup etnicznych Togo*, w: R. Sztymchmiller (red.), *Zawieranie małżeństwa w różnych systemach prawnych, religiach i kulturach*, Olsztyn 2009, s. 183–194.

¹² M. Makang Ma Mbong, *Les funérailles africaines comme psychothérapie des deuils pathologiques*, „Psychopathologie Africaine” 8(1972) no. 2, s. 204.

psychicznym i społecznym, tworząc żałobników, wdowy i sieroty. W kontekście afrykańskim wierzy się, że zmarły, aby osiągnąć stan dobroczynnego przodka, musi być obiektem złożonych rytuałów, które gwarantują mu pomyślne przejście. To właściwy przebieg rytuałów wpływa na życie po śmierci danej osoby.

W klimacie tropikalnym pochówek, który musi odbyć się najpóźniej 24 godziny po śmierci, nie kończy złożonego kompleksu pogrzebowego. Przejście na tamten świat, nazywane procesem ancestralizacji, dokonuje się w czasie. W chrześcijaństwie odpowiednikiem tego są Msze św. w pierwszą rocznicę śmierci. W Afryce zaś szczególnego znaczenia nabierają obrzędy zakończenia żałoby organizowane w wielkim splendorze czasem wiele lat po śmierci. Przebieg obrzędów pogrzebowych odpowiada schematowi obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa na poziomie ciała, na poziomie komponentów niewidzialnych osoby oraz na poziomie żałobników.

Na poziomie ciała, czas między pochówkiem a obrzędami zakończenia żałoby pozwala na jego rozkład. Praktykowana na Madagaskarze ekshumacja kości, ich pielęgnacja i złożenie w grobie rodzinnym wyznacza włączenie zmarłego do grona przodków¹³. Na poziomie składników niewidzialnych u wielu ludów, m.in. u Basari i Konkomba z Togo, rytuał poszukiwania przyczyny śmierci na zakończenie żałoby pozwala na ich włączenie do grona przodków niewidzialnych, a po rytuale otwarcia ust można będzie się go konsultować w ważnych sprawach rodzinnych. Na poziomie żałobników, szczególnie wdów, w czasie obrzędów zakończenia żałoby odzyskują one pierwotny status i mogą powtórnie wyjść za mąż, co w przypadku Basari wyrażone zostaje symbolicznie przez publiczne wyprowadzenie wdowy na pola zmarłego męża i na plac targowy¹⁴.

Uroczystości zakończenia żałoby mają kluczowe znaczenie dla całej społeczności, gdyż obrzędy te połączone są ze świętowaniem, w którym uczestniczą wszyscy związani z rodziną zmarłego, bliżsi i dalsi krewni, sąsiedzi i znajomi. Obecność jest obowiązkowa, gdyż niezadowolony zmarły, nieobecny fizycznie, ale obecny duchowo, może się zemścić.

¹³ J. Niesyto, *Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemienu Betsileo na Madagaskarze*, Toruń 2013.

¹⁴ J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej (na przykładzie obrzędów pogrzebowych Basarów z północnego Togo)*, „Przegląd Humanistyczny” 370(2002) nr 1, s. 93–108.

Ofiary dla zmarłych

Większość społeczeństw, w których rodzina odgrywa ważną rolę, zachowuje ściśle zdefiniowaną hierarchię. Hierarchia uporządkowana jest według płci, pokrewieństwa i wieku danej osoby. Starsi, szczególnie rodzice i dziadkowie, mają większy autorytet od młodszych, dlatego młodzi powinni ich słuchać. W społeczeństwach, w których dominuje tradycja ustna, uważa się, że im człowiek jest starszy, tym więcej kumuluje wiedzy. Ponadto starsi mają władzę i podejmują decyzje w życiu społecznym.

W tradycyjnych społeczeństwach lineażowych, w których poszerzona rodzina stanowi grupę korporacyjną w zakresie gospodarczym, polityczno-społecznym i religijnym, głowa rodziny jest niepodważalnym autorytetem dla jej członków. Kiedy młody chce coś osiągnąć w życiu, kiedy potrzebuje wsparcia w spornej sprawie, kiedy pragnie się ożenić, zwraca się o radę, zgodę i poparcie do głowy rodziny. Udaje się do niego z podarunkiem, aby wyrazić szacunek dla jego wieku i autorytetu. Kiedy starszy przyjmie dar, angażuje się w sprawy darczyńcy. Podobnie dzieje się w relacjach do zmarłych, którzy pełnili funkcje przywódcze w rodzinie. Tak długo jak pamięta się o nich, tak długo należą do hierarchii społecznej, ale jako członkowie niewidzialni¹⁵.

„Przodek to duch, który odszedł, który stoi w szczególnie bliskiej relacji do rodziny. Jej życie od niego pochodzi, a ponieważ wciąż żyje, jest w niej obecny. Jego przychyłność warunkuje pomyślność rodziny”¹⁶.

Nie każdy zmarły zdobywa status przodka. Jak wspomniano, warunkiem stania się przodkiem jest pełne przeprowadzenie obrzędów pogrzebowych. Jest to społeczne uznanie zmarłego za przodka. Konieczna jest więc rodzina, aby zadbała o przeprowadzenie obrzędów. Jeśli ktoś nie pozostawił po sobie potomstwa, nie może liczyć na pełne obrzędy pogrzebowe i ofiary, a tym samym na stanie się przodkiem. Rodzina nie została przedłużona i nie będzie nikogo, kto by składał ofiary dla zmarłego. Jest to tragiczny koniec jednostki i jego rodziny¹⁷.

¹⁵ Zob. J.J. Pawlik, *Przywództwo lineażowe w Afryce – między imperatywem krwi a wymogiem tradycji*, w: A. Żukowski (red.), *Przywódcy i przywództwo we współczesnej Afryce*, Olsztyn 2008, s. 61–63.

¹⁶ E.B. Idowu, *African Traditional Religion. a Definition*, London 1973, s. 179.

¹⁷ Pod wpływem chrześcijaństwa upowszechnia się zwyczaj odprawiania pełnych obrzędów pogrzebowych dla wszystkich zmarłych, niezależnie od płci, wieku i stanu cywilnego osoby.

Odnosnie Afryki E.B. Idowu pisze w następujący sposób: „Zmarli są prawdziwymi członkami rodziny; nie należą oni jednak do tego samego cielesnego porządku jak ci, którzy aktualnie żyją z duszą i ciałem na ziemi. Choć ściśle związani ze światem, nie są już zwykłymi śmiertelnikami. Ponieważ przekroczyli granicę między światem cielesnym a pozazmysłowym, stali się wolni od nałożonych przez świat ograniczeń fizycznych. Przychodzą kontaktować się z ludźmi na ziemi w sposób niewidzialny, pomagają im lub szkodzą, powiększają dobrobyt lub sprawiają nieprzyjemności. W pewnym stopniu są pośrednikami między światem bóstw a swymi dziećmi. Jest to kontynuacja ich ziemskich funkcji, kiedy łączyli kierowanie rodziną ze spełnianiem funkcji kapłańskich jako głowa wspólnoty”¹⁸.

Życie przodków niewiele się różni od życia żyjących. Zachowują taką samą hierarchię i strukturę społeczną. Podejmują się takich samych zajęć jak w świecie widzialnym. Mówi się, że ofiary trzeba składać wczesnym rankiem lub wieczorem, ponieważ podczas dnia trudno zastać przodka w domu, ponieważ mógł już wyjść na pole lub przebywa na targu. Przodkowie stanowią integralną część społeczeństwa. Ich rolę można porównać do funkcji innych starszych w rodzinie. Po prostu urodzili się wcześniej i odeszli.

Przodkowie są najlepszymi doradcami. Przebywają w niewidzialnym świecie i dzięki temu doświadczeniu wiedzą o wiele więcej niż żyjący. Potrafią rozpoznawać ukryte przyczyny choroby i wiedzą, jak ją leczyć. Znają również przyszłe wydarzenia. Mogą doradzać, jak reagować na zdarzające się nieszczęścia. Niemniej nie każdy człowiek jest w stanie z nimi komunikować. Konieczna jest zdolność medium, którą obdarzony jest wybrany człowiek nazywany wróżbitą. Jest on zwykle w szczególnej relacji do pewnej niewidzialnej siły, która zarządza jego darem wróżbiarstwa.

Przodkowie, będący niewidzialną częścią rodziny, zapewniają ochronę i służą pomocą żyjącym. Stąd są beneficjentami licznych ofiar. Ofiary te składa się z okazji zasiewów i plonów, w przypadku choroby i śmierci, z okazji wyjątkowych wydarzeń w rodzinie, zawsze po konsultacji świata niewidzialnego przez wróżbitę, by ustalić którym przodkom należy zadresować ofiarę i jakiego rodzaju. Zwykle ceremonie ofiarnicze składają się z obiat wody i napoju alkoholowego (piwa lub wina palmowego) oraz krwawej ofiary z drobiu (kurczak, perliczka) oraz w szczególnych przypadkach ze zwierząt (owca, koza). Może się zdarzyć, że żyjący zapomną

¹⁸ E.B. Idowu, dz. cyt., s. 184.

o którymś z przodków i przestaną mu składać ofiary. Przodek ten może zaprzestać pomocy i ochrony, a wtedy rodzina ryzykuje splot nieszczęść (choroba, nieurodzaj). Odmowa ochrony nie oznacza, że przodkowie karzą żyjących. Niemniej skutki tej odmowy są podobne.

Można spytać, czy wiara w życie przodków i składanie im ofiar jest kultem? Należy podkreślić, że rola przodków w zaświatach jest taka sama jak podczas życia. Przodkowie uczestniczą w życiu swej rodziny, pomagają jej przez niewidzialne działanie. Trudno jest też mówić o praktykach pobożności względem przodków. Być może niedawno zmarli wzbudzać będą większy szacunek, ale z czasem również i oni wejdą do grona anonimowych przodków.

Niektórzy przodkowie, ojcowie wielkich klanów, założyciele wiosek przez złożony proces sakralizacji zdobędą status bóstwa. W takim przypadku przodek traci konkretną osobowość i reprezentuje pewien typ mityczny. Jego moc, która już w życiu ziemskim osiągnęła niebывały rozmiar, jeszcze bardziej wzrasta. Przez uświęcenie przodka, społeczeństwo walczy przeciw niepewności losu i poszukuje gwarancji przeżycia grupy jako jednostki społecznej. Ubóstwieni przodkowie służą jako pośrednicy między żyjącymi a Istotą Najwyższą (Bogiem). Ich znajomość życia na ziemi pozwala przypuszczać, że dobrze rozumieją potrzeby ludzi¹⁹.

Zakończenie

W społeczeństwach tradycyjnych, w których wszystkie domeny życia łączą się spójnie ze sobą, funkcja społeczna rytuału należy do najważniejszych. Trzeba też pamiętać, że główny oficjał rytuału, głowa rodziny, jest zarazem decydem w sprawach rodzinnych oraz zarządcą własności rodziny. Analizując więc różne aspekty życia należy stwierdzić, że funkcja społeczna rytuału jest jedną z wielu funkcji jakie spełnia.

Max Gluckman i afrykańscy skupieni wokół niego w Szkole Manchesterskiej prowadzili szczegółowa badania z perspektywy społecznej w Afryce Południowej. Rytuał stanowił dla nich środek rozwiązywania konfliktów i napięć społecznych. Jeden z nich, Victor W. Turner, zaproponował innowacyjną interpretację rytuału, posługując się metaforą dramatu społecznego. Społeczeństwo odgrywa dramat, reagując na

¹⁹ Więcej zob. L.-V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris 1992, s. 100–106.

narastające konflikty, aby przeprowadzić zmiany w strukturze społecznej. Dramat społeczny przebiega w czterech fazach: 1. *Breach* – zerwanie z porządkiem symbolicznym, służącym za system odniesienia; 2. *Crisis* – wyładowanie emocjonalne, które następuje w konfrontacji z naruszeniem społecznej spójności; 3. *Redressive action* – interwencja czynnika trzeciego, aby doprowadzić na nowo do zgody i porozumienia między antagonistami (tu interweniuje rytuał); 4. *Reintegration* – zakończenie stanu kryzysowego pojednaniem i przywróceniem stanu wyjściowego albo zmianą sytuacji i uznaniem nowego porządku, albo ogłoszenie schizmy²⁰.

Jednak dla Turnera interpretacja społeczna nie była zadawalająca. Poszukiwał on istoty rytuału w czymś, co przekracza poziom więzi społecznej i zaproponował koncepcję *communitas* jako stanu grupy społecznej, podczas którego różnice w statusie oraz odpowiadające im role społeczne są zawieszane. Jest to stan odznaczający się silnym ładunkiem emocjonalnym prowadzącym do głębokich przeżyć (religijnych, estetycznych)²¹. W ten sposób Turner wykracza poza poziom społeczny, skłaniając się coraz bardziej ku interpretacji religijnej rytuału.

Funkcja społeczna rytuału nigdy nie zostanie zakwestionowana, ponieważ rytuał z natury jest wydarzeniem publicznym, w obecności przynajmniej kilku uczestników, którzy są motywowani i przekonani, że odprawienie rytuału ma w sobie głęboki sens i konsekwencje. Pełniąc wielorakie funkcje, rytuał zajmuje kluczowe miejsce w każdej kulturze.

Bibliografia

- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
Gennep A. van, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006.
Handelman D., G. Lindquist (red.), *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*, New York 2004.
Idowu, E.B., *African Traditional Religion. a Definition*, London 1976.
Lévi-Strauss C., *Totemizm dzisiaj*, Warszawa 1998.

²⁰ V.W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society. a Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1957, s. 91–94.

²¹ Zob. V.W. Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca–London 1975, s. 21–22.

- Makang Ma Mbong M., *Les funérailles africaines comme psychothérapie des deuils pathologiques*, „Psychopathologie Africaine” 8(1972) no. 2, s. 201–215.
- Niesyto J., *Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemienu Betsileo na Madagaskarze*, Toruń 2013.
- Pawlik J.J., *Afrykańskie małżeństwo zwyczajowe na przykładzie wybranych grup etnicznych Togo*, w. Sztynchmiller R. (red.), *Zawieranie małżeństwa w różnych systemach prawnych, religiach i kulturach*, Olsztyn 2009, s. 183–194.
- Pawlik J.J., *Przywódstwo lineażowe – między imperatywem krwi a wymogiem tradycji*, w. Żukowski A. (red.), *Przywódcy i przywództwo we współczesnej Afryce*, Olsztyn 2008, s. 53–69.
- Pawlik J.J., *Kontrakt, ślub, wesele – praktyka małżeńska we współczesnym Togo*, „Nurt SVD” 114(2006) z. 2, s. 89–104.
- Pawlik J.J., *Śmierć w myśli afrykańskiej (na przykładzie obrzędów pogrzebowych Bassarów z północnego Togo)*, „Przegląd Humanistyczny” 370(2002) nr 1, s. 93–108.
- Rivière C., *Socio-anthropologie des religions*, Paris 1997.
- Thomas L.-V., Luneau R., *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris 1992.
- Turner V.W., *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca–London 1975.
- Turner V.W., *Schism and Continuity in an African Society. a Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1957.

STRESZCZENIE

Rytuał pełni wielorakie funkcje. Spośród nich ważną rolę odgrywają funkcje społeczne, ponieważ przez rytuał wzmacnia się spójność grupy, łagodzone są napięcia i rozwiązywane konflikty. Rytuał oznacza też zmiany statusu społecznego osoby i umożliwia komunikację z niewidzialną częścią społeczeństwa. Artykuł przedstawia dwie ostatnie z wymienionych funkcji w kontekście kultur afrykańskich. Mimo że rytuał jest niezbędny dla życia społecznego, nie można ignorować jego funkcji religijnych, szczególnie w społeczeństwach tradycyjnych, gdzie polityka, społeczeństwo i religia są ze sobą ściśle powiązane.

Słowa kluczowe: rytuał, społeczeństwa plemienne, Afryka

ABSTRACT

Ritual has multiple functions. Of these, social functions play an important role, as through ritual group cohesion is strengthened, tensions are reduced and conflicts are resolved. Ritual al signifies changes in a person's social status and enables communication with the invisible part of society. This article presents the latter two functions in the context of African cultures. Although ritual is essential to social life, its religious functions cannot be ignored, especially in traditional societies where politics, society and religion are closely intertwined.

Key words: ritual, tribal societies, Africa

PAWEŁ SZUPPE

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: 0000-0001-6806-3161

e-mail: ppp-1975@o2.pl

DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY

Wstęp

W dzisiejszej rzeczywistości słowo „dialog” ma wiele znaczeń. Od dialogu jako rozmowy dwojga ludzi, przez dialog człowieka z ideą, można przejść do dialogu na poszczególnych płaszczyznach: społecznej, politycznej, naukowej, religijnej. Dialog to spotkanie, nie zawsze przeciwników, czasem niepewności, obaw, niewiedzy, wątpliwości, ignorancji. Otwiera człowieka na spojrzenia, światopoglądy, punkty widzenia, jakie komunikują inni ludzie, nakazując postawę szacunku i zrozumienia, akceptacji wobec tej odmienności. Nie oznacza jednak przymusowej rezygnacji z własnego odniesienia do określonej kwestii¹.

Dialog stanowi fundament istnienia i współistnienia ludzi zarówno w wymiarze osobowym, jak również międzywspólnotowym, tzn. pomiędzy jednostką a grupą społeczną. Jest wspólnym sposobem życia ludzi, zachęcającym ich do dzielenia się posiadanymi wartościami, dobrami, ale też spojrzeniem na odmienną sytuację życiową drugiego człowieka i siebie samego w relacji z innym².

¹ A. Giedrys, *Przełom w filozofii dialogu. Trzy wymiary dialogu*, „Filozofia Dialogu” 2009 nr 7, s. 41; J. Baniak, *Dialog jako czynnik łączący ludzi*, „Filozofia Dialogu” 2009 nr 8, s. 7; P. Szuppe, *Perspektywy dialogu międzyreligijnego chrześcijan z wyznawcami nowych ruchów religijnych*, „Ateneum Kapłańskie” 157(2011) z. 3, s. 490–491; zob. J. Nikitorowicz, *Dialog międzykulturowy ku integracji w społeczeństwie wielokulturowym*, w. A. Cudowska (red.), *Oblicza dialogu*, Białystok 2008, s. 22–23.

² M. Szulakiewicz, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, w. J. Baniak (red.), *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, Poznań 2002, s. 36–38; J. Baniak, *O potrzebie dialogu w życiu społecznym ludzi*, „Filozofia Dialogu” 2007 nr 5, s. 7–8;

W dialogu najważniejsze miejsce zajmuje relacja dialogowa, która może zaistnieć dopiero wtedy, kiedy osoby ją wytwarzające traktują się podmiotowo, przyznają sobie równe możliwości dochodzenia własnych racji, z myślą osiągnięcia wspólnego celu³.

Autentyczny dialog zakłada uznanie godności, wolności każdego człowieka oraz jego prawa do wyrażania własnych poglądów, nawet błędnych, wolności sumienia i religii (wyznania), tolerancji. Zjawisko dialogu tworzą trzy nieodzowne komponenty: wewnętrzne uwarunkowania osób lub grup społecznych (postawy), wartości przez nich wyznawane i reprezentowane (poglądy), środki przekazywania myśli. Czynniki te mają wpływ na postawę partnera dialogu, która jest uzależniona od uwarunkowań osobowościowych oraz środowiskowych. Układy społeczne i kulturowe, przynależność grupowa, normy, wartości czy wzorce obowiązujące w grupie odniesienia także wpływają na świadomość i postawę partnera dialogu, sprawiając, że staje się on możliwy lub zostaje przekreślony⁴.

Szczególną postacią dialogu jest dialog międzyreligijny, za którym przemawiają trzy rodzaje racji: antropologiczne (każdy wyznawca religii pragnie uznania swojej tożsamości, indywidualności), socjologiczne (świadomość pluralizmu) i teologiczne (dla chrześcijan jest to tajemnica trynitarna)⁵.

Od czasów Soboru Watykańskiego II (1962–1965) dialog międzyreligijny stanowi wartość samą w sobie, o czym świadczy jego jasno postawiony cel, jakim jest wzajemne zrozumienie, poznanie i nieustanne wsłuchiwanie się w to, co wyznawcy określonych religii mają sobie do powiedzenia⁶.

J. Baniak, *Dialog jako czynnik łączący ludzi*, s. 10–11; P. Szuppe, art. cyt., s. 491; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, w. E. Śliwka (red.), *Religie wobec życia. VI Piętnięńskie Spotkania z Religiami. Materiały*, Pieniężno 1991, s. 101–102; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, w. Wańka A. (red.), *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*, Szczecin 2004, s. 116–117; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 34(2005) nr 1, s. 60.

³ J. Baniak, *Miejsce i znaczenie dialogu w życiu ludzi*, „Filozofia Dialogu” 2004 nr 2, s. 7; P. Szuppe, art. cyt., s. 491; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 101.

⁴ J. Baniak, *Miejsce i znaczenie dialogu w życiu ludzi*, s. 8–9; P. Szuppe, art. cyt., s. 491.

⁵ J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 243; J. Urban, *Dialog międzyreligijny w perspektywie Soboru Watykańskiego II*, w. K. Wol-sza (red.), *Dziedzictwo Soboru. Wykłady otwarte w Zamiejscowym Ośrodku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Gliwicach (2005/2006 –2006/2007)*, Opole 2007, s. 123–124; P. Szuppe, art. cyt., s. 491.

⁶ Przykładowe dokumenty Kościoła z zakresu dialogu międzyreligijnego: Encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam* (6 sierpnia 1964), Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (21

Dialog międzyreligijny może być realizowany przez chrześcijan na płaszczyznach: życia (codzienne obcowanie w duchu tolerancji, szacunku i przyjaźni), dzieł (współpraca na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej, politycznej celem wyzwolenia i wyniesienia ludzkości, dążenie do pokoju, obrona praw człowieka), ekspertów lub wymiany teologicznej (zrozumienie doktryny, w której wyrażają się podstawowe treści każdej religii), doświadczenia religijnego (modlitwa, ofiara, asceza, kontemplacja, mistyka)⁷.

Istotą dialogu międzyreligijnego jest nie tylko lepsze poznanie innych religii, ale też głębsze zrozumienie własnej wiary. Dokonuje się to przez oczyszczenie i wewnętrzne nawrócenie, prowadzące do wzajemnego odrodzenia i duchowego wzrostu, a także promowanie ludzkiej godności oraz dążenie do prawdy. W dialogu chodzi również o osiąganie pewnych celów społecznych, takich jak: pokój, wolność, braterstwo, czyli szeroko pojęte dobro człowieka⁸.

Dialog międzyreligijny odnosi się do trzech płaszczyzn: praktycznej (współpraca dla dobra ludzkości), poznawczej (dążenie do zrozumienia i prawdy) oraz „duchowej” (przeżycie religii partnera „od wewnątrz”)⁹.

Przyjmując podstawowe warunki dialogu międzyreligijnego, wyłania się kwestia prawdziwości religii, gdyż każdy wyznawca w swojej praktyce

listopada 1964), Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (28 października 1965), Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan poświęcony zagadnieniom dialogu i misji *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (10 czerwca 1984), encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio* (7 grudnia 1990), *Karta Ekumeniczna. Wytuczne dla rozwoju współpracy Kościołów w Europie* (22 kwietnia 2001); P. Szuppe, art. cyt., s. 491; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, „Nurt SVD” 33(1999) z. 4, s. 63; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 61; T. Dola, *Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2010 t. 5, s. 199; L. Fic, *Dialog międzyreligijny*, „Paedagogia Christiana” 2010 t. 2, s. 51.

⁷ Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, „L'Osservatore Romano” 5(1984) nr 7, s. 5; J. Urban, art. cyt., s. 129–130; P. Szuppe, art. cyt., s. 491–492; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, w. E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 153–155; H. Zimoń, *Doświadczenie dialogu z religiami niechrześcijańskimi*, w. V. Kmiecik, A. Czaja, K. Kowalik (red.), *Od konfrontacji do dialogu. Doświadczenia Kościoła w XX wieku*, Lublin 2003, s. 335.

⁸ J. Urban, art. cyt., s. 131; P. Szuppe, art. cyt., s. 492; zob. Sekretariat dla Niechrześcijan, art. cyt., s. 4; L. Swidler, *Dekalog dialogu. Podstawowe zasady dialogu międzyreligijnego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1985 nr 3–4, s. 49–53.

⁹ L. Swidler, art. cyt., s. 52; P. Szuppe, art. cyt., s. 492.

wiary uznaje za obowiązującą i słuszną wykładnię własnych przekonań. W polemice na temat prawdziwości religii wyróżnia się trzy stanowiska: ekskluzywizm (tylko jedna doktryna religijna jest prawdziwa [wyznawana przeze mnie], wszystkie inne są fałszywe), inkluzywizm (prawdziwe w innych religiach są twierdzenia tożsame z moją wiarą, a niezgodne należy uznać za fałsz), radykalny pluralizm (wszystkie religie są w jednakowym stopniu prawdziwe [istnienie świata wyższego, nadprzyrodzonego] i fałszywe [próby określenia tej rzeczywistości])¹⁰.

Wobec tak zarysowanego zagadnienia pojawia się pytanie: czy dialog międzyreligijny ma rację bytu? Jeżeli warunkiem przystąpienia do niego jest wewnętrzna swoboda (wolność) uczestników, a w postawie religijnej zawiera się zarówno wiara w prawdziwość i zbawczą moc własnych wierzeń, jak też dzielenie się wyznawaną prawdą z innymi, to teoretycznie wydaje się, że możliwość takiego dialogu jest wykluczona. Warunkiem autentycznego dialogu międzyreligijnego nie może być wyłącznie ścieranie się racji za i przeciw określonej doktrynie czy formie kultu. Dialog powinien być w pierwszym rzędzie spotkaniem równych sobie i wolnych osób, okazją do dzielenia się osobistymi doświadczeniami życiowymi, zwłaszcza religijnymi, które mogą służyć jako pewna forma weryfikacji wyznawanej doktryny, budowania „wspólnego świata religii”¹¹.

Potrzeba dialogu

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* wymienia czynniki, skłaniające Kościół do podejmowania dialogu międzyreligijnego. Są to: jedność rodzaju ludzkiego i wzrost zależności między narodami; wspólny początek i cel ostateczny wszystkich ludzi; oczekiwania człowieka od religii odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne¹².

W posoborowym rozumieniu dialogu międzyreligijnego chodzi o przewyciężenie postawy zamkniętej wobec innych religii, pokonanie uprzedzeń, otwarcie na wymianę myśli, dobrą wolę, pogłębienie poznania

¹⁰ I. Ziemiński, *O możliwości dialogu między religiami kilka banalnych uwag*, w: M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Dialog w kulturze*, Toruń 2003, s. 229–231; P. Szuppe, s. 492.

¹¹ I. Ziemiński, art. cyt., s. 234–238; P. Szuppe, art. cyt., s. 492.

¹² J. Urban, dz. cyt., s. 11–12; K. Szymczycha, *Dialog międzyreligijny w dokumentach Sekretariatu ds. Niechrześcijan i Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego*, „Nurt SVD” 121–122(2008) z. 1–2, s. 181; zob. T. Dola, art. cyt., s. 199; L. Fic, art. cyt., s. 54.

różnych religii i występujących tam wartości zbawczych, poszukiwanie wspólnych podstaw dialogu w celu wzajemnego wzbogacenia wartościami religijnymi. Istotę dialogu wyraża gotowość obustronnego słuchania i uczenia. Rozmowa jest wtedy szczerą, gdy wskazuje się na różnice i otwarcie o nich mówi¹³.

Kościół – zdając sobie sprawę z pluralistycznego wymiaru dzisiejszych społeczeństw – widzi potrzebę i konieczność dialogu z innymi religiami. Na tej podstawie można wyróżnić trzy rodzaje argumentów przemawiających za dialogiem międzyreligijnym: antropologiczne; socjologiczne; teologiczne¹⁴.

Ujęcie racji antropologicznych najlepiej oddaje stwierdzenie, że otwartość Kościoła na dialog wynika z jego wierności człowiekowi, miłości, szacunku wobec wszystkiego, co dobre w kulturze oraz życiu religijnym innych ludzi¹⁵.

Każdy człowiek oczekuje, pragnie i wymaga uznania swojej tożsamości, indywidualności. Zaangażowanie w dialog oznacza akceptację podmiotowości drugiego człowieka, szacunek dla jego wolności. To jeden z podstawowych czynników dialogu międzyreligijnego¹⁶.

Drugim argumentem antropologicznym jest doświadczanie przez człowieka własnych ograniczeń oraz możliwości ich przekraczania. Towarzyszy temu otwarcie i ukierunkowanie jednostki na transcendencję. Dialog staje się tu zadaniem egzystencjalnym, ponieważ życie zmusza ludzi do dzielenia ze sobą pewnej przestrzeni. Konieczność spotkania ma swe źródło w naszej naturze, gdyż nikt nie może być w pełni człowiekiem bez otwarcia się na innych ludzi¹⁷.

Trzecią podstawę antropologiczną stanowi wzajemne weryfikowanie się, poprawianie błędów, braterska wymiana posiadanych darów. Sprzyja to wzrastaniu dojrzałości. W stosunku do wyznawców religii niechrześcijańskich wierni Kościoła nie mogą tylko głosić nauki i dawać świadectwa, ale muszą nawiązywać rzeczywisty dialog na płaszczyźnie ludzkiej. Wszystkie inicjatywy dialogowe mają zmierzać do lepszego poznania się oraz wzbogacenia w dziedzinie wartości moralnych i duchowych. Uwzględniając aspekt subiektywny religii, trzeba być wyczulonym

¹³ J. Urban, dz. cyt., s. 17; zob. L. Fic, art. cyt., s. 56–57.

¹⁴ J. Urban, dz. cyt., s. 23, 243; zob. S. Kasprzak, *Dialog międzyreligijny w kontekście współczesnego świata i Kościoła*, „Nurt SVD” 106(2004) z. 2, s. 149.

¹⁵ J. Urban, dz. cyt., s. 23–24.

¹⁶ Tamże, s. 24–25.

¹⁷ Tamże, s. 25–26; zob. S. Kasprzak, art. cyt., s. 150–151.

na różnice religijne między poszczególnymi jednostkami i nie osądzać dyspozycji wewnętrznych danego człowieka jedynie przez pryzmat kontekstu społecznego. Antropocentryzm jest najprostszą, najbardziej autentyczną podstawą dialogu, wymagającą osobistego zaangażowania partnerów. Chcąc poznać Boga, trzeba wpięrow otworzyć się na ludzi¹⁸.

Z racjami antropologicznymi, przemawiającymi za dialogiem międzyreligijnym, wiążą się argumenty socjologiczne. Istotne miejsce zajmuje tu świadomość pluralizmu religijnego, nakazująca szanować w innych tradycjach religijnych wszystko, co prawdziwe, sprawiedliwe, święte. Uznania wymagają wartości duchowe i ogólnoludzkie występujące w tych religiach. Są one świadectwem poszukiwań wyjaśniających tajemnice ludzkiej egzystencji. Dialog umożliwia stawianie pytań i otrzymywanie odpowiedzi. To miejsce wymiany doświadczeń i bogactw występujących w różnych religiach¹⁹.

Druga racja socjologiczna to świadomość, że wszyscy ludzie są braćmi, niezależnie od przynależności religijnej. Narody stanowią jedną społeczność o wspólnym początku i celu. Podejmowanie tego rodzaju zagadnień w dialogu nie oznacza zniesienia różnic między religiami, wyznawcami i tradycjami. Fakt braterstwa międzyludzkiego, wspólnej egzystencji zobowiązuje do podejmowania dialogu. Człowiek jest istotą społeczną, która potrzebuje innych ludzi, aby żyć i realizować się. Otwartość na drugiego człowieka, inne społeczeństwa jest wyrazem jedności rodzaju ludzkiego w swym pochodzeniu i przeznaczeniu²⁰.

Wśród podstaw socjologicznych znajduje się także świadomość różnych zagrożeń społecznych, którym religie mają przeciwdziałać. Dialog łączy się tu z wprowadzaniem pokoju na świecie, kształtowaniem właściwych relacji międzyludzkich, eliminowaniem analfabetyzmu, głodu, skutków klęsk żywiołowych, zaspokajaniem podstawowych potrzeb człowieka, by mógł on myśleć o Bogu. Dialog oraz współpraca na tych płaszczyznach stanowią fundament dla rozwoju integralnego jednostki, wyzwolenia i promocji ludzkiej. W każdej kulturze, religii można odkryć wartości, które podkreślają godność człowieka i jego transcendentne przeznaczenie²¹.

¹⁸ J. Urban, dz. cyt., s. 26–27; zob. S. Kasprzak, art. cyt., s. 151.

¹⁹ J. Urban, dz. cyt., s. 27–28; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 141.

²⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 29–30; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 69; E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, „Nurt SVD” 33(1999) z. 4, s. 83; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 134.

²¹ J. Urban, dz. cyt., s. 30–31.

Oprócz racji antropologicznych i socjologicznych ukazujących nieodzowność dialogu międzyreligijnego, istnieją również argumenty teologiczne. Źródłem oraz wzorem staje się tutaj Trójca Święta, jako wspólnota Boskich Osób. Dzięki objawionej tajemnicy trynitarniej, opartej na życiu w komunii i wzajemnej wymianie, dostrzegamy najgłębszy sens dialogu z innymi religiami²².

Wśród podstaw teologicznych należy wpieryw ukazać tajemnicę Boga Ojca. Dialog zakłada wspólne pochodzenie wszystkich ludzi, stworzonych z miłości na obraz i podobieństwo Boże. Obejmuje również jednakowe przeznaczenie ludzkości – wezwanie do znalezienia pełni życia w Bogu. Wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Ojca, który pragnie ich zbawić. Powszechna wola zbawcza Boga to podstawowe kryterium hermeneutyczne dialogu międzyreligijnego. Bóg jako pierwszy rozpoczyna zbawczy dialog. Dlatego też trzeba, aby człowiek – wzorem Boga – dążył do spotkania z innymi ludźmi. Historia zbawienia świadczy o długotrwałym i wielowymiarowym dialogu, jaki Bóg prowadzi z ludzkością. Takie rozumienie dziejów (także w wymiarze eschatologicznym) i powszechna wola zbawcza stwarzają podstawy do zbliżenia z różnymi religiami oraz przyjęcia występującego w nich objawienia. Istota dialogu międzyreligijnego polega na odkrywaniu bogactwa, które Ojciec ukrył w stworzeniu i historii. Jesteśmy wezwani, by współpracować z Bożym planem zbawczym przez obecność, szacunek, miłość do wszystkich ludzi²³.

Drugą rację teologiczną stanowi tajemnica Jezusa Chrystusa, ukazująca głębię dialogu. Momentem kluczowym jest tu historyczny fakt Wcielenia Syna Bożego. W wydarzeniu tym Chrystus zjednoczył się z każdym człowiekiem. Odtąd dialog nabiera nowego wymiaru. Inkarnacja to szczególnie rodzaj spotkania Boga z ludzkością. Człowiek, będąc obrazem Boga, staje się partnerem dialogu. Odkupiony przez Jezusa Chrystusa (Tajemnica Paschalna [męka, śmierć i zmartwychwstanie]) jest zobowiązany, by wejść w dialog z innymi ludźmi, religiami. Zawarta w Ewangelii propozycja prawdziwej wspólnoty prowadzi do dialogu.

²² Tamże, s. 31; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 149–150; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 119; T. Dola, art. cyt., s. 200, 203; L. Fic, art. cyt., s. 52, 56.

²³ J. Urban, dz. cyt., s. 31–33; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 58, 68–69; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 120; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 133–134, 149–152; T. Dola, art. cyt., s. 200–201, 208.

Ta wspólnota powstaje wskutek zbawczego dzieła Chrystusa, obejmującego wszystkich ludzi²⁴.

Trzeci argument teologiczny to tajemnica Ducha Świętego. Duch Boży może działać także poza chrześcijaństwem i widzialnymi granicami Kościoła. Jego obecność w innych religiach sprawia, że wiele uczciwych osób przyczynia się do wypracowania i rozwoju różnych tradycji religijnych. Siłę wiary zapewnia Duch Prawdy. Świadomość ta otwiera Kościół na inne religie, by wspólnie z nimi dążyć ku prawdzie. Inicjatywa dialogu pochodzi od Ducha Świętego, który zaprasza wyznawców różnych religii do wzajemnych spotkań, współpracy i oczyszczenia (nawrócenia), aby troszczyli się o prawdę, życie, świętość, sprawiedliwość, miłość, pokój. Każde stworzenie podtrzymuje Duch, który przenika, łączy i wiąże wszystko, co na świecie jest dla Boga. Jego tajemnicza obecność w sercach ludzkich sprawia, że dialog międzyreligijny jest koniecznością²⁵.

