

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE

---

Rok LXV

Zeszyt 4

# ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

WARSZAWA 2023

## **REDAGUJE KOLEGIUM**

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

## **MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA**

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska  
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska  
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]  
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.  
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission  
and are from BibleWorks ([www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com))

eISSN: 2956-5685

Wydano nakładem  
**Wydawnictwa Naukowego ChAT**  
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55  
Objętość ark. wyd.: 13,5. Nakład: 100 egz.  
Druk: druk-24h.com.pl  
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

## SPIS TREŚCI

### IN MEMORIAM

- Ks. bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański ..... 653  
Ks. dr hab. Rościśław Kozłowski ..... 655

### ARTYKUŁY

- JAKUB SŁAWIK, *“For there are eunuchs who have been so from birth” – Proposal of a new interpretation of Matt. 19:12* ..... 657  
GRZEGORZ OLEK, *Where does the hendiadys in Phil. 1:1 come from? About the origins, misunderstandings, and argumentation of a questionable theory in English commentaries on Philippians 1:1* ..... 681  
SERHII SHUMYLO, *The connection between Holy Mount Athos and the Ukrainian and Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th century* ..... 693  
BP ANDRZEJ BORKOWSKI, *Organizacja Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej (1918-1921)* ..... 713  
PANAGIOTIS TZOUMERKAS, *The Autocephalous Church of Poland during World War II: An Anecdotal Memorandum-Report of the Archbishop Grodno Savva (Sowieci) to the Ecumenical Patriarch Benjamin* ..... 741  
PIOTR NOWAK, *Instytucjonalne kształcenie kadr pentekostalnych w Polsce w latach 1930-1938* ..... 797  
BORYS PRZEDPELSKI, *Oficjalny dialog ekumeniczny między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim w latach 1997-2011* ..... 823

### RECENZJE

- Theißen, Gerd, i Annette Merz. 2023. Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus in historischer Sicht. Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, ss. 592. ISBN 978-3-8252-6108-5 (GRZEGORZ OLEK)* ..... 893  
*Spoleczny kontekst braterstwa i przyjaźni w świetle księżki: Zduniak, Agnieszka, i Artur Wysocki. 2023. Powszechne braterstwo a lokalna przyjaźń. Wokół encykliki «Fratelli Tutti». Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ss. 272. ISBN 978-83-8281-151-3 (DOROTA GIZICKA)* ..... 899

## KRONIKA

<i>Wizyta studentów z Uniwersytetu Padeborn (29-30 marca 2023)</i> (JERZY SOJKA).....	909
<i>Ogólnopolska Konferencja Naukowo-Metodyczna: „Pedagogika religii i kultury w perspektywie socjalizacji i egzystencjalnych potrzeb uczniów” (11 maja 2023)</i> (ELŻBIETA BYRTEK) .....	911
<i>Międzynarodowa konferencja naukowa „50 lat Konkordii Leuenerskiej – dziedzictwo i wyzwania” (24 maja 2023 roku)</i> (JERZY SOJKA).....	915
<i>Inauguracja roku akademickiego 2023/2024 (5 października 2023)</i> (JAROSŁAW ZABROCKI).....	919
<i>Konferencja naukowa „Oblicza pentekostalizmu – konteksty kulturowe i społeczne. Perspektywa międzywyznaniowa i religioznawcza” (24 listopada 2023)</i> (PIOTR NOWAK, ANDRZEJ MIGDA) .....	923
Wykaz autorów .....	931
Recenzenci <i>Rocznika Teologicznego</i> w roku 2023 .....	933

# Contents

## IN MEMORIAM

Ks. bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański .....	653
Ks. dr hab. Rościław Kozłowski .....	655

## ARTICLES

JAKUB SLAWIK, <i>“For there are eunuchs who have been so from birth” – Proposal of a new interpretation of Matt. 19:12</i> .....	657
GRZEGORZ OLEK, <i>Where does the hendiadys in Phil. 1:1 come from? About the origins, misunderstandings, and argumentation of a questionable theory in English commentaries on Philippians 1:1</i> .....	681
SERHII SHUMYLO, <i>The connection between Holy Mount Athos and the Ukrainian and Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th century</i> .....	693
BP ANDRZEJ BORKOWSKI, <i>Organization of the Orthodox Church in the Second Polish Republic (1918-1921)</i> .....	713
PANAGIOTIS TZOUMERKAS, <i>The Autocephalous Church of Poland during World War II: An Anecdotal Memorandum-Report of the Archbishop Grodno Savva (Sowietow) to the Ecumenical Patriarch Benjamin</i> .....	741
PIOTR NOWAK, <i>Institutional Education of Pentecostal staff in Poland in the years 1930-1938</i> .....	797
BORYS PRZEDPELSKI, <i>Official Ecumenical Dialogue between the Old Catholic Mariavite Church and the Roman Catholic Church in the years 1997-2011</i> .....	823
<b>REVIEWS</b>	
<i>Theißen, Gerd, and Annette Merz. 2023. Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus in historischer Sicht. Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck &amp; Ruprecht, pp. 592. ISBN 978-3-8252-6108-5 (GRZEGORZ OLEK)</i> .....	893

<i>The social context of fraternity and friendship in the light of the book: Zduniak, Agnieszka, and Artur Wysocki. 2023. Powszechne braterstwo a lokalna przyjaźń. Wokół encykliki «Fratelli Tutti». Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego pp. 272. ISBN 978-83-8281-151-3</i>	
(DOROTA GIZICKA).....	899

## CHRONICLE

<i>Visit of students from the University of Paderborn ( 29-30<sup>th</sup> March 2023)</i>	
(JERZY SOJKA).....	909
<i>National Scientific and Methodological Conference: “Pedagogy of religion and culture in perspective of socialization and existential needs of students” (11<sup>th</sup> May 2023)</i>	
(ELŻBIETA BYRTEK).....	911
<i>International Theological Conference „50 Years Leuenberg Agreement – Heritage and Challenges” (24<sup>th</sup> May 2023)</i>	
(JERZY SOJKA).....	915
<i>Inauguration of the academic year 2023/2024 (5<sup>th</sup> October 2023)</i>	
(JAROSŁAW ZABROCKI).....	919
<i>Scientific conference: “Aspects of Pentecostalism – Cultural and social contexts. An interfaith and religious studies perspective” (24<sup>th</sup> November 2021)</i>	
(PIOTR NOWAK, ANDRZEJ MIGDA).....	921
List of authors .....	931
List of reviewers of <i>Theological Yearbook</i> in 2023 .....	933



Ks. bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański

\*24 marca 1939 r., † 27 kwietnia 2023 r.

Pracownik badawczo-dydaktyczny  
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Kierownik Katedry Starokatolickiej Teologii Dogmatycznej  
i Moralnej oraz Katedry Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego  
Wydziału Teologicznego ChAT

Kierownik Sekcji Teologii Starokatolickiej  
Wydziału Teologicznego ChAT

Prorektor ds. naukowych ChAT

Rektor ChAT

Zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego w RP







Ks. dr hab. Rościsław Kozłowski  
\*25 marca 1936 r., † 25 sierpnia 2023 r.

Nauczyciel akademicki  
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie  
Kierownik Katedry Prawosławnej Teologii Praktycznej  
w Wydziale Teologicznym ChAT  
Wykładowca Prawosławnego Seminarium Duchownego



JAKUB ŚLAWIK<sup>1</sup>

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7867-7714](https://orcid.org/0000-0001-7867-7714)

### **“For there are eunuchs who have been so from birth” – Proposal of a new interpretation of Matt. 19:12<sup>2</sup>**

**„Są bowiem eunuchowie, którzy takimi się urodzili z łona  
matki” – nowa propozycja interpretacji Mt 19,12**

**Key words:** New Testament, logion, eunuch, marriage, LGBTQ+ people

**Słowa kluczowe:** Nowy Testament, logion Jezusa, eunuch, małżeństwo, osoby LGBTQ+

#### **Abstract**

A detailed historical and critical analysis of Jesus' words in Matt. 19:10-12 in relation to the immediate (Matt. 19:3-9) and further context. I argue for a broad understanding of Jesus' logion about the three categories of eunuchs. All of them may have evoked aversion or even disgust among Jesus' and Matthew's audience. Even if Jesus wanted to make his disciples aware of the weight of giving up normal married life and having offspring in view of the approaching kingdom of heaven, in his logion He endorses all three groups of "eunuchs". The contemporary implications of these words entail an openness to all who do not fit into the norm of the heterosexual family with children.

---

<sup>1</sup> Dr hab. Jakub Ślawik, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

<sup>2</sup> The article was published in Polish as Ślawik, Jakub. 2020. „Są bowiem eunuchowie, którzy takimi się urodzili z łona matki” – nowa propozycja interpretacji Mt 19,12.” *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 85: 139-155. DOI: 10.36124/side.2020.11.

## Streszczenie

Szczegółowa historyczno-krytyczna analiza słów Jezusa z Mt 19,10-12 w powiązaniu z bliższym (Mt 19,3-9) i dalszym kontekstem. Opowiadam się za szerokim rozumieniem logionu Jezusa o trzech kategoriach eunuchów. Wszyscy oni mogli budzić wśród odbiorców Jezusa i Mateusza niechęć czy wręcz odrazę. Nawet jeśli Jezus chciał uświadomić uczniom wagę rezygnacji z normalnego życia małżeńskiego i posiadania potomstwa wobec przychodzącego królestwa niebieskiego, Jego logion dowartościowuje wszystkie trzy grupy „eunuchów”. Współczesne implikacje tych słów zakładają otwartość na wszystkich, którzy nie mieszczą się w normie heteroseksualnej rodziny posiadającej dzieci.

In His logion in Matt. 19:11-12, Jesus identifies three groups of eunuchs: 1) those who have been eunuchs from birth, 2) those who have been made eunuchs as a result of human intervention, 3) those who have made themselves eunuchs for the sake of the kingdom of heaven. The interpretation of the logion is different in the churches that trace their roots to the Reformation and in the Roman Catholic Church, which sees in it the basis for the celibacy of priests. Nevertheless, until the Middle Ages the logion had not played a major role (cf. Luz 1997, 103). Unlike the third group, the meaning of the word “eunuch” in the first two groups seemed clear. The vast majority of contemporary commentators believe that in their case, the meaning is literal, i.e. persons physically incapable of sexual intercourse, marriage and having offspring,<sup>3</sup> whereas it is figurative with regard to the last group mentioned, where it refers to persons who have renounced sexual life and having offspring. How broadly can and should the term “eunuch” be understood, if in two instances a eunuch is supposed to be a person with a physical defect or mutilation, and in one describes a mental, psychological or emotional commitment to the kingdom of God. To what extent is such a distinction justified and how should one interpret the juxtaposition of these three categories? There is also another possibility of framing these words of

---

<sup>3</sup> Another possibility is put forward by France 2007, 724-725 (for more, see below).

Jesus, which has been brought to my attention by a careful reader of the Bible, an eminent director and documentary filmmaker, Agnieszka Arnold (cf. Slawik, Arnold 2020).

Since Jesus’ words in vv.11-12 are a lesson given to the disciples (v.10) surprised by what they heard from the mouth of Jesus in his dispute with the Pharisees over the possibility of divorce (vv.3-9), it is necessary to look at the discussion with the Pharisees first. Also, we must consider the cultural context of both the activities of Jesus and the Matthean congregation(s), which is/are supposed to be Judeo-Christian (cf. Luz 1989, 62-65), i.e. derived from the Judaism of the time.

### **1. Matt. 19:3-9**

After Jesus had left Galilee (vv.1-2)<sup>4</sup> and made his way into Judea (on the other side of the Jordan),<sup>5</sup> with crowds following him (vv.1-3),<sup>6</sup> the Pharisees questioned him, putting him to the test (vv.3-9). This discussion, in contrast to vv.10-12, has its parallel in Mark 10:2-9. Therefore, the source for Matthew’s Gospel must have been the account in Mark’s Gospel (cf. Mark 10:1-12). The accounts of the two Gospels are not identical. The most important difference is that when Jesus explains the prohibition of divorce by referring to adultery in Mark’s Gospel, he does so not in his conversation with the Pharisees but with his disciples, and makes no exception for sexual immorality (πορνεία). In Mark 10:11-12, the prohibition applies equally to men and women. Whereas in Matthew’s Gospel, the discussion has a more precise and clear structure, with the addition “for any cause” at the end of the Pharisees’ question and more order in Jesus’ explanation, who first refers to a general principle based on humans being created by God.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> For a description of the wider context cf. Paciorek 2008, 242-244.247.

<sup>5</sup> For the location and its vagueness cf. Luz 1997, 92.

<sup>6</sup> From Galilee? Thus Grundmann 1986, 427. According to Luz 1997, 92, those following Jesus are the potential Church.

<sup>7</sup> Matthew’s version is similarly assessed by, among others, Schweizer 1976, 249.

In Matt. it is pointed out in advance that the intentions of the Pharisees were not good (πειράζω; cf. Matt. 16:1). They do ask a question, but in fact they already have an opinion on the matter. They are probably trying to discredit Jesus at least in the eyes of part of the audience,<sup>8</sup> knowing that the issue at hand is socially controversial, and that Jesus' position on divorce is relatively radical (cf. Matt. 5:31-32). They want him to answer whether a wife can be divorced for any reason (v.3).<sup>9</sup> The question of divorce as such was not a matter of dispute, neither Judaism or the Roman-Greek world of the time. Its existence was a matter of course.<sup>10</sup> There was, however, an argument in Judaism about the grounds based on which it was permitted to send away one's wife, with the pretext being the only place in the Torah that speaks of a bill of divorce (Deut. 24:1-4; cf. esp. France 2007, 206-207.212) given when something disgraceful or indecent is found in one's wife (עֲרֻתָּהּ דְּבָרָה).<sup>11</sup> This expression allowed for a wide variety of interpretations. The School (House) of Shammai<sup>12</sup>

---

For details, see especially Luz 1997, 90-91.

<sup>8</sup> Cf. Homerski 1979, 271: "because it involved a very sensitive issue of everyday life".

<sup>9</sup> According to Fiedler 2008, 309, Matt. (as well as Mark) is supposed to use not the typical divorce word ἐξαποστέλλω – "I send away" (cf. Deut. 24:1-4 LXX), but ἀπολύω as the former was too loaded theologically. Yet ἀπολύω is regularly used in the New Testament for the dismissal of a wife (cf. *GDW*, 193). In contrast, [ἐξ]αποστέλλω in LXX is the customary equivalent for the Hebrew verb שלח, also found in Deut. 24:1 (cf. Rengstorf 1949, 399-401; *GDW*, 552), so it could hardly be considered a term for divorce.

<sup>10</sup> For the background to the divorce discussion briefly presented below and references to the relevant testimonies cf. commentaries, esp. France 2007, 206-208; Gnilka 1989, 76-78, Grundmann 1986, 427 and Grundmann 1980, 271; also Homerski 1979, 271; Luz 1997, 92 and fn. 20.

<sup>11</sup> עֲרֻתָּהּ literally means "nakedness", here certainly used in a figurative sense – cf. *HAHAT*, 1012; France 2007, 207 and fn. 101. For the difficulties of interpretation and the probable legal meaning of the expression (accusing one's wife of adultery is the same as declaring her unclean, which is different from being caught in the act, punishable by death – Deut. 22:22) cf. Otto 2017, 1802-1805.

<sup>12</sup> At the time of Jesus and early Christianity, there were two major (rabbinic) Schools: of Hillel and of Shammai, strongly differing in their interpretation of the Law

represented a rather strict position according to which divorce was permissible in cases of the wife’s sexual impurity or infidelity. In contrast, the School (House) of Hillel interpreted “something disgraceful” very broadly, with even “burnt food” considered a possible reason.<sup>13</sup> Both Shammai and Hillel allowed or even ordered divorce in cases of long-term infertility. Indeed, under Gen. 1:28, conceiving children was a religious obligation. Marriage and fertility belonged inseparably to each other. In the case of adultery, sending away the wife was not only permissible, but even commanded (cf. Luz 1997, 94 and fn. 35 {Relevant testimonies are cited}; also Schrage 1982, 96). The freedom in divorce is illustrated by Flavius Josephus’ mention that he sent his wife away because he disliked her behaviour. As a matter of fact, he considered it permissible to divorce for any reason (cf. also, not uncontroversially, Sir. 25:26; *Life of Josephus*, § 76 and *Antiquities of the Jews* IV.8.23 – cf. France 2007, 208<sup>14</sup>). Only a man was supposed to have the right to send away his wife in Judaism, but there are reports of a different practice in the Jewish community from at least the beginning of the 2nd century AD (cf. France 2007, 207 fn. 98). Mark 10:12 takes the possibility of divorce on the initiative of a woman into account, perhaps because in the Roman world a woman had the right to divorce her spouse as well (Thus France 2007, 207 fn. 99; cf. also Gnilka 1989, 76-770<sup>15</sup>). In any case, divorce and remarriage was not an oddity in Palestine at the time, and the bill of divorce was intended to allow for another marriage to take place without risking

---

– cf. Conzelmann, Lindemann 1991, 179.

<sup>13</sup> Later, Rabbi Akiva goes even further, as for him finding a more attractive woman was reason enough.

<sup>14</sup> A different interpretation of Sir. 25:13-26 in Sauer, 191-192: The text does not speak of marriage but of more loose relations between the sexes.

<sup>15</sup> However, in text-critical terms, Mark 10:12 is uncertain (cf. NA28 and Gnilka 1989, 75, who ultimately chooses a different teaching, i.e. that the text refers to an abandoned woman).

accusations of adultery. Divorce was a relatively simple matter (cf. esp. Gnilka 1989, 76 {Successive bigamy was widespread}; France 2007, 721).

Jesus (also because he is aware of the trap?)<sup>16</sup> does not directly answer the Pharisees' question, but refers to Scripture (vv.4-6). The rhetorical question: "Have you not read" (v.5) highlights<sup>17</sup> that, as much as for Jesus, Scripture should be the basis of the Pharisees' teaching. Moreover, they themselves should know the answer to the question (which thus corresponds to the narrator's assessment of the Pharisees' words as a test). Jesus refers to Gen. 1: "He who created them from the beginning made them male and female" (cf. Gen. 1:27), applying these words to marriage,<sup>18</sup> and linking them to (v.6) Gen. 2:24: "Therefore a man shall leave his father and his mother and hold fast to his wife, and they shall become one flesh."<sup>19</sup> From this Jesus derives the conclusion (v.6) that "they are no longer two but one flesh. What therefore God has joined together, let not man separate."<sup>20</sup> While the verb συζεύουμι is supposed to derive from "to yoke together", in Greek literature it was indeed used to refer to marriage (cf. *GDW*, 1548; Luz 1997, 94 fn. 40). Thus, we cannot conclude that Jesus viewed marriage as compatible with God's will on the one hand as a difficult reality of human existence and on the other (cf. Grundmann 1980, 272-273). Jesus' argument is clear, and his reference to Scripture and creation emphasises the importance

<sup>16</sup> Gnilka 1989, 78, considers a similar question in Mark to be a trap, since a positive answer would make Jesus a pimp and a negative one would be tantamount to speaking against the Law, whereas according to Langkammer 2014, 175, any answer by Jesus would lead to the accusation of being too harsh or too lax.

<sup>17</sup> The rhetorical question is an emphasis ("you have read, after all") rather than accusation of ignorance of Scripture, as Paciorek 2008, 249 would like to believe.

<sup>18</sup> Cf. Luz 1997, 93 et al, somewhat differently in Grundmann 1986, 427-428: human sexuality, but notes that at the time the text was used in Palestine in discussions around marriage.

<sup>19</sup> It is generally believed that Gen. 2:24 in both Mark and Matt. is quoted after the *LXX* because of the word δύο – cf. e.g. Grundmann 1980, 272.

<sup>20</sup> From this, Homerski 1979, 271, draws the conclusion that marriage is a "union of divine origin".



of the thesis. However, the Pharisees raise an objection (v.7), pointing to Moses’ injunction to give the woman a bill of divorce and send her away. Jesus explains (v.8) that Moses allowed for the wife to be sent away because of the human (he directs these words as an accusation against the Pharisees’ “your”) heartlessness (σκληροκαρδία). Such hardness of heart in Mark 16:14 stands next to lack of faith (ἀπιστία; cf. *GDW*, 1510) and means “that which leads a person to sin” (cf. Deut. 10:16; Jer. 4:4 and Sir. 16:10-11 [LXX]).<sup>21</sup> Unlike the Pharisees, Jesus does not speak of an obligation (ἐντέλλομαι; v.7) but of a possibility (ἐπιτρέπω) to send one’s wife away.<sup>22</sup> Although Moses supposedly made it possible to send one’s wife away, this had been different in the beginning (v.8b alludes to the principle Jesus outlined in vv.5-6). The precedence of the old over the younger was a widespread rule (see also the parallel text in Mark 10:2-9).<sup>23</sup> Pharisees are sometimes accused of invoking the word of Moses against the acts of the Creator (cf. Luz 1997, 94), and Jesus on the other hand is said to have used the word of Scripture against the word of Scripture.<sup>24</sup> Such juxtapositions are not justified, since the dispute is about the correct interpretation of Scripture.<sup>25</sup> Jesus also refers to “Moses” (v.8), not by contrasting it with God’s creative action,

---

<sup>21</sup> Cf. also Luz 1997, 94 fn. 52: “the ‘inner side’ of sin”; France 2007, 720: a term used to describe rebellion against God.

<sup>22</sup> The opposite is the case in Mark 10:4-5, where the Pharisees speak of permission and Jesus speaks of obligation, referring to a regulation from Moses’ Torah, a commandment his disputants were familiar with (see Gnilka 1989, 71). According to Grundmann 1980, 271, Mark thus shows that it is not human wishes that are fundamental but God’s will.

<sup>23</sup> Cf. Schweizer 1976, 249, referring to New Testament and non-biblical Christian testimonies; Luz 1997, 95-96, who believes that such a hierarchy in the interpretation of the Torah stood in opposition to the mainstream Judaism of the time, and that the actual parallels are found not in Judaism but in Christianity (Gal. 3:17; Rom. 4:9-10).

<sup>24</sup> Thus Gnilka 1989, 73, about the dispute in Mark 10:1-12.

<sup>25</sup> Cf. France 2007, 713, who argues that Jesus raises an important hermeneutical issue and finds two different levels of ethical instruction in the Torah: an essential, positive principle based on Gen. 1-2 and a pragmatic resolution to the problem at hand found in Deut. 24:1-4.

but by explaining the permission to issue the bill of divorce by human weakness. It is difficult to imagine that Jesus, unlike the Pharisees, would not regard the Torah as God's law (cf. France 2007, 719).

Much like in the Sermon on the Mount (cf. especially 5:28.32.34.39.44), Jesus adds (v.9) his own instruction (λέγω δὲ ὑμῖν) to this interpretation of Scripture (cf. Homerski 1979, 272; Grundmann 1986, 428). He excludes divorce with the exception of πορνεία, i.e. any sexual iniquity of the wife, especially adultery (cf. Luz 1989, 273-274 and Luz 1997, 97).<sup>26</sup> Only the woman could commit sexual unfaithfulness (πορνεία) and this act could in fact mean the end of the marriage, the severance of the union of "one flesh".<sup>27</sup> Another wedding would be equivalent to adultery, transgression of the commandments (μοιχάω is a word also used in the Decalogue in Ex. 20:14; Deut. 5:18; cf. Hauck 1942, 738).<sup>28</sup> The text is not precise enough.<sup>29</sup> Firstly, the exception of πορνεία can mean both the necessity and the possibility of divorce. Given the fact that there was earlier mention of a concession allowed by Moses (Torah of Moses), the second possibility is more likely. Secondly, does this exception apply only to divorce or to remarriage (by a man)? The accusation of adultery (μοιχάω) might not have applied to a man who sent his wife away because of πορνεία. The analogous prohibition formulated in 5:32 (cf. also Luke 16:28)<sup>30</sup> places the blame solely on the woman who has been sent

<sup>26</sup> Πορνεία has a broader meaning than μοιχάομαι, referring not only to adultery, but also to any sexual intercourse outside the legal or moral framework. Πορνεία was also used figuratively (cf. Old Testament נָפְתָר a stem translated in LXX as πορν-), especially to denote the unfaithfulness of a people to their God – cf. HAHAT; Kühlewein 1984, 518-520; Erlandsson 1977, 612-619; Hauck, Schulz 1959, 579-595; GDW, 1389; Slawik 2017, 88-89.

<sup>27</sup> This is not changed by the fact that "one body" is a metaphor – cf. France 2007, 718.720.

<sup>28</sup> According to Gnlika 1989, 77, a similar position was held by Philo (*De Specialibus Legibus* 3:30-31).

<sup>29</sup> More extensively in Luz 1997, 98; followed by Paciorek 2008, 251.

<sup>30</sup> According to Luz 1989, 274, a role may also have been played by stylistic considerations or the fact that πορν- was used more to refer to women, while μοιχ- to men.

away because of unfaithfulness, so that one may assume that here Jesus extends it also to the man.<sup>31</sup> On the other hand, a softer interpretation in the spirit of 5:32 is also possible, allowing a man to remarry in the event of his wife’s infidelity. However, such an alternative (resulting from more contemporary disputes?) is misleading, since divorce was meant precisely for the purpose of entering into another marriage (cf. France 2007, 212).<sup>32</sup> For Judaism of the time, remaining unmarried was not an option. The prohibition of divorce for any reason other than the wife’s adultery safeguarded the woman’s welfare or interests, not only by not allowing for her to be treated as an object, but also by protecting her dignity, as sending her away might have raised suspicions about her fidelity (hence Joseph’s intention to secretly leave Mary, not wishing put her to shame – Matt. 1:19; cf. Grundmann 1980, 272 and France 2007, 211). It might seem that the exception of *πορνεία* is inconsistent with the general rule based on creation (v.5-6), which precludes any divorce.<sup>33</sup> However, it is no accident that in Matt. the Pharisees ask about divorce “for any reason” (v.3). Jesus forbids divorce for any reason with the single exception of *πορνεία*. The exception not change the fact that divorce is fundamentally contrary to God’s will and ultimately leads to a violation of God’s commandments.<sup>34</sup> Matthew’s Jesus is not portrayed in sharp contrast to Jewish traditions; his position is close to that of the House of

---

<sup>31</sup> According to Grundmann 1986, 428, we are dealing here with a legal clarification. Such an interpretation, a sharper one has also been chosen by Fiedler 2008, 311.

<sup>32</sup> Differently in Fiedler 2008, 311 or Paciorek 2008, 251, according to whom in the case of unfaithfulness Jesus only allows for separation.

<sup>33</sup> Thus Luz 1997, 97, who argues on this basis that a practice from Christian churches had been put into the mouth of Jesus; similarly Homerski 1979, 272.

<sup>34</sup> According to Langkammer 2014, 176, “once a marriage is concluded, it is unbreakable under any circumstances”, which corresponds to the general principle but contradicts v.9a.

Shammai.<sup>35</sup> The reaction of the disciples (v.10) shows that it is not just contemporary readers that have difficulties accepting Jesus' radicalism.

## 2. Matt. 19:10-12

### 2.1. Translation

10. His disciples said to him,<sup>36</sup>

“If such is the case of a man with his wife, it is better not to marry.”

11. But he said to them,

“Not everyone can receive this word,<sup>37</sup> but only those to whom it is given.

12. For there are eunuchs who have been so from the womb of the mother,

and there are eunuchs who have been made eunuchs (εὐνοουχίζω)  
by men,

and there are eunuchs who have made themselves eunuchs for the  
sake of the kingdom

of heaven.

Let the one who is able to comprehend this comprehend it.”

### 2.2. Commentary and interpretation

The disciples' reaction (v.10) refers to Jesus' response to the Pharisees' question (αἰτία), certainly to both vv.4-6 and v.8-9. Jesus' insistence on the permanence of marriage and the defining any remarriage as adultery appears to the disciples as too difficult or even out of touch. So much so that celibacy seems to be the only way out. They are shocked or even

<sup>35</sup> According to Schweizer 1976, 249; Fiedler 2008, 310, Jesus' view corresponds to that of the House of Shammai; France 2007, 210 is somewhat more cautious.

<sup>36</sup> Although the pronoun “his” left out in some relevant textual testimonies, it is well attested (for this cf. NA28 or Paciorek 2008, 253 fn. a). Is it because of the typical use of possessive pronouns in Hebrew? Luz 1997, 90, does not include it in his translation, unlike Grundmann 1986, 426.

<sup>37</sup> The indicative pronoun is well attested in the main textual testimonies (see NA28) and substantively fully justified (see Luz 1997, 90 fn. 4; Paciorek 2008, 253 fn. b).

horrified by Jesus’ instruction (cf. Paciorek 2008, 255-255).<sup>38</sup> The verb *συμφέρω* indicates not only what is good or beneficial (cf. *GDW*, 1557), but also what is proper or just. It is a characteristic term for the Matthew redaction used to distinguish between what is right and what is wrong (cf. Slawik 2017, 36-41 {And the literature cited therein}). Marriage turns out to be a threat that exposes a person to the danger of breaking God’s commandments, of committing the sin of adultery. And yet divorce was conceived as a privilege that enables remarriage and, in the case of infertility, offers a chance to have children.<sup>39</sup>

Jesus, however, does not rebuke the disciples at all. On the contrary, he recognises that the matter is not self-explanatory (v.11).<sup>40</sup> The verb *χωρέω* means “to make room” in the first place, and, referring to intellectual processes, “to understand”, “to comprehend”, which includes affirmation of or obedience to the object of comprehension (cf. *GDW*, 1773-1774; Luz 1997, 107-108; Slawik 2017, 41). Only those to whom it is given are able to receive the teaching of Jesus. The passive form of the verb must be interpreted as *passivum divinum* (cf. Matt. 13:11), i.e. the acceptance of this teaching is based on God’s grace (cf. 19:25-26; thus Luz 1997, 108 and fn. 116). “This word”<sup>41</sup> could refer to Jesus’ teaching from the preceding verses.<sup>42</sup> However, the closest point of reference is the immediately preceding statements of the disciples about the superiority of celibacy,<sup>43</sup> especially as the verb *χωρέω* returns again at the end

<sup>38</sup> According to Grundmann 1986, 428, the disciples’ question shows their cluelessness in the face of Jesus’ *halakha*, and according to France 2007, 722, it is humorous. The reaction of the disciples can also be seen as somewhat ironic.

<sup>39</sup> Cf. above and, inter alia, Grundmann 1986, 429; Luz 1997, 108; Paciorek 2008, 255.

<sup>40</sup> Homerski 1979, 273, even thinks that “Jesus follows the disciples’ line of reasoning: because of the hardship of married life, it is better to adopt a celibate state”.

<sup>41</sup> *Λόγος* is not only a “word” but also a “matter” – cf. France 2007, 712 fn. 11.

<sup>42</sup> Thus most commentators, e.g. Luz 1997, 108 or Grundmann 1986, 429.

<sup>43</sup> Thus France 2007, 723, according to whom the teaching of Jesus would be in a sense meaningless, as he could not hope for comprehension and acceptance anyway, since it requires a special gift.

of v.12. While Jesus' radical *halakha* of vv.4-6.8-9 had parallels in the Judaic circles of the time (School of Shammai), to renounce marriage and having children was something unheard of (see below). Thus, the accepting comprehension that requires a gift probably refers to the disciples' request and, above all, to Jesus' teaching in v.12 (τοῦτου similar to the Hebrew indicative pronoun could have a cataphoric meaning, referring to the content of v.12). Vv.11 and 12d form a frame for Jesus' words in v.12 (thus Paciorek 2008, 255).<sup>44</sup> Either way, Jesus' *halakha* about the indissolubility of marriage and adultery and the logion about celibacy and renouncing procreation are closely related.<sup>45</sup>

Jesus explains or justifies (γὰρ)<sup>46</sup> his position against renouncing marriage (v.12). The word εὐνοῦχος means a man who is castrated (infertile) or deprived of his genitals (making sexual intercourse impossible).<sup>47</sup> The origin of this practice is unknown, but seems to be attested from the Middle Assyrian period (towards the end of the 2nd millennium BC, also 2 Kings 17:18 may suggest the existence of eunuchs later in Assyria) and especially in Persian times (Book of Esther and Herodotus; cf. Jendrek 2019). The etymology of the Old Testament word קָרִים is uncertain, most likely coming from Akkadian. In Akkadian it was the title of a high court official. Since it sometimes appears in opposition a bearded man, it may indicate a beardless, castrated person.<sup>48</sup> It also appears to simply denote a eunuch. Similarly, in the Old Testament קָרִים is primarily an official title. It refers both to a high official in the royal

<sup>44</sup> Cf. above all the discussion in Schweizer 1976, 249.

<sup>45</sup> Though not as Fiedler 2008, 312, would have it, i.e. that the logion about the eunuchs is meant to illustrate the necessity of renouncing remarriage.

<sup>46</sup> On the meaning of this conjunction cf. *GDW*, 304-305.

<sup>47</sup> While these should be distinguished, the texts often do not make it possible to determine whether it is "just" castration or the removal of the penis as well – cf. Jendrek 2019.

<sup>48</sup> On קָרִים in the Hebrew Bible and the translation in the *LXX* cf. especially Kedar-Kopfstein 1986, 948-954, on etymology cf. 949-950 and *HAHAT*, 903; also Jendrek 2019.

court and to a eunuch. In the case of officials, apart from exceptions, it is not certain whether the people referenced by it were castrates (cf. esp. Schneider 1977, 764). It is also conceivable that in some cases the two meanings overlap. The Old Testament knows of the existence of כְּרִיסִים outside Israel (Gen. 37:36; 39:1; 2 Kings 18:17; 20:18, especially Est. 1:10.12.15; 2:3, etc.), as well as in Israel and Judah (1 Sam. 8:15; 1 Kings 22:9, etc.). According to Deut. 23:2, where the term כְּרִיסִים is not used, those with a severed penis or squashed testicles were excluded from the congregation of YHWH, i.e. from participation in worship (cf. Otto 2016, 1752 and Jendrek 2019).<sup>49</sup> It is therefore not surprising that such a man could not be a priest (Lev. 21:20). However, in Isa. 56:3-5, eunuchs, compared to a withered tree, were promised a share in eternal salvation provided they kept the covenant (analogously the apocryphal/deuterocanonical Wis. 3:14). In the Septuagint, כְּרִיסִים is usually translated as εὐνοῦχος (twice as σπάδων, i.e. “castrated” – in Gen. 37:36 and Is. 39:7, in Jer. 34:19 as δυνάστης, “ruler”, and in 2 Kings 18:17 as a proper name). In contrast, in the LXX the verb εὐνοουχίζω does not appear (cf. Schneider 1977, 764-765 and Jendrek 2019). In the New Testament, apart from Matt. 19:12, the noun εὐνοῦχος is found only in Acts 8:26-39, where it certainly denotes an actual eunuch (cf. Schneider 1977, 736 and 766; Roloff 1988, 140; Jendrek 2019).<sup>50</sup> Since the rabbis viewed marriage and having children as an obligation, the inability to conceive children was considered a disgrace and a misfortune (cf. also Sir. 30:20; cf. esp. Schneider 1977, 765 {*Tosefta Yevamot* 4:8}), and castration was forbidden

---

<sup>49</sup> According to Kedar-Kopfstein 1986, 954, accidental genital injury could not be frequent enough to be reflected in the law, so that it must have been about (cultic) self-mutilation. Animals with mutilated or deformed genitalia could not be sacrificed (Lev. 22:24).

<sup>50</sup> Differently, however, Pesch 1986, 290-296, especially 291 (high official), for whom the conclusion of the story is simply that a pagan is baptised (not that a eunuch is baptised). For the rabbis, marriage entailed an obligation to have offspring and they viewed the renunciation of marriage negatively cf. Schneider 1977, 765.

(cf. also Luz 1997, 109-110).<sup>51</sup> Flavius Josephus regarded castration as a barbaric, pagan practice and condemned self-castration (*Against Apion* II.38 and *Antiquities of the Jews* IV.8.40 – cf. France 2007, 724 fn. 37). Herodotus or Xenophon attest to a more ambiguous attitude towards castrates: castration was used to punish war prisoners; on the other hand, castrated slaves were also particularly trusted and could gain considerable political influence (according to Kedar-Kopfstein 1986, 951).

Jesus names three groups of eunuchs. The first are those who are born such. The phrase “from the womb of the mother” is a typical biblical expression (LXX: Judg. 16:17; Isa. 49:1; Ps. 21:11; 70:6; Job 1:21; Wis. 7:1; cf. Luz 1997, 109 and fn. 122) for the election, care or calling of a person or a people before birth (cf. Isa. 44:24) or at birth (Ps. 71:6). Thus, these are people who were born with malformed male genitalia or otherwise incapable of marriage and having children. The second group consists of those who have been castrated or deprived of genitalia (εὐνουχίζω; cf. *GDW*, 654) by people. The general wording does not allow to specify whether he referred to forced or voluntary castration.<sup>52</sup> It is therefore best to assume that Jesus had all such persons in mind. A similar distinction between “eunuchs of the sun/heaven” and “eunuchs of man” is known in Jewish, early rabbinic literature (*Yevamot* 8:4-6; cf. Schneider 1977, 765-766 and Luz 1997, 109-110). Jesus adds another group of eunuchs who castrated themselves or removed their genitals (εὐνουχίζω). They differ, however, from the second group of persons deprived of manhood by people for the reason or for the purpose (διὰ)<sup>53</sup> of castration: “for

<sup>51</sup> It remains an open question to what extent the rejection of certain foreign cults is behind such a prohibition.

<sup>52</sup> Cf. Jendrek 2019, according to whom the wording covers both possibilities. If high officials were castrates, it can be assumed that castration may have been voluntary. The case was similar for castrated priests in the cults of Cybele (identical to the Syrian Goddess [De Dea Syria] – cf. Luz 1997, 110 and [https://de.wikipedia.org/wiki/Dea\\_Syria](https://de.wikipedia.org/wiki/Dea_Syria) [19.08.2020], described in Περὶ τῆς Συρίας Θεοῦ), Attis or the Ephesian Artemis – cf. Schneider 1977, 763.

<sup>53</sup> For the meaning of this preposition (followed by acc.) cf. *GDW*, 363-363; Luz



the kingdom of heaven”, i.e. the divine reign that comes with Jesus.<sup>54</sup> Although the phrase could be understood literally, as exemplified by Origen,<sup>55</sup> a figurative interpretation has always dominated (cf. Luz 1997, 106-107): it refers to the renunciation of sexual life and marriage (cf. Luz 1997, 110).<sup>56</sup> The figurative interpretation is backed up by the prohibition of physical castration in Judaism at the time,<sup>57</sup> as well as the Apostle Paul’s and the early Church’s rejection of the need for physical mutilation (circumcision) and Paul’s characterisation of celibacy as a gift (1 Cor. 7:1-17; cf. especially v.7: *χάρισμα*). Moreover, in his advice, Paul warns against making the renunciation of intercourse and marriage a rule in the Church.<sup>58</sup> The text does not explain why people, for the sake of the kingdom of God, should give up marriage and sexual intercourse.<sup>59</sup>

---

1997, 110.

<sup>54</sup> For the imagery of the kingdom of God and Matthew’s phrase “kingdom of heaven” cf. Luz 1989, 144-145.

<sup>55</sup> As reported by Eusebius (*Church History* VI.8.1-3) – cf. France 2007, 724 fn. 35. However, later he was to take a negative view of submitting to castration – cf. Schneider 1977, 766.

<sup>56</sup> Whereas Fiedler 2008, 312, who would like to merge 3-9 and 10-12 into one, believes that the renunciation of marriage only applied to the divorced, who, by being oriented towards the kingdom of God, gained the strength for such renunciation. On the other hand, according to Grundmann 1986, 429, the text refers to the mystery of celibacy, and according to Langkammer 2014, 176, it refers to voluntary celibacy which “through physical incapacity, [is] wanted and realised by one”.

<sup>57</sup> As argued by Schneider 1977, 766.

<sup>58</sup> For a cautiously critical assessment of grounding celibacy on these words cf. Luz 1997, 104-106 and 111-112.

<sup>59</sup> This question is probably most often answered as follows: in order to have time to serve or preach the kingdom of God, in order not to waste time and energy on the concerns of married life and child-rearing or more broadly on the needs of daily life – cf. Luz 1997, 111. Schrage 1982, 94, observes that celibacy for the kingdom of God is not about asceticism or merit, and that its grounds are eschatological. According to Homerski 1979, 273, “celibacy as an authentic expression of this religiosity [...] the cause of God’s Kingdom comes before other human needs” and reaches “to a supernatural reality”.

The ending of Jesus' logion refers to its beginning: not all are able to accept this, but he who can, should accept it, make room for such a thought (*χωρέω*). The matter of eunuchs is more difficult to accept than the matter of the permanence of marriage. Tact that these words are addressed only to the disciples seems to suggest that only the Church or believers, those to whom it is given, are able to accept celibacy and not having children. In the Jewish circles of the time such an approach was unheard of. The suggestion that Jesus meant and applied the idea of celibacy only to himself, John the Baptist and some of the disciples, i.e. to a very narrow group, is unlikely if only because their celibacy is never discussed anywhere<sup>60</sup>. The emphasis that not everyone can receive it may also be due to the fact that Jesus touches on one of the deepest conditions or needs of human life.

This also leads to the question whether the first two groups of "eunuchs" were only mentioned to make the disciples realise what an extraordinary reality they are/we encountered in the kingdom of God. If it had been so, then only the third group would be qualified as clearly positive.<sup>61</sup> This view is contradicted by the fact that the three categories were juxtaposed without any additional valuation. All three groups may aroused resentment or even disgust among Jesus' and Matthew's audiences, but Jesus places them on the same level. The fact that the kingdom of God is open to all, eunuchs included, is attested to by the story told in Acts 7, which also fulfils the prophetic words in Isa. 56:3-5. It is therefore difficult to imagine that the Church should be closed to all those who, for one reason or another, cannot have intercourse and procreate or have renounced married life and children. The approaching kingdom of God puts married life and procreation into a new

---

<sup>60</sup> On this silence and the problematic nature of celibacy even in relation to Paul cf. France 2007, 722 fn. 27 and 28 (and the literature cited there).

<sup>61</sup> Cf. Paciorek 2008, 256, who goes even further and describes the inability of the first two groups to marry as "lamentable".

perspective.<sup>62</sup> The kingdom of God is available to all: to those who give them up by being singularly oriented towards this kingdom; to those who have been deprived, voluntarily or not, of the ability to have intercourse or children; and finally to those who have been born without such ability. Given the very general definition of the three groups and the use of the word “eunuch” in a figurative sense, there is no reason to assume a very narrow, literal meaning of the first two, i.e. apply them only to people whose apparent physical impairment or mutilation prevents them from marrying and/or having children. Psychological<sup>63</sup> and even social factors may also come into play. Given the contemporary broadening of the discussion to include the issue of sexual orientation, gender identity and role,<sup>64</sup> it is possible and necessary to include people with non-heterosexual orientation and gender identity in the category of eunuchs “from the womb of the mother”.<sup>65</sup> It does not change the fact that non-heterosexual people sometimes want to form relationships with equal rights as heterosexual married couples and that they can or

---

<sup>62</sup> Or the command to procreate formulated in early Judaism and sometimes in church circles to this day based on Gen. 1:28.

<sup>63</sup> Already Jerome (in his commentary on Matt.) did not limit the interpretation to a purely physical dimension: “There are eunuchs from their mother’s womb who are of a rather frigid nature and not inclined to lust” (Jerome 1964, 218; cited also in Paciorek 2008, 257).

<sup>64</sup> On the distinction between sexual orientation and practice and gender identity and role cf. Nissinen 1998, 9-14 and Slawik, Slawik 2010, 11-12.

<sup>65</sup> The possibility of applying, in the light of contemporary problems, the term “eunuch” to those who are psychologically not inclined to heterosexual intercourse and parenthood is considered by France 2007, 724-725. In rejecting such a possible interpretation, he uses the historical argument that there is no evidence for such an understanding of homosexuality in the ancient world. Any possible references would have been to what is today called bisexuality, and the choice faced by such individuals would hardly fit the “eunuch by birth” description (inverted commas in France 2007). However, limiting ourselves only to such a strictly historical meaning would make many contemporary interpretative models inapplicable to ancient texts, because, after all, we cannot find attestation to their existence in those times. In my view, this would carry the risk of sending the Bible back to a trove of ancient and no longer useful texts.

do have children. The logion refers explicitly only to men and to heteronormative marriage (and having children - in ancient times there were no other ways to have children than natural conception and birth or adoption). Furthermore, from today's perspective, Jesus' words can and should also be applied to women. While such an approach somewhat reverses Jesus' argument, which aimed to make the disciples realise the importance of giving up normal married life in the face of the coming kingdom of heaven, Jesus' word still acknowledges all three groups of "eunuchs". Whether Jesus and/or Matthew assumed the contemporary implications of these words would be difficult to argue, which is not to say that they are misguided. The question of how we interpret the biblical texts in relation to current categories for understanding the world is not only fully valid, but even imperative. It is impossible to derive from Jesus' (and the Church's) openness to all those who, for various reasons, do not or cannot lead a "normal" married life, that it should be restricted to those merely physically incapable of marriage and having children. Such a restrictive interpretation would go in the opposite direction of Jesus' words, which imply an acceptance or appreciation of those who, because of their failure to lead a married life, were and are despised, considered inferior.

### **3. Matt. 19:3-9.10-12 – Conclusions**

Jesus' ideals are radical also from today's perspective. The first of these is the permanence of marriage. Matthew's exception of sexual infidelity changes little in this regard. A new marriage, which was an obvious consequence of divorce, is adultery. Besides, the parallel accounts of Mark (10:11-12) and Luke (16:28) do not speak of any exception to this principle. The exception of *πορνεία* only shows that Jesus and/or the evangelist recognised that the ideal is shattered by human existence tainted by sin. Hence, Jesus' attitude towards those committing adultery or sexual impurity was very flexible (John 4:5-30; 7:1-11; cf. also 1 Cor. 7:12-17). There is also no doubt that today both the ideal of the

permanence of marriage and the exception of sexual infidelity equally apply to women. One could easily name situations in which the continuation of marriage would be a misfortune or tragedy.<sup>66</sup> The acceptance of divorce and remarriage is evident not only from a purely human perspective, but also on the basis of the fundamental Christian principle of loving one's neighbour (Mark 12:28-35; Matt. 22:34-40; Luke 10:25-28), which is the criterion for assessing the validity of all commandments, injunctions and prohibitions (Rom. 13:8 and Gal. 5:14; cf. also Slawik, Slawik 2010, 64-67). While divorce is accepted for these reasons, we do not abandon Jesus' ideal of the permanence of marriage.<sup>67</sup> Every divorce is the result of human weakness, it is a failure.<sup>68</sup>

An unmarried and childless life due to one's commitment to the cause of God's kingdom or God's saving reign seems to be a value forgotten in Protestantism (cf. Luz 1997, 105-106). In the Roman Catholic Church, on the other hand, it has become the norm required of priests. From Paul's recommendation (1 Cor. 7:12-17) and a special eschatological gift, it has been transformed into a requirement that proves difficult to fulfil (as the Apostle Paul was already aware). Although Jesus' logion shows how the salvific reality established by him can have an overwhelming impact of on human life, but it does not introduce celibacy as a general rule, just an honourable exception.

---

<sup>66</sup> Luz 1997, 100-103, argues that modern interpretations of Jesus' teaching must take into account that it was given on a sociological background that involved a very different model of marriage and family, based not on individual goals or love-based choice, but rather on the welfare or future of a large family. On the other hand, marriage and family were and still are one of the fundamental institutions of patriarchal social control, and the text in particular seems to be completely silent on the interests of women (is it a relic of Jewish/priestly purity laws?).

<sup>67</sup> Cf. Fiedler 2008, 311; France 2007, 714-715, according to whom this ideal marks the point from which one starts a discussion about ethics or seeks the right way to live one's life.

<sup>68</sup> According to Schweizer 1975, 111, divorce is a sign of penance, a confession of guilt on the part of two that they have failed to live according to God's will.

Today, the teaching about “eunuchs” takes on additional significance. Jesus respects all those who, for various reasons, cannot lead the most socially acceptable life, i.e. as a heterosexual family with children. In Poland in particular, they are denied equality in the Church and society, whereas Jesus taught about their dignity and equality in the kingdom of God.

Jesus repeatedly argued that the kingdom of God has room for the despised and for every sinner, for adulterous women (Luke 7:37-50; John 4:5-30) or tax collectors (Mark 2:14-17 and parallel verses in other Gospels; Matt. 10:3; Luke 18:9-14; 19:2-10, etc.). In contrast, the way to the kingdom is closed to those who consider themselves righteous and better than others (Luke 18:9-14).

#### **4. Summary**

Jesus' logion in Matt. 12:(10.)11-12 is a direct continuation of the discussion with the Pharisees in vv.3-9 about the possibility to send away one's wife. Both passages deal with the issue of marriage. Jesus posits the ideal of the permanence of marriage (vv.3-9), which primarily protects the welfare of the woman. At the same time, he recognises that in reality it is not always possible to live up to the ideal, e.g. in case of sexual infidelity. Since Jesus classified divorce and remarriage as adultery, the surprised disciples conclude that marriage is a risk (v.10). In response to the disciples, i.e. the Church, Jesus acknowledges those who do not fit into the ideal of marriage and procreation (vv.11-12). He names three groups referred to as “eunuchs”: those who have been born that way, those who have been made incapable of marriage and/or having children by other people, and those who have renounced it themselves for the kingdom of God. The very general wording as well as putting the three groups on an equal footing leads to an interpretation that includes in these categories all those who, for various reasons, be it physical, psychological or social, do not fit into the ideal of heterosexual

marriage, including women (the text is only concerned with men) and LGBTQ+ persons.

### Literature

Conzelmann, Hans, and Andreas Lindemann. 1991. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (Uni-Taschenbücher 52), 10th revised and expanded edition. Tübingen: Mohr Siebeck.

„Dea Syria”. Dostęp 19.08.2020. [https://de.wikipedia.org/wiki/Dea\\_Syria](https://de.wikipedia.org/wiki/Dea_Syria).

Erlandsson, Seth. 1977. “zānā<sup>h</sup>.” In *TWAT II*: 612-619.

Fiedler, Peter. 2008. *Das Matthäusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1). Stuttgart: W. Kohlhammer.

France, Richard T. 2007. *The Gospel of Matthew* (New International Commentary on the New Testament 1). Grand Rapids, MI/Cambridge: Eerdmans.

*GDW*: Bauer, Walter. 1988. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6th completely revised edition. Eds. Kurt Aland and Barbara Aland. Berlin/New York: De Gruyter.

Gnilka, Joachim. 1989. *Das Evangelium nach Markus*. 2. Teilband: *Mark 8,27-16,25* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2). 3rd revised edition. Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag.

Grundmann, Walter. 1980. *Das Evangelium nach Markus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II), 8th edn. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Grundmann, Walter. 1986. *Das Evangelium nach Matthäus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament I), 6th edn. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

*HAHAT*: Gesenius, Wilhelm. 2013. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Gesamtausgabe begonnen

- von Rudolf Meyer, bearbeitet und hrsg. von Herbert Donner. 18th edn. Heidelberg/Dordrecht/London/New York: Springer.
- Homerski, Józef. 1979. *Ewangelia według św. Mateusza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu III/1). Poznań: Pallottinum.
- Hauck, Friedrich. 1942. „moicheuō, moichaō, moicheia, moichos, moichalis.” In *TWNT IV*: 737-743.
- Hauck, Friedrich, i Siegrid Schulz. 1959. „pornī, pornos, porneia, porneuō, ekporneuō.” In *TWNT VI*: 579-595.
- Jendrek, Matthias. 2019. „Eunuch.” *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Access 2020.08.19. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17917/>.
- Jerome, Saint. 1964. *Commentary on Matthew* (The Fathers of the Church 117). Translated by Thomas P. Scheck. Ave Maria University.
- Langkammer, Hugolin H. 2014. *Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza i Ewangelii wg św. Marka* (Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia). Poznań: Pallottinum.
- Kühlewein, Johannes. 1984a. “zn<sup>h</sup>.” In *THAT I*: 518-520.
- Kedar-Kopfstein, Benjamin. 1986. „sāris.” In *TWAT V*: 948-954.
- Luz, Ulrich. 1989. *Das Evangelium nach Matthäus*. 1. Teilband: *Matt. 1-7* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1). 2nd revised edition. Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag.
- Luz, Ulrich. 1997. *Das Evangelium nach Matthäus*. 3. Teilband: *Matt. 18-25* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3). 2nd revised edition. Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag.
- LXX: Old Greek Jewish Scriptures*. 1935. Ed. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- NA28*: Nestle, Eberhard, and Kurt Aland. 2012. *Novum Testamentum Graece*. 28th Revised Edition. Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M.



- Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nissinen, Martti. 1998. *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*. Trans. Kirsi Stjerna. Minneapolis: Fortress Press.
- Otto, Eckart. 2016. *Deuteronomium 12–34*. Erster Teilband: 12,1–23,15 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Otto, Eckart. 2017. *Deuteronomium 12 – 23*. Zweiter Teilband: 23,16 – 34,12 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.B./Basel/Wien: Herder.
- Paciorek, Antoni. 2008. *Ewangelia według św. Mateusza: rozdziały 14–28. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/2), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Pesch, Rudolf. 1986. *Die Apostelgeschichte*. 1. Teilband: *Apg 1-12* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/1). Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag.
- Rengstorf, Karl Heinrich. 1949. „apostellō (pempō).” In *TWNT I*: 397-448.
- Roloff, Jürgen. 1988. *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch 5). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sauer, Georg. 2000. *Jesus Sirach/Ben Sira* (Das Alte Testament Deutsch Apokryphen 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schneider, Johannes. „eunouchos (eunouchizō).” In *TWNT II*: 763-767.
- Schrage, Wolfgang. 1982. *Ethik des Neuen Testaments* (Grundrisse zum Neuen Testament: Das Neue Testament Deutsch Erg. 4) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schweizer, Eduard. 1975. *Das Evangelium nach Markus* (Das Neue Testament Deutsch 1). 14th revised edition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Schweizer, Eduard. 1976. *Das Evangelium nach Matthäus* (Das Neue Testament Deutsch 2). 14th revised edition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Slawik, Jakub, and Agnieszka Arnold. 2020. „Biedny chrześcijanin patrzy na tęczę, czyli jak Kościół odrzucił nauczanie Jezusa.“ *OKO-Press*. Access: 2020.08.19. <https://oko.press/biedny-chrzeszczijnin-patrzy-na-tecze-czyli-jak-kosciol-odrzucil-nauczanie-jezusa>.
- Slawik, Jakub, and Iwona Slawik. 2010. „Homoseksualizm problemem Kościoła?” *Rocznik Teologiczny* 52: 9-69.
- Slawik, Iwona. 2017. *Panta (moi) exestin all' ou panta symferei – 1 Kor 6,12ab i 10,23ab w bliższym i dalszym kontekście. Przyczynek do teologii i etyki Pierwszego Listu do Koryntian*. Doctoral thesis, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.
- THAT: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 1984. Vol. I-II. Eds. Ernst Jenni, Claus Westermann. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag/Theologischer Verlag.
- TWAT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 1973-2016. Vol. I-X. Eds. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- TWNT: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 1933-1978. Bd. I-X. Ed. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer.

**Where does the hendiadys  
in Phil. 1:1 come from?  
About the origins, misunderstandings,  
and argumentation of a questionable  
theory in English commentaries  
on Philippians 1:1**

**Skąd wziął się hendiadys w Flp 1,1?  
O początkach, nieporozumieniach i argumentacji  
uporczywie powracającej  
w anglojęzycznych komentarzach do Flp teorii**

**Key words:** hendiadys, hendiadyoin, Philippians, figure of speech, bishop, deacon, New Testament.

**Słowa kluczowe:** hendiadys, hendiadyoin, List do Filipian, figura mowy, biskup, diakon, Nowy Testament.

**Abstract**

In Philippians 1:1 two terms can be found that sound puzzling for a Pauline greeting: *σύν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. There are English speaking exegetes who consider a hendiadys in this fragment as one possibility among many other interpretations. The following article is dedicated to the question of why a hendiadys, of all things, would be found in Phil. 1:1 and why this idea occurs almost exclusively in English commentaries – in contrast to German commentaries. Four commentaries mentioning a hendiadys are subsequently analyzed to explore and verify the rationale in favour of a hendiadys. In the analysis, the concept of hendiadys is explained in more

---

<sup>1</sup> Ks. dr Grzegorz Olek, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

detail followed by the suggestion that hendiadys in Phil. 1:1 is primarily based on unclear definitions and misunderstandings.

### **Streszczenie**

W Liście do Filipian 1,1 można znaleźć dwa terminy, które brzmią zagadkowo jak na Pawłowe pozdrowienie: σύν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Są anglojęzyczni egzegeci, którzy uważają hendiadys w tym fragmencie za jedną z istotnych możliwości interpretacji. Poniższy artykuł jest poświęcony zagadnieniu, dlaczego właśnie w Flp 1,1 niektórzy dopatrują się hendiadysu i dlaczego ta idea pojawia się prawie wyłącznie w anglojęzycznych komentarzach – w kontraście do komentarzy niemieckojęzycznych. Następnie zostaną poddane analizie cztery komentarze wspominające o hendiadysie, aby zbadać i zweryfikować argumentację za tą figurą. W analizie dokładniej wyjaśniono pojęcie hendiadysu, a następnie zwrócono uwagę na fakt, iż dostrzeżenie hendiadysu w Flp 1,1 opiera się przede wszystkim na niejasnych definicjach i nieporozumieniach.

## **1. Hendiadys in Phil 1:1?**

In the very first verse containing the introductory greetings of Paul's Letter to the Philippians, some perplexing words can be found which have initiated a quest for explanation: σύν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. This precise combination of words, their plural form, and the big question regarding the reality behind these words have led to a search for solutions - one of them being the idea of the possible figure of hendiadys. One of the latest occurrences of this proposal is found in Paul Holloway's commentary in the Hermeneia series from 2017 and Lidija Novakovic's commentary from 2020. The following article is dedicated to the question of where the idea of a possible hendiadys comes from, why it reappears in literature and whether the basis for it could possibly be a misunderstanding. It is interesting that nobody applies a hendiadys when translating Phil. 1:1, but why then is it presented as a real possibility?

The article will first present works and commentaries which consider the use of a hendiadys a possibility. English and German definitions of

the figure of hendiadys and possible application in Phil. 1:1 will then be referred to. In the third part, an analysis of the common grounds for an assumption of hendiadys in Phil. 1:1 and alternative interpretations will be put forward.

## **2. Which commentaries do consider a hendiadys in Phil. 1:1?**

In four commentaries from the last 15 years, mention is made of a possible hendiadys in Phil. 1:1. Two of them mention it very briefly – it is the commentary of Lidija Novakovic (Novakovic 2020, 3) and of Joseph H. Hellerman (Hellerman 2015, 12-13). Paul Holloway in *Hermeneia* connects a proposal of hendiadys with John Chrysostom's Homily on Philippians (Holloway 2017, 67). The most elaborate consideration of hendiadys is found in the Anchor Commentary by John H.P. Reumann (Reumann 2008, 64 and 86-89).

In addition to these four commentaries, one must mention Ralph P. Martin's revision from 2004 of Gerald F. Hawthorne's work from 1982. Although a hendiadys is not listed, the translation of Phil. 1:1 is altered, and the exegetical *καί* is proposed as the best solution for translation of Phil. 1:1 (Martin, Hawthorne 2004, 2 and 9). They do see a possible hendiadys in Phil. 1:20; 2:1 and 2:17 but not in Phil. 1:1 (Martin, Hawthorne 2004, 84-85 and 148-149). The commentary on Philippians by Ulrich B. Müller explicitly mentions Hawthorne's proposal but considers his interpretation as an exegeticum unconvincing (Müller 1993, 36).

The fact that an assumption of hendiadys in Phil. 1:1 occur almost only in English language commentaries, but not in German commentaries, demands an explanation. Erich Haupt's Commentary in *Kritisch-Exegetischer Kommentar* from the year 1902 (Haupt 1902, 30) is the only German language text to consider something similar to hendiadys. What is striking is that the English counterpart for Haupt's Commentary, Marvin R. Vincent's work in the ICC Series from 1897 discusses hendiadys in Phil. 1:7; 2:17; 3:8, and 3:21 but not in Phil. 1:1 (Vincent 1897, 4 and 9–10 and 71–72 and 100–101 and 121–122). He dedicated

a long section to consideration of the possibilities of understanding ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, and his cautious remark about the level of our uncertainty and hypothetical status of many reconstructions regarding this phrase is still valid (Vincent 1897, 37-51).

### 3. What is a hendiadys?

According to the Historisches Wörterbuch der Rhetorik (HWR), the figure of hendiadyoin or hendiadys is a difficult phenomenon to describe and must be differentiated from synonyms, expegetical constructions, tautology, enumeration, and Zeugma. In the HWR, Peter von Möllendorff proposes the following definition:

In der Gedankenfigur des Hendiadyoin wird ein Epithet (seltener: Adverb) durch Nominalisierung (Verbalisierung) und syndetisch parataktische Beifügung in seiner Bedeutung aufgewertet (Möllendorff 1996, 1344-1350).

Hendiadys was and is mainly discussed in Latin literature (not earlier than II/III Century CE), its status and existence in Greek literature are debatable (Möllendorff 1996, 1345-1347). In 1984 David Sansone wrote an article arguing that the figure of hendiadys is a valid interpretation for some techniques present in Greek texts (he lists more than 60 examples), understanding hendiadys as combining “simultaneously the immediacy of co-ordination and the logical precision of subordination” (Sansone 1984, 24). Sansone asserts, that hendiadys in Greek is mostly reciprocal in contrast to Latin: “it coordinates two elements, *either of which* could be logically and gramatically subordinated to the other”, so it differs substantially from Latin and from definitions based on Latin examples and categories, that clearly state the subordination of one part of hendiadys (Sansone 1984, 19).

Posing the question of whether the figure of hendiadys is to be found in New Testament literature, one finds a limited scope of examples and varying definitions. In his Grammar, Archibald T. Robertson adds an

example of hendiadys from Jas. 4:2 (Robertson 1919, 1206 and 1383) only in the second edition and Moulton-Turner lists it under the adverbial (or exegetical) *καί*, so the definition of hendiadys and its relation to other phenomena could be misleading (Moulton, Turner 1963, 335). Max Zerwick differentiates hendiadys and lists it under *καί* in the «hendiadys» - in chapter “XV. Particles”, section “1) The particle *καί*”, paragraph 460, where the subordination is clearly stated (Zerwick 1963, 155).

The commentaries on Philippians do mention BDF § 442 (16) in connection with the idea of hendiadys in Phil. 1:1 (BDF 1961, 228). There is no explicit mention of this verse in BDF and Phil 1,1 does not have anything in common with a chain of dependent genitives, so the references in the commentaries to BDF are difficult to understand and have nothing in common with synonymy. Even in newer versions, the German BD/BDR does not differ substantially regarding hendiadys – the 14<sup>th</sup> edition from 1976 brought major changes, but not in § 442, now point 9b with footnotes 28 and 29 (BDR 1976, 369), where Phil. 1:11 is listed as an example of hendiadys, but not Phil 1:1 (BDR 1976, 372). BDR from 15<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> edition does not differ at all in § 442. Thus there is not a hint in BDF and BDR of *σύν ἐπισκόποις καὶ διακόνους* being interpreted as a hendiadys.

Walter Bühlmann und Karl Scherer in *Sprachliche Stilfiguren der Bibel* mention that some interpreters also include synonyms under the term hendiadys (Bühlmann, Scherer 1994, 33-35). In the *Einführung in das Studium der Gräzistik*, there is a note stating that an increasing number of synonyms in Greek literature are often interpreted as hendiadys (Reimer, Weißenberger, Zimmermann 2000, 107). In *Griechischer Grammatik zum Neuen Testament*, Heinrich von Siebenthal mentions hendiadys as a figure of repetition and increasing number at § 294.15 and defines it without stressing the subordination, making an interpretation as synonymy also possible (von Siebenthal 2011, 571) – he uses

only one example - Lk. 6:48 - with two verbs to illustrate hendiadys. Daniel B. Wallace in *Greek Grammar beyond the Basics* does not even mention hendiadys at all (Wallace 1996).

It is clear from the examples listed above that a hendiadys is not precisely defined and the relation to synonymy and epexegetis vary in the literature on the Greek New Testament, which could be misleading for exegetes if they depend only on one grammar of the New Testament Greek. The most striking discovery is the use of BDF in commentaries to consider a possibility of hendiadys in Phil. 1:1 because it is difficult to apply the idea of a chain of genitives to a chain of datives in the introductory formula of the Letter to the Philippians.

#### 4. Origins and misunderstandings

##### 4.1. John Chrysostom and too many bishops in Philippi

Holloway's commentary to Phil is the only one which connects hendiadys with John Chrysostom's Homilies (Holloway 2017, 67) – supposedly under influence of the latest Greek-English Edition of Chrysostom's Homilies on Philippians by Pauline Allen from 2013 (Allen 2013, 16-19). In the introduction to the second Homily, Allen notes Chrysostom's problem of ἐπίσκοποι in one city and his proposal of interchangeable understanding of offices at that time, but there is no hint of hendiadys at all: Τότε γὰρ τέως ἐκοινώμουν τοῖς ὀνόμασί καὶ διάκονος ὁ ἐπίσκοπος ἐλέγετο (Allen 2013, xvi-xvii).

##### 4.2. Possible synonymy – not precisely defined and understood

Another reason for the further consideration of hendiadys in Phil. 1:1 is a misunderstanding or lack of clarity in defining what a hendiadys actually is. For Reumann and Hawthorne/Martin, there is no clear difference between hendiadys, synonymy and epexegetical phenomena – they are blended into one, especially in Reumann's commentary, who offers a possible translation as follows: “overseer-agents”, “episkopoi who serve” (Reumann 2008, 64). None of them is precisely a hendiadys – it is synonymy and καί epexegeticum.



Reumann deals also with the interpretations of Josef Hainz and André Lemaire, incorrectly interpreting their stance as a hendiadys – their assumptions were more of synonymy and possible epexegetical meaning than the former (Reumann 2008, 86–87; Lemaire 1971, 96–103 and 186; Hainz 1972, 20–28; Hainz 1976, 91–1070). It is difficult to find any clear reference in passages studied from the works of Hainz and Lemaire that they interpret the phenomenon as a hendiadys, so it seems that for Reumann the definition of hendiadys was very broad, enclosing synonymy and epexegetical use. But there arises another problem – why there was no reference to the Word Biblical Commentary commentary, where the epexegetical interpretation is used in translation as follows: “with the overseers who serve [*or, overseers and deacons*]” and should be interpreted as a hendiadys by Reumann (Hawthorne, Marin 2004, 2). In the commentary of Hawthorne/Martin, the difference between synonymy and epexegesis is not clear – they combine the idea of addressing one group with an explanatory interpretation (Hawthorne, Martin 2004, 2 and 9)<sup>2</sup>. Dieter Georgi’s work is also mentioned by Reumann, where he sees synonymy between terms in Phil. 1:1 and should be interpreted as a hendiadys, but it is not (Reumann 2008, 35-36; Georgi 1964, 31-38).

One must ponder if the hendiadys should be considered identical to synonymy and epexegesis. Why, then, do none of the commentators consider the following interpretation: “servants/agents, who administer”? It seems as if the reciprocal quality of hendiadys and the newer discussion about the role of *διάκονοι* in John N. Collins (Collins 1990 and Collins 2014) and Anni Hentschel (Hentschel 2007 and Hentschel 2013) is still under influence of hierarchical understanding in previously mentioned commentaries, even though *διακονία* is a prominent word in Pauline literature and *διάκονος* as a title or office of some kind can be found for example in Rom. 16:1.

---

<sup>2</sup> Commentary to the verse Phil 1:1 regarding *σύν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* differs from the translation: “overseers who are also deacons” versus “overseers who serve”.

The suggestion that there is a synonymy to be found in the address in Phil. 1:1 is one of the oldest – from Erich Haupt’s commentary from 1902 (Haupt 1902, 2-3) to the commentary of Angela Standhartinger in *Handbuch zum Neuen Testament* from 2021 (Standhartinger 2021, 76-79). Interestingly, it is very hard to find a commentary in German which interprets σύν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις as a hendiadys. One may argue that Haupt’s commentary contains a basis for it but it is not mentioned explicitly: „Will man aber von ihrem Verhältnis zu der Geldspende völlig absehen, so würde der Doppelausdruck sich schon dadurch begreifen, dass ihre ἐπισκοπή selbst als διακονία bezeichnet werden soll: der Form nach sind sie der Gemeinde übergeordnet, dem Wesen nach ist aber ihre Stellung eine dienende.“ (Haupt 1902, 3).

#### 4.3. Misleading reference to BDF

The two commentaries that mention hendiadys in Phil. 1:1 are only based on BDF § 442 (16), and, paradoxically, on the Series of Commentaries that should be focused on the Greek Text and precise exegesis. Novakovic mentions but one paragraph from BDF (Novakovic 2020, 3), while Hellerman combines and blends into one BDF and commentary of Hawthorne/Martin, seeing no difference between hendiadys and exegetical interpretation (Hellermann 2015, 12).

Connection with the BDF is most interesting because it is the only mention of hendiadys in BDF, with no reference at all to Phil. 1:1 and it is a commentary on the chain of genitives and is being applied to formal datives from the introductory formula by Reumann, Novakovic and Hellerman. That mistake probably originates from looking for possibilities to interpret and translate καί in the BDF and it is here that the misunderstanding arises that BDF § 442 (16) could be applied to Phil. 1:1.

## 5. Conclusions

To sum up, it is difficult to find any assumption of hendiadys in Phil. 1:1 which is not based on a misunderstanding, vague definition of hendiadys, or an unvalidated quote from BDF.

The words σύν ἐπισκόποις καὶ διακόνους in Phil. 1:1 can be understood as a synonymy or καί expegetical, but the four commentaries mentioned above lack a precise definition of a hendiadys and they do not differentiate it at all from synonymy and expegesis.

The question is why there is such a difference between English and German commentaries? In both languages, there is a problem with the precise definition of hendiadys, and a whole spectrum of possible interpretations is to be found among many definitions.<sup>3</sup> Perhaps it was Reumann in 2008 who was the first to raise the idea of hendiadys in Phil. 1:1 and the three subsequent commentaries simply borrow some parts of his argumentation without critical examination.

