

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXVI

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2024

REDAGUJE KOLEGIUM

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

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

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ucz.

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ucz. – 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, BWTRANSH [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)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego ChAT
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55
Objętość ark. wyd.: 8,5. Nakład: 100 egz.
Druk: druk-24h.com.pl
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

IN MEMORIAM

Ks. Waldemar Preiss	651
Prof. dr hab. Karol Toeplitz.....	653

ARTYKUŁY

ALEKSANDR VLADIMIROVIČ SIZIKOV, <i>Cultural Adaptation in Ancient Translations of Ben Sira</i>	655
KAZIMIERZ PEK, <i>Towards a Theology of the Intercession of the Holy Spirit. Pneumatological and ecumenical inspirations of Augustine of Hippo in letter 130</i>	673
ANDRZEJ BACZYŃSKI, <i>Istota sakramentu i wynikająca z niej mistyczna ważność sprawowanych sakramentów Cerkwi prawosławnej</i>	691
ARTUR ALEKSIEJUK, <i>Zapłodnienie pozaustrojowe z perspektywy Kościoła prawosławnego</i>	721
ANNA RYGOROWICZ-KUŹMA, <i>O zapożyczeniach greckich w polskiej terminologii prawosławnej</i>	759
RENATA ERNST-MILERSKA, <i>Szkoły ewangelickie w kontekście pluralistycznego środowiska edukacyjnego</i>	775

MATERIAŁY

ABP JERZY (PAŃKOWSKI), <i>Inauguracja Roku Akademickiego 2024/2025. Przemówienie rektorskie</i>	795
DOROTEUSZ SAWICKI, <i>100-lecie autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce</i>	805

KRONIKA

<i>Międzynarodowa Konferencja Naukowa Przemiany Ekumenizmu (8 marca 2024) (JERZY SOJKA)</i>	821
<i>Seminarium ze studentami Uniwersytetu w Paderborn (20-21 marca 2024) (JERZY SOJKA)</i>	825
<i>Symposium naukowe „Józef Padewski: Polak – Biskup – Męczennik” (10 maja 2024) (DAMIAN HERATYM)</i>	827

<i>X Ekumeniczne Forum Katechetyczne (24 maja 2024)</i> (ELŻBIETA BYRTEK).....	829
<i>Inauguracja Roku Akademickiego 2024/2025 w 70. rocznicę utworzenia Akademii (8 października 2025)(JAROSŁAW ZABROCKI).....</i>	833
<i>Ogólnopolska Konferencja Biblijno-Misjologiczna „Biblia-Dialog-Kultura” (7 listopada 2024) (KONRAD BUZAŁA).....</i>	837
Wykaz autorów	840
Recenzenci <i>Rocznika Teologicznego</i> w roku 2024	841

Contents

IN MEMORIAM

Ks. Waldemar Preiss	651
Prof. dr hab. Karol Toeplitz.....	653

ARTICLES

ALEKSANDR VLADIMIROVIČ SIZIKOV, <i>Cultural Adaptation in Ancient Translations of Ben Sira</i>	655
KAZIMIERZ PEK, <i>Towards a Theology of the Intercession of the Holy Spirit. Pneumatological and ecumenical inspirations of Augustine of Hippo in letter 130</i>	673
ANDRZEJ BACZYŃSKI, <i>The Essence of the Sacraments and the Consequent Mystical Validity of the Sacraments of the Orthodox Church</i>	691
ARTUR ALEKSIEJUK, <i>The extracorporeal fertilization (IVF) from the perspective of the Orthodox Church</i>	721
ANNA RYGOROWICZ-KUŹMA, <i>About Greek borrowings in Polish Orthodox terminology</i>	759
RENATA ERNST-MILERSKA, <i>Protestant schools in the context of a pluralistic educational environment</i>	775

MATERIAŁY

ABP JERZY (PAŃKOWSKI), <i>Inauguration of the Academic Year 2024/2025. Rector's speech</i>	795
DOROTEUSZ SAWICKI, <i>Celebrating the centenary of the Orthodox Church's autocephaly in Poland</i>	805

CHRONICLE

<i>International scientific conference „Transformations of ecumenism” (8th March 2024) (JERZY SOJKA)</i>	821
<i>Seminar with students of the University of Paderborn (20-21st March 2024) (JERZY SOJKA)</i>	825

<i>Scientific Symposium “Józef Padewski: Pole - Bishop - Martyr”</i> (10 th May 2024) (DAMIAN HERATYM)	827
<i>10th Ecumenical Catechetical Forum (24th May 2024)</i> (ELŻBIETA BYRTEK).....	829
<i>Inauguration of the Academic Year 2024/2025 on the 70th anniversary</i> <i>of the Academy (8th October 2025) (JAROSŁAW ZABROCKI).....</i>	833
<i>National Biblical-Missiological Conference “Bible-Dialogue-Culture”</i> (7 th November 2024) (KONRAD BUZAŁA)	837
List of authors	840
List of reviewers of <i>Theological Yearbook</i> in 2024	841



Ks. Waldemar Preiss

*13 października 1936 r., † 16 lutego 2024 r.

Teolog ewangelicki,
biblista,
nauczyciel akademicki
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie,
tłumacz ksiąg biblijnych Nowego Testamentu,
duszpasterz studentów luteran
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie



Prof. dr hab. Karol Toeplitz

*20 marca 19366 r., † 18 czerwca 2024 r.

Filozof,

etyk,

tłumacz,

nauczyciel akademicki

Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.



Cultural Adaptation in Ancient Translations of Ben Sira

Kulturowa adaptacja w starożytnych przekładach Syna Syracha

Key words: Ben Sira, Wisdom of Jesus son of Sirach, Joshua ben Sirach, Book of Sirach, Ecclesiasticus, Textual Criticism, Book

Słowa kluczowe: syn Syracha, mądrość Jezusa syna Syracha, Jezus syn Syracha, Księga Syracha, Eklezjastes, Krytyka tekstu, księga

Abstract

In this paper, the author provides an overview of two verses of Ben Sira which are problematic for textual criticism. The discussion around the difference between the Greek and the Hebrew versions of 16:7 is well known. Verse 9:9 is less discussed due to an emendation in popular reconstructions based on the extant Hebrew fragments. However, analysis of these two examples shows that the difference in Hebrew and Greek sources can be explained neither by *lapsus calami*, nor by translation techniques; rather, it should be explained by a deliberate editing adapting the texts to the cultural and religious needs of the target groups.

Streszczenie

W tym artykule autor przedstawia przegląd dwóch wersetów Księgi Syracha, które są problematyczne dla krytyki tekstu. Dyskusja na temat różnicy między grecką a hebrajską wersją 16,7 jest dobrze znana. Werset 9,9 jest

¹ Dr Aleksandr Vladimirovič Sizikov, Department of Biblical Studies, St. Petersburg State University.

mniej omawiany ze względu na poprawkę w popularnych rekonstrukcjach opartych na zachowanych fragmentach hebrajskich. Jednak analiza tych dwóch przykładów pokazuje, że różnicy w źródłach hebrajskich i greckich nie można wyjaśnić ani za pomocą *lapsus calami*, ani za pomocą technik tłumaczeniowych; raczej należy ją wyjaśnić poprzez celową edycję dostosowującą teksty do kulturowych i religijnych potrzeb grup docelowych.

While working on the preparation of a critical edition of the Church Slavonic translation of the Book of Wisdom of Jesus the son of Sirach (hereafter Sirach), the author was impressed by the extent to which the text of the book was adapted to the cultural and religious realities in the manuscript era. In some cases, the adaptation is just a result of misunderstanding of the text; for example a corrupted reading in 13:18² which is common in Eastern Slavonic copies: *кѡи мирѣ женѣ съ ѱомѣ* (*what peace may be between a wife and a dog*) from *кѡи мирѣ ѡѣнѣ съ ѱомѣ* (*what peace may be between a hyena and a dog*), cf. τίς εἰρήνη ὑαίνῃ πρὸς κύνα, because *ѡѣна* (*hyaena*) was unknown to the Eastern European Plain, and its graphic representation is similar to *жена* (*wife*). In other cases, it is a result of deliberate editing: for example, replacing the correct equivalent of the Greek οἶνος *вино* (*wine*) with *мѣдъ* (*mead*) in 19:2. Another example is a hypercorrection in 35:13 καὶ μεθύσκοιτὰ σε ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν αὐτοῦ *ѡпивающаго та виномъ благаъ своихъ: пиво* (*beer*) a common word for any beverage as well as for an alcoholic drink *пивомъ благаъ своихъ*, was replaced with the more common for the Mediterranean culture *вино* (*wine*). In the case of the medieval Church Slavonic translation, such a variation of the text does not cause a significant problem, since there are a considerable number of the Greek manuscripts, and in most cases, one can establish the reading of the archetype, which, of course, is important for theoretical textual criticism and for the reconstruction of the ancient text. However, the most

² I cite the text and sigla of the Greek Text according to the edition of J. Ziegler (Ziegler 1980) and follow the numeration of chapters and verses of the same edition.

popular Slavonic recension of Sirach deviates from the archetype because it was revised on the basis of a shorter Greek source. The revised text was copied into the Gennady Bible and became widespread in the era of printing. The revised version of the text then became popular and widespread, it was read, quoted and revised, while the recension of the Tarnovo Bible, closer to the archetype, was less known, there being only three extant copies of this version. This situation poses some difficulties for editorial textual criticism: which revision should be published as the body text – a reconstruction, the best manuscript, or a *textus receptus*?