Możliwość dialogu

Dialog staje się możliwy ze względu na: pochodzenie ludzi; jednakowe przeznaczenie; jeden Boski plan zbawienia świata; czynną obecność Ducha Bożego w religiach. Są to komponenty stanowiące fundament dialogu międzyreligijnego²⁶.

Pierwszy czynnik wskazuje, że cała ludzkość pochodzi od Boga Stwórcy. Fakt ten umożliwia wzajemne porozumienie, dialog. Ludzie różnych kultur i religii posiadają wspólne cechy, które są względem siebie komplementarne. Należy tu wymienić: rozum – zapewnia poznanie Boga; wolę – uzdalnia do podejmowania wyborów; sumienie – instancja Bożej obecności; wolność – prawo kierowania się głosem sumienia w wyznawaniu religii. Powyższe

²⁴ J. Urban, dz. cyt., s. 33; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 58–59; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 120–121; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 139–140, 150, 152; T. Dola, art. cyt., s. 201–202.

²⁵ J. Urban, dz. cyt., s. 34–35; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 59; E. Sakowicz, *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, „Nurt SVD” 33(1999) z. 4, s. 86; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 121; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 140, 153; T. Dola, art. cyt., s. 202.

²⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 73, 83; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 59.

właściwości zapewniają ludziom religijną wizję świata. Sprawiają, że wszystkie religie próbują dać swoim wiernym odpowiedzi na te same, powszechne, fundamentalne pytania dotyczące ludzkiej egzystencji. Umożliwiają odkrywanie duchowych skarbów, występujących w różnych religiach. Poznanie tego bogactwa stanowi warunek wstępny dialogu międzyreligijnego. Prowadzi to konsekwentnie do uznania, że wszyscy ludzie mają nie tylko wspólną naturę (obraz i podobieństwo Boże), ale też ich tradycje religijne zawierają „nasiona Prawdy”, „ziarna Słowa”. Dobro przenika serca i umysły wyznawców religii niechrześcijańskich. Odnajdujemy je również w obrzędach oraz kulturach narodów²⁷.

Drugim komponentem zapewniającym dialog jest jednakowe przeznaczenie ludzkości (zbawienie, Królestwo Boże, komunია z Bogiem, modlitwa). Świadomość ta wynika z przekonania, że świat przenika łaska Boża. Religie niechrześcijańskie można uważać – jako wyraz postawy religijnej i zasad moralnych wpisanych w duszę człowieka – za zamierzone przez Boga drogi do zbawienia. W religiach tych występuje zaczątkowa rzeczywistość Królestwa Bożego, jeśli żyją one wartościami ewangelicznymi i otwierają na działanie Ducha Świętego. Ten doczesny wymiar Królestwa łączy się z Królestwem Chrystusa, obecnym w Kościele, który kieruje wszystko ku eschatologicznemu wypełnieniu. Wszyscy ludzie są osobami stworzonymi przez Boga (obraz i podobieństwo) oraz powołanymi do komunii z Nim (zjednoczenie). Koncepcja ta otwiera perspektywy dialogu międzyreligijnego ze względu na wspólne pochodzenie i przeznaczenie ludzkości²⁸.

Wyrazem dążenia do jednego celu jest również modlitwa. Występuje ona we wszystkich religiach. To powszechny środek prowadzący do zbawienia. Wielu niechrześcijan przeżywa ją na płaszczyźnie stworzenia. Stanowi owoc rozumu, wspomaganego i podtrzymywanego przez łaskę Bożą²⁹.

Jednakowe przeznaczenie ludzi do zbawienia, budowanie Królestwa Bożego, osiągnięcie komunii z Bogiem i modlitwa, prowadząca do tego zjednoczenia, oto kolejna przestrzeń umożliwiająca dialog z religiami niechrześcijańskimi³⁰.

²⁷ J. Urban, dz. cyt., s. 74–76.

²⁸ Tamże, s. 76–77.

²⁹ Tamże, s. 77; zob. T. Dola, art. cyt., s. 207.

³⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 77.

Trzeci czynnik, który przemawia za dialogiem, zakłada jeden Boski plan zbawienia świata. Kościół dostrzega w mitach niechrześcijańskich pragnienie poznania Boga oraz wyraz prawa naturalnego. Zawierają one tęsknoty i dążenia ludzkie. Mogą być również zapowiedzią wyjaśnienia tego, co przyniosła tajemnica Wcielenia³¹.

Zbawienie jest rzeczywistością ofiarowaną ludziom dobrej woli. Istnieje jeden Boski plan zbawienia, dokonany w Jezusie Chrystusie, który przez Wcielenie zjednoczył się z każdym człowiekiem. Wszyscy ludzie uczestniczą – na różne jednak sposoby – w tym samym misterium zbawczym, choć często nie są świadomi, że Jezus Chrystus stanowi źródło ich zbawienia. Szczere praktyki i głos sumienia, którym kierują się wyznawcy religii niechrześcijańskich, wystarczą do zbawienia, nawet jeśli nie uznają oni Chrystusa za Boga i Zbawiciela³².

Czwarty komponent, wskazujący na możliwość dialogu, stanowi czynna obecność Ducha Bożego w religiach. Duch Święty daje wszystkim ludziom szansę uczestnictwa w Tajemnicy Paschalnej. Jest autorem pozytywnych wartości, jakie zawierają tradycje niechrześcijańskie. Działa w życiu wyznawców innych religii. Siła wierzeń tych ludzi pochodzi od Ducha Prawdy, obecnego także poza widzialnymi granicami Kościoła³³.

Duch Święty przekracza wszelkie granice czasowo–przestrzenne. Jego aktywność ma powszechny wymiar. Przenika serce każdego człowieka, inicjatywy religijne służące dobru ludzkości, wysiłki skierowane ku prawdzie, Bogu³⁴.

Religie ze swoim bogactwem duchowym pobudzają Kościół do uznania znaków obecności Chrystusa i działania tam Ducha Bożego. Pomagają one ludziom osiągnąć cel ostateczny, czyli pełnią w jakiejś mierze funkcję zbawczą³⁵.

Wśród przejawów czynnej obecności Ducha Świętego w religiach należy zaliczyć modlitwę. Od Niego pochodzi każda autentyczna modlitwa.

³¹ Tamże, s. 78.

³² Tamże, s. 78; zob. E. Sakowicz, *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, s. 89.

³³ J. Urban, dz. cyt., s. 80–81; zob. W. Henkel, *Głoszenie Jezusa Chrystusa i dialog międzyreligijny. Posoborowe perspektywy nauczania Magisterium*, w. W. Kluj (red.), *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 r.*, Poznań 1999, s. 19.

³⁴ J. Urban, dz. cyt., s. 81.

³⁵ Tamże, s. 81–82.

To On jest tajemniczo obecny w sercach ludzkich. Dzięki Jego natchnieniu wiele uczciwych osób przyczynia się do rozwoju własnych tradycji religijnych³⁶.

W tym kontekście warto również spojrzeć na rzeczywistość Królestwa Bożego. Może ono znajdować się w stanie początkowym także poza widzialnymi granicami Kościoła. Trzeba tu jednak podać dwa warunki: wyznawcy religii niechrześcijańskich muszą żyć wartościami ewangelicznymi i być otwarci na działanie Ducha Świętego³⁷.

Zagadnieniem umożliwiającym dialog staje się też kwestia prawdy. Jej źródłem jest Duch Święty. Przyjęcie tego wymogu stanowi podstawę wszelkiej komunikacji międzyludzkiej. Choć religie niechrześcijańskie różnią się od zasad wyznawanych i głoszonych przez Kościół, to niejednokrotnie odbijają promień Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Prawda, czyli Chrystus – dzięki Tajemnicy Paschalnej – jest obecny w każdym człowieku mocą swojego Ducha. To, co prawdziwe, godne szacunku w innych religiach pochodzi od Chrystusa w Duchu Świętym. Fundament dialogu międzyreligijnego wyznacza przykazanie miłości, rozumiane jako umiłowanie prawdy i miłość do prawdy³⁸.

Rozumienie dialogu

Dialog należy wprawdzie pojmować jako wartość autoteliczną. Jest to przestrzeń otwarta na Boży zamiar, aby ludzkość żyła we wzajemnym zrozumieniu, wspólnocie, braterstwie, jedności. Ten aspekt podkreśla cel dialogu, którym jest poznanie i nieustanne wsłuchiwanie się w to, co wyznawcy różnych religii mają sobie do powiedzenia. Kościół nie może zatrzymywać się tylko na głoszeniu nauki oraz dawaniu świadectwa. Musi podejmować dialog międzyludzki i współpracować w nawiązywaniu relacji z innymi religiami. Takie rozumienie dialogu oznacza spojrzenie na człowieka z perspektywy drugiej religii; siebie samego; jednostkę ze swojego punktu widzenia; kogoś ze strony naszej religii; kontekst historyczny spotkania międzyreligijnego; ocenę religii w świecie; oczekiwania świata;

³⁶ Tamże, s. 82; zob. T. Dola, art. cyt., s. 203.

³⁷ J. Urban, dz. cyt., s. 82.

³⁸ Tamże, s. 82–83; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 73; E. Sakowicz, *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, s. 88; T. Dola, art. cyt., s. 202–203.

wspólne i własne możliwości religii wobec świata; zadania poszczególnych religii w świecie³⁹.

Dialog ma być narzędziem pokonywania stereotypów, uprzedzeń, braku zrozumienia między jednostkami, grupami społecznymi, narodami, środkiem do osiągnięcia powszechnego dobra, jak wolność religijna, kultura, porządek publiczny, pokój⁴⁰.

Sens dialogu, będącego wartością autoteliczną, wyraża się w dostrzeganiu i poznawaniu duchowego bogactwa religii niechrześcijańskich, akceptacji odmienności drugiego człowieka, szacunku dla jego wolności, okazywaniu mu troski, miłości. W tym znaczeniu jest on częścią szeroko pojętej misji Kościoła, bo służy jedności rodzaju ludzkiego i staje się manifestacją Bożej miłości⁴¹.

Dialog ma dla Kościoła fundamentalne znaczenie, gdyż opiera się na życiu Trójjedynego Boga. Posiada wymiar zbawczy. Oznacza całokształt pozytywnych i konstruktywnych stosunków z osobami oraz wspólnotami innych religii, których celem jest wzajemne poznanie i ubogacenie. W ramach złożonej rzeczywistości, jaką stanowi misja Kościoła, dialog służy spotykaniu się wyznawców różnych religii, aby razem podążać ku prawdzie i współpracować dla dobra ludzkości. Pozwala rozmówcom poznać i docenić wartości duchowe oraz kategorie kulturowe, dzielić ze sobą doświadczeniami modlitwy, kontemplacji wiary, uczestnictwa. Prowadzi do zaangażowania na rzecz ochrony podstawowych praw, wolności i wartości, przysługujących każdemu człowiekowi⁴².

W dialogu międzyreligijnym Kościół odkrywa „ziarna Słowa”, „nasiona Prawdy”, czyli znaki obecności Chrystusa i działania Ducha Świętego w religiach niechrześcijańskich, jak też pogłębia własną tożsamość, dając świadectwo integralności Objawienia, którego jest stróżem⁴³.

Dialog to nie tylko zrozumienie czy nawiązanie stosunków przyjacielskich, ale wymiana i dzielenie, tzn. wspólne świadectwo o tym, w co każdy wierzy, wzajemne odkrywanie przekonań religijnych. Kościół zachęca i stymuluje dialog z różnymi religiami oraz między samymi tradycjami religijnymi⁴⁴.

³⁹ J. Urban, dz. cyt., s. 85–87.

⁴⁰ Tamże, s. 88.

⁴¹ Tamże, s. 88–89; zob. S. Kasprzak, art. cyt., s. 150; K. Szymczycha, art. cyt., s. 207.

⁴² J. Urban, dz. cyt., s. 89–90; zob. W. Henkel, art. cyt., s. 12.

⁴³ J. Urban, dz. cyt., s. 91; zob. W. Henkel, art. cyt., s. 14–15.

⁴⁴ J. Urban, dz. cyt., s. 92.

Oprócz pojmowania dialogu jako wartości autotelicznej, należy również uznać tę rzeczywistość za istotny komponent misji ewangelizacyjnej. Jeśli głoszenie Dobrej Nowiny wśród rozmaitych narodów i grup społecznych ma przynieść owoce, Kościół musi posługiwać się dialogiem. W ten sposób dialog jest metodą przekazywania chrześcijańskiej wiary. Stanowi konkretny wyraz aktywności misyjnej Kościoła, którego posłannictwo obejmuje także pracę nad szerzeniem wartości ewangelicznych w świecie⁴⁵.

Fakt, że inne religie mogą być dla swoich wyznawców drogami prowadzącymi ku Bogu, nie zwalnia Kościoła z ewangelizacji. Jego misja przyjmuje dialogiczną postawę. Szanując niechrześcijan, odkrywa działającego w sercach tych ludzi Ducha Świętego, a przez głoszenie Jezusa Chrystusa nadaje nową wartość ich dążeniu do Boga⁴⁶.

Podstawowy motyw dialogu Kościoła z innymi religiami nie ma wyłącznie charakteru antropologicznego, lecz teologiczny. Kościół podejmuje dialog zbawienia ze wszystkimi ludźmi, będąc wiernym Bogu, który go zapoczątkował. Wzywa do współpracy z Duchem Świętym, obecnym i działającym w religiach niechrześcijańskich⁴⁷.

W dialogu międzyreligijnym Kościół głosi Jezusa Chrystusa aż po krańce ziemi. Dialog ten uwzględnia kontekst misyjny i stanowi część dialogu zbawienia, którego inicjatywę wziął na siebie Bóg. Należy on do natury powołania chrześcijańskiego⁴⁸.

Cechy dialogu

Każdy autentyczny dialog powinien wyróżniać się określonymi cechami. Najważniejsze z nich to: szacunek; miłość; wiara; roztropność; otwartość; braterstwo i szczerłość; ufność; pokora; łagodność; wolność; jasność, radość i powszechność⁴⁹.

Priorytetowe znaczenie w dialogu międzyreligijnym ma szacunek. Podejmując dialog trzeba w sposób pełen szacunku, troski, życzliwości zbliżyć się do ludzi, wśród których z woli Bożej przyszło nam żyć. Należy

⁴⁵ Tamże, s. 92–95; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 73–74; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 118; S. Kasprzak, art. cyt., s. 150, 160, 168; K. Szymczycha, art. cyt., s. 207; L. Fic, art. cyt., s. 57–58.

⁴⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 96.

⁴⁷ Tamże, s. 97.

⁴⁸ Tamże, s. 98; zob. S. Kasprzak, art. cyt., s. 168.

⁴⁹ J. Urban, dz. cyt., s. 98–111; zob. W. Henkel, art. cyt., s. 13; L. Fic, art. cyt., s. 59.

postępować uprzejmie, kulturalnie, wysoko cenić innych, okazywać życzliwość, dobroć, unikać zarzutów opartych na uprzedzeniach, szanować godność i wolność⁵⁰.

Dialog na płaszczyźnie ludzkiej, służący poznaniu oraz wzbogaceniu w dziedzinie wartości etycznych i duchowych, musi przenikać atmosfera przyjaźni, szacunku, wolności. Trzeba przy tym szanować integralność wiary i przepisy moralne⁵¹.

Szacunek dotyczy także wszystkiego, co stanowi świętość każdej religii. Obejmuje dobro mieszkające w sercach ludzkich i religiach. Jest nie tylko prawem głosiciela Ewangelii, ale wręcz obowiązkiem⁵².

Dialog zakłada szacunek dla drugiego człowieka, szczególnie jego wiary, przekonań, wartości duchowych, wolności religijnej. Postawa taka wynika z faktu obecności w religiach niechrześcijańskich elementów dobrych, prawdziwych, cennych komponentów religijnych i ludzkich, nasion kontemplacji, „ziaren Słowa”, łaski Bożej, Ducha Świętego⁵³.

Postawa szacunku to także uznanie, że różne religie szukają odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne. Są one miejscem doświadczenia religijnego i najgłębszych aspiracji milionów wyznawców⁵⁴.

Drugą istotną cechą jest miłość. Dialog to droga miłości. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wzorem i podstawą dialogu międzyreligijnego staje się miłość Boga objawiona w Jezusie Chrystusie. Ma ona przenikać spotkanie. Jej jednoczące działanie musi mieć pewne granice. Nie może prowadzić do identyfikacji. Szanuje integralność wiary własnej i partnera. Istnieją dwie zasady miłości w dialogu: dawanie siebie dla dobra innych; przekonanie drugiej strony, że miłość do Boga kieruje nas ku ludziom. Dialog poparty miłością to świadectwo o Chrystusie⁵⁵.

⁵⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 99; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 109; S. Kasprzak, art. cyt., s. 153.

⁵¹ J. Urban, dz. cyt., s. 99.

⁵² Tamże, s. 100.

⁵³ Tamże, s. 100–101; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 72–73; E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 79; E. Sakowicz, *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, s. 87; S. Kasprzak, art. cyt., s. 163.

⁵⁴ J. Urban, dz. cyt., s. 102.

⁵⁵ Tamże, s. 102–103; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 80; E. Sakowicz, *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, s. 86–87; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 131–132.

Trzecią cechą dialogu stanowi wiara. Dzięki niej chrześcijanin uświadamia sobie, że Bóg stworzył wszystkich ludzi na własny obraz i podobieństwo, dał im jedną naturę i wpisał w serca swoje prawa⁵⁶.

Wiara umożliwia otwarcie się na dialog z innymi religiami. Przypomina o Bogu, który pragnie, aby każdy człowiek został zbawiony i poznał prawdę. Ukazuje podwójny wymiar dialogu: ludzki i Boży. Skłania do modlitwy, szukania Boga i oddawania należnej Mu czci⁵⁷.

Wśród cech, jakie powinny wyróżniać dialog, nie może zabraknąć roztropności. Pełni ona funkcję wychowawczą. Bada nastawienie umysłowe i moralne słuchacza oraz jego uwarunkowania. Pozwala zachować własną wiarę, moralność. Prowadzi do umacniania pokoju. Jest drogą, na której układają się stosunki międzyludzkie⁵⁸.

Dialog zakłada roztropność. Podczas spotkania z innymi religiami chrześcijanie mają być sobą, bez kompromisów czy rezygnacji w sprawach wiary. Cecha ta umożliwia rozróżnienie dobra i zła. Wskazuje pozytywne treści, leżące u podstaw różnych tradycji religijnych. Podkreśla znaczenie wartości duchowych dla człowieka⁵⁹.

Dialog oparty na roztropności, to trwanie przy własnej tradycji, przekonaniach, prawdzie. Wymaga zrównoważonej postawy każdej ze stron. Dopiero wtedy przyniesie określone owoce⁶⁰.

Do cech sprzyjających dialogowi zalicza się otwartość. Określa ona odpowiednią postawę partnerów spotkania. To gotowość umysłu i serca na rozmowę, chęć poznania i zrozumienia drugiego człowieka⁶¹.

Potrzeba otwartości wynika z pragnienia odkrywania przez Kościół „ziaren Słowa”, „nasion Prawdy” występujących w innych tradycjach religijnych. Działa tam również Duch Święty, pozwalając Kościołowi rozpoznać znaki obecności Chrystusa i pogłębić własną tożsamość⁶².

⁵⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 104; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 82.

⁵⁷ J. Urban, dz. cyt., s. 104; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 82; K. Szymczycha, art. cyt., s. 203–204; L. Fic, art. cyt., s. 58–59.

⁵⁸ J. Urban, dz. cyt., s. 104–105.

⁵⁹ Tamże, s. 105–106; zob. S. Kasprzak, art. cyt., s. 153.

⁶⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 106; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 109.

⁶¹ J. Urban, dz. cyt., s. 106–107; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 109.

⁶² J. Urban, dz. cyt., s. 107; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 79–80.

Chrześcijanie mają pamiętać, że Bóg objawił się także w religiach niechrześcijańskich. Dlatego trzeba być otwartym na te religie, ponieważ zawierają pozytywne wartości i dobro. Otwartość to również wrażliwość na problemy społeczne, kulturowe, ekonomiczne, polityczne innych ludzi. Dzięki niej dostrzegamy „znaki czasu”, będące wyrazem aktywności Ducha Świętego w świecie⁶³.

Kolejnymi cechami dialogu są braterstwo i szczerłość. Pierwsza nakazuje traktować wszystkich ludzi jak braci. Dzięki temu powstaje klimat przyjaźni i szacunku. Przejawem braterstwa jest troska o rozwój drugiego człowieka, pomoc w zaspokajaniu jego fundamentalnych potrzeb egzystencjalnych. Prawdziwy dialog zakłada równość między partnerami, w tym odpowiednie warunki życia. Chrześcijanie mają uważać się za członków społeczności wśród których żyją⁶⁴.

Szczerłość oznacza postawę płynącą z serca, cierpliwą, łagodną, wykluczającą wszelką korzyść, daleką od arbitralnych poglądów. Stanowi ona źródło pokoju. Ukazuje skarby, jakimi Bóg obdarzył narody. Zapewnia też integralność wiary⁶⁵.

Istotną cechą dialogu jest ufność. Chodzi tu nie tylko o świadomość mocy własnych słów, ale przekonanie, że jeden człowiek chce wysłuchać drugiego. Cecha ta umożliwia zbliżenie i przyjaźń, duchową jedność rozmówców, wzajemne ubogacenie⁶⁶.

Dialog musi opierać się na pokorze. Cecha ta uwalnia od skłonności do prezentowania własnej wyższości. Podkreśla, że wszyscy ludzie są braćmi, stworzeni, kochani przez Boga, przeznaczeni, by osiągnąć szczęście wieczne. Przyczynia się do oczyszczenia i nawrócenia wewnętrznego uczestników dialogu. Wyraża świadomość niedoskonałości, otwierając na relacje z innymi ludźmi⁶⁷.

W dialogu ważną rolę pełni łagodność. To wartość, która niczego nie narzuca. Dzięki niej dialog staje się spokojny, unika środków

⁶³ J. Urban, dz. cyt., s. 107; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 75–76.

⁶⁴ J. Urban, dz. cyt., s. 107–108; zob. E. Sakowicz, *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, s. 85–86.

⁶⁵ J. Urban, dz. cyt., s. 108; zob. L. Fic, art. cyt., s. 53.

⁶⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 108; zob. S. Kasprzak, art. cyt., s. 155.

⁶⁷ J. Urban, dz. cyt., s. 109.

nieumiarkowanych, znosi przeciwności, skłania do wspaniałomyślności. Kształtuje postawę czekania, opartą na cierpliwości czynnej⁶⁸.

Z wymienionymi dotąd cechami wiąże się wolność, zwłaszcza religijna. Gwarantuje ona człowiekowi prawo wyboru określonej religii i wszystkiego, co z nią związane zgodnie ze swoim sumieniem. Jej respektowanie stanowi nieodzowny warunek dialogu. Postawa taka wyraża gotowość poznania, otwartość, wierność prawdzie⁶⁹.

Kończąc powyższe rozważania, należy jeszcze zwrócić uwagę na trzy cechy ważne przy prowadzeniu dialogu: jasność, radość i powszechność. Pierwsza podkreśla zrozumiały charakter wypowiedzi, czyli umiejętność odpowiedniego posługiwania się słowem. Obok znajomości teoretycznej innych religii, istnieje też potrzeba ich właściwej oceny teologicznej⁷⁰.

Radość, przenikająca dialog, to jednocześnie umiejętność dawania świadectwa własnej wierze, jak również szczęście z odkrywania w religiach niechrześcijańskich „ziaren Słowa”, elementów prawdy, dobra⁷¹.

Dialog z wyznawcami innych religii musi być powszechny, czyli katolicki, podejmowany ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. W dwóch przypadkach staje się on niemożliwy. Pierwszy dotyczy osób przeciwnych dialogowi. Drugi natomiast obejmuje tych, którzy udają, że chcą go prowadzić⁷².

Tematy dialogu

Wśród tematów, jakie powinny znaleźć się w dialogu, na szczególną uwagę zasługują następujące: wspólne poznanie; zagadnienie prawdy; wzajemne nawrócenie; budowanie Królestwa Bożego⁷³.

Słowo „dialog” obejmuje nie tylko rozmowę, ale całość pozytywnych i konstruktywnych stosunków z osobami i wspólnotami innych religii, mających na celu wspólne poznanie oraz ubogacenie⁷⁴.

⁶⁸ Tamże, s. 110.

⁶⁹ Tamże, s. 110; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 108; S. Kasprzak, art. cyt., s. 162.

⁷⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 110–111.

⁷¹ Tamże, s. 111.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 112–132, 244.

⁷⁴ Tamże, s. 112.

Cel dialogu międzyreligijnego wyznacza pragnienie poznania i wzbożenia w dziedzinie wartości moralnych i duchowych. Chrześcijanie mają zgłębiać istotne komponenty religii niechrześcijańskich, aby odkrywać powszechne wartości religijne. Chodzi o znajomość podstawowych prawd wiary, występujących w tych religiach⁷⁵.

Dialog polega na wzajemnym poznawaniu, ukazywaniu swego dziedzictwa religijnego. Dla chrześcijan jest wymogiem życia i fundamentem postawy. Stanowi zespół więzi międzyludzkich, umożliwiających poznanie, dzielenie się posiadanym dobrem oraz wspólne działanie. To stopniowe odkrywanie Boga w obliczu ludzkim, a zarazem postrzeganie człowieka przez pryzmat Boży⁷⁶.

W dialogu szukamy Boga i zgłębiamy tajemnicę naszego istnienia. Chrześcijanie mają świadczyć o własnej wierze. Muszą jednak wpięrow otworzyć się na ludzi z innych tradycji religijnych, wysłuchać, co tamci chcą im przekazać⁷⁷.

Dialog jest odpowiedzią wiary chrześcijańskiej na zbawczą obecność Boga w różnych religiach, wyrazem ich dopełnienia w Jezusie Chrystusie. W tym aspekcie stanowi on metodę i środek działalności misyjnej Kościoła. Chrześcijanin powinien głosić swoją wiarę wśród ludów, narodów, grup społecznych nie tylko teoretycznie, ale przede wszystkim ukazywać jej wymiar praktyczny⁷⁸.

Religie niechrześcijańskie pobudzają Kościół do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i aktywności Ducha Świętego w świecie, pogłębiania własnej tożsamości, dawania świadectwa integralności Objawienia, którego strzeże dla dobra ludzkości⁷⁹.

Potrzeba rozmawiania z ludźmi dobrej woli, poznawania ich wierzeń, tradycji religijnych wynika ze stworzenia każdego człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a także wspólnego przeznaczenia, jakim jest pełnia życia w Bogu, czyni ludzkość jedną rodziną. Wszyscy są objęci Bożym planem zbawienia. Jego centrum stanowi osoba Jezusa Chrystusa, który przez tajemnicę Wcielenia i Paschy zjednoczył się z każdym człowiekiem oraz pojednał ludzi ze sobą. Należy więc podejmować

⁷⁵ Tamże, s. 112–113; zob. T. Dola, art. cyt., s. 205.

⁷⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 115.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 115–116; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 77; L. Fic, art. cyt., s. 55, 57.

⁷⁹ J. Urban, dz. cyt., s. 116.

dialog celem obustronnego poznania, odkrywania wartości duchowych, ochrony podstawowych praw i wolności przysługujących wszystkim ludziom⁸⁰.

W dialogu międzyreligijnym szczególny przedmiot poznania stanowi pytanie o Boga, gdyż spotkanie to dotyczy osób wierzących, czyli także modlących się. Można je wyjaśnić na płaszczyźnie słów modlitwy⁸¹.

Dialog prowadzi do poznawania innych tradycji religijnych, jak też lepszego rozumienia samego chrześcijaństwa. Mimo pełni Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, sposób pojmowania i przeżywania ze strony chrześcijan własnej religii potrzebuje niekiedy oczyszczenia. Proces ten nie oznacza jednak wzięcia w nawias swojej wiary⁸².

U podstaw autentycznego życia religijnego znajduje się wiara, która nadaje mu określony wymiar, sens, oryginalność. Dialog staje się okazją, aby każda strona zaprezentowała swą wiarę, odkryła własne przekonania religijne. Musi mieć on jednak pewne granice. Chodzi o akceptację rozmówcy w jego tożsamości, wolności, odrębności oraz wzajemne zrozumienie⁸³.

Religie różnią się między sobą, zależnie od kręgów geograficznych i warunków społeczno-kulturowych. Należy poznawać cechy, które nadają tym religiom niepowtarzalny wymiar. Na poszczególnych etapach dialogu partnerzy odczuwają potrzebę mówienia i słuchania, stawiania pytań, dawania i otrzymywania odpowiedzi. Obowiązkiem chrześcijan jest dzielenie się wiarą z wyznawcami innych religii, odkrywanie w ich tradycjach „ziaren Słowa”, rozpoznawanie tajemnicy Chrystusa, dostrzeganie pozytywnej wartości ludzkich poszukiwań Boga⁸⁴.

Drugi ważny temat dialogu dotyczy zagadnienia prawdy. Postawa dialogowa wymaga stanięcia w prawdzie, oczyszczenia spojrzeń ludzkich, zdolności dostrzegania Boga w darach Jego miłości. Chrześcijanie prowadzą dialog z przedstawicielami innych tradycji religijnych, aby razem

⁸⁰ Tamże, s. 117; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 78.

⁸¹ J. Urban, dz. cyt., s. 117.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże, s. 117–118; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 134.

⁸⁴ J. Urban, dz. cyt., s. 118–119; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 79.

dążyć do prawdy. To wspólne ukierunkowanie na prawdę zakłada dziele nie się wiarą, doświadczeniem, szukanie porozumienia⁸⁵.

Istotne miejsce w powyższej refleksji zajmuje prawda o Duchu Świętym, działającym także poza widzialnymi granicami Kościoła. Udziela On łaski Chrystusowej ludziom żyjącym w innych religiach, pozwalając każdemu przy wolnej współpracy osiągnąć zbawienie. Religie stają się tu nie tylko kontekstem zbawienia, lecz także je przekazują⁸⁶.

Duch Święty przenika serca ludzkie, inicjatywy religijne, wysiłki skierowane ku prawdzie, Bogu. Jego obecność ma charakter jednostkowy (indywidualny) i społeczny (wspólnotowy). Działa w historii, narodach, kulturach, religiach⁸⁷.

Dzięki Duchowi Świętemu religie odgrywają opatrnościową rolę w ekonomii zbawienia. Kościół szanuje różne tradycje religijne, gdyż ich wyznawców również obejmuje zbawczy plan Boga. Nie można jednak kwestionować istniejących niezgodności czy sprzeczności między chrześcijaństwem a innymi religiami. Wymaga tego prawda. Należy przy tym pamiętać, że religie niechrześcijańskie mogą też występować z roszczeniem do prawdy⁸⁸.

Dialog jest żywy dzięki prawdzie. Zapewnia ona trwałość, integralność wiary, chroniąc ją przed zniekształceniami oraz wypaczeniami. Stanowi treść, przedmiot dialogu (wartość istotna każdej religii) i jego cel ostateczny⁸⁹.

Wśród tematów związanych z dialogiem, na który trzeba zwrócić uwagę, znajduje się kwestia wzajemnego nawrócenia. Proces ten ma uzasadnienie teologiczne. Chrystus umarł za wszystkich ludzi i ostatecznym powołaniem człowieka jest wspólnota z Bogiem. Duch Święty daje możliwość uczestnictwa w Tajemnicy Paschalnej, wzywając do nawrócenia⁹⁰.

Dialog to droga szukania ideału moralnego, doskonałości, oczyszczania, przekraczania indywidualnych i społecznych ograniczeń,

⁸⁵ J. Urban, dz. cyt., s. 119, 121; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 109–110; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 137; S. Kasprzak, art. cyt., s. 153.

⁸⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 124; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 134–135; S. Kasprzak, art. cyt., s. 163.

⁸⁷ J. Urban, dz. cyt., s. 124; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 135.

⁸⁸ J. Urban, dz. cyt., s. 125.

⁸⁹ Tamże, s. 125–126; zob. S. Kasprzak, art. cyt., s. 158.

⁹⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 126; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 133; T. Dola, art. cyt., s. 205–206.

weryfikowania się, poprawiania błędów, wymiany posiadanych darów, dojrzałości, budowania wspólnoty⁹¹.

Wzajemne nawrócenie oznacza powrót do Boga oraz pragnienie porządkowania Mu swojego życia. Realizuje się ono wtedy, gdy partnerzy dialogu dokonują tego na płaszczyźnie własnej religii. Postawa ta wzbogaca i otwiera człowieka na innych, powoduje przekroczenie siebie. Zakłada szacunek dla wolności sumienia. Z chrześcijańskiego punktu widzenia ostatecznym sprawcą nawrócenia jest Duch Święty⁹².

Do ważnych tematów dialogu należy budowanie Królestwa Bożego. Chrześcijanie spotykają się z wyznawcami innych religii, aby razem dążyć ku prawdzie i współpracować w osiągnięciu powszechnego dobra⁹³.

Dialog ukazuje zamysł Boga wobec świata i każdego narodu. Kościół odsłania ten plan oraz włącza się w jego realizację. Wychodzi do wszystkich ludzi, kultur, religii świadomy istniejącego tam dobra, prawdy⁹⁴.

Droga dialogu uszlachetnia działania. Pomaga w realizacji własnego powołania. Prowadzi do pokonywania różnic, przełamywania barier rasowych, etnicznych, społecznych, religijnych, wzajemnego ubogacenia. Wzmacnia pokój, sprawiedliwość. Szanuje prawa człowieka. Służy budowaniu Królestwa Bożego, które przekracza widzialne granice Kościoła i obejmuje całą ludzkość. Praca ta polega na uznawaniu oraz popieraniu dynamizmu Bożego w dziejach ludzkich, kształtowaniu historii, promocji godności człowieka⁹⁵.

Królestwo Boże to rzeczywistość zapoczątkowana przez Boga w Jezusie Chrystusie. Wierni innych tradycji religijnych są kierowani do Kościoła, będącego sakramentem mistycznej obecności Królestwa Bożego, tak, jak odpowiadają na głos Boga zawarty w ich świadomości. Otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, stając się uczestnikami tego Królestwa⁹⁶.

Za każdym razem, gdy ludzie dobrej woli – wyznający różne religie – podejmują działania na rzecz pokoju, sprawiedliwości, wolności, braterstwa, przyczyniają się do budowania Królestwa Bożego w świecie⁹⁷.

⁹¹ J. Urban, dz. cyt., s. 126–127; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 110–111.

⁹² J. Urban, dz. cyt., s. 127; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 133; S. Kasprzak, art. cyt., s. 154–155; L. Fic, art. cyt., s. 58–59.

⁹³ J. Urban, dz. cyt., s. 128.

⁹⁴ Tamże, s. 128–129.

⁹⁵ Tamże, s. 129–130.

⁹⁶ Tamże, s. 131.

⁹⁷ Tamże.

Niechrześcijański uczestnik dialogu ma być postrzegany jako osoba odpowiadająca na zaproszenie Boga, należąca w tajemniczy sposób do Królestwa Bożego. Można tu mówić o proegzystencji rozmaitych religii, które stają się partnerami w dialogu zbawczym Boga z ludzkością. Kościół prowadzi dialog międzyreligijny, pełniąc rolę sakramentu, znaku i narzędzia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością rodzaju ludzkiego⁹⁸.

Uwarunkowania dialogu – czynniki sprzyjające

Dialog tworzy przestrzeń, nakazującą postrzegać wyznawców religii niechrześcijańskich takimi, jakimi są. Należy ich szanować, otaczać troską oraz miłością, pomagać przy zaspokajaniu potrzeb materialnych, duchowych, religijnych, ponieważ każdy krok w stronę prawdy jest drogą ku Bogu⁹⁹.

Do podstawowych warunków dialogu międzyreligijnego zalicza się: otwartość na prawdę obu stron – postawa pokory, unikająca poczucia wyższości, zakładająca znajomość własnej tradycji religijnej, wyrażająca chęć odkrywania pozytywnych wartości występujących w innych religiach, zgłębiania wiedzy na ten temat; szczerłość i dobrą wolę – traktowanie swojej religii jako źródła życia duchowego, włączenie się w myśl partnera rozmowy, przyjęcie punktu widzenia drugiej strony, ustalenie różnic; zrozumienie – wyjaśnienie zasadniczych poglądów, przekonań uczestników spotkania, pokazanie faktycznych rozbieżności i dążenie do ich ewentualnego rozwiązania¹⁰⁰.

Wśród komponentów sprzyjających dialogowi wymienia się teologiczne podstawy spojrzenia na religie niechrześcijańskie. Obejmują one następujące twierdzenia: ludzkość stanowi jedną rodzinę, mającą wspólne pochodzenie i przeznaczenie; istnieje jeden Boży plan zbawienia; Duch Święty działa w życiu wyznawców różnych tradycji religijnych; modlitwa, która pozwala odkryć prawdę o sobie i stać się jej czytelnym znakiem dla świata (odkrywanie wartości duchowych)¹⁰¹.