## Bibliography

- Allen, Pauline. 2013. *John Chrysostom, «Homilies on Philippians»*. Translated with an Introduction and Notes by Pauline Allen (Society of Biblical Literature Writings from the Graeco-Roman World 36). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- BD: Blass, Friedrich, and Albert Debrunner. 1954. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 9<sup>th</sup> ed. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht.
- BDF: Blass, Friedrich, and Albert Debrunner, Robert Funk. 1961. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Cambridge-Chicago: University Press.

---

<sup>3</sup> Compare e.g. Dietz 1999, 114–117; Möllendorff 1996, 1347–1350; Wright 2012, 1639; Peters 2001, 328.

- BDR: Blass, Friedrich and Albert Debrunner, Friedrich Rehkopf. 1976. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 14<sup>th</sup> ed. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Bühlmann, Walter, and Scherer, Karl. 1994. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch: Ein Nachschlagewerk*. Gießen: Brunnen Verlag.
- Collins, John. 1990. *Diakonia. Re-interpreting Ancient Sources*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Collins, John. 2014. *Diakonia Studies. Critical Issues in Ministry*. New York: Oxford University Press.
- Dietz, Hans-Ulrich. 1999. *Rhetorik in der Phraseologie. Zur Bedeutung rhetorischer Stilelemente im idiomatischen Wortschatz des Deutschen* (Reihe Germanische Linguistik 205). Tübingen: De Gruyter.
- Georgi, Dieter. 1964. *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 11). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hainz, Josef. 1972. *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Biblische Untersuchungen 9). Regensburg: Pustet.
- Hainz, Josef. 1976. *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*. München/Paderborn/Wien: F. Schöningh.
- Haupt, Erich. 1902. *Die Gefangenschaftsbriefe* (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament VIII and IX). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hawthorne, Gerald and Martin, Ralph. 2004. *Philippians* (Word Biblical Commentary 43). Dallas: Word, Incorporated.
- Hellerman, Joseph H. 2015. *Philippians* (Exegetical Guide to the New Testament). Nashville, Tennessee: Broadman&Holman Publishing Group.
- Hentschel, Anni. 2007. *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von*

- Frauen* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 226). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hentschel, Anni. 2013. *Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie* (Biblich-Theologische Studien 136). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Holloway, Paul A. 2017. *Philippians: A Commentary* (Hermeneia). Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.
- Lemaire, André. 1971. *Les ministères aux origines de l'église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbyters, diacres*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Möllendorff, Peter. 1996. "Hendiadyoin." In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 3, Tübingen: Max Niemeyer Verlag: 1344-1350.
- Moulton, James, and Turner, Nigel. 1963. *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III: *Syntax*. London/New York: T&T Clark Ltd.
- Müller, Ulrich B. 1993. *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 11/1). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Novakovic, Lidija. 2020. *Philippians. A Handbook on the Greek Text*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Peters, Heiner. 2001. „Hendiadys." In *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford/New York: Oxford University Press: 328.
- Reumann, John. 2008. *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible 33B). New Haven/London: Yale University Press.
- Riemer, Peter, and Michael Weißenberger, Bernhard Zimmermann. 2000. *Einführung in das Studium der Gräzistik*. München: C.H. Beck.
- Robertson, Archibald. 1919. *A Grammar of New Testament in the Light of Historical Research*. New York: George H. Doran Company.
- Sansone, David 1984. "On Hendiadys in Greek" *GLOTTA* 62: 16-25.
- Sieenthal, Heinrich von. 2011. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Gießen/Basel: Brunnen Verlag/Immanuel-Verlag.

- Standhartinger, Angela. 2021. *Der Philipperbrief* (Handbuch zum Neuen Testament 11/I). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vincent, Marvin. 1897. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon* (International Critical Commentary). Edinburgh: C. Scribner's Sons.
- Wallace, Daniel. 1996. *Greek Grammar beyond the basics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Wright, George. 2012. "Hendiadys." In *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, 4<sup>th</sup> ed. Princeton: Princeton University Press: 617.
- Zerwick, Maximilian. 1963. *Biblical Greek illustrated by examples* (Scripta Pontifici Institutu Biblici 114). Trans. Joseph Smith. Rome: PIB.

## **The connection between Holy Mount Athos and the Ukrainian and Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16<sup>th</sup> century**

### **Związki między Świętą Górą Atos a ukraińskimi i białoruskimi ziemiemi w Rzeczypospolitej XVI wieku**

**Key words:** Mount Athos, Polish-Lithuanian Commonwealth, Volyn, Ostroh, Union of Brest, Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi, Ivan Vyshenskyi, Iov Knyahynetskyi, Cyprian Ostrozhanyn, Isaak Boryskovych

**Słowa kluczowe:** Góra Athos, Rzeczpospolita Obojga Narodów, Wołyń, Ostrog, Unia brzeska, Bazyli Konstantyn Ostrogski, Iwan Wyszyński, Hiob Kniahynicki, Cyprian Ostrożanin, Isaak Boryskowicz

### **Abstract**

The article examines the connections between the Ukrainian and Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth and Mount Athos in the 16<sup>th</sup> century. After the fall of Constantinople in 1453, the monasteries of Mount Athos managed to preserve their self-government. The requirement to pay annual taxes to the Turks forced the Athos monks to go on journeys to collect alms. They often visited the Ukrainian-Belarusian lands. At that time, the city of Ostroh became one of the Orthodox spiritual and cultural main centres. Representatives of Eastern churches, including those from Mount Athos, began to come here. Athos monks Ivan Vyshenskyi, Iov Knyahynetskyi, Cyprian Ostrozhanyn, Isaac Boryskovych, and others

---

<sup>1</sup> Dr Serhii Shumylo, International Institute of the Athonite Legacy, University of Exeter (UK) and Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine.

were associated with the Ostroh circle. After the Orthodox bishops of the Commonwealth signed the Union of Brest with Rome in 1596, the Orthodox spiritual and cultural movements in the Ukrainian and Belarusian lands became more active, with Athos monks strongly influencing it. The existence of close spiritual and cultural ties between the Ostroh circle and Mount Athos on the eve of the Union of Brest significantly influenced further church and cultural processes in the late 16<sup>th</sup> and early 17<sup>th</sup> centuries.

### **Streszczenie**

Artykuł analizuje powiązania między ukraińskimi i białoruskimi ziemiami Rzeczypospolitej Obojga Narodów a Górą Athos w XVI wieku. Po upadku Konstantynopola w 1453 r. klasztorom na Górze Athos udało się zachować samorządność. Konieczność płacenia corocznych podatków Turkom zmuszała mnichów z Góry Athos do podróży w celu zebrania jałmużny. Często odwiedzali oni ziemie ukraińsko-białoruskie. W tym czasie miasto Ostroh stało się jednym z prawosławnych centrów duchowych i kulturalnych. Zaczęli przybywać tu przedstawiciele kościołów wschodnich, w tym również z Góry Athos. Z kręgiem ostrogskim związani byli mnisi z Góry Athos: Iwan Wszeński, Hiob Kniahynicki, Cyprian Ostrożanin, Izaak Boryskowicz i inni. Po podpisaniu przez prawosławnych biskupów Rzeczypospolitej unii brzeskiej z Rzymem w 1596 roku prawosławny ruch duchowy i kulturalny na ziemiach ukraińskich i białoruskich stał się bardziej aktywny, a mnisi z Góry Athos wywarli na niego znaczący wpływ. Istnienie bliskich więzi duchowych i kulturowych między kręgiem ostrogskim a Górą Athos w przededniu unii brzeskiej znacząco wpłynęło na dalsze procesy kościelne i kulturowe końca XVI i początku XVII wieku.

The fall of Constantinople in 1453 and the conquest of the Byzantine Empire by the Seljuk Turks led to significant changes not only in the life of the country's population, but also in the life of the countries of the Byzantine Oikoumene. In particular, Bulgaria, Serbia, and other Orthodox Balkan countries finally fell under the onslaught of the Ottoman armies at the same time. The joint liberation "crusade" of Poles, Hungarians, Lithuanians, Ruthenians and others against the Ottomans initially led to the liberation of northern Bulgaria, but then ended in defeat at Varna in 1444. The catastrophe at Kosovo in 1448 finally consolidated the power of the Turks in the Balkans. In 1478, after being defeated in the



war against the Ottomans, the Crimean Khanate recognised its vassalage to the Ottomans (Gruševs'kyj 1993, 322–324). Later, the Orthodox Moldavian and Wallachian principalities also became vassal states of the Ottomans (Čuhlib 2010, 47–49; Gruševs'kyj 1993, 329; Šerbak 2019, 19).

Earlier, after the fall of Constantinople, the Greek city of Thessaloniki and the Holy Mount Athos fell to the Ottomans in 1430. In order to save the Athos monasteries from ruin and destruction, a monastic delegation visited Sultan Murad II demonstrating loyalty to the new ruler and assuring him of non-interference in political and military processes. As a result, the sultan promised to preserve all the rights and privileges of the Athos monasteries that had existed since Byzantine times. When in 1453 the Ottomans captured Constantinople and Sultan Mehmed II declared himself the new “Caesar of the Roman Empire” (*Qayser-i Rûm*), the Athos delegation also visited the sultan, confirming non-interference in politics and declaring their submission to him. The monks presented the sultan with precious gifts, in return for which Murad II confirmed all the ancient privileges and self-government of the Holy Mount Athos. Thanks to this, the monasteries of Athos received the patronage of the sultan's authorities, were protected from looting and destruction, and the monks were exempt from being sold into slavery. Because of the relative independence of Mount Athos, it gradually turned into a kind of “oasis for Christians” in the midst of the warlike Islamic world, where many fugitives from Ottoman slavery and oppression on ethnic and religious grounds took refuge („Afon” 2002, 117–118).

However, the preservation of such self-government on Mount Athos had to be compensated for by paying regular bribes to the Ottomans. A rather high per capita tax (*haraj*) was imposed on all the inhabitants of the Holy Mountain, the amount and procedure of which was determined by the Sultan's firman and other documents. Over time, the annual collection of such taxes became increasingly large, turning into an unbearable burden for the Athonite monks (Fotić 2000, 63–78). Overwhelming additional taxes and fees were also regularly collected

from the monasteries, and monastic courtyards and properties outside Mount Athos were confiscated. All of this led to the material ruin and impoverishment of the Athos monasteries under Ottoman rule.

Significant political changes also took place in the Kyivan Rusyn lands at this time, which also had a certain impact on spiritual and cultural ties with Athos.

Constant military confrontations of the Lithuanian-Rusyn state with the Teutonic Order on the Baltic coast, as well as with the Golden Horde and its vassal principality of Moscow in the east, forced the Lithuanian leadership to seek allies in the neighbouring Polish kingdom. The result of this alliance was the dynastic Union of Krewe in 1385, according to which Grand Duke Jagiello of Lithuania married Queen Jadwiga of Poland and was proclaimed King of Poland (Gruševs'kyj 1993, 129–132). Under the terms of the Union, military disputes between Poland and Lithuania over the territories of Galicia and Volhynia ended, and their armed forces were merged. In an effort to protect themselves from the influence of Moscow, which was increasingly competing with Lithuania for the Kyivan Rus' historical legacy by “gathering Ruthenian (Rus') lands”, the Lithuanian leadership had to officially convert to Roman Catholicism (Gruševs'kyj 1993, 128–129).

Having halted the advance of the Teutonic Order, Poland and Lithuania focused their joint efforts on countering the advance of the Golden Horde and its vassal principality of Moscow. The latter, having become stronger after the collapse of the Golden Horde into several separate khanates, temporarily regained Smolensk and the Chernihiv-Siverskiy regions from Lithuania in the early 16<sup>th</sup> century („*Belarus' u peryâd...*” 2008, 411–425). According to Belarusian historian V. Kavaliou, the Moscow principality had ideological aspirations to the heritage of Kyivan Rus' because of its policy of seizing the territories of the Grand Duchy of Lithuania, especially also Ukrainian lands (Kovalëu 1992, 75). This led to irreconcilable competition and protracted wars over the “Rus' legacy” between the Lithuanian-Rusyn state and the Moscow principality.

Also, the Grand Duchy of Lithuania had to constantly repel attacks by the Crimean Khanate, which by this time had become a vassal of the Ottoman Empire and was constantly raiding Ukrainian lands up to Kyiv and even Galicia (Gruševs'kyj 1993, 328–329). In an alliance with the Turks and Tatars, the Wallachian lords, who were also vassals of the Ottoman Empire, began to attack Ukrainian lands (Gruševs'kyj 1993, 329). After another unsuccessful war with Moscow, the Grand Duchy of Lithuania was on the verge of a military catastrophe which forced it to finally unite with Poland. This resulted in the Union of Lublin in 1569, which united Poland and Lithuania into a single Polish-Lithuanian Commonwealth (*Rzeczpospolita*) and transferred all Ukrainian lands from Lithuanian rule to Polish rule (Mycyk, Hynčevs'ka-Gennel' 2009, 380–784). A gradual policy of Polonisation and Catholicisation of the Ukrainian Orthodox population began, and the Orthodox hierarchy and clergy under Polish rule lost their rights and privileges (Vlasovs'kyj 1955, 166–167). As early as 1596, at the initiative of the Polish King Sigismund III Vasa, the Union of Brest of the Orthodox bishops of the *Rzeczpospolita* was concluded with Rome, after which the Orthodox Church within the Polish state was outlawed (Gruševs'kyj 1994, 612; Vlasovs'kyj 1955, 267–275; Florâ 2003, 238–242). All these processes led to the resistance and activation of the Orthodox spiritual and cultural movement within the *Rzeczpospolita*. They also resulted in a more active involvement of the Ukrainian Cossacks, who at that time had come to replace the Old Rusyn nobility that had become Polonised and converted to Catholicism, by taking on the role of the new Orthodox elite of early modern Ukrainian society. In the process, the Orthodox clergy's ties with the Holy Mount Athos were also revived (Šumylo 2014, 120–128).

Despite political upheavals in the sixteenth and seventeenth centuries the Orthodox Kyivan Metropolis, which, based on its rights autonomy, remained part of the Patriarchate of Constantinople, continued to have quite close ties with Athos. At this time, the Athonite and Hesychastic tradition continued to have a certain influence on Greek liturgical chants

and traditions, which spread to the Ukrainian and Belarusian lands, in particular in the notation manuscripts of the sixteenth and seventeenth centuries (Ignatenko 2017, 158).

Among the prominent 16<sup>th</sup> century natives of the Ukrainian-Belarusian lands on Mount Athos, the most famous was Monk Anthony Rusyn (Athonit), who was martyred for his faith around 1516. He took monastic vows in the Suprasl Annunciation Monastery (before 1506) and, under the influence of Athos monks, also went to the Holy Mountain (Turilov 2001, 680). The Suprasl Monastery, which was subordinate to the Kyiv Metropolis, was a powerful Orthodox spiritual and cultural centre at that time. It maintained close relations with the monasteries of Athos, in particular with the Great Lavra and Serbian Hilandar, from where it received manuscripts and also sent them. The monks copied these manuscripts and distributed them in the Belarusian and Ukrainian lands of the Rzeczpospolita (Temčín 2014, 184–192; Ostapčuk 2017, 425–431).

It is likely that the monk Gabriel Mstyslavych, a famous Athonite hagiographer, polemicist, and translator from Greek into Slavic languages, who in the 1510s and 1520s led the Holy Mountain brotherhood several times and was elected *prot* of the Holy Mountain, came from the Ukrainian-Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth (Maksimowicz, Turilov 2002, 148).

At that time, both the clergy and hierarchs of the Patriarchate of Constantinople and the Athos monks travelled fairly regularly through Ukrainian-Belarusian lands to collect donations. The need to pay exorbitant taxes to the Turks forced Athos monks to embark on long and dangerous journeys every year to collect alms for their monasteries in the lands of Moldavia, Ukraine, Belarus, and Muscovy. In particular, in 1518, a delegation from the Patriarch of Constantinople travelled through the Ukrainian-Belarusian lands as part of such a mission. This delegation included a well-educated monk of the Vatopedi Monastery of Athos, Maximus the Greek (1470-1556). Later he became famous as

an outstanding translator from Greek into Slavic and produced numerous works of a theological, apologetic, spiritual and moral nature. He opposed the separation of the Moscow Metropolis from the Patriarchate of Constantinople, supported the activities of the Athos Hesychastes (rus. *nestyazhateli*) movement, and translated and corrected many Church Slavonic liturgical books. In Muscovy, he was accused of a fictitious “heresy” and was imprisoned in 1525 where he spent nearly 30 years (Pliguzov 2002, 239–240; Kartašev 1993, 460–478; Sinicyna 2006).

Subsequently, many supporters of the ideas of the Athonites, St Maximus the Greek and St Nil of Sorskyi, were forced to flee to the Ukrainian and Belarusian lands, in particular to Volyn to escape the persecution of the Moscow authorities. Among them was one of the last representatives of the Moscow Hesychastic-Non-possessors (rus. *nestyazhateli*) school of St Nil Sorskyi, the Elder Abbot Artemii Troitsky (Gruševs'kyj 1995, 443; Florovskij 1983, 31; Myc'ko 1990, 82; Isaëvyč 2002, 120; Ul'ânovs'kyj 2012, 813). He emigrated from Muscovy after the final victory of the Josephites over the Non-possessors (rus. *nestyazhateli*). Archimandrite Zacharias Kopystensky Palinodia mentions that “the Reverend Artemii” was actively engaged in educational and missionary activities among the “Rusyn people in Lithuania” (Kopystenskij 1878, 913). In some sources of that time, he was called “the Elder of Ostroh” (Vilinskij 1906, 289; Myc'ko 1990, 82). Thus, we can assume that in the Ukrainian hesychastic revival of the late sixteenth and early seventeenth centuries, two schools converged - the Athonite school and the “Non-possessors” (rus. *nestyazhateli*) school of Athonites Nil Sorskyi and of Maxim Greek, which was artificially interrupted in the Moscow state, but continued its development in the Ukrainian lands through Elder Artemius Troitsky and others (Šumylo 2014, 116).

One of the centres of spiritual and cultural life in the Polish-Lithuanian Commonwealth, and, accordingly, of relations with the Holy Mount Athos in the sixteenth century, was the city of Ostroh, where, at the initiative of the Marshal of Volyn and the governor of Kyiv, Prince

Vasyl-Kostiantyn Ostrozky (a descendant of St. Theodore Ostrozky, whose relics rest in the Kyiv Pechersk Lavra), the Ostroh Orthodox Slavic-Greek Latin School (Academy) was established, book printing was introduced, and Orthodox monasteries and churches were restored (Myc'ko 1990, 81–115; Isaëvyč 2002, 120; Ul'ânovs'kyj 2012, 813). The Ostroh circle of Orthodox traditionalist scribes brought together prominent church and secular figures of the time, both from Ukraine and Greece and Athos. In particular, Cyril Lukaris, the future Patriarch of Alexandria and Constantinople, Nikephoros Kantakouzen, the exarch and protosyngel of the Patriarchate of Constantinople, Iov Knyahynytsky and Cyprian Ostrozhanyn, the future monks of Athos, taught here. Ivan Vyshenskyi was closely associated with the Ostroh circle, who at that time served Prince Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi and later went to Athos, where he became a monk (Šumylo 2016, 35–44). Also associated with the Ostroh Academy was a fellow Athonite of Ivan Vyshenskyi, Iov Knyahynytskyi, and Cyprian Ostrozhanyn, Isaac Boryskovych, who was also a monk on Athos and later became one of the first bishops of the restored Orthodox hierarchy (Myc'ko 1990, 81–115; Šumylo 2014, 120–128).

Prince Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi, a champion of Orthodoxy, also tried to maintain close personal ties with Mount Athos. Promoting the sending of Ukrainian monks to the Holy Mountain, he ordered books from there for the Ostroh Slavic-Greek School and the printing house he founded. One of these books, which he handed over to Prince Andrey Kurbsky for reprinting, was widely distributed among the Orthodox in the Polish-Lithuanian Commonwealth. This book contained works by the theorists of Athonite hermeneutics Gregory Palamas and Nicolas Cabasilas (Nikitin 1997, 86).

As Anatolii Turilov notes, representatives of various strata of the Orthodox society of the Polish-Lithuanian Commonwealth during the sixteenth century made generous contributions to the monasteries of Mount Athos (Romanenko, Turilov 2002, 153). Thus, in 1549, when the

next envoys of the Athos Hilandar Monastery were travelling through Volyn, the priest Kozma Vasylovych from Kovel sent the Tolkovaya Paleya to Hilandar, and Prince Oleksandr Polubynskiy (†1608) presented a magnificent late 15<sup>th</sup> century Tetraevangelion to the Hilandar Monastery (Romanenko, Turilov 2002, 153). In the 16<sup>th</sup> century, a certain “pan Phylyo” donated “red” church vestments to the same Athos monastery (RGADA, F. 381. № 1840. f. 227v). Also in 1582, the monks of the Hilandar Monastery sent a message to Prince Andriy Kurbsky, who lived in Volyn, asking for help in building a monastery hospital on Mount Athos (Romanenko, Turilov 2002, 153). To this day, the library of the Hilandar Monastery still contains early printed books issued in Ostroh in the late 16<sup>th</sup> and early 17<sup>th</sup> centuries. Ukrainian early printed books of this period are also kept in the Bulgarian monastery of Zograf, including the following editions: The Ostroh Bible (Ostroh, 1581) – 3 copies; On the One True Faith (Ostroh, 1588); The Words of St Basil the Great (Ostroh, 1594) – 3 copies; The Margarit of Chrysostom (Ostroh, 1595) – 2 copies; The Teachings of St John Chrysostom (Ostroh, 1607) (Šumylo 2021, 157).

In the second half of the 16<sup>th</sup> century, envoys of Athos monasteries, including the ancient Rusyn monastery of Panteleimon (Rusyk), began to travel more and more actively through the Ukrainian-Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth to collect alms. In particular, it is known from chronicle and documentary sources that in the 1560s-1590s, with the blessing of the Patriarchs of Constantinople, representatives of Rusyk, led by Archimandrite Neophytos, among whom a certain Father Matthias is mentioned, frequently travelled through Volyn, (ARPM. Op. 16. Delo 62. Doc. A000407. f. 1). A year later, they returned to the Holy Mount Athos through the Ukrainian lands (ARPM. Op. 16. Delo 63. Doc. A000440. f. 1-1v).

During such journeys through the Ukrainian lands, representatives of the Eastern patriarchs and monasteries of Athos came into contact with local patrons and defenders of Orthodoxy, the main one being Prince

Kostiantyn Ostrozkyi. Therefore, there is no doubt that the abbots and representatives of Rusyk, including the priest Matthias, communicated with Prince Ostrozkyi in 1560-62 and 1591-92 and sought his protection and patronage.

The name of the abbot of the Athos Panteleimon Monastery, Father Matthew, is also known from a court case in 1569 (held in two stages: on Athos and in Istanbul) in connection with the so-called “vacuf reform”. As a result of this reform, all the property of Athos monasteries was declared *vacuf*, i. e., belonging to the Ottoman sultan; the monasteries had to pay high taxes (*haraj*) to the Turks for using it, which put the monasteries on the verge of ruin (ARPMA. Op. 18. Delo 2. Doc. A 000586. f. 1; Uspenskij 1847, № 32–19; Popcov 1874, 107–111).

From this file it is known that the Rusyn Panteleimon Monastery on Mount Athos was a monastic community and had a brotherhood of 47 monks in 1569. The monastery had a *pyrgos* (watchtower) by the sea and ten separate cells on its territory on the Holy Mountain, and four cells outside. The monastery also belonged to the ancient Rusyn skete “Xylurgus” (ARPMA. Op. 18. Delo 2. Doc. A 000586. f. 1; *Istoriâ...* 2015, 226–227). According to the charter of the Qadiyah of Istanbul, Mehmed ibn Khurrem, dated 1569, the above-mentioned Father Matthias was approved as the administrator of the *vacuf* in Rusyk (ARPMA. Op. 18. Delo 2. Doc. A 000586. f. 1; *Istoriâ...* 2015, 226–227).

As a result of the lawsuits against Rusyk, the monks were forced to pay a huge ransom to the Turkish authorities for the confiscated buildings and land and were forced to mortgage all the monastery’s possessions and metohija, and even the church treasury. This led to Rusyk being vacated, and its inhabitants being forced to move to nearby cells and to the Ksylurga skete (*Istoriâ...* 2015, 228). From the charter of Prot Pakhomii and the report of the Moscow tsar’s envoy Ivan Mesheninov in 1584, it is known that the Rusyn Panteleimon Monastery “has been empty for 10 years”; only a few monks remained there to perform



services (RGADA. F. 52. Op. 1. Kn. 2. f. 82-83; RGADA. F. 52. Op. 1. Kn. 2. f. 64v-67v; Dimitrijević 1922, 23-27; Muraiev 1858, 137-138; Mošyn 2002, 315; *Akty...* 1873, XVII). This state of affairs of the Rusyk monks and the adjacent sketes and cells corresponds with the description by Elder Ivan of Vyshenia of the situation of monks on Athos under the Ottoman yoke (Ivan Višenskij 1955, 209).

The revival of Rusyk begins after the aforementioned trip in 1590-1592 of a delegation of the monastery led by Archimandrite Neophytos and accompanied by priest Matthias across Ukrainian lands to Muscovy (RGADA. F. 52. Op. 1. Kn. 3. f. 12; RGADA. F. 52. Op. 1. Reestr 2, №4; RGADA. F. 52. Op. 1. Reestr 1, Kn. 3. f. 202v-204; Bantyš-Kamenskij 2001, 38-39; *Posol'skaâ kniga...* 1988, 146-148; Muraiev 1858, 231.261; Popcov, 1874, 27.415), which resulted in a generous donation for the restoration of the monastery (ARPMA. Op. 16. Delo 62. Doc. A000407. f. 1; ARPMA. Op. 16. Delo 63. Doc. A000440. f. 1-1v).

After returning from a trip to Muscovy and the Polish-Lithuanian Commonwealth, the Rusyk monks began to restore the monastery with the donations they had collected: the monastery walls and buildings were rebuilt, and a new monastery cathedral was erected on the site of the old one (its appearance is preserved in a drawing by the Kyiv pilgrim Vasyl Hryhorovych-Barskyi).

At this time, the Rusyk Monastery on Mount Athos was being restored as a centre of spiritual and cultural life and education. In particular, there are known cases of people being sent to Rusyk from afar, even from the tsars of Moscow, to learn the Greek language and literacy (RGADA. F. 52. Op. 1. Kn. 1. f. 70-71v; Muraiev 1858, 69; *Istoriâ...* 217, 219-220; *Akty...* 1873, XVI). This fact confirms that Rusyk was an important spiritual and cultural centre where people from various Rusyn lands, including Ukraine and Muscovy, had the opportunity not only to receive a spiritual education but also to learn Greek and literacy. In turn, in contact with Ukrainian church and secular circles, Athos monks

also exerted a certain spiritual and cultural influence on them, passing on books and epistles copied on Athos, and influencing the liturgical and artistic traditions of Ukrainian monasteries.

In the 1590s, the aforementioned Father Mefodii became the abbot of the Rusyn Panteleimon Monastery on Mount Athos. It is possible that he himself came from the Ukrainian lands. During his travels with other Athonite monks through the Volyn lands, it seems that they were joined by Prince Kostiantyn Ostrozkyi's servants Ivan Vyshenskyi and Iov Knyahynytskyi, who went together to Mount Athos (Šumylo 2016, 39–43.53–54). On the basis of Iov Knyahynytskyi's life, we can restore important details of the journey of both Ukrainian ascetics to Athos (Iêromonah Ignatij 2013, 46). Having fulfilled the instructions of the Prince of Ostroh on the Holy Mountain and visited many monasteries and hermitages, Knyahynytskyi returned to Ostroh to convey to the prince the answer of the Holy Mountain elders (Iêromonah Ignatij 2013, 48–49). After that, with the permission of the prince, he went to the Holy Mountain for the second time “with some people” (Iêromonah Ignatij 2013, 49). One of them seems to have been Ivan Vyshenskyi (Šumylo 2016, 39–42).

Until recently, the testimony of Ignatius of Lubariv was considered the only source containing information about the Athonite period of Iov Knyahynytskyi's life. However, recently confirmation of this fact has been found in a document dated 1592, which is kept in the file on the arrival of a delegation of the Vatopedi Monastery from the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth to Smolensk (Šumylo 2023). Another source confirming Iov Knyahynytskyi's stay in the cell of the Vatopedi Monastery is a late 14<sup>th</sup> century manuscript Slavonic Tetraevangelion, which is preserved in the Library of Vatopedi (Slav. 1). The first page of the book contains notes in Greek providing information that on 11 January 1596 the book was given for temporary use to monks Ezekiel and Sava at one of the cells of the Vatopedi monastery. In our

opinion, there is no doubt that that it is Iov Knyahynytskyi and his companion, Fr Sava, whom Ivan Vyshenskyi wrote about in his letters (Šumylo 2023) that are referred to here. Ivo Knyahynytskyi finally returned to the Ukrainian lands no later than 1601-1603, after which, together with another Athonite, Ivan Vyshenskyi, he founded the Maniavsky Skete in the Carpathian Mountains, according to the Athonite statute, which was sometimes called the “new Ruthenian Vatopedi” (Celevyč 1887, 14; Šumylo 2016, 79). Since Ivan Vyshenskyi had close ties with Iov Knyahynytskyi and “our father Sava”, we can assume that he probably also lived with them for some time at first on Mount Athos at the Vatopedi Monastery.

On behalf of Prince Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi, Cyprian Ostrozhanyn, Isaac Boryskovych, and others also visited Mount Athos at this time (Šumylo 2016, 59–61.65–66.70–73).

## **Summary**

Thus, spiritual, and cultural ties between the Ukrainian and Belarusian lands and Mount Athos had been well-established for centuries, ensuring mutual spiritual and cultural exchange and influence on each other. After the decline of the statehood of Kyivan Rus, they experienced new development as a result of South Slavic influences and the so-called “Hesychastic revival”, which played a significant role in shaping ancient Ukrainian culture, literature, and art in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries. After the fall of Constantinople in 1453 and the conquest of the Byzantine Empire by the Seljuk Turks, the monasteries of Mount Athos managed to preserve their traditional self-government and became a shelter for numerous fugitives from Ottoman slavery and oppression on ethnic and religious grounds.

Holy Mount Athos has traditionally remained a centre of Orthodox monasticism, asceticism, spirituality, literary activity, and book copying. Since the Baptism of Kyivan Rus, Ukrainian Orthodox monasticism has

traditionally had close ties with Mount Athos. One of these centres of contact with Holy Mount Athos within the Polish-Lithuanian Commonwealth was the Suprasl Monastery.

To maintain independency of Athos monasteries monks had to pay exorbitant taxes. This forced them to go on long and dangerous journeys to collect alms for their communities in the lands of Moldavia, Ukraine, Belarus, and Muscovy. In this regard, in the 16<sup>th</sup> century, Athonite monks often travelled through the Ukrainian-Belarusian territories to raise funds for their monasteries, which contributed to the establishment of closer contacts and influences between Athonite and Ukrainian monasticism. During this period, many supporters of the Athonite movement of the Hesychastic-Non-possessors (*nestyazhateli* – followers of St Nil of Sorskyi) also fled Muscovy to the lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth to escape persecution. During the sixteenth century, Volyn became one of the centres of spiritual and cultural life and ties with the Holy Mount Athos. As a result, the city of Ostroh became one of the spiritual and cultural centres of the Polish-Lithuanian Commonwealth, where, on the initiative of Prince Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi, an Orthodox Slavic-Greek-Latin school (academy) was established, book printing was introduced, and Orthodox monasteries and churches were restored. Prominent church, and secular figures of the time from Ukraine, Greece, and Athos united around the Ostroh group of Orthodox traditionalist scribes. In particular, the Ukrainian Athonite monks Ivan Vyshenskyi, Iov Knyahynytskyi, Cyprian Ostrozhanyn, Isaac Boryskovych, and others were associated with the Ostroh group of traditionalist scribes. On behalf of Prince Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi, they visited the Holy Mount Athos, brought back manuscripts, among others, with the works of the Eastern Church Fathers. After the Orthodox bishops of the Polish-Lithuanian Commonwealth signed the Union of Brest with Rome in 1596, the Orthodox spiritual and cultural movement in the Ukrainian and Belarusian lands became more active, which was significantly influenced by Orthodox monks, including those of Athos.

As a result, ties between the Orthodox clergy and monastics within the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Holy Mount Athos were revived. The existence of close spiritual and cultural ties between the Ostroh group of traditionalist scribes and Ukrainian (in particular, Volyn) monasticism and Mount Athos on the eve of the Union of Brest significantly influenced further church and cultural processes in the late sixteenth and early seventeenth centuries.

## Literature

- „Afon”. 2002. *Pravoslavnaâ èncyklopediâ*. Red. Patriarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksei II. T. 4, 117–118. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ èncyklopediâ.
- Akty Russkogo na Svâtom Afone monastyrà sv. velikomučenika i celitelâ Panteleimona*. 1873. Kiev: Tip. Kievo-Pečerskaâ Lavra.
- Bantyš-Kamenskij, Nikolaj Nikolaievič. 2001. *Reestry grečeskim delam moskovskogo arhiva Kollegii inostrannyh del*. Moskva: Indrik.
- „Belarus’ u peryâd Vâlikaga knâstva Litoŭskaga”. 2008. W *Gistoryâ Belarusi u 6 tomah*. Glav. red. Maksim Kascûk. T. 2, 411–425, Minsk: Èkoperspektiva.
- Celevyč, Ūlian. 1887. *Istoriâ Skytu Manâvskogo: vraz z zbornykom gramot, lystov i deâkyh sudovyh dokumentov, dotyčnyh togo monastyrà*. L’viv: Druk NTŠ.
- Čuhlib, Taras. 2010. *Kozaky ta ânyčary. Ukraïna u hrystyjans’ko-musul’mans’kyh vijnah 1500 – 1700 rr*. Kyiv: WD Kyêvo-Mogyłâns’ka akademiâ.
- Dimitrijević, Stefan. 1922. „Dokumenta hilendarske arhive do XVIII veka”. W *Spomennik Srpske Kralevske Akademije* LV: 25–28.
- Florâ, Boris. 2003. „Brestskaâ uniâ”. W *Pravoslavnaâ èncyklopediâ*. Red. Patriarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksei II. T. 6, 238–242. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ èncyklopediâ.

- Florovskij, Georgij, protoierej. 1983. *Puti ruskogo bogosloviâ*. Pariž: YMCA-Press.
- Fotić, Aleksandar. 2000. *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom carstvu, XV-XVII v.* Beograd: UB.
- Gruševs'kyj, Myhajlo. 1993. *Istoriâ Ukraïny–Rusi*. T. 4. Kyïv: Naukova dumka.
- Gruševs'kyj, Myhajlo. 1994. *Istoriâ Ukraïny–Rusi*. T. 5. Kyïv: Naukova dumka.
- Gruševs'kyj, Myhajlo. 1995. *Istoriâ Ukraïny–Rusi*. T. 6. Kyïv: Naukova dumka.
- Iêromonah Ignatij z Lubarova. 2013. „Žit'ie i žyzn' prepodobnogo otca našego Iova”. W *Velikij Skit u Karpatah*. T. 1.: *Pateryk Skyts'kyj. Synodyk*. Ivano-Frankivs'k: Manuskrypt.
- Ignatenko, Êvgeniâ. 2017. „Isyhazm i grec'kyj spiv na ukraïns'kyh i bilorus'kyh zemlâh u drugij polovyni XVI-XVII st.” *Naukovyj visnyk NMAU im. Čajkovs'kogo* 119: 158.
- Isaêvyč, Âroslav. 2002. *Ukraïns'ke knygovydannâ: vytoky, rozvytok, problemy*. L'viv: Instytut Ukrainoznastva im. I. Kryp'âkeviča.
- Istoriâ Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyrà na Afone s drevnejšyh vremën do 1735 goda* (Russkij Afon XIX–XX vekov, T. 4). 2015. Red. Ieromonah Makarij Makienko. Afon: Izdanie Russkogo-Panteleimonova monastyrà na Afone.
- Ivan Višenskij. 1955. *Sočinieniâ*. Podgotov. teksta, st. i komment. Igor Petrovič Ermenin. Moskva / Leningrad: Izdatelstvo AN SSSR.
- Kartašev, Anton. 1993. *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*. T. 1. Moskva: Tierra.
- Kopystenskij, Zahariâ. 1878. *Palinodiâ. Sočinenie Zaharii Kopystenskogo 1621 goda* (Russkaâ istoričeskaâ biblioteka izdavaemaâ arheografičeskoû komisejyû, T. 4, Kn. 1: Pamâtniki polemičeskoj literatury Zapadnoi Rusi), 313–1200. Sankt Peterburg: Tip. Arheografičeskoj komisii.

- Kavalëŭ, Viktor. 1992. „Adnosiny Válikaga knáštva Litoŭškaga z Válikim knáštvam Maskoŭskim u XIV-XV st.” W *Gistoryâ Belarusi X-XX st. Zbornik dakladaŭ gistoryčnaj kanferèncyi*. 70–84, Minsk: Nauka.
- Maksimovič, Kirill, Turilov, Anatolij. 2002. „Afon i Rossiâ: Russkie inoki na Afonie v XI–XVII vv.” W *Pravoslavnaâ èncyklopediâ*. Red. Patiarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksei II. T. 4, 146–149. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ èncyklopediâ.
- Mošyn, Vladimir. 2002. „Russkie na Afone i rusko-vizantijskie odnosze-niâ”. W *Iz istorii ruskoj kultury*. T. 2. Kn. 1: *Kievskaa i Moskovskaa Rus´*. Sost. Anna Feliksova Litvina, Fiodor Borisovič Uspenskij, 63–66. Moskva: Ázyki Slovianskoi Kultury.
- Muraiev, Andrei Nikolaievič. 1858. *Snošeniâ Rossii s Vostokom po delam cerkovnym*. Sankt Peterburg: Tipografiâ 3 otd-niâ sobstv. E.I.V. kancelarii.
- Myc´ko, Igor. 1990. *Ostroz´ka slovãno-greko-latyns´ka akademiâ (1576-1636)*. Kyïv: Naukova Dumka.
- Mycyk, Ūrij, Hynčevs´ka-Gennel´, Teresa. 2009. „Lublins´ka unija 1569”. W *Èncyklopediâ istorii Ukraïny u 10 tomax*. T. 6: La – Mi, 380–784. Red. Valerij Andrijovič Smolij. Kyïv: Naukova dumka.
- Nikitin, Avgustin, archimandrit. 1997. „Afon i Russkaâ Pravoslavnaâ Cerkov´ (obzor cerkovno-literaturnyh svâzej)”. W *Bogoslovskie trudy* 33: 76–109.
- Ostapčuk, Ežy. 2017. „Vliãnie Svãtoj Gory Afon na duchovnuŭ žyžn pravoslavnyh veruŭših v Poľše”. W *Rus´ – Svãtaâ Gora Afon: Tysãča let duhovnogo i kulturnogo edinstva. Materialy Meždunarodnoj naučnoj konferiencyi v ramkah ũbilejnyh toržestv k 1000-letiu rus. monašestva na Afone, 21–23 sentãbrã 2016 g.*, 425–431. Moskva: Sinodal´nyi otdel po monastyriam i monašestvu Russkoi Pravoslavnoi Cerkvi.
- Pliguzov, Andiej. 2002. *Polemika v Russkoj Cerkvi pervoj treti XVI st.* Moskva: Indrik.

- Popcov, Azariâ, ieromonah. 1874. *Po povodu voprosa ob Afonskom monastyre svâtoho Pantelejmona: Stat´i Lûbitelâ istiny*. Sankt-Peterburg: Tipografiâ Doma prizreniâ malolet. bednyh.
- Posol´skaâ kniga po svâzâm Rossii s Greceej (pravoslavnyimi ierarhami i monastyrami)*. 1588–1594. 1988. Moskva: Institut istorii SSSR.
- Romanenko, Elena, i Anatolij Turilov. 2002. „Russko-afonskie svâzi v XI–XVII vv.” W *Pravoslavnaâ èncyklopediâ*. Red. Patiarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksei II. T. 4, 149–154. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ èncyklopediâ.
- Šerbak, Vitalij. 2019. *Deržavna ideâ v rann´omodernij Ukraïni*. Vynnyčâ: Tvory.
- Sinicyna, Nina. 2006. *Skazaniâ o prepodobnom Maksime Greke (XVI–XVII vv.)*. Moskva: Izd-vo PSTGU / Nauka RAN.
- Šumylo, Sergij. 2014. „Vliânie Svâtoj Gory Afon na duhovnuû, kul´turu i političeskuû žyzn´ Ukrainy XVII veka”. W *Afon i slavianskij mir. Sbornik 1. Materialy pervoj meždunarodnoj konferencyi k 1000-letiu rus. monašestva na Svâtoj Gore. Belgrad, 16–18 maâ 2013 goda*. Red. Žanna Leonidovna Levšina. Sb. 1, 113–130. Afon: Izdanie Panteleimonova monastyra.
- Šumylo, Sergij. 2016. *Starec Joann Višenskij: afonskij podvižnik i pravoslavnyj pisatel´-polemist. Materialy k žyzneopisaniâ blažennoj pamûti velikogo starca Joanna Višenskogo Svâtogorca*. Kiev: Izdatel´skej otdel UPC.
- Šumylo, Sergij. 2021. „Ekspedyciâ na Svâtu Goru Afon: zabutyj stežkamy čenciv z ukraïns´kyh zemel´ XVII–XIX st.” *Siverâns´kyj litopys: naukovyj žurnal* 6 (162): 154–159.
- Šumylo, Sergij. 2023. *Nevidome džereło do afons´kogo periodu žyttâ prp. Iova (Iêzekiïlâ) Knâgynyc´kogo ta jogo učasti v posol´stvi Vatopieds´kogo monastyra 1592 roku*. Kyïv. [in print].
- Temčîn, Sergej. 2014. „Afono-serbskij original suprasl´skogo rukopisnogo komplekta služebnyh Minej serediny XVI veka i ego dal´nejšaâ sud´ba”. W *Afon i slavânskij mir. Materialy mieždunarodnoi*



*konferencii k 1000-letiiu rus. monašestva na Afone (Belgrad, 16-18 maâ 2013 g.)*. Red. Žanna Leonidovna Levšina. Sb. 1, 184–192. Afon: Izdanie Panteleimonova monastyrà.

Turilov, Anatolij. 2001. „Antonij Suprasl'skij”. W *Pravoslavnaâ èncyklopediâ*. Red. Patriarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksei II. T. 2, 680. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ èncyklopediâ.

Ul'ânovs'kyj, Vasyľ. 2012. *Knâz' Vasyľ'-Konstântyn Ostroz'kyj: istoričnyj portret u galerei predkiv ta našadkiv*. Kyïv: Prostrir.

Uspenskij, Porfirij arhimandrit. 1847. *Ukazatel' aktov, hranâšihsâ v obitelâh Svâtoj Gory Afonskoj*. Sankt Peterburg: Tipografiâ Imperatorskoj Akademii Nauk.

Vilinskij, Sergej. 1906. *Poslaniâ starca Artemiâ (XVI veka)*. Odessa: Èkonomičeskaâ Tipografiâ.

Vlasovs'kyj, Ivan. 1955. *Narys istorii Ukraïns'koï pravoslavnoï cerkvy*. T. 1. N'û-Jork: Ukraïns'ka Pravoslavna Cerkva v Z.D.A.

### **Archival documents**

ARPM (Arhiv ruskogo Panteleimonova monastyrà na Afonie). Opis' 16. Delo 62. Dok. A000407. Gramota Patriarha Jova na milostynû Rusiku (1591). f. 1.

ARPM. Opis' 16. Delo 63. Dok. A000440. Gramota carâ Feodora Joannoviča o priezde v Moskvu igumena Rusika za milostynej (1592). F. 1–1v.

ARPM. Opis' 18. Delo 2. Dok. A 000586. Firman Mahmuda-pašy (1569). f. 1.

RGADA (Rossijskij Gosudarstvennyj arhiv drevnih aktov). Fond 381. № 1840. f. 227v.

RGADA. F. 52. Opis' 1. Kniga 2. f. 64v – 67v.

RGADA. F. 52. Opis' 1. Kniga 3. f. 12.

RGADA. F. 52. Opis' 1. Riejestr 1, kniga 3. f. 202v – 204.

RGADA. F. 52. Opis' 1. Riejestr 2, №4.

RGADA. Fond 52. Opis' 1. Kniga 1. f. 70–71v.



## **Organizacja Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej (1918-1921)**

### **Organization of the Orthodox Church in the Second Polish Republic (1918-1921)**

**Słowa kluczowe:** Kościół prawosławny, II Rzeczypospolita, patriarcha Tichon (Bielawin), struktury diecezjalne, Ministerstwo Wyznań i Oświecenia Publicznego, statut prawosławnej diecezji warszawskiej

**Key words:** Orthodox Church, Second Polish Republic, Patriarch Tikhon (Bielawin), diocesan structures, Ministry of Religious Affairs and Public Enlightenment, statute of the Orthodox Diocese of Warsaw

#### **Streszczenie**

Polski rząd w latach 1918-1921 zmierzał do sformowania wyższej władzy cerkiewnej. Stworzył podstawy pod misję dyplomatyczną w Moskwie i Stambule, dążąc do usamodzielnienia administracyjnego i oddzielenia prawosławia w Polsce od wpływów Rosji sowieckiej. W pierwszym etapie organizacji diecezjalnej Kościoła prawosławnego w Polsce skryształizowały się określone potrzeby, mianowicie powołanie wyższej władzy cerkiewnej i zadbanie o właściwe relacje z polskimi władzami. Kościołem prawosławnym w Polsce kierowały różne wyższe władze cerkiewne: ukraińskiego synodu biskupów, patriarchatu moskiewskiego czy synodu hierarchii rosyjskiej za granicą. Ze swej strony polskie władze nie zgadzały się na ingerencję zewnętrznych zarządów cerkiewnych. W powyższej sytuacji należało stworzyć niezależny wyższy zarząd cerkiewny na miejscu w celu uregulowania życia cerkiewnego w Polsce i obrony interesów cerkiewnych w relacjach z polskim rządem.

---

<sup>1</sup> Bp dr hab. Andrzej Borkowski, prof. ucz., Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

## **Abstract**

The Polish government in the years 1918-1921 aimed at forming a higher church authority. It created the basis for a diplomatic mission in Moscow and Istanbul, striving for administrative independence and separation of the Orthodox Church in Poland from the influence of Soviet Russia. In the first stage of the diocesan organization of the Orthodox Church in Poland, specific needs were crystallized, namely the appointment of a higher church authority and the establishment of proper relations with the Polish authorities. The Orthodox Church in Poland was led by various higher church authorities: the Ukrainian Synod of Bishops, the Moscow Patriarchate, and the synod of the Russian hierarchy abroad. For their part, the Polish authorities did not agree to the interference of external church administrations. In the above situation, it was necessary to create an independent higher board of the church at home, in order to regulate the life of the church in Poland and defend the interests of the church in relations with the Polish government.

## **1. Tytułem wstępu**

W literaturze przedmiotu nie mamy zbyt wiele odrębnych opracowań i artykułów, które zajmują się analizą początkowego etapu organizacji Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej w okresie od uzyskania niepodległości do zakończenia wojny polsko-bolszewickiej z lat 1919-1920 i ustalenia przebiegu granic między tymi państwami traktatem ryskim z 18 marca 1921 roku. Podejmując się badania powyższego okresu, należy dokonać opisu najważniejszych problemów badawczych: Jakie były relacje między państwem i Kościołem prawosławnym? Na czym polegała rola misji dyplomatycznych polskiego rządu w Moskwie? Jakie cele zamierzał realizować polski rząd w swej polityce wewnętrznej względem Cerkwi? Jakie stanowisko w relacjach z polskim rządem zajął patriarchat moskiewski? Jakie wyższe władze cerkiewne miały wpływ na administrację cerkiewną w Polsce? Na czym polegały zmiany w organizacji struktur diecezjalnych w Kościele prawosławnym w Polsce? Specyfika badań wymagała korzystania z materiałów źródłowych. Bazę źródłową do napisania powyższego artykułu stanowi korespondencja Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego oraz Ministerstwa

Spraw Zagranicznych, zachowana w Archiwum Akt Nowych w Warszawie.

## **2. Projekt statutu prawosławnej diecezji warszawskiej z 7 września 1918 roku**

Wraz z powołaniem Rady Regencyjnej (1917-1918) w granicach Królestwa Polskiego znalazło się kilka diecezji prawosławnych. Z tego względu synod rosyjski pod przewodnictwem patriarchy Tichona (Bielawina) zatwierdził projekt dotyczący organizacji odrębnego okręgu metropolitalnego, idąc za przykładem istniejącej organizacji Kościoła rzymskokatolickiego w Rosji. Polityka hierarchii rosyjskiej polegała na podtrzymywaniu niezmiennego stanowiska odnośnie do organizacji diecezji warszawskiej na zasadach wskazanych przez synod wszechrosyjski (AOP, KYE, A/v 5, k. 89-92; Borkowski 2015, 88-100.108-109; Čencova 2020, 133-202)<sup>2</sup>. Statut prawosławnej diecezji warszawskiej został zatwierdzony 7 września 1918 roku na soborze wszechrosyjskim. Zaledwie kilkanaście dni później, 19 września 1918 roku, pełnomocnik Rady Regencyjnej Królestwa Polskiego w Moskwie Aleksander Lednicki (Pol 1999, 3-43) spotkał się na zlecenie rządu z patriarchą Tichonem i nowo mianowanym na katedrę warszawską, po śmierci arcybiskupa Mikołaja (Ziorowa) (1908-1915) (Grâznov 1976, 66-70; Sokol, Kirill 2002; Mironowicz 2005, 58-59; Bogdanova, Mironovič 2018, 322-328)<sup>3</sup>,

---

<sup>2</sup> Odłączenie od patriarchatu ekumenicznego metropolii kijowskiej i zależnych od niej struktur cerkiewnych Polski i Litwy oraz włączenie ich w 1686 roku w skład patriarchatu moskiewskiego było aktem niekanonicznym, podobnie jak zniesienie samorządności metropolity kijowskiego, posiadającego tytuł egzarchy tronu ekumenicznego. Patriarszy i synodalny tomos o nadaniu autokefalii Kościołowi prawosławnemu w Polsce (nr protokołu 4729 – 13.11.1924).

<sup>3</sup> Arcybiskup Mikołaj (Ziorow) urodził się w rodzinie duchownego w Nowomirgorodzie. Początkowe wykształcenie otrzymał w gimnazjum złotopolskim, a po jego ukończeniu także w odeskim seminarium duchownym. W 1875 roku ukończył moskiewską akademię teologiczną, po czym 10 października został mianowany wykładowcą seminarium duchownego w Razaniu. Dnia 30 września 1883 roku został mianowany inspektorem seminarium duchownego w Wołogdzie, a 8 listopada 1885 inspektorem

arcybiskupem Serafinem (Cziczagowem) (1915-1921) (Čěrnaja 1993, 5-32; Orlovskij 1996, 425-429; Pelica 2007, 380)<sup>4</sup> w celu omówienia

mohylewskiego seminarium duchownego. 25 września 1887 roku złożył śluby mnisze, 27 września został wyświęcony na hierodiakona, 1 października na hieromnicha, a 16 listopada był mianowany rektorem mohylewskiego seminarium duchownego. 22 listopada 1887 r. został podniesiony do godności archimandryty. 30 maja 1889 roku pełnił funkcję rektora seminarium duchownego w Tbilisi. 29 września 1891 roku został wyświęcony na biskupa Aleutów i Alaski. 14 września 1898 roku wrócił z USA do Rosji i został mianowany biskupem Taurydy i Symferopola. 26 marca 1905 roku podniesiony do godności arcybiskupa i mianowany arcybiskupem twersko-kaszyńskim. Nie objął jednak katedry ze względu na ciężki stan zdrowia. Od 8 kwietnia 1905 do 1908 roku przebywał w jednym z klasztorów diecezji taurydzkiej. Od 5 kwietnia 1908 roku mianowany arcybiskupem warszawskim i przywiślańskim. Zmarł 20 grudnia 1915 roku w Piotrogrodzie.

<sup>4</sup> Arcybiskup Serafin (Leonid Michajłowicz Cziczagow) urodził się w 1856 roku w Petersburgu w rodzinie generała dywizji artylerii. Należał do jednej z najsłynniejszych rodzin szlacheckich guberni kostromskiej. W latach 1877-1878 brał udział w wojnie rosyjsko-tureckiej. Otrzymał od cara Aleksandra III order i szablę z inskrypcją dedykacyjną za męstwo. W 1890 roku, z błogosławieństwa ojca duchowego Jana z Kronsztadu, zrezygnował z kariery wojskowej. W tym czasie samodzielnie studiował nauki teologiczne. Na początku 1893 roku został wyświęcony na diakona, a dwa dni później na kapłana w cerkwi Dwunastu Apostołów na Kremlu. Za własne pieniądze odrestaurował świątynię i założył przy niej Towarzystwo Białego Krzyża, aby pomagać dzieciom oficerów. Po 3 latach został przeniesiony do cerkwi św. Mikołaja Cudotwórcy w Wagankowie, którą odrestaurował za własne pieniądze. Po owdowieniu, w 1898 roku ksiądz Leonid przyjął śluby mnisze z imieniem Serafin i został mianowany przełożonym klasztoru Spaso-Eutymowego w Suzdalu i podniesiony do rangi archimandryty. Ojciec Serafin napisał żywot św. św. Serafina z Sarowa i Eutymiusza. W krótkim czasie odnowił klasztor i urządził w nim bibliotekę. W 1904 roku został mianowany przełożonym klasztoru Zmartwychwstania Pańskiego – Nowej Jerozolimy pod Moskwą. Wiosną 1905 roku archimandryta Serafin został konsekrowany na biskupa Sukhum, na początku 1906 roku – biskupa orłowskiego i sewskiego, we wrześniu 1908 roku został biskupem Kiszyniowa i Chocimia. Wszędzie znany był z dobroczynności i organizacji życia parafialnego, za co został odznaczony Orderem św. Anny I stopnia. W maju 1912 roku został podniesiony do godności arcybiskupa twerskiego. W czasie I wojny światowej organizował pomoc uchodźcom, wyposażał w niezbędne fundusze szpitale i pociągi sanitarne oraz zbierał datki dla rannych żołnierzy. W 1917 roku jako monarchista został usunięty z katedry biskupiej Tweru. Jesienią 1918 został mianowany metropolitą warszawskim i przywiślańskim, ale ze względu na sytuację polityczną nie przyjechał do Warszawy.

zasad zarządzania Kościołem prawosławnym w Polsce (AAN, MWRiOP, sygn. 1003, k. 2-3: Pismo pełnomocnika Rady Regencyjnej Królestwa Polskiego w Rosji A. Lednickiego do Departamentu Stanu z 20 września 1918 roku; AAN, MWRiOP, sygn. 960, k. 13: Pismo patriarchy Tichona do pełnomocnika Rady Regencyjnej Królestwa Polskiego w Rosji A. Lednickiego z 23 września 1918 roku; AAN, MWRiOP, sygn. 960, k. 11: Pismo pełnomocnika Rady Regencyjnej Królestwa Polskiego w Rosji A. Lednickiego do Departamentu Stanu z 27 września 1918 roku; AAN, MWRiOP, sygn. 1003, k. 49: List patriarchy Tichona do pełnomocnika misji dyplomatycznej Polski w Moskwie Tytusa Filipowicza z 22 września 1921 roku; Krasowski 1988, 115; Gromadskij 1937, 14). W trakcie spotkania Lednicki dowiedział się o nowych zasadach funkcjonowania diecezji warszawskiej, ustalonych na soborze wszechrosyjskim w 1918 roku.

Podczas kolejnego spotkania z arcybiskupem Serafinem, 26 września, pełnomocnik rządu otrzymał kilka ważnych dokumentów, mianowicie dekret patriarchy Tichona mianujący arcybiskupa Serafina na diecezję warszawską, statut diecezji warszawskiej z 7 września 1918 roku i petycję patriarchy do polskich władz o wprowadzenie w życie postanowień soboru wszechrosyjskiego dotyczących diecezji warszawskiej z udzieleniem jej materialnego wsparcia. Procedowana sprawa przyjazdu do Polski arcybiskupa Serafina w celu objęcia katedry została nieco później przerwana na skutek zmian w ministerstwie i wyjazdu Lednickiego z Rosji, a także wybuchu wojny polsko-bolszewickiej (1919-1921) oraz zarzutów ze strony rządu, że w soborowych obradach nie uczestniczył przedstawiciel polskich władz (AAN, MWRiOP, sygn. 1013, k. 10: Pismo Ministerstwa WRiOP do Departamentu Stanu z 19 października 1918 roku; Starodub 2013, 638-646). Co więcej, chodziło o sam fakt pojawienia się takiego aktu normatywnego przyjętego bez wiedzy polskiego rządu. Ministerstwo podkreślało, że rozstrzyganie takich kwestii należało do wyłącznej kompetencji polskich władz. W każdym razie przed przywróceniem prawosławnej diecezji warszawskiej, zdaniem

Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego, należało: zgromadzić dane statystyczne o duchowieństwie prawosławnym i wiernych na terenie państwa; zbadać rzeczywisty stan posiadania Kościoła prawosławnego; przygotować projekt statutu, na podstawie którego mógłby działać Kościół prawosławny w Polsce.

W pierwszym swym punkcie statut prawosławnej diecezji warszawskiej określał zasady zarządzania, które zasadniczo nie różniły się od tych dotyczących pozostałych diecezji w ramach patriarchatu moskiewskiego.

Prawosławna diecezja warszawska pozostaje w swoich dawnych granicach i, wchodząc w skład Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, rządzi się na zasadach ogólnie przyjętych przez Święty Sobór dla wszystkich prawosławnych diecezji Rosyjskiej Cerkwi, a mianowicie: a) podlega kanonicznie Najwyższej Administracji Cerkiewnej, na czele której stoi Jego Świątobliwość Patriarcha Moskwy i Wszechrusi; b) wysyła swoich przedstawicieli na Wszechrosyjskie Sobory Cerkiewne; c) podlega biskupowi diecezjalnemu, zgromadzeniu diecezjalnemu i radzie diecezjalnej zgodnie z ustaleniami Świętego Soboru Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w kwestii administracji i sądownictwa diecezjalnego oraz zgodnie z lokalnymi uwarunkowaniami i potrzebami; d) biskupa diecezjalnego prawosławnej diecezji warszawskiej wybierają duchowni i świeccy diecezji spośród kandydatów zatwierdzonych przez Święty Synod, a po wyborze zatwierdza Święty Synod („Opredelenie ob ustrojstve Varšavskoj eparchii...” 1994, 23-24).

W wyjątkowych przypadkach dopuszczano mianowanie i przenoszenie biskupów przez najwyższą władzę cerkiewną. Ponadto w diecezjach o charakterze misyjnym biskupi diecezjalni powinni być wybierani spośród kandydatów doświadczonych w pracy misyjnej. W sytuacji braku takich kandydatów biskupi mogli być mianowani przez najwyższą władzę cerkiewną w Moskwie („Opredelenie ob eparhial'nom upavlenii...” 1994, 17-33)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Uwagi 1-2, art. 16 decyzji soborowej w sprawie administracji diecezjalnej.



Z perspektywy dalszych lat relacji państwa z Kościołem prawosławnym w Polsce wynika, że rząd nie był zainteresowany przybyciem arcybiskupa Serafina w związku z uchwaleniem przez władze cerkiewne w Moskwie statutu diecezji warszawskiej, którego nie zamierzał wdrażać w życie. Poza pierwszym punktem statutu, odnoszącym się do pełnej zależności administracyjnej od najwyższej władzy zwierzchniej w Rosji, władze państwowe unikały zatwierdzenia punktu trzeciego statutu, odnoszącego się do zachowania przez Kościół prawosławny dotychczasowych praw majątkowych.

Wszystkie prawosławne cerkwie, kaplice i klasztory, które przed wojną należały do diecezji warszawskiej i znajdowały się w obrębie Królestwa Polskiego, wraz z ich majątkiem i kapitałem, są zastrzeżone jako własność diecezji warszawskiej. Podobnie własność diecezji składa się z majątku i kapitału należącego do Domu Biskupów Warszawskich i innych instytucji diecezjalnych [...] Świątynie i mienie parafii prawosławnych, które z powodu braku lub małej liczebności ludności prawosławnej zostaną zlikwidowane, jak również wszystkie cerkwie wojskowe w Królestwie Polskim, przechodzą na własność najbliższych parafii i uważane są za przypisane do nich („Opredelenie ob ustrojstve Varšavskoj eparchii...” 1994, 23-24).

Polskie władze początkowo wzbraniały się także przed przyjęciem piątego punktu, mówiącego o równouprawnieniu z innymi wyznaniami: „Cerkwi prawosławnej w Królestwie Polskim przysługują wszelkie prawa określone przez ustawy państwowe Królestwa Polskiego w stosunku do innych wyznań chrześcijańskich” („Opredelenie ob ustrojstve Varšavskoj eparchii...” 1994, 23-24). Powody celowego opóźnienia zatwierdzenia trzeciego i piątego punktów statutu stały się widoczne w kolejnych latach, gdy państwo rozpoczęło etapowy plan rewindykacji świątyń prawosławnych.

### 3. Organizacja struktur diecezjalnych Kościoła prawosławnego w Polsce w latach 1918-1920

Oficjalne opublikowanie uchwały soborowej przez patriarchat uzależniono od zatwierdzenia jej przez władze polskie po przybyciu na miejsce arcybiskupa Serafina. Początkowo patriarcha moskiewski polecił zarząd nad diecezją chełmską i misję utworzenia nowej diecezji poleskiej (Ul'á-novs'kij 1997, 135-138; Kostúk 2000, 11; Pelica 2007, 377-378; Starodub 2014, 74)<sup>6</sup> wikariuszowi diecezji wołyńskiej biskupowi krzemienieckiemu Dionizemu (Waledyńskiemu) (Dudra 2010, 19-25; Michalczuk 2022, 17-34)<sup>7</sup>. W jej skład miały wejść terytoria wyodrębnione z diecezji mohylewskiej, mińskiej i grodzieńskiej (AAN, MWRiOP, sygn. 1013, k. 13: Pismo biskupa Dionizego do ministra WRiOP z 27 grudnia 1919 roku). Wcześniej, w latach 1902-1911, Dionizy sprawował w kolejności funkcje

---

<sup>6</sup> Arcybiskup miński Jerzy (Jaroszewski) szybko zorientował się, że do dalszego zarządzania ukraińską częścią diecezji mińskiej będzie potrzebował poparcia nowo utworzonego rządu ukraińskiego. Dlatego w listopadzie 1918 roku przejechał do Pińska, ukraińskiej części swej diecezji, podporządkowanej decyzją patriarchatu moskiewskiego zarządowi cerkiewnemu w Ukrainie. Ponadto arcybiskup Jerzy wystosował pismo do ministerstwa religii w Kijowie z 17 stycznia 1919 roku na skutek rzekomego braku kontaktu części diecezji z Mińskiem znajdującym się pod okupacją niemiecką, co w rzeczywistości nie miało miejsca. Z polecenia patriarchy Tichona tymczasową opiekę nad trzema powiatami diecezji mińskiej otrzymał biskup krzemieniecki Dionizy. W związku z zaistniałą sytuacją arcybiskup Jerzy wyjaśniał, że nie było potrzeby, aby częścią jego diecezji zarządzał Dionizy, skoro sam przejechał na terytorium Ukrainy. Proponował więc, aby pełnomocnictwo Dionizego potraktowano jako nieaktualne, a w sprawach diecezji prosił o kontakt, tak jak to miało miejsce do czasu okupacji, z biskupem diecezjalnym. W piśmie deklarował także swą narodowość ukraińską. Ministerstwo uwzględniło prośbę Jerzego 23 stycznia.

<sup>7</sup> Biskup krzemieniecki Dionizy (Konstanty Nikołajewicz Waledyński) urodził się 4 maja 1876 roku w Muromie. W 1888 roku wstąpił do seminarium duchownego we Włodzimierzu, a następnie w Ufie. W 1896 roku rozpoczął studia w akademii teologicznej w Kazaniu. 14 września 1897 roku złożył śluby mnisze, następnie 1 października otrzymał święcenia diakońskie, a 9 maja 1899 roku święcenia kapłańskie. Studia teologiczne w Kazaniu ukończył w 1900 roku. W latach 1901-1902 wykładał w seminarium duchownym w Symferopolu. 21 kwietnia 1913 roku został konsekrowany na biskupa krzemienieckiego, wikariusza diecezji wołyńskiej.

wykładowcy, inspektora i rektora seminarium duchownego w Chełmie. Następnie, z powodów zdrowotnych, wyjechał do Rzymu, gdzie zainteresował się archeologią, z którą związał swe późniejsze zainteresowania badawcze. Podczas I wojny światowej, jako jeden z nielicznych hierarchów, nie opuścił swej katedry. Z chwilą otrzymania nowej misji hierarcha skierował 5 stycznia 1919 roku pismo do ambasady Polski w Ukrainie z prośbą o wydanie przepustki upoważnionym przedstawicielom chełmskiego zarządu diecezjalnego na wjazd do Polski w celu ustalenia z rządem zasad dalszego funkcjonowania Kościoła prawosławnego na Chełmszczyźnie i Podlasiu oraz powrotu duchowieństwa prawosławnego (AAN, MWRiOP, sygn. 1006, k. 6). Później, gdy trwały rokowania pokojowe w Rydze w marcu 1921 roku, mińskie i chełmskie rady diecezjalne ponownie podniosły sprawę mianowania biskupów wikariuszy w Chełmie i Nowogródku.

W związku z wyborem w czerwcu 1917 roku arcybiskupa Tichona (Bielawina) na katedrę moskiewską, na swą poprzednią diecezję litewsko-wileńską patriarcha mianował biskupa Eleuteriusza (Bogojawleńskiego) (Kireev 2002, 278; Nikitin 2008, 280 – 282; Novinskij 2005, 389-397)<sup>8</sup>, który w listopadzie 1918 powrócił z uchodźstwa w Rosji

---

<sup>8</sup> Arcybiskup Eleuteriusz (Dymitr Jakowlewicz Bogojawleński) urodził się w rodzinie wiejskiego psalmisty. Jego młodszym bratem był biskup Izydor. W 1889 roku Dymitr ukończył szkołę cerkiewną w Starym Oskolu i seminarium duchowne w Kursku i został mianowany nauczycielem szkoły parafialnej w Jamskiej Słobodzie. W 1890 roku wstąpił w związek małżeński, a 25 listopada tego samego roku został wyświęcony na kapłana i delegowany do parafii Opieki Matki Bożej we wsi Trostyanets, rejonu nowooskolskiego jednak wkrótce owdowiał. W 1900 roku wstąpił do petersburskiej akademii teologicznej, którą ukończył w 1904 roku i złożył śluby mnisze z imieniem Eleuteriusz. Następnie został mianowany nauczycielem homiletyki w kamieniec-podolskim seminarium duchownym. Od 1906 roku był inspektorem w chełmskim seminarium duchownym. Od 1909 roku pełnił funkcję rektora smoleńskiego seminarium duchownego w stopniu archimandryty. 21 sierpnia 1911 roku został wyświęcony na biskupa kowieńskiego, wikariusza diecezji litewskiej, przy arcybiskupie Tichonie (Belawinie). W 1914 roku, po rozpoczęciu I wojny światowej, przeniósł się do moskiewskiego monasteru dońskiego. Po zakończeniu działań wojennych powrócił do diecezji. Uchwałą Świętego Synodu

do Wilna, a w 1919 roku został przewodniczącym litewskiej rady diecezjalnej. Eleuteriusz został zaangażowany w proces organizowania wyższej administracji Kościoła prawosławnego w Polsce w maju 1920 roku. Sytuacja diecezji grodzieńskiej wyglądała nieco inaczej. W zastępstwie nieobecnego ordynariusza arcybiskupa Michała (Jermakowa) (Gromadskij 1932, 5-16; Starodub 2002, 442-479)<sup>9</sup>, patriarcha powierzył tymczasową administrację nad nią wikariuszowi biskupowi białostockiemu Włodzimierzowi (Tichonickiemu) (Zernov 1965, 30; Żeleźniakowicz 1982, 14-22; Svitič 1997, 93; Koržič, Krivonos, Šejkin 2003, 123-129; Mironowicz 2018, 15-17)<sup>10</sup>.

---

w Moskwie z 11 lipca 1921 roku został wyniesiony do godności arcybiskupa litewskiego i wileńskiego.

<sup>9</sup> Arcybiskup Michał (Wasilij Fiodorowicz Jermakow) urodził się 31 lipca 1862 roku w Petersburgu. Ukończył seminarium duchowne, a następnie w 1887 roku akademię teologiczną w Kijowie. W tym samym roku, 19 czerwca, przyjął śluby mnisze, a 29 czerwca został wyświęcony na hieromnicha i mianowany wykładowcą w kijowskim seminarium duchownym. W 1888 roku został inspektorem orłowskiego seminarium duchownego, a w 1890 roku p.o. inspektora petersburskiej akademii teologicznej. W 1891 roku został podniesiony do godności archimandryty i zatwierdzony na stanowisku inspektora. Od 1893 roku pełnił funkcję rektora mohylewskiego seminarium duchownego, a następnie wołyńskiego seminarium duchownego. Dnia 31 stycznia 1899 roku został konsekrowany na biskupa nowogródzko-siewierskiego, wikariusza diecezji czernihowskiej. Od 20 października 1899 roku przeniesiony na stanowisko biskupa kowieńskiego, wikariusza diecezji litewskiej, a od 6 września 1903 roku mianowany biskupem Omska i Semipałatyńska. 9 grudnia 1905 roku został biskupem grodzieńskim i brzeskim. W 1907 roku zorganizował wikariat diecezji z siedzibą w Białymstoku. 6 maja 1912 roku został podniesiony do godności arcybiskupa.