I encountered the same difficulty whilst working on a commented translation of Sirach into Russian (Sizikov, Vartanov, and Mešerskaâ 2024). Most translations known to us represent a compromise text based on the extant Hebrew fragments and the reconstructions of the Greek translation.³ Usually the Greek text is corrected on the basis of the extant Hebrew passages, but there are cases where the evidence of the Hebrew text is ignored or a conjecture based on Greek material is proposed. Such an approach does not take into account the fact that many biblical books, including the book of Sirach, existed in different editions, their texts were changed in parallel and independently, and thus reconstruction of the common archetype is hardly possible. That is why we decided to translate the critical text prepared by J. Ziegler and each fragment of the Hebrew text including the marginalia separately. This article aims to analyze two fragments from Sirach to demonstrate the difference between the sources which cannot be explained by translation technique or by unconscious changes through the manuscript transmission of the text.

³ An independent translation of Hebrew, Latin, Greek and Syriac sources supplied with the original texts were published recently by German colleagues (Fabry et al. 2024).

Princes or Gigantes? Sirach 16:7

The first example is fairly well-known, Sir 16:7. Pericope 16:5–10 (how God punishes sinners) is preserved in manuscript A and partially in manuscript B⁴, and verse 7, which interests us, is extant in both manuscripts.⁵

MS A: אשר לא נשא לנסיכי קדם המורים עולם בנבורתם

MS B: אשר לא נשא לנסיכי קדם [] המורדים בנבורתם

“The one who did not forgive **the princes** of old, those who substituted their might in place of the Eternal One” (translation by M. Abegg and B. Parker)⁶.

The Greek text is different: οὐκ ἐξιλάσατο περὶ τῶν ἀρχαίων γιγάντων, οἱ ἀπέστησαν τῇ ἰσχύι αὐτῶν. “He did not propitiate for the ancient giants, those who revolted in their strength”⁷.

J. Ziegler gives no variant reading for γιγάντων besides the addition of the pronoun πᾶς in codex 248: ἀρχαίων πάντων γιγάντων. The Greek plural noun γίγαντες in translations of other books of the Old Testament is used as an equivalent either for גִּבּוֹרִים “*champions*” (cf. Ezek 32:27), or for נְפִילִים “*giants*” (cf. Gen 6:4), whereas נָסִיךְ is usually rendered as ἄρχων “*ruler*” (Jos 13:21; Ps 83:12; Ezek 32:30)⁸. The Greek text of this verse does not present a problem for interpretation. It has the same key

⁴ We use the commonly accepted siglae of the Latin alphabet introduced by R. Smend (Smend 1906) to designate the extant Hebrew manuscripts of Sirach.

⁵ We use the transcription of M. Abegg from the on-line resource The Book of Ben Sira, access date September 25, 2024.

⁶ Ibid.

⁷ New English Translation of the Septuagint (NETS).

⁸ Another occurrence of this noun is in Mich 5:4, where δῆγμα “*sting*” is used as an equivalent.

word used in Gen 6:4⁹, and the context itself overlaps with the book of Enoch¹⁰, and we see a similar text in Wisdom 14:6.

The Hebrew text uses the noun נֹסִיךְ, which in other books, doubtless known to Ben Sira, is used in the sense of “*prince*” or “*ruler*”, and the context does not permit Nebuchadnezzar to be pictured here as in Is 14:4–27 or Dan 4:7–30, as A. Di Lella and P. Skehan suggest. The Babylonian king did not rebel against anyone, he was a persecutor of God’s people. According to A. Di Lella and P. Skehan, Ben Sira used נֹסִיךְ “*prince*” instead of גִּבּוֹרִים “*giants*” to consciously avoid “the mythological overtones to the Genesis narrative so familiar from the Enoch literature and (later) Jubilees” (Di Lella and Skehan 1987, 270). However, the kings of the “historical” period violate the chronology of the pericope, for the next verse deals with the punishment of Sodom and Gomorrah. Even if one accepts the thesis that Ben Sira polemizes the Book of Enoch and opposes the wisdom of revelation, this position in no way rejects mythology as a form of presenting one’s own history. M. Gilbert assumed that “the princes” refer to the Canaanite kings mentioned in 14:8, but he did not explain the use of the term נֹסִיךְ (Gilbert 2005, 92). M. Goff offers a more detailed analysis of the lexicon, based on Ezek 32. He also believes that we are talking about the early history of Canaan, not the pre-Flood era, and that the uncommon use of the lexeme can be explained by the fact that the tradition of describing antediluvian giants and princes of antiquity could overlap (Goff 2010, 655). To summarize, one has to read Hebrew 16:7 either as an antediluvian story of giants, overlooking the inappropriate vocabulary, or as an early history of Canaan in which the kings defeated by Abraham, like the antediluvian giants, used their strength to oppose the Lord.

⁹ B. Wright suggests that it is clear reference to the Genesis narrative (Wright 1989, 165), W. Th. van Peursen also interprets the passage the same way (van Peursen 2004, 319).

¹⁰ For detailed comparison with the 1 Enoch see (Argall 1995, 228–30).

Based on the extant manuscripts, we cannot explain why the Greek translation gives a “pre-Flood” interpretation of the passage. It is possible that the translator did not realize that it was about Canaanite kings,¹¹ or perhaps he was dealing with a different version of the Hebrew text. It can be assumed that the Greek translation reflects the archetype, while the Hebrew sources contain a later correction, which perhaps better corresponds to M. Goff’s hypothesis about the mixing of narrative models.

Who to drink with? Sirach 9:9¹²

After the conquests of Alexander the Great and the Wars of the Diadochi, Israel came into contact with Hellenistic culture, which influenced not only the economy, social structure, but also the religious situation, resulting in conflicts and contradictions. Reflection on this influence and its results can be found in later biblical books, both historical (Maccabees) and wisdom literature (Ecclesiastes, Sirach). Unlike Ecclesiastes, the Book of Sirach is much easier to date based on both the text of the book itself and the prologue of the “translator”.¹³ Therefore, the historical information contained in the Book of Sirach about life in Judea in the period preceding the dramatic events of the Maccabean Wars is of great value. However, when using the book as a historical source, it is necessary to take into account the history of the text itself, which,

¹¹ For the detailed analysis of the translation technique see (Wagner 1999; Wright 1989).

¹² We reproduce our analysis of the verse published in Russian (Sizikov 2023) with some additions.

¹³ Chapter 50 gives a detailed description of the high priest Simon II (219–196 B.C.). On the basis of this description, we can assume with a high degree of certainty that the book was compiled by a contemporary of Simon II after his death, when Judea was under Seleucid control, perhaps under the reign of Antiochus III, when the economy of the region was flourishing. The troubles and misfortunes that befell the Jews during the reign of Antiochus IV, who came to power in 175 B.C., are not mentioned anywhere in the book of Sirach, so the book of Sirach was compiled between 196 and 175 B.C.

unfortunately, is often neglected, using controversial reconstructions of texts or translations made from them.

Verse 9:9 is found in Pericope 9:1–16 which consists of two parts. The first part (1–9) deals with proper behavior between a man and a woman, and the second part (10–16) deals with male friendship. Verse 9:9 is at the boundary of these two sections. The verse in Hebrew is preserved in manuscript A (f. III v.):

עם בעלה אל תשעם:
וא[ל]תסב עמו שכור: כן תטה [ע]ליה לב וברמים תטה אל שחת:

*Thou shalt not sit with her husband at a meal.
nor drink with him drunkenly,
lest thou incline thine heart to her,
and because of blood guilt thou wilt not be inclined to destruction.*

The Greek text according to J. Ziegler's edition is the following:

Μετὰ ὑπάνδρου γυναικὸς μὴ κάθου τὸ σύνολον
καὶ μὴ συμβολοκοπήσης μετ' αὐτῆς ἐν οἴνῳ,
μήποτε ἐκκλίνηῃ ἡ ψυχὴ σου ἐπ' αὐτὴν
καὶ τῷ ἅιματί σου ὀλίσθης εἰς ἀπώλειαν.