Pozytywnym czynnikiem wpływającym na dialog jest wzrost samoświadomości Kościoła. Ze strony ludzi świeckich będzie to dawanie

⁹⁸ Tamże, s. 131–132; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 57, 59; K. Szymczycha, art. cyt., s. 191.

⁹⁹ J. Urban, dz. cyt., s. 143.

¹⁰⁰ Tamże, s. 144.

¹⁰¹ Tamże, s. 146–147.

świadectwa, pogłębianie wiary (odpowiednia wiedza – znajomość swojej religii oraz tradycji religijnej partnera dialogu), okazywanie miłości (poszanowanie integralności wiary i przepisów moralnych, zarówno własnych, jak też rozmówcy), nieskazitelne postępowanie, zdolność przebaczenia, radość, pokora (rezygnacja z poczucia wyższości). Osoby zakonne mają przykładem swego życia, prostotą, modlitwą, umiłowaniem wszystkich, zwłaszcza małych, biednych i opuszczonych, posłuszeństwem, pokorą, oderwaniem od dóbr materialnych, poruszać wyznawców innych tradycji religijnych, przywiązujących dużą wagę do wartości duchowych¹⁰².

Pogłębianie świadomości Kościoła polega również na wypracowaniu teologii religii niechrześcijańskich i zasad dialogu międzyreligijnego. Dialog zaczyna się, kiedy ludzie wyrażają chęć spotkania. Przynosi owoce, gdy jest płaszczyzna wzajemnego zrozumienia i zaufania. Umożliwia wspólną służbę społeczeństwu. Stanowi środek autentycznego świadectwa¹⁰³.

Kościół traktuje inne religie jako towarzyszy na wspólnej drodze ku doskonałości. Będą one istnieć do końca świata, zgodnie z zamysłem Boga, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi. Podkreślenie szczególnej roli Ducha Świętego, działającego także poza widzialnymi granicami Kościoła, nadaje nową jakość w porządku zbawienia¹⁰⁴.

Chrześcijanie powinni zaakceptować fakt, że mogą zostać zakwestionowani przez wyznawców innych tradycji religijnych, ponieważ ich sposób rozumienia i przeżywania religii wymaga niekiedy oczyszczenia. Takiemu też procesowi podlega Kościół, gdyż nosi znamię ograniczeń ludzkich¹⁰⁵.

Przejawem autorefleksji Kościoła jest także wezwanie do dawania wspólnego świadectwa wiary, odkrywania przekonań religijnych. Dialog oznacza nie tylko zrozumienie czy nawiązanie przyjacielskich relacji, ale wymianę posiadanego dobra¹⁰⁶.

Kościół zachęca również do dialogu konkretne religie. Chce, aby ich wyznawcy poznawali się. Przedsięwzięcie to wspiera Duch Święty, którego celem jest zjednoczenie ludzkości w Bogu. Dopiero wtedy zobaczymy całą Prawdę. Teraz widzimy ją częściowo. Różnice między religiami mogą stanowić komplementarne aspekty, co widać w wymiarze mistycznym

¹⁰² Tamże, s. 148–149; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 81–82; E. Sakowicz, *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, s. 85.

¹⁰³ J. Urban, dz. cyt., s. 150–151.

¹⁰⁴ Tamże, s. 151–152.

¹⁰⁵ Tamże, s. 152.

¹⁰⁶ Tamże.

i profetycznym poszczególnych religii, gdy spoglądamy na nie z perspektywy Królestwa Bożego¹⁰⁷.

Kościół dostrzega wiele pozytywnych komponentów w innych religiach. Kierują się one prawem naturalnym. Wyróżnia je asceza, kontemplacja, mistyka. Praktyki te prowadzą do oderwania od świata zmysłowego i odkrywania głębi duchowej¹⁰⁸.

Religie niechrześcijańskie zawierają elementy dobra, prawdy, „ziarna Słowa”, wartości duchowe i ludzkie. Należy je szanować, ponieważ stanowią świadectwo zmagania człowieka w celu znalezienia odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne. Są też miejscem wyrażania doświadczenia religijnego i przekonań wewnętrznych milionów wyznawców¹⁰⁹.

Współczesna refleksja teologiczna akcentuje walory zbawcze innych tradycji religijnych. Mówi o obecności tam Boga przez swoje Słowo oraz powszechnej aktywności Ducha Świętego. Takie podejście pozwala uznać – w pewnym sensie – religie niechrześcijańskie za drogi zbawienia dla ich wyznawców. Jest jeden plan zbawczy Boga, mający źródło w Jezusie Chrystusie. Działalność Ducha Świętego w różnych religiach oraz dostępność Królestwa Bożego także poza widzialnymi granicami Kościoła sprawiają, że wyznawcy tych religii zostają zbawieni w Jezusie Chrystusie¹¹⁰.

Przeszkody w dialogu

Obok okoliczności sprzyjających dialogowi międzyreligijnemu, występują również trudności, przeszkody. Najważniejsze z nich to: niewystarczające zakorzenienie we własnej wierze; słaba znajomość i zrozumienie innych religii; bariery kulturowe; uwarunkowania społeczno-polityczne; niewłaściwa interpretacja określonych terminów; samowystarczalność; brak przekonania do dialogu; podejrzania dotyczące motywacji partnera; postawa polemiczna; nietolerancja; brak wzajemności; pewne cechy współczesnego klimatu religijnego¹¹¹.

Czynnikiem utrudniającym dialog jest niewystarczające zakorzenienie we własnej wierze. Łatwość dostępu do bogactw duchowych większości religii świata może niekiedy tworzyć sytuację, w której chrześcijanin straci żywy, aktualny kontakt ze swoją religią. Dialog zakłada dobrą znajomość własnej wiary, szczególnie jej podstawowych prawd. Są one następujące:

¹⁰⁷ Tamże, s. 153.

¹⁰⁸ Tamże, s. 153–154.

¹⁰⁹ Tamże, s. 156.

¹¹⁰ Tamże, s. 157.

¹¹¹ Tamże, s. 163–184; zob. W. Henkel, art. cyt., s. 17–18.

Jezus Chrystus jedynym Zbawicielem ludzkości – chociaż różne religie stanowią drogi zbawienia dla ich wyznawców, to pojednanie, usprawiedliwienie i odkupienie zapewnia wyłącznie Chrystus; powszechność działania Ducha Świętego; możliwość naturalnego poznania Boga – odkrywanie w innych tradycjach religijnych elementów prawdy, dobra; uniwersalność chrześcijaństwa¹¹².

Zakorzenie w wierze chroni partnerów spotkania przed obojętnością, wypaczeniem prawdy. Pozwala dostrzec wymiar wertykalny (głębi, tajemnicy) oraz horyzontalny religii. W autentycznym dialogu międzyreligijnym uczestniczą tylko osoby wierzące¹¹³.

Z powyższym zagadnieniem łączy się kwestia słabej znajomości i zrozumienia innych religii, szczególnie występujących tam wierzeń, praktyk. Istnieje więc potrzeba lepszego rozeznania w tych religiach, które wykaże zasadnicze rozbieżności między chrześcijaństwem a poszczególnymi religiami¹¹⁴.

Słaba wiedza na temat religii niechrześcijańskich może prowadzić do synkretyzmu (scalanie, łączenie w niespójną całość rozmaitych, często sprzecznych komponentów i wierzeń), relatywizmu (przekonanie o równości i jednakowej wartości wszystkich religii), indyferentyzmu (obojętność religijna). Znajomość innych tradycji religijnych pozwala dostrzec wyjątkowy charakter chrześcijaństwa¹¹⁵.

Trudności w dialogu stwarzają też bariery kulturowe. Uczestnicy spotkania prezentują nie tylko różny poziom wykształcenia, ale często inne systemy filozoficzne, związane z konkretnymi religiami. Powoduje to, że posługują się odmiennym językiem na określanie i wyrażanie tych samych prawd. Przeszkody stąd wynikające obejmują następujące wymiary: pedagogiczno–intelektualny; emocjonalny; duchowy; społeczno–polityczny¹¹⁶.

Wśród przyczyn utrudniających dialog wymienia się także uwarunkowania społeczno–polityczne. W zależności od kraju, wpływu chrześcijaństwa, tożsamości innych tradycji religijnych, pozostałości historycznych, kontekstu kulturowego, społecznego, politycznego, praktyka dialogu

¹¹² J. Urban, dz. cyt., s. 164; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 191–192.

¹¹³ J. Urban, dz. cyt., s. 164–165.

¹¹⁴ Tamże, s. 165–166; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 192.

¹¹⁵ J. Urban, dz. cyt., s. 166–167; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 192–193.

¹¹⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 169–170; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 193.

międzyreligijnego napotyka na wiele przeszkód. Wiążą się one z postawami pojedynczych osób i grup ludzkich¹¹⁷.

Czynnikiem, który stanowi przeszkodę w dialogu, jest również niewłaściwa interpretacja określonych terminów. Chodzi tu przede wszystkim takie słowa, jak: dialog, przepowiadanie, nawrócenie. Obok problemów związanych z interpretacją podstawowych, uniwersalnych pojęć, pojawiają się trudności przy rozumieniu pewnych słów w dialogu chrześcijaństwa z konkretnymi religiami. Zdarza się, że istotne dla obu religii terminy różnie pojmują chrześcijanie i wyznawcy innych tradycji religijnych¹¹⁸.

Samowystarczalność to kolejna cecha, stanowiąca przeszkodę w dialogu. Oznacza prowadzenie monologu i przesadną ufność we własne możliwości. Dialog pozwala uznać wartość pluralizmu religijnego, który nie ogranicza wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa jako religii łaski i prawdy. Problem polega na zdolności pogodzenia dwóch niepodważalnych zasad: powszechnej woli zbawczej Boga oraz jedyności pośrednictwa Chrystusa¹¹⁹.

Następny czynnik wyraża brak przekonania do dialogu. Przyczynami takiego nastawienia mogą być: słabo rozwinięte struktury organizowanych spotkań; postawa elitaryzmu; przeświadczenie, że dialog jest wyrazem słabości, zdradą wiary; lęk przed indyferentyzmem religijnym; niewiara, by spotkanie z wyznawcami innych religii przyniosło korzyści duchowe. Dialog prowadzi do zachowania własnej tożsamości. Nie będzie prawdziwej rozmowy, jeśli każda ze stron nie pozostanie sobą¹²⁰.

Do czynników utrudniających dialog należą: podejrzenia dotyczące motywacji partnera, tzn. brak zaufania i odmienne cele przyświecające rozmówcom; postawa polemiczna, czyli skłonność do wykazywania sprzeczności między religiami; nietolerancja, będąca naruszeniem zasad wolności religijnej, rodząca fanatyzm i ekstremizm religijny; brak wzajemności, a więc gotowości słuchania i rozmowy, powodujący frustrację¹²¹.

Przeszkodą w dialogu są także pewne cechy współczesnego klimatu religijnego. Zaliczamy tu: ateizm i świecki humanizm, które używają religii do celów niezgodnych z kultem Bożym oraz pożytkiem duchowym

¹¹⁷ J. Urban, dz. cyt., s. 171; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 193.

¹¹⁸ J. Urban, dz. cyt., s. 173–174; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 193–194.

¹¹⁹ J. Urban, dz. cyt., s. 174–175; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 194.

¹²⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 177–178; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 194.

¹²¹ J. Urban, dz. cyt., s. 179–182; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 195–196.

człowieka; materializm, preferujący konsumpcyjny styl życia; obojętność religijną, przejawiającą się w subiektywizmie, zagubieniu transcendencji, relatywizmie; rozwój sekt, wywołujących zamieszanie, stwarzających nowe problemy. Wiele istniejących trudności wynika z błędnego rozumienia prawdziwej natury i celu dialogu międzyreligijnego¹²².

Język dialogu

Język umożliwia ludziom komunikację intelektualną i emocjonalną. W sensie szerokim stanowi system wyrażenia, służących porozumiewaniu się, porządkowaniu oraz przekazywaniu wiedzy, wyrażaniu uczuć, oddziaływaniu na innych. Zapewnia kontakt członkom określonej społeczności. Pełni funkcje: poznawczą, ekspresywną, impresywną, faktyczną, estetyczną. Występują one również w dialogu międzyreligijnym¹²³.

Dialog zakłada konkretny język. Uczestnicy mają posługiwać się słowami, wyrażającymi własną tożsamość. Struktura języka musi być przejrzysta, klarowna, jasna. Wyznawcy różnych religii powinni unikać terminów wieloznacznych, pozbawionych treści¹²⁴.

Na postać języka wpływa poziom wykształcenia osoby i grupy, wiek, płeć, czynniki społeczne, które sprzyjają procesom integracyjnym. Powodują one przenikanie do mowy kategorii właściwych dla danej religii¹²⁵.

Język zawiera tzw. wyrazy kluczowe, czyli pojęcia preferowane przez partnera spotkania. Ich znajomość pozwala przedstawić teologię dialogu, jaką prezentuje rozmówca. Opisując i analizując słownictwo, dostrzegamy problemy i tematy, którymi pragną dzielić się ludzie podejmujący dialog¹²⁶.

Język to ważne narzędzie, kształtujące relacje międzyludzkie. Dzięki niemu następuje wzajemne poznanie i otwarcie na innych. Nabiera on swej oryginalności oraz specyfiki w różnych formach dialogu¹²⁷.

¹²² J. Urban, dz. cyt., s. 182–184; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 196.

¹²³ E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 64–65; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 147–148.

¹²⁴ E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 66; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 148.

¹²⁵ E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 66.

¹²⁶ E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 66; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 148.

¹²⁷ E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 67; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 148.

Formy dialogu

Dialog międzyreligijny można prowadzić na płaszczyznach: życia; dzieł; wymiany teologicznej (ekspertów); doświadczenia religijnego. Są to jego podstawowe formy. Ich kolejność świadczy o stopniu ważności i właściwej hierarchii wartości¹²⁸.

Dialog życia zakłada uwagę, szacunek, przychyłność wobec drugiego człowieka, uznanie osobowej godności, tożsamości, możliwość wyrażania siebie. Jest praktyczną realizacją przykazania miłości. Każda religia ukazuje swoim wiernym drogę, którą mogą kroczyć, prowadząc pełen szacunku dialog w życiu z wyznawcami różnych religii¹²⁹.

Powyższa forma dialogu oznacza codzienne obcowanie w duchu tolerancji, szacunku, przyjaźni. Postawa taka przyczynia się do humanizacji świata. Dając świadectwo własnej wierze, wzbogacamy innych nie tylko dzięki przeżywaniu wartości ludzkich, ale również wyższych, nadprzyrodzonych¹³⁰.

Dialog na tym poziomie obejmuje wzajemną komunikację z myślą osiągnięcia wspólnego celu lub więzi międzyosobowej. Ma miejsce wtedy, gdy ludzie starają się żyć w duchu otwartości i dobrego sąsiedztwa, dzieląc radość, cierpienie, problemy, troski¹³¹.

W dialogu dzieł chodzi o podejmowanie współpracy przez wiernych rozmaitych tradycji religijnych na poziomie humanitarnym, społecznym, ekonomicznym, politycznym celem wyzwolenia i promocji człowieka. Czynnikiem skłaniającym do takich przedsięwzięć są liczne problemy, jak niesprawiedliwość, głód, analfabetyzm, wojny, kataklizmy¹³².

¹²⁸ J. Urban, dz. cyt., s. 185, 244; zob. E. Sakowicz, *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, s. 81; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 137; K. Szymczycha, art. cyt., s. 184–185.

¹²⁹ J. Urban, dz. cyt., s. 186; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 111–112; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 122; K. Szymczycha, art. cyt., s. 185; L. Fic, art. cyt., s. 60–61.

¹³⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 189; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 112; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 122; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 62; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 153–154; L. Fic, art. cyt., s. 61.

¹³¹ J. Urban, dz. cyt., s. 189; zob. L. Fic, art. cyt., s. 61.

¹³² J. Urban, dz. cyt., s. 191; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 123; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 62; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 155; K. Szymczycha, art. cyt., s. 186–187; L. Fic, art. cyt., s. 61.

Dialog na tym poziomie służy ochronie właściwych wszystkim ludziom wzniosłych ideałów w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wychowania, nauki, akcji dobroczynnych, porządku społecznego. Szczególnym wyzwaniem staje się troska o prawa człowieka, sprawiedliwość i pokój na świecie¹³³.

Dialog dzieł występuje tam, gdzie zachodzi bezinteresowna oraz bezstronna współpraca na rzecz integralnego rozwoju i wyzwolenia ludzkości. To spójne świadectwo, podkreślające godność każdego człowieka jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże¹³⁴.

Dialog wymiany teologicznej (ekspertów) pozwala skonfrontować, pogłębić i wzbogacić dziedzictwo religijne obu stron. Zachodzi tu proces tzw. wnikania w głąb, czyli poznawania doktryny, w której wyrażają się podstawy wiary. Przedmiotem tej formy dialogu jest szeroko ujęta problematyka teologiczna, filozoficzna, antropologiczna. Kluczowe zagadnienie stanowi jednak pojęcie Boga oraz człowieka w relacji do Niego, przy uwzględnieniu zarówno wymiaru doczesnego, jak też eschatologicznego¹³⁵.

W niniejszym dialogu uczestniczą eksperci różnych tradycji religijnych. Pragną oni pogłębiać własne rozumienie tożsamości religijnej partnera rozmowy. Spotkania takie charakteryzuje: wysiłek intelektualny poznania religii drugiego; szukanie osobistego z nim kontaktu; wymiana teologiczna zmierzająca do obustronnego odkrycia bogactwa religijnego i wzajemnego docenienia wartości duchowych. Prowadzenie tego typu dialogu zakłada wierność swojej tradycji przy jednoczesnym szacunku dla innych¹³⁶.

Dialog doświadczenia religijnego dotyka istoty każdej religii. Obejmuje modlitwę, ascezę, kontemplację, mistykę. Są to drogi zapewniające kontakt z Bogiem. Ta forma dialogu prowadzi do wzajemnego ubogacenia, współpracy w popieraniu i chronieniu najwyższych wartości ludzkich,

¹³³ J. Urban, dz. cyt., s. 192–193; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 123; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 155; K. Szymczycha, art. cyt., s. 187; L. Fic, art. cyt., s. 61.

¹³⁴ J. Urban, dz. cyt., s. 194; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 123.

¹³⁵ J. Urban, dz. cyt., s. 195–196; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 111–112; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 124–125; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 63; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 154; K. Szymczycha, art. cyt., s. 188 L. Fic, art. cyt., s. 61.

¹³⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 197–198; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 189.

przekazywania swojej wiary. Tworzy komunie głęboko wierzących osób, które dzielą się darami otrzymanymi od Boga¹³⁷.

W dialogu tym wyjątkowe miejsce zajmuje modlitwa. To głos Boga, przenikający wewnątrz każdego człowieka. Pochodzi ona od Ducha Świętego. Jest źródłem pokory, wyrażającej otwartość umysłów i serc. Dzięki niej głębiej poznajemy siebie i innych¹³⁸.

Religie są prawdziwą szkołą modlitwy. Dlatego należy popierać wszelkie inicjatywy modlitewne z udziałem wyznawców rozmaitych religii. Modlitwa wspólna, jednych przed drugimi, w tym samym miejscu i czasie, przy całkowitym szacunku dla tożsamości własnej i drugiego umożliwi dalszy dialog¹³⁹.

Osoby zakorzenione w swych religiach dzielą się przeżyciami wewnętrznymi, modlitwą, kontemplacją, wiarą, sposobami dochodzenia do Boga. Warto tu również zwrócić uwagę na spotkania intermonastyczne, służące lepszemu poznawaniu życia klasztoru innych religii i ukazywaniu własnego dziedzictwa duchowego¹⁴⁰.

W dialogu doświadczenia religijnego Kościół pragnie pełnić rolę sakramentu, znaku, narzędzia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. Jest on częścią zbawczego planu Boga, którego inicjatywę wzięł na siebie Bóg¹⁴¹.

¹³⁷ J. Urban, dz. cyt., s. 199–201; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 123; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 62–63; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 154–155; K. Szymczycha, art. cyt., s. 189–190; L. Fic, art. cyt., s. 62.

¹³⁸ J. Urban, dz. cyt., s. 201–202, 204; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 113; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 123–124; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 155; T. Dola, art. cyt., s. 207; L. Fic, art. cyt., s. 62.

¹³⁹ J. Urban, dz. cyt., s. 202; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 113; E. Sakowicz, *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, s. 91; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 124; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 63; T. Dola, art. cyt., s. 207; L. Fic, art. cyt., s. 62–63.

¹⁴⁰ J. Urban, dz. cyt., s. 200, 204; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, s. 116–117; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 125–126; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 63–64; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 156–157.

¹⁴¹ J. Urban, dz. cyt., s. 204; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 57, 59; K. Szymczycha, art. cyt., s. 191, 208.

Cele, owoce i perspektywy dialogu

Dialogowi międzyreligijnemu przyświecają określone cele. Najważniejsze z nich to: ukazywanie katolickiego wymiaru Kościoła – otwartość, chęć rozmawiania ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, postawa szacunku oraz przyjaźni; głębsza znajomość różnych tradycji religijnych – wzajemne wzbogacanie w sferze wartości moralnych i duchowych; rozwijanie badań teologicznych nad religiami niechrześcijańskimi – studiowanie treści konkretnych religii i ukazywanie ich w kontekście doktryny chrześcijańskiej; poznawanie różnych wierzeń; pełniejsze zrozumienie własnej wiary; dostrzeganie „ziaren Słowa”, „nasion Prawdy” w poszczególnych osobach i religiach; obustronne poznanie i ubogacenie – zachowanie wierności prawdzie, respektowanie podstawowych wolności; nawrócenie wewnętrzne – oczyszczenie, wzrost duchowy, podkreślanie godności człowieka i jego transcendentnego przeznaczenia; dążenie do prawdy oraz pomoc niechrześcijanom przy ugruntowaniu swojego znaczenia historiozbowczego; odkrywanie sensu, funkcji, wartości innych religii w całości historii zbawienia; wspólne postępowanie na drodze poszukiwań i doświadczeń, przebywanie razem, by wyznać wiarę transcendentnemu Bogu; osiągnięcie pewnych korzyści społecznych, jak: prawa człowieka, sprawiedliwość, pokój, wolność, braterstwo, czyli szeroko pojęte dobro ludzkości; budowanie Królestwa Bożego – wyjście Kościoła na spotkanie narodom i ich kulturom, przekonanie o obecności w każdej wspólnocie ludzkiej elementów prawdy, dobra; szerzenie chrześcijaństwa – promowanie wartości ewangelicznych¹⁴².

Z celami dialogu wiążą się wymierne korzyści, zwane owocami. Można je przedstawić w kilku punktach. Obejmują one: zbliżenie, otwartość, przewyciężenie antagonizmów, polepszenie stosunków między wyznawcami różnych religii – roztropność, szczerłość, miłość, szacunek, pokój, jedność ludzkości; dokładniejsze poznanie, dostrzeganie pozytywnych wartości w innych religiach – wzbogacenie duchowe, ugruntowanie w wierze; pogłębienie własnej tożsamości, nawrócenie – modlitwa, zdolność słuchania i rozumienia, afirmacja różności; dzielenie się wartościami ewangelicznymi – Boży plan zbawienia obejmujący wszystkich ludzi; promocja kultury, oczyszczenie jej z komponentów dehumanizujących – sprawiedliwość, braterstwo, godność ludzka¹⁴³.

¹⁴² J. Urban, dz. cyt., s. 205–214, 244–245; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 197–200.

¹⁴³ J. Urban, dz. cyt., s. 215–224, 245.

Przy ukazywaniu perspektyw dialogu należy uwzględnić trzy kwestie: grupy docelowe; okoliczności; nadzieje. Pierwsze zagadnienie dotyczy partnerów rozmowy. Dialog ma obejmować wszystkie religie i ich wyznawców. Duch Święty zaprasza Kościół do popierania instytucji oraz ruchów religijnych, by spotykały się, współpracowały, oczyszczały¹⁴⁴.

Wśród okoliczności towarzyszących dialogowi trzeba wymienić: kontekst kulturowy; wypracowanie wspólnego języka; pozytywny wpływ na Kościół, który nie tylko prowadzi dialog z różnymi tradycjami religijnymi, ale też zachęca do spotkań między poszczególnymi religiami. Kościół pełni rolę sakramentu, znaku i narzędzia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego¹⁴⁵.

Chrześcijanin podejmujący dialog musi pamiętać, że jest to spotkanie dwóch wierzących ludzi i Boga. Zakłada prymat osoby ludzkiej ponad wszelkimi strukturami. Centralne miejsce zajmuje tu Jezus Chrystus¹⁴⁶.

Szczególną rolę w dialogu pełni Duch Święty, który umożliwia spotkanie, podejmowanie rozmaitych inicjatyw, mających na celu szukanie prawdy, świętości, ochronę życia, troskę o sprawiedliwość i pokój¹⁴⁷.

Dialog zakłada równość partnerów, wspólne szukanie prawdy, dążenie ku Bogu, dawanie świadectwa własnej wierze. Nie osłabia wiary chrześcijańskiej, lecz ją pogłębia i umacnia, nadając nowy wymiar. Pozwala dostrzec obecność tajemnicy Jezusa Chrystusa także poza widzialnymi granicami Kościoła i chrześcijaństwem. Jest najlepszą metodą i szansą otwarcia się na świat¹⁴⁸.

Dekalog dialogu

Istotę, potrzebę, cel dialogu ukazuje dekalog. To dziesięć podstawowych zasad, jakimi powinno kierować się autentyczne spotkanie międzyludzkie, szczególnie zaś religijne. Ich treść jest następująca:

— wszyscy ludzie, bez względu na przynależność religijną, są dziećmi Boga – Ojca i Stwórcy;

¹⁴⁴ Tamże, s. 230–231; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 200.

¹⁴⁵ J. Urban, dz. cyt., s. 231–232, 245; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, s. 57, 59; K. Szymczycha, art. cyt., s. 201–202.

¹⁴⁶ J. Urban, dz. cyt., s. 232; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 202–203.

¹⁴⁷ J. Urban, dz. cyt., s. 232; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 203.

¹⁴⁸ J. Urban, dz. cyt., s. 233–235.

- wyznawcy różnych tradycji religijnych mają prawo żyć w społeczeństwie;
- Jezus Chrystus umożliwia zrozumienie wiernych innych religii, gdyż przez misterium Wcielenia i Paschy zjednoczył się z każdym człowiekiem;
- Duch Święty działa tajemniczo w kulturach i religiach niechrześcijańskich;
- poznawaj własną religię, abyś mógł zrozumieć drugiego;
- bądź otwarty, wyrozumiały i solidarny z innymi w tym, co ludzkie;
- uwolnij się od stereotypów, uprzedzeń;
- patrz z szacunkiem na innych, tak, jak chcą być postrzegani, w swej godności, tożsamości, odrębności;
- przybliżaj się do Boga – jedynej Prawdy, Drogi, Życia;
- realizuj przykazanie miłości¹⁴⁹.

Zakończenie

Pojęcie „dialog” to fundament relacji międzyludzkich, w tym również międzyreligijnych. Wiąże się z wyjściem ku drugiemu człowiekowi, by lepiej go poznać i zrozumieć. Angażuje myślenie, mowę, intelekt, emocje. Obejmuje całokształt pozytywnych oraz konstruktywnych odniesień do innych ludzi¹⁵⁰.

Każdy, kto świadomie podejmuje wyzwania dialogu, pragnie wpieryć przekroczyć własne ograniczenia w rozumieniu drugiego człowieka i jego tajemnicy, a następnie wspólnoty do której należy i tradycji religijnej, jaką reprezentuje¹⁵¹.

Dialog zakłada poznawanie Boga i siebie. Pozwala pokonywać i przewycięzać ułomności ludzkie. Akceptacja innych jest realizacją przykazania miłości, bezwarunkową afirmacją osoby ludzkiej¹⁵².

Dialog międzyreligijny – jako szczególna postać dialogu w ogóle – należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. Przez dialog chrześcijanie spotykają się z wyznawcami innych religii, aby razem dążyć ku prawdzie oraz współpracować na rzecz szerzenia dobra w świecie. Wychodzą do nich

¹⁴⁹ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 135–136; zob. też zasady dialogu międzyreligijnego, które podaje L. Swidler, art. cyt., s. 50–52.

¹⁵⁰ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 129; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 183.

¹⁵¹ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 129.

¹⁵² Tamże, s. 129–130; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 182.

celem głoszenia Jezusa Chrystusa, jedyne Zbawiciela świata – Drogę, Prawdę i Życie. Wierni swojej tożsamości religijnej mają świadomość własnej odrębności¹⁵³.

Dialog międzyreligijny jest spotkaniem przedstawicieli dwóch lub więcej religii w celu wzajemnego poznania wiary, doktryny, kultu, instytucji, moralności. Jego uczestnicy szukają, odkrywają, afirmują i przekazują wartości wspólne wszystkim ludziom: prawdę, dobro, piękno, świętość¹⁵⁴.

Dialog zaczyna się we wnętrzu człowieka, rozmowy ze swoim sumieniem, wrażliwości na jego głos. Tylko wtedy można określić własną tożsamość religijną i wejść w przestrzeń relacji z ludźmi o innych przekonaniach religijnych¹⁵⁵.

Bibliografia

LITERATURA PRZEDMIOTU

- Dola T., *Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2010 t. 5, s. 199–208.
- Fic L., *Dialog międzyreligijny*, „Paedagogia Christiana” 2010 t. 2, s. 51–64.
- Henkel W., *Głoszenie Jezusa Chrystusa i dialog międzyreligijny. Posoborowe perspektywy nauczania Magisterium*, w. Kluj W. (red.), *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 r.*, Poznań 1999, s. 11–20.
- Kasprzak S., *Dialog międzyreligijny w kontekście współczesnego świata i Kościoła*, „Nurt SVD” 106(2004) z. 2, s. 149–170.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny*, w. Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 129–161.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, w. Wańka A. (red.), *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*, Szczecin 2004, s. 115–139.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, „Nurt SVD” 33(1999) z. 4, s. 57–74.

¹⁵³ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 130–131; zob. K. Szymczycha, art. cyt., s. 184.

¹⁵⁴ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 131; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 118; E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, s. 61.

¹⁵⁵ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 131; zob. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, s. 118.

- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, w. Śliwka E. (red.), *Religie wobec życia. VI Pięćdziesiątka Spotkania z Religiami. Materiały*, Pięćdziesiątka 1991, s. 100–120.
- Sakowicz E., *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, „Nurt SVD” 33(1999) z. 4, s. 75–83.
- Sakowicz E., *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 34(2005) nr 1, s. 59–69.
- Sakowicz E., *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, „Nurt SVD” 33(1999) z. 4, s. 85–91.
- Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, „L'Osservatore Romano” 5(1984) nr 7, s. 1, 4–5.
- Swidler L., *Dekalog dialogu. Podstawowe zasady dialogu międzyreligijnego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1985 nr 3–4, s. 49–53.
- Szuppe P., *Perspektywy dialogu międzyreligijnego chrześcijan z wyznawcami nowych ruchów religijnych*, „Ateneum Kapłańskie” 157(2011) z. 3, s. 490–502.
- Szymczycha K., *Dialog międzyreligijny w dokumentach Sekretariatu ds. Niechrześcijan i Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego*, „Nurt SVD” 121–122(2008) z. 1–2, s. 181–212.
- Urban J., *Dialog międzyreligijny w perspektywie Soboru Watykańskiego II*, w. Wolsza K. (red.), *Dziedzictwo Soboru. Wykłady otwarte w Zamiejscowym Ośrodku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Gliwicach (2005/2006–2006/2007)*, Opole 2007, s. 123–134.
- Urban J., *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.
- Ziemiński I., *O możliwości dialogu między religiami kilka banalnych uwag*, w. Szulakiewicz M., Karpus Z. (red.), *Dialog w kulturze*, Toruń 2003, s. 221–238.
- Zimoń H., *Doświadczenie dialogu z religiami niechrześcijańskimi*, w. Kmiecik V., Czaja A., Kowalik K. (red.), *Od konfrontacji do dialogu. Doświadczenia Kościoła w XX wieku*, Lublin 2003, s. 332–338.
- Literatura uzupełniająca
- Baniak J., *Dialog jako czynnik łączący ludzi*, „Filozofia Dialogu” 2009 nr 8, s. 7–13.
- Baniak J., *Miejsce i znaczenie dialogu w życiu ludzi*, „Filozofia Dialogu” 2004 nr 2, s. 7–12.

- Baniak J., *O potrzebie dialogu w życiu społecznym ludzi*, „Filozofia Dialogu” 2007 nr 5, s. 7–10.
- Giedrys A., *Przełom w filozofii dialogu. Trzy wymiary dialogu*, „Filozofia Dialogu” 2009 nr 7, s. 41–63.
- Nikitorowicz J., *Dialog międzykulturowy ku integracji w społeczeństwie wielokulturowym*, w. Cudowska A. (red.), *Oblicza dialogu*, Białystok 2008, s. 15–33.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, w. Baniak J. (red.), *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, Poznań 2002, s. 21–38.

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje tematykę dialogu międzyreligijnego. Ukazuje jego potrzebę, możliwość, rozumienie, cechy, tematy, uwarunkowania (czynniki sprzyjające i przeszkody), język, formy, cele, owoce i perspektywy oraz dekalog, czyli dziesięć wskazań, na których powinno opierać się każde prawdziwe spotkanie z drugim człowiekiem.

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny, relacje międzyludzkie, chrześcijaństwo, religie niechrześcijańskie

ABSTRACT

The article presents the subject of interreligious dialogue. It reveals its necessity, possibility, understanding, features, themes, conditions (enabling factors and obstacles), language, forms, goals, advantages and prospects, as well as the decalogue, i.e. the ten indications on which every true encounter with the other should be based.

Key words: interreligious dialogue, human relations, Christianity, non-Christian religions

PAWEŁ SZUPPE

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: 0000-0001-6806-3161

e-mail: ppp-1975@o2.pl

BIBLIOGRAFIA

PROF. DR. HAB. EUGENIUSZA SAKOWICZA

A. Książki autorskie i współautorskie

- Balewski T., Sakowicz E., *Chrystus życiem. Materiały katechetyczne dla katechizowanego: kl. 6*, wyd. 4, Warszawa 1995.
- Benedykt XVI, Jan Paweł II, Messori V., Sakowicz E., *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog*, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, Messori V., Sakowicz E., *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog*, Kraków 2001.
- Sakowicz E. i in., *Brama księżnej Ogińskiej*, Siedlce 2007.
- Sakowicz E., *Czy islam jest religią terrorystów?*, Kraków 2002.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000.
- Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020.
- Sakowicz E., *Muzułmańska edukacja i wychowanie. Pedagogiczna wizja M. Fethullaha Gülena*, Białystok 2014.
- Sakowicz E., *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006.
- Sakowicz E., *Przez Krzyż ku Zmartwychwstaniu*, Lublin 2009.
- Sakowicz E., *Religie ludów pierwotnych*, Lublin 2009.
- Sakowicz E., *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 2009.
- Sakowicz E., *Religioznawstwo*, wyd. 2, Lublin 2009.
- Sakowicz E., *Religioznawstwo. Przewodnik tematyczny*, Lublin 2005.
- Sakowicz E., *Rozmowy minione... o Kościele, religii, nauce*, Kraków 2023.
- Sakowicz E., *Rozmowy o islamie i dialogu*, Lublin 2007.

- Sakowicz E., *Rozważania o Krzyżu*, wyd. 3, Lublin 2002.
- Sakowicz E., *Uniwersytet katolicki. Teksty, bibliografia, dokumenty*, Lublin 2012.
- Sakowicz E., *Wierzę w Kościół*, Lublin 2003.
- Sakowicz E., Szuppe P., *Ochrona dzieci przed wykorzystywaniem seksualnym oraz pedofilią. Materiały do bibliografii polskiej i polskojęzycznej*, Kraków 2024.

B. Książki pod redakcją i opracowane

- Fic L., Mazanka P., Sakowicz E., Szuppe P., Zagórska W. (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii świata. Księga dedykowana księdzu profesorowi Tadeuszowi Dajczzerowi (1931–2009)*, Warszawa 2017.
- Sakowicz E. (red.), *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczzer (1931–2009)*, Lublin 2020.
- Sakowicz E. (oprac.), „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów...”. *Modlitwy i pieśni biskupa Józefa Zawitkowskiego*, Lublin 2023.
- Sakowicz E. (oprac.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, Warszawa 1997.
- Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006.
- Sakowicz E. (red.), *Karmel Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski*, Dys/k. Lublina 1996.
- Sakowicz E. (red.), *Religie i pokój. Materiały z sympozjum naukowego w Państwowym Muzeum na Majdanku, 19 maja 1993 r.*, Lublin 1994.
- Sakowicz E. (red.), *Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny*, Lublin 1995.
- Sakowicz E. (oprac.), *W Ostrej świecisz Bramie. Modlitwy i pieśni*, Lublin 2003.
- Sakowicz E. (red.), *Wychowanie i edukacja w kulturach, religiach i światopoglądach*, Warszawa 2020.
- Sakowicz E., Śliwka E. (red.), *Religie w Polsce oraz dialog międzyreligijny w teorii i praktyce*, „Nurt SVD” 87(1999) z. 4.
- Sakowicz E., Zagórska W. (red.), *Świadek wiary i miłosierdzia ks. prof. Tadeusz Dajczzer (1931–2009)*, Warszawa 2019.
- Sakowicz E., Zagórska W., Nowak E. (red.), *On jakby zniknął. O dziełach i osobie ks. prof. Tadeusza Dajczera*, Warszawa 2018.