<sup>10</sup> Biskup Włodzimierz (Wiaczesław Tichonicki) urodził się 22 marca (4 kwietnia) 1873 roku we wsi Bystrycy, rejonu orłowskiego, guberni wiackiej. Był synem kapłana Michała Pietrowicza Tichonickiego. Ukończył seminarium duchowne w Wiatce (1893) i kazańską akademię teologiczną (1898). W 1897 roku złożył śluby mnisze. W tym samym roku otrzymał święcenia diakańskie, a w następnym kapłańskie. Został skierowany do pracy misyjnej w Kirgistanie, której przewodniczył do 6 maja 1901 roku, i został podniesiony do godności archimandryty. Po powrocie do Rosji został mianowany przełożonym supraskiego monasteru Zwiastowania Najświętszej Marii Panny (1906). W 1907 roku został konsekrowany na biskupa białostockiego, wikariusza diecezji grodzieńskiej. W 1914 roku, po wybuchu I wojny światowej, został ewakuowany do Moskwy. Uczestniczył w pracach Synodu Lokalnego Rosyjskiej Cerkwi prawosławnej

Z wybuchem I wojny światowej arcybiskup Michał został ewakuowany do Moskwy wraz z braćmi z grodzieńskiego monasteru borysoglebskiego. Zabrał ze sobą relikwiarz z częścią relikwii męczennika Gabriela Zabłudowskiego i cudowną Żyrowicką Ikonę Matki Bożej, które zostały umieszczone w soborze św. Bazylego na Kremlu. Arcybiskup mieszkał w komnatach metropolitalnych monasteru cudowskiego, odprawiał nabożeństwa w cerkwiach przy ulicy Miaśnickiej, gdzie przebywali ewakuowani duchowni grodzieńscy. Od września 1918 roku czasowe kierownictwo diecezji grodzieńskiej przejął wikariusz Michała, biskup białostocki Włodzimierz. Powrót Michała na grodzieńską katedrę stał się niemożliwy. Na początku 1921 roku został mianowany przełożonym moskiewskiego monasteru dońskiego. W 1921 roku, w wyniku aktywizacji ruchu autokefalicznego na Ukrainie przy poparciu władz sowieckich, pojawiła się kwestia zastąpienia obsady stolicy metropolitalnej w Kijowie, gdyż metropolita kijowski i galicyjski Antoni (Chrapowicki) opuścił Rosję wraz z białymi wojskami w 1920 roku. Zgodnie z przyjętym w 1918 roku przez synod wszechukraiński, a następnie zatwierdzonym przez synod lokalny rosyjskiej Cerkwi prawosławnej (1917-1918) regulaminem o wyższej administracji cerkiewnej w Ukrainie, nowy metropolita kijowski powinien być wybierany podczas wszechukraińskiego synodu, a następnie zatwierdzony przez patriarchę moskiewskiego. W rezultacie patriarcha nie mógł z własnej woli ogłosić wakatu tronu metropolity kijowskiego i powołać nowego metropolity do katedry kijowskiej. Synod biskupów Ukrainy, który odbył się w Kijowie w dniach 1-2 czerwca 1921 roku, zwrócił się do patriarchy Tichona z prośbą o wysłanie doświadczonego biskupa. Pod koniec czerwca tego samego roku patriarcha Tichon podniósł Michała do rangi metropolity i mianował go egzarchą patriarchy Ukrainy, nadając mu prawa metropolity kijowskiego jako tymczasowego zastępcy nieobecnego metropolity

---

w latach 1917-1918. Ojciec biskupa, ksiądz Michał Tichonicki, zginął z rąk bolszewików w 1918 roku. Być może na skutek grożącego niebezpieczeństwa Włodzimierz zdecydował o swym powrocie do Grodna we wrześniu 1918 roku.

Antoniego. Jednocześnie Michał niezmiennie mianował się arcybiskupem grodzieńsko-brzeskim (Gromadskij 1932, 16; Mazyrin 2007a; Mazyrin 2007b; Mazyrin 2007c; Prelovs'ka 2007, 118-128).

#### **4. Sprawa autokefalii w polityce wewnętrznej rządu polskiego w latach 1919-1920**

W wyniku pierwszych ustaleń Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wysłało 12 listopada 1919 roku do kompetentnych w tej kwestii organów państwowych komunikat o sytuacji Kościoła prawosławnego w Polsce z propozycją jednoczesnych posunięć (AAN, MWRiOP, sygn. 960, k. 42-44; Borkowski 2015, 21-22). Stwierdzało w nim, że wobec braku kanonicznego zwierzchnika cerkiewnego i dezorganizacji diecezjalnych konsystorzów duchowieństwo prawosławne nie wiedziało, do kogo miało się zwracać w sprawach kanonicznych i tym samym czuło się nadal zależne od Kościoła rosyjskiego, z którym nie było w stanie utrzymywać kontaktów ze względu na panujący na Wschodzie chaos po rewolucji bolszewickiej. W powyższej sytuacji ministerstwo proponowało stworzenie w granicach Rzeczypospolitej samorządnej hierarchii prawosławnej, niezależnej od patriarchy w Moskwie. Jednym z motywów dążenia do przeprowadzenia przez władzę zmian wewnętrznej struktury cerkiewnej był przytaczany zarzut mianowania na diecezję warszawską arcybiskupa Serafina w 1918 roku, bez uprzedniej zgody władz państwowych (Valetta 1864, 162)<sup>11</sup>.

Podążając za przykładem innych niedawno utworzonych Kościołów autokefalicznych w Europie Wschodniej, ministerstwo było zainteresowane uzyskaniem autokefalii przez Kościół prawosławny w Polsce.

---

<sup>11</sup> Normy kanoniczne Kościoła prawosławnego dopuszczają częściową lub całkowitą niezależność jurysdykcyjną w sytuacji zagrożenia ingerencją polityczną obcych mocarstw. Patriarcha konstantynopoliński Focjusz formułuje pogląd, zgodnie z którym wraz ze zmianą politycznych granic i utworzeniem niepodległego państwa mogą nastąpić przemiany w administracji kościelnej. Nie należy jednak traktować tej formuły jako reguły, ale raczej jako przyzwolenie kanoniczne.

Wprowadzenie nowego statutu wewnętrznego zależało od podjęcia stosownej uchwały przez polską hierarchię prawosławną i inicjatywy polskiego rządu. Ministerstwo deklarowało ze swej strony gotowość do zabezpieczenia stanu materialnego duchowieństwa prawosławnego i potrzeb wyznaniowych wiernych. Ponadto odwoływało się do historycznej przeszłości Polski, idąc za przykładem jej władców, którzy czynili starania w sprawie uzyskania cerkiewnej niezależności swym prawosławnym obywatelom, zaczynając od porozumienia się z patriarchatem ekumenicznym. Ministerstwo uważało, że sprawę samorządności cerkiewnej należało skonsultować z władzami duchowymi w Konstantynopolu. W odpowiedzi na pismo z dnia 12 listopada 1919 roku Ministerstwo Spraw Zagranicznych zakomunikowało, że sprawę uregulowania położenia kanoniczno-prawnego Kościoła prawosławnego w Polsce uważało za nadzwyczaj ważną i pilną. Niezależnie od utrudnienia spowodowanego brakiem ustalenia wschodnich granic Rzeczypospolitej, zaleciło poczynić odpowiednie kroki w celu jego oddzielenia od wpływów patriarchatu moskiewskiego. W powyższej kwestii należało porozumieć się z miejscowym duchowieństwem prawosławnym i patriarchatem konstantynopolitańskim (AAN, MWRiOP sygn. 960, k. 5; Papierzyńska-Turek 1980a, 55).

W dniach 12 lutego i 13 kwietnia 1920 roku odbyło się posiedzenie przedstawicieli MWRiOP, Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich, Zarządu Cywilnego Wołynia i Podola w celu przedyskutowania sprawy kanonicznej niezależności Kościoła prawosławnego w Polsce. Uczestnicy obrad zgodzili się z potrzebą szybkiego usunięcia wpływu patriarchatu moskiewskiego na prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej poprzez całkowite uniezależnienie tego Kościoła. Do tego czasu Kościół polski miałby jurysdykcyjnie podlegać patriarchatowi w Konstantynopolu. Stwierdzono jednak, że jest jeszcze zbyt wcześnie na podejmowanie rozmów z prawosławną hierarchią na temat autokefalii ze względu na brak ustalenia wschodnich granic (AAN, MWRiOP, sygn. 1003, k. 2; Papierzyńska-Turek 1989, 105).

## 5. Zarząd diecezjami warszawską i chełmską przez biskupa białostockiego Włodzimierza w latach 1920-1921

W związku z powrotem duchownych i wiernych z uchodźstwa w Rosji, hierarchia prawosławna była zmuszona do przeprowadzenia ponownej reorganizacji struktur cerkiewnych. W 1920 roku w Polsce było trzech hierarchów: wileński Eleuteriusz i dwóch biskupów pomocniczych, białostocki Włodzimierz i krzemieniecki Dionizy. W dniu 24 maja 1920 roku w Wilnie odbyło się spotkanie biskupów Włodzimierza i Eleuteriusza z przedstawicielami Ministerstwa Wyznań i Wydziału Narodowościowego oraz Religijnego Komisariatu Generalnego Ziem Wschodnich. Jednym z pierwszych posunięć polskiego rządu w stosunku do Kościoła prawosławnego w sferze diecezjalnej i terytorialnej organizacji było mianowanie biskupa białostockiego Włodzimierza na administratora dwóch diecezji podległych jurysdykcyjnie Kościołowi rosyjskiemu (AAN, MSZ, sygn. 2869, k. 21-32: Protokół z posiedzenia w Wilnie z dnia 24 maja 1920 roku w sprawie świątyń prawosławnych, znajdujących się w granicach Państwa Polskiego; Pismo Ministerstwa WRiOP do biskupa Włodzimierza z 17 listopada 1920 roku; Gromadskij 1937, 8-9; Bendza 2006, 19-21). Na pierwszą z nich, warszawską i chełmską, synod w Moskwie wyznaczył początkowo arcybiskupa Serafina, natomiast na drugiej, grodzieńskiej, formalnie pozostawał nieobecny arcybiskup Michał. W diecezji wołyńskiej i żytomierskiej była podobna sytuacja, gdzie biskupem diecezjalnym był przebywający na uchodźstwie arcybiskup Eulogiusz (Gieorgijewskij) (Georgievskij 1947, 55-378; Pelica 2007, 382-383)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Arcybiskup Eulogiusz (Wasilij Gieorgijewskij) urodził się 10 kwietnia 1868 roku w miejscowości Somowo w guberni tulskiej, w rodzinie duchownego prawosławnego. Ukończył seminarium duchowne w Tule (1888) i moskiewską akademię teologiczną (1892). Śluby mnisze i święcenia kapłańskie przyjął w 1895 roku. W latach 1897-1902 był rektorem chełmskiego seminarium duchownego. W 1903 roku otrzymał chirotonię na biskupa lubelskiego, wikariusza diecezji chełmsko-warszawskiej. W 1905 roku został biskupem chełmsko-lubelskim. W 1912 roku podniesiony do godności arcybiskupa. Diecezją wołyńską kierował w latach 1914-1921. Opuścił Rosję w 1920 roku. Wyjechał



Biskupowi Włodzimierzowi, należącemu do grona zwolenników i współpracowników patriarchy moskiewskiego, nie zależało na bezwzględnym podporządkowaniu się zaleceniom Ministerstwa WRiOP, które z czasem cofnęło mu zezwolenie na zarządzanie diecezjami grodzieńską i warszawską w granicach Kościoła prawosławnego w Polsce (AAN, MSZ, sygn. 2869, k. 34: Pismo Ministerstwa WRiOP do Ministerstwa Spraw Zagranicznych z 5 września 1921 roku; AAN, MWRiOP, sygn. 991, k. 189: Pismo Ministerstwa WRiOP do biskupa Włodzimierza z 5 września 1921 roku; Borkowski 2015, 23-24). Dążenie polskich władz do wyjęcia Kościoła prawosławnego spod jurysdykcji patriarchatu moskiewskiego wynikało w dużym stopniu z chęci uwolnienia go od politycznych nacisków bolszewików. Wydaje się to całkiem usprawiedliwione, zważywszy na niebezpieczeństwo wplątania obywateli wyznania prawosławnego w politykę zagraniczną Związku Radzieckiego. Jednak z uzależnieniem struktur cerkiewnych od państwa wiązało się także zagrożenie ewentualnych nadużyć ze strony polskiego rządu, z dominującym Kościołem rzymskokatolickim i przykrymi doświadczeniami z przeszłości, związanymi z przymusowym narzuceniem unii kościelnej ludności prawosławnej.

W końcu lata 1921 roku w Polsce przebywało pięciu biskupów prawosławnych: arcybiskup wileński Eleuteriusz (Bogojawleński), biskup białostocki Włodzimierz (Tichonicki), biskup krzemieniecki Dionizy (Waledyński), biskup piński i nowogródzki Pantelejmon (Rożnowski) (Doroś 2000, 182-187; Korzič, Krivonos, Šejkin 2003, 143-144; Znosko-Borovskij 2006, 548-585)<sup>13</sup> oraz biskup chełmski Sergiusz (Korolow)

---

do Serbii, Niemczech, a następnie do Paryża. Kierował rosyjskimi parafiami prawosławnymi w Europie Zachodniej (1921-1946).

<sup>13</sup> Biskup Pantelejmon (Paweł Rożnowski) urodził się 27 października 1867 roku w guberni witebskiej. Po ukończeniu szkoły realnej w Niżnym Nowogrodzie, a następnie wojskowej szkoły inżynierskiej w Petersburgu, uzyskał stopień oficera. Po odbyciu stażu i przejściu do rezerwy został wybrany na marszałka prowincji szlachty sybirskiej. W prowincji tej posiadał duży majątek ziemski, który odziedziczył po ojcu. Wkrótce porzucił świeckie stopnie i tytuły i wstąpił do Kazańskiej Akademii Teologicznej.

(Georgievskij 1947, 428-431; Svitič 1997, 15, 20; Raevskaâ-H'ûz 1987, 12-55; Pelica 2007, 391)<sup>14</sup>. Nowa diecezja pińsko-nowogródzka została utworzona z zachodniej części diecezji mińskiej, która po podpisaniu traktatu ryskiego pozostała na obszarze Polski. Pozwolenie władz na tymczasowe zarządzanie warszawską i chełmską diecezją otrzymał początkowo biskup Włodzimierz (AAN, MSZ, sygn. 2869, k. 5: Pismo MWRiOP do MSZ z 17 listopada 1920 roku; AAN, MSZ, sygn. 2869, k. 6: Pismo MWRiOP do biskupa Włodzimierza w Grodnie z 17 listopada 1920 roku; AAN, MSZ, sygn. 2869, k. 9-10: Protokół narady w sprawie działalności Cerkwi prawosławnej w granicach Rzeczypospolitej Polskiej

---

Po ukończeniu studiów przyjął śluby mnisze 15 września 1897 roku w kazańskim monasterze Przemienienia Pańskiego z imieniem Pantelejmon, a następnie został wyświęcony na hieromnicha. W 1898 roku został mianowany przełożonym skitu Świętych Niewiast Niosących Wonności w Kazaniu. W 1900 roku podniesiony do godności ihumena. W 1904 roku mianowany przełożonym monasteru św. Jana Miłościwego w Zahajcach w diecezji wołyńskiej w stopniu archimandryty. W 1905 roku otrzymał stanowisko przełożonego monasteru Świętej Trójcy w Witebsku. Dnia 2 czerwca 1913 roku został wyświęcony na biskupa Dźwiny z siedzibą w monasterze Objawienia Pańskiego w Połocku. Władyka Pantelejmon pozostawał biskupem sufraganem do 1917 roku, do chwili wyjazdu do Kijowa. Brał udział we wszechrosyjskim synodzie lokalnym (1917-1918). Następnie służył w Kamieńcu Podolskim, a w 1919 roku przeniósł się do Wilna. W 1920 roku biskup Pantelejmon został mianowany przez patriarchę Tichona biskupem pińskim i nowogródzkim.

<sup>14</sup> Biskup Sergiusz (Arkadij Korolow) urodził się 18 stycznia 1881 roku w Moskwie. W 1896 roku rozpoczął naukę w seminarium duchownym w Betanii, a w 1902 roku w moskiewskiej akademii teologicznej. W 1906 roku wstąpił do monasteru jableczyńskiego. W 1908 roku został wyświęcony na hieromnicha, a w 1914 roku podniesiony do godności archimandryty i mianowany przełożonym. W 1916 roku, w związku z ofensywą niemiecką, monaster został ewakuowany. Sergiusz wraz ze wspólnotą wyjechał do Moskwy, gdzie zamieszkał w monasterze Marty i Marii. W 1917 roku przebywał w miejscowości Kobielaki w guberni połtawskiej. 25 kwietnia 1920 roku rozpoczęła się wojna Polski z Rosją Sowiecką. W szczytowym momencie działań wojennych, jesienią 1920 roku, dekretem patriarchy Tichona, archimandryta Sergiusz Korolow został mianowany biskupem bielskim i równocześnie powierzono mu tymczasową administrację diecezją chełmską. Chirotonia biskupia odbyła się 17 kwietnia 1921 roku w monasterze Świętego Ducha w Wilnie. Polskie władze nie uznały jednak jego konsekracji, dlatego został zmuszony do pozostania w monasterze.

z 24 maja 1920 roku)<sup>15</sup>, będący najstarszym pod względem święceń biskupich. W latach 1920-1921 zmanifestował swe związki z organizacjami emigracji rosyjskiej w Polsce i przykładowe wypełnianie poleceń władzy cerkiewnej w Moskwie przy pomocy stworzonej przez niego warszawskiej rady cerkiewnej (AAN, MWRiOP, sygn. 1027, k. 220-221: Pismo sekretarza warszawskiej prawosławnej rady cerkiewnej M. Serebrennikowa do ministra WRiOP z 12 listopada 1920 roku). Pretendujący na wyższy organ cerkiewny zarząd został początkowo wyłoniony z komisji szkolnej, powołanej przy rosyjskim Komitecie Emigracyjnym, na czele którego stała osoba świecka. Rada cerkiewna nie posiadała żadnych pełnomocnictw otrzymanych przez inną wyższą władzę cerkiewną. Dnia 17 kwietnia 1921 roku biskup Włodzimierz i Eleuteriusz, z polecenia patriarchy Tichona, konsekrowali w wileńskim monasterze Świętego Ducha na biskupa bielskiego Sergiusza (Korolowa), który został mianowany tymczasowym administratorem diecezji chełmskiej. Konsekracji nie uzgodniono z polskimi władzami, które odmówiły uznania nowego biskupa i zerwały kontakty z biskupem Włodzimierzem (Gromadskij 1937, 8-9). W rezultacie biskup Sergiusz nie pełnił tej funkcji z powodu braku akceptacji władz państwowych i pozostał w monasterze w Jabłecznej.

Spośród całej hierarchii największym zaufaniem władz cieszył się biskup krzemieniecki Dionizy (Waledyński), któremu władze państwowe powierzyły zarząd nad diecezją wołyńską. Podczas spotkania z ministrem Maciejem Ratajem (Dawdziuk 2008, 44)<sup>16</sup> w czerwcu 1921 roku

---

<sup>15</sup> W Wilnie 24 maja 1920 roku odbyło się spotkanie przedstawicieli MWRiOP z biskupem Włodzimierzem, podczas którego powierzono mu stanowisko tymczasowego zarządcy diecezjami warszawską i chełmską, a także w granicach powiatów białostockiego, bielskiego i sokólskiego do czasu uregulowania kwestii wewnętrznego statutu Kościoła prawosławnego w Polsce.

<sup>16</sup> W 1919 roku w Zamościu odbył się zjazd delegatów okręgu zamojskiego, który miał wyłonić kandydatów PSL „Wyzwolenie” na posłów do Sejmu Ustawodawczego. Podczas tego wydarzenia udało mu się otrzymać nominację. Wkrótce został posłem. W Sejmie zasiadał także w komisjach: oświatowej, spraw zagranicznych i wojskowych.

miał otrzymać propozycję przygotowania projektu organizacji wyższego zarządu Kościoła prawosławnego w Polsce (Gromadskij 1937, 10). Zdaniem ministerstwa, słabymi stronami potencjalnego kandydata na zwierzchnika cerkiewnego była zbyt ciasna współpraca z ministerstwem oświecenia Ukraińskiej Republiki Narodowej i deklarowanie swego 'ukrainofilstwa'. Ponadto Dionizy pozostawał w otwartym konflikcie z pozostałymi hierarchami, co nie gwarantowało scementowania jednolitej struktury cerkiewnej (Starodub 1999, 343-350; Kukurudza 2010, 24-26). Biskup Dionizy był jedynym hierarchą 'niepewnym' w polityce patriarchy moskiewskiego. Przynajmniej tak określał go w swej korespondencji z patriarchą kierujący zachodnioeuropejskimi parafiami patriarchy moskiewskiego były arcybiskup wołyński Eulogiusz. Wiadomości o stanie Cerkwi w Polsce otrzymywał od swego zaufanego informatora biskupa Włodzimierza (Tichonickiego). W jednym ze swych pism do patriarchy z 26 sierpnia 1921 roku proponował przeniesienie biskupa krzemienieckiego na inną diecezję poza granicami Polski (Lazareva 2000, 96-108).

Wśród polskich elit politycznych okresu międzywojennego przeważało przekonanie, że do Kościoła prawosławnego należało się dystansować lub dążyć do jego polonizacji i związania go z polską państwowością. Dlatego po zakończeniu wojny polsko-radzieckiej układem ryskim z 18 marca 1921 roku rozpoczęto procedurę w sprawie autokefalii, początkowo przez nawiązanie kontaktów z Moskwą. W związku z tym w notatce rządowej (AAN, MWRiOP, sygn. 959, k. 6-7) postawiono następujące pytania: Czy pan minister Rataj kontaktował się z patriarchą odnośnie do sprawy autokefalii? Jakie jest stanowisko patriarchy? Czy autokefalia ma zostać udzielona w formie błogosławieństwa dla zatwierdzonego przez organy rządowe biskupa, czy dla synodu hierarchii?

---

W rządzie Wincentego Witosa, zaprzysiężonym 24 lipca 1920 roku, został ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Gabinet podał się do dymisji 13 września 1921 roku. W okresie od 11 sierpnia do 13 września 1921 roku był również p.o. ministra kultury i sztuki.

Czy należy wystosować podanie od rządu, czy też patriarcha udzieli błogosławieństwa na skutek zabiegów pana ministra? Czy pan minister planuje wspólne wystąpienie do patriarchy w formie podania od rządu i od biskupów prawosławnych, przyłączających się do podania rządu? Czy biskup Serafin (Cziczagow) przybędzie do Warszawy w celu objęcia stanowiska arcybiskupa warszawsko-chełmskiego? Czy biskupowi Eleuteriuszowi powierzono zwierzchnią władzę nad biskupami Polski?

Rząd nie uznał przybyłego z Wilna do Nowogródka biskupa Pan-telejmona w oczekiwaniu na uprzednie otrzymanie przedstawienia ze strony patriarchy, zaś sam hierarcha został wezwany do Warszawy w celu wyjaśnienia wynikłych okoliczności. Kolejną trudną kwestią był wybór przez synod biskupów ukraińskich archimandrytę Smaragda (Łatyszenko) na biskupa dubieńskiego. Rząd, wobec bardzo złej opinii o nim, nie mógł zatwierdzić go na wyższe stanowisko, tym bardziej że na obszarze byłej diecezji wołyńskiej rząd uznał jedynie biskupa krzemienieckiego Dionizego. Rząd nie otrzymał przedstawienia na biskupa sufragana biskupa białskiego archimandrytę monasteru jableczyńskiego Sergiusza (Korolowa) i jako takiego go nie uznał. Rząd nie zatwierdził erygowanej diecezji pińsko-nowogródzkiej, stworzonej bez jego wiedzy i zgody. Otwartym pytaniem była kwestia, kto miał spełniać do czasu ustalenia losu Wilna władzę kanoniczną w tych powiatach byłej diecezji wileńskiej, które odeszły od Polski? Czy biskup miński Jerzy, który zjechał do Warszawy na wezwanie rządu, nie mógłby objąć byłej diecezji mińskiej, której część pozostała w granicach Polski? Na koniec notatki rządowej informowano o piśmie arcybiskupa Jerzego do patriarchy moskiewskiego (AAN, MWRiOP, sygn. 959, k. 6-7).

W opinii przybyłego do Rzeczypospolitej w sierpniu 1921 roku arcybiskupa Jerzego (Jaroszewskiego), biskup białostocki Włodzimierz zajmował się szkodliwą działalnością, prowadzącą do nieporządku i anarchii. Z pominięciem zgody wyższej władzy cerkiewnej w Polsce zarządzał poza diecezją grodzieńską także warszawsko-chełmską, tytułując się 'biskupem warszawskiej i chełmskiej diecezji'. Tym samym naruszał 13.

i 16. kanon synodu antiocheńskiego, nie podejmując przy tym żadnej próby uprawomocnienia swej działalności. Czynił to z pominięciem początkowego kanonicznego administratora biskupa krzemienieckiego Dionizego na mocy uchwały władzy synodalnej w Kijowie i wyznaczonego w późniejszym czasie przez synod moskiewski i patriarchę biskupa bialskiego Sergiusza. Po cofnięciu biskupowi Włodzimierzowi w dniu 5 września 1921 roku dekretu państwowego na zarządzanie diecezją warszawską i chełmską Włodzimierz zawiadomił konsystorz w Warszawie, że nie zgadza się z powyższą decyzją. Podczas kierowania diecezją warszawsko-chełmską powołał 'Radę Cerkiewną w Polsce' w celu podejmowania istotnych decyzji w sprawie całego Kościoła prawosławnego w Polsce. Uczynił to bez zgody pozostałych hierarchów, ustanawiając nad nimi nadrzędną instytucję. Ingerował w życie innych diecezji, czego dobitnym przykładem może służyć suspendowanie przeniesionego przez biskupa Dionizego do diecezji wołyńskiej duchownego chełmskiego Aleksandra Gromadzkiego w czasie krótkotrwałego administrowania przez niego wakującą diecezją chełmską. Biskup Włodzimierz kontynuował swą politykę także po ustanowieniu wyższej władzy cerkiewnej w Polsce w osobie arcybiskupa Jerzego, egzarchy na prawach metropolity lokalnego (uchwała św. Synodu z 15/28 września 1921 roku nr 1423; Inozemcev 1923, 11).

Wiosną 1921 roku wznowiono działalność misji dyplomatycznej rządu polskiego w Moskwie (Kruszyński 2010). Pertraktacji w sprawie organizacji wyższej władzy cerkiewnej w Polsce podjął się chargé d'affaires w RFSRR Tytus Filipowicz. Zadowolony z możliwości wznowienia kontaktów z Warszawą patriarcha Tichon, po spotkaniu z Filipowiczem, tłumaczył swą długotrwałą przerwę w relacjach z polskim rządem wojną sowiecko-polską i przedłużającymi się rokowaniami pokojowymi między walczącymi stronami. Okres stanu wyjątkowego, zdaniem patriarchy Tichona, zmusił patriarchat moskiewski do podjęcia szeregu ważnych decyzji dotyczących życia prawosławnego w Polsce, bez respektowania przyjętych kontaktów dyplomatycznych między patriarchatem a rządem.

Równoległe z podjętymi rozmowami w Moskwie polski rząd zabiegał o spotkanie w patriarchacie ekumenicznym. W rezultacie na początku maja 1921 roku ambasador Rzeczypospolitej w Turcji Włodzimierz Jodko złożył oficjalną wizytę w siedzibie patriarchatu konstantynopolińskiego na Fanarze w celu zebrania informacji na potrzeby polskiego rządu w sprawie samodzielności Kościoła prawosławnego w Polsce, przy duchowym wsparciu i błogosławieństwie Wielkiego Kościoła („Eidiseis. Orthodoxoi Polōnias” 1921, 143a).

## 6. Podsumowanie

Polski rząd zmierzał, niezależnie od trudności, do możliwie szybkiego sformowania wyższej władzy cerkiewnej, co uwidoczniło się w jego polityce zagranicznej i wewnętrznej: 1) stworzył podstawy misji dyplomatycznej w Moskwie i Stambule, która doprowadziła ostatecznie do pertraktacji z patriarchatem moskiewskim, a następnie patriarchatem ekumenicznym; 2) poprzez zatwierdzenie systemu diecezjalnego, na zasadach ścisłej współpracy Kościoła prawosławnego i państwa polskiego, zrealizował swój plan usamodzielnienia administracyjnego i oddzielenia prawosławia w Polsce od wpływów Rosji sowieckiej. Począwszy od 1918 roku pełnomocnik Rady Regencyjnej Królestwa Polskiego w Moskwie Aleksander Lednicki prowadził rozmowy na zlecenie rządu z patriarchą Tichonem w celu ustalenia zasad organizacji wyższego zarządu cerkiewnego w Polsce. Po zakończeniu wojny polsko-bolszewickiej pertraktacje z patriarchatem zostały wznowione przez chargé d'affaires w RFSRR Tytusa Filipowicza.

W początkowym etapie formowania się suwerennego państwa polskiego patriarchat moskiewski zatwierdził projekt organizacji odrębnego okręgu metropolitalnego na czele z nowo mianowanym arcybiskupem warszawskim Serafinem, który nie mógł przyjechać do Polski ze względów politycznych. Podobna, nieustabilizowana na skutek nieustannie zmieniających się granic wschodnich niepodległego państwa, sytuacja miała miejsce w przypadku hierarchów pozostałych diecezji. Poza

krajem znajdowali się arcybiskupi: wołyński Eulogiusz, grodzieński Michał i miński Jerzy. W kraju pozostał jedynie biskup sufragan Dionizy, zaś pod koniec 1918 roku z uchodźstwa powrócili biskup sufragan Włodzimierz i mianowany na biskupa diecezjalnego w Wilnie Eleuteriusz. Jednym z pierwszych posunięć polskiego rządu w sferze diecezjalnej i terytorialnej organizacji Kościoła prawosławnego było mianowanie biskupa białostockiego Włodzimierza na administratora dwóch diecezji: grodzieńskiej i warszawskiej. W 1921 roku patriarchat moskiewski, bez powiadomienia polskich władz, utworzył nową diecezję pińsko-nowogródzką, na którą mianował biskupa Pantelejmona i polecił dwóm biskupom Włodzimierzowi i Eleuteriuszowi konsekrowanie na biskupa bielskiego Sergiusza, tymczasowego administratora diecezji chełmskiej. W rezultacie polskie władze odmówiły uznania biskupów na nowych katedrach i zerwały kontakty z biskupem Włodzimierzem. Spośród pozostałych hierarchów największe zaufanie wzbudzał biskup krzemieniecki Dionizy, któremu władze państwowe powierzyły zarząd nad diecezją wołyńską.

W pierwszym etapie organizacji diecezjalnej Kościoła prawosławnego w Polsce skryształizowały się określone potrzeby, mianowicie powołanie wyższej władzy cerkiewnej, w szczególności zaś zadbanie o właściwe relacje z polskimi władzami. Niedopuszczalną sytuacją było kierowanie Kościołem prawosławnym w Polsce przez różne wyższe władze cerkiewne. Część ukraińska była zależna od ukraińskiego synodu biskupów, inna pozostawała w zależności od patriarchy moskiewskiego (pomimo utrudnień kontaktowania się z nim z powodów politycznych), jeszcze inną, pretendującą na dominującą władzę, był synod rosyjski za granicą. Ze swej strony polskie władze nie zgadzały się na ingerencję zewnętrznych zarządów cerkiewnych. W powyższej sytuacji należało stworzyć niezależny wyższy zarząd cerkiewny na miejscu, mający odniesienie jedynie do władzy zwierzchniej patriarchatu, niezbędny do uregulowania życia cerkiewnego w Polsce i obrony interesów cerkiewnych w relacjach z polskim rządem.



## Skróty

AAN, MSZ – Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Spraw Zagranicznych.

AAN, MWRiOP – Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

AOP, KYE – Archeio Oikoumenikou Patriarcheiou, Kōdikas Ypomnīmatōn Eklogīs.

## Materiały archiwalne

AAN, MSZ, sygn. 2869.

AAN, MWRiOP, sygn. 959, 960, 991, 1003, 1006, 1013, 1027.

AOP, KYE, A/v 5.

## Bibliografia

Bendza, Marian. 2006. *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.

Bogdanova, Tat'ana, i Antoni Mironovič. 2018. „Nikolaj (Ziorov).” W *Pravoslavnaâ enciklopediâ*. Tom L. Moskwa: Cerkovno-naučnyj centr „Pravoslavnaâ Encikolopedia”: 322-328.

Borkowski, Andrzej. 2015. *Między Konstantynopolem a Moskwą. Źródła greckie do autokefalii Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej (1919-1927)*. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.

Borkowski, Andrzej. 2023. „Polityka państwa wobec Kościoła prawosławnego w Polsce w latach 1918-1921.” *Elpis* 25: 73-80.

Čencova, Vera. 2020. *Kievskaâ mitropoliâ mežu Konstantinopolem i Moskvoj. 1686*. Kiev: Duh i Litera.

Černaja, Varvara. 1993. „Kratkoe žizneopisanie mitropolita Serafima (Čičagova).” W *Da budet volâ Tvoâ*. Tom 1, 5-32. Moskwa/Sankt-Peterburg: Vyd. Sretenskogo Monastyra.

Dawidziuk, Mikołaj. 2008. *Unia w Kuraszewie*. Bielsk Podlaski/Studziwody: Stowarzyszenie Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach.

- Doroš, Nataliâ. 2000. *Pravoslavnyj Grodno*. Grodno: Grodno.
- Dudra, Stefan. 2010. *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- „Eidiseis. Orthodoxoi Polōnias.” 1921. *Ekklēsiastikī Alitheia* 41: 143a.
- Georgievskij, Evlogij. 1947. *Put' moej žizni: vospominaniâ mitropolita Evlogiâ*. Red. Tat'âna Manuhina. Pariž: YMCA press.
- Grâznov, Georgij. 1976. „Arhiepiskop Varšavskij i Privislinskij Nikolaj (Ziorov): K 125-letiu so dnâ roždeniâ.” *Žurnal Moskovskoj Patriarii* 12: 66-70.
- Gromadskij, Aleksij. 1932. *Pamâti Vysokopreosvâšenogo Mitropolita Mihaila Ermakova*. Varšava: Sinodal'naâ tipografiâ.
- Gromadskij, Aleksij. 1937. *K istorii Pravoslavnoj Cerkvi v Pol'se za desâtiletie prebyvaniâ vo glave ee Blažennejšego Mitropolita Dionisiâ, 1923-1933*. Varšava: Varšavskaâ Pravoslavnaâ Metropolia.
- Inozemcev, Aleksandr. 1923. „Vysokopreosvâšennejšij Georgij (Âroševskij), Mitropolit Varšavskij i vsej pravoslavnoj cerkvi v Pol'se (biografičeskij očerk).” *Vestnik Pravoslavnoj Mitropolii v Pol'se* 7-8: 9-12.
- Kireev, Aleksandr. 2002. *Eparhii i arhierei Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v 1943-2002 godah*. Moskva: Sokolova G.F.
- Koržič, Nikolaj, i Feodor Krivonos, Gennadij Šejkin. 2003. *Pravâšie arhierei Minskoj eparhii 1793-2003 gg*. Minsk: Svâto-Petro-Pavlovskij sobor.
- Kostûk, Vasilij. 2000. *Istoriâ Polesskoj eparhii (1922-1944)*. Brest: Brestskaâ oblastnaâ tipografiâ.
- Krasowski, Krzysztof. 1988. *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*. Warszawa/Poznań: PWN.
- Kruszyński, Marcin. 2010. *Ambasada RP w Moskwie 1921-1939*. Warszawa: IPN.
- Kukurudza, Andrij. 2010. „Ėpiskop Dionisij (Valedins'kij) v mižkonfesijnih kolizijah 1918–1921 rr.” W *Materiali Vos'moi naukovoi konferencii „Cerkva – nauka – suspil'stvo: pitannâ vzaemodii”*

- (Kiïv, 26-28 travnâ 2010 r.). Red. Kostântin Krajnîj, 24-26. Kiïv: NKPIKZ.
- Lazareva, Nataliâ, red. 2000. „Perepiska Svâtitelâ Tihona Patriarha Vserossijskogo i mitropolita Evlogiâ (Georgievskogo). 1921-1922.” *Učenyje zapiski Rossijskogo Pravoslavnogo universiteta ap. Ioanna Bogoslova* 6: 96-108.
- Mazyrin, Aleksandr. 2007a. „Vopros o zamešenii Kievskoj kafedry v 1920-e gody.” *Vestnik PSTGU. II: Istorîâ. Istorîâ Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* 23 (2): 58-67.
- Mazyrin, Aleksandr. 2007b. „Vopros o zamešenii Kievskoj kafedry v 1920-e gody.” *Vestnik PSTGU. II: Istorîâ. Istorîâ Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* 24 (3): 118-131.
- Mazyrin, Aleksandr. 2007c. „Vopros o zamešenii Kievskoj kafedry v 1920-e gody.” *Vestnik PSTGU. II: Istorîâ. Istorîâ Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* 25 (4): 62-70.
- Michalczuk, Witali. 2022. *Metropolita Dionizy Waledyński wielki hierarcha i prawosławny obywatel Rzeczypospolitej – biografia w rzeczach, fotografiach i archiwaliach*. Kraków: Scriptum.
- Mironowicz, Antoni. 2005. *Cerkiew prawosławna w II Rzeczypospolitej*. Białystok: Agencja Wydawnicza EkoPress.
- Mironowicz, Antoni. 2023. *Cerkiew prawosławna w Polsce i jej droga do autokefalii*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Nikitin, Dimitrij. 2008. „Elevferij (Bogoâvlenskij).” W *Pravoslavnaâ ênciklopediâ*. Tom XVIII. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr „Pravoslavnaâ Encikolopedia”: 280-282.
- Novinskij, Vasilij. 2005. *Očerk istorii pravoslaviâ v Litve*. Vil’nûs: Pravoslavnoe Bratstvo Litvy.
- „Opredelenie Svâšennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi ob. eparhial’nom upavlenii.” 1994. W *Sobranie Opredelenij i Postanovlenij Svâšennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi, 1917-1918 gg. (reprint izd. 1994 g.)*. Tom I, 17-33. Moskva: Sobornago Soveta.

- „Opredelenie Svâšennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi ob. ustrojstve Varšavskoj eparchii v predelah byvšego Carstva Pol'skogo.” 1994. W *Sobranie Opredelenij i Postanovlenij Svâšennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi, 1917-1918 gg. (reprint izd. 1994 g.)*. Tom IV, 23-24. Moskva: Sobornago Soveta.
- Orlovskij, Damaskin. 1996. *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestiâ Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletîâ. Žizneopisanîâ i materialy k nim*. Tom II. Tver': Bulat.
- Papierzyńska-Turek, Mirosława. 1980a. „Problem autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce w latach 1918-1939.” *Euhemer – Przegląd Religioznawczy* 24 (1): 53-65.
- Papierzyńska-Turek, Mirosława. 1980b. „Problem autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce w latach 1918-1939.” *Euhemer – Przegląd Religioznawczy* 24 (3): 71-78.
- Papierzyńska-Turek, Mirosława. 1989. *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*. Warszawa: PWN.
- Pawluczuk, Urszula. 2007. *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.
- Pelica, Grzegorz. 2007. *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939)*. Lublin: Fundacja Dialog Narodów.
- Pol, Krzysztof. 1999. „Aleksander Lednicki (1866-1934).” *Zeszyty Historyczne* 129: 3-43.
- Prelovs'ka, Īrina, 2007. „Doslidžennâ biografii ekzarha Mihaïla (Ėrmakova): metodologični aspekti vivčennâ žittêpisiv diâčiv Pravoslavnoï cerkvi v Ukraïni.” W *Lavr's'kij al'manah: Kiêvo-Pečers'ka Lavra v konteksti ukraïns'koï istorii ta kyl'turi: zb. nauk. prac'*. Tom 17, 118-128. Kiïv: DP NVC „Prìorìteti”.
- Raevskaâ-H'ûz, Ol'ga, red. 1987. *Pamâti Vladyki Sergiâ Pražskiego*. N'û-Jork: RBR.
- Sokol, Kirill. 2002. *Russkaâ Varšava*. Moskva: MID „Sinergiâ”.
- Starodub, Andrij. 1999. „Pravoslavnaâ Cerkva u Pol'si 1918-1922 rokiv: «ukraïns'ka skladova» ũrisdikcijnih konfliktiv (za materialami

- fondu ministerstwa ispowidan' UNR)." *Naukovi zapiski: Zbirnik prac' molodih včeniĥ Institutu ukraiŋskoi arheografii ta džere-loznavstva im. M.S. Gruševs'kogo NANU* 4: 343-350.
- Starodub, Andrij. 2002. „Mitropolit Mihaĭl (Ėrmakov) (1862-1929): deâki aspekti ostann'ogo periodu diâl'nosti ta obstavini smerti." *Naukovi zapiski: Zbirnik prac' molodih včeniĥ Institutu ukraiŋskoi arheografii ta džere-loznavstva im. M.S. Gruševs'kogo NANU* 9: 442-479.
- Starodub, Andrij. 2013. „Kontakty miž Regents'koû radoû Pol's'kogo Korolivstva ta višim kerivnictwom Rosijs'koĭ pravoslavnoi cerkvi v spravĭ organizacii upravlinnâ Varšavs'koû pravoslavnoû êparhiët (veresen' -žovten' 1918)." *Īstoriâ religij v Ukraïni: naukovij šoričnik* 23 (1): 638-646.
- Starodub, Andrij. 2014. „«Kiivs'kij» period žittâ i diâl'nosti Preosvâšenogo Dionisiâ (Valedins'kogo) (gruden' 1918–sïčen' 1919 r.)" *Lavr's'kij al'manah: Kiëvo-Pečers'ka Lavra v kontekstĭ ukraiŋskoi ĭstoriï ta kyl'turi: zb. nauk. prac'* 28: 68-76.
- Svitič, Aleksandr. 1997. „Pravoslavnaâ Cerkov' v Pol'se i eë avtokefaliâ." *W Pravoslavnaâ Cerkov' na Ukraine i v Pol'se v XX stoletii: 1917-1950*. Red. Kirill Fotiev, Aleksandr Svitič, 1-231. Moskva: Krutickoe Patriaršie Podvor'e.
- Ul'ânovs'kij, Vasil'. 1997. *Cerkva v Ukraïns'kij Deržavĭ 1917-1920 rr. (doba Ukraïns'koĭ Central'noi Radi)*. Kiiĥ: Libið'.
- Valetta, Ioannou, red. 1864. *Fōtiou tou sofōtatou kai agiōtatou Patriarchou Kōnstantinoypoleōs, Epistolai*. En Londinō: D. Nutt.
- Zernov, Nikolaj, red. 1965. *Mitropolit Vladimir: svâtitel' – molitvennik (1873-1959)*. Pariž: Večnoe.
- Znosko-Borovskij, Mitrofan. 2006. *Hronika odnoj žizni*. Moskva: Svâto-Vladimirs'koe bratstvo.
- Żeleźniakowicz, Serafin. 1982. „Z historii Kościoła prawosławnego w okresie międzywojennym (1918-1939)." *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 3-4: 14-22.



# **The Autocephalous Church of Poland during World War II: An Anecdotal Memorandum-Report of the Archbishop Grodno Savva (Sowietow) to the Ecumenical Patriarch Benjamin**

**Autokefaliczny Kościół Polski podczas II wojny światowej:  
Notatka-raport arcybiskupa grodzieńskiego Sawy (Sowietowa) do patriarchy ekumenicznego Beniamina**

**Key Words:** Memorandum-Report, Archbishop Grodno Savva (Sowietow), Autocephalous Orthodox Church of Poland, World War II, Ecumenical Patriarch Benjamin, Seraphim Lade, General Governorate, Metropolitan Dionysius, Nazi German forces, Soviet forces.

**Słowa kluczowe:** Notatka-raport, arcybiskup Grodna Sawa (Sowietow), Autokefaliczny Kościół Prawosławny w Polsce, II wojna światowa, patriarcha ekumeniczny Beniamin, Serafin Lade, Generalne Gubernatorstwo, metropolita Dionizy, nazistowskie wojska niemieckie, wojska radzieckie.

## **Abstract**

This article presents and analyses an unpublished Report by Bishop Grodno Savva to the Ecumenical Patriarch Benjamin on the situation in which the Autocephalous Orthodox Church of Poland found itself after the occupation of Poland by Nazi and Soviet troops (1939-1940). The aim of the Report was, on the one hand, to raise the awareness of the Ecumenical Patriarchate in favor of the Polish Orthodox Church, in support of its autocephalous status and, on the other hand, to condemn Seraphim Lade's anticanonical actions in Poland. The presentation includes various archival documents

---

<sup>1</sup> Dr. Panagiotis Tzoumerkas, School of Social Theology and Christian Culture, Aristotle University of Thessaloniki.

and a contemporary bibliography. The original French text of Bishop Savva's letter and report is found at the end of the article.

### **Streszczenie**

Niniejszy artykuł przedstawia i analizuje niepublikowany raport biskupa grodzieńskiego Sawy do patriarchy ekumenicznego Beniamina na temat sytuacji, w jakiej znalazł się Autokefaliczny Kościół Prawosławny w Polsce po zajęciu Polski przez wojska nazistowskie i sowieckie (1939-1940). Celem Raportu było, z jednej strony, podniesienie świadomości Patriarchatu Ekumenicznego na korzyść Polskiego Kościoła Prawosławnego, w celu wsparcia jego autokefalicznego statusu, a z drugiej strony, potępienie antykanonicznych działań Serafina Lade w Polsce. Prezentacja zawiera różne dokumenty archiwalne i współczesną bibliografię. Oryginalny francuski tekst listu i raportu biskupa Sawy zamieszczono na końcu artykułu.

## **1. Introduction to the history of the Polish Orthodox Church (1924-1940)**

The history of the Autocephalous Orthodox Church of Poland begins with the reconstitution and formation of the state of Poland after the end of World War I. Specifically, Poland, whose territories had been divided between Russia, Germany and Austria-Hungary was re-established with the Treaty of Versailles (28.6.1919) after the end of the First World War, which saw the forces that had occupied Poland defeated. In the west Poland extended to the Poznan region and shared Upper Silesia with Germany. In the east the borders were formed after fierce battles against the Bolshevik army. Finally, after the defeat of the Bolsheviks (1921) with the Treaty of Riga (18-3-1921) Poland acquired the territories of W. Ukraine, W. Belarus and the region of Vilna, which was decreed, in 1923, by the Council of Ambassadors and essentially returned to the borders before the dismemberment of 1772<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> On the question of the reconstitution of Poland see Halecki 1993, 275 ff.; Davies 2001, 100-101; Davies 2005, 279 ff.; Lukowski, Zawadzki 2019, 280 ff. Also see Borzęcki 2008.



Significant Orthodox populations, about four million<sup>3</sup>, now found themselves within this new state of Poland. They were organized as an independent ecclesiastical jurisdiction under the name of the Autocephalous Orthodox Church of Poland, in one Archdiocese (Metropolis) and five dioceses (Mironowicz 2006, 533ff.; Borkowski 2015, 134ff.; Wynot 2014, 21ff.; Tzoumerkas 2005, 301ff)<sup>4</sup> with the publication of the Patriarchal and Synodal Tome of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople (13-11-1924) in 1924. From its foundation, this new Autocephalous Church was forced into a titanic struggle for survival since it found itself in a predominantly Roman Catholic country. It had to face, on the one hand, plots against it by the Roman Catholics and on the other, the ambition of the Russian Church, which wanted to use the Orthodox Church of Poland as an instrument of political expediency or as an ecclesiastical instrument that would resonate its own views within the nexus of Orthodox relations (Barella 1994, 91).

Despite all these pressures and problems, the Polish Orthodox Church made enormous efforts to organize its internal and external life, on the basis of the autocephaly, which had been granted to it by the Ecumenical Patriarchate, and by 1939 it managed to resolve the biggest of her problems, such as the question of her relations with the state and the organization of her inner life, and from this point she headed towards the future with optimism.

Unfortunately for the Autocephalous Orthodox Church of Poland, this optimistic course was interrupted at its onset due to the outbreak of World War II and Poland's involvement in it. Specifically, after the

---

<sup>3</sup> During the census of 1931, the Christian Orthodox population of Poland was 3,762,484. See related *Statystyka Polska 1938*, tab. 10, 13, 15, 16. See also Wynot 1985, 210-211 and note 3; Mironowicz 2007, 18; Wynot 2002, 323, 336 note 2; Bendza 2006, 87-88; Papierzyńska-Turek 1989, 235-236.

<sup>4</sup> Although the autocephalous life of this Church begins only in 1924, the presence of Orthodoxy in the territory of the Polish state has a long and varied history. For further information see Mironowicz 2002, 219-252; Mironowicz 2003; Tzoumerkas 2005, 281ff.

agreement between Nazi Germany and the Soviet Union (Molotov-Ribbentrop Pact), Poland was divided between the two powers who had invaded the country (Davies 2001, 56-57 and 65; Kochanski 2012, 96)<sup>5</sup>. The Soviet Union occupied the eastern provinces of the state up to the area of the Narew and Bug rivers, and Germany occupied the Warsaw area and west<sup>6</sup>. This dismemberment had a crucial impact on the organization and life of the Polish Orthodox Church. Four of its six provinces, namely Vilna, Volhynia, Grodno and Polesia, came under Soviet administration and were effectively completely cut off from the Polish Orthodox Church and all communication ceased until the outbreak of the German-Soviet war (Mironowicz 2006, 656-657; Maximos 1998, 152). Metropolitan Dionysius and his assistant Bishop Timotheus remained in the German-occupied areas. The Soviet occupation included Vilna's Theodosius, Polesia's Alexander, Volynia's Alexius and two auxiliary bishops, Lutsk Polycarp and Ostrog Simon (Svitič 1997, 262-263). The Bishop of Grodno, Savva, and Matthew, assistant of the Archbishop of Vilna, fled to Lithuania and from there to the West (Pelica 2007, 381-382).

The German and Soviet authorities confiscated the property of the Orthodox institutions, imprisoned the priests and in many cases exterminated them (Fougias 1957, 115; Bendza 2006, 102-103)<sup>7</sup>. In the areas occupied by the Soviet Union, systematic Sovietization began along with a methodical atheistic, completely anti-religious campaign (Halecki 1993, 311 ff.; Bogdan 1989, 237-238; Bendza 2006, 103). At the same time, the ecclesiastical absorption of these territories by the Moscow Patriarchate began with the integration of these ecclesiastical jurisdictions into the Church of Russia and with the creation of the Exarchate of Western Ukraine and Belarus with Metropolitan Nikolaos

---

<sup>5</sup> About this agreement see Moorhouse 1988; Paczkowski 2005, 57-58.

<sup>6</sup> For the facts of the invasion see Davies 2005, 322 ff.

<sup>7</sup> For the actions of the Germans and the Soviets see Williamson 2009, 151ff. and 155ff.

as its Exarch (Fletcher 1965, 97-98; Fireside 1971, 149; Pospelovsky 1984b, 227ff).

The extremely unfavorable situation in which Poland found itself due to the double occupation of the country and contradictory information being spread about its Church led the Archbishop of Athens Chrysanthos and the Holy Synod of the Church of Greece to address the Greek Ministry of Foreign Affairs on 19.10.1939 with the pleading request to investigate and inform the Holy Synod about the fate of the Metropolitan of Warsaw and the hierarchs of the Polish Orthodox Church. In particular, she stated in the relevant request: "Bearing in mind the events of the war in Europe, and the recent anomalies and disturbances in Poland, by the decision of the Synod, we urge you to kindly, please, examine (the situation) using the means you possess, and inform us of the fate of His Beatitude Archbishop of Warsaw and all Poland Mr. Dionysius, President of the Holy Synod of the Autocephalous Church of Poland, as well as its other Bishops"<sup>8</sup>. The Ecumenical Patriarchate did the same by sending a relevant Verbal Communication on 25.11.1939 to the German Government through the German Consul in Istanbul<sup>9</sup>. The Greek Ministry of Foreign Affairs, through the Greek embassy in Berlin, informed Archbishop Chrysanthos that Dionysius and the other high priests of the Polish Orthodox Church do not have health problems, specifically stating that "...All the Bishops of the Orthodox Church in Poland are

---

<sup>8</sup> Archive of the Holy Synod of the Church of Greece (AHSCG), F. 14, Doc. Nr. 2747/62/19-10-1939, the Holy Synod of the Church of Greece to the Hellenic Ministry of Foreign Affairs: "Σχολτες ὑπ' ὄψει τὰς ἐκ τοῦ ἐν Εὐρώπῃ ὑφισταμένου Πολέμου γενομένας ἐπ' ἐσχάτον ἀνωμαλίας καὶ ἀναστατώσεις ἐν Πολωνίᾳ, Συνοδικῆ διαγνώμη, προαγομέθῃ παρακαλέσαι ὑμᾶς θερμῶς, ὀπως, εὐαρεστούμενοι, ἐξετάσητε, δι' ὧν ὑμεῖς γνωρίζετε μέσων, καὶ πληροφορήσητε ἡμᾶς περὶ τῆς τύχης τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Βαρσοβίας καὶ πάσης Πολωνίας κυρίου Διονυσίου, Προέδρου τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Πολωνίας, ὡς καὶ τῶν λοιπῶν Ἀρχιερέων αὐτῆς".

<sup>9</sup> AHSCG, F. 14, Doc. Nr. 19-12-1939, the Consul General of Germany in Istanbul to the Ecumenical Patriarchate.

healthy, but only Bishop Savva left Polish soil and took refuge in Lithuania”<sup>10</sup>. The German Consul General of Constantinople also reported the same to the Ecumenical Patriarchate in his Verbal Communication of 19 December, 1939, that all the bishops of the Orthodox Church of Poland were in good health and still exercising their duties, except for bishops Savva and Matthew, who had fled to Lithuania and noted that the information about the bishops of the Polish Church “from across the line [under Soviet occupation] was given by Orthodox priests who fled to Warsaw”<sup>11</sup>.

Despite this positive information, the German occupying authorities, after forcing Metropolitan Dionysius to resign, arrested him on 27.11.1939 and confined him to house arrest in Otwock; his seat was occupied by the Metropolitan of Germany, Seraphim Lade, who assumed the administration of the Orthodox in the territories of the “General Governorate”<sup>12</sup> as the territories of Poland occupied by the Germans were called and he received the title “Bishop of Berlin, Warsaw and Chelm” (Republic of Poland/Ministry of Foreign Affairs 1940, 35-36; Grzybowski 2018a, 160; Markiewicz 2021, 81ff). Bishop Timotheus was also arrested and taken to the monastery of Jableczna, where he was ordered to remain imprisoned (Bendza 2006, 112).

This tragic situation into which the Orthodox Church of Poland had fallen and the contradictory declarations of the occupying authorities,

---

<sup>10</sup> AHSCG, F. 14, Doc. Nr. 30426/7-12-1939, the Hellenic Ministry of Foreign Affairs to Archbishop of Athens Chrysanthos: “ἄπαντες οἱ Ἀρχιερεῖς τῆς ἐν Πολωνίᾳ Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας χαίρουσιν ἄκρας ὑγείας ἐκ τούτων δὲ μόνον ὁ Ἐπίσκοπος Σάββας ἐγκατέλειψε τὸ Πολωνικὸν ἔδαφος καταφυγὼν εἰς Λιθουανίαν”.

<sup>11</sup> AHSCG, F. 14, Doc. Nr. 19-12-1939, the Consul General of Germany in Istanbul to the Ecumenical Patriarchate. See also relevant announcement of the Ecumenical Patriarchate at „Anakoinōthen tou Oikoumenikou Patriarcheiou” 1939, 380.

<sup>12</sup> The “General Governorate” (Generalgouvernement) included the territories of the Warsaw, Radom, Lublin, Kraków regions and after 1941 the Lvov region (Eastern Galicia), with Kraków as its capital. See Duraczynski 1973, 39-61, mainly 44; Kochanski 2012, 96 ff.

are described in the Report Bishop Grodno Savva submitted to the Ecumenical Patriarch Benjamin<sup>13</sup>, wishing on one hand to inform the Ecumenical Patriarchate of the conditions that prevailed in the Orthodox Church of Poland after the double occupation of the country by the Germans and the Soviets and, on the other hand, to motivate the Ecumenical Patriarchate together with the Patriarchates of the East and the newer Orthodox Churches to support the Autocephalous Orthodox Church of Poland.

## **2. The Report-memorandum of Bishop Grodno Savva**

### **2. 1. The author of the Report**

The Report-Memorandum on the situation of the Autocephalous Orthodox Church of Poland after the occupation of the country by the German and Soviet troops was submitted to the Ecumenical Patriarch by Bishop Grodno Savva who had fled to the West. Bishop Savva had the name Jerzy (George) Jewgieniewicz Sowietow as a layman (in Russian Георгий Евгеньевич Советов)<sup>14</sup>. He was born on 6 April, 1898 in St. Petersburg and was brought up in an environment of military discipline. In 1916, at his father's wish, he joined the Tsarist army with the rank of second lieutenant and participated in the battles fought by the Russian army during World War I on the German front (Grzybowski 2021a, 12). After the October Revolution he joined the White Army, which attempted to stop the advance of the Communist Red Army and the latter's seizure of power in Russia but failed and so the remaining soldiers and officers fled to the West. Among them was Jerzy Sowietow, who settled in Belgrade in 1920. In 1922 he enrolled at the Belgrade Theological School, from which he graduated on 15 October, 1926 (Puzovič 2015,

---

<sup>13</sup> For the Ecumenical Patriarch Benjamin see „Ta kata tēn astheneian, ton thanaton kai tēn kēdeian tou aeimnēstou Patriarchou (Veniamēn)” 1946, 38-63; Mauropoulos 1960, 241-249; Stavrides 2001, 580-601; Mamalos 2011, 199-227.

<sup>14</sup> Regarding the biography of Bishop Savva see Grzybowski 2021a, in which his personality is evaluated in totality. Also cf. Grzybowski 2016c, 287 ff.

65-83, mainly 77). At the same time, he decided to join the clergy of the Orthodox Church. Thus, in 1922, after previously becoming a monk, where he was given the name Savva, he was ordained a deacon and in 1925, a presbyter (Grzybowski, Grzybowska 2017, 82-83). After a short ministry in the Russian parish of Bari in Italy, in 1926 he decided to go to Poland and join the jurisdiction of the Autocephalous Orthodox Church of Poland. As soon as he arrived in Poland, he joined the service of Metropolitan Dionysius of Warsaw. In 1928, after a conflict with the authorities in Volhynia, he was forced to leave Poland and move to Budapest and Munich where he undertook pastoral services in the Orthodox parishes of the area (Grzybowski 2021a, 21-22). In 1929 he returned to Poland and Metropolitan Dionysius awarded him the title of "Archimandrite" and assigned him the duties of directing the Orthodox student boarding school for Orthodox students at the Warsaw Theological School (1929-1931) (Pelica 2007, 381; Mitrofan 2006, 46-47). In 1931 he was assigned the duties of the head of the monasteries that came under the jurisdiction of the Archdiocese, that is, in the areas of Warsaw, Chelm and Volyn (Grzybowski 2021a, 23). At the same time, he was appointed by Metropolitan Dionysius to the position of the representative of the Polish Orthodox Church at the Lambeth Conference, where Anglican and Orthodox relations would be discussed<sup>15</sup>. And in 1931 he accompanied Metropolitan Dionysios to the Faith and Order conference in Lausanne (Grzybowski 2021a, 24).

In 1932, he was elected assistant Bishop to Metropolitan Dionysius. He was ordained on 3 April, 1932 and was assigned the task of pastoring

---

<sup>15</sup> In his appointment letter sent by Metropolitan Dionysius of Warsaw to the Ecumenical Patriarch, he stated that he had sufficient knowledge of the German and French languages see „Gramma mēropolitou Varsovias kai pasēs Polonias Dionysiou” 1930, 254-255, where the letter of Metropolitan Dionysius to Ecumenical Patriarch Photios. Also Rozmarëis 1930b, 619. On the Lambeth Conference and related debates, see Rozmarëis 1930a, 583-595; Rozmarëis 1930b, 619 ff., 637 ff., 655 ff. Also Meletios 1930, 835-840 and 851-856. Douglas 1930, 49-64.

the Orthodox in the area of Lublin that came under the Archdiocese's jurisdiction (Pelica 2007, 312). As a bishop, he worked vigorously for the homogenization of the believers of the different ethnic and linguistic origins of the Polish Orthodox Church and he found the introduction of the Polish language in divine worship and in all manifestations of the Orthodox communities to be the only means towards the success of his goal. He was an ardent supporter of the Polish Orthodox movement and was the president of the commission for the translation of the liturgical books into the Polish language, especially John Chrysostom's Divine Liturgy. In 1937, he was appointed vicar of the diocese of Grodno and the following year he became its Bishop. During his pastorate in this diocese, he worked towards its complete reorganization and the introduction of the Polish language into use by the diocese, such as holding holy services in the Polish language for the Orthodox soldiers who served in the military units of his jurisdiction<sup>16</sup>.

His work was interrupted by the start of World War II and the occupation of Poland by German and Soviet troops. The Grodno region was occupied by the Soviets. In order not to be arrested by them, Bishop Savva, using the Yugoslav passport he possessed, fled to Lithuania and then through East Prussia to Berlin. There he met Archbishop Seraphim (Lade), who proposed that he take over the leadership of the Orthodox Church in Poland on the territories of the General Governorate, a proposal he did not accept (Grzybowski 2021a, 53, 55-56). To avoid further pressures, he went to Romania in December 1939, at the invitation of the hierarchs of the Romanian Orthodox Church and settled in the monastery Căldărușani (Vasilache 1940, 19-24)<sup>17</sup>. There he worked for both the spiritual and financial support of the Orthodox Polish refugees

---

<sup>16</sup> For the pre-war activities of Bishop Savvas in the area of his diocese and in general see Grzybowski 2021a, 24-52.

<sup>17</sup> Also „O Episkopos Grondo Savvas” 1951, 255; Grzybowski 2018b, 89-112, mainly 90, where the author notes that this time (1939) until his death (1951) was the most interesting period of Bishop Savvas' life.

who had taken refuge in Romania after the start of the war. When German troops invaded Romania, he left. After passing through Istanbul and Belgrade, he moved to the USA, where he lived until 1943. Between 1940-1943 he worked for the preservation of the pre-war jurisdiction of the Autocephalous Orthodox Church of Poland and its support and strengthening against threats and irregular interventions of the Soviet and German authorities. To achieve this goal, he visited the Ecumenical Patriarchate and the Patriarchates of Antioch and Serbia several times<sup>18</sup>.

In 1943 he went to London, where on 29 November, following a decision of the Polish government-in-exile, he joined the Polish Armed Forces in the West with the rank of Brigadier General. As a member of the Polish military religious service, he strove for the pastoral care of Orthodox soldiers and officers serving in the Polish army abroad<sup>19</sup>. It should be noted that he was the first Orthodox Bishop to be appointed in the Polish army (Filipow, Suchcitz 1997). Of course, the Presidential Decree of 1938 contained the appropriate proviso that determined the position of the Autocephalous Orthodox Church of Poland within the state but it was not implemented due to the outbreak of World War II (see „O stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1938, 1324, art. 65)<sup>20</sup>. In pastoral care of the Polish Orthodox soldiers, he visited the units where they served and performed various divine services. He also published an Orthodox prayer book in Polish as well as a magazine with the name “Polski Żołnierz Prawosławny” (Zięba 1998, 31-51; Grzybowski 2015a, 75-98; Grzybowski 2021a, 103)<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> On this action see Grzybowski 2016b, 215-257; Grzybowski 2019, 456-472; Grzybowski 2021a, 56 ff.

<sup>19</sup> For his pastoral action in the Polish Armed Forces in the West see Grzybowski 2015b, 11-30; Grzybowski 2021a, 109 ff.

<sup>20</sup> On the development and evolution of the Orthodox religious service in the Polish armed forces between the years 1919-1939 see Grzybowski 2016c, 38 ff.

<sup>21</sup> For other Orthodox publications of books about the Orthodox Polish soldiers in the West during World War II see Pawluczuk 2016, 253-260.



After the end of the war, he did not return to Poland, where in the meantime the Communist regime had been established and the Autocephalous Orthodox Church of the country had come under the absolute power of Moscow. He remained in London and joined the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate, taking over the pastoral care of the Polish-speaking Orthodox parishes of Western and Central Europe (Grzybowski 2016a, 25-56). In 1947 he was granted the title of Archbishop by the Metropolitan of Warsaw Dionysius (Grzybowski 2021a, 132). He died in London on 21 May 1951 and was buried on 26 May in Brompton Cemetery („Archbishop Sawa” 1951, 1; Grzybowski 2021a, 159). In 2012, his relics were transported to Poland and in an official ceremony held on 31 December 2012 they were interred in the Warsaw Orthodox Cemetery (Dudra 2019, 332; Grzybowski 2018b, 110)<sup>22</sup>.

## **2.2 The contents of the Report**

Bishop Savva’s Report is written in French and is seven pages long, accompanied by a letter. The letter is signed at the end as “† Evêque Sawa”, while the Report is signed as “† Evêque Sawa Délégué de l’Église Orthodoxe Autocéphale de Pologne”. Neither the Report nor the letter mention the place of their writing, nor the date on which they were compiled. However, from internal testimonies within the text of the Report we can safely define January 1940 as the terminus post quem. The Report and the accompanying letter were drawn up and sent or submitted after January 1940. The above information should be combined with the visits of Bishop Grodno Savva during this period. In particular, in February 1940, Bishop Savva left Romania and arrived in Constantinople where on the 9th of the same month he met with the Ecumenical Patriarch Benjamin. He was hosted at the Ecumenical Patriarchate for fifteen days and had the opportunity to meet with the Ecumenical Patriarch and the synodical Bishops of the Patriarchate several times, during which

---

<sup>22</sup> Also, in 2018 the Autocephalous Orthodox Church of Poland unveiled a plaque commemorating Archbishop Savva in the cathedral church of Transfiguration of the Lord in Lublin, see Grzybowski 2021a, 175.

he had the opportunity to discuss the situation that had developed in the Autocephalous Orthodox Church of Poland with the division of the country between the occupying forces of Nazi Germany and Soviet Union („Iera Synodos: O sev. Episkopos Grodno eis ta Patriarcheisa” 1940, 62)<sup>23</sup>. Thus, we can draw the conclusion that the Report must have been delivered to the Ecumenical Patriarch during Bishop Savva’s stay at the Patriarchate in February 1940. It should be noted that Bishop Grodno Savva visited the Ecumenical Patriarchate as a guest of the Ecumenical Patriarch twice after the visit of February 1940; in May 1940 on his return from the Holy Land, where he stayed for eight days („Ekklēsia Polōnias” 1940, 165) and in August 1940 („Anahōrēseis- Afixeis” 1940, 261)<sup>24</sup>.

In the accompanying letter of his Report, Savva expresses his protest to His All-Holiness at the actions of the two occupying forces of Poland against the Orthodox of Poland and especially at the irregular interventions of the overseer of the Moscow Patriarchate, Metropolitan Sergius, in the Autocephalous Orthodox Church, noting that: “D’après des informations qui me sont parvenues de source absolument sûre, le Métropolitaine Serge de Moscou, a pris sous son pouvoir ecclésiastique plusieurs diocèses orthodoxes de Pologne, notamment ceux qui se trouvent actuellement sous l’occupation soviétique”<sup>25</sup> and continuing to express his protest against this irregular act of mixing and effectively dissolving the pre-war organizational structure of the Polish Orthodox Church, stressing that “je me vole, hélas, obligé de protester auprès de Votre Sainteté, de la façon aussi respectueuse que catégorique, contre cet acte anti-canonique et présentant tous les caractères d’une infraction

---

<sup>23</sup> On this visit see also the relevant information presented by Grzybowski 2019, 461-462.

<sup>24</sup> It is noted that Grodno Savva’s visits to the Middle East took place in order to inform the Orthodox Patriarchs of Antioch and Jerusalem to support the integrity of the autocephalous regime of the pre-war Polish Orthodox Church. Regarding the matter see Grzybowski 2021a, 90-91; Grzybowski 2016b, 224-227.

<sup>25</sup> AHSCG, F. 14, Letter of Bishop Grodno Savva to the Ecumenical Patriarch.

flagrante mx Statuts intérieurs de l'Église que j'ai l'insigne honneur de représenter"<sup>26</sup>.

The content of Bishop Savva's Report is in the same vein. The Report is entitled "Persécution de l'Église Orthodoxe en Pologne"<sup>27</sup> and is structured in the following five subsections: 1) "Guerre totale", 2) "L'Église orthodoxe autocéphale en Pologne", 3) "Occupation soviétique", 4) "Occupation allemande" and 5) "Evêque Seraphim".

At the beginning, he wrote up a short introductory Report, in which he stated that the Soviets and the Germans had carried out extensive destruction of the socio-economic life of the country (Koryś 2018, 255ff), the consequences of which were painfully experienced by the Autocephalous Orthodox Church of Poland<sup>28</sup>. Then, Report proceeds to a brief presentation of the life of the Orthodox Church of Poland from the re-establishment of the Polish state after 1918 until its dismemberment in 1939. It provides sufficient information on the organization of the Polish Orthodox Church and its life within the Republic of Poland, noting that, despite the occasional problems and upheavals that the Autocephalous Orthodox Church of Poland endured, it managed to find its place within the Polish democracy. In this section, it is interesting to see Savva's position on the secularism that prevailed in the country of Poland from the time of the re-establishment of the state until the outbreak of World War II, clearly stating that: "Grâce à la tolérance religieuse, existant en Pologne ainsi qu'à l'aide de la part du Gouvernement Polonais, l'Église Orthodoxe a eu la possibilité de se développer librement"<sup>29</sup>.

In fact, in the above Report, Savva unequivocally states that the events that occurred in Poland in 1938, such as the closing, confiscation and

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> AHSCG, F. 14, Report of Bishop Grodno Savva entitled "Persécution de l'Église Orthodoxe en Pologne", 1-7.

<sup>28</sup> Ibid., 1.

<sup>29</sup> Ibid.

demolition of Orthodox churches in parts of the country, had nothing to do with the secularism that existed in Poland. He believes that they happened because the government and local administrative officials and especially the executive bodies implemented administrative decisions and orders with excessive zeal. He does not hesitate to lay the blame not only on these executive bodies, but also on factors from abroad, which, as he emphasizes, for political and propaganda reasons inflated and distorted the events. Regarding all the above, he writes in his Report:

“En 1938 furent répandus à l'étranger des bruits tendancieux au sujet de prétendues persécutions des orthodoxes en Pologne. Sans entrer dans les détails, il faut constater, que ces nouvelles étaient artificiellement amplifiées et avaient leur source dans la liquidation en ce temps, par voie administrative, de certaines situations juridiques de propriétés foncières, qui ont subsisté encore du temps du régime tsariste.

Bien que le Gouvernement Polonais d'alors ait toléré, il faut le reconnaître, l'application en cette matière de méthodes par trop rigoureuses et inutilement vexantes de la part des organes exécutifs, néanmoins l'opinion publique ne se solidarisa pas avec cette action et n'en était même pas informé. Il y avait dans ce domaine certaines intrigues en jeu et certaines influences politiques étrangères.