*Do not sit with a married woman at all.
nor stay with her at a feast of wine,
lest your soul be inclined to her,
then you will slip in blood into destruction.*

In the Lucian edition and several manuscripts (L-694-672) the verse is preceded by another warning, “and do not recline on your elbow with her” (καὶ μὴ κατακλίθης ἐπ' ἀγκῶνα μετ' αὐτῆς); and in quotations from Clement of Alexandria, the warning is repeated (καὶ μὴ συμμετακλίθης ἐπ' ἀγκῶνα μετ' αὐτῆς). We see the same repetition of this warning in the Latin translation as well, “Do not lie down on your elbow with another man's wife, do not even sit with her, and do not recline on your elbow with her either” (*cum aliena muliere non accumbas super cubitum cum aliena muliere ne sedeas omnino nec accumbas cum ea super cubitum et non alterceris cum ea in vino ne forte declinet cor tuum in*

illa et sanguine tuo labaris in perditionem). For the reading κάθου τὸ σύνολον G. Kuhm (Kuhm 1929, 293) suggested a conjecture “do not put the elbow” (μὴ κατάθες ὠλένην), based on an alternative interpretation of MS A (f. III, v. 7) אֵל תִּשְׁאַץ.

All Greek sources preserve the feminine pronoun in the second line “with her” (μετ’ αὐτῆς). If בעלה can still be read as bə’ulā (pass. part. fem. with the acceptable omission of the mater lectionis ו) “a married woman”, though it is better to read ba’lāh (noun. masc. + pronom. suff. fem. 3 p. sing.) “her husband”, then the following preposition עם “with” in the manuscript stands with the masc. pronoun עמו “with him”, which comes into conflict with the feminine gender if one reads בעלה as bə’ulā. Unfortunately, in most translations and commentaries we find this reading is harmonized with the Greek source — it is forbidden to sit and drink wine with a woman. A. Di Lella and P. Skehan not only suggest reading עמה “with her” despite the fact that the manuscript clearly reads עמו “with him”, but even leave the difference between the sources without any commentary (Di Lella and Skehan 1987, 218). T. Muraoka also interprets בעלה after the Greek translation as bə’ulā and does not make any attempt to consider different possibilities of vocalizing the Hebrew word and suggests that the Greek μετ’ αὐτῆς is the only natural reading, even though the Hebrew source reads differently (Muraoka 2023, 168). Since this verse in Hebrew is preserved in only one manuscript, which is much younger than the majuscule Greek codices — it is not possible to establish a connection between the sources. In such cases, one must resort to the method of eclectic textual criticism and interpret each reading separately.

Let us consider other differences with the Hebrew text. We see that the Greek text suggests “soul” ψυχή as an equivalent for “heart” לֵב, while the quotations from Clement of Alexandria read “heart” καρδιά, as in the Latin translation *cor*. This discrepancy does not greatly change the meaning of the verse, since both lexemes point to the inner personality.

Ψυχὴ occurs as an equivalent of בָּל several times in Sirach (cf. 4:17; 5:2; 6:32) along with καρδία (cf. 3:26; 13:25, 26; 16:23), with no consistent pattern in the choice of equivalents. In view of the evidence of the Latin translation from the Greek, we may assume that this variation is due more to the result of the redaction of the Greek source than to the technique of translation.

J. Ziegler suggests the reading τῷ ἄιματί σου ὀλίσθης on the basis of a quotation from Clement of Alexandria, the evidence of the Latin translation *sanguis*, and the Hebrew דָּמָא, which is to be understood as blood vengeance, cf. Lev 20:9, 11, 12, 16, 27; Eze 18:13. All Greek manuscripts have “with your spirit you shall slip” τῷ πνεύματί σου ὀλίσθης, codex 575 gives the “easier” reading “you shall bring your spirit” κατὰξείς τὸ πνεῦμα σου, but we still read the “spirit” πνεῦμα. Apparently, the meaning of this lexeme is to be understood as “the inner person” and it acts as a synonymous parallelism to “soul” ψυχὴ in the third line. The lexeme πνεῦμα occurs eight times in Sirach (9:9; 31:14; 38:23; 39:6; 39:28; 43:17; 48:12; 48:24), for three of these occurrences a parallel is preserved in the Hebrew text. In verse 38:23, the noun πνεῦμα is used as an equivalent for the Heb. “soul” נַפְשׁ: “in the exodus of his [the deceased’s] soul” ἐν ἐξόδῳ πνεύματος αὐτοῦ cf. Heb. “with the exodus of his soul” נַפְשׁוֹ נִצָּחַת עִם. In this case, the same meaning of “the inner being of man” is realized.

In the following verses, the word is used in the same meaning: in 48:24, πνεῦμα stands as an equivalent for the Heb. רוּחַ “by a great spirit saw [Isaiah]” πνεύματι μεγάλῳ εἶδεν, cf. Heb. בְּרוּחַ גְּבוּרָה חֲזָה; in 34:13, “the spirit of those that fear the Lord shall live” πνεῦμα φοβουμένων κύριον ζήσεται; in 39:6, “shall be filled with the spirit of reason” πνεύματι συνέσεως ἐμπλησθήσεται; in 48:12, “and Elisha was filled with his [Elijah’s] spirit” (καὶ Ἐλισαίε ἐνεπλήσθη πνεύματος αὐτοῦ). In 43:17, another component of the meaning of the noun πνεῦμα is realized: “wind”, “a sudden gust of wind”, συστροφὴ πνεύματος renders

the Hebrew “storm and hurricane” סופה וסערה (manuscripts B and M). Perhaps the same semantics is represented in 39:28, “there are winds that are made for vengeance” $\epsilon\lambda\gamma\epsilon\kappa\delta\iota\kappa\eta\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\kappa\tau\iota\sigma\tau\alpha\iota$.¹⁴

If we summarize all this, we get three variants of this verse:

Greek sources without any conjecture, according to, for example, the Vatican Codex, offer the following text:

*Do not sit with a married woman at all,
and do not stay with her at a wine feast,
lest your soul be inclined to her,
lest your spirit slip into destruction.*

A young man is warned against meeting married women at the feasts, because it may lead to a mortal sin and unpleasant consequences. The perilousness of these consequences could probably have been understood differently by Christians, yet we are dealing with Christian copies; the use of the lexeme for “spirit” $\piνε\upsilon\mu\alpha$ may have encouraged an eschatological understanding of the prospect of breaking the 7th commandment (Ex 20:14).

The Latin translation and quotation from Clement of Alexandria suggest a similar picture:

*With another man's wife do not recline on your cubit,
Do not sit with another man's wife,
Do not recline on your cubit with another man's wife,
and do not talk with her over wine,
lest you heart be turned to her,
and you shall slip by your own blood into destruction.*

Despite the similarity to the Greek text, the Latin text contains two significant differences from the Greek one. The first is that the prohibition against drinking with another man's wife is more elaborate: a detailed description of a man's semi-reclining position at a feast is

¹⁴ One could interpret “there are spirits that are made for vengeance,” but this would contradict both the context of the verse and the general figurative style of the book of Sirach, in which we find no other imagery of the Otherworld.

mentioned (we see this same clarification in the quotation from Clement of Alexandria and in several manuscripts of the Lucian edition). We believe this is a glossa that arose as a clarification of a difficult passage, since the Greek source says μὴ κάθου “do not sit”. The Greek feast was different from the Roman one, respectable women did not attend either *symposium* or *deipnon*, and on special occasions, for example at a wedding, these women rather sat than reclined. This may be the reason why the Greek translation uses the verb κάθημαι “to sit” as the equivalent for the Hebrew אכל “to eat”. At Roman feasts, however, married women could recline at dinner with their husbands (Dunbabin 2003, 11–36). Apparently, the author of the Latin glossa assumed that it was a triclinium, only in this case was it possible to be so close to another man’s wife. The second difference is that contact with a married woman could end in death, perhaps blood vengeance, no eschatological punishment is implied in the Latin text. In this case, the Latin text is much closer to the Hebrew text.

The oldest (8th cent. B.C.) description of a feast in the Bible is in Amos 6:4–6, which is similar to the usual descriptions and depictions of Mediterranean feasts at which people eat and drink semi-reclining, leaning on their elbow (McLaughlin 2001). However, in this case it is about Samaria long before the conquests of Alexander the Great. There is not much written evidence about how a feast in Judea was held before the beginning of the Maccabean wars, which makes Sirach one of the most important sources containing the detailed recommendations for behavior at a feast 34:12–19 and advice on its organization 35:1–12. It should be assumed that feasting in Judea had its own specifics, especially in the period under consideration, when part of Israelite society was trying to follow the Greek way of life, and the other part was trying to defend Jewish traditions (Shimoff 1996). Greco-Roman feasts had a religious component that was hardly acceptable in Judea (Węcowski 2014, 139–59), therefore the organization of the feast had Middle Eastern-specifics (Schwartz 2009, 193–216) (cf. prohibition of speech at

a feast 35:7). Ben Sira recommends refraining from overeating at a feast, but we do not find any restrictions of a sexual nature associated with the feast, except for the verse 9:9, and there is a great deal of advice in the Book on how to avoid relationships outside of marriage (19:2; 23:22-26; 26:10; 26:22-23; 41:20). It can be assumed that the sexual component of feasts in Judea was significantly less than in Greece and Rome, and this made the presence of married women at such events appropriate.