Sakowicz E., Żero B. (red.), *Chrześcijananie w świecie islamu. Dialog – Pośtannictwo – Świadectwo*, Natalin k/Lublina 2021.

C. Biuletyny redagowane

Boryszewski P., Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (57)*, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 2, s. 177–201.

Boryszewski P., Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (58)*, „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 1, s. 175–213.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (66)*, „Collectanea Theologica” 65(1995) nr 4, s. 147–166.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (67)*, „Collectanea Theologica” 66(1996) nr 1, s. 149–168.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (73)*, „Collectanea Theologica” 66(1996) nr 3, s. 153–188.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (74)*, „Collectanea Theologica” 66(1996) nr 4, s. 169–199.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (75)*, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 2, s. 155–208.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (76)*, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 3, s. 163–194.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (77)*, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 4, s. 145–173.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (78)*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 1, s. 163–197.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (79)*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 3, s. 117–146.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (80)*, „Collectanea Theologica” 69(1999) nr 2, s. 155–213.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (80)*, „Collectanea Theologica” 69(1999) nr 3, s. 173–203.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy*, „Collectanea Theologica” 70(2000) nr 1, s. 171–204.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (83)*, „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 1, s. 153–197.

Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno–religioznawczy (84)*, „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 2, s. 157–213.

- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (85)*, „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 3, s. 149–181.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (86)*, „Collectanea Theologica” 72(2002) nr 2, s. 143–183.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (87)*, „Collectanea Theologica” 72(2002) nr 3, s. 219–244.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (88)*, „Collectanea Theologica” 73(2003) nr 1, s. 169–202.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (89)*, „Collectanea Theologica” 73(2003) nr 4, s. 163–193.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (90)*, „Collectanea Theologica” 74(2004) nr 1, s. 163–202.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (91)*, „Collectanea Theologica” 74(2004) nr 3, s. 137–158.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (92)*, „Collectanea Theologica” 75(2005) nr 1, s. 181–203.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (93)*, „Collectanea Theologica” 75(2005) nr 2, s. 165–192.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (94)*, „Collectanea Theologica” 75(2005) nr 3, s. 159–189.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (95)*, „Collectanea Theologica” 75(2005) nr 4, s. 167–212.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (96)*, „Collectanea Theologica” 76(2006) nr 3, s. 121–165.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (97)*, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 2, s. 141–175.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (98)*, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 3, s. 123–163.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (99)*, „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 1, s. 131–173.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (100)*, „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 3, s. 175–212.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (101)*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 1, s. 147–187.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (102)*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 3, s. 157–185.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (103)*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 4, s. 121–151.

- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (104), „Collectanea Theologica” 80(2010) nr 1, s. 165–203.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (105), „Collectanea Theologica” 80(2010) nr 3, s. 141–195.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (106), „Collectanea Theologica” 81(2011) nr 2, s. 135–167.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (107), „Collectanea Theologica” 81(2011) nr 3, s. 127–157.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (108), „Collectanea Theologica” 81(2011) nr 4, s. 137–158.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (109), „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 2, s. 101–121.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (110), „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 4, s. 175–192.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (111), „Collectanea Theologica” 83(2013) nr 2, s. 169–216.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (112), „Collectanea Theologica” 84(2014) nr 1, s. 163–184.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (113), „Collectanea Theologica” 84(2014) nr 2, s. 157–186.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (114), „Collectanea Theologica” 85(2015) nr 1, s. 145–174.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (115), „Collectanea Theologica” 86(2016) nr 1, s. 137–176.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (116), „Collectanea Theologica” 87(2017) nr 1, s. 173–221.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (117), „Collectanea Theologica” 88(2018) nr 2, s. 159–193.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (118), „Collectanea Theologica” 89(2019) nr 1, s. 153–198.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (119), „Collectanea Theologica” 90(2020) nr 1, s. 221–268.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* (120), „Collectanea Theologica” 90(2020) nr 3, s. 187–226.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (45), „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 3, s. 195–212.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (46), „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 1, s. 199–222.

- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (47), „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 3, s. 147–171.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (48), „Collectanea Theologica” 70(2000) nr 2, s. 127–158.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (49), „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 3, s. 183–210.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (50), „Collectanea Theologica” 72(2002) nr 2, s. 185–203.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (51), „Collectanea Theologica” 72(2002) nr 4, s. 207–231.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (52), „Collectanea Theologica” 73(2003) nr 3, s. 193–216.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (53), „Collectanea Theologica” 74(2004) nr 1, s. 203–216.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (54), „Collectanea Theologica” 74(2004) nr 3, s. 159–190.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (55), „Collectanea Theologica” 75(2005) nr 2, s. 193–214.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (56), „Collectanea Theologica” 75(2005) nr 3, s. 191–206.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (57), „Collectanea Theologica” 76(2006) nr 2, s. 197–221.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (58), „Collectanea Theologica” 76(2006) nr 3, s. 207–217.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (59), „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 1, s. 165–183.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (60), „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 3, s. 165–182.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (61), „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 4, s. 205–234.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (62), „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 2, s. 173–196.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (63), „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 1, s. 189–217.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (64), „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 2, s. 197–216.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny* (65), „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 3, s. 187–217.

- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (66)*, „Collectanea Theologica” 80(2010) nr 2, s. 157–196.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (67)*, „Collectanea Theologica” 81(2011) nr 2, s. 169–200.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (68)*, „Collectanea Theologica” 81(2011) nr 4, s. 159–176.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (69)*, „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 2, s. 161–183.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (70)*, „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 3, s. 155–185.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (71)*, „Collectanea Theologica” 83(2013) nr 1, s. 163–196.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (72)*, „Collectanea Theologica” 83(2013) nr 4, s. 193–213.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (73)*, „Collectanea Theologica” 84(2014) nr 2, s. 145–156.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (74)*, „Collectanea Theologica” 85(2015) nr 2, s. 227–251.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (75)*, „Collectanea Theologica” 86(2016) nr 4, s. 223–245.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (76)*, „Collectanea Theologica” 87(2017) nr 2, s. 189–234.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (77)*, „Collectanea Theologica” 87(2017) nr 4, s. 203–239.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn polonijny (78)*, „Collectanea Theologica” 88(2018) nr 3, s. 169–212.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (52)*, „Collectanea Theologica” 73(2003) nr 3, s. 171–192.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (53)*, „Collectanea Theologica” 74(2004) nr 4, s. 177–210.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (54)*, „Collectanea Theologica” 76(2006) nr 1, s. 173–193.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (55)*, „Collectanea Theologica” 76(2006) nr 3, s. 167–206.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (56)*, „Collectanea Theologica” 76(2006) nr 4, s. 191–208.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (59)*, „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 2, s. 133–172.

- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (60)*, „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 4, s. 163–192.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (61)*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 2, s. 165–195.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (62)*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 4, s. 153–199.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (63)*, „Collectanea Theologica” 80(2010) nr 2, s. 119–156.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (64)*, „Collectanea Theologica” 80(2010) nr 4, s. 175–215.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (65)*, „Collectanea Theologica” 81(2011) nr 3, s. 159–192.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (66)*, „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 1, s. 161–194.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (67)*, „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 3, s. 129–153.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (68)*, „Collectanea Theologica” 83(2013) nr 2, s. 147–168.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (69)*, „Collectanea Theologica” 84(2014) nr 2, s. 121–144.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (70)*, „Collectanea Theologica” 85(2015) nr 1, s. 189–205.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (71)*, „Collectanea Theologica” 85(2015) nr 2, s. 199–225.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (72)*, „Collectanea Theologica” 86(2016) nr 1, s. 177–216.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (73)*, „Collectanea Theologica” 87(2017) nr 1, s. 223–264.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (74)*, „Collectanea Theologica” 89(2019) nr 3, s. 193–258.
- Sakowicz E. (red.), *Biuletyn socjologii religii (75)*, „Collectanea Theologica” 90(2020) nr 2, s. 221–257.

D. Artykuły naukowe autorskie i współautorskie

- Sakowicz E., *Abraham i jego wiara w świetle dokumentów Kościoła dotyczących dialogu katolicko–muzułmańskiego*, „Collectanea Theologica” 72(2002) nr 2, s. 143–156.

- Sakowicz E., *Antropologia teologiczna jako podstawa dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi. Rozważania inspirowane myślą Jana Pawła II*, „Animator” 1994 nr 4, s. 294–315.
- Sakowicz E., *Anty-ekologiczne “uderzenia” w małżeństwo i rodzinę*, „Ateneum Kapłańskie” 174(2020) z. 1, s. 126–136.
- Sakowicz E., *Antypedagogiczne przesłanie sekt*, „Ateneum Kapłańskie” 157(2011) z. 3, s. 453–460.
- Sakowicz E., *Apostolskość Kościoła*, „Animator” 1996 nr 1, s. 135–141.
- Sakowicz E., *Aspekt wychowawczy zwyczajów i obrzędów ludowych*, „Ateneum Kapłańskie” 155(2010) z. 2, s. 266–278.
- Sakowicz E., *Badania nad hinduizmem w Polsce*, „Nurt SVD” 145(2019) z. 1, s. 92–106.
- Sakowicz E., *Badania nad tradycyjnymi religiami Afryki Zachodniej i Centralnej*, „Nurt SVD” 128(2010) z. 2, s. 227–245.
- Sakowicz E., *Badania sinologiczne oraz studia nad konfucjanizmem i taoizmem w Polsce*, „Nurt SVD” 135(2014) z. 1, s. 355–369.
- Sakowicz E., *Biblijno-patrystyczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2004 t. 14, s. 47–62.
- Sakowicz E., *Buddyzm w dokumentach Kościoła, w nauczaniu Pawła VI oraz Jana Pawła II*, „Animator” 1999 nr 3, s. 109–114.
- Sakowicz E., *Buddyzm w dokumentach Kościoła, w nauczaniu Pawła VI oraz Jana Pawła II*, „Nurt SVD” 87(1999) z. 4, s. 93–100.
- Sakowicz E., *Być w pełni chrześcijaninem i w pełni Afrykaninem. Jana Pawła II ewangelizacja Afryki*, „Ethos” 5(1992) nr 2–3, s. 342–348.
- Sakowicz E., *Chrystologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w świetle wypowiedzi papieża Jana Pawła II*, „Animator” 1993 nr 4, s. 70–90.
- Sakowicz E., *„Chrystus jest Afrykaninem!”. „Bezpieczeństwa” i „niebezpieczeństwa” dialogu międzyreligijnego w Afryce*, „Forum Politologiczne” 2014 t. 16, s. 315–327.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo a religie świata*, „Nurt SVD” 79(1997) z. 4, s. 59–62.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie oraz ekumenizm i dialog międzyreligijny w Republice Południowej Afryki*, „Nurt SVD” 123–124(2008) z. 3–4, s. 9–29.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie w Republice Południowej Afryki*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 3, s. 157–165.

- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo religią*, „Studia Paedagogica Ignatiana” 26(2023) nr 4, s. 19–42.
- Sakowicz E., *Ciało ludzkie w pozachrześcijańskich tradycjach religijnych*, „Forum Teologiczne” 2009 t. 10, s. 19–35.
- Sakowicz E., *Czy i jak jest możliwa współpraca bonifratrów z wyznawcami innych religii?*, „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 2, s. 194–213.
- Sakowicz E., *Czy możliwy jest dialog Kościoła z islamem?*, „Annales Missiologicae Posnanienses” 2001 t. 12, s. 89–108.
- Sakowicz E., *Destrukcyjna uniwersytetu*, „Cywilizacja” 2017 nr 62, s. 126–133.
- Sakowicz E., *Diakonat stały – doświadczenie Kościoła współczesnego (na przykładzie Stanów Zjednoczonych)*, „Ateneum Kapłańskie” 172(2019) z. 2, s. 214–222.
- Sakowicz E., *Diakonat stały w Kościele polskim*, „Ateneum Kapłańskie” 130(1998) z. 2, s. 214–221.
- Sakowicz E., *Dialog chrześcijańsko–muzułmański. „Pobożne życzenie” czy „utopijny projekt” Jana Pawła II?*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2017 nr 18, s. 215–230.
- Sakowicz E., *Dialog chrześcijaństwa i islamu w Polsce*, „Collectanea Theologica” 66(1996) nr 4, s. 192–196.
- Sakowicz E., *Dialog chrześcijaństwa z islamem*, „Collectanea Theologica” 59(1989) nr 4, s. 148–152.
- Sakowicz E., *Dialog chrześcijaństwa z islamem według dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963–1998)*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno–Historycznego Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie” 1999 nr 6, s. 43–61.
- Sakowicz E., *Dialog międzykulturowy i międzyreligijny w szkole. Na marginesie ogólnopolskiej konferencji naukowej „Pedagogika – kultura – dialog. Między negacją a afirmacją” (Warszawa, 2–3 grudnia 2010 r.)*, „Forum Pedagogiczne” 3(2013) nr 1, s. 193–199.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny a człowiek. Rozważania nad myślą Jana Pawła II*, „Animator” 1993 nr 2, s. 107–116.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny jako forma komunikacji interkulturowej na emigracji. Refleksja w nurcie nauczania Jana Pawła II*, „Studia Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej” 7(2006) nr 7, s. 17–32.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny w Afryce. Bibliografia wybrana*, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 3, s. 153–163.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, „Nurt SVD” 87(1999) z. 4, s. 57–74.

- Sakowicz E., *Dialog wierzących w Boga z niewierzącymi. Zadanie na nowy wiek Kościoła katolickiego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 171(2018) z. 3, s. 419–431.
- Sakowicz E., *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, „Horyzonty Wiary” 1999 nr 3, s. 75–82.
- Sakowicz E., *Dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych*, „Nurt SVD” 87(1999) z. 4, s. 75–83.
- Sakowicz E., *Dialogas – kelias tariam įvairių kultūrų ir religijų sambūviui pasiekti*, „Logos” 1998 no. 13–14, s. 97–110.
- Sakowicz E., *Dialogue and identity*, „Collectanea Theologica” 69(1999) fasc. spec., s. 173–183.
- Sakowicz E., *The Dialogue of believers in God with non-believers. The challenge facing the Catholic Church in the new century*, „Roczniki Teologiczne” 64(2017) z. 6, s. 27–40.
- Sakowicz E., *Dialogue – the only effective remedy to violence. a global perspective at the time of war*, „Nurt SVD” 144(2018) z. 2, s. 359–366.
- Sakowicz E., *„Duch Święty jest obecny i działa w każdym czasie i miejscu”. Czytając Redemptoris Missio Jana Pawła II*, „Collectanea Theologica” 66(1996) nr 1, s. 152–155.
- Sakowicz E., *Duch Święty tajemniczo obecny w religiach i kulturach niechrześcijańskich*, „Collectanea Theologica” 66(1996) nr 4, s. 184–189.
- Sakowicz E., *Duch w kulturach i religiach niechrześcijańskich*, „Horyzonty Wychowania” 6(2007) nr 11, s. 147–165.
- Sakowicz E., *Edukacja w islamie – retrospekcja*, „Forum Pedagogiczne” 1(2011) nr 2, s. 189–205.
- Sakowicz E., *Eklezjologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, „Animator” 1994 nr 1, s. 334–387.
- Sakowicz E., *Fenomen milczenia (na tle fenomenu rozmowy)*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2018 nr 19–20, s. 221–232.
- Sakowicz E., *Fenomen monastycyzmu protestanckiego. Refleksje na kanwie książki Minke de Vries pt. „Owoce łaski: ekumeniczne doświadczenie wspólnoty z Grandchamp”*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 36(2020) nr 85, s. 123–138.
- Sakowicz E., *Fides et ratio – encyklika dla teologów i filozofów*, „Studia Loviciensia” 2009 nr 11, s. 263–274.
- Sakowicz E., *Fundacja Pomocy Szkołom Polskim na Wschodzie im. Tadeusza Goniewicza*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 1, s. 222.

- Sakowicz E., *Fundamentalizm islamski*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 3, s. 143–146.
- Sakowicz E., *Geografia i statystyka religii*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 1, s. 175–177.
- Sakowicz E., *Grzech w islamie*, „Collectanea Theologica” 57(1987) nr 3, s. 145–148.
- Sakowicz E., *Grzech w religiach Dalekiego Wschodu*, „Collectanea Theologica” 57(1987) nr 4, s. 148–152.
- Sakowicz E., *Integracja w kontekście różnorodności kulturowej i religijnej*, „Teologia i Moralność” 12(2017) nr 1, s. 29–46.
- Sakowicz E., *Islam and Christian-Muslim Relations in Poland*, „Islamochristiana” 1997 no. 23, s. 139–146.
- Sakowicz E., *Islam. Wybór literatury*, „Collectanea Theologica” 73(2003) nr 1, s. 169–183.
- Sakowicz E., *Islam i buddyzm a kultura europejska*, „Summarium” 2004 r. 33, s. 79–91.
- Sakowicz E., *Islam w Europie*, „Ateneum Kapłańskie” 136(2001) z. 1, s. 73–82.
- Sakowicz E., *Islam w Europie*, „Collectanea Theologica” 69(1999) nr 2, s. 192–198.
- Sakowicz E., *Islam w nauczaniu Jana Pawła II*, „Collectanea Theologica” 66(1996) nr 3, s. 153–155.
- Sakowicz E., *Islam w Polsce*, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 4, s. 145–149.
- Sakowicz E., *Jana Pawła II koncepcja dialogu międzyreligijnego*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” 2007 t. 16, s. 87–107.
- Sakowicz E., *Jana Pawła II teoria dialogu*, „Chrześcijanin w Świecie” 25(1995) nr 1, s. 35–49.
- Sakowicz E., *Jezus i islam oraz Bóg i muzułmanie w świetle dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Rocznik Muzułmański” 2006 t. 6, s. 164–171.
- Sakowicz E., *Jezus i muzułmanie*, „Ateneum Kapłańskie” 136(2001) z. 1, s. 40–52.
- Sakowicz E., *Jezus – prorok czy Bóg? Bóg czy człowiek?*, „Nurt SVD” 2013 wyd. spec., s. 63–76.
- Sakowicz E., *Jezus Chrystus w świetle hinduizmu i buddyzmu*, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 2, s. 175–178.

- Sakowicz E., *Jezus i islam oraz Bóg i muzułmanie w świetle dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Rocznik Muzułmański” 2006 t. 6, s. 164–171.
- Sakowicz E., *Jezus i muzułmanie*, „Ateneum Kapłańskie” 136(2001) z. 1, s. 40–52.
- Sakowicz E., *Joseph Ratzinger–Benedykt XVI: biografia intelektualno–duchowa*, „Studia Loviciensia” 2013 nr 15, s. 19–30.
- Sakowicz E., *Kardynał August Hlond jako promotor laikatu*, „Seminare” 2002 t. 18, s. 593–603.
- Sakowicz E., *Kardynał Stefan Wyszyński – obrońca tradycji narodu polskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 169(2017) z. 3, s. 459–473.
- Sakowicz E., *Karta Ekumeniczna i jej przesłanie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 30(2001) nr 3–4, s. 49–59.
- Sakowicz E., *Katolicyzm Kościoła w perspektywie rzymskokatolickiej i katolickiej wspólnoty kościelnej*, „Zeszyty Teologiczne” 15(2006) nr 1, s. 21–30.
- Sakowicz E., *Kościół katolicki wobec islamu. Historia i współczesność*, „Ateneum Kapłańskie” 151(2008) z. 1, s. 48–56.
- Sakowicz E., *Kościół katolicki wobec niewierzących*, „Studia Pastoralne” 9(2013) nr 9, s. 246–256.
- Sakowicz E., *Kościół sakrament zbawienia w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Studia Paradyskie” 1996–1997 t. 6–7, s. 153–162.
- Sakowicz E., *Kreacjonistyczne i rewelacjonistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Animator” 1993 nr 3, s. 96–119.
- Sakowicz E., *Kreacjonistyczne i rewelacjonistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Paradyskie” 1993 t. 3, s. 65–97.
- Sakowicz E., *Die Kritik am interreligiösen Dialog durch die Priesterbruderschaft St. Pius X*, „Collectanea Theologica” 74(2004) fasc. spec., s. 201–217.
- Sakowicz E., *Die Kritik am interreligiösen Dialog durch die Priesterbruderschaft St. Pius X*, „Nurt SVD” 97(2002) z. 2, s. 51–66.
- Sakowicz E., *Krzyż jako motyw obrazy uczuć religijnych (chrześcijan)*, „Studia Pastoralne” 19(2023) nr 19, s. 29–46.
- Sakowicz E., *Krzyż Jezusa Chrystusa nie jest „atrapą” ani „przedmiotem przypominającym krzyż”. O krzyżu jako motywie obrazy uczuć religijnych*, „Ateneum Kapłańskie” 181(2023) z. 3, s. 530–546.
- Sakowicz E., *Krzyż w religiach niechrześcijańskich*, „Ateneum Kapłańskie” 180(2023) z. 2, s. 219–227.

- Sakowicz E., *Krzyż w religiach niechrześcijańskich*, „Collectanea Theologica” 75(2005) nr 3, s. 171–176.
- Sakowicz E., *Księdza profesora Leonarda Fica badania i studia naukowe nad buddyzmem w jego specyfice i oryginalności oraz promocja dialogu chrześcijańsko–buddyjskiego*, „Studia Włocławskie” 2021 t. 23, s. 21–39.
- Sakowicz E., *Leksykografia – tradycja i współczesność*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008) z. 6, s. 53–62.
- Sakowicz E., *Małżeństwo i rodzina w religiach niechrześcijańskich – wyzwaniem dla dialogu międzyreligijnego*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2011–2012 t. 6–7, s. 141–163.
- Sakowicz E., *Małżeństwo wspólnotą dialogu*, „Animator” 1997 nr 3, s. 136–141.
- Sakowicz E., *Maria w Koranie i w tradycji muzułmańskiej*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2003 t. 13, s. 179–194.
- Sakowicz E., *Męczeństwo chrześcijan w Algierii (1994–1996) – „antidotum” na przemoc polityczną islamskich fundamentalistów*, „Collectanea Theologica” 90(2020) nr 3, s. 203–216.
- Sakowicz E., *Misje i dialog – soborowy dualizm?*, „Nurt SVD” 140(2016) z. 2, s. 304–313.
- Sakowicz E., *Misjonarz – człowiek posłany na drogi dialogu z kulturami i z religiami współczesnego świata (Wykład inauguracyjny wygłoszony 9 IX 2004 w Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie)*, „Światło Narodów” 24(2004) nr 4, s. 36–64.
- Sakowicz E., *Misterium śmierci*, „Horyzonty Wiary” 8(1997) nr 1, s. 77–81.
- Sakowicz E., *Młodzież w religiach pozachrześcijańskich*, „Ateneum Kapłańskie” 167(2016) z. 1, s. 93–98.
- Sakowicz E., *Die moralisch–religiöse Aussage des Martyrienmuseums*, „Collectanea Theologica” 64(1994) fasc. spec., s. 101–108.
- Sakowicz E., *Muzułmanie, buddyści, hinduiści w Polsce. Dane historyczno–statystyczne*, „Biuletyn Ekumeniczny” 35(2006) nr 1, s. 63–82.
- Sakowicz E., *Najświętsza Maryja Panna – Matka Kościoła w Azji*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2006 t. 15, s. 115–122.
- Sakowicz E., *Najważniejsze dokumenty i przemówienia papieża Jana Pawła II z zakresu dialogu międzyreligijnego oraz wydarzenia i spotkania (1978–2002)*, „Nurt SVD” 99(2002) z. 4, s. 113–119.
- Sakowicz E., *„Nie ma misji bez misjonarzy”. Komentarz do encykliki Redemptoris missio Jana Pawła II (nr 61–62)*, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 3, s. 174–178.

- Sakowicz E., *Niepełnosprawni – przekłeci czy błogosławieni? Odpowiedź religii niechrześcijańskich*, „Ateneum Kapłańskie” 163(2014) z. 3, s. 481–494.
- Sakowicz E., *Nowa ewangelizacja. Wybór bibliografii*, „Studia Pastoralne” 10(2014) nr 10, s. 551–559.
- Sakowicz E., *Nowa ewangelizacja Afryki. Jan Paweł II po raz dziesiąty na kontynencie dialogu i przyszłości Kościoła*, „Ethos” 6(1993) nr 2–3, s. 347–352.
- Sakowicz E., *O etosie uniwersytetu wczoraj i dziś*, „Cywilizacja” 2013 nr 46, s. 73–81.
- Sakowicz E., *O wychowaniu do dialogu*, „Ateneum Kapłańskie” 153(2009) z. 3, s. 522–531.
- Sakowicz E., *Objawienia prywatne w religiach niechrześcijańskich*, „Forum Teologiczne” 2018 t. 19, s. 125–139.
- Sakowicz E., *Obszary misji „ad gentes” według nowego „Dyrektorium o katechizacji”*, „Lumen Gentium” 41(2021) nr 2, s. 5–19.
- Sakowicz E., *Ochrona uczuć religijnych w przestrzeni publicznej?*, „Ateneum Kapłańskie” 178(2022) z. 3, s. 461–473.
- Sakowicz E., *Od teologii lęku i uprzedzenia do teologii odwagi i dialogu. Soborowa deklaracja Nostra aetate o islamie i muzułmanach*, „Nurt SVD” 138(2015) z. 2, s. 10–28.
- Sakowicz E., *Papież Benedykt XVI wobec islamu*, „Studia Loviciensia” 2013 nr 15, s. 107–123.
- Sakowicz E., *Pedagogiczny wymiar polskiej ludowej teologii i pobożności według Edmunda Bojanowskiego. Szkic do badań pedagogiczno-etnologiczno-religijnych*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 60(2017) nr 4, s. 125–141.
- Sakowicz E., *Pneumatologia Jana Pawła II jako podstawa dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi*, „Studia Sandomierskie” 1990–1996 t. 6, s. 235–248.
- Sakowicz E., *Pneumatologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Animator” 1994 nr 3, s. 132–157.
- Sakowicz E., *Pneumatologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1991–1992 t. 19–20, s. 145–173.
- Sakowicz E., *Podstawowe wytyczne w dialogu z religiami niechrześcijańskimi wg dokumentów Kościoła katolickiego od Vaticanum II*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 1, s. 163–169.

- Sakowicz E., *Pojęcie, formy oraz teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, „Nurt SVD” 104(2003) z. 4, s. 69–80.
- Sakowicz E., *Polska Droga Krzyżowa – Golgota Wschodu*, „Człowiek w Kulturze” 2002 nr 14, s. 257–264.
- Sakowicz E., *Polskie Misje Katolickie*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 3, s. 170–171.
- Sakowicz E., *Posługa diakonów stałych w Kościele według Federacji Konferencji Biskupów Azji*, „Diakon” 2005 nr 2, s. 161–168.
- Sakowicz E., *Powszechna odpowiedzialność za misje ad gentes według encykliki Redemptoris missio Jana Pawła II*, „Collectanea Theologica” 75(2005) nr 4, s. 167–182.
- Sakowicz E., *Powszechna odpowiedzialność za misje „ad gentes” według encykliki „Redemptoris Missio” Jana Pawła II*, „Nurt SVD” 96(2002) z. 1, s. 19–34.
- Sakowicz E., *Prawda – dlaczego w chrześcijaństwie?*, „Obecni. W Religii, Społeczeństwie, Kulturze” 2(2008) nr 18, s. 24–33.
- Sakowicz E., *Prorocy i wysłannicy Boga w islamie*, „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 3, s. 158–171.
- Sakowicz E., *„Prosimy – wybudujcie na Majdanku Świątynię Pokoju”*, „Collectanea Theologica” 65(1995) nr 2, s. 185–191.
- Sakowicz E., *Przebaczenie w religiach niechrześcijańskich*, „Ateneum Kapłańskie” 156(2011) z. 2, s. 270–275.
- Sakowicz E., *Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 1, s. 177–178.
- Sakowicz E., *Religia i wiara*, „Ateneum Kapłańskie” 175(2020) z. 2, s. 214–230.
- Sakowicz E., *Religie Dalekiego Wschodu na tle pluralizmu religijnego Azji*, „Nurt SVD” 2012 wyd. spec., s. 121–136.
- Sakowicz E., *Religie ludów pierwotnych Afryki*, „Nurt SVD” 109(2005) z. 1, s. 71–101.
- Sakowicz E., *Religie najpierwotniejsze*, „Collectanea Theologica” 69(1999) nr 3, s. 173–181.
- Sakowicz E., *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, „Collectanea Theologica” 68(1998) nr 1, s. 169–175.
- Sakowicz E., *Religie pozachrześcijańskie czy religie niechrześcijańskie?*, „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 4, s. 175–178.
- Sakowicz E., *Religie pozachrześcijańskie w Rosji*, „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 4, s. 178–184.

- Sakowicz E., *Religie uniwersalne, uniwersalistyczne, światowe*, „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 2, s. 101–104.
- Sakowicz E., *Religions and Churches in Poland*, „Collectanea Theologica” 77(2007) fasc. spec., s. 147–159.
- Sakowicz E., *Relikwie Krzyża Świętego z kościoła dominikanów w Lublinie*, „Ateneum Kapłańskie” 180(2023) z. 2, s. 278–292.
- Sakowicz E., „*Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*”. *Watykański dokument poświęcony zagadnieniu „sekt”, „nowych ruchów religijnych” i „kultów”*, „Nomos” 2002 nr 39–40, s. 79–90.
- Sakowicz E., *Seminarium Polskie w Paryżu (Séminaire Polonais de Paris)*, „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 2, s. 173–190.
- Sakowicz E., *Sens cierpień narodowych*, „Cywilizacja” 2006 nr 16, s. 61–66.
- Sakowicz E., „*Spojrzenie w oczy sprawie człowieka...*”. *Przestanie Jana Pawła II z Oświęcimia i z Majdanka*, „Collectanea Theologica” 64(1994) nr 4, s. 81–87.
- Sakowicz E., *Starość w kulturach świata*, „Roczniki Naukowe Caritas” 2006 r. 10, s. 125–131.
- Sakowicz E., *Starość w religiach niechrześcijańskich*, „Ateneum Kapłańskie” 172(2019) z. 3, s. 461–469.
- Sakowicz E., *Symbol w religiach plemiennych na przykładzie rytuału myśliwskiego u ludu Ndembu w Zambii*, „Collectanea Theologica” 60(1990) nr 1, s. 118–124.
- Sakowicz E., *Symbolika inicjacji chłopców u ludu Ndembu w Zambii*, „Collectanea Theologica” 55(1985) nr 3, s. 158–167.
- Sakowicz E., *Synkretyzm religijny*, „Collectanea Theologica” 84(2014) nr 1, s. 180–184.
- Sakowicz E., *Szczęście w niechrześcijańskich religiach świata*, „Cywilizacja” 2008 nr 25, s. 156–165.
- Sakowicz E., *Śmierć i zbawienie w protestantyzmie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 31(2002) nr 2, s. 47–52.
- Sakowicz E., *Święci świadkowie piękna muzyki*, „Ateneum Kapłańskie” 174(2020) z. 3, s. 504–509.
- Sakowicz E., *Teolog zastuchany w Boga i człowieka w Chrystusie i zapatrzony w Ojców Kościoła – refleksja o teologii Ks. Prof. Józefa Wolińskiego*, „Vox Patrum” 35(2015) t. 64, s. 25–35.
- Sakowicz E., *Teologia starości*, „Ateneum Kapłańskie” 173(2019) z. 1, s. 8–19.
- Sakowicz E., *Teoria i pragmatyka dialogu z islamem według papieża Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2023 t. 18, s. 259–278.

- Sakowicz E., *Tożsamość, misja i postęga uniwersytetu katolickiego według konstytucji apostołskiej Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich Ex corde Ecclesiae*, „Studia Włocławskie” 2012 t. 14, s. 319–333.
- Sakowicz E., *Trudny dialog Kościoła z islamem*, „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 2, s. 109–118.
- Sakowicz E., *W duchu Asyżu... X rocznica Dnia Modlitw o Pokój w Asyżu (27 X 1986–27 X 1996)*, „Collectanea Theologica” 66(1996) nr 4, s. 189–192.
- Sakowicz E., *W poszukiwaniu tożsamości*, „Człowiek w Kulturze” 1998 nr 11, s. 294–301.
- Sakowicz E., *W służbie wychowania. Ks. Wincentego Granata „wizja” pedagogii życia i pedagogiki katolickiej*, „Roczniki Pedagogiczne” 11(2019) nr 1, s. 73–85.
- Sakowicz E., *Wolność religijna u podstaw dialogu międzyreligijnego*, „Collectanea Theologica” 69(1999) nr 3, s. 192–196.
- Sakowicz E., *Wolność według religii świata*, „Horyzonty Wiary” 9(1998) nr 2, s. 43–48.
- Sakowicz E., *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 34(2005) nr 1, s. 59–69.
- Sakowicz E., *Współpraca misyjna w świetle odnowionych Statutów Papieskich Dzieł Misyjnych*, „Światło Narodów” 26(2006) nr 4, s. 21–41.
- Sakowicz E., *Wychowanie do polskości*, „Ateneum Kapłańskie” 170(2018) z. 3, s. 496–506.
- Sakowicz E., *Wychowanie młodego pokolenia w religii biblijnego Izraela*, „Paedagogia Christiana” 2011 t. 1, s. 25–47.
- Sakowicz E., *Wychowawcza funkcja Słowa. Jan Paweł II do niechrześcijan i o niechrześcijanach*, „Polonistyka” 63(2009) nr 9, s. 26–29.
- Sakowicz E., *Wyznania niechrześcijańskie i nowe niechrześcijańskie ruchy religijne w Polsce po 1989 roku*, „Ateneum Kapłańskie” 138(2002) z. 1, s. 50–61.
- Sakowicz E., *„Wyznanie wiary” w religiach pozachrześcijańskich*, „Collectanea Theologica” 84(2014) nr 2, s. 166–169.
- Sakowicz E., *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, „Nurt SVD” 87(1999) z. 4, s. 85–91.
- Sakowicz E., *Zaangażowanie świeckich w dialogu międzyreligijnym*, „Rocznik Naukowy Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Błachnickiego w Suwałkach” 1995–1996 r. 3, s. 146–157.

- Sakowicz E., *Zło i grzech u ludów pierwotnych*, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 4, s. 154–158.
- Sakowicz E., *Znaczenie zwierząt w religiach świata*, „Forum Teologiczne” 2005 t. 6, s. 23–40.
- Sakowicz E., „*Znaki czasu*” – wyzwaniem do ewangelizowania świata, „Człowiek w Kulturze” 1999 nr 12, s. 181–189.
- Sakowicz E., *Żebracy Nowego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 169(2017) z. 2, s. 234–242.
- Sakowicz E., *Żydzi, karaimi, muzułmanie w Polsce*, „Collectanea Theologica” 72(2002) nr 3, s. 219–222.
- Sakowicz E., Mazanka P. i in., *Problem wiarygodności dokumentów operacyjnych w odniesieniu do pytania o współpracę ks. Tadeusza Dajczera ze Służbą Bezpieczeństwa*, „Przegląd Archiwalny Instytutu Pamięci Narodowej” 2023 t. 16, s. 441–468.
- Sakowicz E., Piwko A., *Dialog międzyreligijny*, „Ateneum Kapłańskie” 153(2009) z. 3, s. 433–443.
- Sakowicz E., Sokołowski P., *Jan Paweł II o dialogu z islamem (na przykładzie Libanu)*, „Collectanea Theologica” 85(2015) nr 1, s. 145–163.
- Sakowicz E., Szuppe P., *Bibliografia publikacji na temat św. Józefa wydanych w Roku św. Józefa (8 XII 2020–8 XII 2021)*, „Ateneum Kapłańskie” 177(2021) z. 3, s. 526–532.
- Sakowicz E., Szuppe P., *Obraz uczuć religijnych. Bibliografia*, „Ateneum Kapłańskie” 178(2022) z. 3, s. 527–536.
- Sakowicz E., Szuppe P., *Polskie organizacje oraz instytucje działające na rzecz Kresów*, „Collectanea Theologica” 87(2017) nr 2, s. 221–234.

E. Hasła encyklopedyczne i słownikowe

- Krasucka B., Sakowicz E., *Iliria, Illyricum*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 24.
- Markowski R., Sakowicz E., *Islam. III. W kulturze Zachodu. 1. Recepcja. 2. Islam a chrześcijaństwo*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 509–513.
- Nosowski J., Sakowicz E., *Islam. I. Doktryna. II. Dzieje – 1. Ekspansja*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 501–507.
- Sakowicz E., *Aggiornamento*, w. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 32–34.