Néanmoins cette question douloureuse ne touche ni à l'autocéphale de l'Église Orthodoxe ni à sa structure juridique interne.

En peu de temps une harmonie complète fut rétablie entre l'Église Orthodoxe et le Gouvernement Polonais, ce qui trouve d'ailleurs sa confirmation dans la correspondance publiée en cette matière<sup>30</sup>.

Closing the presentation of the life of the Autocephalous Orthodox Church of Poland, he mentions, in general, the effects of the war on the country and on the Church in particular. Its faithful suffered persecution and its administrative organization was dissolved due to the military operations and the interventions of the occupying forces. He states that the Orthodox citizens of the country, clergy and laity did

---

<sup>30</sup> Ibid., 2.

their duty defending its freedom and fought against the invaders<sup>31</sup>. Many of them were killed and he cites as an example the head of the cathedral of Warsaw Fr. Terencjusz Teodorowicz. The conquerors, he says, after occupying the country, started a silent persecution in the religious field “sous forme de terreur organisée”<sup>32</sup>, and turned against all Churches and religious denominations. Concluding this section, the Report states which Church areas came under German and which under Soviet occupation. On this he states that the jurisdiction of the archdiocese of Warsaw and a small part of the diocese of Grodno fell under the German zone of occupation, while the remaining ecclesiastical jurisdiction of the Autocephalous Orthodox Church of Poland came under the Soviet occupied zone.

Then, he refers in a dramatic way to the policy implemented by the Soviets in the Polish territories under their control. Massacres, persecution, displacement of clergy and monks; destruction of worship and other religious monuments; prohibition of all religious teaching and of the existence of religious symbols. The properties of monasteries and parishes were confiscated, those who resisted were exiled violently and all religious events were forbidden. Essentially, as he emphasizes, what was applied in the Soviet Union against the Church was applied, in a more violent way, in Poland by the Soviet atheistic propaganda machine, which overwhelmed the Soviet-occupied territories of Poland (among them the organization “Atheists”, which was immediately established in the newly conquered area). Continuing his Report, he refers to the actions of the German occupation forces and the conditions they created for the Church. He believes that the Germans behaved more leniently than the Soviets, but that their intervention in the internal administrative organization of the Polish Orthodox Church completely disrupted its

---

<sup>31</sup> Regarding the aforementioned in Savva’s Report, see his similar research findings in, Grzybowski 2016c, 206-211.

<sup>32</sup> AHSCG, F. 14, Report of Bishop Grodno Savva entitled “Persécution de l’Eglise Orthodoxe en Pologne”, 3.

administrative structure and unity. He states that the biggest blow was the arrest by the Gestapo of the Metropolitan of Warsaw and All Poland Dionysius, his forced resignation and his confinement in the city of Otwock under surveillance, as well as the bishop's assistant Timotheus, whom they imprisoned in the Orthodox monastery of Jableczna. The main thing, he notes, was that in the place of Dionysius, the dubious Orthodox Metropolitan of Berlin Seraphim (Alfred) Lade was appointed as head of the Autocephalous Church of Poland in the German-occupied Polish territories, who dissolved every existing organization of the Orthodox Church. On this, Bishop Savva notes, "Après s'être emparé du pourvoi l'évêque Seraphim s'entoura de personnages expulsés des organisations religieuses et commença son activité administrative par la remise en vigueur de l'ancien calendrier julien"<sup>33</sup>.

Bishop Savva's Report continues with its last section in which he presents and analyzes the personality of Metropolitan Seraphim Lade focusing on his life and activities until his settlement in Warsaw. He states that he is irregularly ordained based on an article in *Le Temps* newspaper, in which the following information is found: "Le Métropolitte Serge de Moscou, gardien du trône patriarcal, dans son okaz du 9 septembre 1937 rappelle que Lade, prêtre bigame, n'a aucun droit au titre d'évêque et que l'exercice du sacerdoce lui est interdit"<sup>34</sup>. Continuing, he refers to Seraphim's anticanonical activities from 1930 until World War II, in Ukraine, Romania and Czechoslovakia. He notes that Seraphim is an instrument of the Third Reich and his main purpose is to dissolve the Polish Orthodox Church and dominate it, so as to carry out the Third Reich's plan to create a single Orthodox Church, which would include the Orthodox of Poland, Ruthenia, Subcarpathia, Slovakia, Bohemia, Moravia and Ukraine. He emphasizes that Metropolitan Dionysius considers "tout à fait illégal"<sup>35</sup> the involvement of the Seraphim, which,

---

<sup>33</sup> Ibid., 4.

<sup>34</sup> Ibid., 5.

<sup>35</sup> Ibid., 6.

he notes, is against the Holy Canons of the Orthodox Church stating that: “... l’activité de Seraphim est en contradiction flagrante tant avec les principes de la moralité chrétienne, qu’avec les canons de la sainte Église Orthodoxe. En effet, en vertu des résolutions des Synodes Œcuméniques de Carthagène /résolution 65/ et d’Antioche /résolutions 16 et 21/, l’évêque qui s’immisce dans l’administration d’un autre diocèse est passible de peines ecclésiastiques le plus sévères”<sup>36</sup>. He goes on to quote information from the press published in the newspapers of the time, referring to the attitude of the clergy towards the actions of Seraphim: “... le clergé orthodoxe engage en ce moment une lutte acharnée contre le pseudo-évêque et contre les moyens machiavéliques, dont il se sert pour réduire à l’impuissance ceux qui cherchent à rester fidèles à leurs chefs religieux”<sup>37</sup>.

Bishop Grodno Savva closes his Report with an exhortation to the Ecumenical Patriarch noting: “Votre devoir à nous est de venir en aide aux frères persécutés en Pologne, aussi bien sous l’une que sous l’autre occupation, frères maltraités par les bourreaux bolchévistes autant que par les pasteurs qui, comme disait notre Sauveur, bien que portant des peaux de brebis sont intérieurement des loups féroces”<sup>38</sup> and expresses the hope “... que Sa Sainteté ne reconnaîtra sous aucune forme ni d’aucune manière, directe ou indirecte, les faits accomplis qu’un évêque dissident tache de créer en Pologne par ordre des autorités d’occupation et au détriment des droits et des libertés de Notre Sainte Église Orthodoxe Autocéphale”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid..

<sup>38</sup> Ibid., 6-7.

<sup>39</sup> Ibid., 7.

### 3. Analysis-Evaluation of the Report

By carefully examining the Report of Bishop Grodno Savva and analyzing the individual thoughts and formulations, the following conclusions may be drawn:

1. In the accompanying letter of the Report, as well as in the Report itself, his love for the Autocephalous Orthodox Church of Poland can be confirmed. At the same time, he shows his anxiety for the preservation of its autocephalous status and the strong repulsion of external interventions in its autocephalous life. He is adamant about this because he believes that only this way will it be possible for the Orthodox Church in Poland to survive and overcome internal divisions and schisms. It must be emphasised that the Polish government in exile was also interested in securing the pre-war autocephalous status of the Polish Orthodox Church, because through this it would help its basic aim of preserving the pre-war borders of Poland after the end of World War II and primarily turned to the Ecumenical Patriarchate<sup>40</sup>.

Of course, his Report does not mention that the autocephalous regime of the Polish Orthodox Church had its internal opponents. These were the Ukrainians with their Ukrainian national claims and moves to develop an independent Ukrainian Church as a vehicle for their national restoration. Essentially this desire was to create an independent Ukrainian state, wedged between Poland and the USSR and with territorial claims that altered existing borders. This desire was fully exploited by the Nazi occupying forces, and they satisfied these ambitions by leading to the creation of various ecclesiastical jurisdictions<sup>41</sup>. The fact that

---

<sup>40</sup> On this see Grzybowski 2019, 456-472; Grzybowski 2016c, 233ff.; Grzybowski 2018a, 163ff.

<sup>41</sup> On the Ukrainian national movement and relations between Ukrainians and Poles during the inter-war period see Reshetar 1951, 39-49; Motyl 1985, 45-55; Wynot 1985, 214ff.; Subtelny 2000, 425-452; Mironowicz E. 2007, 126ff.; Višivanjuk 2014, 160-183; Mironowicz 2014a, 489-516; Wynot 2014, 27ff. noting that the author considers the bestow of the autocephaly by the Ecumenical Patriarchate in 1924 as a “non-canonical act”.



Bishop of Grodno Savva did not mention in the Report this internal problem, which was literally directed against the autocephalous status of the Polish Orthodox Church, is due to the fact that the movement of the Ukrainian ecclesiastical authorities had not fully and completely manifested itself, since the eastward expansion of the Nazi German occupying forces had not yet begun. Also, at this time the priority was to deal with the Nazi and Soviet external factor and less with internal tensions and tendencies within the Orthodox community<sup>42</sup>.

2. Savva's great fear was the intervention of the Soviet Union and the Moscow Patriarchate, which he considered the most dangerous factor that could lead to the dissolution of the Polish Orthodox Church through the loss of its autocephalous status. On this point, the Bishop was not wrong, because during the interwar period the pressures exerted by the Church of Russia, through the overseer of the Moscow Patriarchate, were continuous and permanent. The Soviet regime took advantage of these events to intervene in the internal situation of the Polish state<sup>43</sup> and to cause problems and destabilization of the state with the aim of expansion towards the West especially because of the heavy defeat suffered by the Polish army during the war that determined the eastern borders

---

<sup>42</sup> Smirnov 2021, in which the author, apart from some sentimentalism, presents and documents with the methodological use and balanced presentation of his material the Ukrainian ecclesiastical issue during the years of the Second World War and demonstrates in how great a role the religious (Orthodox) factor played in the processes of building the Ukrainian state or, more correctly, the Ukrainian nation. Markiewicz 2021, 16 ff., where the above issue is examined objectively. Also see Kirillova 1998, 71-86; Armstrong 1980, 188 ff.; Grzybowski 2018a, 161 ff.; Fotiev 1997, 7-85, mainly 63 ff., where there is much of information on the subject from the Russian point of view.

<sup>43</sup> As a typical example it should be mentioned that the great atheist and propagandist of the Soviet regime B. Kandidov, who, while advocating the extinction of all religious expression within the Soviet Union, published a book (Kandidov 1930) in which he defended the religious rights of the Orthodox in Poland against the "violence of militant Catholicism and its exploitation by state power over the desires of a heterodox national minority (насилие воинствующего католицизма и эксплуататорской государственной власти над желаниями инаковерующего национального меньшинства)" (Kandidov 1930, 52).

of Poland (1918-1921). This purpose was realized after the agreement with Nazi Germany, when in 1939 with the start of the Second World War it occupied the eastern provinces of Poland.

It is known that after the establishment of the state of Poland, the Patriarch of Moscow Tychon refused to grant the former autocephalous status, but only the status of autonomy, to the ecclesiastical Orthodox provinces that came within the Polish state. The status was given despite the fact that the Church of Russia knew it could not be in communication with these provinces because of the creation of the independent state of Poland and the internal problems it faced from the anti-religious and anti-ecclesiastical policies of the Bolsheviks<sup>44</sup>. The leadership of the Moscow Patriarchate did not understand that it was very difficult to govern Orthodox populations in a country which was at the very least cautious of its relations with the Soviet Union, if not openly hostile. Especially when considering that over the centuries the relations between the two states formed negative stereotypes, mainly due to the dominance of the strong memory of the conflicts and the ideological reasons which were implanted in the Russian and Polish societies<sup>45</sup>. Despite all this, the Patriarch of Moscow Tychon, assisted by the Synod of the Russian Church, strongly protested in a letter to the Metropolitan Dionysius about the granting of the autocephalous status, which he considered invalid (Gubonin 1994, 320-321).

After the death of Patriarch Tychon, Metropolitan Dionysius tried to communicate with the vicar of the Patriarchate, Metropolitan Petros, by sending him a relevant letter (Gubonin 1994, 426; Aleksija 1937, 120-122; Bendza 2006, 78). In this letter, Dionysius mentioned the events of the granting of autocephaly to the Orthodox Church of Poland and

---

<sup>44</sup> On the difficulties faced by the Moscow Patriarchate at the time see Vasilieva 1993, 40-54; Vasilieva 1994, 35-47. Also Langord 1931, 58 ff.; Fougias 1957, 41.

<sup>45</sup> On the historical and ideological contrasts between the two peoples and the persistent and strong negative stereotypes between them, see the interesting presentations in the collective volume Khorev 2000.

asked him to convince the Moscow Patriarchate to recognize the new status as well and allow the autocephalous and independent course of the Polish Church. The attempt failed because Metropolitan Peter was arrested by the Soviet authorities<sup>46</sup>.

After the arrest of Metropolitan Peter, the administration of the Moscow Patriarchate was taken over by the deputy vicar, Metropolitan Sergius, who took a hard line towards the Polish Orthodox Church. In January and September 1927, Metropolitan Sergius sent letters in which he emphasized that the Polish Orthodox Church had made a terrible mistake by receiving autocephalous status, because the normal granting of this status was a prerogative only of the Moscow Patriarchate, under whose jurisdiction the ecclesiastical provinces of Poland belonged. For this reason, he emphasized that the existing autocephalous was of no value (Svitič 1997, 141; Heyer 1953, 146; Janin 1997, 265; Pantainos 1930, 632-633). The Polish Orthodox Church, through the Metropolitan of Warsaw Dionysius, responded to these letters noting that the Orthodox ecclesiastical provinces that had become part of the Polish state had to be organized at the beginning of the autocephaly in order to manage to survive within the new state. Because of this, the Orthodox hierarchy of Poland requested from the Ecumenical Patriarchate the granting of autocephalous status and the Church of Russia was fully informed about this. He also mentioned that the autocephaly of the Church of Poland had been recognized by the other Orthodox Churches and he hoped that in the future the Church of Russia would also recognize the autocephaly of his Church (Svitič 1997, 142; Heyer 1953, 137-138; Godun 2009, 232; Fougias 1957, 42).

After the letter of Metropolitan Sergius, the Synod of the Church of Poland decided to communicate the issue on the one hand to the Ecumenical Patriarchate, asking to be informed about what the normal

---

<sup>46</sup> About events in the Russian Orthodox Church during this period see Kalkan-djieva 2015, 12 ff. and 22 ff.

framework of relations between the two Churches was and on the other hand to inform the Polish Government, through the Minister of Religious Affairs, of the objections of Metropolitan Sergius (Bendza 2006, 91). The Ecumenical Patriarchate, responding to the above question, stated that the relations of the Church of Poland with the Church of Russia were part of the framework of equal fraternal relations between the Autocephalous Orthodox Churches and were based on the normal and equal participation of the Church of Poland in the network of Orthodox relations after the declaration of her autocephaly<sup>47</sup>. The Minister, in his reply to Metropolitan Dionysius' letter, commented negatively on Metropolitan Sergius' letter and emphasized that nothing he had claimed had any basis (Bendza 2006, 91-92).

Metropolitan Sergius decided to strike again in 1930 with a letter in which he addressed a "Warning to the Orthodox Church of Poland". In the letter, among other things, after stressing that the only Church competent to grant autocephalous status was the Church of Russia, he noted that the Orthodox Church of Poland because of its insistence on the non-canonical autocephalous status would become like the Church of Bulgaria, which at that time was schismatic and had found itself in a difficult and extremely stressful situation<sup>48</sup>.

Following the above actions of Metropolitan Sergius, by which he considered the Church of Poland as part of the Church of Russia, not recognizing its autocephalous existence but also condemning its actions, the Synod of the Orthodox Church of Poland considered it right to sev-

---

<sup>47</sup> Archive of the Ecumenical Patriarchate, Code of Patriarchal Correspondence (AEP, CPC), A/96, p. 26-27, no. 2871, the Ecumenical Patriarch to Metropolitan Dionysius of Warsaw and all Poland.

<sup>48</sup> For the correspondence of Metropolitan Dionysius with the Church of Russia see Gubonin 1994, 320-321, 422-426, 752-756 etc.; Janin 1997, 265; „Ekklēsia Polōnias” 1930, 320; „Ekkl. Rössopolōnika” 1930, 632-633 and „Ekklēsia Polōnias” 1931, 93. Also Fougias 1957, 45 and footnote 1, where the entire letter of Metropolitan Sergius can be read.

er its relations with it, “to serve the interests” of the Church of Poland (Papierzyńska-Turek 1989, 129-130; Mironowicz 2005, 108-109)<sup>49</sup>.

Against the autocephaly of the Polish Orthodox Church, the Russian hierarchs (Bishops), other clergy and laity who had fled to the West after the imposition of the Bolshevik regime in Russia, were strongly opposed to the granting of autocephalous status to the Polish Orthodox Church. That is why they proceeded to weaken and discredit it through letters of protest to the leaders of the Orthodox Churches and decisions of the Synod they had created in Karlovci, Serbia, which were highly nationalistic<sup>50</sup>. It is characteristically mentioned that Metropolitan of the Russian Diaspora Eulogius Georgievskij (Георгиевский), in his letter sent on 5/18 May 1926 to the Ecumenical Patriarch Photios, after expressing his respect for the first throne of Orthodoxy, noted that the autocephalous to Orthodoxy Church of Poland was a wrong action and considered it “an intervention in the internal affairs of the Autocephalous Church of Russia, which is not justified by the rules” („Mitropolit Evlogii ob otiošenii Vselsenskoj Patriarhii k russkim cerkovnym delam” 1929, 29)<sup>51</sup>. The reaction against the autocephalous regime of the Polish Orthodox Church from lay Russians of the diaspora, from the group of

---

<sup>49</sup> See also the statements of the Metropolitan of Warsaw Dionysius during the work of the “Preliminary Committee of Mount Athos”, in 1930, in Ecumenical Patriarchate 1930, 105.

<sup>50</sup> Antonii, *Mitropolit 1925*, 1-4, where the letter of Metropolitan Antony of the Russian hierarchs of the diaspora to the Ecumenical Patriarch Constantine VI. See „Ekklesiá Rōsias: Mētopolis Polōnias” 1924, 608-609; Pospelovsky 1984c, 266. About the positions of the Russian hierarchs abroad for the Autocephalous Church of Poland see Kostrjukov 2011, 59-65, 219-220.

<sup>51</sup> Metropolitan Eulogius had served as a bishop in the provinces of the Church of Poland, when the regions were under the Russian state’s administration. In 1931 he came under the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate, which named him its Metropolitan Exarch and head of the Exarchate of the Russian parishes of Western Europe. Related see Anderson 1947, 562-567; Stepanov 2009, 574-575; Tzoumerkas 2012, 367-368.

Slavophiles was also strong<sup>52</sup> (e.g., Anatolij Popov<sup>53</sup>, Aleksandr Svitič<sup>54</sup>, K. N. Nikolaev)<sup>55</sup>, protesting in writing against the autocephalous status. They also turned against those who were in favor of the autocephalous status and participated in its granting, because, as they emphatically emphasized, by granting autocephalous status they subjected the Polish Orthodox Church to the violence of an anti-Orthodox state. Of course, the aforementioned Russians overlooked the fact that the Church of Russia was so closely associated with the Russian state that “it was always

---

<sup>52</sup> The “Slavophiles” are an ideological movement of many Russian intellectuals who tried through the study of the ideological movements of Europe to turn Russia towards the West. But they quickly became disillusioned with the materialistic Western culture and turned towards Orthodoxy and the promotion of Russian Orthodox greatness which they considered a universal value that could enlighten and save Europe and the whole world. They believed that the universal message of Orthodoxy could only be expressed on a global level through Russia, because all the ancient Orthodox Churches of the East had degenerated and were not capable of imparting and realizing the universal message of Orthodoxy; the new center of Orthodox faith was now Russia. This ideological movement was associated with both Russian-imperial nationalism and Soviet nationalism. On this movement see Feidas 2014, 526-535; Rabow-Edling 2006; Devlin 1999; Janov 2002.

<sup>53</sup> He wrote the work: Попов 1937.

<sup>54</sup> A. K. Svitič (Свити́ч Александр Калли́никович 1890-1963) was the son of an Orthodox priest from Vilna. After the Bolshevik revolution he settled in Warsaw. He was a graduate of the Warsaw School of Theology and holder of a master’s degree. He worked as a journalist and editor of religious magazines and newspapers. In 1945, after the Soviet troops entered Warsaw, he fled to Germany and around 1950 he moved to Denver (Colorado) USA, where he died in 1963. He wrote and published the study *Pravoslavnaja Cerkov’ v Pol’še i ee avtokefalija*, Buenos Aires 1959. See Svitič 1997.

<sup>55</sup> Konstantin Nikolaev (Николаев Константин Николаевич 1884-1965) was a lawyer by profession in Kyiv, who, after the rise of communism in Russia, settled in Warsaw and served as a legal advisor to the Polish Orthodox Church from 1920 until 1933, when he was forced to leave Poland by order of the Polish authorities. After a short stay in Yugoslavia and Germany, he emigrated to the USA, where he remained until his death in 1965. He was quite militant in favor of the Orthodox Russian greatness, as evidenced by his speeches during the second session of the Russian Orthodox Church Abroad, such as: “Položenie Pravoslavnoj Cerkvi i very v Sov. Rossii”; “Položenie Pravoslavnoj Cerkvi posle vojny”; “Vostočnyj obrjad”; “Gonienie na Pravoslavie v Pol’še”, which were included in his books: Nikolaev 1939 and Nikolaev 1950.

unable to detach itself even from the most extreme choices of state power during the younger years” (Feidas 2014, 553; also see Varvounis, Tzoumerkas 2019, 413).

The above dispositions of the Moscow Patriarchate were certainly known to Bishop Grodno Savva and were fully confirmed after the occupation of Poland by the Soviet troops and the creation of the People’s Republic of Poland. At the time, the Moscow Patriarchate was used by the Soviet authorities to subordinate all the Orthodox Churches of the satellite states of the Soviet Union to the Moscow Patriarchate, in order to use the Church and the power of the Patriarchate as a tool to advance Soviet political and diplomatic goals, along with the foreign policy and international influence of the Soviet Union<sup>56</sup>. Applying this policy in Poland, the Moscow Patriarchate demanded that the Autocephalous Orthodox Church renounce its autocephaly and asked for it to be re-granted by the Church of Russia, a request granted in 1948. Another fact that justifies Bishop Savva’s thoughts was the move of the Moscow Patriarchate to appoint Makarios, the Archbishop of Lviv and Ternopol of the Moscow Patriarchate, as the head of the Polish Orthodox Church, because the Patriarchate judged that there was no suitable hierarch in the Polish Orthodox Church to be appointed to the position (Urban 1996, 67ff.; Mironowicz 2006, 671ff.; Wynot 2014, 62ff.; Dudra 2015, 263-276).

In addition, it should be noted that Bishop Savva’s struggle to preserve the autocephalous regime remained undiminished during wartime, as it can be seen from his correspondence with the Ecumenical Patriarch Benjamin. In fact, in a letter from Bishop Savva to the Patriarch on 30 July 1943 from New York, he thanked Benjamin for the support he provided to the Autocephalous Orthodox Church of Poland. He also hoped that the Ecumenical Patriarchate would support the Orthodox

---

<sup>56</sup> Related see Varvounis, Tzoumerkas 2019, 411-413, no. of comment 31. For the use of religion and Orthodoxy in particular by Russian-Soviet foreign policy see Fireside 1971, 183 ff.; Pospelovsky 1984a, 41-58; Pospelovsky 1984c, 303 ff.; Curanović 2010, 176 ff.

Church of Poland in its reorganization after the war, since, as he noted, efforts would be needed for its recovery so that it could heal from the internal and external blows it suffered during the war. He also referred to Soviet propaganda and its actions in occupied Poland as well as the efforts of the Exarch vicar of the Moscow Patriarchate in the USA in favor of the Church of Russia and informed the Ecumenical Patriarch that he had not contacted him because the Exarch worked against the Autocephalous of the Polish Orthodox Church and he was supported by the Soviet diplomatic missions (Filipow, Suchcitz 1997, doc. no. 3). The Ecumenical Patriarch Benjamin responded to the above letter of Bishop Savva with his letter dated 25 January 1944, in which he noted, among other things: “We declare in response that our Mother Church, as it has been until now, will continue to surround the Holy Orthodox Church of Poland with loving interest”<sup>57</sup>.

3. Bishop Savva’s reference in his Report and in the brief description of the activity of the Polish Orthodox Church from its foundation until 1940, that the Church had developed thanks to the “religious tolerance” that had prevailed in Poland and the help offered by the Polish government is noteworthy. Of course, he does not deny that the Polish Orthodox Church was pressured by the actions of state bodies directed against it and that these were violent and often unjustified. But this does not dispute Poland’s religious tolerance and that reports of suffering in the Polish Orthodox Church reaching the West were “artificially” inflated. These pressures, he states, mostly came from machinations and actions from abroad. With these views, Bishop Savva, as it turns out,

---

<sup>57</sup> AEP, CPC, A/101, 74-74a, doc. 16/25-1-1944, Ecumenical Patriarch Benjamin to Bishop Grodno and Novogrodek Savva: “Δηλοῦντες, εἰς ἀπάντησιν, ὅτι ἡ καθ’ ἡμᾶς Μήτηρ Ἐκκλησία ὡς ἄχρι τοῦδε οὕτω καὶ ἐφεξῆς διὰ στοργικοῦ ἐνδιαφέροντος μέλλει περιβάλλειν τὴν Ἀγιοτάτην Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν τῆς Τολωνίας.” It should be noted that in the Codes of Patriarchal Correspondence of the Ecumenical Patriarchate there are letters replying to the letters of Bishop Savva, such as for example: AEP, CPC, A/101, 85-85a and A/101, 148-148a.



is fully in favor of the Polish state and government and considers that any interventions by the state were carried out to settle its own pending internal state affairs. However, it is known that the Polish Orthodox Church was under severe pressure mainly from the Roman Catholic Church during the 1920s-1930s, either due to the violent occupation of its religious institutions or the countless lawsuits that it submitted to the country's local courts for the return of many religious institutions owned by the Orthodox to the Roman Catholic Church or the Polish Unitarian communities. These actions were carried out based on the opinion that the Roman Catholic Church was the first owner and possessor of them and that they came into the possession of the Orthodox Church after the intervention of the Russian authorities that occupied the country until the First World War. The Orthodox Church defended its properties and saved most of them. Of course, the state was constitutionally secular under the 1921 Constitution („Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej” 1921, 653 {Article 111}), and the 1935 Constitution („Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r.” 1935, 497 {Article 5}), in which there were clear provisions relating to the securing of freedom of religious conscience and religious duties by the state towards all its citizens, regardless of origin and religious belief. However, this religious freedom, guaranteed in theory many times by the constitutional texts and by the state executive bodies, was not implemented in practice, because the state apparatus, mainly at the local level, if not at the high government level, failed to resist the often-excessive demands and claims of the Roman Catholic Church. The government did not adequately control the local administrative authorities and service factors by which the Polish Orthodox Church was under pressure, which weakened its work and absorbed its vital force. These actions gave reason to the deniers of its Autocephaly to propagandize that the Autocephaly was to blame for everything, which, as they claimed, led to the subordination of the Church to the state. This abnormal situation was aggravated by the pending determination of the legal position of the Orthodox Church within

the state. The Roman Catholic Church was vehemently opposed to the organization of an independent Orthodox Church which it regarded as its foe within a Roman Catholic state and was of the opinion that all its citizens should affiliate with or join the Roman Catholic Church in order to become true citizens of the state, since for her the axiom that Pole = Roman Catholic was valid. For this reason, the struggle against the Orthodox Church was permanent<sup>58</sup>. It began by challenging the ownership status of many religious properties (temples, pilgrimage sites, monasteries, etc.) supported by the local political and military authorities. During the years 1927-1929 the Roman Catholic Church filed over five hundred lawsuits against the claims of Orthodox religious institutions, of which the Orthodox Church lost more than a third. This forced Metropolitan Dionysius to issue an encyclical to the flock of his Church<sup>59</sup>. The local administrative authorities implemented a harsh policy, not of secularism, but of identification with the aspirations of the Roman Catholic Church and were drawn to become vehicles for the enforcement of the unrestrained aspirations of the Roman Catholic Church to create a purely Roman Catholic state according to the doctrine of “the Catholic state of the Polish people”<sup>60</sup>.

In fact, the year 1938 saw violent attacks by the local political and mainly military authorities against the Orthodox Church peak in the provinces of Chelm and Lublin. As a result of these actions, about 127

---

<sup>58</sup> For further remarks and comments on the Roman Catholic Church's attitudes toward in the various manifestations of Polishness see Pease 2009.

<sup>59</sup> The question of the ownership of the churches and institutions of the Autocephalous Orthodox Church of Poland was a matter of concern in Polish public life throughout the interwar period. There is a rich bibliography on this issue, see, for example, Mysiek 1987, 164ff.; Mędrzecki 1988, 30ff.; Chojnowski 1988, 177-190; Pelica 2007, 204-205 and 210ff.; Mironowicz 2005, 127ff.; Mironowicz 2014b, 405-420; Mironowicz 2017, 38-50.

<sup>60</sup> Further information on the position of the Roman Catholic Church within Poland during the interwar period see Pease 1991, 521-553; Wynot 1973, 223-240; Porter-Szűcs 2011. Also Tzoumerkas 2020, 120ff.

properties were demolished (most were worship) or came into the ownership of the Roman Catholics. Following these dramatic developments, many parishes in these two provinces were deprived of their parish church and the faithful could not perform their religious duties. It should be noted that there were about 30 cases of destruction of Orthodox churches in Poland after its independence where the authorities destroyed the churches because they considered them symbols of tsarism and Russian occupation. These disasters happened gradually and occurred case-by-case and not systematically. The first systematic destruction of churches took place in 1938 with the participation of the army, the police and Roman Catholic fanatics<sup>61</sup>.

Bishop Savva argues in his Report that this was not a systematic destruction but rather an isolated event which did not affect the Orthodox Church of Poland in terms of the Autocephaly or in terms of its legal and administrative structure within the state and that complete harmony prevailed in the relations between the two sides. Of course, this remarkable position formulated by Bishop Savva stems from his basic stance that only with the autocephalous status and excellent relations with the state could the Orthodox Church survive. For this reason, he believes that no anti-Orthodox actions originated with the Polish government and the tragic events of May-June 1938 had no connection with the relationship of the Polish Orthodox Church with the Polish state. And this can be seen from the fact that these relations were further improved with the issuance of basic legislative regulations of the relations between

---

<sup>61</sup> Kuprianowicz 2008, on the events of the operation of May-June 1938 from 37ff. Also see Stawecki 1969, 169-210. A description of the events of the imposition of Roman Catholicism in the Chelm region from 1918 to 1939, with extensions to the national Ukrainian question, can be found in the relevant studies of Sadkowski 1998a, 813-839; Sadkowski 1998b, 509-520; Markiewicz 2021, 11-12. See also „Ę en Polōnia Orthodoxē Ekklēsia” 1938, 253; „Ekklēsia Polōnias” 1938, 285 and „Ekklēsia Polōnias” 1939, 30-31; All the above actions of the representatives of the Polish state, especially the military, indicate the complex relationship between the interwar Polish state and the Roman Catholic Church.

the Church and the state, but also with the legislative sanction and issuance of the statute of the Polish Orthodox Church. Both of these legislative texts precisely regulated the external relations of the Church with the state and gave it the freedom of organizing its internal matters autonomously. The Report justifies the violent events of 1938, as being caused by the legal settlement of problems of ownership, jurisdiction and land possession that existed from the time of the Tsarist regime. Bishop Savva considers the Polish Orthodox Church an integral part of the Polish state and for this reason the Orthodox priests and citizens of Poland did their duty and fought for the freedom of their country against the invaders in September 1939. Here it should be noted that during World War II, the Polish Orthodox Church had several victims who lost their lives, and several of its members were martyred defending their Orthodox faith. Such was the case of the Orthodox Archpriest and ex colonel of the religious service of the Polish army Bazyli Martysz who was murdered by extremists (Grzybowski 2018c, 41-48; Grzybowski 2021b, 44-59) and that of the Orthodox Archpriest lieutenant colonel of the Polish army Szymon Fedoronko (Grzybowski 2021b, 59-75), who was murdered by the Soviets, together with thousands of other Polish officers in the forest of Katyn<sup>62</sup>. Archimandrite Gregorius Peradze was executed by the Nazi occupying forces for helping the Jews and collaborating with the Polish resistance forces<sup>63</sup>. Priests, monks and laity of

---

<sup>62</sup> On the Katyn massacre see Stanford 2009; Allen 2010.

<sup>63</sup> He was a Georgian by birth and a professor at the Faculty of Theology at the University of Warsaw. In May 1942 he was arrested by the Nazi occupation forces and in November of the same year he was transferred to Auschwitz. On December 6 he was executed offering his life in place of other prisoners to save them. In 1996, the Church of Georgia ranked him among the saints. For a long time in Poland, and especially in Warsaw, his memory was honored and he was even referred to by the title of "holy Professor". In 1998, an Orthodox brotherhood named after him was founded in Warsaw. He is commemorated on November 23 (December 6 in the Gregorian calendar). On the act of canonization see "Akt kanonizacji" 1995, 4. See also Lenczewski 1974, 61-67; Paprocki 1986a, 7-20; Paprocki 1986b, 22-27; Radziukiewicz 2008, 182-183; Charkiewicz 2004.

Lublin and Chelm provinces were also martyred during the persecution unleashed by the occupying forces<sup>64</sup>.

It seems that Bishop Savva had great faith in the Polish state and believed the Polish Orthodox Church could only survive within the legal structures of the Polish state. However, despite the above, we cannot ignore the fact that the anti-Orthodox and violent interventions of state administrative bodies towards the Church “fed” the opponents of the Autocephaly. The latter blamed the Orthodox Church for requesting Autocephaly and was left unprotected inside a non-Orthodox state, and for presenting Poland around the world as a country that does not respect the religious freedoms of its citizens because they follow a doctrine different from that of the majority.

4. A noteworthy fact is that one third of the Report is taken up by a reference to the actions of the Bishop (Metropolitan) of Berlin Seraphim (Alfred Lade). He took over the administration of the Polish Orthodox Church in the German-occupied areas and made extensive changes that led to its complete Sovietization<sup>65</sup>. Savva’s extensive

---

<sup>64</sup> These are priests, monks and lay people who were martyred during the persecution that was unleashed against the Orthodox in the areas of Chelm and Podlaskia, during the period of WWII. In particular, monk Ignatius, martyred in the Monastery of Saint Onuphrius Jableczna, on August 10, 1942; Priest Sergius Zacharczuk, who testified on May 6, 1943; Archpriest Paul Sz wajko and his wife Joanna, testifying on August 28, 1943; Priest Leo Korobczuk, who testified on March 10, 1944. Priest Nikolas Holc, who testified on April 2, 1944; Priest Peter Ohryzko, who testified on April 10, 1944; Protopresbyter Vasilios Martysz, who testified on May 4, 1945. In March 2003, by synodal decision, the Orthodox Church of Poland included them in the Orthodox canon and decided to honor their memory every first Sunday of June. Their official proclamation took place on Sunday, June 8, 2003. Related see „Męczennikom Chełmsko–Podlaskim”, 4; and *Kalendarz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 2004, 3-5, for the decision of their proclamation. For the synodal act of canonization, see „Uchwała Świętego Soboru Biskupów PAKP o zaliczeniu do grona świętych Chełmskich i Podlaskich Męczenników XX wieku”, 3; Kuprianowicz 2003, 4-5; Charkiewicz 2003, 3; Sidorski 2003, 4-5; Charkiewicz 2004, for details about their lives.

<sup>65</sup> On the actions of Seraphim in the German-occupied areas of Poland see Mironowicz 2005, 199 ff.; Mironowicz 2006, 632 ff.; Mironowicz 2010, 105-114.

reference to Seraphim Lade should be read bearing in mind the rest of the Report and is probably because the events were recent and directly related to the Autocephaly of the Polish Orthodox Church. Referring to Seraphim's actions up to the writing of the Report, he tried to demonstrate that he was unfit for the administration and pastoral ministry of the Polish Orthodox population. This happened, as it can be seen from the style and conclusion of the Report, because he was afraid that the Ecumenical Patriarchate or the other Autocephalous Orthodox Churches would recognize as "normal-canonical" the newly shaped ecclesiastical situation in Poland. For this reason, he emphatically emphasized the anticanonical presence of Seraphim in Poland and puts forward a number of sacred rules of the Church, to prove that Seraphim's presence in Poland and his actions were against the canons of the Orthodox Church. He considered him to be an instrument of the Third Reich, serving Nazi Germany's plans to create a single Slavic Orthodox Church under his leadership, which would include all Orthodox Christians in the territories occupied by the Third Reich<sup>66</sup>.

Seraphim was a Prussian by origin who had converted to Orthodoxy and was in charge of the Russian Orthodox Church in Germany. In Poland, Seraphim made sweeping changes in the part of the Church under German occupation by destabilizing the entire autocephalous structure of the Polish Orthodox Church. He also shut down the Theological School in Warsaw and the Church's printing press (Fireside 1971, 77ff.; Urban 1996, 55-57; Williamson 2009, 151ff.; Smirnov 2021).

Bishop Savva gained information about the actions of Seraphim Lade and the situation in Poland from an article in the newspaper *Le*

---

Markiewicz 2021, 81 ff.

<sup>66</sup> On the politics of the Third Reich and the use of religion and the Orthodox Church as a weapon for expansion to the East see, Fireside 1971, 49 ff. and 72 ff. Also see Smirnov 2021, 54 ff. M. Škarovskij notes that the German policy was to make the Orthodox Church an instrument for their consolidation in Eastern Europe and the dissolution of the Soviet Union, on this see Škarovskij 2004, 272 ff.

*Temps* of Paris, dated 28 January, 1940, which was scathing and extremely negative about the moves of Seraphim in Poland („LITUANIE: Les menées nazies contre l’Eglise orthodoxe” 1928, 2). Comparing the original French text of the Report and the newspaper article we find that he used the information from that text to compile this section of his Report. In addition, the aphoristic and pleading tone at the end of the Report that the Ecumenical Patriarch should not recognize the new incidents and especially the actions of Seraphim Lade, which Savva described at length, as well as his anxiety about this happening, probably came from the above publication of the newspaper *Le Temps*. In this publication, the newspaper’s correspondent emphatically pointed out at the conclusion that:

Afin de donner un semblant de légalité à son activité criminelle, Séraphime Laddé s’est adressé, par l’intermédiaire du gouvernement nazi, au patriarche de Constantinople dans l’espoir d’obtenir son appui dans la formidable spoliation des biens des trois Églises orthodoxes qu’il a entreprise. Aucune réponse n’a encore été obtenue, mais l’on espère toujours dans l’entourage de la patriarchie moscovite que malgré j’influence des conseillers germanophiles du patriarche de Constantinople et les divergences de vues qui existent entre lui et Moscou, il se refusera à prêter main-forte aux manœuvres déployées par le Reich et son agent de liaison Laddé pour briser l’unité morale de l’orthodoxie et mettre la religion au service de’ sombres desseins de la Gestapo („LITUANIE: Les menées nazies contre l’Eglise orthodoxe” 1928, 2).

The newspaper *Le Temps*’ very critical text about Seraphim and his actions received unfavorable comments by the journal of the Russian Metropolis of Berlin, headed by Seraphim. In this, the editor mentions bitterly that the meeting of the Ecumenical Patriarchate decided on 23 February, 1940, that it: “considers the violent seizure of power in the Polish Orthodox Church an illegal (anticanonical) act and recognizes only one Metropolitan, Dionysius”<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Viktorov 1940, 61-63, mainly 62: “считает насильственный захват власти

The information of the article in the newspaper *Le Temps* about the actions of the Nazis against the Ecumenical Patriarchate regarding the recognition of the actions of Seraphim in Poland was based on information published in the press. The German authorities approached the Ecumenical Patriarch Benjamin in December 1939 and requested he recognize Seraphim as the head of the Polish Orthodox Church, but the Ecumenical Patriarchate refused („Kirchliche Chronik” 1940, 94). The reports were rejected by the Ecumenical Patriarchate which stated that: “Regarding the publications that state... that a Representative of the German Ministry of Religion was sent to the Ecumenical Patriarchate to settle the Ecclesiastical jurisdiction of the Orthodox Churches of Germany, Poland and Czechoslovakia, the Ecumenical Patriarchate categorically states that no Representative of the German Government visited the Patriarchate and no other contact or action was made in relation to it and therefore the above and all other points are completely unsubstantiated”<sup>68</sup>.

The intervention of the German authorities in this matter is not proven by the German archives, as Russian researcher (M. B. Shkarovskij) of these archives claims) (Škarovskij 2002, 133-134; Škarovskij 2007, 111-112). In fact, the latter considers Bishop Grodno Savva, who, as he mentions, visited the Ecumenical Patriarchate twice and convinced the Ecumenical Patriarch not to recognize Seraphim, responsible for the Ecumenical Patriarchate’s negative attitude towards Seraphim’s actions.

---

в Польской Православной Церкви актом антиканоническим и признает только одного митрополита Дионисия”

<sup>68</sup> „Ἐν σχέσει πρὸς τὰ κατ’ αὐτὰς ἰδόντα τὸ φῶς δημοσιεύματᾶ καθ’ [ἃ] ἀπεστάλη εἰς τὸ Οἰκουμηνικὸν Πατριαρχεῖον Ἄντιπρόσωπος τοῦ Γερμανικοῦ Ὑπουργείου τῶν Θρησκευμάτων πρὸς διακακωνισμόν τῆς Ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας τῶν ἐν Γερμανίᾳ, Πολονίᾳ καὶ Τσεχοσλοβακίᾳ Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, τὸ Οἰκουμηνικὸν Πατριαρχεῖον δηλοῖ κατηγορηματικῶς ὅτι οὐδεὶς Ἄντιπρόσωπος τῆς Γερμανικῆς Κυβερνήσεως ἐπεσκέφη τὸ Πατριαρχεῖον καὶ οὐδεμία ἄλλη ἐπαφή ἢ ἐνέργεια ἐγένετο σχετικῶς καὶ ἐπομένως τὰ ἀναγραφέντα ταῦτα, ὡς καὶ πάντα τὰ λαιπὰ σημεῖα τυγχάνουσι τελείως ἀνυπόστατα” („Anakoinōthen tou Oikoumenikou Patriarcheiou” 1939, 380).



The researcher considers the synodal decision of the Ecumenical Patriarchate on 9 July, 1940 to be the result of Savva's actions, in which it is stated that the canonical Metropolitan of the Autocephalous Orthodox Church of Poland is Dionysius and that Seraphim's interventions in Poland are anticanonical (Škarovskij 2002, 134; also Škarovskij 2007, 11, 2).

As mentioned above, Savva visited the Ecumenical Patriarchate three times between February and August 1940 staying several days each time. So, it is possible to draw the conclusion that he also contributed to the stance of the Patriarchate with the submitted Report and through his private conversations with the Patriarch and the Synod. Thus, the decision of the Ecumenical Patriarch Benjamin and the Synod in favor of strengthening the autocephaly of the Orthodox Church of Poland with his firm support for Dionysius of Warsaw and the rejection of the anticanonical actions of Seraphim is partly thanks to him.

#### **4. Conclusion**

Bishop Savva ardently desired an independent and Autocephalous Orthodox Church within an independent and democratic state of Poland. Despite having been an officer in the Tsarist army, he never turned his gaze towards the Kremlin and the Church of Russia, perhaps because he was a staunch opponent of the Bolsheviks. His stance is a consequence of his permanent position, which is summed up in the fact that in order for the Autocephalous Orthodox Church of Poland to survive within the Polish state, it would have to become a solid body, bypassing the problems of the unity of the Church created by the existence of Orthodox believers with different ethnic and linguistic origins. He considered the introduction of the Polish language into all manifestations of the life of the Orthodox Church a means to achieve this goal which would subsequently result in the Polish state letting the Orthodox Church organize its internal life in complete freedom.

While it may seem an exaggeration, a search in the history of Autocephalous Orthodox Church of Poland reveals Bishop Grodno Savva

to be the only ardent supporter of Autocephaly who was also in favor of smooth cooperation with the Polish government with regard to its foreign relations.

Moreover, what Grodno Savva desired (an independent Church within a democratic country) has been achieved to the greatest extent in the contemporary Republic of Poland, which as a member of the European Union fully respects and supports the European acquis of respect for the fundamental right of religious freedom. Within this state, the Orthodox faithful of the Autocephalous Orthodox Church of Poland under the leadership of the current Archbishop Savva<sup>69</sup>, can freely exercise their religious duties within the framework of national and international provisions of the equality of all citizens living in the Republic of Poland.

## APPENDIX

### 1. The cover letter of the Report<sup>70</sup>

*Votre Sainteté,*

*D'après des informations qui me sont parvenues de source absolument sûre, le Métropolitain Serge de Moscou, a pris sous son pouvoir ecclésiastique plusieurs diocèses orthodoxes de Pologne, notamment ceux qui se trouvent actuellement sous l'occupation soviétique.*

*Sans approfondir la question, ce fait eut-il lieu avec ou sans le consentement des Evêques de ces diocèses, en qualité de membre du Concile Général de la Sainte Église Orthodoxe de Pologne je me vole, hélas, obligé de protester auprès de Votre Sainteté, de la façon aussi respectueuse que catégorique, contre cet acte anticanonique et présentant tous les caractères d'une infraction flagrante aux Statuts intérieurs de l'Église que j'ai l'insigne honneur de représenter.*

*Je saisis o et te occasion pour supplier Votre Sainteté de daigner bien se souvenir de la souffrante Église Orthodoxe de Pologne et du soussigné.*

<sup>69</sup> The present Archbishop of Warsaw and all Poland Savva received the monastic name Savva in Serbia in the same way as Savva of Grodno received it.

<sup>70</sup> AHSCG, F. 14, Letter of Bishop Grodno Savva to the Ecumenical Patriarch.

Votre humble serviteur en Jésus-Christ, dans Vos Prières et de croire à mon respectueux et parfait dévouement

A handwritten signature in cursive script, reading "† Evêque Sawa". The signature is written in dark ink on a light-colored, slightly textured paper.

† Evêque Sawa

## 2. Report of Bishop Grodno Savva to the Ecumenical Patriarch<sup>71</sup>

### PERSECUTION DE L'ÉGLISE ORTHODOXE EN POLOGNE

#### Guerre totale

*Un do moments caractéristiques du système total do mener la-guerre consiste dans la destruction de tous éléments de la vie sociale, la destruction des institutions et des groupements sociaux, l'anéantissements de tous liens existants.*

*Les soviets l'ont toujours pratiqué et le pratiquent actuellement. L'Allemagne est entrée dans la même voie. Comme victime de leur méthode totale de faire la guerre est tombée entre autres également l'Église orthodoxe autocéphale en Pologne.*

#### L'Église orthodoxe autocéphale en Pologne

*D'abord quelques informations sur notre Église. Lorsque en 1916 les troupes russes quitteront le territoire polonais, le clergé orthodoxe en Pologne était constitué par deux ecclésiastiques supérieurs: l'archevêque Tikhon à Wilno, qui, devenu plus tard Patriarche de Russie, tomba victime des persécutions bolchévistes, et l'évêque Dionyse, actuellement Métropolitain de Varsovie, ainsi que do 10 prêtres.*

*Grâce à la tolérance religieuse, existant en Pologne ainsi qu'à l'aide de la part du Gouvernement Polonais, l'Église Orthodoxe a eu la possibilité de se développer librement. Le 13.XI.1924 elle est reconnue comme Autocéphale, ce qui fut confirmé par le Synode et par Sa Sainteté le*

<sup>71</sup> AHSCG, F. 14, Report of Bishop Grodno Savva to the Ecumenical Patriarch.

*Patriarche Œcuménique à Constantinople.*

*La Métropole Orthodoxe de Pologne compte actuellement plus de 4 millions de fidèles et se trouve sous l'autorité du Métropolitte Dionyse, docteur en théologie qui exerce son ministère en Pologne déjà depuis 1902.*

*La Métropole comprend 5 diocèses et 1500 paroisses ainsi que 14 couvents, entretenus par l'Etat Polonais. La hiérarchie ecclésiastique est constituée par un métropolitte, 4 évêques et 5 évoques auxiliaires.*

*Le clergé subalterne compte 2.500 prêtres et 600 moines et nonnes environ.*

*Pour l'instruction du clergé existe à Varsovie auprès de l'Université une Faculté de Théologie Orthodoxe avec un internat ainsi que deux séminaires ecclésiastiques.*

*Le Synode orthodoxe possède une imprimerie, il existe une presse religieuse ainsi qu'un réseau d'organisations confessionnelles.*

*En 1938 furent répandus à l'étranger des bruits tendancieux au sujet de prétendues persécutions des orthodoxes en Pologne. Sans entrer dans les détails, il faut constater, que ces nouvelles étalent artificiellement amplifiées et avalent leur source dans la liquidation en ce temps, par voie administrative, de certaines situations juridiques de propriétés foncières, qui ont subsisté encore du temps du régime tsariste.*

*Bien que le Gouvernement Polonais d'allors ait toléré, il faut le reconnaître, l'application en cette matière de méthodes par trop rigoureuses et inutilement vexantes de la part des organes exécutifs, néanmoins l'opinion publique ne se solidarisa pas avec cette action et n'en était même pas informé. Il y avait dans ce domaine certaines intrigues en jeu et certaines influences politiques étrangères.*

*Néanmoins cette question douloureuse ne touche ni à l'autocéphale de l'Église Orthodoxe ni à sa structure juridique interne.*

*En peu de temps une harmonie complète fut rétablie entre l'Église Orthodoxe et le Gouvernement Polonais, ce qui trouve d'ailleurs sa confirmation dans la correspondance publiée en cette matière.*

*La vie religieuse orthodoxe en Pologne se développait favorablement jusqu'au moment tragique du début de la guerre.*

*Les orthodoxes on[t] rempli leur devoir de citoyens. Une partie des prêtres a pris service dans l'Armée comme aumôniers. Plusieurs prêtres périrent pendant les bombardements /entre autres le curé orthodoxe*

de Varsovie, abbé Teodorowicz/. Beaucoup d'églises furent incendiées. Incendiée fut aussi la riche bibliothèque de la Faculté de Théologie orthodoxe de l'Université de Varsovie. Mais ce sort-là, il faut le dire, est la conséquence inévitable de toute guerre. Ce qui est pire, c'est la lutte, que les autorités d'occupation ont déclaré dans le domaine sacré de la vie religieuse à la population appauvrie et dénuée de toute défense. A côté des actes de violences dirigés contre les personnes et les biens des actes de même ordre, sous forme de terreur organisée, sont accomplis systématiquement contre la conscience et la foi. A l'égale des autres Églises et confessions, l'Église orthodoxe de Pologne est cruellement persécutée. En vertu du traité de Moscou, l'Allemagne et les Soviets se sont partagé le territoire de la Pologne. Par ce partage l'diocèse de Varsovie, ainsi qu'une faible partie du diocèse de Grodno, se sont trouvés sous l'occupation allemande, tandis que les autres diocèses - sous l'occupation soviétique.

#### *Occupation soviétique*

Après le départ des troupes polonaises plusieurs prêtres orthodoxes furent assassinés bestalement sur l'ordre des cellules communistes. Immédiatement après leur prise de pouvoir les autorités soviétiques ont décrété la confiscation de la propriété des Églises. Une partie des terres leur appartenant fut distribuée aux paysans. Les supérieurs des monastères /p.ex. celui du monastère bien connu à Poczajów/ qui osèrent protester contre de telles mesures, furent arrêtés et déportés. On proposa à certains prêtres des places d'instituteurs, mais on exigea en échange le reniement de leur enseignement «erronné» en même de Jésus Christ. Les crucifix furent éloignés des institutions publiques. L'enseignement religieux fut supprimé.

En même temps que les forces armées soviétiques arrivèrent en Pologne, des agences de propagande athéiste /Organisation des «Sans-Dieu»/. Elles distribuèrent la littérature antireligieuse et organisèrent des spectacles blasphématoires.

Il ne s'agit naturellement dans l'occurrence que de la première phase de la persécution religieuse qui ne manquera pas de se développer dans l'avenir selon les méthodes soviétiques bien connues et éprouvées.

#### *Occupation allemande*

Dans l'occupation allemande les persécutions religieuses ont un autre

caractère. Les Allemands ont fermé les instituts théologiques et l'imprimerie synodale. Cependant c'est à la hiérarchie ecclésiastique que fut porté le coup le plus dur. Séraphin, Evêque de Berlin, se chargea de l'exécution des plans allemands visant la désorganisation de la vie religieuse des orthodoxes. Il arriva de Berlin à Varsovie après l'occupation de la capitale polonaise par les Allemands et, à l'aide de la Gestapo, força le métropolite Dionyse de renoncer à son pouvoir. Le Métropolite séjourne actuellement à Otwock sous le surveillant de la police allemande. Son évêque auxiliaire Timothée, a été Interné au monastère de Jableczno. Après s'être emparé du pouvoir l'évêque Seraphim s'entoura de personnages expulsés des organisations religieuses et commença son activité administrative par la remise en vigueur de l'ancien calendrier julien.

#### *Evêque Seraphim*

L'Evêque Seraphim - de son nom et prénom laïque Lade Alfred est allemand et ressortissant de Reich. Il apparut aux à la surface de la vie religieuse orthodoxe en Ukraine vers 1928.

Il y collabora d'une façon intime avec l'élise dissidente ukrainienne Jouissant alors de la protection avérée du Gouvernement Soviétique. Les circonstances de la consécration épiscopale de Seraphim restent entourée d'un secret difficile à percer. Par contre il est connu qu'il fut accusé publiquement de bigamie et d'activité nuisible aux intérêts de l'Église orthodoxe. Dans le «Temps» du 28 Janvier de l'année courante parut l'information suivante: «Le Métropolite Serge de Moscou, gardien du trône patriarcal, dans son okaz du 9 septembre 1937 rappelle que Lade, prêtre bigame, n'a aucun droit au titre d'évêque et que l'exercice du sacerdoce lui est interdit».

Dès que la persécution religieuse s'accroît en Ukraine Seraphim s'empresse de quitter ce pays. En 1931 il arrive en Pologne et s'y présente comme victime de la lutte menée par les Soviétiques contre la religion.

Néanmoins les autorités ecclésiastiques orthodoxes de Pologne gardent vis-à-vis de Seraphim la réserve la plus prononcée. C'est pourquoi qu'il se rend à Vienne. Comme il l'a fait déjà ailleurs, il y développe une activité des plus suspectes.

En 1933 Seraphim apparaît en Roumanie en se livrant à une activité illégale en Bessarabie. Il est en relation avec une secte ayant un caractère

*communiste et sexuel /Chlysty/. C'est en ce temps qu'il procède, au mépris des canons de l'Église, à la consécration de plusieurs prêtres. Seraphim est expulsé de Roumanie sans droit de retour.*

*Quelques années plus tard il surgit à Berlin. Le Gouvernement du III Reich, tout en persécutant brutalement les églises catholiques et protestantes allemandes, entoure d'une protection perfidement empressée, évidemment pour des raisons purement politiques, une poignée d'orthodoxes, en écartant cependant l'éminent évêque Tikhon et en mettant à sa place Seraphim.*

*Ce dernier commence par placer sous son autorité toutes les paroisses russes du Reich. Le 3 Novembre dernier, l'évêque orthodoxe de Prague, Serge, «invité» à venir à Berlin, signe un accord par lequel il reconnaît l'autorité de Séraphin sur l'Église orthodoxe du Protectorat.*

*Les faits qui précèdent prouvent d'une façon évidente, que Séraphin n'est qu'un instrument politique dans les mains des dirigeants du III Reich. Il tend à briser l'unité religieuse, à supprimer l'indépendance de l'Église, à la désorganiser pour la gouverner ensuite selon le principe bien connu : «Divide et impera». Il est à supposer que fort de son aide le III Reich espère créer une Église orthodoxe complètement à ses ordres et à sa merci en Allemagne, en Pologne, en Routhénie Subcarpathique, en Slovaquie, en Bohême, en Moravie et en Ukraine.*

*Il n'est point nécessaire de prouver que l'activité de Seraphim est en contradiction flagrante tant avec les principes de la moralité chrétienne, qu'avec les canons de la sainte Église Orthodoxe. En effet, en vertu des résolutions des Synodes Œcuméniques de Carthage /résolution 65/ et d'Antioche /résolutions 16 et 21/, l'évêque qui s'immisce dans l'administration d'un autre diocèse est passible de peines ecclésiastiques les plus sévères.*

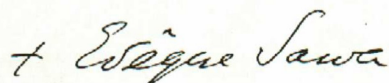
*Le Métropolitain Dionysie, bien que brisé par la Gestapo, considère, comme le confirment les preuves possédées, l'immixtion de Seraphim comme tout à fait illégale.*

*D'après les nouvelles parvenant de Pologne /voir p.ex. la correspondance de Kowno, publiée dans le «Temps» du 28 Janvier de l'année courante/ «...le clergé orthodoxe engage en ce moment une lutte acharnée contre le pseudo-évêque et contre les moyens machiavéliques, dont il se sert pour réduire à l'impuissance ceux qui cherchent à rester fidèles à leurs chefs religieux.*

*Votre devoir à nous est de venir en aide aux frères persécutés en Pologne, aussi bien sous l'une que sous l'autre occupation, frères maltraités par les bourreaux bolchévistes autant que par les pasteurs qui, comme disait notre Sauveur, bien que portant des peaux de brebis sont intérieurement des loups féroces.*

*On ne salirait douter que nos plus hautes autorités ecclésiastiques, avec Sa Sainteté en tête, après avoir examiné l'activité destructive, par laquelle Seraphim abaisse la sainte dignité épiscopale, feront tout ce qui est en leur pouvoir pour libérer les fidèles persécutés par un pasteur qui leur a été illégalement imposé.*

*Dans ces conditions il est à espérer que Sa Sainteté ne reconnaîtra sous aucune forme ni d'aucune manière, directe ou indirecte, les faits accomplis qu'un évêque dissident tache de créer en Pologne par ordre des autorités d'occupation et au détriment des droits et des libertés de Notre Sainte Église Orthodoxe Autocéphale*



† Evêque Sawa  
Délégué de l'Église Orthodoxe  
Autocéphale de Pologne.

## Bibliography

### Archival resources

- Archive of Ecumenical Patriarchate (AEP), Codex Patriarchal Correspondens (CPC),  
v. A/96, p. 26-27, no. 2871, the Ecumenical Patriarch to Metropolitan Dionysius of Warsaw and all Poland  
v. A/101, p. 74-74a, the Ecumenical Patriarch to Bishop of Grodno Savva  
v. A/101, p. 85-85a, the Ecumenical Patriarch to Bishop of Grodno Savva  
v. A/101, p. 148-148a, the Ecumenical Patriarch to Bishop of Grodno Savva  
Archive of Holy Synod Church of Greece (AHSCG),



- F. 14, Doc. Nr. 2747/62/19-10-1939, the Holy Synod of the Church of Greece to the Hellenic Ministry of Foreign Affairs
- F. 14, Doc. Nr. 19-12-1939, the Consul General of Germany in Istanbul to the Ecumenical Patriarchate.
- F. 14, Doc. Nr. 30426/7-12-1939, the Hellenic Ministry of Foreign Affairs to Archbishop of Athens Chrysanthos
- F. 14, Letter of Bishop Grodno Savva to the Ecumenical Patriarch.
- F. 14, Report of Bishop Grodno Savva to the Ecumenical Patriarch entitled "Persécution de l'Église Orthodoxe en Pologne".

**Published sources and studies**

- „Akt kanonizacji.” 1995. *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 4: 4.
- Aleksija, Arhiepiskop. 1937. *K istorii Pravoslavnoj Cerkvi v Pol'she za 10-letie prebyvanija vo glave Ee Blažennejšego Mitropolita Dionisija (1923-1933)*. Warszawa: Drukarnia Synodalna.
- Allen, Paul. 2010. *Katyń. Stalin's Massacre and the Triumph of Truth*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- „Anakoinōthen tou Oikoumenikou Patriarcheiou.” 1939. *Orthodoxia* 14: 380.
- „Anahōrēseis- Afixeis.” 1940. *Orthodoxia* 15: 261.
- Anderson, Paul B. 1947. „Obituary Metropolitan Eulogius.” *Slavonic East European Review* 25 (65): 562-567.
- Antonij, Mitropolit. 1925. „Skorbnoe Poslanie.” *Cerkovnyj Vedomosti* 11-12: 1-4.
- Armstrong, John Alexander. 1980. *Ukrainian Nationalism*. Littleton: Ukrainian Academic Press.
- „Archbishop Sawa.” 1951. *The Observer* 27<sup>th</sup> May: 1.
- Barella, Euangelia. 1994. *Diorthodoxoi kai oikoumenikai scheseis tou Patriarcheiou Kōnstantinoupoleōs kata ton K' aiōna*. Thessaloniki: Patriarchal Foundation for the Patristic Studies.
- Bendza, Marian. 2006. *Droga Kościoła Prawosławnego w Polsce do autokefalii*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

- Bogdan, Henry. 1989. *From Warsaw to Sofia: A History of Eastern Europe*. Santa Fe/New Mexico: Pro Libertate Publishing.
- Borkowski, Andrzej. 2015. *Między Konstantynopolem a Moskwą. Źródła greckie do autokefalii Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej (1919–1927)*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Borzęcki, Jerzy. 2008. *The Soviet-Polish Peace of 1921 and the Creation of Interwar Europe*. New Haven/London: Yale University Press.
- Charkiewicz, Jarosław. 2003. „Pascha Latem.” *Wiomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 7: 3.
- Charkiewicz, Jarosław. 2004. *Męczennicy XX wieku. Martyrologia Prawosławia w Polsce w biografjach świętych*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Chojnowski, Andrej. 1988. „The controversy over former Uniate property in interwar Poland.” *National Papers* 16 (2): 177-190.
- Curanović, Alicja. 2010. *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Davies, Norman. 2001. *Heart of Europe: The Past in Poland's Present*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Norman. 2005. *God's Playground. A History of Poland*. Vol. 2: *1795 to the present*. New York: Columbia University Press.
- Devlin, Judith. 1999. *Slavophiles and commissars: enemies of democracy in modern Russia*. New York: St. Martin's Press.
- Douglas, John Albert. 1930. „The Orthodox Delegation to the Lampeth Conference of 1930.” *The Christian East* 11 (2): 49-64.
- Dudra, Stefan. 2015. „Provisional Governing Council as part of the impact of state authorities on the functioning of the Polish Autocephalous Orthodox Church (1948-1951).” *Athenaeum* 28: 263-276.
- Dudra, Stefan. 2019. *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski*

- Ludowej i III Rzeczypospolitej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Duraczynski, Eugeniusz. 1973. „Same remarks of the regional characteristics of the resistance movement in Poland.” *Acta Poloniae Historica* 28: 39-61
- Ecumenical Patriarchate. 1930. *Prktika tēs Prokatartikēs Epitropēs tōn Agiōn Orthodoxōn Ekklesiōn tēs synelthousēs en tē en Agiō Orei Iera Megistē Monē tou Vatopediou (8-23 Iouniou 1930)*. Constantinople: Ecumenical Patriarchate.
- „Ē en Polōnia Orthodoxē Ekklēsia.” 1938. *Ekklēsia* 16: 253.
- „Ekklēsia Polōnias.” 1930. *Ekklēsia* 8: 320.
- „Ekklēsia Polōnias.” 1938. *Ekklēsia* 16: 285.
- „Ekklēsia Polōnias.” 1939. *Ekklēsia* 17: 30-31.
- „Ekklēsia Polōnias.” 1940. *Ekklēsia* 18: 144.
- „Ekklēsia Polōnias: Anakoinōthen tou Oikoumenikou Patriarcheiou.” 1939. *Orthodoxia* 14: 380.
- „Ekklēsia Polōnias.” 1940. *Orthodoxia* 15: 165.
- „Ekklēsia Polōnias.” 1931. *Pantainos* 23: 93.
- „Ekklēsia Rōsias: Mētopolis Polōnias.” 1924. *Pantainos* 16: 608-609.
- „Ekk. Rōssopolōnika.” 1930. *Pantainos* 22: 632-633.
- Feidas, Vlasios. 2014. *Ekklesiastikē Istoría*. Vol. 3. Athens: (self-publishing).
- Filipow, Krzysztof and Andrzej Suchcitz, ed. 1997. *Arcybiskup general brygady Sawa (Jerzy Sowietow)*. *Wybór dokumentów*. Białystok/Warszawa: Muzeum Wojska Białystok.
- Fireside, Harvey. 1971. *Icon and Swastika. The Russian Orthodox Church under Nazi and Soviet Control*. Cambridge MA: De Gruyter.
- Fletcher, William. 1965. *A study in survival: The church in Russia, 1927-1943*. New York: The Macmillan Company.
- Fotiev, Kirill. 1997. „Popytki Ykrainskoj Cerkovnoj avtokefalii v XX v.” In *Pravoslavnaja Cerkob' na Ukraine i v Pol'she v XX stoletii 1917-1950gg.*, 7-85. Moskva: Krutickoe Patriaršee Podvor'e.

- Fougias, Methodios. 1957. „Systasis tēs Orthodoxou Ekklēsiās tēs Polōnias kai to Autokefalon autēs.” *Arxeion Ekklēsiastikou kai Kanonikou Dikaiou* 12: 39-48, 115-122.
- Godun, Jarosław. 2009. „Autocefalia Bisericii Ortodoxe poloneze. Premisele și recunoașterea ei.” *Romanoslavica* 44: 221-234.
- „Gramma mētropolitou Varsovias kai pasēs Polonias Dionysiou.” 1930. *Orthodoxia* 5: 254-255.
- Grzybowski, Jerzy, and Marzena, Grzybowska. 2017. „Episkop Savva (Georgij Sovetov) – ego roli v istorii Pol'skoj i Serbskoj pravoslavnyh cerkvej.” *Društvene nauke pred izazovima savremenog društva: Tematski zbornik radova*: 81-92. Niš.
- Grzybowski, Jerzy. 2015a. „Działalność duszpasterska wojskowego biskupa prawosławnego Sawy (Sowietowa) w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie w latach 1943-1947”, *Przegląd Historyczno-Wojskowy* 16 (67) /1 (251): 75-98.
- Grzybowski, Jerzy. 2015b. „Mianowanie wojskowego biskupa prawosławnego w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie w 1943 roku.” In *Europa Środkowo-Wschodnia w perspektywie interdyscyplinarnej*, eds. Joanna Getka, Jerzy Grzybowski, Rostysław Kramar 11-30. Warszawa: Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grzybowski, Jerzy. 2016a. „Działalność duszpasterska arcybiskupa Sawy (Sowietowa) i biskupa Mateusza (Siemaszki) jako ordynariuszy uchodźców polskich wyznania prawosławnego w Wielkiej Brytanii po II wojnie światowej.” *Studia Polonijne* 37: 25-56.
- Grzybowski, Jerzy. 2016b. „Władze RP na uchodźstwie wobec sytuacji Kościoła prawosławnego w kraju w latach 1939 – 1951.” In *Europa Środkowo-Wschodnia. Doświadczenia i tradycje*, eds. Marta Brzezińska-Pająk, Joanna Getka and Jerzy Grzybowski, 215-257. Warszawa: Katedry Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej.

- Grzybowski, Jerzy. 2016c. *W służbie Rzeczypospolitej. Duszpasterstwo wojskowe wyznania prawosławnego w Wojsku Polskim w latach 1919-1949*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grzybowski, Jerzy. 2018a. „Pravoslavnaja cerkov' v Pol'she vo vremja Vtoroj mirovoj vojny.” *Epohi* 26 (1): 158-169.
- Grzybowski, Jerzy. 2018b. „Arcybiskup generał brygady Sawa (Sowie- tow) – duszpasterz, żołnierz, obywatel.” In *O niepodległości ekumenicznej. Wyznawcy różnych Kościołów dla Rzeczypospolitej (1918-1939)*, eds. Sabina Bober, Sławomir Jacek Żurek, 89-112. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Grzybowski, Jerzy. 2018c. „Ksiądz protoprezbiter płk Bazyli Martysz (1874-1945) – naczelny kapelan wyznania prawosławnego w Wojsku Polskim.” *ΕΛΠΙΣ* 20: 41-48.
- Grzybowski, Jerzy. 2019. „Między Konstantynopolem a Moskwą. Kwestia autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce w latach 1939-1948.” In *Polska. Sąsiedztwo bliższe i dalsze. Różne punkty widzenia*, ed. Ryszard Żelichowski, 456-472. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Grzybowski, Jerzy. 2021a. *Arcybiskup Generał Brygady Sawa (Sowie- tow) 1898-1951: duszpasterz, żołnierz, obywatel*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grzybowski, Jerzy. 2021b. *W kraju i na obczyźnie. Kapelani wojskowi wyznania prawosławnego w armii II Rzeczypospolitej i Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gubonin, Mihail E., ed. 1994. *Akty svjatejšego Tihona, Patriarha Moskowskiego i vseja Rossii, pozdnejšie dokumenty i perepiska o kano- ničeskom preemstve vysšej cerkovnoj vlasti. 1917-1943gg*. Moskwa: Izd-vo Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo Bogoslovskogo In- stituta.