The Hebrew text as we find in the manuscript is the clearest. Unfortunately, it does not specify whether the woman was sitting or lying down, but we do know that the woman eats and drinks wine.¹⁵ The Hebrew text forbids a young man seeing a married man so as not to become infatuated with his wife. This prohibition makes sense when it is read in conjunction with the previous verse 8: “Turn away your eyes from a beautiful woman, and do not look at a beauty that is not yours. Many have died because of a woman, and so she burns those who are in love with her with fire”.

העלים עין מאשת חן ואל תביט אל יפי לא לך: בעד אשה
השחתו רבים וכן אהביה באש תלהט

In Greek, the verse is mostly the same:

Turn an eye from a shapely woman, and do not ogle beauty belonging to another; by a woman's beauty many have gone astray, and from it, fondness flares up like a fire. (Sir. 9:8 NETS)

ἀπόστροφον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς εὐμόρφου
καὶ μὴ καταμάνθανε κάλλος ἀλλότριον·
ἐν κάλλει γυναικὸς πολλοὶ ἐπλανήθησαν,
καὶ ἐκ τούτου φιλία ὥς πῦρ ἀνακαίεται.

The pericope enumerates all the dangers to a man concerning the opposite sex: verses 1–2 is a warning in communicating with his own

¹⁵ It should be noted that eating and drinking may not have been different parts of the feast, it may be a two-part parallelism common to such literature.

wife; verse 3 — with hetaera (Gr. γυνή ἐταριζομένη; Heb. אשה זרה “unlawful woman”), verse 4 — with a singer, verse 5 — with a maiden; verses 6–7 — with a harlot (Gr. πορνή; Hebrew זונה “harlot”). All encounters threaten property losses,¹⁶ and infatuation with married women could lead to death (8–9). According to the Hebrew text, a married woman is present at a feast with her husband, but no freedom to contacts with other members of the opposite sex is assumed.

In our opinion, the Hebrew version presents a more difficult reading, which, however, is not dark and has an internal connection with other parts of the pericope. According to one of the main principles of textual criticism *lectio difficilior potior*, we can assume that the Hebrew reading is more likely to be the original one. The principles of textual criticism are aimed at finding an answer to the fundamental question, “Which of the two readings could have become the other?” In our case, it is much easier to explain how the recommendation to stay away even from the husband of a beautiful woman to avoid unnecessary contacts, turned into a prohibition to recline at a feast with a married woman. Given the text corruption in verse 7, it can be argued that only the Hebrew source offers a text that is coherent in form and content.

If we have assumed that the Greek translation, its expanded version in Clement, and the Latin sources offer a modified version for easier reading, then we should not give up the assumption that the Hebrew text could have similarly undergone revisions that would have reflected the editors’ ideas, especially given that the book of Sirach “does not defile the hands”. Although few manuscript records of the Hebrew text have

¹⁶ Verse 7 in the Hebrew source is a continuation of verse 6: “Do not betray your soul to a harlot, lest you destroy your inheritance, ⁷being disgraced because of her pleasing appearance to the eye and then emptying the house. The Greek text is different: “Do not give your soul to whores, lest you lose your inheritance. ⁷Do not look around in city alleyways, and in its deserted places do not wander (NETS). The Greek text (as well as the Latin) is apparently corrupted and breaks the development of the instruction in the pericope.

survived, the book of Sirach was well known in rabbinic circles and is quoted in both the Palestinian Talmud and the Babylonian Talmud. J. Labendz's analysis of quotations from Sirach has shown that aphorisms of Ben Sira circulated in Palestine and in Babylonia in tannaitic and in amoraic times (Labendz 2006). In her paper, J. Labendz reproduces a fragment from the Talmud (B. Sanhedrin 100b) containing a quotation from the pericope. The quotation and its translation are reproduced according to the mentioned publication (Labendz 2006, 387).

אל תתאצל עם בעלה למסוך עמו יין ושכר
כי בתאר אשה יפה רבים השחתו ועצומים כל הרוגיה

Do not turn to her husband to drink wine or liquor.

For the form of a beautiful woman many have been destroyed and great [in number] are all those she killed.

As we can see, although the quotation is not entirely accurate¹⁷, it is still recommended to abstain from drinking alcohol with the husband, not with the married woman herself, thus the Talmud reproduces the same prohibition as the Hebrew text. This, in our opinion, is an argument in favor of considering the reading of the Hebrew text as primary one.

Although we cannot provide more evidence to support the reading presented in the Cairo Genizah manuscript, we can say with certainty that the sources reflect different paradigms of human behavior during the feast. According to the Greek and Latin translations, a married woman could partake in a feast, consume alcohol with other men and even recline with or opposite them (otherwise why would anyone forbid it?), while the Hebrew text recommends a man refrain from drinking wine with the husband of a beautiful woman, lest he become infatuated with her because he might be killed for doing so.

The above examples show that some historical realities and social institutions are presented differently in the Hebrew text of the Book of Sirach and in its translations. In our view, this is the result of a cultural

¹⁷ J. Labendz mentions that the same quotation can be found in B. Yevamot 63b.

adaptation, a re-reading in a different context, an attempt to adapt the text to one's own needs. The over-simplified presentation of these realities and institutions in modern translations of the Bible distorts not only our understanding of Jewish life in Judea and the Diaspora in the Hellenistic era but also Christian and Jewish understanding of the Book of Sirach.

Bibliography

- Argall, Randal A. 1995. *1 Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation, and Judgment*. Early Judaism and Its Literature, no. 08. Atlanta, Ga: Scholars Press.
- Di Lella, Alexander Anthony OFM, and Patrick William Skehan. 1987. *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*. 1st ed. The Anchor Bible, v. 39. New York: Doubleday.
- Dunbabin, Katherine M. D. 2003. *The Roman Banquet: Images of Conviviality*. New York: Cambridge University Press.
- Fabry, Heinz-Josef, Wolfgang Kraus, Burkard Zapff, Bonifatia Gesche, and Ingeborg Hartung, eds. 2024. *Das Weisheitsbuch Ben Sira / Jesus Sirach: Synopse Der Hebraischen, Griechischen, Lateinischen Und Syrischen Texttraditionen Mit Deutscher Übersetzung* (Antiquus. Supplementa 1). Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Gilbert, Maurice. 2005. "Ben Sira, Reader of Genesis 1–11." In *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit: Essays in Honor of Alexander A. Di Lella* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 38), edited by Jeremy Corley and Vincent Skemp, 89–99. Washington (D.C.): the Catholic biblical association of America.
- Goff, Matthew J. 2010. "Ben Sira and the Giants of the Land: A Note on Ben Sira 16:7." *Journal of Biblical Literature* 129 (4): 645–55.
- Kuhm, Gottfried. 1929. "Beiträge Zur Erklärung Des Buches Jesus Sira I." *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1), 289–296.

- Labendz, Jenny. 2006. "The Book of Ben Sira in Rabbinic Literature." *Association for Jewish Studies Review* 30 (2): 347–92.
- McLaughlin, John L. 2001. *The Marzēah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (Supplements to Vetus Testamentum 86). Leiden; Boston: Brill.
- Muraoka, Takamitsu. 2023. *Wisdom of Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 302). Leuven, Paris, Bristol: Peeters.
- Pietersma, Albert, and Benjamin G. Wright, eds. 2007. *A New English Translation of the Septuagint*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Peursen, Wido Th. van. 2004. *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Schwartz, Seth. 2009. "No Dialogue at the Symposium? Conviviality in Ben Sira and the Palestinian Talmud." In *The End of Dialogue in Antiquity*, edited by Simon Goldhill, 193–216. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shimoff, Sandra. 1996. "Banquets: The Limits of Hellenization." *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 27 (4): 440–52.
- Sizikov, Aleksandr Vladimirovič. 2023. "Ne pej s nim ili s nej? K voprosu interpretacii Sir 9.9." *Vestnik PSTGU . Seria I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* 107 (June):11–23.
- Sizikov, Aleksandr Vladimirovič, Ůrij Pavlovič Vartanov, and Elena Nikitična Mešerskaâ. 2024. *Kniga Premudrosti Iisusa, Syna Sirahova: Perevod na Russkij Âzyk s Istoriko-Filologičeskimi Bogoslovskimi Kommentariâmi*. SPb: Izdatel'stvo SPbGU.
- Smend, Rudolf. 1906. *Die Weisheit des Jesus Sirach*. Berlin: G. Reimer.
- The Book of Ben Sira. 2024. <https://www.bensira.org/>
- Wagner, Christian J. 1999. *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach: Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und*

- übersetzungstechnischen Aspekts* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 282). Berlin: W. de Gruyter.
- Węcowski, Marek. 2014. *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*. First edition. Oxford: Oxford University Press.
- Wright, Benjamin G. 1989. *No Small Difference: Sirach's Relationship to Its Hebrew Parent Text*. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature.
- Ziegler, Joseph, ed. 1980. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol. XII,2: *Sapientia Iesu Filii Sirach*. 2., Durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