- Sakowicz E., *Anonimowe chrześcijaństwo*, w. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 46–49.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo i islam*, w. Rogowski C. (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 56–61.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo a islam*, w. Gadacz T., Milerski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, Warszawa 2001, s. 503–507.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny*, w. Gadacz T., Milerski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2001, s. 215–216.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny*, w. Wojnowski J. (red.), *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2002, s. 156–157.
- Sakowicz E., *Fatima*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 69–70.
- Sakowicz E., *Fundamentalizm muzułmański*, w. Gigilewicz E. i in. (red.), *Encyklopedia „Białych Plam”. Suplement*, t. 19, Radom 2005, s. 99–102.
- Sakowicz E., *Gennep Arnold van*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 966.
- Sakowicz E., *Gennep Arnold van*, w. Maryniarczyk A. i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 743–744.
- Sakowicz E., *Geomancja*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 985.
- Sakowicz E., *Germanie, Germanowie. I. Dzieje*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1007–1008.
- Sakowicz E., *Ghana, Republic of Ghana. 2. Misje protestanckie*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1043–1044.
- Sakowicz E., *Ghosh Aurobindo, Śri Aurobindo*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1049.
- Sakowicz E., *Gibson John Campbell*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1054.
- Sakowicz E., *Gioki, Giogi*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1087.
- Sakowicz E., *Gonnet Joseph SJ*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1288.
- Sakowicz E., *Goyau Georges*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1363–1364.
- Sakowicz E., *Góra. 1. W religiach pozachrześcijańskich*, w. Bieńkowski L., Hemperek P. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1368.

- Sakowicz E., *Grecja, Republika Grecka, Elliniki Dimokratia. II. Religie pozachrześcijańskie. B. Religie napływowe*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 65–67.
- Sakowicz E., *Grecy, Hellenowie. 3. W Piśmie świętym*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 126.
- Sakowicz E., *Grzech. II. W religiach pozachrześcijańskich*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 261–265.
- Sakowicz E., *Gujana, Korporacyjna Republika Gujany, Corporational Republic of Guiana*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 390–391.
- Sakowicz E., *Gujana Francuska, Guyane Française*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 391.
- Sakowicz E., *Gundert Hermann*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 394–395.
- Sakowicz E., *Gutmann Bruno*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 409.
- Sakowicz E., *Gwebrowie*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 423.
- Sakowicz E., *Gwiazd i planet bóstwa*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 424.
- Sakowicz E., *Habicht Mieczysław*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 445.
- Sakowicz E., *Haccius Georg*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 451.
- Sakowicz E., *Hadis*, w. Maryniarczyk A. i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 169–170.
- Sakowicz E., *Hadith*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 455.
- Sakowicz E., *Hadżdż*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 464.
- Sakowicz E., *Hahn Hugo*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 488–489.
- Sakowicz E., *Hajdarabad*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 496.
- Sakowicz E., *Hajfong*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 497.

- Sakowicz E., *Halifax*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 507.
- Sakowicz E., *Halladż al–, Husajn ibn Mansur*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 510–511.
- Sakowicz E., *Hallam*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 511.
- Sakowicz E., *Hamilton*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 523–524.
- Sakowicz E., *Hangczou, Hangchow*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 537.
- Sakowicz E., *Hanifowie*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 537–538.
- Sakowicz E., *Hankou, Hankow*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 539.
- Sakowicz E., *Hannington James*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 540.
- Sakowicz E., *Hanxleden Johann Ernst SJ*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 544.
- Sakowicz E., *Harrisburg*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 570.
- Sakowicz E., *Hawana, San Cristóbal de la Habana*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 595–596.
- Sakowicz E., *Hefajstos*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 617.
- Sakowicz E., *Henderson Ebenezer*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 676–677.
- Sakowicz E., *Hengjang*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 677.
- Sakowicz E., *Hennemann Franziskus SAC*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 679.
- Sakowicz E., *Hennepin Louis OFM*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 679–680.
- Sakowicz E., *Henninghaus Augustin SVD*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 680–681.
- Sakowicz E., *Henoteizm*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 682–683.
- Sakowicz E., *Henriques Henrique SJ*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 685.

- Sakowicz E., *Hereford*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 750.
- Sakowicz E., *Hesse Johannes*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 815.
- Sakowicz E., *Hestia*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 819–820.
- Sakowicz E., *Hexham–Newcastle*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 827.
- Sakowicz E., *Hidzra*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 836.
- Sakowicz E., *Hiei, Hieizan*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 836.
- Sakowicz E., *Hierogamia*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 849–850.
- Sakowicz E., *Hierozofia*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 861.
- Sakowicz E., *Higüey, Nuestra Señora de la Altagracia en Higüey*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 865–866.
- Sakowicz E., *Hinduizm. II. Dzieje – Bibliografia*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 895–896.
- Sakowicz E., *Hinduizm. III. W kulturze Zachodu. 2. Hinduizm a chrześcijaństwo*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 896–899.
- Sakowicz E., *Hindu Mahasabha*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 899–900.
- Sakowicz E., *Hinganfu, Ankang*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 900.
- Sakowicz E., *Hiszpania, Reino Español, Królestwo Hiszpańskie. II. Kościół katolicki. G. Patronat królewski*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1046–1047.
- Sakowicz E., *Hobart*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1092.
- Sakowicz E., *Hoekendijk Johannes Christian*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1102.
- Sakowicz E., *Horyuji, Horiudzi*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1241.

- Sakowicz E., *Hotentoci*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1251–1252.
- Sakowicz E., *Huancavelica*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1266.
- Sakowicz E., *Huc Évariste Regis*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1275.
- Sakowicz E., *Hygieja*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1359.
- Sakowicz E., *Ibadyci, abadyci*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1378–1379.
- Sakowicz E., *Iblīs*, w. Maryniarczyk A. i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 697–698.
- Sakowicz E., *Iblis*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1381.
- Sakowicz E., *Ibn Arabi, Abu Bakr Muhammad ibn Ali Muhji ad-Din*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin, 1993, kol. 1381–1382.
- Sakowicz E., *Ibn Hazm*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1383–1384.
- Sakowicz E., *Ibn Tajmijja Taki al-Din*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1384–1385.
- Sakowicz E., *Ibn Taymiyyah Taqī al-Dīn (Ibn Tajmijja)*, w. Maryniarczyk A. i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 713–714.
- Sakowicz E., *Ichwan as-Safa, Bracia Czystości*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1387.
- Sakowicz E., *Idol. 3. W religiach*, w. Walkusz J., Janeczek S. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1428–1429.
- Sakowicz E., *Ilgan*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 20.
- Sakowicz E., *Iles Saint Pierre–Miquelon*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 22.
- Sakowicz E., *Iligan*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 23.
- Sakowicz E., *Ilirowie*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 24–25.
- Sakowicz E., *Illapel*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 27.

- Sakowicz E., *Imus*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 103.
- Sakowicz E., *Inczhon*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 106.
- Sakowicz E., *Indianapolis*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 110–111.
- Sakowicz E., *Indie, Republika Indii, Bharatija Gana Radźja. Dane ogólne*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 117–121.
- Sakowicz E., *Indoeuropejczycy, ludy indoeuropejskie*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 130–132.
- Sakowicz E., *Indoirañczycy*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 132–133.
- Sakowicz E., *Inkowie*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 231–233.
- Sakowicz E., *Intorcetta Prospero SJ*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 395.
- Sakowicz E., *Ipil*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 430.
- Sakowicz E., *Irak, al–Irak, Republika Iracka, al–Dźumburijja al–Irakijja. I. Religie pierwotne i starożytne*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 435–436.
- Sakowicz E., *Irañczycy, ludy irańskie*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 446–447.
- Sakowicz E., *Isawija, aissaua*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 498.
- Sakowicz E., *Islam. II. Dzieje. 2. W Polsce*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 507–509.
- Sakowicz E., *Islam. III. W kulturze Zachodu. 3. Islam w nauczaniu Jana Pawła II*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 513–515.
- Sakowicz E., *Istmina–Tadó*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 532–533.
- Sakowicz E., *Iśwara*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 545–546.
- Sakowicz E., *Izabal*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 588.

- Sakowicz E., *Izanagi i Izanani*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 595.
- Sakowicz E., *Izyda*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 616.
- Sakowicz E., *Jadźnia*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 668.
- Sakowicz E., *Jadźurweda*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 668–669.
- Sakowicz E., *Jaén en Perú*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 671.
- Sakowicz E., *Jalapa*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 737.
- Sakowicz E., *Jama, Jamaraja*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 744.
- Sakowicz E., *Jaro*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1039.
- Sakowicz E., *Jezydzi, jazydzi*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1442–1443.
- Sakowicz E., *Jinotega*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 21.
- Sakowicz E., *Jogaczarowie*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 57.
- Sakowicz E., *Johannesburg*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 58–59.
- Sakowicz E., *Jolo*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 63.
- Sakowicz E., *Juticalpa*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 283.
- Sakowicz E., *Kamieni kult*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 470–471.
- Sakowicz E., *Kamień. I. W religiach niechrześcijańskich*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 472–473.
- Sakowicz E., *Kanibalizm, antropofagia, ludożerstwo*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 563–564.
- Sakowicz E., *Katolicy dystansujący się od Kościoła*, w. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 363–366.

- Sakowicz E., *Kobieta. I. W religiach pozachrześcijańskich. B. W religiach Dalekiego Wschodu. W sintoizmie*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 228–229.
- Sakowicz E., *Kremacja. I. W religiach niechrześcijańskich*, w. Szostek A., Migut B. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1259–1260.
- Sakowicz E., *Krzyż. II. W religiach niechrześcijańskich*, w. Szostek A., Ziemann E. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 13–15.
- Sakowicz E., *Kultury niechrześcijańskie*, „Horyzonty Wychowania” 6(2007) nr 11, s. 298–301.
- Sakowicz E., *Kurdowie*, w. Gigilewicz E. i in. (red.), *Encyklopedia „Białych Plam”. Suplement*, t. 19, Radom 2005, s. 240–242.
- Sakowicz E., *Maryja, Najświętsza Maryja Panna. IX. W religiach niechrześcijańskich*, w. Wilk S., Ziemann E. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 57–58.
- Sakowicz E., *Mężczyzna. I. W religiach monoteistycznych. 2. W islamie*, w. Wilk S., Ziemann E. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 755.
- Sakowicz E., *Miejsca święte. I. W religiach niechrześcijańskich*, w. Wilk S., Ziemann E. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 882–884.
- Sakowicz E., *Milicja chrześcijańska. 5. W państwach islamskich*, w. Wilk S., Ziemann E. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1053.
- Sakowicz E., *Miłość. III. Aspekt religioznawczy. 2. Islam*, w. Wilk S., Ziemann E. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1126–1127.
- Sakowicz E., *Misje*, w. Gadacz T., Milerski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2003, s. 70–72.
- Sakowicz E., *Misje*, w. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 498–501.
- Sakowicz E., *Misje*, w. Wojnowski J. (red.), *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 17, Warszawa 2003, s. 498–499.
- Sakowicz E., *Modlitwa*, w. Wojnowski J. (red.), *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 17, Warszawa 2003, s. 560.
- Sakowicz E., *Multireligijność*, w. Rogowski C. (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 418–422.

- Sakowicz E., *Oczyszczenie. 2. W religiach pozachrześcijańskich*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 296–298.
- Sakowicz E., *Orgie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 784–785.
- Sakowicz E., *Ortodoksja. VI. W islamie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 842–843.
- Sakowicz E., *Ortodoksja. VII. W dialogu międzyreligijnym*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 843–844.
- Sakowicz E., *Panislamizm*, w. Gigilewicz E. i in. (red.), *Encyklopedia „Białych Plam”*. Suplement, t. 20, Radom 2006, s. 93–95.
- Sakowicz E., *Papieskie Komisje. X. Papieska K. Ecclesia Dei*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1288.
- Sakowicz E., *Papieskie Rady. X. Papieska r. do spraw Kultury*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1294–1295.
- Sakowicz E., *Pedagogika. I. Działy. 6. P. religii*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 192–194.
- Sakowicz E., *Pedagogika. II. Kierunki. 8. P. krytyczna*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 216.
- Sakowicz E., *Permanentna formacja, stała formacja*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 302–303.
- Sakowicz E., *Pielgrzymka. I. W religiach pozachrześcijańskich*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 480–482.
- Sakowicz E., *Pielgrzymka*, w. Wojnowski J. (red.), *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 20, Warszawa 2004, s. 568.
- Sakowicz E., *Pogrzeb. I. W religiach pozachrześcijańskich. E. W islamie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 993.
- Sakowicz E., *Pojednanie. III. W dialogu ekumenicznym*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 1011–1012.
- Sakowicz E., *Polska, Rzeczpospolita Polska. VII. Religie pozachrześcijańskie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 1184–1188.
- Sakowicz E., *Polskie Seminarium w Paryżu, Séminaire Polonais de Paris – Association Religieuse et Association Philosophique*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 1332–1333.
- Sakowicz E., *Post*, w. Wojnowski J. (red.), *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 22, Warszawa 2004, s. 118–119.

- Sakowicz E., *Procesja*, w. Wojnowski J. (red.), *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 22, Warszawa 2004, s. 315.
- Sakowicz E., *Procesja. I. W religiach pozachrześcijańskich*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 427–428.
- Sakowicz E., *Prostytucja sakralna*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 516–517.
- Sakowicz E., *Przynależność do Kościoła*, w. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 705–709.
- Sakowicz E., *Rada Episkopatu do spraw Dialogu Religijnego, Rada Konferencji Episkopatu Polski do spraw Dialogu Religijnego*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1064–1065.
- Sakowicz E., *Religia. II. Typologia. B. Uniwersalne. C. Pozachrześcijańskie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1402–1403.
- Sakowicz E., *Religie niechrześcijańskie*, „Horyzonty Wychowania” 6(2007) nr 11, s. 303–306.
- Sakowicz E., *Religioznawcze czasopisma*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1420–1421.
- Sakowicz E., *Religioznawstwo*, „Horyzonty Wychowania” 6(2007) nr 11, s. 306–309.
- Sakowicz E., *Rodzina. II. W religiach pozachrześcijańskich*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 180–181.
- Sakowicz E., *Rosja, Rossijskaja Fiedieracyja, Federacja Rosyjska. II. Religie pozachrześcijańskie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 315–317.
- Sakowicz E., *Różaniec. IV. W religiach niechrześcijańskich*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 483–484.
- Sakowicz E., *Sacrum. I. W religiach pozachrześcijańskich. 1. W hinduizmie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 827–828.
- Sakowicz E., *Saum*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 1151.
- Sakowicz E., *Sekretariat do spraw Niewierzących, Secretario pro non Credentibus*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 1361–1363.

- Sakowicz E., *Serbia, Republika Serbska, Srbija, Republika Srbija. IV. Religie niechrześcijańskie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 1449–1450.
- Sakowicz E., *Sobór Watykański II*, w. Kamiński R., Przygoda W., Fiałkowski M. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 800–803.
- Sakowicz E., *Spachacz Zbigniew ks.*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 647.
- Sakowicz E., *Swadeszi, swadeśi*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1244.
- Sakowicz E., *Synkretyzm*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1338–1339.
- Sakowicz E., *Święto. I. W religiach pozachrześcijańskich*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 389–391.
- Sakowicz E., *Świętych kult. I. W religiach pozachrześcijańskich*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 415–416.
- Sakowicz E., *Teogonia*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 652.
- Sakowicz E., *Teopantyzm*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 692.
- Sakowicz E., *Trynidad i Tobago. 1. Kościół katolicki*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1092.
- Sakowicz E., *Tuatha dé Danann*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1125–1126.
- Sakowicz E., *Uraniczne bóstwa, niebiańskie bóstwa*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1376–1377.
- Sakowicz E., *Uzas*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 1433.
- Sakowicz E., *Waruna*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 264.
- Sakowicz E., *Wenezuela, Republika Wenezueli, República de Venezuela, Boliwariańska Republika Wenezueli, República Bolivariana de Venezuela. I. Kościół katolicki. 1. Dzieje*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 368–369.
- Sakowicz E., *Wenezuela, Republika Wenezueli, República de Venezuela, Boliwariańska Republika Wenezueli, República Bolivariana de Venezuela. III. Religie pozachrześcijańskie*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 371.

- Sakowicz E., *Writra, Wrytra, Vritra*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 945.
- Sakowicz E., *Wyznanie wiary, confessio fidei. 4. W religiach pozachrześci-jańskich*, w. Gigilewicz E. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1105–1106.
- Sakowicz E., *Wychowanie w religiach świata*, w. Rogowski C. (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 876–891.
- Sakowicz E., Zimoń H., *Jezus Chrystus, Jezus. X. Obraz Chrystusa. C. W religiach pozachrześcijańskich. 2. W islamie. 3. W innych religiach*, w. Wielgus S., Duchniewski J. i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1397–1402.

F. Rozdziały w monografiach

- Igańska E., Sakowicz E., *Ekumeniczne i dialogiczne implikacje modlitewnych spotkań w Asyżu*, w. Glaeser Z. (red.), *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenizmu*, Opole 2008, s. 123–139.
- Sakowicz E., *Abortion and euthanasia as anti-ecological „assaults” against marriage and family*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 215–222.
- Sakowicz E., *Abstynencja w kulturze islamu i jej edukacyjne znaczenie*, w. Sakowicz T., Kieszkowska A. (red.), *Miejsce rodziny i szkoły w profilaktyce uzależnień. Świętokrzyskie Dni Profilaktyki – Kielce 2003. Ogólnopolska Konferencja, 14–15 maja 2003 roku*, Kielce 2003, s. 51–63.
- Sakowicz E., *Antykatolickie (między innymi) początki religioznawstwa*, w. Sokołowski P.A. (red.), *Misje w XXI wieku. Wybrane zagadnienia*, Pieniężno 2008, s. 25–33.
- Sakowicz E., *Aspekt wychowawczy zwyczajów i obrzędów ludowych*, w. Sakowicz E. (red.), *Wychowanie i edukacja w kulturach, religiach i światopoglądach*, Warszawa 2020, s. 225–237.
- Sakowicz E., *Badania nad hinduizmem w Polsce*, w. Kupisiński Z. (red.), *Badania religiolologiczne w Polsce*, Lublin 2011, s. 171–178.
- Sakowicz E., *Badania nad tradycyjnymi religiami Afryki Zachodniej i Centralnej*, w. Kupisiński Z. (red.), *Badania religiolologiczne w Polsce*, Lublin 2011, s. 53–68.

- Sakowicz E., *Blask ludowej teologii i pobożności w małych miastach Polski*, w. Zemło M. (red.), *Małe miasta. Blaski i cienie*, Białystok–Boguchwała–Supraśl 2023, s. 125–139.
- Sakowicz E., *Bóg – Jezus – Człowiek. Tematy dialogu chrześcijańsko–muzułmańskiego*, w. Skierkowski M. (red.), *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, Warszawa 2003, s. 139–190.
- Sakowicz E., *Bóg według islamu*, w. Bartnik Cz.S., *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 115–122.
- Sakowicz E., *Bractwo Świętego Piusa X*, w. Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 73–89.
- Sakowicz E., *Brama w kulturach świata*, w. Talacha E. (red.), *Brama księżnej Ogińskiej*, Siedlce 2007, s. 9–17.
- Sakowicz E., *Chrześcijańska „wizja” rodziny wobec jej „modelu komunistycznego”*, w. Kałdon B.M., Krajewska B., Niewęłowski J. (red.), *Wsparcie i ochrona rodziny w ujęciu interdyscyplinarnym*, Sandomierz 2022, s. 245–263.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo wobec islamu*, w. Szczotok E., Liskowacka A. (red.), *Wierzę w Boga Ojca. Program duszpasterski na rok 1998/99*, Katowice 1998, s. 454–458.
- Sakowicz E., *Człowiek człowiekowi bratem. Refleksje nad przesłaniem antropologii Jana Pawła II z Oświęcimia i z Majdanka*, w. Wiśniewska A. (red.), *Studia Historyczne. Księga pamiątkowa dedykowana Czesławowi Rajcy*, Lublin 1995, s. 450–458.
- Sakowicz E., *Człowiek dialogu kultur*, w. Flader K., Kawecki W. (red.), *Jan Paweł II. Człowiek kultury*, Kraków 2008, s. 235–248.
- Sakowicz E., *Czy islam jest religią terrorystów? Odpowiedź świętego Jana Pawła II*, w. Różański J. (red.), *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, Warszawa 2016, s. 199–215.
- Sakowicz E., *Czy muzułmanie są braćmi chrześcijan w wierze w jednego Boga? Nostra aetate – między mitem a rzeczywistością*, w. Żurek S.J. (red.), *Pokój dla świata. Znaczenie dialogu międzyreligijnego (w kontekście „Deklaracji o stosunku Kościoła o religii niechrześcijańskich Nostra aetate Soboru Watykańskiego II”) dla społeczności polskiej i ukraińskiej oraz Kościoła w Europie Środkowowschodniej (1965–2005)*, Lublin 2006, s. 79–92.
- Sakowicz E., *Czy światu zagraża islam? (wykład wygłoszony 23 marca 2005 r.)*, w. Białkowski M., Rycyk P. (red.), *„Szkoła Cnot Obywatelskich” przy Ołtarzu Ojczyzny w Bazylice św. Krzyża w Warszawie (2004–2006)*, Kraków 2007, s. 108–120.

- Sakowicz E., *The Decalogue of the dialogue*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 113–114.
- Sakowicz E., *Dialektyka sacrum i profanum w dialogu międzyreligijnym na przykładzie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, w. Wańka A. (red.), *Współczesne poszukiwania sacrum*, Szczecin 2013, s. 145–161.
- Sakowicz E., *Dialog a przepowiadanie. Perspektywa azjatycka*, w. Różański J. (red.), *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, Warszawa 2004, s. 181–202.
- Sakowicz E., *Dialog and identity*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 13–28.
- Sakowicz E., *Dialog chrześcijaństwa z religiami Czarnej Afryki według nauczania Jana Pawła II*, w. Zimoń H. (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 233–247.
- Sakowicz E., *Dialog drogą do pokojowego współistnienia różnych religii i kultur*, w. Piechowiak M. (red.), *Jan Paweł II – Nauczyciel. Sympozjum naukowe. Zielona Góra, 8–9 maja 1997 r.*, Zielona Góra 1997, s. 39–56.
- Sakowicz E., *Dialog jako postęga Kościoła w świetle adhortacji apostolskiej Ecclesia in Asia Jana Pawła II*, w. Rogowski C., Nowak W. i in. (red.), *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszczka*, Olsztyn 2004, s. 261–270.
- Sakowicz E., *Dialog „kluczem do zamku”... M. Fethullaha Gülena „wizja” pedagogiki dialogu*, w. Lewicka M., Łapicz Cz. (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Klucz do wspólnej przyszłości*, Toruń 2012, s. 103–116.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem. Zarys faktograficzny*, w. Śliwka E., Brześciński M. (red.), *Dni buddyjskie. Materiały z sesji naukowej*, Pieniężno 1990, s. 152–179.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła katolickiego z hinduizmem*, w. Śliwka E. (red.), *Hinduizm. Materiały z sesji naukowej*, Pieniężno 1988, s. 67–81.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła z tradycyjnymi religiami Oceanii*, w. Różański J. (red.), *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, Warszawa 2006, s. 107–127.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny*, w. Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 129–161.

- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspektywy*, w. Wańka A. (red.), *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*, Szczecin 2004, s. 115–139.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny – powołaniem i drogą Europy*, w. Cierniak U., Grabowski J. (red.), *Drogi i rozdroża chrześcijańskiej Europy*, Częstochowa 2003, s. 215–228.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju*, w. Różański J. (red.), *Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI w.*, Warszawa 2006, s. 133–145.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny w Polsce*, w. Brzuszek S.B., Styś Z.M. (red.), *Dialog chrześcijan z wyznawcami innych religii za wzorem św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa–Rzym 2006, s. 209–241.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, w. Śliwka E. (red.), *Religie wobec życia. VI Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami. Materiały*, Pieniężno 1991, s. 100–120.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny za pontyfikatu Jana Pawła II*, w. Skobel S. (red.), „A nadzieja zawieść nie może” (Rz 5, 5). *Książka dedykowana papieżowi Janowi Pawłowi II w pierwszą rocznicę jego śmierci*, Łódź 2006, s. 43–60.
- Sakowicz E., *Dialog teologiczny z islamem? Perspektywa Kościoła katolickiego*, w. Stawiński P. (red.), *Miscellanea islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, Kraków 2016, s. 145–164.
- Sakowicz E., *Dialog z braćmi w wierze Abrahama – żydami i muzułmanami. Perspektywa posoborowego półwiecza*, w. Białkowski M. (red.), „Radość i nadzieja, smutek i trwoga...”. *Sobór Watykański II z perspektywy półwiecza*, Toruń 2016, s. 135–172.
- Sakowicz E., *Dialog z islamem w ujęciu Jana Pawła II*, w. Perszon J. (red.), *Jan Paweł II a religie świata*, Toruń 2007, s. 101–118.
- Sakowicz E., *Dialog z muzułmanami... o Bogu? Odpowiedź Kościoła katolickiego*, w. Szczerba W., Turowski M., Zieliński J. (red.), *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, Białystok 2010, s. 77–85.
- Sakowicz E., *Dialogas – kelias taiiam įvairių kultūrų ir religijų sambūviui pasiekti*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 67–87.
- Sakowicz E., *Dialogue and Identity*, w. Chappel D.W. (ed.), *Socially Engaged Spirituality. Essays in Honor of Sulak Sivaraksa on His 70th Birthday*, Bangkok 2003, s. 435–447.

- Sakowicz E., *The Dialogue of believers in God with non-believers. The challenge facing the Catholic Church in the new century*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 51–65.
- Sakowicz E., *Dialogue between the Catholic Church and islam in Poland*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 29–49.
- Sakowicz E., *Dialogue – the only effective remedy to violence? a global perspective at the time of war*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 181–189.
- Sakowicz E., „Dobrze jest poznać się akceptując różnice, zwalczać uprzedzenia w duchu wzajemnego szacunku” (*Bruksela, 19 maja 1985 roku*). *Jan Paweł II wobec muzułmanów i islamu*, w. Chazbijewicz S., Turowski M., Skarbek K. (red.), *Nowoczesność, Europa, islam. Religia a dylematy obywatelstwa i wykluczenia*, Wrocław 2012, s. 93–104.
- Sakowicz E., *Dom polski utracony*, w. Zemło M. (red.), *Małe miasta. Dom polski we wspomnieniach*, Dynów–Supraśl–Białystok 2021, s. 101–115.
- Sakowicz E., *Duch Święty tajemniczo obecny w religiach i kulturach niechrześcijańskich*, w. Marczewski M. (red.), *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Lublin 1998, s. 253–258.
- Sakowicz E., *Duchowe dziedzictwo polskich Żydów według rabina Byrona L. Scherwina z Chicago*, w. Rożek L. (red.), *Dziedzictwo religijne w literackiej kulturze Europy XIX i XX wieku*, Częstochowa 2005, s. 317–332.
- Sakowicz E., *Duchowość dialogu międzyreligijnego*, w. Urbański S. (red.), *Duchowość współczesnego Kościoła. Materiały z sympozjum z okazji 185 rocznicy Wydziału Teologicznego 16.05.2002 roku*, Warszawa 2002, s. 39–52.
- Sakowicz E., *Dylematy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, w. Gózdź K. (red.), *In persona Christi. Księga na 80-lecie księdza profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, Lublin 2009, s. 673–682.
- Sakowicz E., *Echo Psalmów w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w. Mitzner P. (red.), *Księga Psalmów. Modlitwa, przekład, inspiracja*, Warszawa 2007, s. 283–289.
- Sakowicz E., *Edukacja chrześcijańska – wychowaniem do dialogu*, w. Rynio A. (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, Lublin 2007, s. 443–452.
- Sakowicz E., *Edukacja religijna w islamie i judaizmie*, w. Babicki Z., Stępkowski D. (red.), *Pedagogika wobec duchowości – duchowość wobec pedagogiki. Praca zbiorowa*, Warszawa 2016, s. 15–26.

- Sakowicz E., *Edukacja w islamie – czasy nowożytne i współczesne*, w. Różański J. (red.), *Misje i religie. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Władysławowi Kowalakowi SVD z okazji 45-lecia działalności misjologii w ATK i UKSW w Warszawie*, Górna Grupa 2014, s. 227–237.
- Sakowicz E., *Edukacja w islamie – retrospekcja*, w. Sakowicz E. (red.), *Wychowanie i edukacja w kulturach, religiach i światopoglądach*, Warszawa 2020, s. 75–86.
- Sakowicz E., *Edukacja w środowisku pluralizmu kulturowego i religijnego*, w. Popławska A., Jakoniuk L.M. (red.), *Kultura – młodzież – edukacja*, Białystok 2008, s. 283–291.
- Sakowicz E., *Eucharystia darem Chrystusa dla niechrześcijan i dla niewierzących*, w. Napiórkowski A.A. (red.), *Wspólnota eucharystyczna*, Kraków 2022, s. 309–319.
- Sakowicz E., *Eucharystia – sakrament wolności chrześcijan w aktualnym kontekście społeczno-politycznym Europy*, w. Żądło A. (red.), *Eucharystia w życiu Kościoła*, Katowice 2005, s. 278–299.
- Sakowicz E., *Głoszenie Chrystusa a dialog o Bogu z muzułmanami*, w. Kluj W. (red.), *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z Sympozjum w Obrze, 20–21 kwietnia 1998 r.*, Poznań 1999, s. 81–98.
- Sakowicz E., *Imię w kulturach świata*, w. Marczewski M. (red.), *Oto daję ci imię nowe. Uroczystość nadania Wyższej Szkole Służby Społecznej w Suwałkach imienia ks. Franciszka Blachnickiego*, Suwałki 1994, s. 11–20.
- Sakowicz E., *Islam*, w. Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006 s. 239–271.
- Sakowicz E., *Islam – dzieje, doktryna, fundamentalizm*, w. Jan Paweł II, Messori V., Sakowicz E., *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog*, Kraków 2001, s. 79–94.
- Sakowicz E., *Islam – religia pokoju czy wojny?*, w. Rożek L., Jabłoński Sz. (red.), *Kultura tworzona w dialogu cywilizacji Europy*, Częstochowa 2003, s. 545–556.
- Sakowicz E., *Islam u drzwi Europy*, w. Rabiej S. (red.), *Duchowe dziedzictwo Europy. Księga dedykowana biskupowi gliwickiemu Janowi Wieczorkowi z okazji 40-lecia święceń kapłańskich*, Opole 1998, s. 65–73.
- Sakowicz E., *Jan Paweł II o Edycie Stein*, w. Czarnecka A. (red.), *Edyta Stein w kulturze polskiej*, Wrocław 1998, s. 9–13.

- Sakowicz E., *Jan Paweł II – sługa Ojca Dialogu*, w. Śledzianowski J., Sakowicz T. (red.), *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*, Kielce 2006, s. 165–174.
- Sakowicz E., *Jan Paweł II – wielki nauczyciel dialogu (z islamem i innymi religiami niechrześcijańskimi)*, w. Mikołajczak S., Wrześniewska–Pietrzak M. (red.), *Jan Paweł II w trosce o słowo i prawdę*, Poznań 2011, s. 127–147.
- Sakowicz E., *Jan Paweł II wobec Żydów i judaizmu*, w. Perszon J. (red.), *Jan Paweł II a religie świata*, Toruń 2007, s. 157–181.
- Sakowicz E., *Jerusalem in Islam*, w. Muszytowska D., Kręcidło J., Szczepan–Wojnarska A. (ed.), *Jerusalem as the text of culture*, Berlin 2018, s. 281–286.
- Sakowicz E., *Jezus Chrystus a Żydzi i judaizm w świetle dokumentów Kościoła (od Vaticanum II)*, w. Chrostowski W. (oprac.), *Ja jestem Józef, brat wasz. Księga Pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego, Metropolity Gnieźnieńskiego w 65 rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, s. 296–310.
- Sakowicz E., *Judaizm, chrześcijaństwo, islam o Szatanie*, w. Bukalski S. (red.), *Szatan w religii i kulturze*, Szczecin 2008, s. 57–71.
- Sakowicz E., *Katolickie tradycjonalistyczne Bractwo Świętego Piusa X wobec ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego*, w. Szulakiewicz M., Karpus Z. (red.), *Fundamentalizm i kultury*, Toruń 2005, s. 249–262.
- Sakowicz E., *Kontekst kulturowo–religijny posługi misyjnej Ojca Mariana Żelazka w Indiach*, w. Szyszka T. (red.), *Ojciec Marian Żelazek SVD. Ojciec trędowatych*, Warszawa 2008, s. 75–79.
- Sakowicz E., *Kontekst kulturowy posługi ewangelizacyjnej Kościoła w Indiach*, w. Szyszka T. (red.), *Ojciec Marian Żelazek SVD. Ojciec trędowatych*, Warszawa 2008, s. 15–29.
- Sakowicz E., *Kontynuacja czy innowacja? Benedykt XVI wobec dialogu międzyreligijnego*, w. Bartnicki R., Kawecki W. (red.), *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2006, s. 211–229.
- Sakowicz E., *Kradzieże przedmiotów kultu ze świątyń w małych i dużych miastach oraz na wsiach w Polsce. Szkic tematu*, w. Zemło M. (red.), *Małe miasta. Kultura materialna*, Białystok–Pilzno–Supraśl 2022, s. 501–523.
- Sakowicz E., *Księdza profesora Tadeusza Dajczera rozumienie teologii religii*, w. Fic L., Mazanka P. i in. (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*

- świata. Księga dedykowana księdzu profesorowi Tadeuszowi Dajczzerowi (1931–2009), Warszawa 2017, s. 67–80.
- Sakowicz E., *List apostolski papieża Benedykta XV „Maximum illud” wobec dialogu międzyreligijnego?*, w. Pietrzak A., Samiec Ł. (red.), *W służbie misji. Od „Maximum illud” do „Evangelii gaudium” i „Querida Amazonia”*, Lublin 2021, s. 71–79.
- Sakowicz E., *M. Fethullaha Gülena „wizja” dialogu międzyreligijnego w kontekście Deklaracji „Nostra aetate” Soboru Watykańskiego II*, w. Perszon J., Kamiński I. (red.), *50. lecie Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” a myśl M. Fethullaha Gülena*, t. 2, Toruń–Warszawa 2019, s. 15–31.
- Sakowicz E., *Majdanek: Miejsce Męczeństwa – Miejscem Pokoju?*, w. Sakowicz E. (red.), *Religie i pokój. Materiały z Sympozjum Naukowego w Państwowym Muzeum na Majdanku (19 maja 1993 r.)*, Lublin 1994, s. 9–15.
- Sakowicz E., *Maryja Matka swojego Ludu*, w. Kręcidło J. (red.), *Maryja Matka Ludu Bożego*, Kraków 2010, s. 13–24.
- Sakowicz E., *Męczeństwo chrześcijan w Algierii (1994–1996) – „antidotum” na przemoc polityczną islamskich fundamentalistów*, w. Sakowicz E., Żero B. (red.), *Chrześcijanie w świecie islamu. Dialog – Posłannictwo – Świadectwo*, Natalin k/Lublina 2021, s. 173–187.
- Sakowicz E., *Mission of the Catholic University Today*, w. Hintz M., Zieliński T.J. (red.), *Ekumenizm i ewangelicyzm. Studia ofiarowane Profesorowi Karolowi Karskiemu w 70. urodziny*, Warszawa 2010, s. 382–392.
- Sakowicz E., *Mission of the catholic university today*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 191–200.
- Sakowicz E., *Die moralisch–religiöse Aussage des Martyrienmuseums*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 201–213.
- Sakowicz E., *Muzułmanie “w otoczeniu” chrześcijan. Od polskiego islamu do islamu w Polsce*, w. Sakowicz E., Żero B. (red.), *Chrześcijanie w świecie islamu. Dialog – Posłannictwo – Świadectwo*, Natalin k/Lublina 2021, s. 99–113.
- Sakowicz E., *Nabożeństwa z „egzorcyzmami”. Refleksja nie tylko wokół języka religijnego*, w. Przyczyna W., Sieradzka–Mruk A. (red.), *Nabożeństwo chrześcijańskie. Pojęcie – gatunki – język*, Tarnów 2021, s. 129–140.
- Sakowicz E., *New Age – nowy old age*, w. Wańka A. (red.), *New Age. Idee i implikacje*, Szczecin 2005, s. 153–170.