- Halecki, Oscar. 1993. *A History of Poland*. New York: Barnes and Noble.
- Heyer, Friedrich. 1953. *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*. Köln-Braunsfeld: Verlagsgesellschaft Rudolf Müller.
- „Iera Synodos: O sev. Episkopos Grodno eis ta Patriarcheisa.” 1940. *Orthodoxia* 15: 62.
- Janin, Raymond. 1997. *Les églises orientales et les rites orientaux*. Paris: Letouzey & Ané.
- Janov, Aleksandr. 2002. *Patriotizm i nacionalizm v Rossii, 1825-1921*. Moskva: Akademkniga.
- Kalendarz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. 2004. Warszawa. Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Kalkandjieva, Daniela. 2015. *The Russian Orthodox Church, 1917-1948: From decline to resurrection*. New York: Routledge.
- Kandidov, Boris. 1930. *Religioznaja Travlja v Pol'še*. Moskva: Bezbožnik.
- Khorev, Viktor. A., ed. 2000. *Poljaki i russkie v glazah drug druga*. Moskva: Indrik.
- „Kirchliche Chronik.” 1940. *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 30 (2): 94.
- Kirillova, Irina. 1998. „The Orthodox Church in Ukraine. Divisions and Conflicts.” In *The Orthodox Church in a Changing World*, eds. Paschalis Kitromilides and Thanos Veremis, 71-86. Athens: Centre for Asia Minor Studies, Hellenic Foundation for European and Foreign Policy.
- Kochanski, Halik. 2012. *The eagle unbowed: Poland and the Poles in the Second World War*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- „Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej.” 1921. *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* 44: poz. 267.
- Koryś, Piotr. 2018. *Poland from Partitions to EU Accession. A Modern Economic History, 1772–2004*. Warsaw: Palgrave Macmillan.
- Kostrjukov, Andrej A. 2012. *Russkaja Zarubežhaja Cerkov' v 1925-1938gg.: Jurisdikcionnye konflikty i otnošenija s moskovskoj*

- cerkobnoj vlast'ju*. Moskva: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij Gumanitarnyj Universitet.
- Kuprianowicz Grzegorz. 2003. „Tysiąclecie *świadectwa* Prawosławia na Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej.” *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 6: 4-5.
- Kuprianowicz, Grzegorz. 2008. *1938 Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu*. Chełm: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.
- Langord, Jerzy. 1931. *O autokefalii prawosławnej w Polsce: Studium z zakresu polskiej polityki administracji wyznaniowej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”.
- Lenczewski, Mikołaja. 1974. „Ks. prof. dr archimandryta Grzegorz Pe-radze.” *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 61-67.
- „LITUANIE: Les menées nazies contre l'Eglise orthodoxe.” 1928. *Le Temps* 28<sup>th</sup> January: 2.
- Lukowski, Jerzy, and Hubert Zawadzki. 2019. *A Concise History of Poland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mamalos Geōrgios. 2011. *To Patriarcheio Kōnstantinoupoleōs kata tēn periodo 1918-1972: Diethnēs politikē kai oikoumenikos prosanatolismos*. Athens/Komotini: Ant. N. Sakkoulas.
- Markiewicz, Paweł. 2021. *Unlikely Allies: Nazi German and Ukrainian Nationalist Collaboration in the General Government During World War II*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Mauropoulos, Dēmētrios. 1960. *Patriarchikai Selides: To Oikoumenikon Patriarcheion apo to 1848-1949*. Athens: Typ. D. Petsalēs.
- Maximos, metropolitan of Sardis. 1998. „To Oukranikon Ekklesiastikon Zētēma.” In Maximos, metropolitan of Sardis *Sullogē Meletōn kai Keimenōn*. Katerini: Epektasēs.
- Meletios, Patriarch of Alexandria. 1930. „Ektheis pros tēn Ieran Sunodon epi tēs en Londinō epafēs metaxu tōn Ekklesiōn Orthodoxou kai Agglikanikēs.” *Pantainos* 22: 835-840, 851-856.

- „Męczennikom Chełmsko–Podlaskim.” 2003. *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 5: 4.
- Mędrzecki, Włodzimierz. 1988. *Województwo Wołyńskie 1921-1939. Elementy Przemian Cywilizacyjnych, Społecznych i Politycznych*. Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mironowicz, Antoni. 2002. „Misja Metodjańska na ziemiach polskich do końca XI wieku.” *ELPIS IV (XV)*: 219-252.
- Mironowicz, Antoni. 2003. *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Mironowicz, Antoni. 2005. *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Mironowicz, Antoni. 2006. *Kościół prawosławny w Polsce*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Mironowicz, Antoni. 2007. *The Orthodox Heritage. A few Academic Works about the History of the Orthodox Church in Poland*. Supraśl: Monastery of the Annunciation of the Mother of God in Supraśl.
- Mironowicz, Antoni. 2010. „Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa w latach 1939–1944.” In *Kościół w obliczu totalitaryzmów. Zbiór studiów dla uczczenia XXV rocznicy męczeńskiej śmierci księdza Jerzego Popiełuszki*, ed. Wojciech, Polak, 105-114. Toruń: Oficyna Wydawnicza Finna.
- Mironowicz, Antoni. 2014a. „Problem Narodowościowy w Cerkwi Prawosławnej II Rzeczypospolitej.” *Przegląd Wschodni XIII (2) (50)*: 489-516.
- Mironowicz, Antoni. 2014b. „The Destruction and Transfer of Orthodox Church Property in Poland, 1919-1939.” *Polish Political Science Yearbook* 43: 405-420.
- Mironowicz Antoni. 2017. „Revindikacija pravoslavnyh cerkvej vo II Reči Pospolitoj.” *Aspekt* 4 (4): 38-50.



- Mironowicz, Eugeniusz. 2007. *Białorusini i Ukraińcy w polityce obozu piłsudczykowskiego*. Białystok: Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie.
- Mitrofan, Episkop. 2006. *Hronika Odnoj Žizni*. Moskwa: Izdatel'stvo Svjato-Vladimirskogo.
- „Mitropolit Evlogii ob otiošenii Vselenskoj Patriarii k russkim cerkovnym delam.” 1929. *Cerkovnyj Vedomosti* 13-14: 29.
- Moorhouse, Roger. 1988. *The Devils' Alliance: Hitler's Pact with Stalin, 1939-1941*. London: Basic Books.
- Motyl, Alexander J. 1985. „Ukrainian Nationalist Political Violence in Inter-War Poland, 1921-1939.” *East European Quarterly* 19 (1): 45-55.
- Mysiek, Wiesław. 1987. *Przedmurze. Szkice z dziejów Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*. Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.
- Nikolaev, Konstantin. 1939. *Sud'by Pravoslavija*. Belgrade.
- Nikolaev, Konstantin. 1950. *Voctočnyj obrjad*. Paris: YMCA Press.
- „O Episkopos Grondo Savvas.” 1951. *Orthodoxia* 26: 255.
- „O stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.” 1938. *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* 88: poz. 597.
- Paczkowski, Andrzej. 2005. *Spring Will Be Ours: Poland and the Poles from Occupation to Freedom*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Papierzyńska-Turek, Mirosława. 1989. *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*. Warszawa: Państwowe Wydawn. Nauk.
- Paprocki, Henryk. 1986a. „Ks. archimandryta Grzegorz Peradze.” *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 3-4: 7-20.
- Paprocki, Henryk. 1986b. „Materiały do bibliografii ks. archimandryta Grzegorz Peradze.” *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 3-4: 22-27.

- Pawluczuk, Urszula. 2016. „Wydawnictwo prawosławnego duszpasterstwa w Afryce w latach 1943–1945.” *Latopisy Akademii Supraskiej* 7: 253-260.
- Pease, Neal. 1991. „Poland and the Holy See.” *Slavic Review* 50 (3): 521-553.
- Pease, Neal. 2009. *Rome's Most Faithful Daughter: The Catholic Church and Independent Poland, 1914– 1939*. Athens (Ohio) : Ohio University Press.
- Pelica, Grzegorz J. 2007. *Kościół Prawosławny w Województwie Lubelskim (1918-1939)*. Lublin: Fundacja Dialog Narodów.
- Popov, Anatolij. 1937. *Popa Prosnut'sja: Gonenie na Pravoslavie i ruskih v Pol'she v XX veke*. Belgrade (repr. 1993. Paris/St. Petersburg: Missionerskij Fond Zapadno-Evropejskoj eparhii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej).
- Porter-Szűcs, Brian. 2011. *Faith and fatherland: Catholicism, modernity, and Poland*. New York: Oxford University Press.
- Pospelovsky, Dimitry. 1984a. „The Neo-Slavophile Trend and Its Relation to the Contemporary Religious Revival in the USSR.” In *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, ed. Sabina Ramet P., 41-58. Durham: Duke University Press.
- Pospelovsky, Dimitry. 1984b. *The Russian Church under Soviet Regime*. Vol. 1. New York: St Vladimirs Seminary Press.
- Pospelovsky, Dimitry. 1984c. *The Russian Church under Soviet Regime*. Vol. 2. New York: St Vladimirs Seminary Press.
- Puzovič, Vladislav. 2015. „Russkie Ėmigranty – Studenty Pravoslavnogo Bogoslovskogo Fakul'teta Universiteta v Belgrade (1920–1940gg.)” *Vestnik Pravoslavnyj Cvjato-Tihonovskij Gumanitarnyj Universitet II: Istorija, Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* 2: 65-83.
- Rabow-Edling, Susanna. 2006. *Slavophile thought and the politics of cultural nationalism*. New York: State University of New York Press.

- Radziukiewicz, Anna. 2008. „Święci-nauczycielami i oświecicielami.” In *Prawosławie w Polsce*, ed. Anna Radziukiewicz, 167-184. Białystok: Wydawnictwo Arka.
- Republic of Poland/Ministry of Foreign Affairs. 1940. *German Occupation of Poland. Polish White Book*. New York: The Greystone Press / Wydawnictwo “Roj”.
- Reshetar, John. 1951. „Ukrainian Nationalism and the Orthodox Church.” *Slavic Review* 10: 39-49.
- Rozmarēs, Anthimos. 1930a. „Sunedrio Lambeth 1930. Ekthesis.” *Pantainos* 22: 619-627, 635-645, 655-664.
- Rozmarēs, Anthimos. 1930b. „Ai en Londinō suzētēseis peri tēs enōseōs tōn Ekklesiōn.” *Pantainos* 22: 583-595.
- Sadkowski, Konrad. 1998a. „From Ethnic Borderland to Catholic Fatherland: The Church, Eastern Orthodox, and the State Administration in the Chelm Region, 1919-1939.” *Slavic Review* 57: 813-839.
- Sadkowski, Konrad. 1998b. „Religious Exclusion and State Building: The Roman Catholic Church and the Attempted Revival of Greek Catholicism in the Chelm Region, 1918-1924.” *Harvard Ukrainian Studies* 22: 509-520.
- Sidorski, Mikołaj. 2003. „Oglądały oczy moje... refleksje z Chełmszczyzny i Podlasia.” *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 7: 4-5.
- Škarovskij, Mihail B. 2002. *Hacistskaja Germanija i Pravoslavnaja Cerkov' (Hacistskaja politika v otnočenii Pravoslavnoj Cerkvi i religioznoe vozroždenie na okkupirovannoj territorii SSSR)*. Moskva: Izd-vo Krutic.
- Škarovskij, Mihail B. 2004. *Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches gegenüber den orthodoxen Kirchen in Osteuropa (1939-1945)*. Münster: Lit-Verlag.
- Škarovskij, Mihail B. 2007. *Krest i Svastika: Hacistskaja Germanija i Pravoslavnaja Cerkov'*. Moskva: Veče.

- Smirnov, Andrij I. 2021. *Miž hrestom, svastikoju i červonoju zirkoju: Ykraïns'ke pravoslav'ja v roki Drugoi svitovoï vijni*. Odesa: Gel'vetika.
- Stanford, George. 2009. *Katyn and the Soviet Massacre of 1940: Truth, justice and memory*. London-New York: Routledge.
- Statystyka Polska. 1938. „Drugi Powszechny Spis Ludności z dnia 9 IX 1931 r.” series C, z. 94a, Warszawa: Nakładem Głównego Urzędu Statystycznego.
- Stavrides, Basil. 2001. *Oi Oikoumenikoi Patriarchai 1860-Sēmeron*. Thessaloniki: Ekdotikos Oikos Adelfōn Kyriakidē.
- Stawecki, Piotr. 1969. *Następcy Komendanta: Wojsko a polityka wewnętrzna Drugiej Rzeczypospolitej w latach 1935-1939*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Stepanov, Anatolij. 2009. „Evlogij (v miru Georgievskij Vasilij Seme-novič), Mitropolit, Ėkzarh Zapadnoj Evropy.” In *Svjataja Rus' Bol'saja Ėnciklopedija Russkogo Naroda*, vol. 1, ed. Oleg A. Platonov, 574-575. Moskva: Institut ruskoj civilizacii.
- Subtelny, Orest. 2000. *Ukraine: A History*. Toronto: University of Toronto Press.
- Svitič, Aleksandr. 1997. „Pravoslavnaja Cerkov' v Pol'she i ee avtokefalija.” In *Pravoslavnaja Cerkov' na Ukraine i v Pol'she v XX stoletii, 1917-1950gg.*, 87-293. Moskva: Krutickoe Patriaršee Podvor'e.
- „Ta kata tēn astheneian, ton thanaton kai tēn kēdeian tou aeimnēstou Patriarchou (Veniamēn)”. 1946. *Orthodoxia* 21: 38-63.
- Tzoumerkas, Panagiotis. 2005. „Ė autokefalos Orthodoxē Ekklēsia tēs Polōnias.” *Provlēmatismoi* 2: 281-344.
- Tzoumerkas, Panagiotis. 2012. „Eulogios Georgiefski, mētopolitēs tōn rōsikōn Ekklēsiōn, D. Eurōpēs.” *Megalē Orthodoxē Christainikē Egkuklopaideia* 7: 367-368.
- Tzoumerkas, Panagiotis. 2020. „Anekdoto Sēmeiōma tou Mētopolitē Sardeōn Germanou gia tēn katastasē tēs Ekklēsias tēs Polōnias to

- 1930." *Kosmos* 7: 75-127. DOI: <https://doi.org/10.26262/kosmos.v7i0.8591>.
- „Uchwała Świętego Soboru Biskupów PAKP o zaliczeniu do grona świętych Chełmskich i Podlaskich Męczenników XX wieku." 2003. *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 6: 3.
- Urban, Kazimierz. 1996. *Kościół Prawosławny w Polsce, 1945-1970*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- „Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r." 1935. *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej*. 1935. 30: poz. 227.
- Varvounis, Manolis, and Panagiotis Tzoumerkas. 2019. *Ta Orthodoxa Presvugenē Patriarcheia kai o Mēropolitēs Samou kai Ikarias Eirēnaios Papamichaēl*. Thessaloniki: Ekdoseis Kuriakidē.
- Vasilache, Vasile, protos. 1940. „În toiuliernii. Grija de mănăstiri a Î.P.S. Patriarh Nicodim." *Biserica Ortodoxă Română* LVIII: 19-24.
- Vasilieva, Olga Ju. 1993. „Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i Sovetskaja Vlast' v 1917-1927 g." *Voprosy Istorii* 8: 40-54.
- Vasilieva, Olga Ju. 1994. „Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v 1927-1943 gg." *Voprosy Istorii* 4: 35-47.
- Viktorov, Leoníd, Prot. 1940. „Bypady i intrigi protiv Arhiepiskopa Serafima (Ladde)." *Hleb Nebeskyj* 5: 61-63.
- Višivanjuk, Anna. 2014. „Ukrainizatorskie processy v Pravoslavnoj cerkvi v mežvoennoj Pol'she." *Gosudarstvo Religija Cerkov' v Rossii i za rubežom* 32 (4): 160-183.
- Williamson, David G. 2009. *Poland Betrayed: The Nazi-Soviet Invasions 1939*. Barnsley: Stackpole Books.
- Wynot, Edward D. 1973. „The Catholic Church and the Polish State 1935-1939." *Journal of Church and State* 15 (2): 223-240.
- Wynot, Edward D. 1985. „Poland's Christian minorities 1919-1939." *Nationalities Papers. The Journal of Nationalism and Ethnicity* 13 (2): 209-246.

- Wynot, Edward. 2002. „Captive Faith: The Polish Orthodox Church, 1945-1989.” *East European Quarterly* 36 (3): 323-340.
- Wynot, Edward D. 2014. *The Polish Orthodox Church in the Twentieth Century and Beyond: Prisoner of History*. Lanham: Lexington Books.
- Zięba, Andrzej. 1998. „«Wojna popów». Polskie prawosławie na emigracji po II wojnie światowej.” *Przegląd polonijny* 23 (3): 31-51.

## **Instytucjonalne kształcenie kadr pentekostalnych w Polsce w latach 1930-1938**

### **Institutional Education of Pentecostal staff in Poland in the years 1930-1938**

**Słowa kluczowe:** pentekostalizm, kształcenie teologiczne, seminaria pentekostalne, szkoła biblijna, instytut teologiczny

**Key words:** Pentecostalism, theological education, Pentecostal seminaries, Bible school, theological institute

#### **Streszczenie**

Ruch pentekostalny, zapoczątkowany w pierwszych latach XX w. w Stanach Zjednoczonych Ameryki, bardzo szybko dotarł na ziemię polskie, doprowadzając do powstania dwóch grup wyznaniowych utożsamiających się z doktryną zielonoświątkową. W 1910 r. na Śląsku Cieszyńskim powstał Związek Stanowczych Chrześcijan, a w 1929 r. – Związek Chrześcijan Wiary Ewangelicznej z siedzibą w Łodzi, obejmujący wspólnoty z całej Polski, w szczególności z jej Kresów Wschodnich. Pręźnie rozwijający się pentekostalizm potrzebował wykwalifikowanych kadr, gotowych do sprawowania opieki nad powstającymi zborami oraz kontynuowania ewangelizacji. Z tego powodu, już w 1920 r. do Polski przyjechał Gustaw Herbert Schmidt, pierwszy zielonoświątkowy misjonarz oficjalnie skierowany do naszego kraju przez amerykańskie Zbory Boże [*Assemblies of God USA*]. Po kilku latach owocnych działań charytatywno-misyjnych oraz nauczycielskich Schmidt podjął starania w celu zorganizowania szkoły biblijnej przygotowującej duchownych dla istniejących oraz licznie powstających nowych wspólnot.

---

<sup>1</sup> Ks. dr Piotr Nowak, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

W 1927 r. G.H. Schmidt doprowadził do powstania zarejestrowanej w Chicago Misji Wschodnio-Europejskiej [*Eastern European Mission* – EEM], w konstytucji której wyrażono jednoznaczny zamiar uruchomienia instytutu biblijnego w Europie Wschodniej. Dzięki organizacyjnej i finansowej pomocy z USA w 1930 r. została otwarta Szkoła Biblijna w Gdańsku, w 1935 r. przekształcona w Instytut Biblijny, istniejący do 1938 roku. Podczas swej działalności ta pierwsza zielonoświątkowa szkoła teologiczna w Europie Środkowo-Wschodniej wykształciła ok. 550 osób (mężczyzn i kobiet), pochodzących z Białorusi, Bułgarii, Czechosłowacji, Estonii, Jugosławii, Litwy, Łotwy, Niemiec, Polski, Rumunii, Ukrainy i Węgier.

### **Abstract**

The Pentecostal movement, originating in the early 20<sup>th</sup> century in the USA, quickly reached Poland, creating two religious groups, identifying themselves with the Pentecostal doctrine. In 1910, in Cieszyn Silesia, Union of Committed Christians was created and in 1929, Union of Christians of the Evangelical faith with headquarters in Łódź, uniting local Churches from all over Poland, especially Eastern Borderlands. The quickly growing Pentecostal movement needed qualified personnel, ready to take care of emerging local Churches and to continue evangelism. For this reason, already in 1920, Gustaw Herbert Schmidt arrived in Poland – the first Pentecostal missionary officially sent to Poland by the Assemblies of God USA. After a few years of fruitful benevolent, missionary, and teaching activity, Schmidt began making efforts to start a biblical school, preparing ministers for already existing and many emerging local Churches. In 1927, G.H. Schmidt's efforts led to the creation of the registered in Chicago Eastern European Mission (EEM). In its constitution, the EEM clearly stated the intention of creating a biblical institute in Eastern Europe. Due to organizational and financial support from the US, a Biblical School was opened in Gdansk. In 1935, it became a Biblical Institute, which existed until 1938. During its existence, this first Pentecostal theological school in Central-Eastern Europe trained c. 550 men and women from Belarus, Bulgaria, Czechoslovakia, Estonia, Germany, Hungary, Latvia, Lithuania, Poland, Romania, Ukraine, and Yugoslavia.

Niniejszy artykuł przedstawia sytuację instytucjonalnej edukacji zielonoświątkowej na ziemiach polskich w latach 1930-1938. Skoncentrowano się wyłącznie na tych formach kształcenia przyszłych duchownych



i innych pracowników kościelnych<sup>2</sup>, które dzisiaj mogłyby być traktowane jako seminaria duchowne. Pod uwagę nie zostały wzięte różne kursy, zjazdy, konferencje itd., organizowane na poziomie zborowym<sup>3</sup>, trwające zwykle bardzo krótko: jeden, dwa lub trzy dni, adresowane praktycznie do ogółu wiernych.

### 1. Zarys genezy pentekostalizmu na ziemiach polskich

Walter J. Hollenweger, wybitny znawca ruchu zielonoświątkowego<sup>4</sup> uważał, że korzeni pentekostalizmu należy szukać w protestantyzmie anglosaskim, a konkretnie w metodyzmie, pietyzmie i ruchu przebudzeniowym II połowy XIX wieku. Istotne dla jego zaistnienia było także „fundamentalistyczne stanowisko grup chrześcijańskich, akcentujących normatywny charakter Kościoła pierwotnego (tak jak jest on ujęty w *Dziejach Apostolskich*)” i „Kościoły murzyńskoamerykańskie, charakteryzujące się entuzjastycznym przebudzeniem i spontaniczną religijnością” (Jopek, Porada 1997, 206).

Według W.J. Hollenwegera, zielonoświątkowcami są ci, „którzy nuczają co najmniej o dwóch następujących po sobie i różnych przełomowych przeżyciach w życiu chrześcijanina (odrodzenie i chrzest w Duchu). Drugie przeżycie jest zazwyczaj, choć nie zawsze, połączone z mówieniem innymi językami. Zielonoświątkowcy podkreślają znaczenie szczególnego dzieła łaski Bożej, będącego następstwem nawrócenia, jakim jest chrzest Duchem Świętym, zwany niekiedy chrztem w Duchu Świętym, a którego przejawem jest dar glosolalii” (Włoch 2003). Uważają, że przeżycie pentekostalne nie jest innowacją religijną, a „ruch zielonoświątkowy jest kontynuacją czynnika charyzmatycznego

<sup>2</sup> Do pracowników kościelnych zaliczano nie tylko duchownych, ale także nauczycieli szkółek niedzielnych, kaznodziejów, ewangelistów i dyrygentów chórów.

<sup>3</sup> Zbór to stosowane w polskim protestantyzmie określenie lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej. Jest to odpowiednik pojęcia ‘parafia’ w niektórych Kościołach.

<sup>4</sup> Oficjalna strona W.J. Hollenwegera: <http://www.wjhollenweger.ch/>.

w chrześcijaństwie apostołskim i w innych okresach historii Kościoła” (Czajko 1970, 34).

Początki współczesnego ruchu pentekostalnego sięgają Stanów Zjednoczonych i łączone są przede wszystkim z dwoma ośrodkami. Pierwszym z nich był prowadzony przez Charlesa F. Parhama (1873-1929)<sup>5</sup> *Bethel Bible College* w Topeka, gdzie podczas modlitwy 1 stycznia 1901 r. wystąpiła glosolalia. Drugim ośrodkiem, uważnym za inne wczesne ognisko pentekostalizmu, były charyzmatyczne zgromadzenia przebudzeniowe w kaplicy przy Azusa Street w Los Angeles w 1906 roku, prowadzone przez Williama Seymoura (1870-1922), czarnoskórego kaznodzieję (Włoch 2003; Synan nd.). Ruch zielonoświątkowy rozprzestrzenił się bardzo szybko nie tylko w Ameryce. Już w 1907 r. pojawił się w Europie, za sprawą Thomasa Ball Barratta (1862-1940), pastora metodystycznego z Oslo w Norwegii (Bundy nd.; Richter 2018).

Idee zielonoświątkowe dotarły na ziemię polskie na początku XX wieku. Z Niemiec przeniknęły na Śląsk Cieszyński i zostały przyjęte przez niektórych przedstawicieli Społeczności Chrześcijańskiej, istniejącej od 1904 r. w łonie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Kwestiami spornymi stały się: „prawdziwa pokuta, chrzest dorosłych, Chrzest Duchem Świętym i Wieczerza Pańska” (Śniegoń 1960, 15). Członkowie Społeczności opowiadający się za pentekostalizmem doprowadzili do zorganizowania stowarzyszenia i zarejestrowania 15 lipca 1910 r. w starostwie cieszyńskim Związku Stanowczych Chrześcijan<sup>6</sup>.

W latach dwudziestych ruch zielonoświątkowy w Polsce północnej

---

<sup>5</sup> Charles F. Parham jest uważany za ojca pentekostalizmu. Sformułował jego teologiczną definicję, przez połączenie ‘języków’ z chrztem Duchem Świętym, co znaczyło, że chrzest Duchem Świętym jest zawsze potwierdzany przez mówienie językami (Kamiński 2012, 25).

<sup>6</sup> Luteranie ze Śląska Cieszyńskiego wyznający idee pentekostalne rozstali się z macierzystym Kościołem w 1910 roku. Byli to głównie liderzy Społeczności Chrześcijańskiej: Jan Kajfosz, Karol Kaleta, Karol Śniegoń i Karol Kupka (Tomaszewski 2006, 139). Utworzone przez nich zrzeszenie nosiło nazwę Związek Stanowczych Chrześcijan [niem. *Bund für entschiedenes Christentum*] (Pasek 1992, 144-146; Gajewski 2007, 124).

i centralnej rozwijał się głównie dzięki aktywności takich postaci jak: Gustaw Herbert Schmidt (1891-1958), Arthur Bergholz (1901-1957)<sup>7</sup> i William Fetler. Na Kresach Wschodnich przewodzili mu przeważnie reemigranci z Ameryki: Nikita Kalenik, Józef Czerski (1888-1976), Grzegorz Sielużycki i Stanisław Niedźwiedzki (Mironczuk 2006, 21-22). Zacieśnianie kontaktów pomiędzy zborami z Kresów Wschodnich, Pomorza i Polski centralnej doprowadziło do zorganizowania w dniach 22-25 maja 1929 r. w Starej Czołnicy (powiat łucki) pierwszego ogólnopolskiego zjazdu delegatów zborów zielonoświątkowych. Wtedy to została podjęta decyzja o powołaniu Związku Zborów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej<sup>8</sup> z centralą w Łodzi. Zaakceptowano opracowany statut, wyznanie wiary oraz powołano Komitet Związku, którego prezesem został Arthur Bergholz (Świątkowski 1937, 192). Relacjonując wydarzenia w Starej Czołnicy, Jan Zub-Zołotarew napisał:

Od początku roku 1920 światło ewangelii zaczęło docierać i do nas, tutaj w Polsce. Pan nas błogosławił i do 1929 roku wyrosło wiele społeczności z tysiącami członków, składających się z nawróconych grzeszników, przyjętych poprzez chrzest wodny i ochrzczonych Duchem Świętym ze znamionami nowych języków. Zbawiciel nasz, Chrystus, pragnął, żeby między jego dziećmi była jedność, o co tak gorąco modlił się [...]. Przeniknięci takim duchem zebraliśmy się w roku 1924 i 1928 na zjazdy Ewangelicznych Chrześcijan Świętej Pięćdziesiątnicy, ale te zjazdy nie składały się z delegatów całej Polski, lecz tylko jej wschodnich części. [...] Pan usłyszał modlitwy swoich dzieci i w maju 1929 roku we wsi Stara Czołnica odbył się pierwszy zjednoczeniowy zjazd rosyjskich, ukraińskich, polskich i niemieckich społeczności z całej Polski, a nie tyl

<sup>7</sup> Arthur Bergholz był pastorem niemieckiego zboru zielonoświątkowego w Łodzi. W niniejszej pracy przyjęto oryginalną formę jego imienia i nazwiska (Sommer 2003).

<sup>8</sup> Na temat powstania ZChWE pisał Henryk Świątkowski: „Uznając, że »w kraju są ludzie, którzy przywłaszczyli sobie nazwę zielonoświątkowców, a życie ich i praktyki religijne nie zgadzają się z Pismem św.«, obecnie chcą oni odrzucić tę nazwę i wystąpili do Min. W. R. i O. P. z podaniem o zarejestrowanie ich związku p.n. »Chrześcijan Wiary Ewangelicznej«” (Świątkowski 1937, 192).

ko jej wschodnich części, za co chwala Jezusowi, Alleluja! (Kamiński 2017, 50-51).

Według danych przekazanych Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, w roku 1931 Związek Zborów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej liczył 8 178 wiernych zrzeszonych w 111 zborach (Odpowiedź Związku Zborów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej z dnia 20 lutego 1931 r. na pytania Ministerstwa WRiOP, Archiwum Kościoła Zielonoświątkowego w RP (AKZ), jednak zdaniem V. Franchuka, w 1931 r. Związek posiadał 12 204 wiernych natomiast w roku 1939 około 25 000 wiernych w 300 zborach (Kamiński 2017, 50-51). Związek Stanowczych Chrześcijan w 1931 roku liczył 287 wiernych zrzeszonych w 7 zborach (Odpowiedź Związku Stanowczych Chrześcijan na pytania Ministerstwa WRiOP, AKZ).

## **2. Działalność kaznodziejsko-nauczycielska Gustawa Herberta Schmidta i przygotowania do otwarcia szkoły biblijnej**

Powstanie w 1930 r. Szkoły Biblijnej w Gdańsku, przekształconej w 1935 r. w Instytut Biblijny<sup>9</sup>, miało ścisły związek z rozwojem ruchu zielonoświątkowego w Europie Środkowo-Wschodniej i wychodziło naprzeciw pilnej potrzebie kształcenia kaznodziejów i pastorów istniejących już zborów oraz przygotowania przyszłych duchownych. Założycielem i dyrektorem szkoły był Gustaw Herbert Schmidt<sup>10</sup>, pierwszy zielonoświątkowy misjonarz oficjalnie skierowany do Polski przez

---

<sup>9</sup> Według Wojciecha Gajewskiego „...nie był to jednak instytut w dzisiejszym rozumieniu tego słowa i dlatego należy mówić w tym przypadku o szkole biblijnej lub seminarium teologicznym” (Gajewski 2014, 66).

<sup>10</sup> Gustaw Herbert Schmidt był z pochodzenia Niemcem. Urodził się w 1891 r. w Annapolu na Wołyniu (obecnie Ukraina). W 1905 r. wraz z rodziną wyjechał do Niemiec, gdzie w wieku 17 lat przeżył duchowe odrodzenie, a dwa lub trzy lata później doświadczył chrztu w Duchu Świętym. Kształcił się w Szkole Handlowej w Berlinie oraz w latach 1915-1918 w seminarium teologicznym w Rochester (USA). W 1919 r. został powołany na misjonarza Zborów Bożych w USA i skierowany do pracy misyjnej w Polsce („Sylwetki ruchu...” 1989; Czajko 1994, 7; Krüger, 2003, 9.)

amerykańskie Zbory Boże<sup>11</sup> już w 1920 roku (Salzer 1988, 8). Służbę kaznodziejską i nauczycielską łączył z działalnością charytatywną, organizując i sprowadzając z USA pomoc dla najuboższych, w postaci żywności i odzieży. Rezultatem jego misyjnej działalności były licznie powstające wspólnoty zielonoświątkowe, głównie na Kresach Wschodnich Rzeczypospolitej<sup>12</sup>.

Podczas zakładania zborów Gustaw H. Schmidt napotykał na trudności związane z brakiem odpowiednio przygotowanej kadry duchownych, zdolnej samodzielnie prowadzić nowopowstające wspólnoty, poprawnie objaśniać doktrynę pentekostalną oraz chronić wierzących przed fanatyzmem i herezjami<sup>13</sup>. W takiej sytuacji, w wyniku negatywnych doświadczeń, została określona nowa strategia misyjna, której

ważnym zadaniem miało być zakładanie stacji misyjnych, czyli ośrodków wspierających służbę wędrownych misjonarzy i ustalenie struktury hierarchicznej. Celem konsolidacji pracy misyjnej na Kresach Wschodnich – zamiast dotychczasowej koncepcji zakładania zborów – stało się dążenie do utworzenia instytutu teologicznego, który kształciłby miejscowych kaznodziejów i starszych. Przyświecało temu założenie, że wykwalifikowani pracownicy misyjni w swej działalności oraz zdolnościom i współpracy staną się częścią związku zborów zielonoświątkowych (Krüger 2016, 14-15).

---

<sup>11</sup> Zbory Boże [ang. *Assemblies of God*] to największa denominacja zielonoświątkowa na świecie (Włoch 2003).

<sup>12</sup> Podczas jednej z podróży do Polski G.H. Schmidt przywiózł aż 12 ton darów, głównie żywności i ubrań. Wierzył, że misjonarze powinni udzielać pomocy humanitarnej w celu uwiarygodnienia przekazywanego przesłania duchowego (Salzer 1988, 8).

<sup>13</sup> Według H. Krügera, w swojej pracy misyjnej G.H. Schmidt zmagał się przede wszystkim z dwoma problemami typowymi w tamtym czasie dla tej części Europy. Pierwszym była skłonność do przesadnego akcentowania różnych nauk należących do spraw drugorzędnych, brak umiejętności rozróżniania spraw duchowych oraz postawy radykalne i nietolerancyjne. Druga kwestia dotyczyła kaznodziejów, którymi w większości byli ludzie młodzi, nieugruntowani w wierze, słabo znający Biblię i bez dodatkowej wiedzy umożliwiającej prowadzenie dyskusji lub przedstawianie argumentów (Krüger 2016, 14-15).

Doraźnym rozwiązaniem potrzeby posiadania wykwalifikowanych duchownych było skierowanie grupy dobrze zapowiadających się kandydatów do służby na szkolenie biblijne w Anglii. W 1926 r. Gustaw H. Schmidt sponsorował naukę ośmiu osób w seminarium biblijnym w Hampton należącym do brytyjskich Zborów Bożych (Salzer 1988, 9)<sup>14</sup>. Pomimo pozytywnego rezultatu studiowania za granicą (jakim był powrót absolwentów do kraju i ich kompetentna praca misyjno-kościelna), kontynuowanie tej formy kształcenia, z uwagi na wysokie koszty, okazało się w praktyce niemożliwe<sup>15</sup>. Z tego powodu „najbardziej logicznym rozwiązaniem było otwarcie instytutu biblijnego w Europie Wschodniej, obsadzonego wykwalifikowanymi instruktorami” (Salzer 1988, 9). Otwarcie nowej jednostki edukacyjnej, w szczególności zebranie niezbędnych środków finansowych, nie było łatwym zadaniem.

W 1925 r. Schmidt udał się do USA i przedstawił projekt szkoły biblijnej Radzie Głównej Zborów Bożych, która z szacunkiem, ale jednak odmówiła partycypowania w kosztach, z uwagi na poważne zobowiązania finansowe w innych częściach świata, w szczególności w Chinach (Salzer 1988, 9)<sup>16</sup>. Nie zrażając się, przez kolejne cztery lata Schmidt podróżował po USA, promując ideę ośrodka dydaktycznego i zbierając pieniądze na ten cel. Dodatkowo podjął dwie kluczowe inicjatywy, które bezpośrednio przyczyniły się do otwarcia, a następnie utrzymania

---

<sup>14</sup> W gronie osób uczących się w szkole biblijnej w Hampton byli: Arthur Bergholtz, Max Rapp, Paul Stehlik, Arthur Winiarski, Alfons Chudowski, Paul Schulz, Otto Wagner i Bertha Schulz. Po zakończeniu nauki, jako dobrze przygotowani do pracy misyjno-kościelnej, zostali oni włączeni do służby i w przyszłości pełnili różne kierownicze funkcje, np. Arthur Bergholtz przez wiele lat stał na czele ruchu zielonoświątkowego w Polsce jako pierwszy przewodniczący Związku Chrześcijań Wiary Ewangelicznej (Krüger 2016, 14).

<sup>15</sup> Roczny koszt utrzymania jednego studenta w Anglii wynosił od 300 do 500 dolarów, co w tamtym czasie było wysoką sumą (Krüger 2016, 14).

<sup>16</sup> Koszt otwarcia Szkoły Biblijnej, głównie wynajęcia odpowiedniego budynku, oszacowano na kwotę 5 000 dolarów. Potrzebne były także dalsze środki na jego wyposażenie i utrzymanie. W 1927 r. udało się zebrać tylko 495 dolarów, natomiast pozostałą sumę do listopada 1929 roku (Krüger 2016, 16; Salzer 1988, 9; „Sylwetki ruchu ...”, 1989.

działalności Szkoły Biblijnej. W roku 1926, mając wsparcie finansowe od C.W. Swansona, przedsiębiorcy z Kalifornii, rozpoczął wydawanie czasopisma *The Gospel Call of Russia* (TGCR), w którym publikował materiały na temat pracy ewangelizacyjnej i jej potrzeb w Europie Wschodniej. W 1927 r., wraz z Paulem Bernardem Petersonem, byłym krzewicielem pentekostalizmu w Rosji, oraz innymi misjonarzami z Europy Środkowo-Wschodniej, zorganizował Misję Rosyjską i Wschodnio-Europejską [ang. *Russian and Eastern European Mission* – REEM], przekształconą w dalszej kolejności w Misję Wschodnio-Europejską [ang. *Eastern European Mission* – EEM]. Organizację zarejestrowano w Chicago, a *The Gospel Call of Russia* stało się jej oficjalnym czasopiśmie. Swoim oddziaływaniem misja objęła Rosję, Polskę, Litwę, Łotwę, Czechosłowację, Bułgarię i Jugosławię oraz (na mocy specjalnego porozumienia ze Zborami Bożymi) sprawowała opiekę nad jej misjonarzami akredytowanymi w tych krajach. W Konstytucji i regulaminach REEM wyrażono jednoznaczny zamiar zorganizowania instytutu biblijnego w Europie Wschodniej (Salzer 1988, 9).

Po długim, pracowitym i bardzo owocnym pobycie w USA, w 1929 r. Gustaw H. Schmidt powrócił do Polski. W oczekiwaniu na ostateczną decyzję o otwarciu szkoły, która miała zapaść dopiero po zebraniu pełnej kwoty potrzebnych na ten cel pieniędzy, w dniach 19 sierpnia – 13 września 1929 r. zorganizował w Starej Czołnicy, w rejonie Łucka na Kresach Wschodnich, kurs biblijny dla 39 rosyjskojęzycznych kaznodziejów i starszych zborów<sup>17</sup>. Nauczycielami, obok Schmidta, byli: Albert Clause, Arthur Bergholz i R.J. Hayes, angielski pastor z *Assemblies of God* w Dagenham (dzielnica Londynu, Wielka Brytania). Tego typu nauczanie kontynuowano aż do roku 1938, czyli także po otwarciu Szkoły Biblijnej w Gdańsku<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Starsi zboru to członkowie rady zborowej.

<sup>18</sup> Podczas kursu omawiano m.in. zagadnienia z Dziejów Apostolskich oraz prowadzono rozważania o czasach ostatecznych i darach duchowych. H. Krüger, na podstawie wspomnień R.J. Hayesa (jednego z wykładowców), w następujący sposób przedstawił

W listopadzie 1929 r. Schmidt otrzymał wiadomość z centrali REEM w Chicago o zebraniu wszystkich potrzebnych pieniędzy, co umożliwiło rozpoczęcie ostatniego etapu przygotowań. Niestety, jego radość wkrótce zamieniła się w wielki ból. W Boże Narodzenie 1929 r. zmarła na gruźlicę jego żona Carrie<sup>19</sup>, a dwa tygodnie później on sam zachorował na tyfus.

---

uczestników kursu, panującą tam atmosferę oraz warunki bytowe: „Przenosili się z jednego miejsca na drugie, doprowadzali do wiary setki ludzi i zakładali zbory, lecz z powodu swych przekonań bardzo często byli prześladowani i więzieni. Heyes podkreśla, że na ich twarzach było widać ślady głodu i niedostatku, ale jaśniały one pokojem i radością: ubodzy, a jednak bogaci w Chrystusie. Po uciążliwej podróży nieznający ani słowa po polsku Heyes spotkał na dworcu w Kiwercach Schmidta, Clausego i Bergholza i wspólnie dotarli do miejsca przeznaczenia na prostym wozie ciągniętym przez konie. Mieli stertę siana, która miała uprzyjemnić im trochę jazdę po wyboistej drodze i zabezpieczyć bagaże. Dom, w którym mieli przemawiać, był zbudowany z ciosanych belek i służył jako miejsce zgromadzeń dla około 200 ludzi, chociaż sala w normalnych europejskich warunkach mogłaby pomieścić mniej niż połowę uczestników. W małym pokoju obok sali były dwa łóżka dla Schmidta i Heyesa i tapczan dla Clausego i Bergholza, lecz ten ostatni znalazł sobie nocleg w stodole służącej za sypialnię dla braci. [...] A. Clause był poruszony wielkim pragnieniem pogłębiania wiedzy, mimo ubóstwa, braków edukacyjnych i cierpień, które były udziałem większości uczestników kursu. [...] W ostatnią niedzielę, na zakończenie kursu, wierzący pościli przez cały dzień, czekając na pokarm duchowy. Tego dnia zjechali się wszyscy misjonarze z bliższych i dalszych okolic, by uczestniczyć w czterogodzinnym nabożeństwie porannym. Następnie około 360 wierzących przeszło kilka kilometrów nad wodę, gdzie odbył się chrzest. Po chrzcie z radością uczestniczyli w nabożeństwie do godziny 22.00. Wszystko łącznie trwało 12 godzin” (Krüger 2016, 17, 41-49).

<sup>19</sup> Corrie Schmidt była Norweżką. Nawróciła się dzięki służbie swojego przyszłego męża, któremu towarzyszyła w wyczerpujących podróżach misyjnych, śpiewając (do czego była profesjonalnie przygotowana) na nabożeństwach i spotkaniach ewangelizacyjnych. W ciągu dziesięcioletniej pracy całkowicie podupadła na zdrowiu. Zmarła na gruźlicę, którą zaraziła się wskutek trudnych warunków życia. W jednym ze wspomnień Schmidta, przytoczonych przez H. Krügera, znajduje się opis warunków bytowych na polu misyjnym, typowych dla Kresów Wschodnich: „By zrozumieć, co znaczy żyć sześć tygodni w rosyjskiej wsi, trzeba się tam znaleźć. Przez cały czas trwania kursu biblijnego bez przerwy lał deszcz, tak że wszystkie drogi rozmiękły, a rowy wypełniły się wodą. O domach w tej miejscowości trudno mówić. Za domostwa służą jakieś drewniane chatynki, w których właściwie nie ma przepływu powietrza. Muchy są tu prawdziwą plagą. Są ich nie setki, lecz tysiące, zarówno w izbach, jak i w sali zebrań” (Krüger 2003, 9-10).



Według Toma Salzera,

wysiłek niezbędny do utrzymania tak intensywnego harmonogramu odbił się ostatecznie na rodzinie. Podczas ich długich podróży misyjnych pani Schmidt doświadczała prawie totalnych załamań, ale zawsze uważali, że są niepokonani, nie zwalnając tempa. [...] W rzeczy samej, dni poczęcia dla instytutu biblijnego były mieszaniną prób (utrapień) i błogosławieństw (Salzer 1988, 9).

Rodzinna tragedia Schmidta nie zatrzymała procesu tworzenia Szkoły Biblijnej. Na jej siedzibę wybrano Gdańsk<sup>20</sup>, a sprawą kluczową w tym przypadku był jego status, gdyż jako Wolne Miasto zapewniał swobody religijne. Konstytucja Gdańska gwarantowała każdemu wolność religii i sumienia, niezakłócanie praktyk religijnych oraz swobodę zrzeszania się w związkach religijnych<sup>21</sup>. Ponadto w mieście urzędowały konsulatory państw ościennych, co bardzo ułatwiało podróżującym misjonarzom ubieganie się o wizy. Dodatkowym argumentem na korzyść Gdańska był fakt, że zakładająca szkołę Misja REEM z siedzibą

<sup>20</sup> Pierwotnie, jeszcze w okresie pobytu Schmidta w USA w latach 1925-1929, sugerowano ulokowanie szkoły w Łodzi. Prawdopodobne powody tej propozycji to: bardziej centralne (w porównaniu do Gdańska) położenie miasta na mapie Europy Środkowo-Wschodniej oraz działający tam zbór zielonoświątkowy. Ostatecznie wybrano Gdańsk, gdyż w Łodzi w tym czasie funkcjonowało już seminarium baptystyczne, a Wolne Miasto Gdańsk gwarantowało nieporównywalnie większą wolność religijną (Krüger 2016, 16-17).

<sup>21</sup> W Konstytucji zapisano: „Art. 73. Społeczno-prawne przywileje lub niekorzyści wynikające z pochodzenia, stanu lub religii nie występują. [...] Art. 85. Każdemu obywatelowi zapewnia się wolność zrzeszania się w celach nie kolidujących z prawem karnym, w związkach i stowarzyszeniach. Zapewnia się również wolność zrzeszania w związkach religijnych. Każdemu związkowi przysługuje prawo uzyskania zdolności prawnej według przepisów prawa obywatelskiego. Odmowa nie może być wydana ze względów politycznych, socjalnych lub religijnych. [...] Art. 96. Każdemu zapewnia się wolność religii i sumienia. Ochrona państwa gwarantuje niezakłócanie praktyk religijnych. Korzystanie z praw obywatelskich i państwowych, jak i dopuszczanie do zajmowania publicznych urzędów jest niezależne od wyznania religijnego. Nikt nie może być zmuszany do ujawnienia swoich przekonań religijnych” („Konstytucja Wolnego Miasta Gdańska z 17 listopada 1920 roku...” nd.).

w Chicago od 1928 r. miała tam swoją europejską placówkę (Krüger 2016, 17).

Pierwszą lokalizacją szkoły były pomieszczenia w wynajętej, kilkupiętrowej kamienicy w centrum Gdańska przy 3. Damm 1 (ul. Grobla III), blisko dworca kolejowego (Gajewski 2012, 324), dzielone z zarządaniem misji i gdańskim zbozem zielonoświątkowym. Sala nabożeństw, mieszcząca 400 osób, znajdowała się na poziomie trzecim, natomiast sale wykładowe, biura i pokoje mieszkalne dla studentów – na poziomach czwartym i piątym (Krüger 2016, 18; Salzer 1988, 10).

### 3. Kształcenie kadr w Szkole Biblijnej w latach 1930-1933

Uroczyste otwarcie pierwszej zielonoświątkowej Szkoły Biblijnej w Europie Środkowo-Wschodniej odbyło się 2 marca 1930 r., z udziałem C.W. Swansona, prezydenta REEM, który specjalnie na tę okazję przyjechał z Ameryki (Krüger 2016, 19). W pierwszym trzymiesięcznym kursie uczestniczyło 25 osób<sup>22</sup>. Spośród 40 kandydatów, z uwagi na ograniczenia finansowe, 15 „z ciężkim sercem odesłano do domu, chociaż pomieszczenia mogły pomieścić 50 studentów” (Krüger 2016, 20). Przyjęto tych, którzy byli już zaangażowani w służbę jako misjonarze i kaznodzieje. W tej grupie byli Rosjanie, Ukraińcy, Polacy i Bułgarzy<sup>23</sup>.

Dyrektorem i dziekanem szkoły był Gustaw H. Schmidt. Obowiązki kierownika biura objął Gustaw Kinderman, który był jednocześnie

---

<sup>22</sup> Liczbę 25 uczestników pierwszego kursu podano za H. Krügerem i T. Salzerem. W kwestii liczby uczestników pierwszego i drugiego kursu istnieje rozbieżność spowodowana materiałami źródłowymi. Według W. Gajewskiego, powołującego się na artykuł „Pierwszy kurs biblijny w Gdańsku” w czasopiśmie „Priidiet Primiritiel” z 1930 r., w pierwszym kursie uczestniczyło 10 osób, natomiast kolejnych 25 – w kursie drugim, rozpoczętym w czerwcu 1930 roku. H. Krüger podaje odwrotnie: 25 uczestników pierwszego i 10 drugiego kursu (Krüger 2016, 20, 26; Salzer 1988, 10; Gajewski 2014, 75).

<sup>23</sup> Poza zaangażowaniem w pracę kościelną od kandydatów do szkoły zwykle oczekiwano osobistego przeżycia chrztu w Duchu Świętym. Nie był to jednak warunek bezwzględny, co potwierdza przyjęcie już na pierwszy kurs kilku osób bez tego doświadczenia (Salzer 1988, 10).

sekretarzem i skarbnikiem europejskiej placówki REEM. Vera Nitsch, amerykańska misjonarka, została przełożoną odpowiadającą za sprawy gospodarcze oraz ogólne wychowanie seminarzystów (np. punktualność, dyscyplinę i kulturę osobistą, prace domowe i higienę). Przez cały okres funkcjonowania szkoły jej dziekanem honorowym był Donald Gee (1891-1966)<sup>24</sup>, wybitna postać angielskiego ruchu pentekostalnego. Każdy z wymienionych, w różnym stopniu, był wykładowcą, jednak w pierwszym okresie główny ciężar nauczania spoczywał na Paulu Stehliku, a gdy ten zrezygnował z prowadzenia zajęć (z uwagi na wyczerpanie fizyczne i psychiczne), jego obowiązki na pewien czas przejął pastor Len Jones z Londynu<sup>25</sup>. Ponadto w tamtych latach gościnnie nauczali: Nelson Parr i W.T. Greenstreet z Anglii (Krüger 2016, 22-23; Salzer 1988, 10).

Ramowy, dzienny plan zajęć w szkole był ściśle określony i wyglądał następująco:

6.00 – pobudka

6.30-7.30 – modlitwa indywidualna

7.00 – śniadanie oraz porządki w pokojach

8.15 – wspólne nabożeństwo

---

<sup>24</sup> Donald Gee (1891-1966) był zielonoświątkowym pastorem, muzykiem, pisarzem, wykładowcą i działaczem ekumenicznym. Był współzałożycielem Zborów Bożych [*Assemblies of God*] w Wielkiej Brytanii i Irlandii, a w latach 1925-1963 pełnił funkcję członka zarządu centralnego tej denominacji, w tym jej wiceprzewodniczącego (1934-1944) oraz przewodniczącego (1945-1948). W latach 1951-1964 był dyrektorem Szkoły Biblijnej w Kenley k. Londynu. Napisał ponad 30 książek i setki artykułów. Zależało mu na bardzo dobrym przygotowaniu duchownych do pracy kościelnej. Ponieważ unikał skrajności i przedstawiał wyważoną doktrynę pentekostalną, nazywano go ‘apostolem równowagi’ [ang. *Apostle of Balance*], a Walter J. Hollenweger w pracy na temat ruchu zielonoświątkowego określił go jako ‘zielonoświątkowego dżentelmena’ (Sosulska 1994, 7; Czajko 1991, 7-9; „Gee Donald” 2003).

<sup>25</sup> Len Jones był pastorem jednego z największych londyńskich zborów należących do zielonoświątkowej denominacji Elim. Był doświadczonym nauczycielem, wykładowcą w Szkole Biblijnej w Toronto oraz sekretarzem Zborów Bożych w Nowej Zelandii (Salzer 1988, 10).

9.00-13.00 – zajęcia/wykłady

13.00-15.00 – obowiązkowy czas wolny/rekreacja

15.00-17.00 – studium biblijne lub zajęcia/wykłady

17.00 – kolacja

18.00 – nabożeństwo w zborze gdańskim i/lub osobiste studium przed snem (Salzer 1988, 11).

Wskazany harmonogram nie tylko porządkował codzienną działalność szkoły, ale także określał rytm życia studentów, przez co uczył ich zdyscyplinowania oraz kształtował umiejętności i nawyki pożądane u pracownika kościelnego. Szczegółowy program wszystkich zajęć był każdorazowo zapisywany na kartce i wywieszany na tablicy, a dzwonek obwieszczał rozpoczęcie i zakończenie lekcji. Wart zauważenia w planie dnia jest niestandardowy dla tego typu placówek punkt wskazujący czas obowiązkowej rekreacji. Było to niezbędne głównie z uwagi na studentów rosyjskich, którzy wykazywali na tyle duże zaangażowanie, że czasami nawet zaniedbywali własne zdrowie (Salzer 1988, 10-11)<sup>26</sup>.

Z uwagi na fakt, że od samego początku w gronie studentów były osoby różnych narodowości<sup>27</sup>, językami wykładowymi były niemiecki i rosyjski, gdyż w owym czasie każdy ze słuchaczy znał na wystarczającym poziomie przynajmniej jeden z nich. W związku z tym niemal wszystkie wykłady były tłumaczone, a w przypadku mówcy posługującego się językiem angielskim, nierzadko obok wykładowcy stało dwóch tłumaczy, przekładających nauczane treści kolejno na niemiecki i rosyjski. Głównym tłumaczem był Gustaw Kinderman, chociaż sporadycznie

---

<sup>26</sup> H. Krüger podaje, że „Schmidt, oceniając okres pierwszych trzech miesięcy, z przejęciem wspominał pieśni rosyjskie śpiewane na cztery głosy – «tylko Rosjanie potrafią tak śpiewać» – jak również wspólne gorliwe modlitwy. Bracia z Rosji wcześniej rozpoczynali modlitwę; już o 4.30 na klęczkach modlili się m.in. za swoje miejsce pracy i swoje rodziny. Do późnej nocy słychać było w pomieszczeniach ciche, błagalne głosy” (Krüger 2016, 25).

<sup>27</sup> Studenci pierwszych dwóch kursów pochodzili z Polski, Rosji, Ukrainy i Bułgarii, a w kolejnych latach także z Niemiec, Estonii, Łotwy, Litwy, Czech, Słowacji, Węgier, Rumuni i Jugosławii (Gajewski 2014, 75-76; Krüger 2003, 9-10).

w tym zadaniu uczestniczył także Gustaw Schmidt<sup>28</sup>.

Program szkoły skupiał się przede wszystkim na Biblii, formacji duchowej seminarzystów (w tym – ich życiu modlitewnym) oraz na kształtowaniu umiejętności praktycznych, niezbędnych w pracy kościelnej. Nacisk kładziono na teologię biblijną i komentowanie poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Rozważano takie zagadnienia jak: zbawienie i usprawiedliwienie, chrzest, prawo i łaska oraz chrzest w Duchu Świętym (Krüger 2016, 23-24; Salzer 1988, 11). Teologię biblijną wykładano „w zgodzie z fundamentalną interpretacją Biblii i w tym duchu podawano również doktrynę zielonoświątkową” (Gajewski 2014, 77).

Według T. Salzera, głównym powodem skoncentrowania się na Biblii była silna reakcja kierownictwa szkoły na rozwój modernistycznych teologii, w tym – liberalnej, opartej na krytyce tekstu, nauczanej w niemieckich seminariach. Nie bez znaczenia była także słaba znajomość prawd biblijnych i niewystarczająca umiejętność posługiwania się tekstem Pisma Świętego przez seminarzystów, przede wszystkim w sytuacjach zagrożenia ze strony agresywnych i dobrze przygotowanych misjonarzy adwentystów dnia siódmego, świadków Jehowy lub innych grup wyznaniowych, co narażało zielonoświątkowców na niebezpieczeństwo zmiany wyznania. Dodatkowo, biblijny program wychodził naprzeciw oczekiwaniom samych uczących się, świadomych własnych ograniczeń i pytających: „Co mamy zrobić? [...] Wiemy, że oni są w błędzie, ale nie wiemy, jak się im przeciwstawić za pomocą Słowa Bożego” (Salzer 1988, 11).

Skupienie na Piśmie Świętym nie znaczyło, że nauczanie ograniczało się do prostego przekazu prawd biblijnych. Horst Krüger (na podstawie relacji oraz świadectw zarówno uczestników kursów jak i wykładowców) podaje, że studenci byli entuzjastycznie nastawieni do nauki i bardzo aktywni podczas zajęć<sup>29</sup>. Miało to także związek z ich formacją duchową

<sup>28</sup> G.H. Schmidt oraz G. Kinderman posługiwali się czterema językami: polskim, rosyjskim, niemieckim i angielskim (Salzer 1988, 10-11).

<sup>29</sup> Horst Krüger przytacza wiele relacji i świadectw. W jednym z nich, zamieszczonym

i rozwijaniem umiejętności praktycznych, niezbędnych w pracy zbiorowej. Słuchacze poznawali zasady oraz ćwiczyli głoszenie kazań i prowadzenie nabożeństw. Uczyli się „zakładania Szkółek Niedzielných, przygotowywania programów, materiałów i podstaw pedagogiki. Oczywiście wszystkie te elementy pracy pedagogicznej miały charakter ogólny i bardziej praktyczny niż teoretyczny, co, zdaje się, było cechą typową dla tego typu seminariów” (Gajewski 2014, 78).

W pierwszym okresie funkcjonowania szkoły, system kształcenia polegał na organizowaniu krótkich kursów. Trwały one od 3 do 9 miesięcy. Osoby lepiej zaznajomione z zielonoświątkową doktryną studiowały krócej, natomiast inne, np. nieposiadające wystarczającej wiedzy biblijnej lub przyjeżdżające z odległych terytoriów, pozostawały dłużej. Większość studentów pochodziła z ubogich rodzin i nie była w stanie samodzielnie pokrywać kosztów nauki. Byli na utrzymaniu misji, co znacząco obciążało jej budżet. Z powodu trudności finansowych, po trzech latach od otwarcia placówki, 8 lutego 1933 r. misja zawiesiła działalność szkoły. Do tego czasu przeprowadzono 9 kursów, z udziałem 271 studentów (Gajewski 2014, 79; Krüger 2016, 28). Niewątpliwie przykra, wymuszona obiektywnymi trudnościami sytuacja nie powstrzymała Gustawa Schmidta przed dydaktyczną aktywnością. Pod jego kierunkiem „nauczanie biblijne prowadzono dalej w różnych częściach terenu misyjnego” (Krüger 2016, 28).

#### **4. Kształcenie kadr w Instytucie Biblijnym w latach 1935-1938**

Po 2,5-letniej przerwie wznowiono działalność edukacyjną, zmieniając nazwę szkoły na Instytut Biblijny. Siedzibę przeniesiono na obrzeża Gdańska, do wynajętej willei przy ul. Prinzenweg 3 (obecnie Gdańsk

---

w czasopiśmie *The Gospel Call of Russia*, student napisał: „To nowe światło na temat Prawa i usprawiedliwienia, które otrzymałem w Szkole, sprawiło, że Biblia zyskała dla mnie podwójną wartość. Nigdy nie mogłem objaśnić Prawa, teraz Pan darował mi światło. A jakąż radość miałem, gdy mi objaśniono dwa pierwsze rozdziały Dziejów Apostolskich!” (Krüger 2016, 24).

Wrzeszcz, ul. Podleśna 3). Był to obszerny i dobrze utrzymany trójkon-  
dygnacyjny budynek z możliwością zakwaterowania 40 osób (Czajko  
1978, 12-14; Gajewski 2012, 324). W nowych pomieszczeniach 6 paź-  
dziernika 1935 r. rozpoczął się 10. kurs z udziałem 27 studentów (Krüger  
2016, 28).

Najważniejsze zmiany dotyczyły jednak funkcji dziekana, z której  
wycofał się Gustaw Schmidt, oraz systemu nauczania. Nicholas Niko-  
loff<sup>30</sup>, wskazany na to stanowisko przez Schmidta w 1935 r., przekształcił  
szkołę w jednostkę adekwatną do posiadanej nazwy. Zdaniem prof.  
Wojciecha Gajewskiego, zrezygnowano przede wszystkim z „dotych-  
czasowego systemu nauki, opartego na wyjaśnianiu fundamentalnych  
doktryn zielonoświątkowych, a wprowadzono analityczno-kontekstową  
metodę studiowania Biblii. Poszczególne księgi Biblii były rozważane  
z uwzględnieniem tła historycznego, autora, daty i miejsca powstania”  
(Gajewski 2014, 80). Według H. Krügera, wprowadzona metoda „zna-  
czała niewątpliwie intelektualizację procesu kształcenia, jednak nie zo-  
stało to potraktowane jako przekazywanie suchej wiedzy. Doceniono  
także jego wartość duchową” (Krüger 2016, 30).

---

<sup>30</sup> Nicholas Nikoloff urodził się w 1900 r. w Bułgarii, w rodzinie prawosławnej. Pod wpływem matki, absolwentki kolegium amerykańskiego, zaczął uczęszczać do pa-  
rafii ewangelickiej w Burgas, gdzie doświadczył nawrócenia. W 1919 r. rozpoczął studia  
prawnicze na uniwersytecie w Sofii, a rok później wyjechał do USA. Kształcił się w No-  
wym Jorku. Tam też został ochrzczony w Duchu Świętym. Został zielonoświątkowym  
pastorem, ukończył seminarium duchowne w Newark w 1924 r. i przez kolejne dwa  
lata był w nim wykładowcą. W 1926 r., wraz z żoną Martą, powrócił do Bułgarii i pro-  
wadził pracę ewangelizacyjno-duszpasterską w Burgas. Doprowadził do legalizacji  
Kościoła Ewangeliczno-Zielonoświątkowego w Bułgarii i został jego pierwszym su-  
perintendentem. W latach 1935-1938 pełnił funkcję dziekana w Instytucie Biblijnym  
w Gdańsku, a po jego zamknięciu powrócił do Bułgarii. Z chwilą wybuchu II wojny  
światowej wyjechał do USA, gdzie był kierownikiem szkół biblijnych w stanach New  
Jersey i Massachusetts, a następnie wykładowcą w Centralnym Instytucie Biblijnym  
Zborów Bożych w Springfield. W 1956 r. na Uniwersytecie w Nowym Jorku otrzymał  
stopień naukowy doktora na podstawie rozprawy na temat średniowiecznej herezji  
bułgarskiej, tzw. bogomilizmu (Czajko 1994, 7).

Wraz z nowym podejściem do kształcenia każdy student otrzymywał podręcznik składający się z 263 stron maszynopisu, zawierający przegląd treści 12 tematów związanych z wykładanymi przedmiotami<sup>31</sup>. Tabela nr 1 wskazuje na zawartość podręcznika, z uwzględnieniem autorów i wielkości opracowań.

L.p.	Temat	Autor opracowania	Ilość stron
1.	Homiletyka	W.M. Smith	40
2.	Okresy czasu i dispensacje – kursy biblijne dla kaznodziejów i nauczycieli Szkół Niedzielných	F.M. Boyd	41
3.	Hermeneutyka (fragmenty publikacji)	M.S. Torrey, D.O. Teasley, G.P. Pardington	26
4.	Objawienie Jezusa Chrystusa	W.M. Smith	31
5.	Objawienie	M. Pearlman	5
6.	Nauka o Duchu Świętym	brak autora	29
7.	Życie Jezusa Chrystusa	W.H. Nagel	28
8.	Pytania na temat życia Chrystusa	W.H. Nagel	7
9.	Kwestie dodatkowe na temat życia Chrystusa	W.H. Nagel	4
10.	Nauka o Jezusie Chrystusie	N. Nikoloff – streszczenie opracowania W. Evansa	14
11.	Teologia pastoralna, służba dla królestwa Bożego	G.H. Schmidt	22
12.	Objaśnienia trudnych fragmentów Pisma Świętego	G.H. Schmidt	16

Tabela 1. Zawartość podręcznika studenta Instytutu Biblijnego w Gdańsku (na podstawie Krüger 2016, 32).

<sup>31</sup> Przygotowanie podręcznika nie było łatwym zadaniem. Teksty przepisywano na maszynie, pod dyktando, używając papieru przebitkowego i kalki. Ponieważ poszczególne opracowania przedmiotów w wersji oryginalnej były w różnych językach, tłumaczono je na pozostałe języki wykładowe w instytucie. Podręcznik występował w 4 wersjach: rosyjskiej, niemieckiej i angielskiej, oraz prawdopodobnie po polsku (Krüger 2016, 30).



Nicholas Nikoloff wydłużył do dwóch lat czas nauki dla najzdolniejszych studentów, otworzył bibliotekę zaopatrzoną w książki od współwyznawców z USA oraz wprowadził język angielski jako trzeci wykładowy. Z tego powodu, do programu nauczania została włączona nauka języka angielskiego, którą prowadziła Martha Nikoloff, żona dziekana, posługując się nowatorską na owe czasy metodą Linguaphone<sup>32</sup>.

Studenci rozwijali umiejętność głoszenia kazań nie tylko w trakcie zajęć z homiletyki, na których kolejno przemawiali, aby następnie zmierzyć się z oceną prowadzącego oraz swoich kolegów z grupy, podczas otwartej, konstruktywnej dyskusji. Często wieczorami w czwartki i piątki, a także w niedziele, organizowali uliczne spotkania ewangelizacyjne w centrum miasta, przeważnie na Placu Dominikańskim, w pobliżu hal targowych i kościoła Mariackiego. Wygłaszali kazania i rozmawiali z ludźmi gromadzącymi się z uwagi na śpiew rosyjskich studentów. Z duszpasterską posługą uczęszczali do domu poprawczego i domu starców. Wielokrotnie, głównie w weekendy, korzystając z zakupionych przez misję rowerów, wyjeżdżali do miejscowości wokół Gdańska, głosząc słowo Boże<sup>33</sup>.

Poza kształceniem teologicznym kierownictwo instytutu przykładało wagę do przygotowania studentów do wykonywania zadań administracyjnych, niezbędnych w służbie kościelnej. Była to np. nauka tworzenia pism urzędowych, prowadzenia zborowej administracji i organizowania kościelnego nauczania.

W tabeli nr 2 wymienieni zostali wykładowcy instytutu nauczający najdłużej oraz ich główne przedmioty. Poza nimi sporadycznie zajęcia

---

<sup>32</sup> Nauczanie języka angielskiego było wyjątkowo intensywne. W pewnym okresie Nikoloff zarządził, aby studenci rozmawiali ze sobą po angielsku przez 3,5 godz., trzy razy w tygodniu, co przynosiło pożądane rezultaty i umożliwiało młodym ludziom korzystanie z literatury w tym języku (Salzer1988, 11).

<sup>33</sup> Jako przykład misyjnej aktywności T. Salzer wymienił Józefa Czerskiego, który używając roweru, w ciągu miesiąca odwiedził 27 wiosek wokół Gdańska, co znacząco, że przebył ponad 200 kilometrów (Salzer1988, 18).

prowadzili: Len Jones, Alfred Howard Carter, Lester Sumrall oraz inni, mniej znani nauczyciele (Krüger 2016, 31).

Imię i nazwisko wykładowcy	Przedmiot
Gustaw Herbert Schmidt	Teologia praktyczna
Paul Stehlik	Hermeneutyka, egzegeza, homiletyka i apologetyka
Nicholas Nikoloff	(od 1935 r.) Hermeneutyka, egzegeza, homiletyka i apologetyka
Donald Gee	Dzieło, owoce i dary Ducha Świętego
Nelson Parr	Podstawy teologii, Dzieje Apostolskie, ewangelizacja, służba prorocka
Arthur Bergholz	Zadania i kierowanie zbozem
W.T. Greenstreet	Pisma Łukasza, List do Efezjan, List do Kolosan, List do Hebrajczyków, Księga Kapłańska, eschatologia
Iwan Zub Zołotarow	Muzyka i prowadzenie chóru
Margarete Schmidt	Język niemiecki
(pani) Semenoff	Język rosyjski
Martha Nikoloff	Język angielski

Tabela 2. Wykładowcy Instytutu Biblijnego w Gdańsku (na podstawie Krüger 2016, 10, 31, 33-34).

Od 1936 r. sytuacja polityczna w Wolnym Mieście Gdańsku zaczęła wyraźnie ulegać zmianie. Z każdym rokiem naziści coraz bardziej ograniczali swobody obywatelskie, w tym – religijną. W pierwszej połowie 1938 r. stało się jasne, że kształcenie studentów w dotychczasowej formie jest zbyt niebezpieczne. Z tego powodu, pod naciskiem władz hitlerowskich, w czerwcu 1938 r. misja podjęła decyzję o zamknięciu instytutu, a 30 kwietnia 1939 r. zaprzestało działalności także Biuro Zarządu REEM<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> O pogarszającej się sytuacji w Gdańsku pisali do USA przebywający w mieście misjonarze, także dziekan Nicholas Nikoloff. Niestety, zamknięcie instytutu nie uchroniło w pełni wszystkich jego pracowników i studentów. Naziści wykorzystali posiadane wykazy nazwisk do przeprowadzenia aresztowań, osadzania w więzieniach i zsyłania do obozów koncentracyjnych. Po wojnie informacje o instytucie trafiły do władz sowieckich i ułatwiły kolejne aresztowania. Represje dotknęły także Gustawa Schmidta,

## 5. Podsumowanie

Prężnie rozwijający się ruch pentekostalny na ziemiach polskich w latach 20. XX wieku zmagał się z brakiem wykwalifikowanych kadr duchownych zdolnych do prowadzenia licznie powstających zborów, w szczególności na Kresach Wschodnich Rzeczypospolitej. Niewystarczające były doraźne próby rozwiązania tego dylematu poprzez nauczanie w zborach lub organizowanie krótkich konferencji międzyzborowych, jak też wysłanie w 1926 r. kilku kandydatów na duchownych do seminarium biblijnego w Hampton. Odpowiedzią na istniejący problem okazało się powołanie w 1930 r. Szkoły Biblijnej w Gdańsku, przemianowanej w 1935 r. na Instytut Biblijny w Gdańsku. Była to pierwsza zielonoświątkowa szkoła teologiczna (seminarium duchowne) w Europie Środkowo-Wschodniej. W czasie swej działalności Instytut wykształcił ok. 550 osób, mężczyzn i kobiet, pochodzących z Białorusi, Bułgarii, Czechosłowacji, Estonii, Jugosławii, Litwy, Łotwy, Niemiec, Polski, Rumunii, Ukrainy i Węgier<sup>35</sup>. Po ukończeniu nauki, zdecydowana większość z nich podjęła służbę w swoich krajach w charakterze pastorów, misjonarzy, kaznodziejów, nauczycieli lub starszych zborów. W początkowym okresie rozwoju pentekostalizmu w tej części Europy, instytut nie tylko zdynamizował pracę misyjną, ale co szczególnie ważne, pozwolił „sprecyzować doktrynę, wyznaczyć kierunki rozwoju,

---

który w maju 1939 r., wraz z żoną, powrócił z USA do Gdańska. W październiku 1940 r. został aresztowany i skazany za złamanie prawa i głoszenie nauki zielonoświątkowej. Osadzono go w więzieniu na prawie 7 miesięcy, w tym przez kilka tygodni przebywał w obozie w Stutthofie. W styczniu 1943 r., aby uniknąć ponownego wysłania do obozu zagłady, uciekł do Szwecji, w czym pomogło mu jego amerykańskie obywatelstwo. W Gdańsku pozostawił rodzinę. Żony już nie zobaczył, zmarła w 1944 r., a z córkami spotkał się dopiero po wojnie (Gajewski 2014, 82; Salzer, 1988-89, 10-12, 17-18; Krüger 2003, 10).

<sup>35</sup> Trudno określić, ile dokładnie osób ukończyło instytut, z uwagi na brak dokładnych statystyk z okresu jego działalności w latach 1935-1938. W. Gajewski uważa, że liczbę 271 absolwentów z lat 1930-1933 prawdopodobnie podwojono. T. Salzer podaje liczbę min. 550, a H. Krüger (powołując się na Kindermana), mówi o 590 absolwentach (Krüger 2016, 36; Gajewski 2014, 83).

stworzyć kadre pracowników kościelnych i – wreszcie – przełamać opory przed krytyczną analizą własnych wierzeń” (Gajewski 2014, 83). W ten sposób wydatnie przyczynił się do ochrony ruchu zielonoświątkowego przed ekstremistami i pozwolił utrzymać „jego główny nurt w kręgu doktryny i teologii Kościołów ewangelikalnych” (Gajewski 2014, 83). Poprzez kształtowanie w studentach umiejętności kaznodziejskich, pedagogiczno-nauczycielskich i organizacyjno-administracyjnych, miał wpływ na jakość funkcjonowania zborów i przyczynił się do podniesienia autorytetu Kościołów zielonoświątkowych<sup>36</sup>, nadwyrężonego przez nieprzygotowanych (i często skrajnych w swych poglądach) nauczycieli (Czajko 1963, 89).