Towards a Theology of the Intercession of the Holy Spirit. Pneumatological and ecumenical inspirations of Augustine of Hippo in letter 130

**Ku teologii wstawiennictwa Ducha Świętego.
Pneumatologiczne i ekumeniczne inspiracje
Augustyna z Hippony w liście 130**

Keywords: letter of St. Augustine to Proba (130); Spirit Intercessor; theology of intercession

Słowa kluczowe: list św. Augustyna do Proby (130); Duch Święty Orędownik; teologia wstawiennictwa

Abstract

In Catholic theology and ecclesial practice, the intercession of the angels, of the Mother of Jesus, and of the saints is particularly apparent. The justification for this position often do not satisfy Christians from other communities. Yet, the letter of St. Paul to the Romans, particularly 8:27, draws attention to itself: “The Spirit intercedes for us.” Augustine of Hippo proposed a very interesting interpretation of this biblical text in Letter 130. He pointed to the Spirit of the Lord as Intercessor. In a short explanation, he attempts to convince the addressee of the letter that the mission of the Spirit is to enable man to pray. His activity is to remove obstacles in man, not in God the Father, so that he may listen. This small text of Augustine constitutes an important inspiration for a pneumatological-ecumenical interpretation of the intercession of the angels, the Mother of Jesus and the saints

¹ Ks. dr hab. Kazimierz Pek, Katedra Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

as intercessors in the Intercessor. This theological approach preserves the primacy of God's action.

Streszczenie

W katolickiej teologii i praktyce kościelnej wstawiennictwo aniołów, Matki Jezusa i świętych jest szczególnie widoczne. Uzasadnienie tego stanowiska często nie zadowala chrześcijan z innych wspólnot. Jednak list św. Pawła do Rzymian, szczególnie 8,27, zwraca na siebie uwagę: "Duch przyczynia się za nami". Augustyn z Hippony zaproponował bardzo ciekawą interpretację tego biblijnego tekstu w Liście 130. wskazał na Ducha Pańskiego jako Orędownika. W krótkim wyjaśnieniu stara się przekonać adresata listu, że misją Ducha jest uzdolnienie człowieka do modlitwy. Jego działanie polega na usuwaniu przeszkód w człowieku, a nie w Bogu Ojcu, aby ten mógł słuchać. Ta perspektywa posiada wymiar doczesny i wieczny. Ten niewielki tekst Augustyna stanowi ważną inspirację dla pneumatologiczno-e-kumenicznej interpretacji wstawiennictwa aniołów, Matki Jezusa i świętych jako orędowników w Orędowniku. Takie podejście teologiczne zachowuje prymat Bożego działania.

1. Introduction

Recent decades have borne fruit in many studies in pneumatology. One cannot complain that the Holy Spirit is the "Great Unknown" in Catholic theology today (De Sanctis 2017; Pek 2000; Laurentin 1997). However, this does not mean that there are no more unanswered questions. One of them is the following: is the Holy Spirit our intercessor? The justification for this question is found in Romans 8:26. St. Paul writes of the Spirit who "intercedes" for the saints. The word in Greek is ἐντυγχάνω and in Latin *interpellare*. This term occurs 5 times in the New Testament.² Contemporary exegesis inspires us to theological-dogmatic

² "... according to St. Paul, the Holy Spirit performs an intercessory ministry towards Christians. The Apostle describes this in Rom 8:26-27. The word for such intercession is ἐντυγχάνω and ὑπερεντυγχάω, which means 'to address someone with a supplication or petition on behalf of another person.' The Holy Spirit helps the 'saints' to deal with the weaknesses and difficulties of their earthly life, and He also helps

reflection (Harvey 2017; Comfort 2015; Bauernfeind 1972). Even more so is this true because in the Bible the concept of intercession is quite dynamic (Rossi 2013).

Contemporary literature on the subject, especially practical theology, emphasizes above all the intercession of the Mother of God, saints and angels. There are no references to the teaching of St. Paul expressed in the Letter to the Romans, especially to the role of the Holy Spirit in the prayer of Christians. The emphasis is laid on the action of humans and angels. God's action is passed over in silence. Did the Lord leave us only an encouragement to pray?

The research hypothesis of this study is therefore as follows: the theology of intercession is conditioned by the image of God, and especially the image of the Holy Spirit. This position is prompted by the reading of letter 130 of St. Augustine of Hippo. Based on this text, the hypothesis will be verified. Although one document of this Father of the Church will be selected, it can be assumed that it is consistent with the entire teaching of the Bishop of Hippo on the theme of the role of the Holy Spirit in salvation history. St. Augustine, who verified certain of his ideas in *Retractationes* does not refer to Romans 8:27-28 or to the idea of intercession.

The research method will consist in a contextual analysis of St. Augustine's. Extensive fragments of Augustine's letter are quoted in order to see better the author's train of thought and thus inspire other researchers to further research³.

believers to formulate their thoughts regardless of their weaknesses, because, according to the Apostle, 'the Spirit himself intercedes with unspeakable groans' (Rom 8:26). Supplications that cannot be expressed in words and sighs (Rom 8:26) may refer to the non-discursive language of prayer that, according to Paul's earlier statements, was used by some Christians. Romans 8:26 is not about the right way to pray – *καθὸ δέ* but rather about the content of prayer. What matters is not what words we pray with, but what we pray for. The function of the Spirit, then, is to intercede for us 'according to the will of God' (Rom 8:27)" (Šipavičius 2021, 60).

³ Among the sources from the fifth century, the description of St. Patrick's

St. Augustine's theological argument, presented to Proba, is of particular substantive importance. According to him, the Holy Spirit, being God, removes obstacles in humans so that he can cry out to the Father. In this way, the idea of intercession acquires a completely different perspective. It is not so much that God must be persuaded of man's expectations and requests, but humans of God's plan. The Spirit of Christ appears as an intercessor.

The question about the intercession of the Spirit was posed by Stanisław Celestyn Napiórkowski, professor emeritus of the The John Paul II Catholic University of Lublin (Poland). He made a considerable theological inquiry but did not give an affirmative answer to the question posed (Napiórkowski 2013). Inspired by the teaching of the Church, he suggested looking for a term other than intercession or mediation in relation to the action of the Spirit of the Lord. Indeed, colloquially, the first words associated with intercession are saints and angels. They are the ones who are called intercessors or efficacious advocates. It seems, however, that the published results of S. C. Napiórkowski's research deserve attention. Among the texts consulted was the letter of St. Augustine to Proba. He quoted a significant fragment of it, but in the conclusion of his study he did not point to the thought of the Bishop of Hippo as having special theological import.

Meanwhile, St. Augustine's letter to Probe from 1600 years ago (from the year 411 to be precise) is of great importance for the creative development of the theology of the intercession of the Holy Spirit. Not only

experience merits a separate study, as he was also inspired by Romans 8:26-27. He interpreted his missionary zeal as a fruit of the Holy Spirit's intercession: "[25] Another time, I saw in me one who was praying. It was as if I were inside my body, and I heard above me, that is, above my inner self. He prayed strongly, with sighs. I was amazed and astonished, and pondered who it was who prayed in me; but at the end of the prayer, it was clear that it was the Spirit. At this I awoke, and I remembered the apostle saying: 'The Spirit helps the weaknesses of our prayer; for we do know what it is we should pray, but the very Spirit pleads for us with unspeakable sighs, which cannot be expressed in words.' And again: 'The Lord is our advocate, and pleads for us'" (Patrick Saint nd.)

does it shed light on one of His missions, but it can also inspire us to shed new light on the intercession of the saints, including the Mother of God and the angels. The Bishop of Hippo, inspired by Romans 8:26-27, leads his reflection on prayer in such a way that it can be hypothesized that the theology of intercession depends on the image of God, particularly on the image of the Holy Spirit.

The addressee of Letter 130 of St. Augustine (Greco 2014) is Anicia Faltonia Proba (d. 432), widow of the Grand Consul Sesto Petronio Proba and granddaughter of Valeria Faltonia Proba (d. 370), a well-known Christian poet (Ekman 2012). She belonged to an aristocratic family, and after the invasion of Rome by the Goths, she settled in one of the provinces of the Roman Empire (in today's Tunisia).

St. Augustine wrote a letter to Proba about prayer. This thematic context is extremely important, given that it refers to a particular activity of the Holy Spirit.