- Sakowicz E., *O potrzebie badań etnicznych*, w. Bobryk A. (red.), *Blisko, a tak daleko. Polacy w Obwodzie Brzeskim na Białorusi*, Warszawa 2004, s. 7–9.
- Sakowicz E., *Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii*, w. Sakowicz E. (red.), *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer (1931–2009)*, Lublin 2020, s. 7–16.
- Sakowicz E., *Ostra Brama w Wilnie – między Wschodem a Zachodem. Metafora „bramy” w kulturze*, w. Bobryk A. (red.), *Życie społeczne Polaków na Wschodzie. Wybrane zagadnienia*, Siedlce 2008, s. 231–239.
- Sakowicz E., *Pedagogia trzeźwości. Imperatyw czy propozycja islamu?*, w. Kałdon B., Kurlak I. (red.), *Człowiek w obliczu trudnej sytuacji życiowej*, Sandomierz–Warszawa 2011, s. 89–100.
- Sakowicz E., *Pedagogia życia ks. Wincentego Granata*, w. Szumił H.I. (red.), *Życiem głosił Ewangelię. Materiały z uroczystości 40. rocznicy śmierci Sługi Bożego ks. Wincentego Granata, Lublin–Sandomierz, 11–12 grudnia 2019 r.*, Sandomierz 2020, s. 143–152.
- Sakowicz E., *Pedagogiczny wymiar dialogu chrześcijańsko–muzułmańskiego w świetle nauczania Jana Pawła II*, w. Lewicka M., Łapicz Cz. (red.), *Dialog chrześcijańsko –muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, Toruń 2011, s. 29–46.
- Sakowicz E., *Pedagogiczny wymiar polskiej ludowej teologii i pobożności według Edmunda Bojanowskiego. Szkic do badań pedagogiczno–etnologiczno–religijnych*, w. Sakowicz E. (red.), *Wychowanie i edukacja w kulturach, religiach i światopoglądach*, Warszawa 2020, s. 239–251.
- Sakowicz E., *Pedagogika dialogu międzyreligijnego – znakiem nadziei dla współczesnych areopagów kultury*, w. Biela B. (red.), *Nieść nadzieję na współczesne areopagi otaczając troską życie. W Roku św. Pawła Apostoła Narodów*, Katowice–Piekary Śląskie 2009, s. 151–162.
- Sakowicz E., *Pedagogika życia Sługi Bożego ks. Wincentego Granata (1900–1979) – rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w. Królikowska A., Falkowska J. (red.), *Nauczyciele. Szkice portretów uczonych i nauczycieli*, Kraków 2018, s. 57–73.
- Sakowicz E., *Perspektywy diakonatu stałego w Polsce*, w. Jarząbek A. (red.), *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny '97. Kościół tajemniczy – Kościół tajemnic. Tydzień Eklezjologiczny '98. Posługiwania w Kościele*, Lublin 2000, s. 133–138.
- Sakowicz E., *Pielgrzymowanie duchowe św. Brata Alberta*, w. Moryc C., Wójcikowski R. (red.), *Brat naszego Boga Adam Chmielowski*, Lublin 2019, s. 15–23.

- Sakowicz E., *Pieniężnieńskie spotkania z religiami*, w. Piskorek I., Wojcieszko J. (red.), *Sto lat działalności Domu Misyjnego Świętego Wojciecha w Pieniężnie. Księga pamiątkowa*, t. 1, Górna Grupa–Dragacz 2021, s. 427–449.
- Sakowicz E., *Pokuta w religiach niechrześcijańskich*, w. Bortkiewicz P. (oprac.), *Odkrywanie drogi pokuty. Symposium o pokucie i pojednaniu, Lubią Śląski, 27–28. XI. 1999*, Warszawa 2000, s. 36–46.
- Sakowicz E., *Polska ludowa teologia i pobożność*, w. Kupisiński Z. (red.), *Chrześcijaństwo w religijności ludowej. 1050 lat po Chrzcie Polski*, Lublin 2017, s. 227–233.
- Sakowicz E., *Problematyka Kościoła rzymsko–katolickiego w ZSRR w świetle Encyklopedii Katolickiej KUL*, w. Grzeszczak W., Śliwka E. (red.), *Chrześcijaństwo w Związku Radzieckim w dobie pierestrojki i głośności. Materiały z sesji Eklezjologiczno–Misjologicznej. Pieniężno, 28–30 IX 1989*, Warszawa–Pieniężno 1989, s. 186–215.
- Sakowicz E., *Promocja kultury i cywilizacji miłości*, w. Czaja A., Kmiecik V. (red.), *Wspólnota Kościoła a jedność Europy*, t. 7, Lublin 2006, s. 239–244.
- Sakowicz E., *Prymas Kardynał Stefan Wyszyński – świadek Ewangelii i obrońca tradycji*, w. Rynio A., Parzyszek M. (red.), *Společzna potrzeba pamięci. Osoba i dzieło Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, Lublin 2017, s. 35–55.
- Sakowicz E., *Przebaczenie – tolerancja – dialog. M. Fethullaha Gülena „wizja” islamskiego projektu wychowawczego*, w. Bleszyńska K.M. (red.), *Edukacja międzykulturowa jako czynnik rozwoju kultury pokoju*, Gdańsk 2017, s. 179–200.
- Sakowicz E., *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych wobec dzieci i młodzieży*, w. Kałdon B.M. (red.), *Przestępczość przeciwko rodzinie i opiece w ujęciu teoretyczno–empirycznym*, Warszawa 2023, s. 103–117.
- Sakowicz E., *Przynależący oraz dystansujący się od Kościoła katolickiego*, w. Kulisz J. (red.), *Wiara i kultura – śmiały eksperyment Pana Boga*, Kraków 2008, s. 88–115.
- Sakowicz E., *Refleksje o świętej Katarzynie – patronce uczonych, teologów i projektantek mody*, w. Jezierski J., Parzych–Blakiewicz K., Rabczyński P. (red.), *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Olsztyn 2016, s. 131–135.

- Sakowicz E., *Religia – „ufantastycznione odbicie realnego świata”*. Negacja religii i kultu przez system komunistyczny w powojennej Polsce, w. Kupisiński Z. (red.), *Potrzeba religii. Dynamika praktyk religijnych i rytualnych*, Lublin 2015, s. 85–104.
- Sakowicz E., *Religie i Kościoły w Polsce*, w. Łużyński J. (red.), *Świątynie dawnej i obecnej Polski*, wyd. 3, Lublin 2003, s. 2–17.
- Sakowicz E., *Religie i kultury niechrześcijańskie wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce*, w. Przygoda W., Fiałkowski M. (red.), *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, Lublin 2015, s. 115–129.
- Sakowicz E., *The Resolution of Conflicts and Building Unity: M. Fethullah Gülen’s Pedagogical Proposition*, w. Stępkowski D., Murzyn A. (ed.), *Religion long forgotten. The importance of religion in education towards civil society*, Cracow 2014, s. 131–156.
- Sakowicz E., *The resolution of conflicts and building unity. M. Fethullah Gülen’s pedagogical proposition: an overview of M.F. Gülen’s pedagogical themes*, w. Sakowicz E., *Dialogue and identity and other studies*, Lublin 2020, s. 143–179.
- Sakowicz E., *Rozwiązywanie konfliktów i budowanie jedności. Pedagogiczna propozycja M. Fethullaha Gülena*, w. Lewicka M., Łapicz Cz. (red.), *Dialog chrześcijańsko –muzułmański. Teoria – praktyka – perspektywy*, Toruń 2013, s. 107–123.
- Sakowicz E., *Sekty w bibliografii*, w. Szuppe P., *Polskojęzyczna bibliografia dotycząca sekt i nowych ruchów religijnych (2005–2009)*, Warszawa 2010, s. 67–73.
- Sakowicz E., *Sekty – wyzwaniem do dialogu?*, w. *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno–pastoralnej, Pięniężno, 26–28 listopada 1993*, Pięniężno 1994, s. 176–190.
- Sakowicz E., *Służba Kościołowi – budować wspólnotę Kościoła w miłości*, w. Kozakiewicz S. (red.), *Naśladować Chrystusa*, Olsztyn 2005, s. 11–21.
- Sakowicz E., *Szczęście w religiach niechrześcijańskich*, w. Flader–Rzeszowska K., Laskowska M. i in. (red.), *Debaty UKSWordzkie*, cz. 1, Warszawa 2016, s. 87–102.
- Sakowicz E., *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w. Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006 s. 435–442.
- Sakowicz E., *„Tak” Maryi – „tak” Syna Bożego. Od mariologii ku chrystologii objawienia w La Salette*, w. Kręcidło J. (red.), *Jezus Chrystus Syn Boży i Syn Człowieczy*, Kraków –Dębowiec 2015, s. 125–137.

- Sakowicz E., *Trybalizm versus personalizm. Rzecz o „spięciu” przeciwności*, w. Jęczeń J., Guzdek P., Petryk A. (red.), *Personalizm w nauce i kulturze. Studia i rozprawy*, Lublin 2020, s. 335–347.
- Sakowicz E., *Trzy szkice na temat pogranicza kultur*, w. Bobryk A. (red.), *Kultura pogranicza – pogranicze kultur*, Siedlce–Pułtusk 2005, s. 19–25.
- Sakowicz E., *Ubodzy a życie w Kościele i życie Kościołem*, w. Kozakiewicz S. (red.), *Przywracajmy nadzieję ubogim*, Olsztyn 2007, s. 32–49.
- Sakowicz E., *„Wiedza krzyża” – przesłaniem Edyty Stein dla Europy*, w. Machnac J., Marcinów T., Serafin K. (red.), *Edyta Stein. Europa i jej tożsamość*, Wrocław 2017, s. 81–90.
- Sakowicz E., *Wielcy święci małych miast*, w. Zemło M. (red.), *Małe miasta. Duchowość kanoniczna*, Białystok–Futoma–Supraśl 2020, s. 317–333.
- Sakowicz E., *Wspólnototwórczy i aksjologiczny wymiar religii współczesnego świata*, w. Ledwoń I.S., Kaucha K. i in. (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin 2007, s. 543–555.
- Sakowicz E., *Wybrana bibliografia na temat dialogu międzyreligijnego*, w. Wańka A. (red.), *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*, Szczecin 2004, s. 141–153.
- Sakowicz E., *Wychowanie do komunikacji interkulturowej i dialogu międzyreligijnego*, w. Bednarczyk B., Pasek Z., Stawiński P. (red.), *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, Kraków 2010, s. 95–104.
- Sakowicz E., *Wychowanie do nie zadawania przemocy według religii świata*, w. Sakowicz T. (red.), *Rodzina i szkoła wobec przemocy*, Kielce 2004, s. 559–565.
- Sakowicz E., *Wychowanie do odpowiedzialności za Kościół*, w. Kupisiński Z., Grodź S. (red.), *Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Henrykowi Zimoniowi SVD w 70. rocznicę urodzin*, Lublin 2010, s. 271–282.
- Sakowicz E., *Wychowanie do polskości*, w. Koehler K., Kudyba W., Sikora J. (red.), *Literatura, kultura religijna, polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2015, s. 565–573.
- Sakowicz E., *Wychowanie młodego pokolenia w religii biblijnego Izraela*, w. Sakowicz E. (red.), *Wychowanie i edukacja w kulturach, religiach i światopoglądach*, Warszawa 2020, s. 53–74.
- Sakowicz E., *Wychowanie w kulturach i religiach świata*, w. Śmiechowska-Petrovskij E. (red.), *Dzieci z trudnościami adaptacyjnymi w młodszym*

- wieku. *Aspekty rozwojowe i edukacyjne w kontekście specyfiki różnic kulturowych*, Warszawa 2016, s. 67–99.
- Sakowicz E., *Wykluczenie – termin powszechnie nierozumiany*, w. Kietliński K. (red.), *Wykluczenie społeczno–moralne*, Warszawa 2014, s. 21–27.
- Sakowicz E., „Zagrożenia” – wyzwaniem dla małżeństwa i rodziny, w. Kałdon B.M., Krajewska B. (red.), *Zagrożenia współczesnej rodziny. Teoria i eksploracje w ujęciu interdyscyplinarnym*, Warszawa 2019, s. 29–42.
- Sakowicz E., *Zjawisko sekt w refleksji świeckiego teologa*, w. Misiurek J., Słomka W. (red.), *Duchowość bezdroży*, Lublin 1995, s. 79–87.
- Sakowicz E., *Żydzi i muzułmanie – „Drodzy Przyjaciele” Jana Pawła II. Refleksja na kanwie słów otwierających papieskie przemówienia do wyznawców religii Abrahamowych*, w. Bortkiewicz P., Mikołajczak S., Rybka M. (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Poznań 24–26 kwietnia 2006*, t. 3, Poznań 2007, s. 103–117.
- Sakowicz E., Sokołowski P., *Soborowy i posoborowy dialog Kościoła katolickiego z islamem*, w. Białkowski M. (red.), *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. 2, Toruń–Łoś 2015, s. 789–841.

G. Seria wydawnicza *Religie świata – świat religii*¹

- Chmielarczyk W., *Wielki mistrz Lao–tsy i Mała Teresa z Lisieux*, Lublin 2010 (t. 6).
- Fic L., *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin 2016 (t. 18).
- Fic L., *Zbawienie w buddyźmie*, Lublin 2016 (t. 19).
- Grzelak Ch., *The „Inclusive Pluralism” of Jacques Dupuis, its Contribution to a Christian Theology of Religions, and its Relevance to the South African Interreligious Context*, Lublin 2010 (t. 5).
- Grzywaczewski J., *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013 (t. 13).
- Grzywaczewski J., *Hippolytus an Enigmatic Figure*, Lublin 2014 (t. 16).
- Grzywaczewski J., *Prayer of God’s Friend According to Clement of Alexandria*, Lublin 2012 (t. 7).
- Grzywaczewski J., *La religion catholique en Pologne dans le contexte des autres pays d’Europe*, Lublin 2012 (t. 8).
- Jaśkiewicz G. (oprac.), *Wschód Zachodowi. Greckie hymny ku czci łacińskiego biskupa Ambrożego z Mediolanu*, Lublin 2012 (t. 11).

¹ Seria pod redakcją E. Sakowicza, K. Sakowicza (t. 1–9) oraz E. Sakowicza (t. 10–21)

- Maszkowski R., *Obraz Jezusa w Koranie i wczesnej tradycji muzulmańskiej na podstawie literatury niemieckojęzycznej*, Lublin 2009 (t. 4).
- Pawełczyk–Dura K., *Rosyjskie prawosławie w okresie wczesnosowieckim 1917–1927*, Lublin 2014 (t. 15).
- Sakowicz E., *Religioznawstwo*, Lublin 2009 (t. 1).
- Sakowicz E., *Religie ludów pierwotnych*, Lublin 2009 (t. 2).
- Sakowicz E., *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 2009 (t. 3).
- Sakowicz E., *Uniwersytet katolicki. Teksty – bibliografia – dokumenty*, Lublin 2012 (t. 10).
- Stawiński P., *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Lublin 2012 (t. 9).
- Szuppe P., *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno–duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, Lublin 2017 (t. 20).
- Szuppe P., *Polskojęzyczna bibliografia dotycząca sekt i nowych ruchów religijnych (2005–2016)*, Lublin 2017 (t. 21).
- Witko K., *Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym. W kręgu teologii chrześcijańskiej egzystencji*, Lublin 2015 (t. 17).
- Witko K., *Przejście. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, Lublin 2014 (t. 14).
- Wolinski J., *Sans cesse engendrés dans le Christ–Jésus. Treize études patristiques*, Lublin 2013 (t. 12).

H. Przyczynki (artykuły popularno–naukowe, popularne, opracowania, recenzje, informacje)

- Anderwald A., *Zur Vernünftigkeit des Glaubens. Überlegungen zum Dialog zwischen (Fundamental) Theologie und Naturwissenschaften*, Opole 2017, „Collectanea Theologica” 89(2019) nr 4, s. 320–323 (rec.).
- Audisio G., Chiara A., *Twórcy zjednoczonej Europy. Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi*, wyd. 2, Warszawa 2016, „Studia Pastoralne” 13(2017) nr 13, s. 289–291 (rec.).
- Babicki Z., *Wychowawczo–społeczny wymiar pomocy dzieciom w Rwandzie*, Warszawa 2018, „Forum Pedagogiczne” 2021 nr 1, s. 367–370 (rec.).
- Bańka A., *Świecki lider w Kościele*, Poznań 2023, „Studia Pastoralne” 19(2023) nr 19, s. 191–196 (rec.).
- Bartosik G.M., Kowalczyk M. (red.), *Fatima w Bożym planie zbawienia. Międzynarodowy Kongres Mariologiczno–Maryjny. Spotkanie Kustoszów Sanktuariów Polskich, Zakopane–Krzęptówki, 13–17 września 2017*,

- Częstochowa–Zakopane 2018, „Ateneum Kapłańskie” 172(2019) z. 2, s. 410–413 (rec.).
- Bartosik G.M., Kowalczyk M. (red.), *Fatima w Bożym planie zbawienia. Międzynarodowy Kongres Mariologiczno–Maryjny. Spotkanie Kustoszków Sanktuariów Polskich, Zakopane–Krzeptówki, 13–17 września 2017*, Częstochowa–Zakopane 2018, „Collectanea Theologica” 89(2019) nr 1, s. 217–221 (rec.).
- Baum E., Cofta Sz., Grzegorzczak A. (red.), *Fenomen tego, co nadchodzi*, Poznań 2020, „Homo Dei” 90(2021) nr 3, s. 197–202 (rec.).
- Białkowski M. (red.), *Studia Soborowe*, t. 1–2, Toruń 2013–2015, „Ateneum Kapłańskie” 167(2016) z. 1, s. 183–189 (rec.).
- Białkowski M., *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016, „Roczniki Teologiczne” 64(2017) z. 4, s. 175–178 (rec.).
- Białkowski M., Dejneko–Białkowska M. (red.), *Apostołowie Afryki. Studia poświęcone Wandzie Błęńskiej i kardynałowi Adamowi Kozłowieckiemu SJ*, Toruń 2022, „Lumen Gentium” 42(2022) nr 1–2, s. 355–361 (rec.).
- Borkowski A., *Modlitwa w prawosławnej tradycji filokalicznej*, Warszawa 2021, „Collectanea Theologica” 92(2022) nr 4, s. 227–231 (rec.).
- Boużyk M.M., *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*, Warszawa 2013, „Forum Pedagogiczne” 5(2015) nr 1, s. 265–269 (rec.).
- Boużyk M.M., *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*, Warszawa 2013, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2013 t. 8, s. 195–197 (rec.).
- Brzuszek S.B., Styś Z.M. (red.), *Dialog chrześcijan z wyznawcami innych religii za wzorem św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa–Rzym 2006, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 3, s. 216–219 (rec.).
- Bujak J., *Trynitarne i antropologiczne aspekty mariologii włoskiej po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2019, „Collectanea Theologica” 90(2020) nr 1, s. 272–280 (rec.).
- Bukowiński W., *Wspomnienia z Kazachstanu. Wybór wspomnień i informacji dla moich Przyjaciół*, Warszawa 2016, „Kościół w Polsce” 2017 t. 16, s. 243–248 (rec.).
- Cebula S., *Prawa i wolności religijne we współczesnej Polsce. Ustawodawstwo a realia społeczno–kulturowe*, Kraków 2011, „Nurt SVD” 131(2012) z. 1, s. 231–236 (rec.).

- Cholewa M., Studnicki P. (red.), *Wykorzystywanie seksualne osób dorosłych bezbronnych. Ujęcie interdyscyplinarne*, Kraków 2022, „Studia Pastoralne” 19(2023) nr 19, s. 196–200.
- Chrobak S. (red.), *Ksiądz Bosko w wypowiedziach papieży*, cz. 1–2, Warszawa 2014–2015, „Ateneum Kapłańskie” 167(2016) z. 2, s. 401–404 (rec.).
- Chrostowski W., *Biblijny Izrael – dzieje i religia*, Gniezno 1998, „Homo Dei” 69(1999) nr 3, s. 150–152 (rec.).
- Chrostowski W., *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa 1999, „Homo Dei” 70(2000) nr 1, s. 176–179 (rec.).
- Chrostowski W., *Rozmowy o dialogu*, Warszawa 1996, „Rocznik Naukowy Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach” 1995–1996 r. 3, s. 194–197 (rec.).
- Dajczer T., *Ewangeliczny radykalizm. Homilie biblijne z lat 1991–1994 (wybór)*, Warszawa 2019, „Homo Dei” 90(2021) nr 1, s. 254–259 (rec.).
- Drzyżdżyk S., Gilski M., Życiński W. (red.), *Horyzonty dogmatu*, t. 1–12, Kraków 2016–2019, „Ateneum Kapłańskie” 176(2021) z. 2, s. 408–411 (rec.).
- Fiała E., *Abraham w polskiej prozie biblijnej*, Lublin 2012, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2016 t. 11, s. 283–288 (rec.).
- Fiała E., *Homo iudicans. Sądzenie jako degradacja osoby*, Lublin 2018, „Collectanea Theologica” 89(2019) nr 4, s. 323–328 (rec.).
- Fiała E., *Homo iudicans. Sądzenie jako degradacja osoby*, Lublin 2018, „Forum Teologiczne” 2019 t. 20, s. 218–223 (rec.).
- Fiałkowski M., Sadlak R., *Młodzi w Kościele. Inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży w świetle posynodalnej adhortacji „Christus vivit”*, Opole 2021, „Studia Pastoralne” 18(2022) nr 18, s. 300–305 (rec.).
- Fic L., *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*, Włocławek 2009, „Ateneum Kapłańskie” 155(2010) z. 1, s. 190–192 (rec.).
- Franczak K. (red.), *Dialog pokoleń. Studium interdyscyplinarne. Praca zbiorowa*, Warszawa 2007, „Paedagogia Christiana” 2010 t. 1, s. 269–272 (rec.).
- Galavotti N., *Norina z Nomadelfii – mama z powołania. Autobiografia matki 74 dzieci*, Poznań 2020, „Homo Dei” 89(2020) nr 3–4, s. 299–302 (rec.).
- Gardocki D., *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu*, Kraków 2020, „Collectanea Theologica” 91(2021) nr 1, s. 221–228 (rec.).
- Giemza B., *Sport w życiu i nauczaniu św. Jana Pawła II*, Wrocław 2022, „Homo Dei” 92(2023) nr 2, s. 193–198 (rec.).

- Gigilewicz E., Babiński M. i in. (red.), *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1–2, Lublin 2018, „Studia Włocławskie” 2021 t. 23, s. 695–699 (rec.).
- Gigilewicz E., Opiela M.L. (red.), *Prace, szkice i notatki Edmunda Bojanowskiego. Inedita*, t. 1–2, Lublin 2016, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno–Społeczne. Pedagogika” 2017 z. 33, s. 121–127 (rec.).
- Górzna S., *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Słupsk 2012, „Ateneum Kapłańskie” 164(2015) z. 2, s. 408–410 (rec.).
- Górzna S. (oprac.), *Jan Paweł II wobec konfliktu zbrojnego na Bałkanach. Dokumenty papieskie*, Kraków 2016, „Collectanea Theologica” 86(2016) nr 3, s. 248–253 (rec.).
- Górzna S. (oprac.), *Jan Paweł II wobec obecności islamu i muzułmanów w krajach Unii Europejskiej. Wybór dokumentów*, Słupsk 2015, „Studia Pastoralne” 12(2016) nr 12, s. 315–320 (rec.).
- Grzywaczewski J., *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013, „Ateneum Kapłańskie” 164(2015) z. 1, s. 190–193 (rec.).
- Grzywaczewski J., *The Biblical idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2017 t. 12, s. 293–297 (rec.).
- Grzywaczewski J., *Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi*, Warszawa 2015, „Ateneum Kapłańskie” 166(2016) z. 3, s. 611–614 (rec.).
- Grzywaczewski J., *Hippolytus an Enigmatic Figure*, Lublin 2014, „Collectanea Theologica” 85(2015) nr 1, s. 223–225 (rec.).
- Gülen M.F., *W kierunku globalnej cywilizacji miłości i tolerancji*, Warszawa 2015, „Nurt SVD” 139(2016) z. 1, s. 318–322 (rec.).
- Guzdek P., *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samodzielnym dziecka i jego pogrzebie*, Kraków 2017, „Ateneum Kapłańskie” 172(2019) z. 3, s. 605–609 (rec.).
- Guzdek P., *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samodzielnym dziecka i jego pogrzebie*, Kraków 2017, „Homo Dei” 88(2019) nr 4, s. 224–227 (rec.).
- Guzdek P. (oprac.), *Kompendium pastoralne o rodzinnym pogrzebie dziecka martwo urodzonego i towarzyszeniu w żałobie osieroconej rodzinie*, Kraków–Warszawa 2020, „Homo Dei” 91(2022) nr 3, s. 164–169 (rec.).
- Guzdek P. (oprac.), *Kompendium pastoralne o rodzinnym pogrzebie dziecka martwo urodzonego i towarzyszeniu w żałobie osieroconej*

- rodzinie, Kraków–Warszawa 2020, „Studia Pastoralne” 18(2022) nr 18, s. 297–300 (rec.).
- Guzdek P., *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samostnym dziecka i jego pogrzebie*, Kraków 2017, „Homo Dei” 88(2019) nr 4, s. 224–227 (rec.).
- Guzdek P., *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samostnym dziecka i jego pogrzebie*, Kraków 2017, „Studia Pastoralne” 15(2019) nr 15, s. 333–339 (rec.).
- Harakas S.S., *Przeżywanie Liturgii. Przewodnik po Boskiej Liturgii*, Białystok 2022, „Ateneum Kapłańskie” 181(2023) z. 1, s. 197–199 (rec.).
- Harakas S.S., *Przeżywanie Liturgii. Przewodnik po Boskiej Liturgii*, Białystok 2022, „Ateneum Kapłańskie” 181(2023) z. 1, s. 197–199 (rec.).
- Harakas S.S., *Przeżywanie Liturgii. Przewodnik po Boskiej Liturgii*, Białystok 2022, „Homo Dei” 92(2023) nr 3, s. 199–203 (rec.).
- Huzarek T., Fiałkowski M., Drzycimski A., *Fenomen niewiary w świetle dialogicznej natury Kościoła*, Toruń 2018, *Roczniki Teologiczne* 68(2021) z. 5, s. 127–132 (rec.).
- Ire per mundum*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2007 nr 2, s. 147–154 (rec.).
- Jan Paweł II, Messori V., *Przekroczyć próg nadziei*, „Rocznik Naukowy Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach” 1993–1994 r. 1, s. 249–251 (rec.).
- Janiec Z., Tkaczyk M., Szumił H.I. (red.), *Ksiądz Wincenty Granat. Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, Lublin 2017, „Studia Pastoralne” 14(2018) nr 14, s. 559–564 (rec.).
- Janiec Z., Tkaczyk M., Szumił H.I. (red.), *Ksiądz Wincenty Granat. Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, Lublin 2017, w. Szumił H.I. (red.), *Życiem głosił Ewangelię. Materiały z uroczystości 40. rocznicy śmierci Sługi Bożego ks. Wincentego Granata, Lublin–Sandomierz, 11–12 grudnia 2019 r.*, Sandomierz 2020, s. 181–191 (rec.).
- Jankowski S., Sztuk D., *Historia zbawienia*, Warszawa 2018, „Ateneum Kapłańskie” 177(2021) z. 1, s. 196–200 (rec.).
- Jankowski S., Sztuk D., *Przewodnik po Ziemi Świętej*, Warszawa 2021, „Homo Dei” 91(2022) nr 3, s. 169–172 (rec.).
- Jeziński J., Parzych–Blakiewicz K., Rabczyński P. (red.), *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Olsztyn 2016, „Homo Dei” 86(2017) nr 3, s. 199–204 (rec.).

- Kawecki W., *Bóg pochylony nad człowiekiem*, Kraków 2000, „Ateneum Kapłańskie” 136(2001) z. 3, s. 588–589 (rec.).
- Kawecki W., *Bóg pochylony nad człowiekiem*, Kraków 2000, „Homo Dei” 71(2001) nr 2, s. 176–179 (rec.).
- Kawecki W., *Piękno życia chrześcijańskiego*, Kraków 1999, „Collectanea Theologica” 70(2000) nr 1, s. 242–244 (rec.).
- Kawecki W., *W stronę trzeciego tysiąclecia. Kościół wobec przemian społeczno-ekonomicznych*, „Collectanea Theologica” 70(2000) nr 2, s. 194–199 (rec.).
- Klinkowski J., *O miłości kilka słów*, Legnica 2018, „Homo Dei” 87(2018) nr 4, s. 208–212 (rec.).
- Kluj W., *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, „Annales Missiologicae Posnanienses” 2008 t. 16, s. 269–273 (rec.).
- Konferencja Episkopatu Polski, „Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce”, „Homo Dei” 75(2005) nr 1, s. 99–102 (sprawozd.).
- Kończak I., Lewicka M., Nalborczyk A.S. (ed.), *The world of islam. Politics and society*, vol. 1–2, Toruń 2017, „Nurt SVD” 144(2018) z. 2, s. 384–389 (rec.).
- Kosciuczuk J., *Spółeczne nauczanie Kościoła prawosławnego. Życie we współczesnym świecie*, wyd. 2, Warszawa 2020, „Homo Dei” 90(2021) nr 3, s. 219–223 (rec.).
- Kozłak P., *O przyjaźni z Bogiem i ludźmi. 10 zasad budowania i umacniania więzi*, Kraków 2022, „Ateneum Kapłańskie” 179(2022) z. 2, s. 412–414 (rec.).
- Krakowiak Cz., *Sanktuaria i pielgrzymki. Teologia, liturgia i pobożność ludowa*, Lublin 2016, „Ateneum Kapłańskie” 167(2016) z. 3, s. 615–617 (rec.).
- Kręcidło J., *Biblijne mozaiki*, t. 1–2, Warszawa 2016, „Studia Pastoralne” 13(2017) nr 13, s. 292–295 (rec.).
- Kręcidło J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej*, Warszawa 2013, „Collectanea Theologica” 85(2015) nr 1, s. 209–215 (rec.).
- Kręcidło J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej*, Warszawa 2013, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2015 t. 10, s. 294–298 (rec.).
- Krucina J., *Drogami Kościoła*, Wrocław 2000, „Homo Dei” 71(2001) nr 1, s. 157–160 (rec.).

- Kubacki Z., *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*, Kraków 2016, „Collectanea Theologica” 87(2017) nr 3, s. 238–242 (rec.).
- Kujawski W., *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko–kaliski 1818–1925*, Włocławek 2018, „Ateneum Kapłańskie” 172(2019) z. 3, s. 609–612 (rec.).
- Kupisiński Z., *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wieżenia pogrzebowe i zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Lublin 2007, „Nurt SVD” 123–124(2008) z. 3–4, s. 259–263 (rec.).
- Ledwoń I.S. (red.), *Kościół Azji a religie*, Lublin 2018, „Collectanea Theologica” 89(2019) nr 1, s. 212–217 (rec.).
- Leksykon religii*, Warszawa 1997, „Homo Dei” 67(1997) nr 4, s. 142–144 (rec.).
- Lewicka M., *Świat islamu, Europa i reformy. Prolegomena Ḥayr ad-Dīna at-Tūnusīgo*, Toruń 2017, „Studia Bobolanum” 29(2018) nr 3, s. 202–208 (rec.).
- Lipiec D., *Formacja pastoralna młodych prezbiterów w diecezjach w Polsce. Studium teologicznopastoralne*, Lublin 2020, „Studia Pastoralne” 16(2020) nr 16, s. 306–313 (rec.).
- Łęcicki G., *Antymatki nadopiekuńcze, toksyczne, zaborcze w rzeczywistości realnej oraz w narracjach filmowych*, Warszawa 2017, „Ateneum Kapłańskie” 170(2018) z. 2, s. 412–414 (rec.).
- Łęcicki G., *Antymatki nadopiekuńcze, toksyczne, zaborcze w rzeczywistości realnej oraz w narracjach filmowych*, Warszawa 2017, „Homo Dei” 88(2019) nr 2, s. 189–193 (rec.).
- Machinek M., *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin 2021, „Ateneum Kapłańskie” 179(2022) z. 3, s. 614–617 (rec.).
- Machinek M., *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin 2021, „Homo Dei” 91(2022) nr 4, s. 176–181 (rec.).
- Marczewski M., *Błogosławieństwo stołu (modlitwy przed i po jedzeniu)*, Lublin 1998, „Collectanea Theologica” 70(2000) nr 1, s. 240–241 (rec.).
- Marczewski M. (red.), *Dobroczynna postęga Kościoła. Praca zbiorowa*, Lublin 2005, „Roczniki Naukowe Caritas” 2006 r. 10, s. 137–141 (rec.).
- Marczewski M. (red.), *Pedagogika pastoralna. Praca zbiorowa*, Lublin 2003, „Horyzonty Wychowania” 4(2005) nr 7, s. 306–308 (rec.).

- Marczewski M. (red.), *Pedagogika pastoralna. Praca zbiorowa*, Lublin 2003, „Seminare” 2006 t. 23, s. 490–491 (rec.).
- Marczewski M., *Postługa zbawcza diakona stałego*, Lublin 2021, „Homo Dei” 90(2021) nr 4, s. 209–215 (rec.).
- Mikołajczyk M., *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 2001–2006 oraz suplement do bibliografii za lata 1945–2000*, Warszawa 2016, „Communio” 36(2016) nr 3, s. 144–150 (rec.).
- Mikołajczyk M., *Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża. Bibliografia polska 1933–2013*, Wrocław 2016, „Ateneum Kapłańskie” 168(2017) z. 1, s. 204–206 (rec.).
- Mikołajczyk M., *Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża. Bibliografia polska 1933–2013*, Wrocław 2016, „Collectanea Theologica” 87(2017) nr 1, s. 275–280 (rec.).
- Mikoś S.G., *Poles in Wisconsin*, Madison 2012, „Ateneum Kapłańskie” 167(2016) z. 3, s. 593–595 (rec.).
- Mirek A., *Trudne lata wielkie dni. Zakony żeńskie w PRL*, Lublin–Ząbki 2015, „Homo Dei” 85(2016) nr 4, s. 203–207 (rec.).
- Mirek A., *Trudne lata wielkie dni. Zakony żeńskie w PRL*, Lublin–Ząbki 2015, „Kościół w Polsce” 2017 t. 16, s. 193–203 (rec.).
- Moraczewska B., Krzywicki P. (red.), *Kształtowanie się środowisk wychowawczych dzieci i młodzieży na przestrzeni dziejów*, Włocławek 2014, „Seminare” 36(2015) nr 1, s. 267–269 (rec.).
- Moryc C., *Klasztor i sztuka. Życie i twórczość s. bernardynki Anieli Kisielewskiej*, Kraków 2022, „Homo Dei” 91(2022) nr 4, s. 182–186 (rec.).
- Moryc C.J., *Matka Franciszka od Świętych Obrazów 1897–1970*, Kalwaria Zebrzydowska 2016, „Ateneum Kapłańskie” 170(2018) z. 1, s. 198–203 (rec.).
- Moryc C.J., *Matka Franciszka od Świętych Obrazów 1897–1970*, Kalwaria Zebrzydowska 2016, „Homo Dei” 86(2017) nr 4, s. 203–208 (rec.).
- Mueller W., *Kto szuka prawdy, szuka Boga. Edyta Stein a judaizm*, Poznań 2021, „Collectanea Theologica” 91(2021) nr 3, s. 225–230 (rec.).
- Murawski R., *Wczesnochrześcijańska katecheza (Do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999, „Collectanea Theologica” 69(1999) nr 4, s. 208–210 (rec.).
- Napiórkowski A.A., *Cztery skały. Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek*, Pelplin 2021, „Ateneum Kapłańskie” 180(2023) z. 3, s. 609–612 (rec.).

- Napiórkowski A.A. (red.), *Kościół i człowiek*, Kraków 2021, „Studia Pastoralne” 17(2021) nr 17, s. 331–335 (rec.).
- Niedźwiedz A., *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków 2015, „Studia Theologica Varsaviensia” 54(2016) nr 1, s. 256–266 (rec.).
- Niesyto J., *Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemieniu Betsileo na Madagaskarze*, Toruń–Sudbury 2013, „Nurt SVD” 136(2014) z. 2, s. 290–295 (rec.).
- Nowak J., *Niezłomny pasterz. Duszpasterstwo ks. Władysława Bukowińskiego w Kazachstanie 1950–1974*, Kraków 2013, „Kościół w Polsce” 2016 t. 15, s. 229–240 (rec.).
- Nowosad S., *Moralne konsekwencje wiary. Szkice anglikańskie*, Lublin 2016, „Communio” 36(2016) nr 4, s. 196–202 (rec.).
- Nowosad S., *Moralne konsekwencje wiary. Szkice ekumeniczne i protestanckie*, Lublin 2016, „Ateneum Kapłańskie” 168(2017) z. 2, s. 408–411 (rec.).
- Oliynyk A., *Syngkatavasis to fainomenon. Interpretacja reguł kaznodziejskich św. Jana Chryzostoma w pismach Antony’ego Coniarisa jako przykład współczesnej homiletyki prawosławnej*, Kraków 2013, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2015 t. 10, s. 289–294 (rec.).
- Opiela M.L. (red.), *Kompendium edukacyjne Edmunda Bojanowskiego*, Lublin 2016, „Ateneum Kapłańskie” 168(2017) z. 3, s. 614–617 (rec.).
- Pańkowski J., *Misterium metanoi i spowiedzi*, Warszawa 2020, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2022 t. 17, s. 277–281 (rec.).
- Parzych–Blakiewicz K.A., *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2011 nr 2, s. 192–195 (rec.).
- Parzych–Blakiewicz K., Mączka E.M., Mikołajczak S. (red.), *Święty Tadeusz Juda w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Olsztyn 2020, „Ateneum Kapłańskie” 179(2022) z. 1, s. 201–203 (rec.).
- Pater D.H., *Holistyczna koncepcja człowieka chorego. Teologia, medycyna, praktyka*, Warszawa 2017, „Studia Pastoralne” 14(2018) nr 14, s. 588–593 (rec.).
- Pawlik J.J., *Twórcza codzienność mieszkańców Lomé*, Olsztyn 2018, „Lumen Gentium” 38(2018) nr 2, s. 207–213 (rec.).
- Pelica G.J., *Lampady naszych ścieżek. Bibliograficzny katalog świętych*, Lublin 2016, „Forum Teologiczne” 2017 t. 18, s. 273–277 (rec.).