### Bibliografia

- Bundy, David. Nd. „Thomas Ball Barratt.” Dostęp 2016.02.20. [http://www.seeking4truth.com/thomas\\_ball\\_barratt.htm](http://www.seeking4truth.com/thomas_ball_barratt.htm).
- Czajko, Edward. 1991. „Donald Gee.” *Chrześcijanin* 3: 7-9.
- Czajko, Edward. 1994. „Gustaw Herbert Schmidt i Nicholas Nikoloff.” *Chrześcijanin* 9-10: 7.
- Czajko, Edward. 1978. „Notatki amerykańskie III.” *Chrześcijanin* 4: 12-14.
- Czajko, Edward. 1970. „Ruch zielonoświątkowy.” *Rocznik Teologiczny* 1: 31-57.
- Czajko, Edward. 1963. „Ruch zielonoświątkowy.” *Kalendarz Jubileuszowy ZKE 1963*: 79-90.
- Gajewski, Wojciech. 2007. „Kościół zielonoświątkowy: geneza, dzieje, teologia, duchowość i perspektywy.” W *Nierzyskokatolickie Kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce*. Red. Zdzisław J. Winnicki i Tomasz Dębowski. 115-142. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

---

<sup>36</sup> We wczesnym okresie istnienia wspólnot ewangelikalnych w Polsce niechętnie posługiwano się słowem ‘Kościół’. Raczej mówiono o związkach, zrzeszeniach, zjednoczeniach, uniach, jednak bez wątplenia miały one charakter eklezjalny.

- Gajewski, Wojciech. 2012. „Gdański Instytut Biblijny.” W *Encyklopedia Gdańska*. Red. Błażej Śliwiński. Tom 2. Gdańsk: Fundacja Gdańska: 324.
- Gajewski, Wojciech. 2014. „Instytut Biblijny w Gdańsku. Dzieje i charakter Seminarium pentekostalnego w okresie międzywojennym.” *Studia Theologica Pentecostalia* 2: 63-85.
- „Gee, Donald.” 2003. W *Religia. Encyklopedia PWN*. Red. Tadeusz Gadacz i Bogusław Milerski Tom 10 (wersja elektroniczna). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jopek, Marek, i Rajmund Porada. 1997. „Zielonoświątkowcy.” W *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*. Red. Waław Hryniewicz, Jan Sergiusz Gajek, Stanisław Józef Koza. 206-212. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kamiński, Marek. 2012. *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce w latach 1988-2008. Studium historyczno-ustrojowe*. Warszawa: Warszawskie Seminarium Teologiczne.
- Kamiński, Marek. 2017. *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce w latach 1988-2008. Studium historyczno-ustrojowe*. Warszawa: Warszawskie Seminarium Teologiczne.
- „Konstytucja Wolnego Miasta Gdańska z 17 listopada 1920 roku. Według tekstu ogłoszonego dnia 14 czerwca 1922, tłum. M. i P. Sadowski”. Nd. Dostęp 2018.08.23. <http://www.danzig-online.pl/grenze/konstytucja.html>.
- Krüger, Horst. 2003. „Życie i służba misjonarza Gustawa Herberta Schmidta” *Chrześcijanin* 5-6: 9-10.
- Krüger, Horst. 2016. *Instytut Biblijny w Gdańsku*. Warszawa: Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie.
- Mironczuk, Jan. 2006. *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947-1989)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

- Pasek, Zbigniew. 1992. *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*. Kraków: Nomos.
- Richter, Alfred. 2018. „Thomas Ball Barratt (1862-1940) – pionier pentekostalizmu europejskiego.” Rozprawa doktorska, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.
- Salzer, Tom. 1988. „The Danzig Gdansk Insitute of the Bible.” Cz. 1. *A/G Heritage* Fall: 8-11.
- Salzer, Tom. 1988-1989. „The Danzig Gdansk Insitute of the Bible.” Cz. 2. *A/G Heritage* Winter: 10-12.
- Sommer, Gottfried. 2003. „The Influence of German Pentecostal Churches in Foreign Countries on the Development of Pentecostalism in Germany (HT)”. Dostęp 2015.10.17. [http://pmgermany.com/wp-content/uploads/2010/08/germanethnic\\_pentecostals.pdf](http://pmgermany.com/wp-content/uploads/2010/08/germanethnic_pentecostals.pdf).
- Sosulska, Ludmiła. 1994. „Apostoł równowagi.” *Chrześcijanin* 1-2: 7.
- „Sylwetki ruchu zielonoświątkowego. Gustaw Herbert Schmidt.” 1989. *Chrześcijanin* 8-9: 34.
- Synan, Vinson. Nd. „Pentecostalism: William Seymour. What scoffers viewed as a weird babble of tongues became a world phenomenon after his Los Angeles revival.” *Christianity Today*. Dostęp 2016.02.20. <http://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-65/pentecostalism-william-seymour.html> .
- Śniegoń, Karol. 1960. „Z życia Kościoła. Pięćdziesiąt lat pracy ewangelicznej na Śląsku Cieszyńskim.” *Chrześcijanin* 6-7: 15.
- Świątkowski, Henryk. 1937. *Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stanu prawnego*. Część I: *Wyznania i związki religijne*. Warszawa: Pyz.
- Tomaszewski, Henryk Ryszard. 2006. *Wspólnoty chrześcijańskie typu ewangeliczno-baptystycznego na terenie Polski w latach 1858-1939*. Warszawa: Wydawnictwo Uczelniane Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie.

Włoch, Wojciech. „Zielonoświątkowy ruch.” W *Religia. Encyclopedia PWN*. Red. Tadeusz Gadacz i Bogusław Milerski Tom 10 (wersja elektroniczna). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

### **Archiwalia**

Odpowiedź Związku Stanowczych Chrześcijan [brak daty] na pytania Ministerstwa WRiOP, AKZ. Archiwum Kościoła Zielonoświątkowego w RP.

Odpowiedź Związku Zborów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej z dnia 20 lutego 1931 r. na pytania Ministerstwa WRiOP, AKZ. Archiwum Kościoła Zielonoświątkowego w RP.





## **Oficjalny dialog ekumeniczny między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim w latach 1997-2011<sup>2</sup>**

### **Official Ecumenical Dialogue between the Old Catholic Mariavite Church and the Roman Catholic Church in the years 1997-2011**

**Słowa kluczowe:** dialog ekumeniczny, mariawici, Kościół Starokatolicki Mariawitów, Kościół Rzymskokatolicki, Maria Franciszka Kozłowska, Dzieło Wielkiego Miłosierdzia

**Key words:** ecumenical dialogue, mariavites, Mariavite Church, Roman Catholic Church, Maria Franciszka Kozłowska, Work of Great Mercy

#### **Streszczenie**

Artykuł omawia oficjalny etap dialogu mariawicko-rzymskokatolickiego w latach 1997-2011 roku. Relacje bilateralne Kościoła Starokatolickiego Mariawitów i Kościoła Rzymskokatolickiego ukazano w kontekście kompleksowych rozmów w kwestiach historycznych, doktrynalnych, organizacyjnych, liturgicznych i duszpasterskich oraz spotkań i nabożeństw ekumenicznych. Najwięcej uwagi poświęcono pracom Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem

---

<sup>1</sup> Dr hab. Borys Przedpełski, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

<sup>2</sup> Niniejsze opracowanie stanowi poszerzoną wersję części projektu badawczego poświęconego dialogowi mariawicko-rzymskokatolickiemu, zrealizowanego w 2020 roku w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Starokatolickim Mariawitów. Przez 14 lat członkowie komisji na 26 wspólnych posiedzeniach dokonali analizy teologicznej pism siostry Feliksy Marii Franciszki Kozłowskiej i ustalenia genezy ruchu mariawickiego oraz wyjaśnienia nauki o chrzcie świętym i wymiany poglądów w innych kwestiach szczegółowych. W wyniku rozmów stwierdzono, że strona mariawicka uznała prawdziwość objawień założycielki mariawityzmu, ale nie jako część zdogmatyzowanej doktryny Kościoła, natomiast strona rzymskokatolicka nie przyznała przeżyciom mistycznym matki Kozłowskiej statusu autentycznych doświadczeń duchowych. W sprawie przyczyn rozłamu mariawitów z Kościołem Rzymskokatolickim, po zapoznaniu się z nieznanymi dotychczas dokumentami w kwestii mariawickiej z lat 1903-1906, przedstawiciele obu Kościołów zwrócili uwagę na trudności w ocenie bolesnych wydarzeń związanych z konfliktem religijnym między mariawitami i rzymskokatolikami na początku XX wieku. Znaczącym osiągnięciem omawianego dialogu międzywyznaniowego było podpisanie w 2000 roku wspólnej deklaracji między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim wraz z pięcioma innymi Kościołami chrześcijańskimi w Polsce w sprawie ważności chrztu.

### **Abstract**

The article discusses the official phase of dialogue between the Mariavite and the Roman Catholic Church in the years 1997-2011. The bilateral relations between the Old Catholic Mariavite Church and the Roman Catholic Church are presented in the context of comprehensive discussions concerning the questions of history, doctrine, organization, liturgy and pastoral care as well as ecumenical meetings and services. Most attention is focused on the work of the Joint Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Old Catholic Mariavite Church. In the period of 14 years, the members of the Commission, within the framework of 26 joint sessions, carried out a theological analysis of the scriptures by Sister Feliksa Maria Franciszka Kozłowska and enquired into the origins of the Mariavite Movement, explained the Teaching on the Holy Baptism, and exchanged views on other specific questions. In the aftermath of the discussions, it was stated that the Mariavite side had recognized the authenticity of the revelations of the Foundress of Mariavitism, but not as part of the Church's dogmatized doctrine, whereas the Roman Catholic side had denied the mystical experiences of Mother Kozłowska the status of authentic spiritual

experience. As regards the grounds for the schism between the Mariavites and the Roman Catholic Church, after familiarization with the documentation concerning the Mariavite issue from the years 1903-1906 that had been unknown before, the representatives of both Churches emphasized the difficulties in the evaluation of the painful occurrences related to the religious conflict between the Mariavites and the Roman Catholics early in the 20<sup>th</sup> century. A significant achievement of the discussed inter-denominational dialogue was the signing in the year 2000 of a joint declaration between the Old Catholic Mariavite Church and the Roman Catholic Church together with other Christian Churches in Poland relating to the validity of Baptism.

Przedmiotem artykułu jest ukazanie przebiegu i rezultatów oficjalnego dialogu teologicznego między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim oraz nabożeństw i spotkań ekumenicznych z udziałem duchownych i wiernych obu Kościołów w latach 1997-2011. Tekst stawia sobie za cel przybliżenie genezy i porządku oraz osiągnięć, niepowodzeń i znaczenia rozmów mariawicko-rzymskokatolickich w zakresie oceny charakteru i treści objawień założycielki mariawityzmu z lat 1893-1918, ustalenia przyczyn rozłamu mariawitów z Rzymem w świetle nieznanych dokumentów watykańskich z lat 1903-1906, omówienia szczegółowych kwestii doktrynalnych, organizacyjno-ustrojowych i liturgicznych.

## **1. Memorandum rzymskokatolickiego biskupa płockiego Zygmunta Kamińskiego z 17 marca 1997 roku do Prezydium Episkopatu Polski w kwestii mariawickiej**

Przełomowym wydarzeniem w dwustronnych relacjach mariawicko-rzymskokatolickich było zainicjowanie oficjalnego dialogu teologicznego między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim, po 90 latach od rozłamu mariawitów z Rzymem. Z wnioskiem w tej sprawie wystąpił rzymskokatolicki bp dr Zygmunt Kamiński (1933-2010), administrator apostolski biskupstwa płockiego (1984-1988), a następnie ordynariusz diecezji płockiej (1988-1999), przy czynnej współpracy ks. prof. Henryka Seweryniaka (ur. 1951),

wykładowcy seminaryjnego i akademickiego, pełniącego wówczas w tej-  
że diecezji funkcję referenta do spraw duszpasterstwa ekumenicznego.  
Nastąpiło to 17 marca 1997 roku, kiedy ordynariusz płocki wystosował  
do Prezydium Episkopatu Polski „Memorandum w kwestii mariawic-  
kiej”. Dokument był owocem jego braterskich spotkań z bp. Stanisła-  
wem M. Tymoteuszem Kowalskim (1931-1997), Biskupem Naczelnym  
Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (1972-1997), odbywających się  
na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku w pałacu biskupim, klasz-  
torze mariawitów i siedzibie Klubu Inteligencji Katolickiej w Płocku  
(Seweryniak 2014, 418). Pismo zawierało formalny wniosek w sprawie  
powołania Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między  
Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawi-  
tów. Pięciostronicowy dokument składa się ze wstępu oraz trzech części  
prezentujących kontakty obu Kościołów w fazie przygotowawczej (1906-  
1991) i w okresie intensyfikacji kontaktów wzajemnych (1992-1997) oraz  
propozycje dotyczące prowadzenia oficjalnego dialogu teologicznego.

W pierwszej części memorandum przypomniano o skutkach en-  
cykliki ostrzegawczej papieża Piusa X (1903-1914) *Tribus circiter* z 5  
kwietnia 1906 roku i ekskomuniki większej Świętej Rzymskiej i Po-  
wszechnej Inkwizycji z 5 grudnia 1906 roku oraz krwawych pogromów  
organizowanych przez duchowieństwo rzymskokatolickie przeciwko  
zwolennikom mariawityzmu w latach 1906-1914, a także znieważania  
siostr i księży mariawickich przez ówczesnych księży i wiernych wy-  
znania rzymskokatolickiego. Biskup Zygmunt Kamiński zwrócił uwagę  
na brak obiektywnych warunków do prowadzenia dialogu teologicz-  
nego między obu Kościołami w okresie międzywojennym. Wyjątek  
w tym okresie stanowiła postawa pojednawcza ks. Jana Ziei (1897-1991),  
proboszcza parafii rzymskokatolickiej Łahiszyn pod Pińskiem, oraz  
wymiana listów między biskupami rzymskokatolickimi i mariawic-  
kimi, prowadzona w latach 1929-1930, która z powodu istniejących  
różnic doktrynalnych, mentalnych i organizacyjnych zakończyła się  
niepowodzeniem. Biskup płocki podkreślił w dokumencie historyczne

znaczenie listów przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu, bp. Władysława Miziołka (1914-2000) z 17 sierpnia 1971 roku do zwierzchników dwóch Kościołów, które przez wyrażone słowa przebaczenia stworzyły sprzyjające warunki do wzajemnego pojednania. Dzięki tej inicjatywie w 1978 roku przedstawiciele Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Starokatolickiego Mariawitów podpisali protokół o wzajemnym uznaniu ważności chrztu, a w 1986 roku biskup rzymskokatolicki Władysław Miziołek po raz pierwszy przekroczył próg świątyni mariawickiej i wygłosił w niej homilię. Kolejnymi wydarzeniami w relacjach dwustronnych było kazanie Biskupa Naczelnego KSM, Tymoteusza Kowalskiego, wygłoszone w 1989 roku w rzymskokatolickiej Bazylice Archikatedralnej pw. Męczeństwa św. Jana Chrzciciela w Warszawie, poza tym homilia biskupa prof. Jana Szłagi (1940-2012), biskupa sufragana diecezji chełmińskiej (1988-1992), w 1990 roku w warszawskim kościele mariawickim pw. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy oraz udział Biskupa Naczelnego i dwóch kapłanów Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Mszy świętej odprawionej przez papieża Jana Pawła II 6 czerwca 1991 roku w Płocku (Kamiński1997, 1-2).

W drugiej części omawianego dokumentu biskup Zygmunt Kamiński, przedstawiając kolejny etap dialogu mariawicko-rzymskokatolickiego, skupił się na relacjach bilateralnych w latach 1992-1997. Odniósł się w niej do obchodów Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan w rzymskokatolickim kościele pw. św. Jana Chrzciciela i Świątyni Miłosierdzia i Miłości, katedrze Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Płocku, oraz do oficjalnych i prywatnych spotkań mariawitów z rzymskimi katolikami. Przypomniał, że w 1993 roku ks. prof. Henryk Seweryniak, jako osobisty przedstawiciel biskupa płockiego, uczestniczył u mariawitów w Płocku w obchodach 100. rocznicy objawienia Dzieła Miłosierdzia i powstania mariawityzmu. Za ważne wydarzenie uznał też udział w nabożeństwie ekumenicznym w rzymskokatolickiej Bazylice Katedralnej pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Płocku w 1996 roku bp. Antoniego M. Romana Nowaka (1931-2013),

emerytowanego biskupa Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, wraz z trzema kapłanami mariawickimi, którzy przybyli na zaproszenie bp. Romana Marcinkowskiego (ur. 1942), sufragana diecezji płockiej (1985-2017). Podczas tego nabożeństwa biskup Nowak wygłosił homilię, a na zakończenie obaj hierarchowie wymienili braterski pocałunek pokoju. Wszystkie wymienione wydarzenia ekumeniczne i dobra wola obu stron zaowocowały po dwóch latach rozpoczęciem oficjalnego dialogu teologicznego, który zbliżył do siebie oba Kościoły (Kamiński 1997, 2-4).

W memorandum biskupa Kamińskiego znajdujemy również propozycje dotyczące dialogu mariawicko-rzymskokatolickiego. Odwołując się do bolesnego rozłamu mariawitów z Rzymem w 1906 roku, biskup płocki uwypuklił potrzebę pojednania dwóch Kościołów. W dokumencie tym biskup Kamiński nazwał Kościół Starokatolicki Mariawitów Kościołem siostrzanym, a jego wyznawców siostrami i braćmi chrześcijanami. Zwrócił uwagę na potrzebę ukazywania przez mariawitów pozytywnych stron dialogu i wspólnych zasad zarówno w kazaniach, jak i w publikacjach kościelnych. Zaproponował zaproszenie duchownych i świeckich wyznawców Kościoła Starokatolickiego Mariawitów na spotkania ekumeniczne podczas szóstej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Polski w czerwcu 1997 roku oraz zezwolenie wiernym denominacji płockiej mariawitów na bycie świadkami podczas udzielania chrztu świętego i zawierania sakramentu małżeństwa w Kościele Rzymskokatolickim. Jego zdaniem biskupi rzymskokatolicki powinni informować w swoim nauczaniu o posiadaniu przez mariawitów ważnej sukcesji apostołskiej i ważnych sakramentów świętych. Rzymskokatolicki ordynariusz diecezji płockiej, powołując się na dyktando w sprawie zasad i norm dotyczących ekumenizmu Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan z 1993 roku wskazał na potrzebę określenia „przez Konferencję Episkopatu i władze Starokatolickiego Kościoła Mariawitów warunków przystępowania do sakramentów Eucharystii, pokuty i namaszczenia chorych u szafarzy obu Kościołów osobom znajdującym się w niebezpieczeństwie

śmierci” lub w innych sytuacjach losowych (Kamiński 1997, 5). Biskup Kamiński uznał za potrzebne i uzasadnione upowszechnienie wśród wyznawców obu Kościołów modlitwy o zjednoczenie o następującej treści:

Panie Jezu Chryste, Jedyny Pasterzu Twego Kościoła, wysłuchaj nasze żarliwe modlitwy i udziel nam, Twoim uczniom: katolikom i mariawitom, daru przebaczenia, pojednania i zjednoczenia. Jak nasze niechęci i uprzedzenia nas podzieliły, tak niech Twoja miłość nas połączy, abyśmy wspólnie oddawali cześć Najświętszej Eucharystii, zwiastowali światu Wielkie Boże Miłosierdzie, okazывali serdeczne współczucie cierpiącym i zabiegali o świętość Kościoła i jego sług. Amen (Kamiński 1997, 5).

Biskup płocki wezwał przy tym obie strony z okazji Jubileuszu Roku 2000 do odprawienia uroczystego nabożeństwa przebłagalnego w intencji przewyciężenia podziału między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim (Kamiński 1997, 4-5).

Podsumowując znaczenie memorandum bp. Zygmunta Kamińskiego w kwestii mariawickiej, należy stwierdzić, że dzięki obiektywnemu przedstawieniu relacji mariawicko-rzymskokatolickich stanowiło ono bezpośredni impuls do nawiązania dwustronnego dialogu teologicznego obu wyznań o charakterze oficjalnym. Jego walor polegał również na nakreśleniu perspektyw dla tego dialogu na przyszłość.

## **2. Utworzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 28 listopada 1997 roku**

Decyzja o powołaniu Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów została podjęta 28 listopada 1997 roku podczas 292. Konferencji Episkopatu Polski na wniosek bp. Zygmunta Kamińskiego, biskupa płockiego, za zgodą papieża Jana Pawła II, kard. Józefa Glempa (1927-2013), prymasa Polski (1981-2009), oraz abp. prof. Alfonsa Nossola (ur. 1932), ordynariusza diecezji opolskiej (1977-2009)

(Seweryniak 2014, 418). Poparcia dla tej uchwały udzielił również bp Zdzisław M. Włodzimierz Jaworski<sup>3</sup> (ur. 1937), ówczesny zwierzchnik Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (1997-2007) (Seweryniak 2004, 492). W skład Komisji Mieszanej wchodził ze strony mariawickiej: bp Michał M. Ludwik Jabłoński<sup>4</sup> (ur. 1950) – współprzewodniczący, biskup diecezji śląsko-łódzkiej, a następnie Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (2007-2015); ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki<sup>5</sup> (1926-2013), astronom, teolog i filozof, Minister Generalny Zgromadzenia Mariawitów (1979-2013), profesor zwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, wykładowca mistyki w mariawickim seminarium duchownym w Płocku, redaktor wykonawczy aperiodyku „Praca nad sobą” (1996-2013); ks. Witold M. Tadeusz Szymański (1926-2001), proboszcz Parafii Kościoła Starokatolickiego Mariawitów pw. Najświętszej Maryi Panny w Mińsku Mazowieckim, a od 2000 roku ks. Piotr M. Grzegorz Drózdź<sup>6</sup> (ur. 1958), proboszcz Parafii Kościoła Starokatolickiego Mariawitów pw. św. Jana Chrzyciela w Cegłowie, powołani przez Biskupa Naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Zdzisława M. Włodzimierza Jaworskiego, natomiast ze strony rzymskokatolickiej: bp prof. Bronisław Dembowski (1927-2019) – współprzewodniczący, ordynariusz diecezji włocławskiej (1992-2003); ks. prof. Ireneusz Mroczkowski<sup>7</sup> (1949-2020), teolog moralista, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku, Katolickiego

<sup>3</sup> Biogram bp. Zdzisława M. Włodzimierza Jaworskiego zob. Polak 1999, 478; Budniak et al. 2016, 214-215.

<sup>4</sup> Szerzej o bp. Michale M. Ludwiku Jabłońskim zob. Polak 1999, 478; Budniak et al. 2016, 2008.

<sup>5</sup> Więcej o ks. Konradzie M. Pawle Rudnickim zob. Polak 1999, 478-479; Rudnicki 2008; M.D., 2013, 16; Jabłoński 2013, 17; Mazur 2013, 17-19; Heller, 2013, 19; Turnau 2013, 19; Piekarska 2014, 2-3; Obirek 2014, 4-6; Korpikiewicz 2014, 6-10; Wojewódzka-Habdanek et al. 2014, 11, 34-36; Mames 2014, 12-15; Gołębiowski 2014, 16-22; Rudnicki 2014, 22-29; Wszolek 2014, 29, 32-34; Bruncz 2014, 36-39; Turnau, 2015, 214-216.

<sup>6</sup> Więcej o ks. Piotrze M. Grzegorzu Drózdzu zob. Grzegorzycyk et al. 2014, 63-64.

<sup>7</sup> Szerzej o ks. Ireneuszu Mroczkowskim zob. Polak 1999, 244; Grzybowski 2021.



Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, oraz ks. prof. Henryk Seweryniak, płocki teolog i ekumenista, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wyznaczeni przez Konferencję Episkopatu Polski (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 5; Rybak 2011, 147).

Komisja mieszana powstała przede wszystkim w celu szukania tego, co łączy oba wyznania oraz 'uleczenia ran' spowodowanych rozłamem, który dokonał się w 1906 roku w Kościele Rzymskokatolickim na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim. Należy przy tym zauważyć, że jej celem nie było zjednoczenie organizacyjne obu Kościołów. Powierzono jej zapoznanie się z nauką Kościoła Starokatolickiego Mariawitów i Kościoła Rzymskokatolickiego, dwustronną refleksję na temat pism duchowych założycielki mariawityzmu, przeprowadzenie badań archiwalnych związanych z genezą i potępieniem mariawityzmu, przetłumaczenie tekstów łacińskich dotyczących kwestii mariawickiej oraz wypracowanie wspólnego stanowiska w kwestiach ekumenicznych, historycznych i teologicznych. Sam fakt powołania komisji mieszanej z udziałem przedstawicieli obu stron jest wydarzeniem niezwykle doniosłym i pożytecznym. Z tego względu zasługuje na zainteresowanie, szacunek i uznanie ze strony duchownych, teologów, historyków i religioznawców oraz różnych środowisk kościelnych i świeckich (Rudnicki 1999, 9-10; Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 5; Rybak 2011, 148).

### **3. Zagadnienia doktrynalne, historyczne i praktyczne omawiane na poszczególnych posiedzeniach komisji mieszanej**

Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów, istniejąca w latach 1997-2011, odbyła 26 wspólnych posiedzeń. Toczyły się

one dwa razy w roku – w lutym lub marcu oraz w październiku, na przemian we Włocławku i w Łodzi, a później w Płocku, w siedzibie władz naczelnych denominacji płockiej mariawitów. W toku swojej działalności komisja mieszana skupiła się na czterech głównych problemach:

- poznanie nauki obu Kościołów dotyczącej zasad wiary i moralności, pojmowania sakramentów świętych, zasady *ex opere operato*, objawień prywatnych, prymatu papieża, odpustów, sukcesji apostołskiej i zasad dyscypliny kościelnej, w tym posłuszeństwa;
- analiza teologiczna pism założycielki mariawityzmu Feliksy Marii Franciszki Kozłowskiej ze szczególnym uwzględnieniem objawień Dzieła Wielkiego Miłosierdzia z lat 1893-1918 w oparciu o siedem zeszytów i wiele listów własnoręcznie napisanych przez Mateczkę;
- badanie uwarunkowań powstania ruchu mariawickiego na podstawie dokumentów zachowanych w archiwach Kongregacji Nauki Wiary i biskupa Adolfa Piotra Szelążka (1865-1950), sufragana diecezji płockiej (1918-1925), a następnie ordynariusza diecezji łuckiej na Polesiu (1926-1950);
- omawianie zasad praktycznej współpracy między obu Kościołami, np. zgody na obecność mariawitów jako świadków chrztu świętego i małżeństwa w Kościele Rzymskokatolickim

Pierwsze posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego obu Kościołów odbyło się 4 marca 1998 roku w Domu Biskupów Włocławskich we Włocławku. W zebraniu uczestniczyli współprzewodniczący komisji, bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński oraz jej członkowie: ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak z Kościoła Rzymskokatolickiego, a także ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (Dembowski, Jabłoński 1998a, 1).

Przedstawiciele obu stron uznali za zasadne prowadzenie dialogu w celu wyjaśnienia pośrednich i bezpośrednich przyczyn rozłamu

mariawitów z Kościołem Rzymskokatolickim. Członkowie komisji mieszanej uznali za potrzebne wzajemne dążenia zmierzające do:

- rozszerzenia dialogu na płaszczyźnie kontaktów diecezjalnych i parafialnych,
- odwołania wzajemnych pomówień i oskarżeń,
- tworzenia klimatu wzajemnego zrozumienia i szacunku (Beck 2017, 233).

Obecni na pierwszym posiedzeniu komisji mieszanej duchowni mariawicy w imieniu Kościoła Starokatolickiego Mariawitów zaproponowali, żeby priorytetem rozmów dwustronnych stało się „ustalenie pewnych niewyjaśnionych dotąd faktów historycznych” (Beck 2017, 235). W tym kontekście opowiedzieli się za ujawnieniem nieznanych dokumentów w kwestii mariawickiej z lat 1903-1906, które były przesyłane przez polskich biskupów rzymskokatolickich, zwłaszcza abp. Wincentego Chościak-Popiela i bp. Jerzego hr. Szembeka, do Rzymu, mając decydujący wpływ na rozwiązanie Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów przez Kongregację Świętej Inkwizycji w 1904 r. oraz nałożenie ekskomuniki większej na przywódców duchowych i wyznawców mariawityzmu w 1906 r. W celu realizacji tego postulatu mariawicy członkowie komisji zwrócili się do strony rzymskokatolickiej z prośbą o sporządzenie kserokopii wspomnianych pism, które pozwoliłyby:

1. 1.Stwierdzić, jakie rzeczywiste różnice poglądów pomiędzy mariawitami i resztą Kościoła Rzymskokatolickiego legły u podstaw wykluczenia mariawitów z tegoż Kościoła.
2. 2.Zastanowić się, jakiej ewolucji uległy w międzyczasie poglądy obu stron i czy wskutek tego owe różnice nie uległy zmniejszeniu.
3. 3.Stwierdzić, jakie nieporozumienia, względnie świadome oszczerstwa przeciw mariawitom, znalazły się wśród przyczyn dalszych wydarzeń.
4. 4.Usunąć te nieporozumienia i zdemaskować pomówienia (Beck 2017, 235).

W opinii przedstawicieli obu stron ustalenie tych faktów przyczyniłoby się do zacieśnienia współpracy ekumenicznej między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów.

Drugie posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego obu Kościołów odbyło się 14 października 1998 roku w siedzibie biskupa diecezji śląsko-łódzkiej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Łodzi, w miejscu dawnego getta uświęconego krwią narodu żydowskiego. W zebraniu wzięli udział dwaj współprzewodniczący komisji bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński oraz jej członkowie: ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak z Kościoła Rzymskokatolickiego, a także ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. mgr Witold M. Tadeusz Szymański z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (Dembowski, Jabłoński 1998b, 1; Dembowski, Jabłoński 1998c, 1).

Głównym tematem spotkania było omówienie zasad doktrynalnych i moralnych Kościoła Mariawitów (denominacji plockiej). Podczas tego posiedzenia ks. prof. Paweł Rudnicki wygłosił referat pt. „Kościół Starokatolicki Mariawitów. Doktryna – prawo – sakramenty – moralność”<sup>8</sup>(Dembowski, Jabłoński 1998c, 1-2; Seweryniak 1999, 356; Seweryniak 2001, 1). Ksiądz Profesor w swoim wystąpieniu podkreślił, że doktryna Kościoła Starokatolickiego Mariawitów opiera się na nauce Kościoła powszechnego, która została przyjęta na pierwszych siedmiu soborach ekumenicznych. Prelegent wyjaśnił, że Kościół mariawitów „opiera swoją naukę również na objawieniach Mateczki, traktując je jako wskazówki do praktycznego stosowania tej doktryny w dzisiejszych czasach, które uważamy za przełom epok kulturowych” (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim 2006, 7). Ks. Paweł Rudnicki zaznaczył również, że objawienia Mateczki nie są częścią doktryny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, ponieważ nauka mariawicka jest tożsama

<sup>8</sup> Zob. pełny tekst referatu: Rudnicki 1998, 186-194.

z zasadami wiary starego Kościoła powszechnego pierwszego tysiąclecia (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim 2006, 7). Poza tym podczas zebrania strona rzymskokatolicka zaproponowała stronie mariawickiej wspólne obchody 2000-lecia Wcielenia Syna Bożego i Powstania Chrześcijaństwa (Dembowski, Jabłoński 1998b, 1; Dembowski, Jabłoński 1998c, 1-2).

Trzecie posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 3 marca 1999 roku w Domu Biskupów Włocławskich we Włocławku. W spotkaniu, które przebiegało w serdecznej atmosferze, uczestniczyli współprzewodniczący komisji mieszanej bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński oraz jej członkowie – duchowni rzymskokatoliccy ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak, a także kapłani mariawiccy ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. prob. mgr Witold M. Tadeusz Szymański (Dembowski, Jabłoński 1999a, 1; Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 1999, 1).

Przedmiotem zebrania było omówienie problemów technicznych związanych z przeprowadzeniem kwerendy dokumentów dotyczących kwestii mariawickiej w watykańskim Archiwum Kongregacji Nauki Wiary. Strona rzymskokatolicka poinformowała stronę mariawicką, że zadanie sporządzenia spisu wszystkich dokumentów związanych z mariawityzmem powierzono ks. Przemysławowi Jędrzejewskiemu, doktorantowi z patrologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Podczas spotkania ustalono zasady organizacyjne ekumenicznych obchodów Wielkiego Jubileuszu chrześcijaństwa (Dembowski, Jabłoński 1999a, 1; Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 1999, 2-3). Podczas posiedzenia komisji przedstawiciele obu stron poparli propagowanie wspólnej modlitwy o pojednanie mariawitów i rzymskich katolików oraz publikacje ekumeniczne mariawitów na łamach „Studiów Płockich” i rzymskich

katolików na łamach „Mariawity” (Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 1999, 3)

Czwarte posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 6 października 1999 roku w siedzibie biskupa diecezji śląsko-łódzkiej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Łodzi. Wzięli w nim udział dwaj współprzewodniczący komisji bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr M. Ludwik Jabłoński oraz jej członkowie: ks. prof. Ireneusz Mroczkowski, ks. Henryk Seweryniak, ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. mgr Mieczysław M. Kazimierz Kaczmarek (ur. 1940) (Dembowski, Jabłoński 1999b, 8; Dembowski, Jabłoński 1999c, 1).

Uczestnicy spotkania zostali poinformowani o rezultatach kwerendy przeprowadzonej w archiwum watykańskim odnośnie do kwestii mariawickiej. Następnie ks. prof. Henryk 4 prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź (Dembowski, Jabłoński 2000b, 1; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2000, 1).

Na początku posiedzenia bp Ludwik Jabłoński ocenił krytycznie przebieg wspólnych obchodów Wielkiego Jubileuszu Dwutysiąclecia Chrześcijaństwa, zwracając uwagę na niewłaściwe podejście duchownych rzymskokatolickich do przedstawicieli innych wyznań podczas Uroczystości Zygmuntońskich 7 maja 2000 roku w Bazylice Katedralnej pw. Wniebowzięcia NMP w Płocku (Seweryniak 2001, 4; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2000, 1). Następnie obie strony przedstawiły swoje opinie odnośnie do Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary „*Dominus Iesus* O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”<sup>9</sup> z 6 sierpnia 2000 roku (Dembowski, Jabłoński 2000b, 1). Zaprezentowali je ks. prof. Henryk Seweryniak w imieniu Kościoła Rzymskokatolickiego oraz ks. prof. Paweł Rudnicki w imieniu Kościoła

---

<sup>9</sup> Pełny tekst zob.: *Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła: Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary* 2000.

Starokatolickiego Mariawitów. Zaprezentowane przez dwóch duchownych stanowiska w sprawie Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary były odmienne. W opinii strony mariawickiej na temat dokumentu watykańskiego czytamy m.in.:

deklaracja *Dominus Iesus* jako oficjalna wypowiedź tego Kościoła wyjaśnia nasze niepewności. Pierwsze zdanie rozdziału 17. tej deklaracji orzeka wyrażnie: „Istnieje zatem jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele Katolickim rządzonym przez Następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim”. Oprócz łączności z Chrystusem, a poprzez Niego z pełnią Trójcy Świętej, Kościół Rzymski uznaje tu wyrażnie potrzebę organizacyjnej łączności z tymi, którzy się uważają za następców jednego z apostołów. Doceniamy odwagę tej wypowiedzi, która spowodowała tyle niezadowolonia u przedstawicieli innych wyznań. Ponieważ płynie ona ze szczerego przekonania, że zbawienie człowieka jest w pewnej mierze uzależnione od papieża rzymskich przyjmujemy je do wiadomości nie krytykując, chociaż nie mogąc podzielać tego przekonania. Inne miejsca deklaracji, zwłaszcza ciąg dalszy rozdziału 17. wyjaśniają, jaki może być stosunek Kościoła Rzymskokatolickiego do innych Kościołów, co określa między innymi możliwości i granice dalszych prac Komisji Mieszanej Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Starokatolickiego Mariawitów i daje nadzieję, że prace tej Komisji będą bardziej konkretne, pozbawione nierealnych usiłowań (Seweryniak 2001, 4).

W końcowej części spotkania strona mariawicka omówiła stosunek Kościoła Starokatolickiego Mariawitów do podstawowej księgi objawień założycielki mariawityzmu, matki Marii Franciszki Kozłowskiej „Początek Zawiązku Zgromadzenia Kapłanów” (Dembowski, Jabłoński 2000b, 1).

Siódme posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 7 marca 2001 roku w rezydencji biskupa diecezji wrocławskiej Kościoła Rzymskokatolickiego we Wrocławku. W posiedzeniu uczestniczyli dwaj współprzewodniczący komisji bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński oraz jej członkowie: ks. prof. Ireneusz Mroczkowski, ks. prof. Henryk

Seweryniak, ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź (Dembowski, Jabłoński 2001a, 21; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2000, 2).

Podczas zebrania komisji mieszanej biskup Dembowski, powołując się na postanowienia II. Synodu Plenarnego (1991-1999), wskazał na szczególną odpowiedzialność prac Komisji do Spraw Dialogu Eku­menicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Pol­skokatolickim, składającej się z dwóch zespołów, oraz Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów – dwoma Kościołami najbli­ższymi Kościołowi Rzymskokatolickiemu pod względem doktrynalnym, liturgicznym i kulturowym. Strona rzymskokatolicka przedstawiła obec­nym sprawozdanie z dotychczasowych prac Komisji Mieszanej oraz dalsze możliwości badań w kwestii mariawickiej w archiwach watykań­skich. Strona mariawicka zaprezentowała swoje odpowiedzi na pytania postawione przez delegację rzymskokatolicką w sprawie tekstu objawień Mateczki pt. „Początek Zawiązku Zgromadzenia Kapłanów”(Dembow­ski, Jabłoński 2001a, 21).

Ósme posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologiczne­go między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 10 października 2001 roku w siedzibie biskupa diecezji śląsko-łódzkiej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Ło­dzi. Wzięli w nim udział dwaj współprzewodniczący Komisji bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński oraz jej członkowie – ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Sewery­niak z Kościoła Rzymskokatolickiego, a także ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź z Kościoła Starokato­lickiego Mariawitów (Dembowski, Jabłoński 2001b, 23).

Podczas posiedzenia przedstawiciele obu stron podkreślili historycz­ne znaczenie „Europejskiej Karty Ekumenicznej”<sup>10</sup> z 22 kwietnia 2001

<sup>10</sup> Pełny tekst dokumentu zob. *Karta Ekumeniczna. Wytyczne dla wzrastającej*



roku dla dialogu między Kościołami chrześcijańskimi, w tym między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Przedstawiciele delegacji rzymskokatolickiej zapoznali stronę mariawicką z wynikami kwerendy w archiwum watykańskim, które powinny wyjaśnić przyczyny ekskomuniki większej nałożonej na matkę Marię Franciszkę Kozłowską i Ministra Generalnego Związku Mariawitów ks. Jana M. Michała Kowalskiego (Dembowski, Jabłoński 2001b, 23).

Dziewiąte posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów miało miejsce 6 marca 2002 roku w rezydencji biskupa wrocławskiego we Wrocławku. Uczestniczyli w nim współprzewodniczący komisji mieszanej - bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński oraz jej członkowie: duchowni rzymskokatolicy – ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak, a także kapłani mariawicy – ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź (Dembowski, Jabłoński 2002a, 8; Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2002, 1).

Podczas spotkania strona mariawicka udzieliła odpowiedzi stronie rzymskokatolickiej na kwestie dotyczące „Pierwotnego tekstu Objawień Mateczki”, napisanego przez siostrę Marię Franciszkę Kozłowską. W odpowiedzi wyjaśniono, że dotychczas nie można wykluczyć istnienia zapisu objawień Mateczki wcześniejszych niż list z listopada 1893 roku i „Pierwotny tekst Objawień Mateczki” z 1894 roku (Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2002, 1).

Ważnym punktem posiedzenia była relacja biskupa Dembowskiego, który zapoznał uczestników z wynikami rozmów w Rzymie w listopadzie 2001 roku w sprawie skuteczności i tempa przeprowadzania kwerendy w archiwach watykańskich dotyczących kwestii mariawickiej. W jego ocenie powolność w poszukiwaniu dokumentów archiwalnych wynika z trudności w znalezieniu odpowiedniego kapłana oraz ściśle

określonych procedur obowiązujących w archiwach Kongregacji Doktryny Wiary odnoszących się do zasobów późniejszych i nieuporządkowanych (Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2002, 2). Zapoznano również zebranych z zasobami archiwalnymi w teczce *Acta Secreta Mariavitas*<sup>11</sup>, po biskupie Adolfie Piotrze Szelążku dotyczącymi początków mariawityzmu, odnalezionymi w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie (Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2002, 2-3). Poza tym podzielono się refleksjami na temat zbliżających się rocznic

---

<sup>11</sup> W teczce *Acta Secreta Mariavitas* znajdują się następujące dokumenty archiwalne: 1. Pismo ks. Piotra Bornińskiego z 13 lutego 1903 roku do Sądu Biskupiego o konieczności zbadania kwestii mariawickiej; 2. Reskrypt Św. Oficjum (kard. Vannutelli) z 4 września 1904 roku (posiedzenie 31 sierpnia) do bp. Jerzego Szembeka o konieczności rozwiązania Zgromadzenia Mariawitów; 3. Wyrzeczenia księży: Zygmunta Serejko, Bolesława Włostowskiego (10 września 1905), Władysława Zbirochowicza (Smogorzewo, 25 września 1905); 4. Wyznanie wiary: Władysława Zbirochowicza (13 grudnia 1904); 5. Pismo administratora Sejneńskiego do biskupa (?) o 3 księżach, którzy wyrzekli się mariawityzmu (nr 10); 6. Przyrzeczenia księży: Leona Gołębiowskiego (12 grudnia 1904), Kazimierza Przyjemskiego (20 grudnia 1904), Zygmunta Serejki (29 grudnia 1904), Bolesława Włostowskiego (28 grudnia 1904), Ludwika Rytтеля (20 grudnia 1904), Józefa Michnikowskiego (20 grudnia 1904) Czesława Czerwińskiego (22 grudnia 1904), Władysława Zbirochowicza (29 grudnia 1904); 7. Brudnopis listu ordynariusza (?) do papieża – streszczenie całej historii (20-21); 8. Brudnopis bliżej nieokreślonego pisma do ks. Przyjemskiego (nr 22); 9. Pismo bp. Apolinarego Wnukowskiego z 4 sierpnia 1905 roku o nieszczerości mariawitów („przewiduję biedę”); 10. Wyjaśnienie i akt posłuszeństwa z 10 sierpnia 1905 roku księży (Jan Kowalski, Bolesław Wiechowicz, Wawrzyniec Rostworowski) do abp. Wincentego Popiela, 11. Pismo kard. S. Vannutello z 28 czerwca 1905 przekazujące list ludu polskiego do Ojca Świętego w sprawie nadużyć kapłańskich; 12. List ludu w sprawie nadużyć z podpisami z 17 maja 1905 roku (32-37a); 13. Brudnopis listu bp. Apolinarego Wnukowskiego do Kard. Prefekta Św. Oficjum; 14. Brudnopis listu bp. Wnukowskiego do Ojca Świętego z 12 lutego 1906 roku z prośbą o likwidację mariawitów; 15. List Biskupa Płockiego z 13 marca 1906 roku do Papieża w sprawie konieczności zamknięcia kwestii mariawickiej; 16. Podpisane przez F.F. Kozłowską zobowiązanie z 11 stycznia 1905 roku co do zachowania 8 warunków posłuszeństwa; 17. List Marii Barczewskiej i Anny Kozłowskiej z 10 sierpnia 1905 roku w sprawie odejścia spod przełożenia F.F. Kozłowskiej i stworzenia zakładu świeckiego; 18. Powtórne obietnice F.F. Kozłowskiej co do podporządkowania się Stolicy Apostolskiej; 19. Konstytucje Instytutu Sióstr Mariawitek, zaaprobowane 30 stycznia 1905 roku przez bp. Wnukowskiego (50-63).

bolesnych wydarzeń z lat 1903-1906 związanych z konfliktem i rozłamem mariawitów z Rzymem (Dembowski, Jabłoński 2002a, 8).

Dziesiąte posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 9 października 2002 roku w siedzibie biskupa mariawickiego diecezji śląsko-łódzkiej w Łodzi. Uczestniczyli w nim dwaj współprzewodniczący komisji oraz trzej jej członkowie: ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź, ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2002b, 9).

Podczas jubileuszowego posiedzenia rzymskokatolicy członkowie komisji przekazali delegacji mariawickiej dokumenty archiwalne biskupa Adolfa Piotra Szelążka, zebrane w zbiorze „*Acta Secreta Mariavitae*”, odnalezione w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie, a później ofiarowane przez biskupa prof. Stanisława Wielgusa (ur. 1939), ordynariusza diecezji płockiej (1999-2006). Zawierają one list ks. Piotra Bornińskiego (1862-1936), sędziego surogata, z 13 lutego 1903 roku do Sądu Biskupiego w Płocku; pisma kapłanów mariawickich z grudnia 1904 roku do biskupów rzymskokatolickich w Królestwie Polskim pod zaborem rosyjskim i deklaracje lojalności matki Marii Franciszki Kozłowskiej do rzymskokatolickich władz kościelnych diecezji płockiej (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 9). Biskup Bronisław Dembowski poinformował zebranych, że w archiwach watykańskich znaleziono kolejne dokumenty dotyczące mariawityzmu oraz przekazał stronie mariawickiej wykaz uzyskanych materiałów archiwalnych wraz z ich krótkim opisem. Ks. prof. Henryk Seweryniak zrelacjonował poszukiwania zapisu przeżyć mistycznych matki Marii Franciszki Kozłowskiej przeznaczonych dla o. Honorata Koźmińskiego (Dembowski, Jabłoński 2002b, 9). Podczas omawianego posiedzenia mariawicy członkowie komisji wyrazili protest wobec przypadków nieuznawania przez niektórych proboszczów rzymskokatolickich ważności chrztu udzielanego w Kościele Starokatolickim

Mariawitów, mimo podpisania w 2000 roku przez kard. Józefa Glempa deklaracji o wzajemnym uznaniu sakramentu chrztu (Karski 2007, 312).

Jedenaste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 26 lutego 2003 roku w pałacu biskupim we Włocławku. Wzięli w nim udział dwaj współprzewodniczący komisji oraz kapłani Konrad M. Paweł Rudnicki i Piotr M. Grzegorz Drózdź z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, a także księża profesorowie Ireneusz Mroczkowski i Henryk Seweryniak z Kościoła Rzymskokatolickiego (Dembowski, Jabłoński 2003a, 11; Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 2003, 1).

Biskup Dembowski powiadomił zebranych, że w biuletynie „Wiadomości Katolickiej Agencji Informacyjnej” został zamieszczony artykuł pt. „Chrzest u Mariawitów jest ważny”. Obie strony wyraziły zadowolenie z powodu opublikowania tego tekstu, podkreślając jego pozytywny wpływ na pogłębienie relacji ekumenicznych między mariawitami i rzymskimi katolikami (Dembowski, Jabłoński 2003a, 11; Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 2003, 2).

Podczas spotkania rzymskokatolickcy członkowie delegacji przekazali duchownym mariawickim fotokopie dokumentów archiwalnych pochodzących z kwerendy w Archiwach Kongregacji Nauki Wiary w Rzymie. Wśród nich znalazł się 69-stronicowy druk wewnętrzny pt. „*De visionibus et revelationibus Feliciae Kozłowskiet de institutione cuiusdam Conquis Sacerdotum sub nomine Mariavitarum* [O wizjach i objawieniach Felicji Kozłowskiej i ustanowieniu przez nią pewnego Związku Kapłanów o nazwie Mariawici]” z 4 czerwca 1904 roku, opracowany przez abp. Dionizego Alfonsa Steyaerta (1827-1910), abp. tytularnego Damaszku i konsultora Świętego Oficjum, który miał znaczący wpływ na odrzucenie i potępienie przez Kongregację Świętego Oficjum przeżyć mistycznych założycielki mariawityzmu (Dembowski, Jabłoński 2003a, 11, Rybak 2011, 148). W opinii tej arcybiskup Dionizy ocenił objawienia matki Marii Franciszki jako „formę halucynacji czy snów”

(Seweryniak 2014, 280). Poza tym wyraził się krytycznie na temat za-  
twierdzenia mariawickich zgromadzeń zakonnych (Seweryniak 2014,  
281).

Podczas omawianego posiedzenia komisji mieszanej dyskutowano  
również o zeznaniach siostry Marii Franciszki Kozłowskiej złożonych  
28 maja 1903 roku przed Konsystorzem w Sądzie Biskupim w Płocku  
(Dembowski, Jabłoński 2003a, 11; Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński  
2003, 3). Delegacja mariawicka odpowiedziała też na pytania odnoszą-  
ce się do objawień Mateczki z 1899 i 1900 roku (Dembowski, Jabłoński  
2003a, 11).

Dwunaste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teolo-  
gicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Staroka-  
tolickim Mariawitów odbyło się 8 października 2003 roku w siedzibie  
mariawickiego biskupa ordynariusza diecezji śląsko-łódzkiej, Michała  
M. Ludwika Jabłońskiego w Łodzi. W posiedzeniu komisji wzięli udział  
dwaj współprzewodniczący – bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr  
Ludwik Jabłoński, oraz jej członkowie: ks. prof. Ireneusz Mroczkow-  
ski, ks. prof. Henryk Seweryniak, ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki,  
ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź (Dembowski, Jabłoński 2003b, 14;  
Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2004, 1). Podczas spotkania członko-  
wie delegacji rzymskokatolickiej przekazali duchownym mariawickim  
egzemplarze encykliki papieża Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*  
o Eucharystii w życiu Kościoła z 17 kwietnia 2003 roku (Drózdź, Dem-  
bowski, Jabłoński 2003, 1).

Przedstawiciele obu stron ocenili krytycznie opracowanie kwestii  
mariawickiej w haśle „Schizmy i rozłamy w Kościele” w „Leksykonie  
teologii fundamentalnej” pod redakcją ks. prof. Mariana Ruseckiego  
(1942-2012), ogłoszonym drukiem w 2001 roku. Zadeklarowano sfinali-  
zowanie refleksji teologicznej poświęconej pismom matki Marii Fran-  
ciszki Kozłowskiej (Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2003, 1-2). Obecni  
na posiedzeniu duchowni omówili również dwa dokumenty uzyskane  
w watykańskim Archiwum Kongregacji Nauki Wiary: zeznania złożone

przez Marię Franciszkę Kozłowską przed biskupem Jerzym hr. Szembekiem 28 maja 1903 roku oraz pisma biskupa Szembeka z 8 marca 1904 roku do Stolicy Apostolskiej (Dembowski, Jabłoński 2003b, 14; Dróżdź, Dembowski, Jabłoński 2003, 2).

Trzynaste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 11 marca 2004 roku w domu biskupa Bronisława Dembowskiego we Włocławku. Uczestniczyli w nim współprzewodniczący komisji – bp prof. Bronisław Dembowski i bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński oraz jej członkowie; ks. Henryk Seweryniak, ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. Piotr M. Grzegorz Dróżdź (Dembowski, Jabłoński 2004a, 16).

Strona mariawicka zaprezentowała publikację książkową pt. „Teologia miłosierdzia Bożego. Materiały z sympozjów ekumenicznych w Łodzi w latach 1991, 1992, 1994” oraz udzieliła odpowiedzi na pytania strony rzymskokatolickiej odnoszące się do pism założycielki mariawityzmu „Notatki z objawień Mateczki z Roku Jubileuszowego 1918” (Dembowski, Jabłoński 2004a, 16). Strona rzymskokatolicka przekazała mariawitom przekład z łaciny na język polski listów bp. Jerzego hr. Szembeka do Stolicy Apostolskiej w kwestii mariawickiej z 1904 roku oraz pisemne odpowiedzi dotyczące komentarza do protokołu przesłuchania siostry Marii Franciszki Kozłowskiej z 28 maja 1903 roku i uwag o liście bpa Szembeka (Dembowski, Jabłoński 2004a, 16). Podczas posiedzenia członkowie komisji opowiedzieli się za kontynuacją szczegółowych studiów nad dokumentami archiwalnymi, które dotyczą relacji mariawicko-rzymskokatolickich z lat 1903-1906 (Dembowski, Jabłoński 2004a, 16).

Czternaste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 6 października 2004 roku w siedzibie biskupa Michała M. Ludwika Jabłońskiego w Łodzi. W spotkaniu uczestniczyli: bp mgr Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski jako

współprzewodniczący komisji oraz jej członkowie – ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. mgr. Piotr M. Grzegorz Drózdź z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów oraz ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2004b, 11; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2004, 1).

Podczas posiedzenia ks. prof. Konrad Rudnicki i ks. prof. Henryk Seweryniak zapoznali zebranych z pracą nad wspólną publikacją odnoszącą się do przeżyć mistycznych matki Marii Franciszki z lat 1893-1918 (Dembowski, Jabłoński 2004b, 11; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2004, 2). Następnie w ramach badań nad dokumentami o kwestii mariawickiej z lat 1903-1906 zajęto się analizą listu ks. Piotra Bornińskiego do Sądu Biskupiego w Płocku. Przedstawiciele strony rzymskokatolickiej zapoznali obecnych ze swoim stanowiskiem odnośnie do okoliczności i skutków tego listu (Dembowski, Jabłoński 2004b, 11; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2004, 2). Na omawianym posiedzeniu reprezentanci rzymskokatolicy przedstawili przekład polski łacińskiego protokołu z zeznań ks. Leona Gołębiowskiego (1867-1933) przed biskupem płockim Jerzym hr. Szembekiem z 22 kwietnia 1903 roku (Dembowski, Jabłoński 2004b, 11; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2004, 2).

Piętnaste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 30 marca 2005 roku w siedzibie biskupa Bronisława Dembowskiego we Włocławku. Wzięli w nim udział współprzewodniczący komisji – bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. Piotr M. Grzegorz Drózdź i ks. prof. Ireneusz Mroczkowski (Dembowski, Jabłoński 2005a, 9; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2005, 1).

Przedstawiciele obu stron wymienili poglądy na temat dokumentów dotyczących przyczyn i przebiegu rozłamu mariawitów z macierzystym Kościołem Rzymskokatolickim. W tym kontekście reprezentanci strony mariawickiej i rzymskokatolickiej przedstawili swoje stanowisko



w kwestii oceny zeznań złożonych w 1903 roku przez siostrę Marię Franciszkę Kozłowską i ks. Leona Gołębiowskiego przed biskupem plockim Jerzym hr. Szembekiem (Dembowski, Jabłoński 2005a, 9; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2005, 1). Dokonano również refleksji nad przebiegiem Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan i możliwością obchodów stulecia encykliki ostrzegawczej papieża Piusa X *Tribus circiter* mariawitach albo mistycznych kapłanach polskich (Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2005, 1-2).

Szesnaste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 12 października 2005 roku w odrestaurowanej siedzibie biskupa Michała M. Ludwika Jabłońskiego w Łodzi. Uczestniczyli w nim dwaj współprzewodniczący komisji – bp Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź oraz ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2005b, 15; Mroczkowski 2005, 1).

Przedmiotem spotkania była wymiana poglądów na temat wspólnej publikacji poświęconej objawieniom Mateczki, przygotowywanej przez ks. prof. Pawła Rudnickiego i ks. prof. Henryka Seweryniaka (Mroczkowski 2005, 2). Biskup Ludwik Jabłoński w imieniu Kościoła Starokatolickiego Mariawitów ocenił pozytywnie przebieg VI. Zjazdu Gnieźnieńskiego, podkreślając jego ekumeniczny i otwarty charakter. Obecni na posiedzeniu duchowni wyrazili poparcie dla kontynuacji prac historyczno-teologicznych nad objawieniami Dzieła Wielkiego Miłosierdzia (Dembowski, Jabłoński 2005b, 15; Mroczkowski 2005, 2). Postanowiono również kontynuować bilateralny dialog ekumeniczny, rezygnując z przekształcenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów w Komisję Mieszaną do Spraw Współpracy Dwustronnej (Mroczkowski 2005, 2-3).



Siedemnaste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 22 lutego 2006 roku w domu biskupa Bronisława Dembowskiego we Włocławku. W posiedzeniu wzięli udział dwaj współprzewodniczący komisji – bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózd oraz ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2006a, 6; Seweryniak 2006, 1).

Podczas omawianego spotkania przedstawiciele obu stron uzgodnili szczegóły dotyczące planowanego sympozjum z okazji 100-lecia istnienia Kościoła Mariawitów oraz udziału w nim delegacji rzymskokatolickiej (Dembowski, Jabłoński 2006a, 6; Seweryniak 2006, 2). Członkowie komisji mieszanej prowadzili również dyskusję na temat słów końcowych do „Dwustronnej refleksji o treści objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Miłosierdzia Bożego” (Dembowski, Jabłoński 2006a, 6; Seweryniak 2006, 2). Duchowni uczestniczący w posiedzeniu rozmawiali również o źródłach doktrynalnych nauki wiary i moralności oraz strukturach organizacyjnych Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (Dembowski, Jabłoński 2006a, 6; Seweryniak 2006, 4).

Osiemnaste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 11 października 2006 roku w siedzibie biskupa Michała M. Ludwika Jabłońskiego w Łodzi. Uczestniczyli w nim współprzewodniczący komisji – bp mgr Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózd i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2006b, 7; Drózd, Dembowski, Jabłoński 2006, 1).

W trakcie spotkania przedstawiciele obu stron podzielili się swoimi refleksjami na temat udziału Kościoła Rzymskokatolickiego w jubileuszu

100-lecia istnienia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów i wizyty papieża Benedykta XVI w Polsce (Dembowski, Jabłoński 2006b, 7; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2006, 2). Poza tym członkowie komisji mieszanej omówili sprawę wydania drukiem dyskusji o objawieniach Mateczki. Wywiązał się również dyskurs na temat treści listu ks. Piotra Bornińskiego do Sądu Biskupiego w Płocku z 13 lutego 1903 roku (Dembowski, Jabłoński 2006b, 7). Autor listu domagał się postawienia siostry Felicji Kozłowskiej i kapłanów mariawickich przed miejscowym trybunałem biskupim (Dembowski, Jabłoński 2006b, 7; Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 18).

Dziewiętnaste posiedzenie plenarne Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 28 lutego 2007 roku w domu biskupa Bronisława Dembowskiego we Włocławku. Wzięli w nim udział współprzewodniczący Komisji bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie Konrad M. Paweł Rudnicki, Piotr M. Grzegorz Drózdź oraz ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2007a, 27; Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2007, 1; Dembowski, Seweryniak 2008, 1).

Podczas pierwszej części spotkania dyskutowano na temat przebiegu Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan, intensywnych prac nad przygotowaniem publikacji „Dwustronna refleksja o treści objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Miłosierdzia Bożego” oraz o treści protokołów zeznań złożonych przez ks. Leona Gołębiowskiego i matkę Marię Franciszkę Kozłowską przed biskupem Jerzym hr. Szembekiem w 1903 roku i noty o Pio Armanda Sabadela de Langogne’a (1850-1914), francuskiego kapucyna, teologa, kanonisty, specjalisty do spraw Kościoła w Królestwie Polskim pod zaborem rosyjskim, sporządzonej 20 stycznia 1904 roku dla Sekretarza Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonników (Dembowski, Jabłoński 2007a, 27; Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2007, 1; Dembowski,

Seweryniak 2008, 1). Strona mariawicka oceniając protokoły zeznań ks. Leona Gołębiowskiego i Mateczki przed biskupem płockim, oświadczyła, że służyły one przygotowaniu materiałów dla Świętego Oficjum dla osądzenia Dzieła Miłosierdzia (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 35). Faktem jest, że złożone zeznania posłużyły biskupowi Jerzemu Szembekowi do przedstawienia w Watykanie kwestii mariawickiej w niekorzystnym świetle w celu doprowadzenia do *finis misticorum*. W przypadku noty o. Pio de Langogne'a mamy do czynienia z dokumentem oceniającym krytycznie objawienia Mateczki, ze względu na podkreślanie w nich szczególnej bliskości między Niepokalaną Dziewicą Maryją i założycielką mariawityzmu (Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów i Zgromadzenia Sióstr Mariawitek). W ocenie mariawitów list francuskiego kapucyna przyczynił się pośrednio do potępienia Dzieła Miłosierdzia (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 88). W drugiej części posiedzenia zastanawiano się nad kwestią finalizowania prac komisji. W jej toku duchowni mariawicy i rzymskokatolicy podjęli wspólnie refleksję teologiczną nad przedstawieniem na następnym spotkaniu stanowiska obu stron odnośnie do najważniejszych dokumentów watykańskich dotyczących kwestii mariawickiej, w tym prośby o zniesienie zakonnych zgromadzeń mariawickich, skierowanej przez bp. Jerzego hr. Szembeka do kard. Domenico Ferraty (1847-1914), prefekta Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonników (1902-1908), oraz sprawozdania bp. Jerzego hr. Szembeka do papieża Piusa X, publikacji wyników badań historycznych i obchodów 10-lecia prac komisji mieszanej w 2008 roku w Płocku (Dembowski, Jabłoński 2007a, 27; Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2007, 1).

Dwudzieste posiedzenie plenarne Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim

i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 10 października 2007 roku w siedzibie biskupa naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Płocku. Uczestniczyli w nim współprzewodniczący komisji nowo wybrany Biskup Naczelny bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki i ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź oraz ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2007b, 19; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2007, 1; Dembowski, Seweryniak 2008, 1-2).

Uczestnicy posiedzenia złożyli gratulacje biskupowi Ludwikowi Jabłońskiemu z okazji wyboru na stanowisko Biskupa Naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, natomiast biskupowi Bronisławowi Dembowskiemu z racji 80. rocznicy urodzin (Dembowski, Jabłoński 2007b, 19; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2007, 1; Dembowski, Seweryniak 2008,2). Poinformowano również o zaawansowaniu prac nad wspólną publikacją „Dwustronna refleksja o treści objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej, dotyczących Dzieła Miłosierdzia Bożego” (Dembowski, Jabłoński 2007b, 19; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2007, 1).

Następnie reprezentanci obu stron przedstawili swoje stanowisko w sprawie dokumentu uzyskanego w archiwum watykańskim, „Prośby o zniesienie Zgromadzeń Mariawickich”, wystosowanej 8 marca 1904 roku przez bp. Jerzego hr. Szembeka do kard. Domenico Ferraty, prefekta Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonników (Dembowski, Jabłoński 2007b, 19; Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2007, 2). Z treści listu wynika, że biskup płocki domagał się od Rzymu rozwiązania Zgromadzenia Sióstr Mariawitek, utworzonego za wiedzą ojca kapucyna Honorata Koźmińskiego, oraz Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów świeckich, założonego pod kierunkiem wymienionego zakonnika, z powodu prowadzenia działalności bez pozwolenia władzy kościelnej i bez jurysdykcji biskupów ordynariuszy oraz kierowania i zarządzania obu stowarzyszeniami przez kobietę – Feliksę Kozłowską (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem

Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 89-96).

W dalszej kolejności członkowie komisji mieszanej zastanawiali się nad wspólnym wstępem i słowem końcowym do publikacji o archiwaliach watykańskich poświęconych kwestii mariawickiej z lat 1903-1906. W wyniku dyskusji obie strony zaakceptowały wstęp i zakończenie opracowane podczas wakacji przez ks. prof. Konrada Rudnickiego i ks. prof. Henryka Seweryniaka (Drózdź, Dembowski, Jabłoński 2007, 1-2; Dembowski, Seweryniak 2008, 2). Na dwudziestym posiedzeniu plenarnym omawiano również szczegóły związane z ustaleniem wstępnego projektu uroczystości zamknięcia prac komisji mieszanej. W tym zakresie przewidziano do realizacji następujące punkty programu:

1. Referat poświęcony historii komisji i rezultatom jej prac;
2. Prezentacja dwóch publikacji dotyczących prac komisji w zakresie obustronnej refleksji o treściach objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej z lat 1893-1918 i nieznanymi dokumentów na temat kwestii mariawickiej z lat 1903-1906;
3. Wspólna adoracja i nabożeństwo 'gojenia ran' w rzymskokatolickim Wyższym Seminarium Duchownym oraz w mariawickiej Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Płocku (Dembowski, Seweryniak 2008, 2).

Poza tym na omawianym posiedzeniu komisji mieszanej strona mariawicka zaproponowała władzom obu Kościołów realizację trzech postulatów:

- utworzenia Stałej Komisji Porozumiewawczej, która spotykając się raz, dwa razy do roku, zajmowałaby się rozwiązywaniem problemów interesujących oba Kościoły;
- określenia w słowie końcowym, jaki jest obecny pogląd obu Kościołów na przyczyny rozwiązania Zgromadzeń Mariawickich;
- stwierdzenia, czy postępek w dialogu ekumenicznym, do którego m.in. przyczyniły się prace komisji, nie powinien stanowić impulsu do wzajemnego uznania czynności świętych (*communicatio in*

*sacris*) przez nasze Kościoły (Dembowski, Seweryniak 2008, 2).

Dwudzieste pierwsze posiedzenie plenarne Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 9 października 2008 roku w siedzibie biskupa naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Płocku. Zaplanowane na 7 lutego 2008 roku zebranie w ramach dialogu teologicznego obu Kościołów nie doszło do skutku z powodu choroby dwóch członków komisji (Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 2008, 1; Dembowski 2009, 1). W dwudziestym pierwszym posiedzeniu wzięli udział współprzewodniczący komisji – bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. mgr Piotr M. Grzegorz Dróżdź, ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2008, 19; Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 2008, 1).

W trakcie omawianego spotkania plenarnego przedstawiciele obu stron uzgodnili ostateczną treść dwóch wspólnych dokumentów „Dwustronna refleksja o treściach objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia” i „Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903-1906” (Dembowski, Jabłoński 2008, 19; Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 2008, 1). Poruszono również zagadnienie zmian dokonanych w tekście objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej – „Początku Zawiązku Zgromadzenia Kapłanów”, znajdującym się w dokumencie Świętego Oficjum z 1904 roku, będącym podstawą odrzucenia przez Rzym przeżyć mistycznych Mateczki (Dembowski, Jabłoński 2008, 19; Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 2008, 2).

W ramach posiedzenia komisji mieszanej obu Kościołów zakończono dyskusję na temat badań historycznych. Poza tym strona mariawicka przedstawiła swoje stanowisko w sprawie petycji biskupa Jerzego hr. Szembeka do Prefekta Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonników z 8 marca 1904 roku (Dembowski, Jabłoński 2008, 19; Mroczkowski,

Dembowski, Jabłoński 2008, 2). W ocenie mariawitów powodem niechęci wspomnianego biskupa płockiego do ruchu mariawickiego, wyrażonej w petycji, było jego osobiste niepowodzenie zjednania i podporządkowania nowej kongregacji zakonnej oraz obawa zatwierdzenia mariawickiego konwentu przez Stolicę Rzymską pod wpływem duchownych watykańskich doceniających rolę mistyki w pogłębieniu życia religijnego i sympatyzujących z hasłami i postulatami reformatorskimi Mateczki i jej współpracowników (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 112-113). Na zakończenie zebrania komisji mieszanej uzgodniono, że przedmiotem kolejnego posiedzenia plenarnego będzie omówienie kwestii uroczystego zakończenia prac komisji mieszanej w ramach dialogu bilateralnego i związanych z tym dwóch publikacji książkowych, sesji naukowej i nabożeństwa (Mroczkowski, Dembowski, Jabłoński 2008, 2-3; Dembowski 2009, 1).

Dwudzieste drugie posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 4 marca 2009 roku w domu biskupa Bronisława Dembowskiego we Włocławku. Uczestniczyli w nim współprzewodniczący komisji – bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie; ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózd, ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2009a, 14; Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2009, 1).

Ks. prof. Henryk Seweryniak zapoznał zebranych z wynikami kwerendy dokonanej od 3 do 6 lutego 2009 roku w Archiwum Kongregacji Nauki Wiary w Watykanie i przekazał członkom komisji mieszanej fotokopie nieznanych dokumentów dotyczących kwestii mariawickiej z lat 1902-1929. Podczas spotkania ksiądz profesor Seweryniak wygłosił dwa referaty odnoszące się do wyników poszukiwań: 1. Charakterystyka interesujących komisję dokumentów, przechowywanych w Archiwum Kongregacji oraz próba opisu podejmowanych w Rzymie przez obie

strony działań w latach 1903-1906 i 2. Rozwiązanie kluczowego problemu, przed którym stanęła ostatnio komisja: kto dokonał zmian w tekście „Początek Zawiazku Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów”, przedstawionym do oceny Kongregacji Św. Oficjum. Ks. prof. Seweryniak zwrócił uwagę, że klucz do rozwiązania zagadki związanej ze zmianami w tekście objawień znajduje się w odnalezionym tekście „Początek Zawiazku Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów”, w wersji skróconej (Dembowski, Jabłoński 2009a, 14; Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2009, 1). Według ustaleń ks. prof. Seweryniaka, zmian w tekście dokonał ks. Leon Gołębiowski za wiedzą matki Marii Franciszki Kozłowskiej przez usunięcie kilkunastu fragmentów świadczących o świętości założycielki mariawityzmu (Seweryniak 2009, 18-20). Ze stanowiskiem tym polemizował m.in. dr Sławomir Gołębiowski, prawnik i publicysta wyznania mariawickiego, który zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami mariawitów z lat 1903-1907, oskarżył o dokonanie fałszerstwa i manipulacji rękopisu objawień Mateczki biskupa płockiego Jerzego hr. Szembeka (Gołębiowski 2012, 261-267). W trakcie posiedzenia przedstawiciele obu stron dyskutowali na temat uzgodnionych wspólnie dwóch końcowych pozycji książkowych: „Dwustronna refleksja o treściach objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia” i „Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903-1906” (Dembowski, Jabłoński 2009a, 14; Seweryniak, Dembowski, Jabłoński 2009, 1).