2. The Holy Spirit – the source of unity with man

St. Augustine, writing about prayer, puts in the foreground the truth about man, his life horizons narrowed to what is temporal. Even the sincerest desire for a good prayer doesn't matter when it doesn't involve eternal life:

Why, then, are our desires scattered over many things, and why, through fear of not praying as we ought, do we ask what we should pray for, and not rather say with the Psalmist: One thing have I desired of the Lord, that will I seek after: that I may dwell in the house of the Lord all the days of my life, to behold the beauty of the Lord, and to inquire in His temple? For in the house of the Lord all the days of life are not days distinguished by their successively coming and passing away: the beginning of one day is not the end of another; but they are all alike unending in that place where the life which is made up of them has itself no end. In order to our obtaining this true blessed life, He who is Himself the True Blessed Life has taught us to pray [...], not with much speaking,

as if our being heard depended upon the fluency with which we express ourselves, seeing that we are praying [...] (Augustine, *Letter* 130, 8, 15).

An illustration of man's narrow desires may be that he relies on many words. In this case, he does not refer to contemporary examples. According to him, this word of God invites us to broaden man's expectations and therefore presupposes that the problem exists in every age. Fundamental is St. Augustine's conviction about the dynamic life of God, who communicates himself through his word, that is, through his words. The word not only informs but causes what it signifies. It possesses power:

Why this should be done by Him who before we ask Him knows what things we have need of, might perplex our minds, if we did not understand that the Lord our God requires us to ask not that thereby our wish may be intimated to Him, for to Him it cannot be unknown, but in order that by prayer there may be exercised in us by supplications that desire by which we may receive what He prepares to bestow. His gifts are very great, but we are small and straitened in our capacity of receiving. Wherefore it is said to us: Be enlarged, not bearing the yoke along with unbelievers. 2 Corinthians 6:13-14 For, in proportion to the simplicity of our faith, the firmness of our hope, and the ardour of our desire, will we more largely receive of that which is immensely great; which eye has not seen, for it is not color; which the ear has not heard, for it is not sound; and which has not ascended into the heart of man, for the heart of man must ascend to it. 1 Corinthians 2:9 [...] And therefore, what else is intended by the words of the apostle: Pray without ceasing, 1 Thessalonians 5:17 than, Desire without intermission, from Him who alone can give it, a happy life, which no life can be but that which is eternal? (Augustine, *Letter* 130, 8, 17).

For the theology of intercession, the seeds of which can be found in the Letter to Proba, St. Augustine's teaching on happiness is important. In the text under discussion, he emphasizes several times that prayer and the whole of life require the perspective of eternal life. This is one of the topics that he took up in *Retractationes* (Augustinus, *Retractationes* 1.2, 1.4, 1.13, 1.18), expressing his belief that he had to change

his view expressed in his earlier writings. Ultimately, he confessed that full happiness cannot be achieved in earthly life. Later in the Letter to Proba, when the Advocate Spirit is indicated, it will become clear that He is the source of directing people to eternal life, that is, to Himself.

In the conviction of St. Augustine, expressed in his letter to Proba, questions about the circumstances of prayer and its duration are irrelevant, especially if they assume the belief that its essence consists in informing God about the situation of man's life:

This, therefore, let us desire continually from the Lord our God; and thus let us pray continually. But at certain hours we recall our minds from other cares and business, in which desire itself somehow is cooled down, to the business of prayer, admonishing ourselves by the words of our prayer to fix attention upon that which we desire, lest what had begun to lose heat become altogether cold, and be finally extinguished, if the flame be not more frequently fanned. Whence, also, when the same apostle says, Let your requests be made known unto God, Philippians 4:6 this is not to be understood as if thereby they become known to God, who certainly knew them before they were uttered, but in this sense, that they are to be made known to ourselves in the presence of God by patient waiting upon Him, not in the presence of men by ostentatious worship (Augustine, *Letter* 130, 9, 18).

The addressee of St. Augustine's letter, reading about prayer, also received a brief image of the God of Christians: a personal image, the image of the Triune God, the image of the Father revealed in the eternal Word made flesh:

Wherefore it is neither wrong nor unprofitable to spend much time in praying, if there be leisure for this without hindering other good and necessary works to which duty calls us, although even in the doing of these, as I have said, we ought by cherishing holy desire to pray without ceasing. For to spend a long time in prayer is not, as some think, the same thing as to pray with much speaking. Multiplied words are one thing, long-continued warmth of desire is another. For even of the Lord Himself it is written, that He continued all night in prayer, Luke 6:12 and that His prayer was more prolonged when He was in an agony; and in

this is not an example given to us by Him who is in time an Intercessor such as we need, and who is with the Father eternally the Hearer of prayer? (Augustine, *Letter* 130, 9, 18).

Linguistically, the Letter to Proba appears to be a simple meditation on prayer that contains many practical observations. Most of them refer to a form of external prayer. However, the advice given by St. Augustine aims at indicating the greatness of the interior of human beings. However, the original anthropological concept of the Bishop of Hippo is revealed in his seemingly banal advice. The “interiority” of each human is the place of encounter with God (Trapè 1978, 386). The concept of Saint Augustine is not conditioned by the trend of Platonic philosophy, but by reading the truth about humans in the light of God as the Trinity (Augustinus, *De Trinitate* 15 {CCL 50, 474}). This anthropological perspective is confirmed and deepened by the theology of the intercession of the Holy Spirit. So, it is understandable that St. Augustine, at the end of his letter to Proba, recalled the Letter to the Romans, which speaks about the Spirit sent into human hearts.

According to St. Augustine, many words in prayer also limit the greatness of human. He cannot be reduced to a creature that is capable only of speaking. He stands before the Lord of mankind with all his faculties of body and spirit, which have their origin and foundation in His creative word:

Far be it from us either to use much speaking in prayer, or to refrain from prolonged prayer, if fervent attention of the soul continue. To use much speaking in prayer is to employ a superfluity of words in asking a necessary thing; but to prolong prayer is to have the heart throbbing with continued pious emotion towards Him to whom we pray. For in most cases prayer consists more in groaning than in speaking, in tears rather than in words. But He sets our tears in His sight, and our groaning is not hidden from Him who made all things by the word, and does not need human words (Augustine, *Letter* 130, 10, 20).

The quoted fragments of St. Augustine's letter about the human attitude in relation to prayer may suggest that his anthropology is negative. It is true that the Bishop of Hippo did not praise people's efforts to pray well and did not cite praiseworthy attitudes. This, however, does not matter when the true image of God is revealed to man. In such an approach, the most important thing is the true narrative about man.

3. The Holy Spirit – the source of unity with the Father and the Son

God cares for humans and knows what is good for him. He does not need to be persuaded to take care of man's destiny. Is it not true that, as St. Augustine said above, "The life, which became flesh, taught us to pray"? The Bishop of Hippo reveals a specific feature of the God of Christians, who is Father, which He demonstrated by sending his Son for the salvation of men (Siwecki 2020). In the face of this truth, humans place themselves in the position of a receiver.

Catholic soteriology knows the category of *receptio*. It allows us to understand *cooperatio* correctly. Emphasizing only "cooperation" with God can blur the distinction between the Creator and the creature. You cannot recreate the position of humans as God's partner. Even the "holiest" of men and angels should not be called effective intercessors, lest the image of God be falsified. St. Augustine wants to focus above all on God's action towards humans and his ability to "receive" His Creator and Savior:

To us, therefore, words are necessary, that by them we may be assisted in considering and observing what we ask, not as means by which we expect that God is to be either informed or moved to compliance. When, therefore, we say: Hallowed be Your name, we admonish ourselves to desire that His name, which is always holy, may be also among men esteemed holy, that is to say, not despised; which is an advantage not to God, but to men (Augustine, *Letter 130*, 11, 21).

According to the Bishop of Hippo, it is enough to stop at the Lord's Prayer to discover that specific image of God, the Father of Christians,

which was revealed in the incarnate Son of the Savior. The fruit of the Father's self-communication, on the path of forgiveness, is the renewed condition of man, because he becomes capable of a relationship with God and with his neighbor:

When we say: Your will be done on earth as it is in heaven, we pray for ourselves that He would give us the grace of obedience, that His will may be done by us in the same way as it is done in heavenly places by His angels. When we say: Give us this day our daily bread, the word this day signifies for the present time, in which we ask either for that competency of temporal blessings which I have spoken of before (bread being used to designate the whole of those blessings, because of its constituting so important a part of them), or the sacrament of believers, which is in this present time necessary, but necessary in order to obtain the felicity not of the present time, but of eternity. When we say: Forgive us our debts as we forgive our debtors, we remind ourselves both what we should ask, and what we should do in order that we may be worthy to receive what we ask. When we say: Lead us not into temptation, we admonish ourselves to seek that we may not, through being deprived of God's help, be either ensnared to consent or compelled to yield to temptation. When we say: Deliver us from evil, we admonish ourselves to consider that we are not yet enjoying that good estate in which we shall experience no evil. And this petition, which stands last in the Lord's Prayer, is so comprehensive that a Christian, in whatsoever affliction he be placed, may in using it give utterance to his groans and find vent for his tears — may begin with this petition, go on with it, and with it conclude his prayer. For it was necessary that by the use of these words the things which they signify should be kept before our memory (Augustine, *Letter 130*, 11,21).