- Perszon J., *Kaszubi. Tożsamość, rodzina*, Gdańsk 2015, „Kościół w Polsce” 2016 t. 15, s. 253–259 (rec.).
- Pietrzak A., *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latinoamerykańskiej*, Lublin 2013, „Forum Teologiczne” 2014 t. 15, s. 193–196 (rec.).
- Pilarz K., Huzarek T., Tykarski S., *Tożsamość zagubiona. Oblicza bezdomności XXI wieku*, Pelplin 2019, „Studia Pastoralne” 16(2020) nr 16, s. 313–316 (rec.).
- Praškiewicz Sz.T., *Niebo Karmelu. Święci i błogostawieni rodziny karmelitańskiej lub z nią związani*, Wadowice–Przemyśl 2018, „Collectanea Theologica” 88(2018) nr 3, s. 223–230 (rec.).
- Przyczyna W., Czarnecka K., Ławreszuk M. (red.), *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, Warszawa–Białystok 2022, „Collectanea Theologica” 93(2023) nr 3, s. 237–240.
- Pujśza R.S. (red.), *Via Crucis. Droga Krzyżowa. Historia i duchowość nabożeństwa oraz antologia współczesnych rozważań*, Warszawa 2017, „Ateneum Kapłańskie” 169(2017) z. 1, s. 191–194 (rec.).
- Rabiej S. (red.), *Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice „Fides et ratio” zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999 roku*, Opole 1999, „Homo Dei” 69(1999) nr 4, s. 137–141 (rec.).
- Rozynkowski W. (red.), *Diakonat stały w Polsce*, t. 1–2, Pelplin 2019–2020, „Studia Pastoralne” 17(2021) nr 17, s. 326–331 (rec.).
- Różański J., *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce*, Warszawa 2012, „Nurt SVD” 136(2014) z. 2, s. 286–289 (rec.).
- Sakowicz E., *Adhortacja dla Afryki*, „Misje Dzisiaj” 31(2012) nr 2, s. 14.
- Sakowicz E., *Akomodacja misyjna w Azji*, „Misje Dzisiaj” 39(2020) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Antropologiczny wymiar kultury. Rozważania inspirowane myślą Jana Pawła II*, „Homo Dei” 62(1994) nr 4, s. 72–75.
- Sakowicz E., *Bez świętości nie ma religii*, „Misje Dzisiaj” 29(2010) nr 4, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Bibliografia*, w. Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006 s. 577–598 (zest.).
- Sakowicz E., *Boży Kustosz*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 11, s. 40–41.
- Sakowicz E., *Boży pedagog*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 16, s. 40–41.

- Sakowicz E., *Brzemienna*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 66(2023) nr 50, s. 14–15.
- Sakowicz E., *Budowniczy (z) Łodzi*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 41, s. 40–41.
- Sakowicz E., *Celebrowanie spotkania z bóstwem*, „Misje Dzisiaj” 38(2019) nr 1, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Chleb w kulturach i religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 28(2009) nr 6, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Chrześcijananie w krajach islamu*, „Przegląd Powszechny” 127(2010) nr 6, s. 32–46.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo wobec hinduizmu i buddyzmu*, „Homo Dei” 69(1999) nr 1, s. 41–51.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo wobec islamu*, „Homo Dei” 68(1998) nr 1, s. 45–49.
- Sakowicz E., *Co judaizm, islam i chrześcijaństwo mówią o aborcji, eutanazji, karze śmierci, antykoncepcji i rozwodach?*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 4, s. 10–15.
- Sakowicz E., *Co rok to Mesjasz. Dziecko w judaizmie i islamie*, „La Salette” 2009 nr 6, s. 22–23.
- Sakowicz E., *Co z tą kabałą?*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 67(2024) nr 27, s. 16–17.
- Sakowicz E., *Czas wyjątkowej wiary*, „Misje Dzisiaj” 39(2020) nr 6, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Czy religie dyskryminują kobiety?*, „Misje Dzisiaj” 32(2013) nr 6, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Czym jest pokój dla muzułmanów?*, „Misje Dzisiaj” 35(2016) nr 2, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei” 57(1988) nr 1, s. 38–42.
- Sakowicz E., *Dialog kultur i religii*, „Misje Dzisiaj” 29(2009) nr 1, s. 8–9.
- Sakowicz E., *Dialog – zadanie na nowy wiek i nowe tysiąclecie*, „Misyjne Drogi” 27(2009) nr 6, s. 10–15.
- Sakowicz E., *Duch, który jednoczy niechrześcijan*, „Misje Dzisiaj” 37(2018) nr 5, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Duch Święty w religiach Azji*, „Misje Dzisiaj” 37(2018) nr 1, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Duchowość małżeńska*, „Homo Dei” 71(2001) nr 3, s. 56–61.

- Sakowicz E., *Duchowy ekosystem*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 66(2023) nr 30, s. 14–15.
- Sakowicz E., *Dynamika współpracy na rzecz ubogich*, „Misje Dzisiaj” 28(2009) nr 5, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Działalność Wydziału Teologicznego TN KUL 23 VI–31 XII 2004 r.*, „Summarius” 2004 r. 33, s. 207–209 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Dzieci jednego Boga*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 65(2022) nr 3, s. 16–17.
- Sakowicz E., *Dziecko – Boże błogosławieństwo*, „Misje Dzisiaj” 33(2014) nr 5, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Dziecko – Boży dar*, „Misje Dzisiaj” 40(2021) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Dziecko w kulturach świata. Symposium popularno–naukowe, Lublin 30–31 maja 1994*, „Collectanea Theologica” 64(1994) nr 4, s. 151–152 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Dzieła miłosierdzia w religiach i kulturach*, „Misje Dzisiaj” 30(2011) nr 4, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Ekumeniczne wyzwania Wielkiego Jubileuszu*, „Homo Dei” 71(2001) nr 1, s. 47–56.
- Sakowicz E., *Fałszywi apostołowie*, „Misje Dzisiaj” 32(2013) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Formacja misyjna w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 38(2019) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Fundamenty*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 66(2023) nr 27, s. 24–26.
- Sakowicz E., *Głoszenie Chrystusa a dialog o Bogu z muzułmanami*, „Homo Dei” 70(2000) nr 1, s. 94–112.
- Sakowicz E., *Główne muzea, archiwa, biblioteki polskie na Zachodzie*, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 1, s. 183.
- Sakowicz E., *Harmonia ducha i stworzenia w religiach*, „Misje Dzisiaj” 28(2009) nr 4, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Heroldowie wiary w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 38(2019) nr 2, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Hierarchiczność przywódcza*, „Misje Dzisiaj” 34(2015) nr 5, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Historia dialogu międzyreligijnego*, „Misje Dzisiaj” 23(2004) nr 2, s. 4.
- Sakowicz E., *Historia religii, kultury i cywilizacji. Bibliografia wybrana*, „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 3, s. 198–212 (zebr.).

- Sakowicz E., *Hrubieszów – kulturowe i duchowe pogranicze Polski*, „Biuletyn Towarzystwa Regionalnego Hrubieszowskiego” 36(2000) nr 3–4, s. 12–15.
- Sakowicz E., *Idea Królestwa Bożego w religiach monoteistycznych*, „Misje Dzisiaj” 27(2008) nr 4, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Idea pokoju w mentalności Afrykanów*, „Misje Dzisiaj” 41(2022) nr 1, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Idea pokoju w religiach Dalekiego Wschodu*, „Misje Dzisiaj” 41(2022) nr 3, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Idea pokoju w społecznościach pierwotnych Ameryki*, „Misje Dzisiaj” 41(2022) nr 2, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Inaczej wierzący – prześladowani*, „Misje Dzisiaj” 37(2018) nr 6, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Inicjacja – hartowanie ciała i ducha*, „Misje Dzisiaj” 35(2016) nr 5, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Inny, ale nie obcy*, „Oświata Mazowiecka” 2010 nr 4, s. 22–24.
- Sakowicz E., *Islam – dzieje, doktryna, fundamentalizm*, „Wiadomości KAI” 2001 nr 39, s. 16–18.
- Sakowicz E., *Islam w bibliografii. Wybór polskojęzycznej literatury przedmiotu*, „Collectanea Theologica” 90(2020) nr 3, s. 217–226 (oprac.).
- Sakowicz E., *Jak nie mówić i jak mówić o... symbolice chrześcijańskiej*, „Homo Dei” 86(2017) nr 1, s. 141–149.
- Sakowicz E., *Jak skutecznie chronić uczucia religijne?*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 65(2022) nr 6, s. 14–15.
- Sakowicz E., *Jan Paweł II wobec protestantów i protestantyzmu*, „Egzorcysta” 2017 nr 10, s. 55–60.
- Sakowicz E., *KEN wobec innych religii świata*, „Misje Dzisiaj” 40(2021) nr 1, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Kilka pytań o spis*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 18, s. 61–62.
- Sakowicz E., *Kobieta na tle religii Chin oraz islamu*, „Misje Dzisiaj” 33(2014) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Kolebka największych religii świata*, „Misje Dzisiaj” 36(2017) nr 1, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Komunikatory w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 36(2017) nr 6, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Kościół patrzy na muzułmanów*, „Egzorcysta” 2016 nr 11, s. 19–22.

- Sakowicz E., *Kościół w Azji*, „Misje Dzisiaj” 22(2003) nr 2, s. 8–9.
- Sakowicz E., *Kręgi kulturowe i religijne*, „Misje Dzisiaj” 29(2010) nr 6, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Krwawa środa. 50 rocznica egzekucji na Majdanku*, „Dziennik Lubelski” 1993 nr 45, s. 8–9.
- Sakowicz E., *Ks. Roman Dzwonkowski SAC. Bibliografia publikacji naukowych (1974–2012)*, „Collectanea Theologica” 82(2012) nr 3, s. 164–185 (oprac.).
- Sakowicz E., *Lefebryści a religie niechrześcijańskie*, „Homo Dei” 71(2001) nr 2, s. 42–56.
- Sakowicz E., *Ludzie starzy w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 33(2014) nr 1, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Majdanek. Cmentarzysko Europy*, „Dziennik Lubelski” 1993 nr 42, s. 9.
- Sakowicz E., *Majdanek na rzecz tolerancji i pokoju*, „Dziennik Lubelski” 1993 nr 2, s. 9.
- Sakowicz E., *Majdanek świątynią pokoju*, „Głos Katolicki” 1992 nr 32, s. 8.
- Sakowicz E., *Majdanek. Wezwanie do pokoju i miłości*, „Rodzina” 1992 nr 3, s. 10.
- Sakowicz E., *Małżeństwo wspólnotą dialogu*, „Homo Dei” 67(1997) nr 1–2, s. 111–120.
- Sakowicz E., *Marginalizacja chrześcijaństwa w Europie*, „Misje Dzisiaj” 39(2020) nr 5, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Maryja w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 42(2023) nr 3, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Meczet w Warszawie*, „As–Salam” 2010 nr 2–3, s. 24–26.
- Sakowicz E., *Mężczyźni w tańcu*, „Misje Dzisiaj” 33(2014) nr 4, s. 31.
- Sakowicz E., *„Miejsce Pamięci – Znakiem Pojednania”*, „Rodzina” 1994 nr 3, s. 6.
- Sakowicz E., *Miłosierdzie Boże w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 33(2014) nr 2, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Misje i ekumenizm*, „Misje Dzisiaj” 23(2004) nr 1, s. 8–9.
- Sakowicz E., *Misje w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 42(2023) nr 5, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Młodzi liderzy religijni*, „Misje Dzisiaj” 40(2021) nr 4, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Młodzi w innych religiach*, „Misje Dzisiaj” 32(2013) nr 4, s. 32–33.

- Sakowicz E., *Młdzież w religiach pozachrześcijańskich*, „Misje Dzisiaj” 37(2018) nr 4, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Mnisi, asceci, mistycy*, „Misje Dzisiaj” 34(2015) nr 2, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Nabożeństwa z „egzorcyzmami”. Refleksja nie tylko wokół języka religijnego*, „Homo Dei” 88(2019) nr 2, s. 57–65.
- Sakowicz E., *Nadużycia dotyczące kultu zmarłych*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 65(2022) nr 45, s. 8–11.
- Sakowicz E., *Nawróceni*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 2, s. 10–12.
- Sakowicz E., *Niechrześcijanie o chrześcijanach*, „Misje Dzisiaj” 34(2015) nr 6, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Nowe ruchy religijne*, „Misje Dzisiaj” 23(2004) nr 6, s. 4.
- Sakowicz E., *O dialogu międzyreligijnym i islamie*, „Pastores” 2006 nr 2, s. 146–156.
- Sakowicz E., *O pokój na Bliskim Wschodzie. Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Bliskiemu Wschodowi*, „Misyjne Drogi” 28(2010) nr 5, s. 21–25.
- Sakowicz E., *O wierze z niewierzącym*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 65(2022) nr 17, s. 12–13.
- Sakowicz E., *Ochrona tej, która daje życie*, „Misje Dzisiaj” 37(2018) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Ochrona życia ludzi nienarodzonych w religiach niechrześcijańskich*, „Homo Dei” 88(2019) nr 4, s. 83–97.
- Sakowicz E., *Od Europy mitologii do Europy religii*, „Misje Dzisiaj” 22(2003) nr 5, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Osoby niepełnosprawne w kulturach świata*, „Homo Dei” 85(2016) nr 4, s. 76–89.
- Sakowicz E., *„Ożywianie” w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 42(2023) nr 2, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Pachamama – ciało obce w Kościele?*, „Homo Dei” 92(2023) nr 3, s. 142–145.
- Sakowicz E., *Państwo Islamskie*, „Misje Dzisiaj” 34(2015) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Papież Jan Paweł II o buddyzmie*, „Homo Dei” 61(1992) nr 2–3, s. 63–72.
- Sakowicz E., *Papieskie intencje misyjne Jana Pawła II (1979–1997)*, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 3, s. 163–174 (oprac.).
- Sakowicz E., *Pokonywanie niesprawiedliwości i przemocy – drogą Europy* (Europejskie Zgromadzenie Światowej Konferencji Religie dla Pokoju,

- Gotlandia, Szwecja, 20–23 V 1993*), „Collectanea Theologica” 64(1994) nr 1, s. 141–143 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Pokój w religiach – religie dla pokoju*, „Misje Dzisiaj” 32(2013) nr 1, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Polacy i Polonia w Afryce. Bibliografia*, „Collectanea Theologica” 76(2006) nr 3, s. 214–217 (oprac.).
- Sakowicz E., *Polacy i Polonia w państwach islamu i wśród muzułmanów – bibliografia*, „Collectanea Theologica” 77(2007) nr 1, s. 175–182 (oprac.).
- Sakowicz E., *Polonia i Polacy w państwach islamu i wśród muzułmanów – projekt badawczy*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 2, s. 211–216 (oprac.).
- Sakowicz E., *Polscy misjonarze w Republice Południowej Afryki – dane statystyczne z 2008 r.*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 3, s. 183–185 (oprac.).
- Sakowicz E., *Ponad podziałami*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 65(2022) nr 4, s. 22–23.
- Sakowicz E., *Pontyfikat dialogu*, „Misje Dzisiaj” 30(2011) nr 3, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Posłani w religiach niechrześcijańskich*, „Misje Dzisiaj” 43(2024) nr 6, s. 36–37.
- Sakowicz E., *„Posłanie misyjne” w religiach niechrześcijańskich*, „Misje Dzisiaj” 42(2023) nr 4, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Potrzebujemy eklezjalnej terapii*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 63(2020) nr 46, s. 7–8.
- Sakowicz E., *Powszechna odpowiedzialność za misje „ad gentes” według encykliki „Redemptoris Missio” Jana Pawła II*, „Biuletyn Misyjny Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 6(2001) nr 2, s. 12–27.
- Sakowicz E., *Prace dyplomowe o Majdanku*, „Przegląd Uniwersytecki” 6(1994) nr 4, s. 25.
- Sakowicz E., *Pragnienie prawdy prowadzi do Jezusa*, „Misje Dzisiaj” 24(2005) nr 6, s. 32.
- Sakowicz E., *Praktykujący a nie wierzący*, „Homo Dei” 70(2000) nr 4, s. 35–40.
- Sakowicz E., *Prawda – istota każdej religii*, „Misje Dzisiaj” 29(2010) nr 2, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Promocja ludzka*, „Misje Dzisiaj” 23(2004) nr 4, s. 4.
- Sakowicz E., *„Prosimy – wybudujcie na Majdanku Świątynię Pokoju”. Uroczystości 50 lecia oswobodzenia hitlerowskiego obozu koncentracyjnego*

- na Majdanku, Lublin, 23 lipca 1994, „Collectanea Theologica” 65(1995) nr 2, s. 185–191 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Przedchrześcijańskie wierzenia w Europie*, „Misje Dzisiaj” 41(2022) nr 4, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Przejawy pocieszenia*, „Misje Dzisiaj” 37(2018) nr 2, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Przekraczał próg nadziei. O zaangażowaniu Jana Pawła II w dialog między religiami*, „La Salette” 2008 nr 5, s. 16–17.
- Sakowicz E., *Przeszłość przestroga dla przyszłości. Przed Dniami Majdanka*, „Dziennik Lubelski” 1993 nr 12, s. 8–9.
- Sakowicz E., *Ratować człowieka czy klimat?*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 66(2023) nr 10, s. 8–9.
- Sakowicz E., *Religia – herold nadziei*, „Misje Dzisiaj” 41(2022) nr 5, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Religia i pokój. Symposium naukowe w Państwowym Muzeum na Majdanku w Lublinie (19 V 1993)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 22(1993) nr 2, s. 12–18 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Religia powszechności*, „Misje Dzisiaj” 32(2013) nr 5, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Religie, dialog międzyreligijny, ekumenizm w Republice Południowej Afryki – bibliografia*, „Collectanea Theologica” 79(2009) nr 3, s. 172–183 (oprac.).
- Sakowicz E., *Religie nie spadają z nieba...*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 65(2022) nr 39, s. 12–13.
- Sakowicz E., *„Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny”. Sesja naukowa w Państwowym Muzeum na Majdanku, Lublin, 14–15 listopada 1994*, „Collectanea Theologica” 65(1995) nr 2, s. 193–198 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Religijność Europy na tle polityki multi-kulti*, „Misje Dzisiaj” 36(2017) nr 5, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Różaniec niechrześcijan*, „Misje Dzisiaj” 34(2015) nr 4, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Ryty i celebracje pokutne w religiach świata*, „Misje Dzisiaj” 30(2011) nr 5, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Ryty wtajemniczenia*, „Misje Dzisiaj” 30(2011) nr 2, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Rzecz o tak zwanych „uchodźcach”*, „Misje Dzisiaj” 35(2016) nr 1, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Sacrum u ludów Afryki*, „Misje Dzisiaj” 36(2017) nr 2, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Satanizm w ocenie Kościoła*, „Homo Dei” 69(1999) nr 3, s. 63–75.

- Sakowicz E., *Sąsiedzi*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 66(2023) nr 40, s. 18–20.
- Sakowicz E., *Sąsiedzi i swoi*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 67(2024) nr 21, s. 28–29.
- Sakowicz E., *Scena rodzinna*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 49, s. 40–41.
- Sakowicz E., *Słowo w kulturach tradycyjnych i religiach*, „Misje Dzisiaj” 30(2011) nr 1, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Słowo w religiach niechrześcijańskich*, „Misje Dzisiaj” 43(2024) nr 1, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Studzy dialogu*, „Misje Dzisiaj” 38(2019) nr 6, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Sługa Jezusa*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 29, s. 40–41.
- Sakowicz E., *Solidarnie w obronie religii*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 39, s. 14–16.
- Sakowicz E., *Spotkanie z Istotą Najwyższą*, „Misje Dzisiaj” 40(2021) nr 5, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej nt. „Chrześcijanie i muzułmanie w Europie: odpowiedzialność i religijne zobowiązanie w społeczeństwie pluralistycznym”, Sarajewo, 12–16 września 2001 r.*, „Homo Dei” 72(2002) nr 1, s. 140–143 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Sprawozdanie z I Międzynarodowej Konferencji Naukowej z cyklu „Człowiek – Wiara – Kultura” nt. „Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy”, Częstochowa, 30 kwietnia–2 maja 2003*, „Homo Dei” 73(2003) nr 3, s. 152–154 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Stały diakonat „w liczbach”*, „Diakon” 2014 nr 11, s. 75–77.
- Sakowicz E., *Starość według religii niechrześcijańskich*, „La Salette” 2010 nr 5, s. 24–27.
- Sakowicz E., *Symposium naukowe „Religia i pokój”*, „Zeszyty Majdanka” 1993 t. 15, s. 138–141 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *„Syn Człowieczy nie przyszedł, aby mu służono...”. Jan Paweł II o diakonacie stałym*, „W Drodze” 1998 nr 7, s. 83–89.
- Sakowicz E., *Synkretyzm religijny w Ameryce Południowej*, „Misje Dzisiaj” 36(2017) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Szkoły dla przywódców w religiach niechrześcijańskich*, „Misje Dzisiaj” 40(2021) nr 6, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Szukajmy tego, co nas łączy. Kościół katolicki wobec islamu*, „Teofil” 2006 nr 2, s. 165–173.

- Sakowicz E., *Świadkowie miłości w różnych religiach*, „Misje Dzisiaj” 29(2010) nr 3, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Świątynia Pokoju na Majdanku: znakiem jedności czy murem podziału?*, „Słowo Powszechne” 1992 nr 169, s. 5.
- Sakowicz E., *Święci w „czterech ścianach”*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 47, s. 40–41.
- Sakowicz E., *Święty Józef z Lublina*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 25, s. 40–41.
- Sakowicz E., *Święty Józef z ulicy św. Józefa*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 34, s. 40–41.
- Sakowicz E., *Święty Józef z Wadowic*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 64(2021) nr 20, s. 40–41.
- Sakowicz E., *„Teczka. Czasopismo kulturalno-społeczne” pod redakcją Editions „Casimir le-Grand” w Paryżu*, „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 3, s. 210.
- Sakowicz E., *Tolerancja wśród religii – wyzwaniem dla współczesnego świata. Ekumeniczna konferencja: „Problem religijnej tolerancji i koegzystencji religii, Wilno 4–6 X 1993*, „Collectanea Theologica” 64(1994) nr 3, s. 179–181 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Tożsamość religijna niechrześcijan*, „Misje Dzisiaj” 30(2011) nr 6, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Tradycyjne religie Oceanii*, „Misje Dzisiaj” 36(2017) nr 4, s. 32–33.
- Sakowicz E., *„3 listopada 1943 r. dokonano w lubelskim obozie koncentracyjnym największej egzekucji w czasie II wojny światowej...”. Przegląd ekumeniczny z kraju*, „Jednota” 1994 nr 2, s. 21 (sprawozd.).
- Sakowicz E., *Ubodzy według religii świata*, „Misje Dzisiaj” 23(2004) nr 5, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Ubóstwo i dialog*, „As-Salam” 2011 nr 2, s. 18–19.
- Sakowicz E., *W poszukiwaniu wyznawców*, „Misje Dzisiaj” 32(2013) nr 2, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Wartość życia w religiach i kulturach*, „Misje Dzisiaj” 28(2009) nr 1, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Wewnętrzna jedność religii*, „Misje Dzisiaj” 42(2023) nr 1, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Wiedza Krzyża. Jan Paweł II o Edycie Stein*, „Maqom” 3(1998) nr 2, s. 55–70.

- Sakowicz E., *Wiele narodów, jeden kraj*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 66(2023) nr 29, s. 8–11.
- Sakowicz E., *Wielkie religie Dalekiego Wschodu*, „Misje Dzisiaj” 25(2006) nr 2, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Wierzenia i religie Oceanii i Australii*, „Misje Dzisiaj” 41(2022) nr 6, s. 36–37.
- Sakowicz E., *Władcy kobiet?*, „Misje Dzisiaj” 33(2014) nr 4, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Wolność i wolność religijna*, „Teczka” 1999 nr 32, s. 11–13.
- Sakowicz E., *Wołanie o Pamięć. Obecność Żydów na Majdanku*, „Słowo Żydowskie” 1994 nr 5, s. 10–11.
- Sakowicz E., *Wspólnota żywych i zmarłych*, „Misje Dzisiaj” 33(2014) nr 6, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Wychowanie do wiary*, „Misje Dzisiaj” 31(2012) nr 3, s. 4–5.
- Sakowicz E., *Wyjątkowe spotkanie*, „Misje Dzisiaj” 35(2016) nr 3, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Wyzwania Auschwitz w świetle wypowiedzi Papieża Jana Pawła II*, „Teczka” 2001 nr 52, s. 14–18.
- Sakowicz E., *Wzajemna pomoc*, „Misje Dzisiaj” 29(2010) nr 5, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Zabobony: grzech czy głupota?*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 63(2020) nr 27, s. 10–13.
- Sakowicz E., *Zdrowie według religii świata*, „Misje Dzisiaj” 28(2009) nr 3, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Złodzieje dusz*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 63(2020) nr 28, s. 10–13.
- Sakowicz E., *Złodzieje świętości*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 65(2022) nr 2, s. 62–63.
- Sakowicz E., *Złoty jubileusz wielkich zadań*, „Misje Dzisiaj” 31(2012) nr 5, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Znaczenie postu w dialogu chrześcijan i muzułmanów*, „As-Salam” 2009 nr 3, s. 6–7.
- Sakowicz E., *Znaczenie symboli w religiach*, „Misje Dzisiaj” 35(2016) nr 4, s. 32–33.
- Sakowicz E., *Znak Asyżu*, „Nasz Dziennik” [wyd. zasadnicze] 2011 nr 251, s. 10.
- Sakowicz E., *Życie poświęcone*, „Misje Dzisiaj” 34(2015) nr 1, s. 32–33.
- Sakowicz E., Cieslik A. i in., *Między łękiem a nadzieją...*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 65(2022) nr 1, s. 10–13.

- Sakowicz E., Szuppe P., *Bibliografia dotycząca kardynała Adama Kozłowieckiego SJ (1911–2007)*, „Collectanea Theologica” 91(2021) nr 2, s. 187–194 (zest.).
- Sakowicz E., Szuppe P., *Bibliografia prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Romana Dzwonkowskiego SAC w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, „Collectanea Theologica” 91(2021) nr 3, s. 219–220 (oprac.).
- Sakowicz E., Szuppe P., *Ks. prof. dr. hab. Roman Dzwonkowski SAC. Bibliografia publikacji (2012–2020) oraz opracowania, wzmianki prasowe i internetowe*, „Collectanea Theologica” 91(2021) nr 3, s. 216–219 (oprac.).
- Serafin J., Zagrodzki W., *Eucharystia krok po kroku. Przewodnik po obrzędach mszy św.*, Kraków 2021, „Ateneum Kapłańskie” 179(2022) z. 1, s. 203–206 (rec.).
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999, „Rocznik Naukowy Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach” 1995–1996 r. 3, s. 191–193 (rec.).
- Sękowski P., *Chrystologia arabska. Pierwsze syntezy wyznań pochalcedońskich*, Gliwice 2016, „Studia Theologica Varsaviensia” 54(2016) nr 1, s. 252–256 (rec.).
- Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2014 t. 9, s. 271–276 (rec.).
- Sokołowski P., *Objawiona miłość. Agapetologiczna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2011, „Ateneum Kapłańskie” 160(2013) z. 2, s. 403–405 (rec.).
- Sproncel P., *Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania Papieża Franciszka. Studium teologiczno-pastoralne*, Kraków 2022, „Collectanea Theologica” 92(2022) nr 4, s. 217–225 (rec.).
- Stabryła W.M. (red.), *Manipulacja Biblią*, Tychy 2011, „Ateneum Kapłańskie” 157(2011) z. 3, s. 613–617 (rec.).
- Staniszewska-Pobikrowska P., *Kultura religijna migrantów wietnamskich w Polsce. Studium religioznawcze*, „Lumen Gentium” 40(2020) nr 2, s. 201–206 (rec.).
- Stefaniuk T., *Al-Kindī i początki filozofii w świecie islamu*, Lublin 2013, „Nurt SVD” 139(2016) z. 1, s. 323–326 (rec.).
- Stępkowski D., *Pedagogika ogólna i religia. (Re)konstrukcja zapomnianego wątku na podstawie teorii Johanna F. Herbarta i Friedricha D.E.*

- Schleiermachera*, Warszawa 2010, „Forum Pedagogiczne” 5(2015) nr 1, s. 261–264 (rec.).
- Strzałkowska B. (red.), *Książdz profesor Waldemar Chrostowski – laureat Nagrody Ratzingera (2014)*, Warszawa 2014, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2016 t. 11, s. 288–293 (rec.).
- Studia Polonijne*, t. 17, Lublin 1996, „Collectanea Theologica” 67(1997) nr 3, s. 234–235 (rec.).
- Szuppe P. (zest.), *Biuletyn Ekumeniczny. Indeks tematyczny (1972–2010)*, Sandomierz 2018, „Collectanea Theologica” 89(2019) nr 4, s. 331–334 (rec.).
- Szuppe P., *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno–duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, Lublin 2017, „Studia Loviciensia” 2017 nr 19, s. 298–301 (rec.).
- Szuppe P., *Polskojęzyczna bibliografia dotycząca sekt i nowych ruchów religijnych (2005–2009)*, Warszawa 2010, „Ateneum Kapłańskie” 157(2011) z. 3, s. 610–613 (rec.).
- Szymański A., *Zapiski 1929–1934*, Warszawa 2022, „Ateneum Kapłańskie” 180(2023) z. 2, s. 410–413 (rec.).
- Tatar M., *Elementy duchowości ekumenicznej. The Elements of Ecumenical Spirituality*, Pelplin 2018, „Collectanea Theologica” 88(2018) nr 4, s. 233–238 (rec.).
- Tomczak I., Rulka K., Sztandera G. (oprac.), *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*, Włocławek 2018, „Ateneum Kapłańskie” 171(2018) z. 1, s. 202–206 (rec.).
- Tomczak I., Rulka K., Sztandera G. (oprac.), *Pisma Bł. Biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*, Włocławek 2018, „Collectanea Theologica” 88(2018) nr 3, s. 230–237 (rec.).
- Walkusz J., *Przez okno czasu*, Pelplin 2014, „Kościół w Polsce” 2016 t. 15, s. 289–294 (rec.).
- Walkusz J., *Sekcja Historii Kościoła w Polsce 1964–2014*, Pelplin 2016, „Kościół w Polsce” 2019 t. 18, s. 203–206 (rec.).
- Witko K., *Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym. W kręgu teologii chrześcijańskiej egzystencji*, Lublin 2014, „Ateneum Kapłańskie” 164(2015) z. 3, s. 613–617 (rec.).
- Wolinski J., *Sans cesse engendrés dans le Christ–Jésus treize études patristiques*, Lublin 2013, „Collectanea Theologica” 84(2014) nr 1, s. 192–197 (rec.).

Wysocki W.J., *Bóg na nieludzkiej ziemi. Życie religijne w hitlerowskich obozach koncentracyjnych (Oświęcim – Majdanek – Stutthof)*, Warszawa 1999, „Collectanea Theologica” 69(1999) nr 4, s. 210–214 (rec.).

I. Prace dyplomowe prowadzone na ATK/UKSW

LICENCJACKIE

- Ćwiek P., *Rodzina islamska w Iranie*, Warszawa 2015.
- Kozłowska A., *Poślubiona Krzyżowi. Życie i duchowość św. Teresy Benedykty od Krzyża – Edyty Stein (1891–1942)*, Warszawa 2019.
- Sztylko G., *Małżeństwo i rodzina w kulturze islamu na Bliskim Wschodzie w świetle Koranu i tradycji muzułmańskiej*, Warszawa 2020.

MAGISTERSKIE

- Aniszko M., *Płciowość jako dar i zadanie w świetle publikacji „Miłujcie się” w latach 1993–2002*, Warszawa 2002.
- Antosik J., *Baśń i bajka terapeutyczna w procesie redukcji lęków u dzieci*, Warszawa 2016.
- Beliniak P., *Buddyzm zen w ujęciu T. Mertona*, Warszawa 1996.
- Belniak D., *Edukacja domowa jako alternatywna forma nauczania*, Warszawa 2012.
- Bernatowicz M., *Przyczyny rozprzestrzeniania się sekt według dokumentu „Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie”*, Warszawa 2002.
- Blicharska A., *Wprowadzanie dziecka w świat wartości w wieku przedszkolnym*, Warszawa 2012.
- Bogdalin G., *Dialog intermonastyczny w ujęciu o. Bede Griffithsa (1906–1993)*, Warszawa 1997.
- Bordewicz E., *Moda oraz uroda muzułmańska*, Warszawa 2019.
- Borkowska L., *Nagroda i kara w procesie wychowania dzieci i młodzieży według czytelników serwisu internetowego www.e-dziecko.pl*, Warszawa 2012.
- Botulińska A., *Inicjacja dojrzałościowa jako forma wychowania u ludów pierwotnych*, Warszawa 2012.
- Bury M., *Resocjalizacja miłością i wiarą – fenomen Wspólnoty Cenacolo*, Warszawa 2011.

- Cerbst Ł., *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych czasopismach ezoterycznych*, Warszawa 2003.
- Chmielewska A., *Powstanie, rozwój i założenia doktrynalne masonerii według polskojęzycznej literatury przedmiotu*, Warszawa 2002.
- Chudowolska A., *Dziecko i proces jego wychowania w islamie*, Warszawa 2011.
- Cieńska K., *Wpływ buddyzmu na myśl Anthonego de Mello*, Warszawa 1996.
- Czapka A., *Techniki werbowania oraz indoktrynacji w Kościele Scjentologii*, Warszawa 2008.
- Czarnecka J., *Prawdy wiary i obrzędy Kościoła katolickiego w ujęciu Świadców Jehowy*, Warszawa 2000.
- Derlukiewicz A., *Okultyzm, magia, wróżbiarstwo w czasopismach „Wróżka” i „Gwiazdy”*, Warszawa 2000.
- Domańska M., *Miejsce i rola telewizji w procesie kształtowania osobowości dziecka w wieku przedszkolnym*, Warszawa 2011.
- Duda M., *Dziecko w niemieckich obozach koncentracyjnych*, Warszawa 2012.
- Epsztein Z., *Tanatologia w kulturze starożytnego Egiptu*, Warszawa 2008.
- Fiećko L., *Cnoty Boskie w świetle XIII-wiecznych biografii św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1997.
- Filipek R., *Specyfika szyzmu na przykładzie Islamskiej Republiki Iranu*, Warszawa 1999.
- Fordubińska E.M., *Opus Dei w Kodzie Leonarda da Vinci Dana Browna*, Warszawa 2008.
- Forgiel K., *Droga edukacyjna osoby niepełnosprawnej intelektualnie. Studium przypadku*, Warszawa 2011.
- Furman J., *Chrystocentryzm programu formacyjnego młodzieżowego ruchu „Bilenge ya Mwindu” jako wyraz dialogu Kościoła w Republice Demokratycznej Kongo z religiami tradycyjnymi*, Warszawa 2002.
- Gajek A., *Kształtowanie „mentalności antykonceptyjnej” wśród młodzieży na podstawie dwutygodnika „Bravo” (2006–2010)*, Warszawa 2012.
- Garwolińska E., *Nauczanie języków obcych w procesie kształcenia kompetencji międzykulturowej u dzieci w wieku przedszkolnym*, Warszawa 2011.
- Gąsowski A., *Motywy religii chrześcijańskiej w twórczości J.R.R. Tolkiena na przykładzie Silmarillionu, Niedokończonych Opowieści i Władcy Pierścieni*, Warszawa 2010.