Dwudzieste trzecie posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 14 października 2009 roku w siedzibie biskupa naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Płocku. W posiedzeniu wzięli udział współprzewodniczący komisji Biskup Naczelny KSM, Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź, ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2009b, 24). Podczas



spotkania złożono serdeczne życzenia kapłanowi mariawickiemu Konradowi Rudnickiemu z okazji 50-lecia święceń kapłańskich (Dembowski, Jabłoński 2009b, 24). W części roboczej prowadzono dyskurs na temat listów matki Marii Franciszki Kozłowskiej do o. Honorata Koźmińskiego (1829-1916) z 1893 roku. W toku spotkania ks. prof. Henryk Seweryniak przekazał obecnym fotokopie łacińskiego listu Mateczki do Piusa X z 9 czerwca 1904 roku oraz przekład tego listu na język polski (Dembowski, Jabłoński 2009b, 24). Poza tym rzymskokatolicy członkowie komisji zwrócili się do strony mariawickiej z prośbą o udostępnienie przez historyków mariawickich dokumentów odnalezionych w wyniku ostatnich kwerend dokonanych w archiwach kościelnych i państwowych dotyczących genezy mariawityzmu (Dembowski, Jabłoński 2009b, 24).

Dwudzieste czwarte posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 3 marca 2010 roku w domu biskupa Bronisława Dembowskiego. W spotkaniu uczestniczyli współprzewodniczący komisji – Biskup Naczelny KSM, Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź, ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak (Dembowski, Jabłoński 2010a, 18).

W części roboczej posiedzenia reprezentanci obu stron przedstawili swoje stanowisko odnośnie do trzech dokumentów odnalezionych w watykańskim Archiwum Kongregacji Nauki Wiary:

1. Pisma abp. Wincentego Chościak-Popiela do księdza kardynała Dominika Ferraty, Prefekta Świętej Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonników z 1 czerwca 1903 roku;
2. Opinii ks. Antoniego Juliana Nowowiejskiego z 30 listopada 1903 roku;
3. Listu Marii Franciszki Kozłowskiej do Piusa X z 30 listopada 1903 roku (Dembowski, Jabłoński 2010a, 18).

W drugiej części spotkania przyjęto porządek kolejnych działań zmierzających do finalizacji dialogu teologicznego obu Kościołów (Dembowski, Jabłoński 2010a, 18).

Dwudzieste piąte posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 13 października 2010 roku w siedzibie biskupa naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Płocku. W przedostatnim posiedzeniu komisji mieszanej wzięli udział dwaj współprzewodniczący – bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński i bp prof. Bronisław Dembowski oraz jej członkowie: ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki, ks. mgr Piotr M. Grzegorz Drózdź, ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak. Spotkanie to uznano za ostatnie posiedzenie komisji roboczej (Dembowski, Jabłoński 2010, 47).

Podczas wspólnego spotkania uzgodniono treść dwóch publikacji analizujących i podsumowujących przebieg i wyniki bilateralnego dialogu teologicznego. Przedstawiciele obu stron ustalili, że wspólna publikacja pt. „Dwustronna refleksja na temat podstawowych pism matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia” zostanie ogłoszona drukiem przez Kościół Starokatolicki Mariawitów, natomiast druga publikacja nosząca tytuł „Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903-1906” zostanie wydana przez Kościół Rzymskokatolicki. Członkowie obu delegacji zadeklarowali, że każda z wymienionych pozycji książkowych zostanie opublikowana w nakładzie 600 egzemplarzy. Duchowni obu Kościołów obecni na posiedzeniu postanowili, że ostatnie uroczyste posiedzenie prac komisji odbędzie się w Płocku podczas obchodów Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan w styczniu 2011 roku (Dembowski, Jabłoński 2010, 48).

Na zakończenie posiedzenia wyrażono wdzięczność miłosierdnemu Bogu za prowadzone rozmowy, a przede wszystkim za wspólne

prace nad analizą watykańskich dokumentów archiwalnych poświęconych kwestii mariawickiej i objawieniom założycielki mariawityzmu. Członkowie komisji poparli również postulat utworzenia Stałej Komisji Porozumiewawczej obu Kościołów w celu rozwiązywania problemów praktycznych w relacjach dwustronnych (Dembowski, Jabłoński 2010, 48).

Ostatnie dwudzieste szóste posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 21 września 2011 roku w pałacu biskupim we Włocławku („Komisja ds. Dialogu katolików i mariawitów zakończyła pracę” 2011). Oprócz członków komisji mieszanej uczestniczyli w nim: bp dr Piotr Libera (ur. 1951), rzymskokatolicki ordynariusz diecezji płockiej (2007-2022), oraz bp mgr Zdzisław M. Włodzimierz Jaworski, ordynariusz diecezji śląsko-łódzkiej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (Dembowski, Jabłoński 2013, 172).

Po rozpoczęciu wspólnego spotkania modlitwą słowo końcowe wygłosili bp mgr Michał M. Ludwik Jabłoński, Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, oraz bp prof. Bronisław Dembowski, biskup senior diecezji włocławskiej, którzy podsumowali przebieg i rezultaty dwustronnego dialogu międzywyznaniowego. Z obu wystąpień wynika, że mimo stwierdzenia różnic w ocenie nauki obu Kościołów, teologii pism założycielki mariawityzmu oraz genezy ruchu mariawickiego i przyczyn rozłamu mariawitów z Rzymem, ob. stronom udało się lepiej poznać i zrozumieć.

Podczas tego posiedzenia przemówienie końcowe wygłosił również bp Piotr Libera, który pozytywnie podsumował wysiłek ekumeniczny i rezultaty pracy komisji. W swoim wystąpieniu rzymskokatolicki Ordynariusz diecezji płockiej powiedział m.in.:

Zamykacie dzisiaj jeden z ważniejszych rozdziałów polskiego ekumenizmu. Dobrze, że ten rozdział kiedyś otworzono. Kto bowiem miał się

zajmować dialogiem katolicko-mariawickim, jak nie Kościół w Polsce, gdzie ten ruch się zrodził? Kto miał stawiać te ważne pytania, które wy sobie stawialiście, i odpowiadać na nie, jak nie my, polscy chrześcijanie? To wszystko nie było łatwe i nie będzie także łatwe w przyszłości, ale czy nie daliście w ten sposób świadectwa, że warto rozmawiać, że można rozmawiać i że ludziom Ewangelii inaczej nie wolno? Miałem okazję jako sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski przyglądać się pracom Waszej Komisji, słuchać sprawozdań biskupa Bronisława Dembowskiego. I byłem zbudowany czymś, co nazwałbym metodologią dialogu, jaką przyjęliście: nie spieszyć się, nie chcieć rozwiązywać od razu wszystkiego, zając się konkretnymi, przeszukać dobrze archiwa [...], pamiętać przy tym o prawdziwym spotkaniu [...] przez który wyraża się szacunek dla partnera, i o modlitwie, przez którą stwarza się przestrzeń działania dla Ducha Świętego. Potem już jako biskup płocki – odwołując się do Waszej „metodologii dialogu” szukałem i szukam sposobności dobrych spotkań oraz uczenia wiernych wzajemnego szacunku w naszym poranionym mieście. Tak, Płock jest poraniony przez te – daj, Boże – minione lata uporu, nienawiści i oskarżeń. To dlatego co roku, podczas tygodnia Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, idę do katedry mariawickiej, klękam przed Najświętszym Sakramentem, mówię homilię na Mszy odprawianej przez biskupa Ludwika, śpiewam z Wami kolędy na agapie. Idę, żeby te rany szybciej się goiły” (Grzybowski, Zygmunt 2015, 353-354).

Przemówienie końcowe biskupa Libery stanowi nie tylko podsumowanie oficjalnego etapu dialogu mariawicko-rzymskokatolickiego w ramach komisji mieszanej, ale również wyraz szacunku i uznania dla dążeń ekumenicznych przedstawicieli obu stron, starających się odnaleźć elementy wspólne w doktrynie mariawityzmu i rzymskiego katolicyzmu na potrzebnej i trudnej drodze pojednania.

#### **4. Dokumenty i ustalenia końcowe przyjęte przez komisję mieszaną obu Kościołów**

Dzięki prowadzonemu w latach 1998-2011 dialogowi mariawicko-rzymskokatolickiemu zostały ogłoszone drukiem dwie niewielkie, jednak niezwykle cenne i zarazem unikalne publikacje książkowe:

„Dwustronna refleksja na temat podstawowych pism Matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia” (2006), wydana nakładem Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, oraz „Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903-1906” (2011), opublikowana staraniem Kościoła Rzymskokatolickiego, ze środków finansowych diecezji płockiej, a właściwie jej ordynariusza bp. Piotra Libery (Dembowski 2011, 2). Ostatecznie każda z dwóch wymienionych publikacji została wydrukowana w nakładzie po 1000 egzemplarzy (Dembowski, Seweryniak 2008). Stanowią one owoc długoletniej współpracy i wysiłków komisji mieszanej obu Kościołów.

Pierwsza książka pt. „Dwustronna refleksja na temat podstawowych pism Matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia”, opracowana w oparciu o siedem zachowanych zeszytów i listy Mateczki, jest niezwykle osiągnięciem obu stron. Stanowi zapis pierwszej w historii wspólnej dyskusji na temat objawień założycielki mariawityzmu z udziałem teologów rzymskokatolickich i mariawickich. Przedmiotem prowadzonego dyskursu były następujące pisma siostry Felicji Kozłowskiej: „Początek Zawiązku Zgromadzenia Kapłanów”, „Pierwotny tekst objawień Mateczki”, „Wyjątki z objawień w roku 1899 i 1900”, „Notatki Rekolekcyjne z roku 1911”, „Notatki z objawień Mateczki z Roku Jubileuszowego 1918” oraz listy Mateczki z sierpnia lub września 1893 roku, odnalezione w archiwum ojców kapucynów przez ks. Adama Gnypa (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 3). W publikacji tej znajduje się również interesujące słowo końcowe strony rzymskokatolickiej i strony mariawickiej.

W słowie końcowym do pierwszej publikacji strona rzymskokatolicka wyraziła swoje stanowisko w kwestii objawień zebranych w „Dziele Wielkiego Miłosierdzia”. Jej zdaniem obustronna refleksja na temat pism matki Marii Franciszki stanowi znaczące osiągnięcie ekumeniczne komisji mieszanej. W ocenie rzymskokatolickiej wspólny wysiłek teologiczny przyczynił się do zbudowania fundamentów pod kolejny etap

dialogu obu Kościołów. Według strony rzymskokatolickiej odrzucenie przez Rzym prawdziwości przeżyć mistycznych Mateczki nastąpiło po dokładnym zbadaniu sprawy z dwóch podstawowych powodów: „przyznawania matce Marii Franciszce niezwykłych przywilejów oraz tworzenia zgromadzenia kapłanów i wyznaczania jego przełożonych bez wiedzy ordynariusza” (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 135). Zdaniem rzymskokatolików Stolica Apostolska miała prawo nie uznać objawień założycielki mariawityzmu za prawdziwe, ze względu na przyznanie przez mariawitów Marii Franciszce Kozłowskiej godności matki dla wszystkich zgromadzeń, plan przejścia wszystkich zgromadzeń zakonnych pod kierunek mariawitów, projekt połączenia wszystkich zgromadzeń ukrytych w jedno zgromadzenie mariawickie oraz zapowiedź przekształcenia płockiego domu zakonnego sióstr mariawitek w ognisko nieustającej adoracji Przenajświętszego Sakramentu, którego płomień wybuchną na cały świat. Strona rzymskokatolicka wskazała również na błędne rozumienie w pismach Mateczki natury Kościoła przez odrzucenie we wspólnocie mariawickiej wymiaru prymacjalnego Kościoła z papieżem jako następcą św. Piotra na czele oraz zasady posłuszeństwa wobec biskupów rzymskokatolickich (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 135-137). Strona rzymskokatolicka wyraziła pewne wątpliwości w zakresie zachowania przez mariawitów płockich własnej tożsamości wyznaniowej z powodu oświadczenia, że objawienia Mateczki nie są podstawą doktryny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, lecz „wskazówką do praktycznego stosowania tej doktryny w dzisiejszych czasach” oraz bodźcem do jej „badania i stosowania” (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 138). Mimo wielu krytycznych uwag strona rzymskokatolicka w oparciu o pisma Marii Franciszki doceniła u założycielki mariawityzmu żywą

wiarę, znajomość duchowości chrześcijańskiej oraz dążenie do reformy Kościoła „przez odnowę postaw moralnych duchowieństwa, głębsze życie eucharystyczne, naśladowanie Maryi, przyjmowanie prawdy o Bożym miłosierdziu” (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 139).

Odrębne słowo końcowe na temat pism Mateczki w pierwszej publikacji przedstawiła również strona mariawicka. Uznała ona studiowanie objawień Dzieła Wielkiego Miłosierdzia przez obie strony za nowość, za nowe doświadczenie możliwe dzięki cennej inicjatywie rzymskokatolickiej. Dla mariawitów wspólne badanie z przedstawicielami Kościoła Rzymskokatolickiego objawień założycielki mariawityzmu stanowiło głębokie przeżycie intelektualne i duchowe o charakterze ekumenicznym. Zdaniem mariawickich członków komisji mieszanej studiowanie z braćmi Rzymskokatolikami objawień matki Marii Franciszki, mimo odrzucenia przez stronę rzymskokatolicką realności objawień twórczyni ruchu mariawickiego, było „istotnie pouczające i nie bez znaczenia dla mariawityzmu” (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 142). Strona mariawicka zauważyła, że obustronna refleksja na temat pism Mateczki miała specyficzny charakter, ponieważ stała się „tylko wstępnym dialogiem formalnym odbytym na elementarnym poziomie rozumowym” (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 143). Wiązała z nią nadzieję na wejście w przyszłości przez obie strony na wyższy poziom ekumenicznego dyskursu teologicznego w poszukiwaniu głębi spraw i wartości, zawartych w objawieniach matki Feliksi Kozłowskiej.

W słowie końcowym mariawiccy duchowni oświadczyli, że „Dzieło Miłosierdzia jest konkretną, akcją Bożą rozpoczętą w konkretnym czasie, w roku 1893, która może być zrealizowana tylko przez konkretne działania ludzi” (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego

między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 143). Idzie przy tym o to, że musi to być wierne działanie, bo w przeciwnym przypadku staje się bezowocne i nieskuteczne. W przypadku matki Marii Franciszki podkreślono z jednej strony jej świętość, wyjątkowość, dar proroczy w poznaniu duchowych problemów współczesnego świata na 100 lat przed ich spełnieniem i wolność od namiętności, z drugiej strony zaś uszanowanie mariawitów dla odmiennego stanowiska strony rzymskokatolickiej wobec założycielki mariawityzmu i jej doświadczeń duchowych oraz dla prawa kanonicznego i ziemskiej struktury Patriarchatu Rzymskiego (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 143-145).

Nie można również pominąć wyrażonego w słowie końcowym przez mariawitów rozczarowania wobec podejścia strony rzymskokatolickiej odnośnie do rzeczywistej roli bp. Jerzego hr. Szembeka w potępieniu objawień Mateczki. W tym zakresie potrzebna jest obiektywna eksploracja problemu dokonana nie przez teologów, lecz przez historyków (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 146). Walorem końcowego stanowiska mariawickiego w sprawie pism założycielki mariawityzmu jest wyrażenie wdzięczności stronie rzymskokatolickiej za wniesiony wkład na rzecz głębszego wnikięcia w pewne treści Dzieła Wielkiego Miłosierdzia (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2006, 147).

Druga publikacja pt. „Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903-1906” jest również bardzo interesująca, ponieważ zawiera niedostępne wcześniej materiały archiwalne dotyczące genezy rozłamu mariawitów z Rzymem. Można w niej znaleźć dziesięć dokumentów archiwalnych oraz komentarze strony rzymskokatolickiej i strony mariawickiej do każdego z nich. Są one następujące:



1. Pismo ks. Piotra Bornińskiego do Sądu Biskupiego w Płocku z 13 lutego 1903 roku,
2. Protokół zeznań ks. Leona Gołębiowskiego złożonych przed biskupem płockim Jerzym hr. Szembekiem 22 kwietnia 1903 roku,
3. Protokół przesłuchania matki Marii Franciszki Kozłowskiej z 22 kwietnia 1903 roku,
4. Pismo arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak-Popiela z 1 czerwca 1903 roku do kardynała Prefekta Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonników,
5. Opinia ks. Antoniego Juliana Nowowiejskiego, Wikariusza Generalnego Biskupa Płockiego, Regensa Seminarium i Prałata Prepozyta Kapituły Katedralnej, z 30 listopada 1903 roku,
6. Nota o. Pio de Langogne, sporządzona 20 stycznia 1904 roku dla Sekretarza Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonników,
7. List bp. Jerzego Szembeka do Prefekta Kongregacji do Spraw Biskupów i Zakonników z 8 marca 1904 roku,
8. Relacja bp. Jerzego Szembeka dla papieża Piusa X z 8 marca 1904 roku,
9. List Marii Franciszki Kozłowskiej do Piusa X z 9 czerwca 1904 roku
10. Okólnik ks. Jana Kowalskiego „Mariawici wierzą” z 13 kwietnia 1906 roku.

Bardzo interesujące jest też wspólne słowo końcowe obu stron odnoszące się do wymienionych dokumentów.

Za jeden z największych sukcesów Komisji Mieszanej należy uznać wspólne słowo końcowe dotyczące nieznanych dokumentów w kwestii mariawickiej z lat 1903-1906. Zostało ono ujęte w pięciu punktach. Po pierwsze, uznano, że wspólne badanie dokumentów watykańskich w kwestii mariawickiej przyniosło wiele cennych ustaleń w oparciu o najwcześniejsze dostępne archiwalia, jednak nie doprowadziło do pełnego wyjaśnienia genezy wykluczenia mariawitów z Kościoła

Rzymskokatolickiego z powodu niekompletnej dokumentacji. Po drugie, stwierdzono, że osąd sprawy mariawickiej został dokonany na podstawie najstarszych i najważniejszych dokumentów archiwalnych. Po trzecie, obie strony zgodziły się, że w badanym okresie matka Maria Franciszka Kozłowska była osobą charyzmatyczną oraz prowadziła bogate życie ascetyczne i duchowe. Po czwarte, mariawici i rzymskokatolicy doszli do wspólnego wniosku, że rozstrzygnięcie sprawy mariawickiej w Rzymie zostało dokonane pod wpływem negatywnych opinii bp. Jerzego hr. Szembeka i abp. Wincentego Chościak-Popiela. Po piąte, obie strony opowiedziały się za kontynuacją dialogu i prowadzeniem dalszych badań archiwalnych w celu pogłębienia wzajemnej współpracy ekumenicznej dla dobra obu Kościołów (Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów 2011, 146-148).

Obie publikacje zawierające stanowisko mariawickie i rzymskokatolickie odnoszące się do objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej i nieznanych dokumentów dotyczących kwestii mariawickiej oraz słowo końcowe dwóch stron o przeżyciach mistycznych Mateczki, a także wspólne słowo końcowe o dokumentach watykańskich, należy uznać za historyczne osiągnięcie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Dzięki ogłoszeniu ich drukiem opinia publiczna mogła poznać poglądy obu stron na temat pism założycielki mariawityzmu i treści dokumentów przechowywanych w Archiwum Kongregacji Doktryny Wiary w Watykanie.

## **5. Podpisanie wspólnego dokumentu „Sakrament chrztu znakiem jedności” 23 stycznia 2000 r.**

Niezwykłe doniosłym wydarzeniem w dziejach ekumenizmu w Polsce było podpisanie 23 stycznia 2000 roku w kościele ewangelicko-augsburskim pw. Świętej Trójcy w Warszawie przez zwierzchników siedmiu Kościołów chrześcijańskich w Polsce dokumentu „Sakrament chrztu

znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia”. Ważność chrztu świętego wzajemnie uznały następujące Kościoły: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Rzymskokatolicki, Kościół Polskokatolicki, Kościół Starokatolicki Mariawitów i Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny. W imieniu Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce deklarację podpisał kardynał Józef Glemp, natomiast Kościoła Starokatolickiego Mariawitów Biskup Naczelny Zdzisław M. Włodzimierz Jaworski (Budniak, Glaeser, Kałużny, Kijas 2016, 514).

Sygnatariusze dokumentu w imieniu swoich Kościołów, wyrażając wdzięczność Trójjedynemu Bogu za dwa tysiące lat Nowego Przymierza i za ponad tysiąc lat chrześcijaństwa na ziemiach polskich, w oparciu o długoletnie wysiłki teologiczno-ekumeniczne przyjęte wspólnie w różnych dokumentach, zwłaszcza w Dokumencie Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów pt. „Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne”, czyli Dokumencie z Limy z 1982 roku, potwierdzili swoją posługę poprzez chrzest. Zwierzchnicy siedmiu Kościołów chrześcijańskich w Polsce wspólnie oświadczyli, że Jezus Chrystus ustanowił sakrament chrztu i nakazał go udzielać (Mt 28,19; Mk 16,16). Na podstawie Nowego Testamentu zgodnie uznano, że „Chrzest jest wyjściem z niewoli (1 Kor 10,1-2), wciela w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wprowadza w Nowe Przymierze, jest znakiem nowego życia w Chrystusie, obmyciem z grzechu (1 Kor 6,11), oświeceniem przez Chrystusa (Ef 5,14), nowymi narodzinami (J 3,5), przyobleczeniem się w Chrystusa (Ga 3,27), odnowieniem przez Ducha (Tt 3,5), zwróconą do Boga prośbą o dobre sumienie (1 P 3,21) i wyzwoleniem, które prowadzi do jedności w Jezusie Chrystusie, gdzie zostają przezwyciężone podziały ze względu na stan społeczny, rasę czy płeć (Ga 3,27-28; 1 Kor 12,13)” (Budniak, Glaeser, Kałużny, Kijas 2016, 514). Dostojnicy kościelni, którzy podpisali porozumienie w imieniu swoich wyznań, zgodnie oświadczyli, że chrzest jest udzielany w wyżej wymienionych Kościołach z wody w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. W rozumieniu podpisujących porozumienie

„Chrzest jednoczy ochrzczonego z Chrystusem, chrześcijan między sobą” (Budniak, Glaeser, Kałużny, Kijas 2016, 514) oraz „Wprowadza do Kościoła i stanowi początek nowego życia w Chrystusie, którego celem jest uwielbienie chwały Bożej (Ef 1,14)” (Budniak, Glaeser, Kałużny, Kijas 2016, 514).

Z deklaracji Kościołów wybrzmiewa wspólna odpowiedzialność ochrzczonych za świadectwo składane Chrystusowi i Ewangelii. Za niepodważalny sukces dokumentu należy uznać zobowiązanie wyznań chrześcijańskich trzech tradycji wyznaniowych (katolicyzmu, prawosławia i protestantyzmu) do przewyciężenia podziałów i dążenie do widzialnej realizacji wspólnoty (Budniak, Glaeser, Kałużny, Kijas 2016, 514). Deklaracja Kościołów chrześcijańskich w Polsce, w tym Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, na progu trzeciego tysiąclecia w sprawie uznania ważności chrztu jest wspólnym osiągnięciem Kościoła Rzymskokatolickiego i sześciu Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Do ekumenicznego porozumienia w kwestii fundamentalnej dla chrześcijan doszło dzięki długoletnim rozmowom między zainteresowanymi stronami i woli współpracy międzywyznaniowej dla osiągnięcia zadowalającej wszystkich formuły, określającej podstawowe zasady teologicznego rozumienia chrztu świętego zgodnie z nauką Pisma Świętego.

## **6. Wspólne nabożeństwa i spotkania ekumeniczne w latach 1997-2011**

W okresie oficjalnej fazy dialogu teologicznego między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim nastąpiło wyraźne ożywienie wzajemnych kontaktów ekumenicznych. Wyrazem tych pozytywnych tendencji były wspólne nabożeństwa i spotkania z udziałem duchownych i wiernych obu wyznań.

18 stycznia 1998 roku w rzymskokatolickim kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Płocku, miejscu pierwszych objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej, odbyło się nabożeństwo ekumeniczne z udziałem

duchownych rzymskokatolickich, mariawickich, księdza prawosławnego i pastora luterańskiego. Uczestniczyli w nim dwaj biskupi: Roman Marcinkowski (ur. 1942) z Kościoła Rzymskokatolickiego i Antoni M. Roman Nowak z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Godne podkreślenia jest, że rok 1998 był szczególny dla mariawitów i rzymskich katolików, ponieważ rozpoczęła wtedy oficjalnie pracę Komisja Mieszana do Spraw Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Podczas nabożeństwa homilię wygłosił ks. prof. Konrad M. Paweł Rudnicki z Kościoła mariawitów. Kaznodzieja wypowiedział wtedy znamienne słowa o wymiarze ekumenicznym, bliskie dla chrześcijan różnych tradycji wyznaniowych:

Zbudowanie wspólnej doktryny nie zapewnia nam jeszcze jedności. Budując jedność z Chrystusem, budujemy ją między sobą. Ważne jest, aby szeregowi członkowie Kościoła z szacunkiem przystępowali do sakramentu Eucharystii, a ci, którzy troszczą się o budynki kościelne, sprawiali, że samym wyglądem przyciągną serca wchodzących do kościoła. Ci, którzy sprawują święte rytuały, muszą pamiętać, aby krótkie nauki towarzyszące nabożeństwu pozwalały brzmieć przede wszystkim słowem liturgicznym (J.M. 1998, 1).

Szczególne znaczenie dla relacji mariawicko-rzymskokatolickich miało kazanie „Wszystko ma swój czas”, które wygłosił Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów Zdzisław M. Włodzimierz Jaworski podczas nabożeństwa ekumenicznego w Tygodniu Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan 24 stycznia 1999 roku w rzymskokatolickiej Bazylice Archikatedralnej pw. Męczeństwa św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Znaczna część kazania biskupa Włodzimierza Jaworskiego poświęcona została pojednaniu obu Kościołów. Zwierzchnik Kościoła Starokatolickiego Mariawitów przypomniał w nim o liście biskupa Władysława Miziołka z 1971 roku do braci mariawitów i homilii wygłoszonej przez ks. prof. Michała Czajkowskiego (ur. 1934), wybitnego teologa i żarliwego ekumenistę, podczas nabożeństwa ekumenicznego w 1979 roku z prośbą o przebaczenie za krzywdy wyrządzone przez

Kościół Rzymskokatolicki wobec mariawitów. Odnosząc się do tych gestów i słów, bp Włodzimierz Jaworski wypowiedział przełomowe słowa o historycznej doniosłości, otwierające nowy etap w stosunkach mariawicko-rzymskokatolickich:

Zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że również i my nie jesteśmy bez winy. Broniąc się, odpierając niekiedy fałszywe zarzuty i oskarżenia, używaliśmy twardych słów, które mogły ranić. Przyjmując przeto przeproszenie przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego, ja również w imieniu Kościoła Starokatolickiego Mariawitów przepraszam naszych braci rzymskokatolików (Jaworski 1999, 7).

Ożywieniu kontaktów mariawicko-rzymskokatolickich służyła wizyta biskupa prof. Stanisława Wielgusa (ur. 1939), ordynariusza diecezji płockiej (1999-2006), u biskupa Włodzimierza Jaworskiego, Biskupa Naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, złożona 29 grudnia 1999 roku w klasztorze mariawickim w Płocku. W spotkaniu wzięli udział również bp Antoni M. Roman Nowak i bp Michał M. Ludwik Jabłoński z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów oraz bp Roman Marcinkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak z Kościoła Rzymskokatolickiego. Omówiono na nim trudności w ekumenicznym dialogu bilateralnym oraz udział duchownych mariawickich i rzymskokatolickich w obchodach Wielkiego Jubileuszu 2000-lecia przyjścia Jezusa na ziemię (Jaworska 1999, 11).

Niezwykle potrzebne spotkanie informacyjne poświęcone tematyce dialogu mariawicko-rzymskokatolickiego odbyło się 19 stycznia 2000 roku w rzymskokatolickim Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. Zorganizowano je w ramach spotkań z cyklu „Ludzie kultury w posłudze myślenia i odpowiedzialności” z inicjatywy Rektoratu Wyższego Seminarium Duchownego, Biblioteki Diecezjalnej i Płockiego Instytutu Wydawniczego (Jaworska 2000, 12). Uczestniczyło w nim kilkadziesiąt osób. Podczas spotkania wygłoszono dwa referaty z perspektywy mariawickiej i rzymskokatolickiej.

W imieniu Kościoła Starokatolickiego Mariawitów referat przedstawił bp Michał M. Ludwik Jabłoński, ordynariusz diecezji śląsko-łódzkiej. Biskup Jabłoński mówił o przyczynach rozłamu mariawitów z Rzymem oraz o historii kontaktów obu Kościołów (Adamkowski 2000, 3). Z kolei stanowisko rzymskokatolickie przybliżył ks. prof. Henryk Seweryniak, wykładowca płockiego seminarium duchownego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wygłosił on referat pt. „Dialog katolicko-mariawicki wczoraj, dziś, jutro. Postulaty teologa katolickiego wobec własnego Kościoła”. Jego wystąpienie dotyczyło perspektyw i postulatów dialogu mariawicko-rzymskokatolickiego. W związku z Wielkim Jubileuszem 2000-lecia chrześcijaństwa prelegent zaapelował o wyzbycie się przez obie strony uprzedzeń oraz podjęcie wspólnego dzieła modlitwy o dar jedności, oczyszczenia pamięci, rachunku sumienia i przeprowadzenie stosownych poczynąń ekumenicznych (Seweryniak 2000, 1). W rozumieniu księdza profesora strona mariawicka powinna w sposób klarowny określić obecny stosunek do założycielki mariawityzmu i prymatu papieskiego oraz sakramentu małżeństwa, a szczególnie „zaistnienia rozerwania małżeństwa” (Seweryniak 2000, 3-4). W trakcie spotkania głos zabrał również ks. dr Andrzej Rojewski (ur. 1943), płocki wykładowca seminaryjny, który zwrócił się z prośbą do biskupa mariawickiego Michała Jabłońskiego o wybaczenie za niewłaściwe zachowanie w okresie dzieciństwa przed gąbińskim kościołem parafialnym wobec świeckiego wyznawcy mariawityzmu (Adamkowski 2000, 3; Jaworska 2000, 12).

Do umocnienia wzajemnego szacunku między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów przyczyniło się przemówienie wygłoszone przez bp. prof. Stanisława Wielgusa, ordynariusza rzymskokatolickiej diecezji płockiej, 15 sierpnia 2000 roku podczas centralnej uroczystości w mariawickiej Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Płocku z okazji Roku Wielkiego Jubileuszu 2000-lecia przyjścia Zbawiciela na ziemię. Podczas swojego wystąpienia biskup Wielgus,

nawiązując do 1. Listu św. Jana, podkreślił, że „nie ma innego wyjścia, nie ma innej drogi do pojednania wszystkich chrześcijan, jak tylko przez miłość” (Wielgus 2000, 11). Hierarcha rzymskokatolicki wyraził również głęboki szacunek dla Kościoła mariawitów za wszelkie dobro, które sprawił i sprawia” (Wielgus 2000, 11). Na odnotowanie zasługuje również fakt, że w czasie centralnej uroczystości Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa w świątyni mariawickiej w Płocku historyczny znak pokoju przekazali sobie zwierzchnik KSM, bp Włodzimierz Jaworski i bp rzymskokatolicki Stanisław Wielgus („Wielki jubileusz u mariawitów” 2000, 1).

W styczniu 2001 roku w ramach Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan odbyły się kolejne nabożeństwa ekumeniczne z udziałem duchownych Kościoła Starokatolickiego Mariawitów i Kościoła Rzymskokatolickiego. 18 stycznia w rzymskokatolickim kościele pw. św. Jana Chrzyciela w Płocku homilię wygłosił ks. Dariusz M. Gabriel Grabarczyk, duchowny mariawicki, proboszcz Parafii KSM pw. Nawiedzenia św. Elżbiety przez Najświętszą Maryję Pannę w Peplowie pod Płockiem. W części końcowej kaznodzieja wskazał na potrzebę wspólnego działania na rzecz przywrócenia jedności chrześcijan

Jezus Chrystus ustanowił jeden Kościół. Chrystus modlił się o jedność tegoż Kościoła, jesteśmy świadomi tego, że podziały zrodziły się z błędów, pychy i braku silnej wiary. Nadchodzi dobry czas, aby puścić w niepamięć nasze spory i podziały. Czas na działanie w kierunku prawdziwej jedności i czas wielkiej ufności, że wreszcie nastanie „jedna owczarnia i jeden Pasterz”. Tę ufność pokładamy w Tym, który powiedział: Niech się nie trwoży serce wasze (Grabarczyk 2001, 6).

W ostatnim dniu Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan, 25 stycznia biskup rzymskokatolicki Roman Marcinkowski, sufragan diecezji płockiej, wygłosił homilię w płockiej katedrze mariawickiej (Jaworska 2001, 8).

Nabożeństwa ekumeniczne z udziałem duchownych mariawickich i rzymskokatolickich odbyły się również w styczniu 2002 roku.



18 stycznia miało miejsce nabożeństwo w kościele rzymskokatolickim pw. św. Jana Chrzciciela w Płocku, które odprawił bp Roman Marcinkowski, a homilię wygłosił ks. Kazimierz Kaczmarski, proboszcz Parafii Kościoła Starokatolickiego Mariawitów pw. św. Anny i św. Marcina w Strykowie. Z kolei 25 stycznia odbyło się nabożeństwo ekumeniczne w Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Płocku, które celebrował bp Włodzimierz Jaworski, zwierzchnik Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, a homilię wygłosił bp Roman Marcinkowski (Jaworska 2002, 22).

Podczas nabożeństwa ekumenicznego w Tygodniu Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan, celebrowanego 25 stycznia 2003 roku w Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Płocku, bp Roman Marcinkowski, rzymskokatolicki sufragan diecezji płockiej, po wygłoszeniu okolicznościowej homilii, wręczył Biskupowi Naczelnemu KSM Włodzimierzowi Jaworskiemu naczynia liturgiczne – kielich i patenę (Jaworska 2003, 22).

Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan w 2004 roku stał się okazją do wygłoszenia homilii przez bp. Michała M. Ludwika Jabłońskiego, ordynariusza diecezji śląsko-łódzkiej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, 18 stycznia w kościele rzymskokatolickim pw. św. Jana Chrzciciela w Płocku (Jaworska 2004, 28). W tym samym miesiącu, 26 stycznia, nabożeństwu w kościele rzymskokatolickim pw. Dzieciątka Jezus księży orionistów w Warszawie, na zaproszenie katolickiego Stowarzyszenia Pojednania i Pokoju „Effatha”, przewodniczył bp Zdzisław M. Włodzimierz Jaworski, Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Podczas swojego przemówienia, wygłoszonego na początku nabożeństwa, biskup mariawicki „podkreślił znaczenie wspólnej modlitwy w dążeniu do jedności chrześcijan i osiągnięcia pokoju w trzech wymiarach – z Bogiem, z samym sobą i bliźnimi” (Jaworska 2004, 28).

W ramach Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan również w 2005 roku odbyły się nabożeństwa ekumeniczne, w których uczestniczyli duchowni mariawicki i rzymskokatolicki. 25 stycznia w katedrze mariawickiej w Płocku nabożeństwo ekumeniczne celebrował bp Zdzisław M. Włodzimierz Jaworski, a homilię wygłosił bp Roman

Marcinkowski, rzymskokatolicki sufragan diecezji płockiej. Podczas nabożeństwa biskup Marcinkowski przekazał biskupowi Jaworskiemu w darze tuwalnię, czyli welon naramienny używany do błogosławieństwa Przenajświętszym Sakramentem (Jaworska 2005, 22).

W roku 2006 przypadała 100. rocznica rozłamu mariawitów z Rzymem i utworzenia niezależnego Kościoła Mariawitów. Dla uczczenia tej rocznicy Parafia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów pw. św. Franciszka z Asyżu w Łodzi z inicjatywy bp. Michała M. Ludwika Jabłońskiego, ordynariusza diecezji śląsko-łódzkiej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, 13 maja tegoż roku zorganizowała sympozjum ekumeniczne z udziałem duchownych i osób świeckich głównie z Kościoła Mariawitów (grupy płockiej) i Kościoła Rzymskokatolickiego, w tym członków Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu między obu Kościołami (Jaworska 2006, 9). Wygłoszono na nim 6 referatów, w tym 4 z perspektywy mariawickiej (bp Ludwik Jabłoński, ks. prof. Paweł Rudnicki, dr Sławomir Gołębiowski, mgr Władysław Ginter) i 2 z pozycji rzymskokatolickiej (bp prof. Bronisław Dembowski i dr Krzysztof Mazur) (Jaworska 2006a, 9). W ocenie bp. Bronisława Dembowskiego, współprzewodniczącego komisji mieszanej, który wygłosił na sympozjum referat pt. „W drodze ku pojednaniu. Stanowisko strony rzymskokatolickiej w dialogu teologicznym z Kościołem Starokatolickim Mariawitów”, przypadająca w 2006 roku 100. rocznica wyodrębnienia się ruchu mariawickiego ze struktur Kościoła Rzymskokatolickiego „jest to rocznica smutna i bolesna dla mariawitów. Jest ona bolesna także dla Kościoła Rzymskokatolickiego – Matki, która 100 lat temu utraciła część swoich dzieci, pragnących często oczyszczenia jej oblicza (Dembowski 2006a, 32; Polak 2006a, 18-19; Polak 2006b, 2). Biskup Dembowski uzasadnił odrzucenie objawień Mateczki przez papieża Piusa X ostrożnością Magisterium Kościoła wobec objawień prywatnych oraz przyznaniem założycielce mariawityzmu przez mariawitów specjalnych przywilejów dotyczących podobieństwa do Najświętszej Maryi Panny, samodzielnego tworzenia Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów i sprawowania

faktycznego zwierzchnictwa duchowego nad księżmi, należącymi do wymienionego Zgromadzenia (Dembowski 2006a, 48-50; Polak 2006a, 19). Odmienne stanowisko w tej sprawie wyrazili mariawici (bp Ludwik Jabłoński, dr Sławomir Gołębiowski, red. Władysław Ginter, red. Pelagia Jaworska), którzy podkreślili fundamentalne znaczenie objawień Mateczki dla posłannictwa mariawityzmu. Uczestnicy sympozjum opowiedzieli się za kontynuacją dialogu teologicznego między obu Kościołami w duchu ekumenizmu, pojednania i wzajemnego szacunku (Polak 2006a, 19-20; Polak 2006b, 2).

Kolejną okazją do kontynuacji wzajemnych relacji stała się czterodniowa pielgrzymka papieża Benedykta XVI do Polski. 25 maja 2006 roku w kościele ewangelicko-augsburskim pw. św. Trójcy w Warszawie doszło do spotkania biskupa Rzymu ze zwierzchnikami Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. W tym szczególnym nabożeństwie uczestniczył m.in. bp Zdzisław M. Włodzimierz Jaworski, Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, który w jego trakcie odczytał modlitwę w intencji pokoju na całym świecie, a w końcowej części wymienił z papieżem braterski uścisk dłoni (Jaworska 2006b, 10).

15 sierpnia 2006 roku w centralnej uroczystości jubileuszowej 100-lecia zorganizowania niezależnego od Rzymu Kościoła Mariawitów w mariawickiej Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Płocku wzięli udział trzej duchowni rzymskokatolickcy: bp prof. Bronisław Dembowski, współprzewodniczący Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów, bp prof. Tadeusz Pikus (ur. 1949), przewodniczący Rady Episkopatu do Spraw Ekumenizmu (2006-2011) i ks. prof. Henryk Seweryniak, członek Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów (Orłowska 2006, 1; Polak 2006, 20-21; SA 2006, 8 ). W imieniu Komisji Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu bp Dembowski, biskup senior diecezji włocławskiej (2003-2019), wygłosił krótkie przemówienie, odnosząc się do przebiegu

i rezultatów mariawicko-rzymskokatolickiego dialogu teologicznego. Hierarcha rzymskokatolicki z jednej strony docenił osiągnięcia tych rozmów w aspekcie wzajemnego poznania się, z drugiej zaś zwrócił uwagę na bolesne różnice między obu Kościołami w zakresie pojmowania roli papieża w Kościele i objawień założycielki mariawityzmu (Dembowski 2006b, 10). O znaczeniu ekumenicznym uroczystości jubileuszowej u mariawitów w Płocku świadczy udział dwóch biskupów rzymskokatolickich, dostrzegających potrzebę kontynuacji dialogu teologicznego i umacniania wzajemnego szacunku

Ważnym wydarzeniem w ekumenicznych relacjach mariawicko-rzymskokatolickich było spotkanie nowo wybranego Biskupa Naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Michała M. Ludwika Jabłońskiego z rzymskokatolickim biskupem płockim, Piotrem Liberą, które odbyło się 13 września 2007 roku w pałacu biskupim w Płocku. W spotkaniu uczestniczyli ks. Zenon M. Mirosław Polkowski (1957-2021), wikariusz Parafii Mariawickiej w Płocku, oraz ks. prof. Henryk Seweryniak, członek Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Obaj biskupi rozmawiali na temat współpracy ekumenicznej i podzielili się refleksjami z pracy duszpasterskiej. Rozmawiano również o wynikach i perspektywach dialogu obu Kościołów (Katolicka Agencja Informacyjna 2007, 19).

20 stycznia 2008 roku, podczas Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan, po raz pierwszy od ponad 100 lat, w przyklasztornym kościele rzymskokatolickim ojców franciszkanów pw. św. Franciszka w Brzezinach, okolicznościowe kazanie wygłosił duchowny mariawicki, ks. Ireneusz M. Stanisław Bankiewicz, proboszcz Parafii Kościoła Starokatolickiego Mariawitów pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Grzmiącej. Zwracając się do uczestników nabożeństwa, mówił o roli duchowości i formacji franciszkańskiej w Kościele mariawitów i życiu założycielki mariawityzmu. Kapłan mariawicki poruszając problem braku jedności wśród uczniów Chrystusa, przypomniał słowa Mateczki

o ponadczasowym znaczeniu i uniwersalnym wymiarze dla chrześcijan: „jak nadzieja na przyście Mesjasza – Króla zawiodła Żydów, a wiara w dogmaty podzieliła chrześcijan, tak miłość zjednoczy wszystkich” (Uczestnik 2008, 32).

W styczniu 2008 roku również po raz pierwszy bp dr Piotr Libera, ordynariusz rzymskokatolickiej diecezji płockiej, wygłosił homilię w katedrze mariawickiej w Płocku. Niewątpliwie było to wydarzenie o wymiarze historycznym i ekumenicznym, które zbliżyło do siebie oba Kościoły (TD 2008, 32).

Kolejną okazją do wspólnej modlitwy duchownych obu Kościołów było nabożeństwo ekumeniczne, które odbyło się 24 stycznia 2009 roku w Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Płocku. Mszę Świętą odprawił bp Michał M. Ludwik Jabłoński, Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, natomiast homilię wygłosił bp Piotr Libera, ordynariusz rzymskokatolickiej diecezji płockiej. W nabożeństwie wzięli udział również duchowni mariawicy, ks. Stanisław M. Łukasz Kaczorek i ks. Dariusz M. Gabriel Grabarczyk, oraz rzymskokatolicy, ks. prof. Henryk Seweryniak i ks. dr Mirosław Kosek, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku (Dominik 2009, 29). W wygłoszonej homilii biskup płocki, nawiązując do idei Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan, zainicjowanej 75 lat temu w 1932 roku przez ks. Paula Couturiera (1881-1953), francuskiego duchownego rzymskokatolickiego z Lyonu, pioniera ekumenizmu, „wezwał do konkretnych postaw i podjęcia działań pogłębiających pojednanie: obdarowywania się tym, co wartościowe w poszczególnych Kościołach, rozwijania wiary, przepraszania za błędy i przebaczenia, ale przede wszystkim modlitwy o jedność” (Małecka 2009, III).

O woli podtrzymywania więzi mariawicko-rzymskokatolickich świadczy również udział bp. Piotra Libery, ordynariusza diecezji płockiej, 23 stycznia 2010 roku w nabożeństwie ekumenicznym celebrowanym przez Biskupa Naczelnego Ludwika Jabłońskiego w katedrze mariawickiej w Płocku. Na zakończenie Mszy świętej biskup Jabłoński

podziękował obecnym duchownym i wiernym za udział w nabożeństwie. Przytoczył również ważne słowa założycielki mariawityzmu, matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczące jedności chrześcijan: „Głównym fundamentem zjednoczenia Kościołów powinna być wiara i cześć dla Przenajświętszego Sakramentu Ołtarza. Każdy Kościół niech zachowuje swoje zwyczaje, modły i nabożeństwa, i niech drugiemu swoich praktyk religijnych nie narzuca. We wszystkim niech będzie miłość, w rzeczach niekoniecznych do zbawienia – wolność, a w koniecznych jedność” („Tydzień modlitw o Jedność Chrześcijan w Płocku” 2010, 27).

Nabożeństwa ekumeniczne z udziałem duchownych obu Kościołów odbyły się również w styczniu 2011 roku. W kościele rzymskokatolickim pw. św. Jana Chrzyciela Mszy świętej w Płocku przewodniczył bp dr Piotr Libera, ordynariusz płocki, a homilię wygłosił biskup Ludwik Jabłoński, zwierzchnik Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Natomiast w mariawickiej Świątyni Miłosierdzia i Miłości Mszę świętą odprawił bp Ludwik Jabłoński, a homilię wygłosił bp Piotr Libera (MD 2011, 38).

## **7. Osiągnięcia i trudności oficjalnej fazy dialogu mariawickiego-rzymskokatolickiego**

Oficjalny dialog mariawicko-rzymskokatolicki, nawiązany z inicjatywy Kościoła Rzymskokatolickiego, prowadzony intensywnie w latach 1997-2011, mimo że był mozolny i trudny, okazał się wydarzeniem ekumenicznym bez precedensu o historycznej doniosłości. W dużej mierze spełnił on pozytywną rolę jako próba wzajemnego poznania i lepszego rozumienia punktu widzenia dwóch wyznań tradycji katolickiej przez wymianę poglądów dotyczących objawień Mateczki, wyjaśnienia przyczyn rozłamu mariawitów z Rzymem oraz różnych szczegółowych zagadnień teologicznych o charakterze teoretycznym i praktycznym. Bez tych rozmów nie byłoby możliwe pojednanie dwóch bliskich sobie Kościołów oraz szczegółowe poznanie podobieństw i różnic doktrynalnych, organizacyjnych, liturgicznych i dyscyplinarnych między obu

wyznaniami. Dzięki porzuceniu nieufności i uprzedzeń oraz przyjęciu postawy ekumenicznej przedstawiciele obu stron otworzyli się na siebie nawzajem, modlili się wspólnie, rozmawiali ze sobą, poszukiwali platformy porozumienia i przyczynili się do głoszenia wspólnego orędzia ewangelicznego o Głowie Kościoła i Zbawicielu Jezusie Chrystusie, który zawsze pragnął jedności chrześcijan w duchu miłości i przebaczenia.

Znaczącym osiągnięciem komisji mieszanej była twórcza i niezwykle interesująca dyskusja dotycząca treści i przesłania objawień Dzieła Wielkiego Miłosierdzia z lat 1893-1918. Dzięki temu mariawici mieli okazję zapoznać stronę rzymskokatolicką z charakterem i znaczeniem podstawowej księgi wyznaniowej mariawityzmu, natomiast rzymscy katolicy mieli możliwość lepiej poznać duchowy wymiar i kontekst przeżyć mistycznych matki Marii Franciszki Kozłowskiej, które w wielu miejscach są podobne, a nawet tożsame z treścią objawień siostry Heleny Marii Faustyny Kowalskiej (1905-1938), habitowej zakonnicy rzymskokatolickiej ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, z lat trzydziestych XX wieku („Mariawityzm – rzymski katolicyzm. To, co łączy – to, co dzieli. Rozmowa z ks. prof. Konradem M. Rudnickim” 2004).

Należy również docenić dążenia obu stron do ustalenia przyczyn rozłamu mariawitów z Rzymem. Dialog oficjalny umożliwił zapoznanie się z dziesięcioma dotychczas nieznanymi dokumentami dotyczącymi kwestii mariawickiej z lat 1903-1906. Dzięki ich udostępnieniu komisji mieszanej przez archiwum dzisiejszej Dykasterii Nauki Wiary ustalono niektóre aspekty i kulisy związane z wykluczeniem przywódców i zwolenników mariawityzmu z Kościoła Rzymskokatolickiego.

Komisja Mieszana do Spraw Dialogu pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów, która zakończyła swoją pracę 21 września 2011 roku we Włocławku, przyczyniła się do zmniejszenia wzajemnej nieufności. Dzięki podjętym rozmowom strona rzymskokatolicka oświadczyła, że klątwa nałożona na wyznawców mariawityzmu w grudniu 1906 roku nie obejmuje współczesnych

mariawitów. Komisja widząc potrzebę kontynuacji dialogu, postulowała wprawdzie utworzenie Komisji Dwustronnej do Spraw Współpracy obu Kościołów w celu umocnienia więzi ekumenicznych i poszukiwania możliwości realizacji zasady *communio in sacris* w aspekcie możliwości wzajemnego przystępowania do Komunii Świętej przez duchownych i wiernych obydwu konfesji, ale jak na razie nie doszło do realizacji tej propozycji.

Mimo pewnych pozytywnych rezultatów w prowadzonym dialogu teologicznym dwóm Kościołom siostrzanym nie udało się doprowadzić do przewyciężenia różnic dogmatycznych i kanonicznych dotyczących roli i władzy papieża oraz przepisów dyscyplinarno-prawnych odnoszących się do duchowieństwa i wiernych. Rozbieżne stanowiska obu stron ujawniły się również w kwestii oceny charakteru i treści objawień matki Marii Franciszki Kozłowskiej oraz przyczyn rozłamu mariawitów z Rzymem. Strona mariawicka była rozczarowana tym, że strona rzymskokatolicka nie ujawniła wszystkich istotnych dokumentów archiwalnych dotyczących roli polskich biskupów rzymskokatolickich, Kurii Rzymskiej i papieża Piusa X w potępieniu i wykluczeniu przywódców i zwolenników Dzieła Miłosierdzia<sup>12</sup>. Strona rzymskokatolicka nie dokonała rehabilitacji matki Marii Franciszki i nie zgodziła się na odwołanie ekskomuniki większej nałożonej przeszło 100 lat temu z polecenia papieża Piusa X przez Świętą Rzymską i Powszechną

---

<sup>12</sup> Mariawici oczekiwali od strony rzymskokatolickiej ujawnienia tekstów archiwalnych przechowywanych w Watykanie odnoszących się do kwestii mariawickiej, sporządzonych przeszło 100 lat temu przez duchownych rzymskokatolickich, m.in. ks. Stanisława Galla (1865-1942), profesora seminarium duchownego w Warszawie, późniejszego biskupa polowego i administratora apostolskiego archidiecezji warszawskiej; kard. Vincenzo Vannutellego (1836-1930) i jego brata kard. Serafino Vannutellego (1834-1915) z Kurii Rzymskiej; biskupa mohylewskiego Franciszka Albina Symona (1841-1918), byłego rektora Akademii Duchownej w Petersburgu; o. Honorata Koźmińskiego (1829-1916), kapucyna z Zakroczymia; ks. prałata Kazimierza Skirmunta (1861-1931), rezydenta w Rzymie, konsultora Kongregacji Propagandy Wiary i Kongregacji do Spraw Nadzwyczajnych; oraz ks. Adama Stefana Sapięhy (1867-1951), późniejszego kardynała i metropolity krakowskiego (Starczewski 2004, 14-15)



Inkwizycję na Mateczkę i pierwszego Ministra Generalnego Związku Mariawitów, ks. Jana M. Michała Kowalskiego. Na skutek zaistnienia zasadniczej różnicy poglądów w omawianych kwestiach oba Kościoły uświadomiły sobie brak gotowości do podjęcia wiążących decyzji o charakterze praktycznym. Nic więc dziwnego, że komisja mieszana nie doprowadziła do przełomu w ekumenicznych relacjach mariawicko-rzymskokatolickich. W wyniku prowadzenia rozmów dwustronnych okazało się, że perspektywa zawarcia interkomunii, pełnej wspólnoty kościelnej i zjednoczenia dwóch Kościołów nieubłaganie oddaliła się w czasie i trudno przewidzieć, czy kiedykolwiek wizja pełnej jedności dwóch wyznań spełni się w przyszłości. W tej sytuacji można liczyć co najwyżej na utrzymywanie stałych kontaktów dwustronnych, większy szacunek i dawanie wspólnego świadectwa w sprawach nadrzędnych dla chrześcijan, takich jak: zbawienie, pokój, miłość, miłosierdzie, poszanowanie dzieła stworzenia i niedzieli jako Dnia Pańskiego oraz niesienie pomocy ludziom nieszczęśliwym, odrzuconym, ubogim i zagubionym.

### **Bibliografia**

- Adamkowski, Arkadiusz. 2000. „Trzeba wyzbywać się uprzedzeń: Płock: Spotkanie w seminarium.” *Gazeta na Mazowszu*, 21 stycznia: 3.
- Beck, André Le. 2017. *Miséricorde & amour: L'Église Mariavite*. Paris: ECAP.
- Bruncz, Dariusz. 2014. „Ekumenizm był zwyczajnie wpisany w Jego DNA.” *Praca nad sobą* 19 (73):36-39.
- Budniak, Józef, i Zygfryd Glaeser, Tadeusz Kałużny, Zdzisław J. Kijas. 2016. „Sakrament chrztu znakiem jedności: Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia: (Warszawa, 23 stycznia 2000 r.)” W *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964-2014)*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie: 514-515.
- Dembowski, Bronisław. 2006a. „W drodze ku pojednaniu: Stanowisko strony rzymskokatolickiej w dialogu teologicznym z Kościołem

- Starokatolickim Mariawitów.” *Biuletyn Ekumeniczny* 35 (3-4): 31-53.
- Dembowski, Bronisław. 2006b. „Przemówienie biskupa Bronisława Dembowskiego w Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Płocku 15 sierpnia 2006 roku.” *Mariawita* 48 (7-9): 10.
- Dembowski, Bronisław. 2009. „Sprawozdanie z prac Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów w roku 2008: Włocławek 13 stycznia 2009 r.” Maszynopis. Włocławek.
- Dembowski, Bronisław. 2011. „Komunikat bp. Bronisława Dembowskiego na temat zamknięcia prac Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek 11 października 2011 r.” Maszynopis. Włocławek.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 1998a. „Komunikat z 1. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 4 marca 1998 r.” Maszynopis. Włocławek.
- Dembowski Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 1998b. „Komunikat z 2. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 14 października 1998 r.” Maszynopis. Łódź.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 1998c. „Protokół z 2. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 14 października 199 r.” Maszynopis. Łódź.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 1999a. „Komunikat z 3. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 3 marca 1999 r.” Maszynopis. Włocławek.

- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 1999b. „Komunikat z 4. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 6 października 1999 r.” *Mariawita* 41 (10-12): 8.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 1999c. „Protokół z 4. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 6 października 1999 r.” *Maszynopis. Łódź.*
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2000a. „Komunikat z 5. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 4 marca 2000 r.” *Mariawita* 42 (1-3): 12.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2000b. „Komunikat z 6. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 11 października 2000 r.” *Maszynopis. Łódź.*
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2001a. „Komunikat z 7. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 7 marca 2001 r.” *Mariawita* 43 (7-9): 21.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2001b. „Komunikat z 8. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 10 października 2001 r.” *Mariawita* 43 (10-12): 23.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2002a. „Komunikat z 9. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 6 marca 2002 r.” *Mariawita* 44 (1-3): 8.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2002b. „Komunikat z 10. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy

- Kościółem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 9 października 2002 r.” *Mariawita* 44 (10-12): 9.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2003a. „Komunikat z 11. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 26 lutego 2003 r.” *Mariawita* 45 (4-6): 11.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2003b. „Komunikat z 12. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 8 października 2003 r.” *Mariawita* 45 (10-12): 14.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2004a. „Komunikat z 13. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 11 marca 2004 r.” *Mariawita* 46 (1-2): 16.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2004b. „Komunikat z 14. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 6 października 2004 r.” *Mariawita* 46 (10-12): 11.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2005a. „Komunikat z 15. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 30 marca 2005 r.” *Mariawita* 47 (4-6): 9.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2005b. „Komunikat z 16. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 12 października 2005 r.” *Mariawita* 47 (10-12): 15.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2006a. „Komunikat z 17. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 22 lutego 2006 r.” *Mariawita* 48 (1-3): 6.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2006b. „Komunikat z 18. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy

- Kościółem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Łódź, 11 października 2006 r.” *Mariawita* 48 (11-12): 7.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2007a. „Komunikat z 19. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 28 lutego 2007 r.” *Mariawita* 49 (1-2): 27.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2007b. „Komunikat z 20. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Płock, 10 października 2007 r.” *Mariawita* 49 (10-12): 19.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2008. „Komunikat z 21. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Płock, 9 października 2008 r.” *Mariawita* 50 (11-12): 19.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2009a. „Komunikat z 22. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 4 marca 2009 r.” *Mariawita* 51 (1-3): 14.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2009b. „Komunikat z 23. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Płock, 14 października 2009 r.” *Mariawita* 51 (10-12): 24.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2010a. „Komunikat z 24. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 3 marca 2010 r.” *Mariawita* 52 (1-3): 18.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2010b. „Komunikat z 25. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim

- Mariawitów: Płock, 13 października 2010 r.” *Mariawita* 52 (8-12): 47-48.
- Dembowski, Bronisław, i Ludwik Jabłoński. 2013. „Katolicy i mariawici: Komunikat z 26. posiedzenia Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów: Włocławek, 21 września 2011 r.” *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 31 (1-2): 172-175.
- Dembowski, Bronisław, i Henryk Seweryniak. 2008. „Sprawozdanie z prac Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów w roku 2007: Włocławek-Płock, 12 lutego 2008 r.” Maszynopis. Włocławek/Płock.
- „Dialog teologiczny między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów.” 1998. *Biuletyn Ekumeniczny* 27 (3): 64-65.
- DM. 2011 . „Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan: Płock.” *Mariawita* 53 (1-3): 38.
- DM.2013. „Kapłan Konrad M. Paweł Rudnicki 2 lipca 1926 – 13 listopada 2013.” *Mariawita* 55 (10-12): 16.
- Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła: Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary.* 2000. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Drózdź Grzegorz, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2000. „Protokół z 6. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /11.X.2000 r./” Maszynopis. Łódź.
- Drózdź Grzegorz, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2004. „Protokół z 12. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /8.X.2004 r./” Maszynopis. Łódź.

- Dróżdż Grzegorz, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2005. „Protokół z 15. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /30.III.2005 r./” Maszynopis. Włocławek.
- Dróżdż Grzegorz, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2007. „Protokół z 20. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /10.III.2007 r./” Maszynopis. Płock.
- Drugi Polski Synod Plenarny: Teksty robocze.* 1991. Poznań/Warszawa: Pallottinum.
- DT. 2008. „Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 2008: Płock.” *Mariawita* 50 (1-3): 32.
- Gołębiowski, Sławomir. 2009. „Mariavites credunt – Mariawici wierzą.” *Praca nad sobą* 14 (53): 21-25.
- Gołębiowski, Sławomir. 2012. „Kto dokonał zmian w tekście objawień Marii Franciszki Kozłowskiej przesłanych do Rzymu?” W *Mistrzyni Ducha. W 150. Rocznicę Narodzin Mateczki Świętej Marii Franciszki Kozłowskiej*, t. I, 255-269. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.
- Gołębiowski, Sławomir. 2014. „Paweł.” *Praca nad sobą* 19 (73): 16-22.
- [Grabarczyk], Gabriel. 2001. „Niech nie trwoży się serce wasze.” *Mariawita* 43 (1-3): 6.
- Grzegorzczuk, Danuta, i Małgorzata Śluzek, red. 2014. *Gmina Cegłów. Przewodnik encyklopedyczny.* Cegłów: Gminna Biblioteka Publiczna w Cegłowie.
- Grzybowski, Michał Marian. 2021. *Ksiądz Profesor dr hab. Ireneusz Mroczkowski 1949-2020.* Płock: P.P.-H. „Drukarnia” Sp. Z.o.o. Sierpc.
- Grzybowski, Michał Marian, i Leszek Zygmier. 2015. *Episkopat Płocki w latach 1075-2015.* Płock: Towarzystwo Naukowe Płockie.

- Heller, Michał. 2013. „Spoglądał na krańce wszechświata. Fragmenty wspomnień o kapł. M. Pawle opublikowane w «Tygodniku Powszechnym».” *Mariawita* 55 (10-12): 19.
- Jabłoński, Ludwik Maria. 2013. „«Błogosławieni umarli, którzy w Panu umierają: Tak mówi Duch – niech odpoczną od swoich trudów, bo ich czyny są z nimi» (Ap 14,13): Mowa pożegnalna wygłoszona przez Biskupa Naczelnego na pogrzebie M. Pawła.” *Mariawita* 55 (10-12): 17.
- Jaworska, Pelagia 1999. „Wizyta nowego ordynariusza Płockiego u Biskupa Naczelnego.” *Mariawita* 41 (10-12): 11.
- Jaworska, Pelagia. 2000. „Symposium ekumeniczne w Seminarium Duchownym w Płocku.” *Mariawita* 42 (1-3): 12.
- Jaworska, Pelagia. 2001. „Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan 18-25 stycznia 2001.” *Mariawita* 43 (1-3): 8.
- Jaworska, Pelagia. 2002. „Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan 18-25 stycznia 2002: U Ciebie jest źródło życia (Ps 36,10).” *Mariawita* 44 (1-3): 21-22.
- Jaworska, Pelagia. 2003. „Na tropach genezy Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan w Polsce.” *Mariawita* 45 (1-3): 21-22.
- Jaworska, Pelagia. 2004. „Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan 18-25 stycznia 2004.” *Mariawita* 46 (1-3): 27-28.
- Jaworska, Pelagia. 2005. „Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan 18-25 stycznia 2005.” *Mariawita* 47 (1-3): 22.
- Jaworska, Pelagia. 2006a. „Symposium Teologiczne w Łodzi.” *Mariawita* 48 (4-6): 9.
- Jaworska, Pelagia. 2006b. „Nabożeństwo ekumeniczne z papieżem.” *Mariawita* 48 (4-6): 10.
- Jaworski, Włodzimierz. 1999. „Wszystko ma swój czas. Kazanie wygłoszone na centralnym nabożeństwie w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan w Warszawie 24 stycznia 1999 roku w rzymskokatolickiej Archikatedrze pw. Męczeństwa św. Jana Chrzciciela przez Biskupa Naczelnego Kościoła Starokatolickiego



- Mariawitów Zdzisława Marię Włodzimierza Jaworskiego.” *Mariawita* 41 (1-3): 5-7.
- J.M. 1998. „Płock. Tydzień ekumeniczny.” *Gazeta na Mazowszu*, 19 stycznia: 1.
- Kamiński, Zygmunt. 1997. „Memorandum Biskupa Płockiego Zygmunta Kamińskiego w kwestii mariawickiej, 12 marca 1997.” Maszynopis. Płock.
- Karski, Karol. 2007. *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Karta Ekumeniczna. Wytyczne dla wzrastającej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie*. 2001. Warszawa: Rada Episkopatu ds. Ekumenizmu/Polska Rada Ekumeniczna.
- Katolicka Agencja Informacyjna. 2007. „Spotkanie Biskupów. Komunikat ze spotkania biskupa płockiego Piotra Libery z biskupem Ludwikiem Jabłońskim – Biskupem Naczelnym Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.” *Mariawita* 49 (10-12): 19.
- „Komisja ds. Dialogu katolików i mariawitów zakończyła prace.” 2011. *PAP*. Dostęp 2011.09.15. <http://www.gosc.pl/doc/949399>. Komisja-ds-dialogu-katolików-i-mariawitów-zakoczyła-prace.
- Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. 2006. *Dwustronna refleksja na temat podstawowych pism Matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia*. Łódź/Włocławek: Wydawnictwo ELWIT Kraków.
- Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. 2011. *Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903-1906*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Korpikiewicz, Honorata-Andromeda. 2014. „Pasuję cię, Andromedo.” *Praca nad sobą* 19 (73): 6-10.
- Małecka, Agnieszka. 2009. „Świadectwo jedności.” *Niedziela* 8 lutego: III.

- Mames, Daniel. 2014. „Kapłana M. Pawła krótka lekcja z teologii mistycznej o mariawityzmie.” *Praca nad sobą* 19 (73): 12-15.
- „Mariawityzm – rzymski katolicyzm. To, co łączy – to, co dzieli: Rozmowa z ks. prof. Konradem M. Rudnickim.” 2004. *Ekumeniczna Agencja Informacyjna*. Dostęp 2004.11.06.<http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=2004110313564525&mode=print>.
- Mazur, Krzysztof. 2013. „«Gdzie wielu myśli jednako, tam rzadko pojawia się doniosła idea» Wspomnienie o kapłanie prof. Konradzie Marii Pawle Rudnickim.” *Mariawita* 55 (10-12): 17-19.
- [Miller], Dominik. 2009. „Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan: Płock.” *Mariawita* 51 (1-3): 29.
- Mroczkowski, Ireneusz. 2005. „Protokół z 16. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /12.X.2005 r./” Maszynopis. Łódź.
- Mroczkowski, Ireneusz, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 1999. „Protokół z 3. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /3.III.1999 r./” Maszynopis. Włocławek.
- Mroczkowski, Ireneusz, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2003. „Protokół z 11. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /26.II.2003 r./” Maszynopis. Płock.
- Mroczkowski, Ireneusz, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2008. „Protokół z 21. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /9.X.2008 r./” Maszynopis. Płock.
- Obirek, Stanisław. 2014. „Koniec niezwyklej biografii.” *Praca nad sobą* 19 (73): 4-6.

- Orłowska, Milena. 2006. „Sto lat Świątyni Miłosierdzia i Miłości.” *Gazeta Wyborcza. Płock*, 16 sierpnia: 1.
- Piekarska, Małgorzata Karolina. 2014. „C/1966 TI Rudnicki.” *Praca nad sobą*19 (73): 2-3.
- Polak, Grzegorz. 1999. *Kto jest kim w Kościele: Ekumeniczne «who is who» chrześcijaństwa w Polsce: Stan na dzień 15 lutego 1999 r.* Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna.
- Polak, Grzegorz. 2006a. „Ekumeniczne obchody 100-lecia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.” *Biuletyn Ekumeniczny* 35 (3-4): 18-22.
- Polak, Grzegorz. 2006b. „Pokochać mariawitów.” *Tygodnik Powszechny*, 25 maja: 2.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 2008. *Moja droga do religii.* Kraków: F.H.U. ELWIT.
- Rudnicki, Paweł. 2000. „Kościół Starokatolicki Mariawitów: Doktryna – prawo – sakramenty – moralność.” W *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne: Katolicyzm: Kościół rzymskokatolicki, Starokatolicyzm, Mariawityzm, Integryzm rzymskokatolicki, Katolicyzm liberalny*, red. Marcin Karas, 86-194. Kraków: Wydawnictwo Media Press.
- [Rudnicki], Paweł. 1999. „O czym dyskutujemy z rzymskimi katolikami.” *Mariawita* 41 (10-12): 8-10.
- Rudnicki, Sulej Dawid. 2014. „Co Pan robił w tych butach??? – Chodziłem (cztery wcielenia mojego Ojca).” *Praca nad sobą*19 (73): 22-29.
- Rybak, Stanisław. 2011. *Mariawityzm: Dzieje i współczesność.* Warszawa: Agencja Wydawnicza CB.
- SA. 2006. „Jubileusz stulecia Kościoła Mariawitów: Płockie uroczystości.” *Życie Płocka*, 11 sierpnia: 8.
- Seweryniak, Henryk. 1999. „Wielki Jubileusz Roku 2000: Propozycje do dialogu katolicko-mariawickiego.” *Miesięcznik Pastorski Płocki* 94 (9): 356-362.

- Seweryniak, Henryk. 2000. „Dialog katolicko-mariawicki wczoraj, dziś, jutro. Postulaty teologa katolickiego wobec własnego Kościoła, styczeń 2000 r.” Maszynopis. Płock.
- Seweryniak, Henryk. 2001. „Sprawozdanie z dotychczasowych prac Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Starokatolickim Mariawitów, 9 stycznia 2001 r.” Maszynopis. Włocławek.
- Seweryniak, Henryk. 2002. „Dialog katolicko-mariawicki w Polsce.” *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 18 (2): 87-92.
- Seweryniak, Henryk. 2004. „Drogi polskiej ekumenii. W stulecie oficjalnego podjęcia «kwestii mariawickiej».” W *Słowo pojednania: Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. Julian Warzecha, 492-499. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Seweryniak, Henryk. 2006. „Protokół z 17. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /22. II.2006 r./” Maszynopis. Włocławek.
- Seweryniak, Henryk. 2009. „Sprawa manipulacji w tekście *Początku Zawiązku* w świetle archiwaliów przechowywanych w Kongregacji Nauki Wiary.” *Praca nad sobą* 14 (53): 18-20.
- Seweryniak, Henryk. 2014. *Święte Oficjum a mariawici*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Seweryniak Henryk, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2002. „Protokół z 9. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /6.III.2002 r./” Maszynopis. Włocławek.
- Seweryniak Henryk, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2007. „Protokół z 19. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim

- i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /28.II.2007 r./” Maszynopis. Włocławek.
- Seweryniak Henryk, i Bronisław Dembowski, Ludwik Jabłoński. 2009. „Protokół z 22. posiedzenia Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów /4.III.2009 r./” Maszynopis. Włocławek.
- Starczewski A. 2004. „Kilka uwag do komunikatu Komisji Mieszanej” *Mariawita* 46 (1-3): 14-15.
- Turnau, Jan. 2013. „Ks. Konrad Maria Paweł Rudnicki.” *Mariawita* 55 (10-12): 19.
- Turnau Jan. 2015. „Ksiądz Konrad Maria Paweł Rudnicki 1926-2013.” *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 31 (1-2): 214-216.
- „Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w Płocku.” 2010. *Mariawita* 52 (1-3): 26-27.
- Uczestnik. 2008. „Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 2008: Grzmiąca.” *Mariawita* 50 (1-3): 32.
- Wielgus, Stanisław. 2000. „Przemówienie Biskupa Stanisława Wielgusa – Ordynariusza Rzymskokatolickiej Diecezji w Płocku.” *Mariawita* 42 (4-9): 10-11.
- „Wielki jubileusz u mariawitów.” 2000. *Gazeta Wyborcza. Płock*, 16 sierpnia: 1.
- Wojewódzka-Habdank, i Bolesława, Zofia Miskiewicz, Anna Czekańska, Halszka Podgórska-Dutka, Beatrix Podolska, Krystyna Zymlińska, Mateusz Szoblik. 2014. „Radykalnie nieortodoksyjny w dążeniu do Prawdy.” *Praca nad sobą* 19 (73): 14, 34-36.
- Wszółek, Bogdan. 2014. „Nic nie wzrusza nieba bardziej, jak śmierć astronoma.” *Praca nad sobą* 19 (73): 29, 32-34.