St. Augustine, after this extensive introduction, which was largely a proclamation of the mystery of God and a purification of many human (naturalistic) ideas about prayer, draws attention to the special action of the Spirit that began at the moment of Baptism:

For whatever other words we may say — whether the desire of the person praying go before the words, and employ them in order to give definite form to its requests, or come after them, and concentrate attention

upon them, that it may increase in fervour — if we pray rightly, and as becomes our wants, we say nothing but what is already contained in the Lord's Prayer. And whoever says in prayer anything which cannot find its place in that gospel prayer, is praying in a way which, if it be not unlawful, is at least not spiritual; and I know not how carnal prayers can be lawful, since it becomes those who are born again by the Spirit to pray in no other way than spiritually (Augustine, *Letter* 130, 12,22).

The last sentence of the quoted passage from the letter of St. Augustine signals the action of the Holy Spirit in the baptized, but it does not state that this is the beginning of the Spirit's communication to man. First was the word of God, which formed the People of God. This word was accompanied by the Spirit, who is the principle of unity in God. Therefore, the word accepted in faith not only created an individual (personal) relationship with the Triune One, but also brought about unity among those called by God:

You have now, if I am not mistaken, an answer to two questions — what kind of person you ought to be if you would pray, and what things you should ask in prayer; and the answer has been given not by my teaching, but by His who has condescended to teach us all. A happy life is to be sought after, and this is to be asked from the Lord God. Many different answers have been given by many in discussing wherein true happiness consists; but why should we go to many teachers, or consider many answers to this question? It has been briefly and truly stated in the divine Scriptures, Blessed is the people whose God is the Lord. That we may be numbered among this people, and that we may attain to beholding Him and dwelling forever with Him, the end of the commandment is, charity out of a pure heart, and of a good conscience, and of faith unfeigned. 1 Timothy 1:5 In the same three, hope has been placed instead of a good conscience. Faith, hope, and charity, therefore, lead unto God the man who prays (Augustine, *Letter* 130, 13, 14).

The Bishop of Hippo, in revealing God's mercy to man, does not hesitate to touch upon the human experience of suffering. It influences the image of one's own happiness and thus the image of God and can

result in the tendency to look for advocates for one's own cause and within one's narrow horizons:

Perhaps you may still ask why the apostle said, We know not what to pray for as we ought, Romans 8:26 for it is wholly incredible that either he or those to whom he wrote were ignorant of the Lord's Prayer. He could not say this either rashly or falsely; what, then, do we suppose to be his reason for the statement? Is it not that vexations and troubles in this world are for the most part profitable either to heal the swelling of pride, or to prove and exercise patience, for which, after such probation and discipline, a greater reward is reserved, or to punish and eradicate some sins; but we, not knowing what beneficial purpose these may serve, desire to be freed from all tribulation? To this ignorance the apostle showed that even he himself was not a stranger (unless, perhaps, he did it notwithstanding his knowing what to pray for as he ought), when, lest he should be exalted above measure by the greatness of the revelations, there was given unto him a thorn in the flesh, a messenger of Satan to buffet him; for which thing, not knowing surely what he ought to pray for, he besought the Lord thrice that it might depart from him. At length he received the answer of God, declaring why that which so great a man prayed for was denied, and why it was expedient that it should not be done: My grace is sufficient for you; my strength is made perfect in weakness (2 Cor 12:7-9) [Augustine, *Letter* 130, 14, 25].

The author of the letter to Proba does not merely encourage us to remain confident in the conviction that the Father has prepared a good plan for his children. He invites the widow to focus on the words of Jesus Christ's prayer in the garden of Gethsemane:

For of this the Mediator has given us an example, inasmuch as, after He had said, Father, if it be possible, let this cup pass from me, transforming the human will which was in Him through His incarnation, He immediately added, Nevertheless, O Father, not as I will but as You will (Mt 26:39). Wherefore, not without reason are many made righteous by the obedience of One (Rom 5:19) [Augustine, *Letter* 130, 14, 26].

Although St. Augustine writes about this example of the Son's prayer, it nevertheless also reveals the truth about the Spirit. In this way, he

makes it clear that what happened to the One begotten of a woman, by the power of the Spirit, becomes available to the baptized:

For inasmuch as we cannot present it to our minds as it really is, we do not know it, but whatever image of it may be presented to our minds we reject, disown, and condemn; we know it is not what we are seeking, although we do not yet know enough to be able to define what we seek. There is therefore in us a certain learned ignorance, so to speak — an ignorance which we learn from that Spirit of God who helps our infirmities. For after the apostle said, If we hope for that we see not, then do we with patience wait for it, he added in the same passage, Likewise the Spirit also helps our infirmities: for we know not what we should pray for as we ought, but the Spirit itself makes intercession for us, with groanings which cannot be uttered. And He that searches the hearts knows what is in the mind of the Spirit, because He makes intercession for the saints according to the will of God (Rom 8:25-27) [Augustine, *Letter 130*, 14,27-15,28].

The author of the Letter to Proba does not focus on the term “intercession” itself, but only describes one of the ways in which the Holy Spirit works based on the Letter to the Romans. It should be noted, however, that this corresponds to the contemporary philological analysis of the compound verb ὑπερεντυγχάω (ὑπέρ, ἐντυγχάνω), which was found in the teaching of St. Paul. It refers to the action (‘intercession’) of the Holy Spirit, which is constant and full of power and full of kindness for the person (Comfort 2015, 262; Šipavičius 2021, 60).

In such an extensive theological discourse, the Bishop of Hippo recalled the words of St. Paul in Romans 8:26-27 and explained very clearly the mystery of the Spirit in human. This is the specific passage where St. Augustine shows the Spirit of God as an intercessor. His work consists in convincing humans of the mystery of the Father which has been revealed in the Son. The intuition of the Father of the Church was built on the teaching of St. Paul:

This is not to be understood as if it meant that the Holy Spirit of God, who is in the Trinity, God unchangeable, and is one God with the Father

and the Son, intercedes for the saints like one who is not a divine person; for it is said, He makes intercession for the saints, because He enables the saints to make intercession... (Augustine, *Letter 130*, 15, 28).

It should be noted that Saint Augustine first explains how the intercession of the Spirit should not be understood. It cannot undermine the truth that the Spirit is God and cannot overshadow the truth about the Triune God. In this way, the author of the letter to Proba indirectly shows that there may be different ideas of intercession and some of them should be rejected. One of them assumes that an intercessor can be someone who is not God. In this concept, God is passive and human action is in the foreground. Saint Augustine, based on the Trinitarian concept of God (finding its justification, among other sources, in the Letter to the Romans), shows the action of God's Spirit as being in the foreground. The position of the Bishop of Hippo is fully justified, because the Hebrew Bible actually announces a stage in history when an 'intercessor' will be appointed by God (Rossi 2013, 377). Therefore, the new intercession will be based on God's action.

After recalling the biblical text, the author of the Letter to Proba returns once again to the human experience, which is renewed by the work of the Spirit:

...that He may make you know. He therefore makes the saints intercede with groanings which cannot be uttered, when He inspires them with longings for that great blessing, as yet unknown, for which we patiently wait. For how is that which is desired set forth in language if it be unknown, for if it were utterly unknown it would not be desired; and on the other hand, if it were seen, it would not be desired nor sought for with groanings? Considering all these things, and whatever else the Lord shall have made known to you in this matter, which either does not occur to me or would take too much time to state here, strive in prayer to overcome this world (Augustine, *Letter 130*, 15, 28).

4. Summary

Based on Letter 130 of St. Augustine, the hypothesis about the dependence of the theology of intercession on the image of God, especially on the image of the Holy Spirit, is positively verified. The Bishop rightly notes the need to purify people's ideas about God and thus the concepts of intercession. Intercession implicitly proclaims the Father, the Son, and the Spirit. This same Spirit convinces human of the mystery of God. The text of St. Augustine is extremely inspiring to build a pneumatological interpretation of the intercession of saints and angels. They can be seen as intercessors in the Intercessor, that is, in the Holy Spirit.

The following reason supports this theological thesis. When Saint Augustine speaks of saints, following the author of the Letter to the Romans, he means the Church, persons already incorporated by baptism into the mystery of the Father, the Son and the Holy Spirit. This is the ontological dimension. However, in the perspective of the communion of the Divine Persons, there is still a functional dimension. The Church, i.e. the communion of persons established through baptism, is constantly developing in openness to God and to each other. The Holy Spirit, who "continues" the work of Jesus Christ, co-creates this communion by removing obstacles in human persons so that they remain in prayer (and so that they would be together) and glorify God as Father-Abba. The Spirit intercedes or advocates for them. However, his work has a timeless dimension. Therefore, the reality of the Church is not exhausted by earthly reality. The communion of "saints" (of the Church on earth) also includes those who have ended their earthly life. The mother of Jesus is also among them. If she and other saints are called intercessors (advocates), it means that they participate in the work of the Advocate Spirit.