- Gietka J., *Problematyka antropologiczno–teologiczna w encyklice „Humane Vitae – o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego” Papięza Pawła VI (1968 r.)*, Warszawa 2023.
- Głazewska M., *Rola świeckich w Kościele według ks. Eugeniusza Werona SAC*, Warszawa 1997.
- Gojlik B., *Prześladowanie chrześcijan, jego geneza i skutki (do Edyktu Mediolańskiego 313 roku)*, Warszawa 2004.
- Gołębiewska A., *Rola pióra gęsiego w kulturze europejskiej na przestrzeni dziejów*, Warszawa 2013.
- Gorajewska I., *Wolność wyrazem godności człowieka w świetle encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, Warszawa 2001.
- Góra M., *Koncepcja świętej przestrzeni Mircei Eliadego*, Warszawa 1997.
- Grabara E., *Krytyka nauki Świadków Jehowy o Trójcy Świętej*, Warszawa 2001.
- Grodzka K., *Tożsamość kulturowa i społeczna Głuchych*, Warszawa 2015.
- Haber B., *Teoretyczne podstawy relacji interpersonalnych między nauczycielami a uczniami*, Warszawa 2011.
- Herbut A., *Magia i tabu w życiu polskich Romów*, Warszawa 2002.
- Herda H., *Powołanie i postannictwo Międzynarodowej Grupy Promotorów Ruchu dla Lepszego Świata*, Warszawa 2004.
- Heromińska A.G., *Dziecko darem Bożej dobroci w świetle przemówień Jana Pawła II do rodzin i do dzieci*, Warszawa 2002.
- Heyka K., *Pielgrzymka jako migracja religijna na przykładzie islamu*, Warszawa 2002.
- Hołdak L., *Realizacja idei integracji na przykładzie Przedszkola Integracyjnego nr 8 w Warszawie*, Warszawa 2011.
- Hutek J., *Rola edukacji muzycznej w okresie wczesnoszkolnym*, Warszawa 2015.
- Imiela H., *Żydzi jako „starsi bracia w wierze” według nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 2002.
- Iwanicka K., *Tajemnica Boga i Jego kult jako podstawa dialogu chrześcijańsko–muzułmańskiego w świetle nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 2008.
- Janczyk K., *Geneza, wierzenia i obrzędy nowego ruchu religijnego Wicca*, Warszawa 2006.
- Jaroń K., *Rola rodziców w wychowaniu dzieci w wieku szkolnym w rodzinach patologicznych*, Warszawa 2012.

- Jasińska M.J., *Problem antysemityzmu według posoborowej literatury katolickiej w Polsce*, Warszawa 2000.
- Jaszczuk R., *Jezus Chrystus drogą do nawrócenia, do wspólnoty i do solidarności w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in America”*, Warszawa 2003.
- Jaworska A., *Geneza, istota oraz rozwój New Age według polskiej literatury religioznawczej*, Warszawa 2003.
- Jedynasty M., *Misterium Bożego Miłosierdzia w świetle przemówień Jana Pawła II wygłoszonych podczas ósmej apostolskiej pielgrzymki do Ojczyzny (16–19 sierpnia 2002 r.)*, Warszawa 2007.
- Jędrych K., *Dziecko ofiarą przemocy w rodzinie. Studium indywidualnego przypadku na podstawie pacjenta Krajowego Ośrodka Psychiatrii Sądowej dla Nieletnich (KOPSN) w Garwolinie*, Warszawa 2011.
- Jurkiewicz W., *Życie religijne i moralne skazanych Oddziału Zewnętrznego Aresztu Śledczego w Suwałkach*, Warszawa 1998.
- Kaczmarczyk A., *Saum – muzułmański post w miesiącu ramadan*, Warszawa 2007.
- Kaflik H., *Wychowanie i kształcenie młodego pokolenia muzułmanów. Tradycja i współczesność*, Warszawa 2008.
- Kamasa A., *„Wioski świata. Park Edukacji Globalnej” – innowacyjne narzędzie edukacji rozwojowej w Polsce*, Warszawa 2014.
- Karczewska A., *Wartości religijne i moralne mieszkańców parafii Matki Boskiej Anielskiej w Lipsku nad Biebrzą*, Warszawa 1999.
- Kazimierzczak S., *Satanizm wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła*, Warszawa 2009.
- Kęska M., *Łamanie praw dziecka na przykładzie dzieci żołnierzy w Afryce*, Warszawa 2015.
- Klank A., *Monografia Domu Dziecka Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w Warszawie Międzyzylesiu*, Warszawa 2011.
- Klukowski M.J., *Geneza i istota fundamentalizmu islamskiego*, Warszawa 2004.
- Klymonchuk M., *Przełamanie nauczania Jana Pawła II na Ukrainie (23–27 czerwca 2001 roku)*, Warszawa 2007.
- Kohman–Kulisiewicz J., *Religijne zwyczaje kulinarne Żydów, Arabów i Hindusów. Studium religiologiczne*, Warszawa 2008.
- Koncewicz R., *Socjalizacja dzieci i młodzieży drogą do religijnego i moralnego odrodzenia społeczeństwa. Studium pedagogiczno–teologiczne na podstawie „Powściągliwości i Pracy” (1905–1911)*, Warszawa 2004.

- Kopciewicz B., *Zadania młodych chrześcijan w świetle przemówień Jana Pawła II wygłoszonych podczas Światowych Dni Młodzieży*, Warszawa 2003.
- Kosińska D., *Kurdowie – naród bez własnego państwa. Historia – Współczesność – Religia*, Warszawa 2019.
- Kossa J., *Katecheza w szkole w świetle wypowiedzi uczniów szkół średnich Sejn i Suwałk*, Warszawa 1998.
- Kowalewska M., *Rola sakramentu pokuty w kształtowaniu sumienia według Adhortacji apostoelskiej Reconciliatio et paenitentia Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 2003.
- Kowalewski M., *Kościół katolicki w Polsce wobec problemu pijaństwa i alkoholizmu w latach 1959–1997*, Warszawa 1998.
- Kowalik M., *Istota Najwyższa u ludów pierwotnych na podstawie pism Teofila Chodźdły*, Warszawa 1996.
- Kozak D., *Historia, wierzenia i obrzędy Tatarów polskich zamieszkujących gminy mużułmańskie w Bohonikach i Kruszyńianach*, Warszawa 1997.
- Krajnow K.J., *Elementy okultystyczne w ideologii SS (Schutzstaffeln NSDAP)*, Warszawa 2002.
- Krasuski M., *Program wychowawczy w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie przemówień i orędzi na Światowe Dni Młodzieży*, Warszawa 2011.
- Krech M., *Pedagogiczna funkcja rodziny według Jana Pawła II*, Warszawa 2012.
- Król J., *Dziecko w kulturze judaistycznej*, Warszawa 2014.
- Kunka K., *Agresja i przemoc wśród młodzieży gimnazjalnej z rodzin niepatologicznych*, Warszawa 2011.
- Kuzia A., *Edukacyjna i kulturowa rola Fundacji „Afryka Inaczej”*, Warszawa 2012.
- Laskazhevszkaya Y., *Rodzina i jej wpływ wychowawczy na dziecko w świecie islamu*, Warszawa 2011.
- Leczkowska M., *Stymulacja dotykowa jako istotny składnik procesu wychowawczego*, Warszawa 2011.
- Lenart P., *Życie i dzieła Świętej Matki Teresy z Kalkuty*, Warszawa 2019.
- Lis A., *Obrzędowość i symbolika satanizmu*, Warszawa 2002.
- Łaba M., *Buddyzm jako religia w świetle polskojęzycznej powojennej literatury przedmiotu*, Warszawa 2000.
- Łakomska M., *Dorośle Dzieci Alkoholików w roli rodziców na przykładzie respondentów Nieoficjalnej Strony Internetowej DDA*, Warszawa 2011.
- Łohutko M., *Taniec w wychowaniu i terapii dziecka*, Warszawa 2011.

- Łuczak S., *Architektoniczne symbole kosmiczne w ujęciu Wernera Müllera*, Warszawa 1997.
- Mackiewicz P., *Miejsce człowieka w „społeczeństwie informacji” w oparciu o orędzia Jana Pawła II na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1978–2003*, Warszawa 2004.
- Majder E., *Sponsoring – forma prostytucji wśród studentek jako wyzwanie dla pedagogiki*, Warszawa 2012.
- Malicka M., *Spożywanie alkoholu przez młodzież – motywacje, uwarunkowania, okoliczności. Na podstawie badań przeprowadzonych w LXXV Liceum Ogólnokształcącym im. Jana III Sobieskiego w Warszawie*, Warszawa 2011.
- Masłowski K., *Małżeństwo jako wspólnota miłości na podstawie „Listu do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II” (2 lutego 1994 r.)*, Warszawa 2002.
- Mazur M., *Wierzenia i obrzędy neopogańskich związków wyznaniowych w Polsce*, Warszawa 2004.
- Mąka P., *Dom Pomocy Społecznej im. Sue Ryder w Kałkowie–Godowie jako przykład działalności Fundacji Sue Ryder*, Warszawa 2012.
- Michalik I., *Dialog Kościoła z islamem w nauczaniu Papieża Franciszka*, Warszawa 2021.
- Milman W., *Legendy i mity ormiańskie w świetle „Historii Armenii” Mowsesa Chorenacego oraz eposu narodowego „Dawid z Sasunu”*, Warszawa 1997.
- Mironiuk M., *Bunt i upadek aniołów według chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa 2008.
- Mortka M., *Wierzenia i praktyki religijne w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich*, Warszawa 2003.
- Motylewska A., *Rola ojca w procesie wychowawczym dziecka*, Warszawa 2011.
- Mrówczyńska J., *Obraz Boga Ojca w homiliach i komentarzach do modlitwy „Ojcze nasz” u starożytnych pisarzy chrześcijańskich (IV i V wiek)*, Warszawa 2006.
- Murawska K., *Ideał braterskiej wspólnoty według św. Franciszka z Asyżu w świetle jego pism i wybranych źródeł franciszkańskich*, Warszawa 2007.
- Musiał K., *Pedagogiczny wymiar naturalnych metod planowania rodziny w świetle działalności Polskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny*, Warszawa 2012.
- Nieradko K., *Przemoc wobec dzieci jako zjawisko patologiczne w rodzinie*, Warszawa 2011.

- Nowacka B.M., *Przyczyny przystępowania do sekt w świetle polskiej literatury przedmiotu*, Warszawa 2002.
- Nowak D., *Szkoła w sferze zainteresowania sekt*, Warszawa 2014.
- Nowak P.A., *Wielka Bogini–Matka w śaktyzmie*, Warszawa 1998.
- Nowak S., *Wychowanie i edukacja Amiszów w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2015.
- Nowikow M., *Działalność sekt na Białorusi w latach 1989–1999*, Warszawa 2002.
- Ochnik M., *Edukacja międzykulturowa w Polsce*, Warszawa 2015.
- Olszanka A., *Praca zarobkowa młodzieży studiującej*, Warszawa 2011.
- Olszewska E., *Zwyczaje, wierzenia i obrzędy Tatarów polskich (1918–1939)*, Warszawa 1998.
- Osiecki Z., *Polityka międzynarodowa w przemówieniach noworocznych Jana Pawła II do Korpusu Dyplomatycznego przy Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2012.
- Ostrowska O., *Powstanie, rozwój i działalność Katolickiego Uniwersytetu w Ruzomberoku*, Warszawa 2011.
- Owsiejko H., *Patriotyzm w kazaniach Sługi Bożego ks. Jerzego Popiełuszki*, Warszawa 2008.
- Paczkowska M., *Specyfika socjalizacji i procesu wychowania dzieci w Rodzinnym Domu Dziecka. Studium przypadku*, Warszawa 2011.
- Padoł H., *Promocja kobiety w państwach muzułmańskich aktualnym wyzwaniem misyjnym dla Kościoła*, Warszawa 2005.
- Parszczyńska Ż., *Doświadczenia egzystencjalne kard. Adama Kozłowieckiego, więźnia niemieckich obozów koncentracyjnych*, Warszawa 2018.
- Pawluk D., *Wychowawcze i edukacyjne aspekty podróżowania, na podstawie blogów rodzin podróżujących z dziećmi*, Warszawa 2015.
- Pawłowska M., *Edukacja w świecie islamu*, Warszawa 2011.
- Pawłowski T., *Przesłanie Jana Pawła II do polskich rolników na tle nauczania Kościoła na temat wsi i rolnictwa*, Warszawa 2001.
- Peda J., *Krzyż jako znak wiarygodności chrześcijańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 2005.
- Pieczynska T., *Polonica w Ziemi Świętej – pamiątki II wojny światowej*, Warszawa 2004.
- Pielak E., *Magiczno–religijny charakter plemiennej sztuki Czarnej Afryki*, Warszawa 1999.
- Pietrewicz B., *Dzieje duszpasterstwa w parafii pod wezwaniem św. Jakuba Apostoła w Bakalarzewie w latach 1945–2000*, Warszawa 2003.

- Pietrzak E., *Dantejska wizja piekła i jej „kontynuacja” w malarstwie Williama Blake’a*, Warszawa 2002.
- Pietrzak K., *Dojrzałość szkolna sześciolatków w świetle publikacji ogłoszonych na łamach Wychowania w Przedszkolu (2000–2010)*, Warszawa 2011.
- Pikuła W., *Edukacja Romów w Polsce*, Warszawa 2015.
- Plewnicka R., *Eschatologia Świadców Jehowy*, Warszawa 1997.
- Pohnka M., *Mysł pedagogiczna bł. Edmunda Bojanowskiego – jej znaczenie w XIX wieku i we współczesnej pedagogice*, Warszawa 2011.
- Polak M., *Poziom osiągnięć i niepowodzeń szkolnych u uczniów gimnazjum na wsi i w mieście*, Warszawa 2012.
- Poskrobko M., *Techniki manipulacyjne stosowane przez sekty*, Warszawa 2012.
- Pośpiech D., *Młodzież w slumsach Peru – tożsamość i perspektywy*, Warszawa 2014.
- Prejzner A., *Franciszkanki Misjonarki Maryi na Ukrainie w służbie głoszenia Ewangelii w latach 1908–1925 oraz 1991–2004*, Warszawa 2006.
- Pudlak K., *Dojrzałość szkolna dziecka pięcioletniego z chorobą przewlekłą w świetle literatury przedmiotu*, Warszawa 2015.
- Rainko S., *Wartości reprezentowane przez dziewczęta z rodzin dysfunkcyjnych przebywające w Pogotowiu Opiekuńczym Nr 1 w Warszawie*, Warszawa 2011.
- Ratajczak E., *Wychowawcza funkcja ojca w rodzinie*, Warszawa 2012.
- Romaldowska J., *Squatting jako ruch kultury alternatywnej*, Warszawa 2011.
- Romaniuk A., *Psychomanipulacje w sektach w świetle polskojęzycznej literatury przedmiotu*, Warszawa 2002.
- Rosłon R., *Eschatologia według Koranu i tradycji muzułmańskiej*, Warszawa 2001.
- Różalska P., *Sytuacja społeczna i zawodowa osoby uzależnionej od alkoholu po wyjściu z nałogu – studium indywidualnego przypadku*, Warszawa 2011.
- Różycka G., *Archanioł Gabriel w chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2019.
- Rucińska E., *Dialog chrześcijaństwa z islamem w świetle nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 2011.
- Sadowy B., *Miłość bliźniego i postuga ludziom w życiu i dziele Matki Teresy z Kalkuty*, Warszawa 2003.
- Saługa E.M., *Buddyjska a chrześcijańska koncepcja cudu w polskiej literaturze posoborowej*, Warszawa 2002.

- Sikorska E., *Wzniesienia jako miejsca kultu słowiańskiego na przykładzie Łysej Góry i Ślęży*, Warszawa 2000.
- Sikorski A., *Wierzenia i obrzędy przedchrześcijańskich Słowian z Gór Świętokrzyskich*, Warszawa 1998.
- Skarżyńska B.M., *Rola mistrza w buddyzmie „zen” tradycji „rinzai”*, Warszawa 1997.
- Skiba M., *Wychowanie w rodzinie żydowskiej*, Warszawa 2012.
- Skibińska J., *Teologia religii w świetle dokumentu „Chrześcijaństwo a religie” Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Warszawa 2003.
- Skuzza I.P., *Geneza i charakterystyka haitańskiej religii wudu*, Warszawa 2002.
- Stachowiak S., *Bóg i modlitwa w religiach świata drogą pokoju. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój – Asyż, 24 stycznia 2002 r.*, Warszawa 2004.
- Stadnicka D., *Oddziaływanie rodzin dysfunkcyjnych na kształtowanie osobowości dzieci*, Warszawa 2011.
- Stępkowska B., *Kobieta jako matka i wychowawczyni w islamie*, Warszawa 2011.
- Szajowska M., *Problem dysleksji dzieci w wieku wczesnoszkolnym*, Warszawa 2011.
- Szarejko J., *Wartości religijno–moralne jako podstawa dialogu chrześcijańsko–muzułmańskiego w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, Warszawa 1997.
- Szarek M., *Kościół Zjednoczeniowy Sun Myung Moona jako przykład destrukcyjnego kultu*, Warszawa 2002.
- Szepietowska K., *Placówki niepubliczne jako forma edukacji przedszkolnej w Polsce*, Warszawa 2012.
- Szmit N., *Rola zwierząt w wychowaniu, edukacji i rozwoju emocjonalnym dzieci*, Warszawa 2015.
- Szostak A., *Rodzina jako środowisko edukacyjne*, Warszawa 2011.
- Sztabińska K., *Ideał życia małżeńskiego i rodzinnego w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Warszawa 2003.
- Tarkowska A., *Znaczenie szkół społecznościowych dla upowszechniania edukacji podstawowej w Zambii*, Warszawa 2011.
- Tomaszewska M., *Polscy misjonarze realizujący charyzmat Karola Lavigerie i biskupa Melchiora de Marion Bresillac w ewangelizacji Afryki*, Warszawa 2003.
- Wagner M., *Małżeństwo w świetle Koranu i tradycji muzułmańskiej*, Warszawa 2019.

- Walicki K., *Wyzwania Ośmiu Błogosławieństw w świetle przemówień Papieża Jana Pawła II w czasie siódmej pielgrzymki apostolskiej do Polski (5–17 czerwca 1999 r.)*, Warszawa 1999.
- Wardal S., *Przepisy moralne ludów plemiennych w świetle badań terenowych Bronisława Malinowskiego*, Warszawa 1996.
- Wasilewska B., *Obraz małżeństwa w planie stwórczym Boga według katechez środowych Jana Pawła II (1979–1980)*, Warszawa 2002.
- Wasilewska D., *Powołanie i zadania człowieka chorego w Kościele i w świecie według nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 2002.
- Ważyńska A., *Konwersje Polek z chrześcijaństwa na islam*, Warszawa 2007.
- Wieczorek A., *Rozwój relacji interpersonalnych w okresie przedszkolnym i ich znaczenie dla przystosowania społecznego człowieka*, Warszawa 2012.
- Wiewiórska E., *Rozwój nowych niechrześcijańskich ruchów religijnych i sekt w Polsce w latach 1989–1997*, Warszawa 1999.
- Więcek A., *Zagrożenia i szanse rozwoju dzieci i młodzieży ze slumsów – dzielnic nędzy w Peru*, Warszawa 2011.
- Winiarska A., *Szaman i jego rola w ujęciu Mircea Eliadego*, Warszawa 2002.
- Wiśniewska M., *Polska szkoła wobec problematyki uchodźczej*, Warszawa 2014.
- Wiśniewska M., *Uwarunkowania integracji społecznej i zawodowej dorosłych osób niepełnosprawnych*, Warszawa 2011.
- Witak B.K., *Legalizacja niechrześcijańskich związków wyznaniowych w Polsce w latach 1989–2000*, Warszawa 2002.
- Witkowska J., *Działalność Zgromadzenia Sióstr od Aniołów w Rwandzie w latach 1984–2000*, Warszawa 2004.
- Wnuk P., *Edukacja regionalna w Kaszubskim Uniwersytecie Ludowym*, Warszawa 2012.
- Wodzikowska M., *System edukacji w Turcji*, Warszawa 2015.
- Wojdak J., *Przyczyny rozpadu rodziny i jego konsekwencje dla rozwoju dzieci w opinii studentów pedagogiki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2011.
- Wojtaszak I., *Wybrane wspólnoty chrześcijańskie w przekazie internetowym w latach 2000–2004*, Warszawa 2005.
- Woźnialis G., *Wartości religijne i moralne mieszkańców parafii Puńsk*, Warszawa 2000.
- Wysocka T., *Rola kobiety w rodzinie, społeczeństwie i Kościele według nauczania Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Warszawa 1999.

- Wyszomierska A., *Znaczenie zajęć świetlicowych w rozwoju psychospołecznym dziecka w wieku szkolnym*, Warszawa 2011.
- Zajac M., *Współpraca międzynarodowa Fundacji „Sławek” na polu penitencjarnym i postpenitencjarnym*, Warszawa 2015.
- Zegarek M., *Kobieta w islamie i społeczeństwie według Koranu i tradycji mużłmańskiej*, Warszawa 2012.
- Ziółkowska J., *Wychowanie muzyczne dziecka do lat dziesięciu w oparciu o publikacje Marii Przychodzińskiej-Kaciczak*, Warszawa 2011.
- Zygmunt M., *Pedagogiczne przesłanie XIV Dalajlamy Tybetu*, Warszawa 2012.
- Żebrowski M., *Etapy i aspekty kształtowania się chrześcijańskiej tożsamości młodego człowieka. Studium religiolologiczne*, Warszawa 2010.
- Żelazo A., *Wychowanie do pokoju w świetle wypowiedzi Chiary Lubich – założycielki Ruchu Focolari*, Warszawa 2014.
- Żukow A., *Działalność misyjna Kościoła katolickiego wśród Eskimosów kanadyjskich w XIX i XX w.*, Warszawa 2001.

MAGISTERSKO-LICENCJACKIE

- Arusztowicz-Cimaszewska A., *Antropomorficzne wyobrażenia wilka w doświadczeniu religijno-kulturowym*, Warszawa 2003.
- Czub A., *Miejsce i zadania małżeństwa i rodziny w religiach plemiennych w ujęciu Bronisława Malinowskiego*, Warszawa 1997.
- Dudek T., *Polskie przekłady Koranu*, Warszawa 2001.
- Głąb B., *Misteria kosmiczne w krajach starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa 1996.
- Husak W., *Hezychazm a droga Bhakti*, Warszawa 1999.
- Jagodziński S., *New Age jako współczesna forma koncepcji mitu Mircea Eliadego*, Warszawa 1997.
- Łaba J., *Magiczno-religijny wymiar wierzeń i obrzędów Indian Ameryki Północnej*, Warszawa 2001.
- Ługowska K., *Ryty przejścia w hinduizmie według polskojęzycznej literatury przedmiotu*, Warszawa 2003.
- Maik B., *Śiwaicka religia bhakti w perspektywie dialogu z chrześcijaństwem*, Warszawa 1997.
- Matysiak R., *Taniec jako forma kultu religijnego*, Warszawa 2003.
- Mendyk E., *Wiara w życie pozagrobowe w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2000.

- Musiałek M., *Terapeutyczna funkcja buddyzmu zen*, Warszawa 1996.
- Musioł S., *Idea nowego humanizmu religijnego w ujęciu Mircei Eliadego*, Warszawa 1996.
- Syndoman S., *Śiwaizm na tle eliadowskiej koncepcji „Coincidentia oppositorum”*, Warszawa 1997.
- Wlazłowska K., *Buddyzm zen w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2001.
- Włodkowski P., *Kosmiczny i teistyczny wymiar religii Celtów*, Warszawa 1998.
- Wronkowski G., *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu (27 październik 1986) wyzwaniem dla religijnego i ogólnoludzkiego dialogu*, Warszawa 1998.
- Zarzecki M., *Procesy instytucjonalności religii we współczesnym społeczeństwie polskim na podstawie teorii i badań socjologicznych*, Warszawa 2003.
- Zorgiel J., *Satanizm – zagrożenie ludzkiej egzystencji*, Warszawa 1999.
- Zyskowska H., *Klasyczna koncepcja genezy i funkcji religii w ujęciu Zygmunta Freuda*, Warszawa 2003.

DOKTORSKIE

- Janyga D., *Misje dominikańskie na Tajwanie (1626–1949)*, Warszawa 2010.
- Jaszczuk R., *Ewangelizacja kultur i inkulturacja Ewangelii w świetle dokumentu końcowego IV Konferencji Generalnej Episkopatu Latinoamerykańskiego i posynodalnej adhortacji apostołskiej Jana Pawła II Ecclesia in America*, Warszawa 2011.
- Klukowski M.J., *Teoria religii według religioznawstwa marksistowskiego w Polsce 1957–1989*, Warszawa 2007.
- Lelito A., *Człowiek – „animal mythicum” w ujęciu Mircei Eliadego*, Warszawa 2006.
- Łaba J., *Idee religijne w wybranej literaturze fantasy lat 1930–75. Studium fenomenologiczne*, Warszawa 2007.
- Marat W., *Kosmiczny wymiar ludzkiego życia w ujęciu Mircei Eliadego*, Warszawa 2002.
- Mierzejewska A., *Ochrona życia poczętego w buddyzmie mahajany*, Warszawa 2008.
- Putkowska M., *„Mistyka” życia codziennego kobiet w buddyzmie. Studium religiologiczne*, Warszawa 2007.

- Rzym M., *Islam w polskich opiniotwórczych publikacjach katolickich (2000–2018)*, Warszawa 2019.
- Sańko D., *Dialog Kościoła katolickiego z religiami tradycyjnymi Afryki według dokumentów Stolicy Apostolskiej (1963–2001)*, Warszawa 2002.
- Węclawik J., *Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia Adwentu i Bożego Narodzenia w Zamojskiem. Antologia tekstów i aneksy fotograficzne*, Warszawa 2008.
- Zarzecka H., *Geneza i rozwój religijności człowieka jako aktywny czynnik kształtowania się postaw religijnych w ujęciu Zygmunta Freuda i Carla Gustawa Junga*, Warszawa 2008.
- Zyśk S., *Kościelne wspólnoty podstawowe według dokumentów AMECEA (Stowarzyszenie Konferencji Episkopatów Afryki Wschodniej)*, Warszawa 2006.
- Żołnierowicz A., *Teologia pokoju w orędziach Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju (1978–2005)*, Warszawa 2006.

J. INNE

- Abu Tabaq N., Sakowicz E., *Pytania muzułmanina do chrześcijanina – odpowiedzi chrześcijanina na pytania muzułmanina*, „Ateneum Kapłańskie” 151(2008) z. 2, s. 267–279 (wywiad).
- Bartnicki R., Sakowicz E., *W dobie relatywizmu szukać prawdy*, „Homo Dei” 71(2001) nr 3, s. 107–113 (wywiad).
- Buzek J., Sakowicz E., *„Wierzę, że idea solidarności nie straciła swego znaczenia”*, „Homo Dei” 70(2000) nr 2, s. 117–129 (wywiad).
- Chrostowski W., Sakowicz E., *Dialog chrześcijańsko-żydowski w perspektywie trzeciego tysiąclecia*, „Homo Dei” 69(1999) nr 2, s. 137–147 (wywiad).
- Gądecki S., Sakowicz E., *Dialog w prawdzie i miłości*, „Homo Dei” 71(2001) nr 1, s. 121–132 (wywiad).
- Gelberg A., Sakowicz E., *„Tęsknię za nową wiosną Solidarności”*, „Homo Dei” 71(2001) nr 2, s. 143–147 (wywiad).
- Grabska S., Sakowicz E., *Potrzebujemy romantyzmu społeczników*, „Homo Dei” 72(2002) nr 3, s. 129–141 (wywiad).
- Gulbinowicz H., *Pro Deo et patria. Wybór homilii, kazań i mów okolicznościowych z lat 1980–1994*, Wrocław 2013 (wstęp).
- Kamiński R., Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 151(2008) z. 1, s. 4–6.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce, 21–22 października 2003 roku*, Częstochowa 2004, „Homo Dei” 75(2005) nr 1, s. 99–102 (zag. duszp.).
- Krąpiec M.A., Sakowicz E., *Wrócić do rzeczywistości*, „Homo Dei” 69(1999) nr 4, s. 127–135 (wywiad).
- Krucina J., Sakowicz E., *Światłość jest w nas*, „Homo Dei” 70(2000) nr 4, s. 113–124 (wywiad).
- Libera P., Sakowicz E., *„Budować jedność Kościoła”*, „Homo Dei” 72(2002) nr 2, s. 133–139 (wywiad).
- Miriam od Dzieciątka Jezus, *Matce mojego Pana...*, Dys/k. Lublina 1996 (wstęp).
- Miriam od Dzieciątka Jezus, *Przywołujcie Ducha Świętego*, Dębica 2015 (wstęp).
- Murawski R., Sakowicz E., *Katecheza w perspektywie trzeciego tysiąclecia*, „Homo Dei” 70(2000) nr 1, s. 155–168 (wywiad).
- Nitecki P., Sakowicz E., *Człowiek – sługa czy kreator prawdy?*, „Homo Dei” 69(1999) nr 3, s. 139–145 (wywiad).
- Papieska Rada do Spraw Kultury oraz Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus – Ten, który daje wodę życia. Chrześcijańska refleksja nad new age*, „Homo Dei” 73(2003) nr 2, s. 168–171 (zag. duszp.).
- Pikus T., Sakowicz E., *„Religia wymaga od człowieka odpowiedzialności”*, „Homo Dei” 71(2001) nr 4, s. 125–133 (wywiad).
- Płazyński M., Sakowicz E., *„Przełamać bariery rozwoju”*, „Homo Dei” 70(2000) nr 4, s. 107–112 (wywiad).
- Polak G., Sakowicz E., *Więcej dobrej nowiny w mediach*, „Homo Dei” 71(2001) nr 2, s. 148–156 (wywiad).
- Ryszka Cz., Sakowicz E., *Polska ma do spełnienia ważną misję*, „Homo Dei” 72(2002) nr 3, s. 142–151 (wywiad).
- Sakowicz E. (1992–1994), w. Matczuk A., Kranz T., *Bibliografia publikacji pracowników Państwowego Muzeum na Majdanku*, Lublin 2004, s. 107–112.
- Sakowicz E., *Ludzie szukają Boga*, w. Marek Z. i in., *W drodze do Emaus. Jezus uczy i zbawia. Podręcznik do religii dla I klasy gimnazjum*, Kraków 2004, s. 36–39 (katecheza).
- Sakowicz E., *Posłowie*, w. Siostra Miriam Dzieciątka Jezus, *O Tobie mówi serce moje...*, Kielce 2007, s. 205–213.

- Sakowicz E., *Posłowie*, w. Szuppe P., *Zło dobrem zwyciężaj – bł. ks. Jerzy Popiełuszko (1947–1984). Materiały do bibliografii polskiej i polskojęzycznej*, Kraków 2024, s. 99–104.
- Sakowicz E., *Słowo wstępne*, w. Siudak A., *Rozbiegły się jak iskry po ścierniskach. Duchowość zakonna Franciszkanek Misjonarek Maryi na podstawie pism Bł. Heleny de Chappotin*, Warszawa 2008, s. 5–16.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 151(2008) z. 2, s. 212–216.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 153(2009) z. 1, s. 4–5.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 153(2009) z. 2, s. 212–213.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 153(2009) z. 3, s. 420–423.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 155(2010) z. 1, s. 4–6.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 155(2010) z. 2, s. 212–215.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 156(2011) z. 1, s. 4–7.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 156(2011) z. 2, s. 212–215.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 160(2013) z. 1, s. 4–6.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 160(2013) z. 2, s. 214–217.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 162(2014) z. 2, s. 213–220.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 163(2014) z. 3, s. 420–424.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 164(2015) z. 1, s. 4–7.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 166(2016) z. 1, s. 4–10.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 167(2016) z. 1, s. 6–15.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 168(2017) z. 1, s. 6–8.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 169(2017) z. 2, s. 214–218.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 170(2018) z. 3, s. 422–426.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 172(2019) z. 3, s. 422–426.

- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 173(2019) z. 1, s. 3–7.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 174(2020) z. 3, s. 422–426.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 176(2021) z. 1, s. 7–11.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 177(2021) z. 3, s. 422–425.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 178(2022) z. 3, s. 424–427.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 180(2023) z. 1, s. 5–9.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 180(2023) z. 2, s. 215–218.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 181(2023) z. 2, s. 213–217.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 181(2023) z. 3, s. 422–425.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 183(2024) z. 1, s. 6–11.
- Sakowicz E., *Wprowadzenie*, „Ateneum Kapłańskie” 183(2024) z. 3, s. 455–462.
- Sakowicz E., *Wstęp*, w. Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 9–32.
- Sakowicz E., *Wstęp*, w. Sakowicz E. (red.), *Religia i pokój. Materiały z Sympozjum Naukowego w Państwowym Muzeum na Majdanku (19 maja 1993 r.)*, Lublin 1994, s. 5–6.
- Sakowicz E., *Wstęp*, w. Zbyryt B., *Idę ku Tobie Panie*, Lublin 2007, s. 5–6.
- Sakowicz E., Abu Tabaq N., *Pytania chrześcijanina do muzułmanina – odpowiedzi muzułmanina na pytania chrześcijanina*, „Ateneum Kapłańskie” 151(2008) z. 2, s. 280–284 (wywiad).
- Sakowicz E., Ambroziak A., *Drwiny z Boga*, „Nasz Dziennik” [wyd. zasadnicze] 2019 nr 128, s. 6.
- Sakowicz E., Molik A., *Kto się boi islamu? Religia a terroryzm*, „Kurier Lubelski” 2004 nr 73, dod. „Magazyn”, s. 3 (wywiad).
- Sakowicz E., Rubacha D., *Symfonia kolorów nieba*, „La Salette” 2008 nr 1, s. 22–23 (wywiad).
- Sakowicz E., Ruman E., *Co nas łączy z islamem?*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 44(2001) nr 50, dod. „Niedziela Warszawska”, s. 1, 6 (wywiad).

- Sakowicz E., Serafin J., *Wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Boga*, „Homo Dei” 75(2005) nr 3, s. 90–104 (wywiad).
- Sakowicz E., Sieradzka M., „Człowiek jest tym, kim jest dzięki religii”, „Nurt SVD” 127(2010) z. 1, s. 291–300 (wywiad).
- Sakowicz E., Sowa S., *Papież, półksiężyc i cień Abrahama*, „Dziennik Łódzki” 2006 nr 223, s. 17 (wywiad).
- Sakowicz E., Szustak A., *Żebro niezgody*, „W Drodze” 2005 nr 6, s. 16–24 (wywiad).
- Sakowicz E., Wiśniewska K., *Papież może nas zaskoczyć*, „Gazeta Wyborcza” [wyd. zasadnicze] 2006 nr 279, s. 10.
- Sakowicz E., Woynarowska K., *Czy możliwy jest dialog z islamem?*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 63(2020) nr 4, s. 16–18 (wywiad).
- Sakowicz E., Zieliński J., Krupa G., *Czy islam jest dziś „znakiem czasu”?*, „Nurt SVD” 128(2010) z. 2, s. 287–295 (wywiad).
- Siostra Miriam od Dzieciątka Jezus, *Bóg sam wystarcza...*, Dębica 2011 (przedmowa).
- Siostra Miriam od Dzieciątka Jezus, *O Tobie mówi serce moje...*, Kielce 2007 (posłowie).
- Suchocka H., Sakowicz E., „*Nie zaprzepaściliśmy daru wolności*”, „Homo Dei” 70(2000) nr 3, s. 123–130 (wywiad).
- Szostek A., Sakowicz E., „*Przywołać prawdę o człowieku*”, „Homo Dei” 71(2001) nr 4, s. 134–144 (wywiad).
- Witko K., *Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym. W kręgu teologii chrześcijańskiej egzystencji*, Lublin 2015 (wstęp).
- Wołek T., Sakowicz E., „*Rozumiemy religię integralnie*”, „Homo Dei” 71(2001) nr 2, s. 157–161 (wywiad).
- Wysocki W.J., Sakowicz E., *Kościół i społeczeństwo polskie na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, „Homo Dei” 69(1999) nr 1, s. 137–142 (wywiad).
- Zanussi K., Sakowicz E., *Kościół potrzebuje sztuki, sztuka potrzebuje Kościoła*, „Homo Dei” 70(2000) nr 3, s. 131–135 (wywiad).
- Zawitkowski J., Sakowicz E., „*Gdybym mówił językami ludzi i aniołów...*”, „Homo Dei” 72(2002) nr 1, s. 125–131 (wywiad).
- Żuk M.T., Sakowicz E., „*Dostosować to, co ludzkie do tego, co boskie*”, „Homo Dei” 71(2001) nr 1, s. 133–143 (wywiad).
- Życiński J., Sakowicz E., *Kościół zatroskany o człowieka*, „Homo Dei” 70(2000) nr 2, s. 130–136 (wywiad).