## Recenzje

Rocznik Teologiczny  
LXV – z. 4/2023  
s. 893-898  
DOI: 10.36124/rt.2023.31

GRZEGORZ OLEK<sup>1</sup>

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-3505-6648](https://orcid.org/0000-0003-3505-6648)

**Theißen, Gerd, i Annette Merz. 2023.  
*Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus  
in historischer Sicht. Ein Lehrbuch.*  
Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht,  
ss. 592. ISBN 978-3-8252-6108-5**

**Theißen, Gerd, and Annette Merz. 2023. *Wer war Jesus?  
Der erinnerte Jesus in historischer Sicht. Ein Lehrbuch.*  
Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, pp. 592.  
ISBN 978-3-8252-6108-5**

Recenzowana książka jest najnowszym wydaniem klasycznego już podręcznika, wprowadzającego w badania nad historycznym Jezusem. Autorzy we wstępie do wydania zaznaczają (s. 7), że względem poprzednich czterech wydań (1996-2011) obecne jest w zasadzie nową książką, która integruje materiał z poprzednich wydań i aktualny naukowy zwrot w kierunku badań nad pamięcią. Tytuł książki wskazuje na przyjętą perspektywę – „Der erinnerte Jesus in historischer Sicht”, podczas gdy poprzednie brzmiały: „Der historische Jesus”. W tej drobnej zmianie miałyby być zawarte *novum* podręcznika, choć należałoby zadać pytanie, czy rzeczywiście mamy do czynienia z nową książką, czy też tylko próbą uaktualnienia klasycznego dzieła?

---

<sup>1</sup> Ks. dr Grzegorz Olek, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Omawiane opracowanie zostało wydane w podobnym formacie co wydanie czwarte z 2011 roku (Theißen, Merz 2011), zajmując o 22 strony więcej. Znaczące są różnice w składzie – czcionka jest o kilka punktów mniejsza, wprowadzono większe odstępy pomiędzy wierszami i zmniejszono liczbę wyróżnień w tekście. Dzięki temu publikacja zyskała na estetyce, natomiast przez brak wyróżnień trudniej się w niej orientować, tym bardziej iż wykorzystana czcionka jest wyraźnie mniejsza. To wszystko stoi w sprzeczności z postulowanym poszerzeniem kręgu adresatów, którymi mają być także wszyscy zainteresowani tematem, od wykładowców przez studentów po parafian (s. 6). Autorzy zdecydowali się także na transkrypcję i tłumaczenie wszystkich pojęć greckich, co nie jest konsekwentne – czasami pojawia się nagle czcionka grecka bez transkrypcji (s. 287, 343), podobnie w wypadku języka hebrajskiego – najczęściej jest to wyłącznie transkrypcja (ale s. 400, 408). Podręcznik w pierwszym rzędzie skierowany do teologów, powinien jednak zawierać i transkrypcję, i zapis grecki/hebrajski, aby studenci poprawnie rozpoznawali ważne pojęcia w zapisie oryginalnym, a szersze grono czytelników było je w stanie wymówić. Jedynym większym passusem, przytoczonym po grecku, jest *Testimonium Flavianum*, które następnie zostaje omówiono tylko przy użyciu pojęć w transkrypcji, co rodzi pytanie o zasadność tego rozwiązania (s. 34-39).

Na uwagę zasługuje przejrzystość tabel i grafik, choć w większości są one albo przejęte w całości z poprzedniego wydania (np. s. 433), albo uzupełnione o aktualne badania (np. s. 28-29)

Spis treści w nowym wydaniu jest znacznie krótszy i bardziej przejrzysty (s. 9-13), choć nie pozwala zorientować się w treści podrozdziałów tak, jak w wydaniu czwartym (Theißen, Merz 2011, 9-16), co nie wydaje się trafnym wyborem – można było wprowadzić dwa spisy treści, ogólny i szczegółowy, jak w „Theologie des Neuen Testaments” Ferdinanda Hahna z 2011 roku. Dzięki temu wykładowcy i studenci mogliby zyskać lepszą orientację w obszernym i szczegółowym podręczniku,



w którym obecnie, przy zmniejszonej czcionce, znacznie trudniej znaleźć interesujący fragment.

Książka jest podzielona na cztery części, które noszą dokładnie takie same tytuły jak w wydaniu czwartym:

1. Die Quellen und ihre Auswertung,
2. Der Rahmen der Geschichte Jesu,
3. Das Wirken und die Verkündigung Jesu,
4. Passion und Ostern.

Gdy porównamy poszczególne paragrafy, to większość nosi te same tytuły co w wydaniu czwartym. Trzy paragrafy są nowe: 8. Johannes der Täufer: Vorläufer und Vorbild, 14. Jesus als Gesandter: Sein Sendungsbewusstsein, 19. Wer war Jesus? Eine Zusammenfassung. Paragraf 2 i 3 są obecnie w odwrotnej kolejności, a 15. i 18. Wydają się uaktualnioną wersją 13. i 16. z wydania czwartego. Czytelnik wcześniejszych wydań zada sobie zasadne pytanie, czy poza wyglądem zewnętrznym jest to rzeczywiście nowy podręcznik, czy nie jest to tylko uaktualniona i częściowo zmieniona klasyczna pozycja?

Zainteresowany badaniami nad pamięcią czytelnik spodziewałby się po – w zasadzie nowej książce – szczegółowego wyjaśnienia metodologii, począwszy od badań Marice’a Halbwachsa i apelu Martina Kählera, po aktualne, złożone kwestie dotyczące badań nad pamięcią – kulturową i społeczną. Niestety, w porównaniu do Sandry Huebenthal „Gedächtnistheorie und Neues Testament: Eine methodisch-hermeneutische Einführung” z 2022 roku autorzy recenzowanej publikacji przedstawiają badaczy jak Jens Schröter i James D.G. Dunn jako przedstawicieli tego samego nurtu badań, a Huebenthal słusznie zwraca uwagę na znaczne różnice pomiędzy ich metodologią (Huebenthal 2022, 253-257). Można odnieść wrażenie, że autorzy „Der erinnerte Jesus in historischer Sicht” starają się wykazać możliwość połączenia kryteriów autentyczności ze zwrotem w kierunku badań nad pamięcią<sup>2</sup> – w lapidarny sposób

---

<sup>2</sup> Już kwestie terminologiczne nastręczają trudności – w języku angielskim

podejmują kwestię wyraźnej krytyki w badaniach nad pamięcią tradycyjnych kryteriów, stosowanych w badaniach nad historycznym Jezusem (s. 26).

We wstępie i w rozdziale o badaniach nad historycznym Jezusem autorzy podają cztery pryncypia, które przyjęli<sup>3</sup>:

1. Założenie długo trwającego przechodzenia w pierwotnym chrześcijaństwie od ustnego przekazu do pamięci kulturowej, opartej o teksty pisane.
2. Ujęcie kognitywne, które wyjaśnia, co ma szansę przetrwać w indywidualnej i zbiorowej pamięci.
3. Hermeneutykę kontraprezentycznego wspomnienia – tendencję przeciwną względem pamiętania, mającego na celu legitymizację terażniejszości.
4. Motywację etyki pamięci badań historyczno-kulturowych nad historycznym Jezusem – ludzkie zobowiązanie dbania o właściwą pamięć, tj. chronienie jej przed sfałszowaniem, osób, które wpłynęły na historię (ten element wydaje się oryginalną propozycją A. Merz – s. 27).

W ten sposób czytelnik może słusznie spodziewać się radykalnie nowego ujęcia w omawianej książce. Niestety, tuż po omówieniu badań nad pamięcią i przyjętej metodologii, punkt 8. pierwszego paragrafu (s. 27-28) składa się w 2/3 z dosłownego przejęcia tekstu z wydania 4. (Theißen, Merz 2011, 31), który zostaje lekko uzupełniony o badanie śladów wspomnień i wzorców ich przekazu w źródłach historycznych. Z kolei w paragrafie 4 zamiast 13 argumentów historycznego sceptycyzmu (Theißen, Merz 2011, 96-119), mamy 14 (s. 97-113), a przytoczone

---

kluczowym pojęciem jest 'memory', w niemieckim zarówno 'Erinnerung', jak i 'Gedächtnis'.

<sup>3</sup> Szczególnie mocno wiążą je z odpowiedniością do pierwotnego środowiska i spójnością przedstawienia osoby (s. 26-27), choć nasuwałoby się tutaj pytanie, co nowego wnosi takie ujęcie perspektywy badań, czy nie jest to powtórzenie – w nieco innej formie – znanych kryteriów.

kryteria w badaniach są także poszerzone o jedno względem wydania 4. (Theißen, Merz 2011, 113-119). Podobnie w refleksji hermeneutycznej w paragrafie 4 o źródłach historycznych (s. 119-122) większość tekstu jest niemalże dosłownym przejęciem tekstu z wydania 4. (Theißen, Merz 2011, 120-122). Stan taki powtarza się w dalszych paragrafach i podrozdziałach książki. Tym samym nie mamy do czynienia z nowym podręcznikiem, tylko z próbą uaktualnienia i poszerzenia klasycznego podręcznika akademickiego.

Ostatni paragraf czwartego rozdziału „*Wer war Jesus? Eine Zusammenfassung*” (s. 542-550) można nazwać w dużej mierze nowym, zdradzającym intencję najnowszego wydania podręcznika – autorzy starają się pokazać pewien całościowy wzorzec wspomnień i pamiętania o Jezusie historycznym. Uwzględniając schematy pamiętania i odpowiedniość do kontekstu (*‘milieuauthentisch’*), autorzy trafnie podkreślają wiarygodność (w sensie historycznego prawdopodobieństwa) całościowego obrazu Jezusa z Nazaretu w analizowanych źródłach, nie grzęznąc w rozpatrywaniu wiarygodności pojedynczych tradycji, logiów i przekazów. Całościowy obraz składa się z połączenia elementów charyzmatycznych, eschatologicznego głószenia, uzdrowień, etycznego nauczania, poetyckości podobieństw i działań o charakterze symbolicznym, które pozostawiły wiarygodne ślady oddziaływania w źródłach. Tym samym autorzy podjęli dokładnie te same elementy, co w 4. wydaniu podręcznika (Theißen, Merz 2011, 493-496 – kładli akcent na tożsamość), znacznie poszerzając je i zwracając uwagę na całościowy obraz, który można dostrzec w przekazanej tradycji o Jezusie z Nazaretu z perspektywy badań nad pamięcią.

Sumarycznie nie można podtrzymać słuszności twierdzenia autorów ze wstępu, że mamy do czynienia z nowym podręcznikiem. Szata graficzna, skład i tytuł różnią się w sposób znaczny od wydania 4. Natomiast w przypadku treści podręcznika mamy do czynienia z udaną aktualizacją i poszerzeniem klasycznego podręcznika, który informuje obecnie – choć z użyciem niezbyt spójnej, ale oryginalnej i synkretycznej

metodologii – także o perspektywie badań nad pamięcią w poszukiwaniu historycznego Jezusa. Może nasunąć się jednak przypuszczenie, iż autorzy chcieli przy wykorzystaniu modnego pojęcia pamięci na nowo zainteresować książką o badaniach nad historycznym Jezusem. Znaczne poszerzenie kręgu odbiorców, rezygnacja z czcionek greckich i hebrajskich oraz upatrywanie nadziei na zwiększenie zainteresowania adresatów w poszerzeniu intencji teologicznych o motywację etyki pamięci, wydaje się być próbą reakcji na kontekst, w którym drastycznemu zmniejszeniu ulega nie tylko liczba wiernych Kościołów EKD, ale, co za tym idzie, także liczba studentów teologii – pierwszego kręgu odbiorców recenzowanej pozycji. Pytanie z okładki – „Wer war Jesus?” – wydaje się niestety coraz rzadziej stawiane, stąd i wydzwięk zakończenia książki (s. 550) jest wyraźnie inny niż w poprzednim wydaniu, w którym nacisk był położony na kwestie tożsamości i osadzenie Jezusa z Nazaretu w judaizmie:

Natürlich sind unsere Ergebnisse keine Erkenntnisse mit Absolutheitsanspruch, sondern „nur“ plausible Analysen und Rekonstruktionen, die in den wissenschaftlichen Diskurs über Jesus eingebettet sind und ihn weiterführen. Sie wollen für Menschen mit verschiedenen Einstellungen zum christlichen Glauben nachvollziehbar sein und dabei auch verständlich machen, warum sich für viele Menschen in dieser Gestalt etwas „offenbart“, das ihr Leben und ihren Glauben grundlegend bestimmt (s. 550).

## Bibliografia

- Theißen, Gerd, i Annette Merz. 2011. *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, wyd. 4. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Huebenthal, Sandra. 2022. *Gedächtnistheorie und Neues Testament: Eine methodisch-hermeneutische Einführung*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag.

**Spółeczny kontekst braterstwa  
i przyjaźni w świetle książki: Zduniak,  
Agnieszka, i Artur Wysocki. 2023.  
Powszechne braterstwo a lokalna przyjaźń.  
Wokół encykliki «Fratelli Tutti». Warszawa:  
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu  
Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
ss. 272. ISBN 978-83-8281-151-3**

**The social context of fraternity and friendship  
in the light of the book: Zduniak, Agnieszka, and Artur  
Wysocki. 2023. Powszechne braterstwo a lokalna przyjaźń.  
Wokół encykliki «Fratelli Tutti». Warszawa: Wydawnictwo  
Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
pp. 272. ISBN 978-83-8281-151-3**

Ewangeliczne wezwanie do braterstwa zobowiązuje wszystkich chrześcijan i ludzi dobrej woli do budowania lepszego świata. W encyklice *Fratelli tutti* Papież Franciszek opiera to wezwanie na wizji uniwersalnej miłości bez względu na przestrzeń życiową każdego z ludzi propagowanej przez św. Franciszka z Asyżu. Przesłanie to wybrzmiewa także z wielką mocą w nauczaniu wielkich Doktorów Kościoła – św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Idea uniwersalnego pokoju na ziemi jest

---

<sup>1</sup> Dr Dorota Gizicka, Instytut Nauk Socjologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

możliwa do realizacji tylko wówczas, gdy narody i ludzie będą zjednoczeni, współpracujący i okazujący dobro. Są to główne punkty łączące wizję doczesności w poglądach obu wielkich świętych, którzy z oczywistych powodów kierowali uwagę ludzkości ku wiecznemu pokojowi i braterstwu.

Treść encykliki jest niezwykle bogata. Poruszane zagadnienia wskazują na wiele współczesnych wyzwań i zagrożeń, w tym w obszarze prawa. Papież wskazuje na nie, proponuje pogłębioną refleksję i daje uniwersalne propozycje. Nie jest to problematyka jednoznaczna i dająca możliwość szybkiego rozwiązania w duchu papieskiego przesłania. W tym znaczeniu treść dokumentu wywołuje w wielu środowiskach komentarze, dyskusje a nierzadko także kontrowersje, np. część trzecia i piąta dokumentu, gdzie występuje dylemat relacji między obowiązującym prawem państwowym i organizacji międzynarodowych a pełną otwartością i braterstwem.

Papież Franciszek podkreśla wyzwania światowe towarzyszące powstawaniu encykliki. W 2020 roku była to pandemia Covid-19. Ograniczenia z nią związane mocno nadwyrężyły kontakty międzyludzkie. Zamknięcie w domach, kontakty zdalne stanowiły absolutną barierę budowania i podtrzymywania relacji. Wyraźnie jednak widać było chęć pokonywania tych trudności na miarę możliwości i potrzeb. Papież pisze w encyklice: „Bardzo pragnę, abyśmy w tym czasie, w którym przyszło nam żyć, uznając godność każdej osoby ludzkiej, byli w stanie na nowo ożywić wśród wszystkich światowe pragnienie braterstwa” (Franciszek 2020 {nr 8}). Wezwanie to wybrzmiewa z jeszcze większą mocą w 2023 roku. Świat jest bardzo niestabilny, znacznie bardziej niż w ostatnich kilku latach. Od niemal dwóch lat trwa brutalna agresja Rosji na Ukrainę. W Ziemi Świętej po raz kolejny doszło do eskalacja wojny między Izraelem a Palestyną. W obu wojnach ginie ludność cywilna. Skala okrucieństwa jest niespotykana współcześnie. W Europie rośnie presja migracyjna. Nie ustają, a wręcz rosną zagrożenia terrorystyczne. Czas ten pokazuje wyraźnie, jak potrzebne jest zwrócenie się

do ewangelicznego źródła budowania wspólnoty i braterstwa. Świat przetrwa i będzie mógł się harmonijnie rozwijać, jeśli ludzie zwrócą się **ku sobie, nie zaś przeciw sobie!**

Encyklika stanowi przedmiot analiz naukowych w różnym wymiarze. Część badaczy akcentuje na jej wielowątkowe przesłanie (Pandikattu 2022; Gardocki 2021; Przygoda 2021). Niektórzy autorzy wskazują na wagę encykliki, ale choć jej treść uznają za ważną moralnie, to nie odnoszą tego do katalogu działań zawsze wymaganych (Biancu 2021). Są także takie artykuły, które zwracają uwagę na znaczenie dokumentu w kontekście uporządkowania działań organizacyjnych w różnych wymiarach i instytucjach (Babicki 2021; Zózimo, Pina e Cunha, Rego 2023). Wreszcie pojawiają się i takie publikacje, które z wielką wiarą prezentują encyklikę jako element, jak się wydaje, rewolucyjnej walki papieża z niesprawiedliwością światową (Murray 2023).

Przesłanie zawarte w encyklice *Fratelli tutti* jest również przedmiotem rozważań zawartych w monografii pod redakcją Agnieszki Zduniak i ks. Artura Wysockiego, profesorów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Oboje naukowców zajmuje się w głównym stopniu problematyką socjologii religii. Są znanymi ekspertami w tym obszarze. Mottem ciekawej i doskonale wydanej publikacji może być, jak się wydaje, zdanie zwarte we Wstępie. Redaktorzy piszą w nim m.in.: „Idee, jako wartości, do których dążymy, to nie idealizm, a właśnie realizm, gdyż oddają prawdę o człowieku, jego dążeniach i powołaniu, są potrzebne dla wyznaczania celów dla praktyki” (s. 11). Katolicy mają swoje trwałe i ważne miejsce w życiu społecznym. Nie tylko mogą, ale wręcz mają obowiązek proponować konkretne rozwiązania służące dobru wspólnemu. Nie sposób się od tego zwolnić, argumentując to np. niesprzyjającym klimatem politycznym bądź wystawieniem się na ostracyzm społeczny.

Idea braterstwa jest w książce rozważana w perspektywie interdyscyplinarnej. Obejmie kilka przestrzeni, w tym zwłaszcza społeczną, polityczną, ekonomiczną i kulturalną (s. 16). Realizacja celów badawczych

założonych w monografii jest oparta o merytoryczny dobór autorów poszczególnych, dziesięciu rozdziałów. W każdym z tekstów dokonana jest szczegółowa analiza aktualnych wyzwań społecznych związanych z problemami, które są obecne we współczesnym świecie. Prowadzona narracja obejmuje nie tylko opis i analizę koncepcji, ale także praktyczne wskazania w przedmiotowym obszarze.

Autorem pierwszego tekstu jest ks. Artur Wysocki, jeden z redaktorów książki. Swoje refleksje prowadzi wokół idei powszechnego braterstwa. Podkreśla wyraźnie, że jest ono konkretną zasadą życia społecznego (s. 26). Dokonuje w tekście przybliżenia znaczenia tego pojęcia w wymiarze siły więzi łączących ludzi. Wskazuje także na ścisły związek braterstwa z wolnością i równością przez ukazanie tych pojęć w myśli i praktyce społeczno-politycznej kilku stuleci. W części analizy ks. A. Wysocki podkreśla obowiązki chrześcijan w zakresie braterstwa, które mimo częściowej dyskusji w gronie Kościoła stanowi konkretne wezwanie do „miłości bliźniego jak siebie samego”. Idea ta wymaga nierozzerwalnego powiązania z Bożym planem zbawienia, przekraczającym życie ziemskie.

Drugi tekst ks. Janusza Marańskiego, profesora i socjologa moralności, autorytetu i wychowawcy wielu pokoleń socjologów, wieloletniego pracownika KUL, dotyczy godności i pracy w kontekście braterstwa. Jest to wskazanie na dwa nieodzowne wymiary braterstwa: godność człowieka i godność pracy ludzkiej. Autor podkreśla przy tym ścisły związek obu wymiarów z nauczaniem papieża Franciszka, zarówno w kontekście omawianej encykliki, jak i innych dokumentów. Odnosi się to do podkreślenia wartości i podmiotowości każdego człowieka, w tym m.in. osób starszych i migrantów. W ramach opisu wartości pracy autor wskazuje na jej istotne znaczenie dla człowieka, ale również na bezdyskusyjny fakt, że praca nie jest celem samym w sobie ani też najwyższą wartością. Mocnym przesłaniem jest wskazanie na konieczność swoistego wyrwania się ludzkości z „degradacji moralnej” (s. 57).



Może to dotyczyć obu wymiarów – podmiotowego traktowania każdego człowieka i roli pracy w jego życiu.

W trzecim tekście Krzysztof Wielecki zajmuje się wieloaspektowością braterstwa powszechnego. Autor, profesor UKSW, uznany socjolog cywilizacji, proponuje namysł nad kwestią podmiotowości w znaczeniu osobistym, społecznym i ekonomicznym. Dokonuje analizy dotyczącej akcentowania wielorakiego podejścia do miejsca i pozycji człowieka w dziejach. Opiera to na swoistym rozwoju cywilizacyjnym, w którym człowiek wykazuje zachowania szlachetne, ale także indywidualistyczne, egoistyczne, wręcz narcystyczne z wysokim poziomem anomii (s. 77). Wydaje się, że na bazie tych analiz, w części aktywności, m.in. w obszarze pracy, można wręcz wskazać, że zdarzają się praktyki traktowania człowieka przedmiotowo. W tym sensie braterstwo w opinii części „rekinów gospodarczych” może zbyt wiele kosztować. K. Wielecki jednoznacznie wskazuje jednak, na konieczność dokonywania podmiotowego wyboru, możliwego jedynie w duchu ewangelicznym.

Czwarty tekst, autorstwa Anny Czajki, profesor znanej z badań kulturoznawczych i filologicznych, pracownika UKSW, podejmuje zagadnienie wartości encykliki *Fratelli tutti* w kontekście jej głębokiej treści. Autorka rozdziału wskazuje na fakt, iż przesłanie papieża, wyrażone w encyklice ma nie tylko charakter teologiczny. Encyklika jest też swoistym, praktycznym wezwaniem do rozwijania braterstwa we współczesnym życiu społecznym, które z uwagi na wielość wyzwań wymaga zwrócenia się ku najważniejszym wartościom – poszukiwanu Dobra (s. 109). Chodzi o przekraczanie granic, jak się wydaje, także tych tworzonych i rozwijanych przez ludzi we własnych umysłach. Kluczowe jest unikanie przemocy, uprzedzeń oraz promowanie kultury wzmacniającej empatię i relacje międzyludzkie.

W piątym tekście, ks. Dariusz Tułowiecki, doktor, socjologii religii z UKSW, wskazuje na zagrożenia dla braterstwa. Są one wynikiem radykalnego odejścia od naturalnej wspólnotowości na rzecz, jak się wydaje,

swoistych grup interesu. Jest to dość jednoznacznie widoczne na poziomie obecnej Unii Europejskiej. Jej geneza była oparta na pojednaniu, trwałej więzi wspólnotowej, jedności w różnorodności. Dzisiaj jest to niemal wyłącznie pragmatyzm i instytucjonalizacja. Autor dokonuje analizy w ścisłym związku z przesłaniem papieża Franciszka. Wskazuje na jego ocenę przeszkód na drodze ku braterstwu (s. 151). Odwołuje się do pojęcia 'marzenia', które pojawia się w retoryce papieskiej. Nie jest to jednak najlepsze rozwiązanie, choć papież preferuje kreacyjne znaczenie tego terminu. Europa może stać się na nowo przestrzenią braterstwa. Musi jednak wrócić do swoich chrześcijańskich korzeni. Inaczej owa swoista pustka aksjologiczna zostanie wypełniona innymi, pewnie wrogimi człowiekowi treściami.

Szesty tekst, przygotowany przez Katarzynę Drzewek z UKSW, podejmuje niezwykle ważne i czasami niesprawiedliwie wypaczane zagadnienie patriotyzmu. Jest on wielką wartością, klasyczną cnotą teologiczną (s. 180). W tym kontekście autorka analizuje znaczenie patriotyzmu w relacji do innych narodów. Umiłowanie własnego narodu z poszanowaniem innych jest wyrazem uniwersalnego braterstwa, które przyczynia się do jedności i pokoju na świecie. Wartość patriotyzmu jest głęboko zakorzeniona w chrześcijaństwie. Nie sposób negować go przez zestawienie z nacjonalizmem, który zwłaszcza w XX wieku przyniósł światu w części nieodwracalne szkody. Papież podkreśla uniwersalny wymiar patriotyzmu, w którym troska o świat rozumiana jest jako dobro wspólne.

W siódmym tekście autorstwa Marcina Zarzeckiego, socjologia z UKSW, prezentowana jest koncepcja wspólnoty uniwersyteckiej. Autor podjął ciekawą próbę odniesienia treści encykliki do idei wspólnotowej tworzącej przestrzeń uniwersytetu. Przez wieki uniwersytet był oczywistym miejscem wolności, twórczego namysłu i poszukiwania Prawdy. Było to oparte o współpracę, ścieranie się poglądów, dyskusję i budowanie koncepcji w duchu wzajemnego poszanowania i wsparcia (s. 208). Przekładało się to na wzrost dobra publicznego. Dzisiejszy

model uniwersytetu bazuje raczej na formalnych i biurokratycznych strukturach. Konsekwencją zmian, także społecznych, które wymuszone są przez rozbudowane i często nietrafione reformy, jest zamknięcie się na własną przestrzeń badawczą, publikacyjną i dydaktyczną. Pogoń za własnym sukcesem wyrażonym punktowo odziera uniwersytet ze wspólnotowości i współpracy akademików.

Ósmy tekst, przygotowany przez Annę Daszewską, doktor, socjologa z UWM w Olsztynie, zawiera dyskusję na temat znaczenia religii i wspólnoty dla jednostki. Autorka bazuje na koncepcji Roberta Wuthnowa, amerykańskiego socjologa religii. Refleksja rozpoczyna się od konkretnego powiązania braterstwa i dobra wspólnego ze znaczeniem „społecznego przekazu wartości” (s. 223). Nie sposób budować lepszego świata na bazie egoistycznych, zamkniętych na drugiego człowieka zasadach i działaniach. R. Wurthow pokazuje ścisły związek przemian kulturowych z wyznawanymi wartościami i preferowanymi przekonaniami. Stąd też, jeśli dominują postawy indywidualistyczne, występuje deficyt w budowaniu wspólnoty i pielęgnowaniu braterstwa. Na szczęście jednak w części społeczeństw, w tym w społeczeństwie amerykańskim, istotne znaczenie ma religia, nawet jeśli jest ona sprowadzana do roli stabilizatora. Daje to szansę na przekaz kulturowy, uwzględniający wartość religii dla utrzymania tożsamości i wspólnotowości, w tym narodowej.

W dziewiątym tekście, Ondrej Štefaňák, profesor Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze w Słowacji, socjolog religii, prezentuje badania nad postawami młodzieży słowackiej. Przedmiotem tej analizy są solidarność i tolerancja. Obie wartości są ściśle powiązane z zasadami braterstwa, choć nie są jednoznacznie odbierane w społeczeństwie (s. 241). Autor przybliżył przedmiotową problematykę w kontekście przemian wskazanych wartości. Ciekawym spostrzeżeniem jest powiązanie wyników przeprowadzonych badań z konkretnymi grupami respondentów. Podobnie końcowe spostrzeżenia dotyczące oczekiwań młodych ludzi dotyczących zwłaszcza tolerancji. Przy wysokim poziomie oczekiwań wobec tolerancji dla siebie młodzież prezentuje wysoki

poziom tolerancji wobec innych. Autor konstatuje jednak, że z czasem, wraz z doświadczeniem życiowym następuje w tym obszarze krytyczna refleksja.

Dziesiąty, końcowy tekst, autorstwa Agnieszki Zduniak, współredaktor monografii, poświęcony jest prezentacji odbioru encykliki *Fratelli tutti* w środowisku katolików w Niemczech. Jest to z pewnością ważny obszar analizy w kontekście generalnego znaczenia i roli katolików i hierarchów w dyskursie o przeszłości Kościoła, nie tylko w Niemczech. Autorka wskazuje na dość sceptyczny, być może nieco lekceważący odbiór treści i propozycji papieskich (s. 257), przynajmniej w części kręgów niemieckiego Kościoła i społeczeństwa. Pozytywne głosy podkreślają natomiast otwarcie na konieczny dialog ekumeniczny i społeczno-polityczny, zwłaszcza dotyczący wyzwań gospodarczych i tych, które podważają stabilność i pokój na świecie. Może to obejmować m.in. postawy populistyczne, nacjonalistyczne lub rasistowskie.

Praca zbiorowa „Powszechne braterstwo a lokalna przyjaźń. Wokół encykliki «Fratelli Tutti»” jest ważnym dziełem naukowym podejmującym wielowątkową, interdyscyplinarną debatę nad wybranymi wyzwaniami ludzkości w kontekście encykliki papieża Franciszka. Stanowi przemyślaną koncepcję badań prezentowanych w perspektywie kilku ośrodków uniwersyteckich. Od strony metodologicznej monografia nie budzi w zasadzie zastrzeżeń. Każdy z rozdziałów zawiera bogatą literaturę przedmiotu oraz streszczenie w języku angielskim. Całość jest dobrze przygotowana zarówno pod względem merytorycznym, jak i technicznym. Praca jest starannie wydana, w uznanym wydawnictwie akademickim.

Z pewnością można byłoby precyzyjniej przygotować i ujednoczyć poszczególne rozdziały poprzez dodanie wstępu do każdego rozdziału z dokładnym wskazaniem celu analizy i dwoma, trzema pytaniami badawczymi. Poza tym wartościowym byłoby ujednoczenie nazewnictwa i zawartości wniosków, na przykład w kontekście pytań ze wstępu. Być może też nieco szersze otwarcie na inne ośrodki naukowe i problemy

badawcze prowadziłyby do pełniejszego spojrzenia na zawarte w encyklice kategorie. Przykładem tego jest choćby duży obszar problematyki politycznej, w tym związanej przede wszystkim z bezpieczeństwem i jego zagrożeniami, czemu papież dał wyraz w kilku miejscach dokumentu. Całość dzieła jest jednak zadowalająca. Książka może stanowić punkt wyjścia do dalszych analiz, gdyż problemów w kontekście braterstwa na świecie zdecydowanie przybywa.

Papież Franciszek podkreśla w encyklice, że „bez otwarcia się na Ojca wszystkich ludzi, nie może być solidnych i stabilnych motywów apelu o braterstwo” (Franciszek 2020 {nr 272}). Stąd też ów apel o braterstwo powszechne powinien być oparty o braterstwo i jedność w Kościele w tradycyjnym duchu Dekalogu i Ewangelii.

## **Bibliografia**

### **Źródła**

Franciszek. 2020. „Encyklika «Fratelli Tutti» o braterstwie i przyjaźni społecznej.” *The Holy See*. Dostęp: 2023.10.10. [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html).

### **Opracowania**

Babicki, Zbigniew. 2021. „Idea zrównoważonego rozwoju w świetle encykliki papieża Franciszka «Fratelli Tutti».” *Studia Ecologiae et Bioethicae* 2: 29-40.

Biancu Stefano. 2021. „Fraternity and Supererogation. Some Philosophical Ideas on the Encyclical «Fratelli Tutti».” *International Catholic Journal of Education* 7: 58-62.

Gardocki, Dariusz., 2021. “Logika powszechnego braterstwa w encyklice Franciszka «Fratelli Tutti».” *Studia Bobolanum* 1: 19-42.

Murray Brux, Jacqueline. 2023. *A Populist, a Pope, and the Soul of a Nation: «Fratelli Tutti» in an Age of Global Trumpism*. Benton: Resource Publications.

- Pandikattu, Kuruvilla. 2022. *Ethics, Sustainability and «Fratelli Tutti»: Towards a Just and Viable World Order Inspired by Pope Francis*. Cambridge: Ethics Press.
- Przygoda Wiesław. 2021. „Antropologiczne podstawy posługi charytatywnej Kościoła w świetle encykliki «Fratelli Tutti».” *Społeczeństwo* 1: 77-94.
- Zózimo, Ricardo, i Miguel Pina e Cunha, Arménio Rego. 2023. „Becoming a Fraternal Organization: Insights from the Encyclical «Fratelli Tutti».” *Journal of Business Ethics* 183: 383–399.

## **Wizyta studentów z Uniwersytetu Padeborn (29-30 marca 2023)**

### **Visit of students from the University of Padeborn (29<sup>th</sup>-30<sup>th</sup> March 2023)**

W dniach 29-30 marca 2023 roku w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie gościła grupa 20 studentów i studentek z Uniwersytetu Padeborn. Grupę tę tworzyły osoby przygotowujące się m.in. do zawodu nauczycieli historii czy religii. Wspólnie ze studentami Sekcji Ewangelickiej Wydziału Teologicznego wzięli udział w dwudniowych zajęciach. Podczas wizyty odbyły się następujące seminaria:

- „Stosunki chrześcijańsko-żydowskie po Szoa – perspektywa niemiecka” – wprowadzenie do tematu Jan Christian Pinsch (Uniwersytet w Padeborn)
- „Stosunki chrześcijańsko-żydowskie po Szoa – perspektywa polska” – wprowadzenie do tematu Jerzy Sojka (ChAT)
- „Stosunki chrześcijańsko-żydowskie w perspektywie Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie” – wprowadzenie do tematu Jerzy Sojka (ChAT)
- „Stosunki chrześcijańsko-żydowskie w perspektywie Światowej Federacji Luteranckiej” – wprowadzenie do tematu Jerzy Sojka (ChAT)

Oprócz udziału w seminariach goście z Padeborn mieli okazję zapoznać się z historią i współczesną działalnością Akademii. Ze strony

władz uczelni pozdrowienia przekazał kierownik Sekcji Ewangelickiej Wydziału Teologicznego ChAT bp prof. Marcin Hintz.

Przyjazd gości z Padeborn był elementem szerszej wizyty studyjnej obejmującej także program w Oświęcimiu poświęcony zapoznaniu się z miejscem pamięci i muzeum w Byłym Niemieckim Nazistowskim Obozie Koncentracyjnym i Zagłady Auschwitz-Birkenau. Grupa z Padeborn brała udział w programie w Oświęcimiu w dniach 25-27 marca 2023. 25 i 26 marca towarzyszyła im grupa studentów z Akademii, którzy wyjazd studyjny do Oświęcimia realizowali w ramach zajęć Instytutu Pastoralnego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W ramach tego wyjazdu studenci i studentki ChAT odbyli wizytę w Miejscu Pamięci i Muzeum Auschwitz-Birkenau, a także wzięli wraz ze studentami i studentkami z Padeborn udział w spotkaniu z Ocaloną z Auschwitz Stefanią Wernik.

Wizytę studentów i studentek z Padeborn koordynowali mgr Jan Christian Pinsch z Uniwersytetu w Padeborn oraz ks. dr Grzegorz Olek i dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT, ze strony ChAT.



**Ogólnopolska Konferencja Naukowo-  
Metodyczna: „Pedagogika religii i kultury  
w perspektywie socjalizacji  
i egzystencjalnych potrzeb uczniów”  
(11 maja 2023)**

**National Scientific and Methodological Conference:  
“Pedagogy of religion and culture in perspective  
of socialization and existential needs of students”  
(11<sup>th</sup> May 2023)**

11 maja 2023 roku w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowo-Metodyczna: „Pedagogika religii i kultury w perspektywie socjalizacji i egzystencjalnych potrzeb uczniów”, konferencja połączona była z IX Ekumenicznym Forum Katechetycznym. Organizatorami konferencji byli: Wydział Nauk Społecznych Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (Katedra Pedagogiki Religii i Kultury), Polska Rada Ekumeniczna (Komisja Wychowania Chrześcijańskiego), Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie (Instytut Pedagogiki Religii z Etyką). Konferencja miała formę hybrydową (platforma komunikacyjna ZOOM), co pozwoliło uczestniczyć w niej naukowcom, nauczycielom oraz studentom z całej Polski.

Konferencja podzielona została na trzy sekcje tematyczne. W sekcji pierwszej „Pedagogika religii i kultury wobec realizacji celów całościowego, integralnego wszechstronnego kształcenia człowieka” wystąpiły 4 osoby. Ks. dr hab. Bogusław Milerski, prof. ChAT, w swoim

wystąpieniu „Religia w szkole jako przedmiot obligatoryjny. Wyzwania pedagogiczne” skonfrontował naukę religii ze współczesnymi wyzwaniami pedagogicznymi, a także przedstawił rozumienie szkoły i edukacji publicznej w kategoriach dobra wspólnego i odpowiedzialności Kościołów za kształtowanie pluralistycznej i obywatelskiej wspólnoty. W wykładzie „Odnowa nauczania i pełnej formacji człowieka z perspektywy Veritatis gaudium papieża Franciszka” ks. dr hab. Stanisław Chrobak, prof. UKSW, poprzez cytat „Ożywiając studia kościelne, dostrzegamy żywą potrzebę nadania nowego impulsu badaniom naukowym prowadzonym na naszych uniwersytetach” przybliżył myśli papieża Franciszka dotyczące nowych wyzwań oraz różnorodność potrzeb i oczekiwań społecznych wobec tożsamości i działalności uniwersyteckiej. Dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ, w wystąpieniu „Perspektywy porównawczej pedagogiki religii w kontekście edukacji międzykulturowej” zauważył, że program badawczy porównawczej pedagogiki religii wychodzi w główniejszej mierze z doświadczeń badawczych edukacji międzykulturowej, czy też szerzej: studiów relacji międzykulturowych, jak też pedagogiki religii, antropologii sztuki i analiz polityki edukacyjnej. Pokój uznawany jest za jedną z najważniejszych wartości, jaka powinna być urzeczywistniana w życiu każdego człowieka, co podkreśliła dr hab. Agnieszka Piejka, prof. ChAT, w referacie „Pokój jako potrzeba człowieka i wyzwanie edukacyjne”, koncentrując się na próbie wskazania, w jaki sposób można odpowiadać na potrzebę szerzenia pokoju w warunkach szkoły, która często jest postrzegana jako środowisko, gdzie ujawnia się agresja i przemoc.

W sekcji drugiej wystąpiły 3 osoby, skupiając się na problematyce „Socjalizacji i edukacji religijnej uczniów cudzoziemskich – rozwiązaniach teoretycznych i praktycznych”. Ks. dr Doroteusz Sawicki (ChAT) opowiedział o doświadczeniach Prawosławnego Metropolitalnego Ośrodka Miłosierdzia ELEOS, należący do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w prowadzeniu kursów języka polskiego jako integracyjnej działalności ELEOS względem uchodźców

wojennych z Ukrainy. Dr Joanna Kluczyńska (ChAT) w swoim wystąpieniu „Różnorodność kulturowa społeczności szkolnej jako punkt wyjścia dla kształtowania postaw otwartości i szacunku dla człowieka” zestawiła teorię z doświadczeniami w pracy z dziećmi i młodzieżą w rodzinach migrantów, uchodźców, ale także osób należących do mniejszości etnicznych, religijnych i wyznaniowych. Mgr Agata Śmierzyńska (ChAT) opowiedziała o wyzwaniach i znaczeniu odpowiedzialności w socjalizacji i edukacji religijnej uczniów ukraińskich na przykładzie Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 9 w Krakowie.

Tematyka trzeciej sekcji koncentrowała się wokół „Konsekwencji dydaktycznych w odwołaniu do socjalizacyjnych i egzystencjalnych potrzeb uczniów”. Podejście Skoncentrowane na Rozwiązaniach (PSR) przybliżył ks. dr Artur Aleksiejuk (ChAT). W swoim wystąpieniu pt. „Socjalno-wychowawcze wspomaganie rodziny w nurcie PSR” wskazał na istotne walory tej metody w socjalno-wychowawczym wspomaganiu rodziny, w szczególności w obszarze pozytywnego nastawienia ucznia do nauki i uczestnictwa w życiu szkoły. W referacie „Rola zabawy w katechezie dzieci” dr Aneta Rayzacher-Majewska (UKSW) wskazała, że zabawy wspierają integralny rozwój dzieci, służą socjalizacji najmłodszych, ponieważ uczą one przestrzegania reguł i współpracy z rówieśnikami. Dr Elżbieta Bednarz (ChAT, WSTS) przedstawiła analizę podstawy programowej katechezy zielonościątkowej, koncentrując się na możliwościach realizacji socjalizacyjnych i egzystencjalnych potrzeb ucznia w okresie adolescencji podczas lekcji religii zielonościątkowej. Dr Joanna Koleff-Pracka (ChAT) w wystąpieniu „Konflikt w kulturze szkoły jako wyzwanie pedagogiczne w rzeczywistości postpandemicznej” zwróciła uwagę na potrzebę zarządzania konfliktem w szkole. Izolacja, brak fizycznego kontaktu z grupą, konieczność zmiany metodologii i narzędzi pracy z uczniem to tylko niektóre zmienne, jakie wygenerowały szereg trudności komunikacyjnych, powodując napięcia i konflikty. Mgr Marek Szałajski (ChAT) w referacie „Budzenie olbrzyma. O działaniach twórczych rozbudzających potencjał jednostki na przykładzie pracy

w Schronisku dla Nieletnich i Zakładzie Poprawczym w Falenicy oraz w Pracowni Działań Twórczych Azyl-art w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie” opowiedział o doświadczeniach w pracy z wychowankami i studentami, podkreślając znaczenie metod i technik plastycznych w rozbudzaniu ich potencjału i zaspokajaniu egzystencjalnie istotnych potrzeb.

Prelegenci w swych wystąpieniach podjęli tematykę dostrzeżenia potrzeb drugiego człowieka jako istotnego zadania społecznego, co wpisuje się w założenia współczesnej pedagogiki religii, a w powiązaniu z problematyką kształcenia ogólnego człowieka łączy się także z założeniami pedagogiki kultury.

JERZY SOJKA

Rocznik Teologiczny  
LXV – z. 4/2023  
s. 915-917

**Międzynarodowa konferencja naukowa  
„50 lat Konkordii Leuenberskiej  
– dziedzictwo i wyzwania”  
(24 maja 2023 roku)**

**International Theological Conference  
„50 Years Leuenberg Agreement  
– Heritage and Challenges”  
(24<sup>th</sup> May 2023)**

W 2023 roku przypadła 50 rocznica podpisania jednego z najważniejszych dokumentów ekumenicznych – „Konkordii leuenberskiej”. Przewidywała ona wywodzące się jeszcze z XVI-wiecznych kontrowersji napięcia między poszczególnymi tradycjami protestantyzmu: luteranizmu, ewangelicyzmu reformowanego, ewangelicyzmu unijnego, a także spadkobiercami tradycji przedreformacyjnych – waldensów i braci czeskich. Wprowadzała między Kościołami sygnatariuszami wspólnotę ołtarza i ambony, a także dała początek Wspólnocie Kościołów Ewangelickich w Europie (WKEE; wcześniej Leuenberskiej Wspólnocie Kościołów). W 1997 roku do wspólnoty opartej o „Konkordię leueberską” dołączyły Kościoły tradycji metodystycznej. Jubileusz pięćdziesięciolecia był obchodzony przez cały rok 2023 w czasie różnorodnych wydarzeń, do których należały konferencje naukowe czy spotkania przedstawicieli Kościołów członkowskich WKEE. W ten cykl obchodów jubileuszowych wpisała się zorganizowana przez Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP i Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w RP (a więc trzy polskie Kościoły członkowskie WKEE) konferencja pod

hasłem „50 lat Konkordii Leuenberskiej – dziedzictwo i wyzwania”. Prace organizacyjne koordynował komitet w składzie: ks. Marcin Brzóska (prezydium Rady WKEE), ks. bp dr hab. Marcin Hintz, prof. ChAT (ChAT), dr Ewa Józwiak (Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP), ks. Wojciech Ostrowski (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w RP) oraz ks. Wiktoria Matloch (Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP).

Obrady konferencji odbyły się w auli Akademii 24 maja 2024 roku. W czasie uroczystego otwarcia pozdrowienia przekazali zwierzchnicy trzech współorganizujących Kościołów: ks. bp Jerzy Samiec (Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP), ks. bp Semko Koroza (Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP) i ks. sup. Andrzej Malicki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w RP, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej).

Pierwszą sesję obrad, prowadzoną przez prorektora Akademii prof. dr hab. Tadeusza J. Zielińskiego, otworzył referat prezydenta WKEE i przedstawiciela Zjednoczonego Kościoła Reformowanego w Wielkiej Brytanii Johna Bradburego poświęcony ewangelickiej wspólnocie kościelnej w XXI wieku. Jako drugi głos zabrał dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT, który przybliżył znaczenie „Konkordii leuenberskiej” dla dyskusji i działań ekumenicznych między polskimi Kościołami ewangelickimi. Jako trzeci głos zabrał reprezentujący tradycję metodystyczną Duńczyk ks. dr Jorgen Thaarup z Kopenhagi, omawiając związki Kościoła metodystycznego z „Konkordią leuenberską”. Jako czwarty swoją prezentację poświęconą „Zgodzie sandomierskiej” przedłożył pan Krzysztof Bandoła Skierski reprezentujący Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP. Sesja pierwsza zakończyła się dyskusją.

Drugą z sesji roboczych konferencji poprowadził ks. sup. Andrzej Malicki. W jej trakcie głos zabrał ks. bp dr hab. Marcin Hintz, prof. ChAT, przedstawiając referat poświęcony dialogowi teologicznemu WKEE z Kościołem Rzymskokatolickim, jego bilansowi i wyzwaniom. Następnie dr Krisztián Kovács z Reformowanego Uniwersytetu Teologicznego w Debrecenie (Węgry) omówił temat stosunku etyki i eklezjologii w Leunberskiej Wspólnocie Kościołów. Trzecie wystąpienie,

poświęcone rozwojowi i przemianom WKEE w odpowiedzi na przemiany współczesnej Europy, przedstawił ks. Marcin Brzóska z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, członek prezydium Rady WKEE. Ostatnie z przedłożeń w tej części konferencji przygotował ks. dr Mario Fischer, sekretarz generalny WKEE. Poświęcone było ono aktualnej debacie teologicznej w łonie WKEE. Tę sesję także zakończono dyskusją.

Ważnym momentem w czasie konferencji było przekazanie przez sekretarza generalnego WKEE Mario Fischera jubileuszowego medalu 50-lecia WKEE prof. dr. hab. Karolowi Karskiemu w uznaniu jego wielorakich wysiłków, by przybliżyć dorobek WKEE w języku polskim. Podsumowaniem tych działań jest obszerny tom dokumentów WKEE z lat 1973-2012w tłumaczeniu na język polski, jaki ukazał się w 2018 roku nakładem Wydawnictwo Warto.

Zgodnie z tradycją WKEE po zakończeniu obrad w Akademii uczestnicy przenieśli się do warszawskiego kościoła ewangelicko-reformowanego na Lesznie, gdzie odbyło się nabożeństwo z Wieczerzą Pańską. W jego trakcie kazanie wygłosił sekretarz generalny WKEE ks. dr Mario Fischer.





JAROSŁAW ZABROCKI

Rocznik Teologiczny  
LXV – z. 4/2023  
s. 919-921

## **Inauguracja roku akademickiego 2023/2024 (5 października 2023)**

**Inauguration of the academic year 2023/2024  
(5<sup>th</sup> October 2023)**

W dniu 5 października 2023 r. w siedzibie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie przy ul. Broniewskiego 48 odbyły się uroczystości związane z inauguracją nowego roku akademickiego 2023/2024.

Zgodnie z tradycją naszej Akademii uroczystość inauguracji poprzedzona została nabożeństwem ekumenicznym, które rozpoczęło się o godz. 9:00. Nabożeństwo celebrowane było przez duchownych, reprezentujących trzy tradycje wyznaniowe: ewangelicką, prawosławną i starokatolicką.

O godzinie 10:00 odśpiewaniem hymnu państwowego rozpoczęła się uroczystość inauguracji roku akademickiego 2023/2024 w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Uroczystości przewodniczył Jego Magnificencja abp prof. dr hab. Jerzy (Pańkowski), Rektor ChAT, który powitał przybyłych zwierzchników Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, przedstawicieli władz państwowych, parlamentarzystów, dyplomatów, przedstawicieli władz samorządowych, rektorów uczelni warszawskich, duchowieństwo, pracowników, absolwentów i studentów ChAT.

Jego Magnificencja Rektor wspominał również tych, którzy w tym roku odeszli: ks. bp. prof. dr. hab. Wiktora Wysoczańskiego i ks. dr. hab. Rościsława Kozłowskiego. Ks. bp. prof. dr. hab. Wiktor Wysoczański był wieloletnim pracownikiem badawczo-dydaktycznym Chrześcijańskiej

Akademii Teologicznej w Warszawie, kierownikiem Sekcji Teologii Starokatolickiej w Wydziale Teologicznym i rektorem, a od 1995 roku zwierzchnikiem Kościoła Polskokatolickiego w RP oraz Ordynariuszem Diecezji Warszawskiej. Ks. dr hab. Rościśław Kozłowski był wieloletnim pracownikiem naukowo-dydaktycznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w Sekcji Teologii Prawosławnej.

Wygłaszając mowę inauguracyjną, JM Rektor ChAT abp prof. dr hab. Jerzy (Pańkowski) omówił m.in. cele oraz strategie podejmowanych działań, tym samym podsumowując wydarzenia minionego roku oraz wskazując kierunki na rozpoczynający się rok akademicki. W przemówieniu odniósł się do kwestii ogólnoakademickich oraz tych związanych z teologią. Zaznaczył, że ubiegły rok w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej należy uznać za stabilny, „lecz stwierdzenie to w dobie obecnych wydarzeń wcale nie jest takie banalne i oczywiste”. JM Rektor odniósł się do problemu coraz bardziej dotykającego obecne młode pokolenie, jakim jest umiejętność „cieszenia się z czegokolwiek”. Zaznaczył, że „czasy, kiedy student szukał nauczyciela-mistrza, zamieniły się w czasy, kiedy w najlepszym przypadku szuka «prestżowej», czasem «modnej», a częściej «łatwej» uczelni. Coraz częściej – aby zachować pracę – to mistrz poszukuje studenta” – stwierdził rektor.

Na zakończenie wystąpienia doceniając wysiłek i zaangażowanie pracowników uczelni, JM Rektor stwierdził: „życzę wszystkim nam, aby był on nieco spokojniejszy w każdym wymiarze – społecznym, politycznym i geopolitycznym. Pomyślmy o tych, którzy rozpoczynają swoje studia na pierwszym roku i mają prawo doświadczyć piękna życia studenckiego. Ich szczególnie witam w murach Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Bądźcie rozsądnie krytycznymi studentami i obywatelami względem otaczającej was rzeczywistości. Nie dajcie sobie zabrać pięknego spojrzenia na zdrowe, mądre i spokojne życie. Miejcie świadomość, że jest ono wasze i że nie kończy się wraz z upływem studenckich lat. I że jest ono oparte o zasadę zależności przyczyn i skutków, a to rodzi potrzebę świadomej odpowiedzialności

za wszystko – za wasze słowa, za wasze czyny i za wasze decyzje. Oby zawsze były one jak najbardziej trafne. Życzę, aby studia w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej ukształtowały was na inteligentnych, mądrych i myślących ludzi”.

W dalszej części wydarzenia miał miejsce najbardziej uroczysty element obchodów inauguracyjnych – immatrykulacja. Symbolicznego aktu nowo przyjętych studentów i doktorantów dokonał prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński, Prorektor ds. Nauki i Kształcenia. Po złożeniu ślubowania przez studentów JM Rektor wręczył reprezentantom kierunków studiów realizowanych w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz doktorantom uroczyste immatrykuły.

Uroczystość immatrykulacji nowo przyjętych studentów i doktorantów zakończono odśpiewaniem pieśni *Gaude Mater Polonia*.

Następnie głos zabrała przedstawicielka studentów i doktorantów – pani mgr Karolina Wyrwicz. Witając w murach naszej uczelni nowych kolegów i koleżanki, przytoczyła słowa Janusza Korczaka: „Nie takie ważne, żeby człowiek dużo wiedział, ale żeby dobrze wiedział, nie żeby umiał na pamięć, a żeby rozumiał, nie żeby go wszystko troszkę obchodziło, a żeby go coś naprawdę zajmowało”. Zaznaczyła, że nowoprzyjęci studenci naszej uczelni stali się częścią społeczności akademickiej otwartej na „interdyscyplinarny dialog, tolerancję i szacunek dla każdego człowieka”.

Ostatnim punktem oficjalnej części inauguracji roku akademickiego w naszej uczelni było wygłoszenie pierwszego w nowym roku akademickim wykładu. Wykład pt. „Jerzy Nowosielski między tradycją i nowatorstwem” wygłosił prof. dr hab. Aleksander Naumow.

W tym roku uroczystości inauguracji towarzyszyła wystawa: 2023 Rokiem Jerzego Nowosielskiego. Wystawa zlokalizowana była na pierwszym piętrze siedziby ChAT.

Uroczystość inauguracji zakończono odśpiewaniem hymnu akademickiego *Gaudeamus igitur*.



PIOTR NOWAK  
ANDRZEJ MIGDA

Rocznik Teologiczny  
LXV – z. 4/2023  
s. 923-929

**Konferencja naukowa  
„Oblicza pentekostalizmu  
– konteksty kulturowe i społeczne.  
Perspektywa międzywyznaniowa  
i religioznawcza”  
(24 listopada 2023)**

**Scientific conference: “Aspects of Pentecostalism  
– Cultural and social contexts. An interfaith  
and religious studies perspective”  
(24<sup>th</sup> November 2021)**

Duchowość pentekostalna odnosi się do egzystencji człowieka na wszystkich poziomach jego funkcjonowania — nie tylko na poziomie somatycznym, ale również psychoemocjonalnym oraz intelektualnym, twórczym, społecznym, kulturowym, a także symbolicznym. Koncentrując się na ludzkiej egzystencji, chrześcijanie pentekostalni zdają się wytwarzać ogromną liczbę znaczeń, symboli i treści będących immanentną częścią religijnej wizji świata, która jednak w swoich lokalnych odmianach kształtuje silnie subiektywne i indywidualistyczne wzorce społeczne i kulturowe wzmocnione poczuciem wyjątkowości koncepcji religijnych ukonstytuowanych na nadnaturalnym objawieniu. Na najbardziej ogólnym poziomie ruch zielonoświątkowy stanowi odpowiedź na epistemiczną, kulturową i psychoemocjonalną potrzebę oswojenia nowoczesności, kreując wyobrażenia na temat otaczającej rzeczywistości sacrum i profanum. Tym samym wytwarza on wzorce postępowania i przeżywania ludzkiej egzystencji, które nierzadko bywają przyczyną problemów w środowiskach zwolenników ruchu polegających

na wynaturzeniach kerygmatu. Prowadzą one do przeakcentowania osobistych doświadczeń, wywołując nieporozumienia i podziały.

W trakcie konferencji zorganizowanej w gościnnych murach Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie pochyłaliśmy się w gronie badaczy zainteresowanych pentekostalizmem nad dynamicznym rozwojem chrześcijaństwa pentekostalnego oraz próbą znalezienia odpowiedzi na pytania o jego specyfikę i możliwości adaptacyjne. Ruch zielonoświątkowy staje się obecnie sposobem życia dla ponad półmiliardowej grupy zwolenników. Poszukiwanie, a zarazem nieustanne, dynamiczne konstruowanie tożsamości zielonoświątkowej zmusza do namysłu nad atrakcyjnością tego ruchu oraz realnością promowanego paradygmatu egzystencjalnego definiującego pojęcia szczęścia, udanego życia i spełnienia. Tym samym skłania również do namysłu nad duchowością pentekostalną. Prelegenci usiłowali w swych referatach odpowiedzieć na pytania o to, czym jest dziedzictwo pentekostalne, jak jest rozumiane oraz jakie problemy dotyczą społeczności identyfikujące się z tym ruchem. Prowadząc dyskusję nad tytułowymi zagadnieniami, reprezentanci nauk humanistycznych i społecznych reprezentujący różne środowiska konfesyjne oraz ośrodki akademickie usiłowali zdefiniować zarówno z perspektywy wewnętrznej, zaangażowanej, jak również międzywyznaniowej czy nawet międzyreligijnej, jakie zagrożenia i korzyści mogą się łączyć z pentekostalizmem definiowanym ponaddenominacyjnie. W swoich wystąpieniach uczestnicy usiłowali również opisać relację chrześcijaństwa do otaczającej kultury, zadając pytanie o to, w którym miejscu na mapie kulturowej sytuuje się pentekostalizm? Jak funkcjonuje on w różnych kontekstach kulturowych i w jakim stopniu tworzy, czy też wytwarza kulturę, kontrkulturę.

By sprostać wyzwaniom postawionym w tytule konferencji, zorganizowane zostały trzy panele wykładowe. Całość wydarzenia rozpoczął ks. dr Piotr Nowak, Rektor Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej w Warszawie, który witając uczestników, przekazał serdeczne pozdrowienia od władz Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

oraz przedstawił plan obrad i organizatorów przedsięwzięcia, bez współpracy których konferencja nie mogłaby się odbyć. Mamy tu na myśli Pracownię Badań nad Pentekostalizmem działającą na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Religioznawczą Pracownię Badań Pentekostalnych przy Wyższej Szkole Teologiczno-Społecznej w Warszawie, Zakład Interdyscyplinarnych Badań Nad Religiami w Polsce, działający w ramach Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz Zakład Studiów nad Religią działający w ramach Instytutu Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego. Badacze związani ze wspomnianymi ośrodkami akademickimi odważnie eksplorowali pentekostalne stanowiska związane z wyzwaniem społecznymi niesionymi przez rasizm, dyskryminację (np. osób ze środowisk LGBTQ+), nierówności społeczne oraz wyzwania stojące przed wspólnotami, które dotyczą członkostwa osób niepełnosprawnych (w kontekście pentekostalnego przekonania o uzdrowieniu ciała) oraz ubóstwa w kontekście głoszonej w niektórych wspólnotach pentekostalnych, ewangelii sukcesu. Innymi słowy, pytali odważnie o to, co zostało w pentekostalizmie po inkluzywnej, egalitarnej wspólnotocie z Azusa Street.

W pierwszej sesji naukowej, moderowanej przez dr. hab. Marcina Rzepkę z Uniwersytetu Jagiellońskiego referaty oscylowały wokół tematyki pentekostalnej tożsamości. Dr Alfred Richter szkicował dystyngtywne cechy tej tożsamości na podstawie studium przypadku pioniera pentekostalizmu europejskiego T.B. Barratta. Pisma tego norweskiego duchownego zawierają liczne treści, na podstawie których można było zrekonstruować jego wieloaspektową wizję etyczną, w tym m.in. dotyczącą małżeństwa i rodziny, a współczesny pentekostalizm zobaczyć jako pomost do międzywyznaniowych kontaktów i element łączący ludzi różnych wyznań.

Dr Mariusz Muszczyński (WSTS) zmierzył się z problemem pentekostalnego ekskluzywizmu, pytając: kiedy kończy się ewangelizacja, a zaczyna prozelityzm? Jego zdaniem, członkowie Kościołów

pentekostalnym są o wiele bardziej skupieni na ewangelizacji lub (w ujęciu bardziej socjologicznym) na rekrutacji nowych członków niż na skutkach, jakie wywołują ich metody. Jedną z przyczyn tej postawy jest fakt, że dotąd wspólnoty zielonoświątkowe nie doświadczyły znacznego odpływu wiernych do innych denominacji. Szanując prawo wszystkich chrześcijan do mówienia o swojej wierze wobec wszystkich ludzi, w tym członków innych Kościołów, należy pamiętać, że prawdziwe świadectwo przepełnione ma być miłością i szacunkiem wobec każdego człowieka i nie może tutaj chodzić o szukanie własnych korzyści. Zdaniem prelegenta, prozelityzm jest egoistyczną, pozbawioną miłości postawą, deprecjonującą innych. Zasadniczym warunkiem misji jest zatem ciągła potrzeba uczenia się od siebie nawzajem, poznawania odmiennych tradycji oraz duszpasterskich praktyk. Większa wiedza pomoże usuwać uprzedzenia i unikać zbędnych konfliktów w kontekście ewangelizacji.

Kolejny mówca, dr Agnieszka Prokopczuk (WSTS) zajęła się wpływem tożsamości wspólnot ewangelikalnych na ich zdolność do zakładania nowych społeczności. Jej prelekcja oparta była na wynikach przeprowadzonego badania dotyczącego zakładania ewangelicznych wspólnot kościelnych. Jednym z wniosków płynących z badania jest problem niedostatecznego wsparcia Kościołów-matek w dziele zakładania nowych wspólnot kościelnych. Dostrzeżono potrzebę intencjonalnego kształtowania tożsamości istniejących Kościołów, tak by były nastawione na tworzenie warunków do wzrostu i dojrzewania dla przyszłych liderów posiadających umiejętność współpracy, podziału zadań, zachowania jedności i rozwiązywania konfliktów.

Na pytanie o to, czy Kościół jest duchowym Izraelem, starała się odpowiedzieć mgr Agata Wiktoria Śmierzyńska (ChAT), która rzuciła nieco światła na kontrowersje dotyczące mesjanistycznych aspektów tożsamości pentekostalnej w świetle teologii Dereka Prince'a.

Druga sesja konferencji poświęcona została kontekstom kulturowym pentekostalizmu, a pieczę nad przebiegiem obrad objęła dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ucz. Panel otworzył dr hab. Wojciech Gajewski,



prof. UG, a tematem wystąpienia była „Gnoza antyczna a współczesny pentekostalizm — podobieństwa, różnice, wyzwania”. Całość wystąpienia poparta analizą historyczną oraz lingwistyczną przytoczonych tekstów przykuła uwagę słuchaczy.

Zainteresowanie audytorium utrzymał kolejny prelegent, dr hab. Marcin Rzepka (UJ), który na bogatym materiale ilustracyjnym wykazał, jak właściwie od samego zarania pentekostalizm działał poprzez fotografię, zaś aparat fotograficzny stanowił ważne wyposażenie zespołów misyjnych. Działanie poprzez obraz niczym współczesny Instagram tworzyło kulturę wizualną wczesnego pentekostalizmu.

Kolejna prezentacja dotyczyła zmian kodów kulturowych i zawartości tekstualnej pieśni używanych w rytuale pentekostalnym. Dr Andrzej Migda (WSTS) w referacie „Popularność vs Świątość” przedstawił historyczny proces zmian, w trakcie którego protestanckie hymny zastąpiły *spiritual songs*, by z czasem ustąpić miejsca utworom skoncentrowanym na emocjach towarzyszących wierzącym w kontakcie z sacrum, oddalającym się treściowo od mowy o krwi, krzyżu, grzechu czy pokucie. Zdaniem prelegenta, większość zmian w nabożeństwach związanych z okresem lat dziewięćdziesiątych polegała na ‘amerykanizacji’ kultu i obyczaju religijnego. Z obserwacji autora referatu wynika, że w polskim chrześcijaństwie nastąpiło zdecydowane przewartościowanie w myśleniu o muzyce wykonywanej w przestrzeni sakralnej. Dotyczy to całego spektrum Kościołów chrześcijańskich, z wyjątkiem Kościoła prawosławnego, w którym zachował się tradycyjny chór. Nie wdając się w ocenę tego zjawiska, prelegent zilustrował, w jaki sposób zespoły uwielbieniowe zdominowały przestrzeń sakralną, zajmując w niej centralne miejsce. W ten sposób w języku symbolu przestrzennego zaprezentowano, jak wyraża się dziś wiara w nową, centralną, dominującą rolę muzyki popularnej wyrażającej uwielbienie Boga.

Całości panelu dopełnił ks. dr Przemysław Sawa (UŚ), poruszając tematykę duchowości i kultury ewangelikalnej w kontekście budowania jedności i ekumenicznego otwarcia.

Ostatnią sesję konferencji poświęconą kontekstom społecznym pentekostalizmu otworzył i moderował dr hab. Wojciech Gajewski, prof. UG. Celem otwierającej prezentacji była analiza problemu osób o tożsamości niebinarnej i rewizja dotychczasowych poglądów na obecność tych osób w polskiej przestrzeni kulturowo-religijnej. Dr Artur R. Juszczak omówił biologiczną istotę tzw. niebinarności, z uwzględnieniem istotnego zwrotu w nomenklaturze medycznej, jak i oglądzie zaburzenia rozwojowego [ang. DSD = *Disorder of sex development*], jaki miał miejsce w 2006 r. w ramach porozumienia o nazwie „Consensus statement on management of intersex disorders”. Analizując niebinarność na gruncie społeczno-kulturowym, autor skoncentrował się na stanowiskach autoritetów pentekostalnych tj. organizacji *Assemblies of God* i Kościoła Zielonoświątkowego w RP.

Tematykę związaną ze stosunkiem Kościołów zielonoświątkowych do osób homoseksualnych przedstawił w bardzo rzeczowy i interesujący sposób ks. dr Tomasz Józefowicz (WSTS). Jego analiza dała słuchaczom możliwość zapoznania się z szerokim spektrum stanowisk i znaczeń, jednocześnie pozostawiając słuchaczy z ważnymi pytaniami wynikającymi z przemian kulturowych domagającymi się odpowiedzi w przyszłości. Sprawdziło się tu powiedzenie, że czasem dobrze postawione pytanie bardziej inspiruje do refleksji niż uzyskana naprędce odpowiedź.

„Pentekostalizm w służbie społecznej. Studium przypadku na podstawie paradygmatu mega-kościół Yoido Full Gospel Church w Korei Południowej” stał się tematem wystąpienia dr Dariusza Wujciuka. Autor przedstawił pentekostalny rys historyczny zapoczątkowany przebudzeniem koreańskim z początku XX wieku, które przebiegało równoległe do przebudzenia na Azusa Street. Na początku XXI wieku wspólnoty pentekostalne, charyzmatyczne i neopentekostalne w Korei Południowej liczyły blisko 8 mln wyznawców, co stanowiło ponad 15% całej populacji narodu. Ta wielka liczba chrześcijan miała wpływ na wszystkie aspekty rozwoju kraju, który po wojnie domowej (1950-1953) był jednym z najbardziej rozwiniętych w Azji. Dr Wujciuk analizował zaangażowanie Kościoła

w działalność społeczną oraz poruszał wątki społeczne akcentowane w wymiarze doktrynalnym tej społeczności.

Ostatnim referatem zaprezentowanym w czasie konferencji było wystąpienie ks. dr hab. Mirosława A. Michalskiego, prof. ucz., dotyczące działalności społecznej i socjalnej Kościoła Zielonoświątkowego w RP na przykładzie Zboru Zielonoświątkowego w Wałczu. W trakcie wystąpienia zaprezentowana została działalność społeczności stworzonej od podstaw przez ks. mjr. rez. pil. dr. Dariusza Wujciuka. Na kanwie jego zaangażowania społecznego opisana została działalność zborowego banku żywności dla osób potrzebujących, domu dla dzieci, którym zabrakło opieki w domach rodzinnych, a także inicjatywy pomocy osobom potrzebującym na Ukrainie. Społeczność zborowa organizuje również wyjazdy wakacyjno-ewangelizacyjne dla dzieci i dorosłych.

Jesteśmy przekonani, że konferencja „Oblicza pentekostalizmu – konteksty kulturowe i społeczne” zorganizowana w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej stanie się przyczynkiem dla wielu następnych spotkań i konferencji dokumentujących skomplikowaną rzeczywistość chrześcijańskiej egzystencji członków ruchu zielonoświątkowego, obecnych w różnych tradycjach konfesyjnych oraz poza nimi. Nie możemy się już doczekać kolejnego spotkania dotyczącego naukowej refleksji nad pentekostalizmem. Serdecznie zapraszamy jesienią 2024 roku na następną edycję konferencji z cyklu „Oblicza pentekostalizmu” w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.



## Wykaz autorów

**Jakub Ślawik**, j.slawik@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Grzegorz Olek**, g.olek@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Serhii Shumyło**, institute@afon.org.ua, Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine, 126 Velyka Vasylykivska St., of.1, Kyiv, Ukraine 03151

**Andrzej Borkowski**, a.borkowski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Panagiotis Tzoumerkas**, tzoumerkas@past.auth.gr, Aristotle University of Thessaloniki, Faculty of Theology, School of Social Theology and Christian Culture, 54124 University Campus, Thessaloniki – Greece

**Piotr Nowak**, p.nowak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Borys Przedpełski**, b.przedpelski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

## **Recenzenci *Rocznika Teologicznego* w roku 2023**

ks. Bartosz Adamczewski	Zbigniew Pasek
ks. Krzysztof Bardski	Urszula Pawluczuk
ks. Stanisław Chrobak	Rajmund Porada
Edward Dąbrowa	Jan Prostko-Prostyński
Olga Drewnowska-Rymarz	ks. Paweł Rabczyński
ks. Bogdan Ferdek	Marcin Rzepka
Wojciech Gajewski	Krystyna Stebnicka
Jerzy Grzybowski	Jan Stradomski
ks. Józef Grzywaczewski	Robert Suski
ks. Marek Jagodziński	o. archim. Teofil Tia
Krzysztof Jakubiak	Barbara Tkaczow
Marek Jankowiak	bp Warsonofiusz (Bazyli Doroszkiewicz)
ks. Tadeusz Kałużny	Elżbieta Maria Wesołowska
Rafał Kosiński	Michael Wolter
ks. Janusz Kręcidło	Adam Ziółkowski
ks. Krzysztof Krzemiński	
ks. Janusz Lemański	
Krzysztof Leśniewski	
Piotr Lorek	
Adam Łajtar	
ks. Marek Ławreszuk	
ks. Kazimierz Misiaszek	
Maciej Münnich	
Vasyl Myszczanyn	
Aleksander Naumow	
ks. Leon Neścior	
ks. Marek Parchem	