Augustine wrote a letter to Proba on prayer. He encouraged her to pray to grow in her desire for eternal life. However, he warned against verbosity. For these reasons, he referred to the Letter of St. Paul to the

Romans 8:27: "The Spirit intercedes for us..." Augustine presented the Spirit of the Lord as Intercessor. In a brief explanation, he convinced the addressee of the letter that the mission of the Spirit is to enable humans to pray. His action is to remove the obstacles, not in the Father, but in humans who must listen. This small text of Augustine constitutes an important inspiration for a pneumatological-ecumenical interpretation of the intercession of the angels, the Mother of Jesus and the saints as intercessors in the Intercessor. This theological approach preserves the primacy of God's action.

Bibliography

- Augustine, *Letter 130*: Augustini, Aurelii. 1904. "Epistula 130." In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). Vol. 44, 40-77. Vindobonae/Lipsiae: F. Tempsky/G. Freytag; Augustine. 1887. "Letter 130." Translated by J.G. Cunningham. In *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 1. Edited by Philip Schaff., 459-469. Buffalo/NY: Christian Literature Publishing Co. Accessed: 2024.10.20. <https://www.newadvent.org/fathers/1102130.htm>.
- Augustinus, *Retractationes*: Augustini, Aurelii. 1904. "Retractationes." In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). Vol. 36. Vindobonae/Lipsiae: F. Tempsky/G. Freytag
- Augustinus, *De Trinitate*: Augustinus. 1968. "De trinitate libri XV. Libri XIII-XV." In *Corpus Christianorum Series Latina*. Vol. 50A. Turnohut: Brepols; Augustinus. 2001. "De trinitate libri XV. Libri I-XII." In *Corpus Christianorum Series Latina*. Vol. 50. Turnohut: Brepols
- Comfort, Philip. Wesley. 2015. *A Commentary on the Manuscripts and Text of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Kregel Academic.
- Bauernfeind, Otto. 1972. "tygchanō, entygchanō, yperentygchanō, enteyxis." In *Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. Gerhard Kittel, vol. VIII. Grand Rapids, MI: Eerdmans: 238-245.

- De Sanctis, Maurizio. 2017. *Lo Spirito Santo, questo «grande sconosciuto»*. Roma. Paoline Editoriale Libri.
- Eckmann, Augustyn. 2012. "Proba, Valeria Faltonia Proba." In *Encyklopedia Katolicka*. Vol. 16. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: 409-410.
- Greco, Giuseppe. 2014. *Agostino d'Ippona. Lettera 130 a Proba*. Ace-
renza. Telemaco.
- Harvey, John. 2017. *Romans, Exegetical guide to the greek New Testament*. Nashville, TN: B&H.
- Jaśkiewicz, Sylwester. 2018. "Duch Święty jako Miłość w De Trinitate św. Augustyna." *Tarnowskie Studia Teologiczne* 37 (1-2): 31-46.
- Laurentin, René. 1997. *L'Esprit Saint, cet inconnu*. Paris. Fayard.
- Nadbrzeżny, Antoni. 2020. „Ogień Ducha. Ku pneumatologii zaangażowanej.” In *Ogień: siła żywiołu, moc symbolu, potęga wyobraźni*. Ed. Brygida Pawłowska-Jądrzyk, 161-172. Warszawa. Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn. 2013. „Duch Święty nasz orędownik?” *Roczniki Teologiczne* 60 (5): 15-26.
- Patrick, Saint. Nd. "Confessio." Accessed: 2024.10.20. https://www.confessio.ie/etexts/confessio_english.
- Pek, Kazimierz. 2000. *Per Spiritum ad Mariam*. Lublin. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rossi, Benedetta. 2013. *L'intercessione nel tempo della fine*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Siwecki, Leon. 2020. *Człowiek odczytany w Bogu Ojcu*. Lublin. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Trapè, Agostino. 1978. "Sant'Agostino." In *Patrologia*. Ed. Angelo di Berardino, vol. 3, 356-360. Torino: Marietti.
- Šipavičius, Linas. 2021. "Idea wstawiennictwa w Liście do Rzymian. Filologiczno-kontekstualna analiza czasownika entychanō (Rz 8:26-27.34; 11:2)." Master Thesis. Catholic University of Lublin.



Istota sakramentu i wynikająca z niej mistyczna ważność sprawowanych sakramentów Cerkwi prawosławnej

The Essence of the Sacraments and the Consequent Mystical Validity of the Sacraments of the Orthodox Church

Słowa kluczowe: Kościół, sakrament, człowiek, dzieło zbawcze Chrystusa
Key words: Church, sacrament, man, saving work of Christ

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje analizę związaną z pojęciem sakramentu i jego istotą, w perspektywie nauczania Kościoła prawosławnego. Wskazuje wiele płaszczyzn ściśle związanych z sakramentami Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa i nieustannej Pięćdziesiątnicy. Wśród nich zagadnienia dotyczące eklezjalności sakramentów, wykonawcy sakramentów, strony widzialnej i niewidzialnej, trynitarnej tajemnicy Kościoła i miejsca Eucharystii w Kościele. Kościół i jego sakramenty stanowią rzeczywistość tożsamą. Kościół jako Ciało Chrystusa urzeczywistnia się poprzez sakramenty, a w sposób szczególny poprzez Eucharystię, która stanowi jego fundament i źródło życia. Kościół prawosławny mocno akcentuje znaczenie i potrzebę sakramentalnego życia człowieka. Sakramenty Kościoła są szczególnym i określonym, dostępnym dla człowieka sposobem udzielania zbawczej łaski

¹ Ks. dr Andrzej Baczyński, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Bożej. Są one kontynuacją ewangelicznych cudów Chrystusa i tajemnicą zbawienia realizowaną przy udziale zbawczej łaski Bożej i wolnej woli człowieka.

Abstract

This article analyses the concept of the sacraments and their essence from the perspective of the teachings of the Orthodox Church. It points out many areas closely related to the sacraments of the Church as the mystical Body of Christ and the unceasing Pentecost. Among them are issues concerning the ecclesiality of the sacraments, the minister of the sacraments, their visible and invisible dimensions, the Trinitarian mystery of the Church and the place of the Eucharist in the Church. The Church and the sacraments are the same reality. The Church, as the Body of Christ, is realized through the sacraments and, in a special way, through the Eucharist, which is its foundation and source of life. The Orthodox Church strongly emphasizes the importance of and our need for the sacramental life. The sacraments of the Church are a special and specific way of imparting God's saving grace. They are a continuation of the miracles of Christ presented in the Gospels and the mystery of salvation realized through the participation of the saving grace of God and human free will.

1. Wstęp

„Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się!” (Flp 4,4) – mówi ap. Paweł – ten, który bezgranicznie ukochał Chrystusa, natrudził się więcej niż inni i Jemu całkowicie poświęcił swoje życie. Z czego wynika ta radość, o której mówi ap. Paweł? Ze zmartwychwstania Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, które nadaje sens naszemu życiu. „Bo jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15,14). „Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15,20) i nasza wiara nie jest daremna, lecz życiodajna – i to nakreśla całokształt naszego życia i działania! „Któż bowiem nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz?” (Rz 8,35). „...we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował. I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie,

ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy terażniejsze, ani przysze, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8, 37-38) – zapewnia ap. Paweł.

Człowiek jest istotą stworzoną i zależną w odniesieniu do Boga Stwórcy, który uczynił go na Swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,26). Pełna realizacja jego człowieczeństwa możliwa jest wyłącznie w jedności ze Stwórcą, poza Nim człowiek traci zdolność realizacji swego powołania i sens swego istnienia. Duch ludzki rozkwita bowiem dopiero w „boskim środowisku” (Evdokimov 2001, 87). Kiedy człowiek mówi „istnieję”, wyraża w języku ludzkim coś z absolutności Boga mówiącego: „Jestem, który jestem” (Evdokimov 2001, 88).

Jezus Chrystus, Syn Boży, poprzez dokonanie dzieła zbawienia dał ludziom wszystko niezbędne dla ich oczyszczenia, uświęcenia i zbawienia. On jest jedynym Zbawicielem rodzaju ludzkiego, Tym, Który uwalnia ludzkość od grzechu i śmierci. „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). W zbawczym działaniu dał nam możliwość uświęcenia – przyswojenia darów odkupienia. Ten proces dokonuje się mocą Świętego Ducha w sakramentach Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa (1 Kor 12,12-13), a Chrystus jest jego Głową (Ef 4,15-16). Źródłem, z którego sakramenty czerpią łaskę, jest ekonomia zbawienia, dokonana przez Chrystusa (Mantzaridis 1997, 47). Dzieło zbawcze jest dokonane, wszystko jest przygotowane, jak mówi w homilii paschalnej św. Jan Złotousty: „...Uczta przygotowana, rozkoszujcie się wszyscy. Baranek przygotowany, niech nikt nie wyjdzie głodny. Wszyscy nasyćcie się ucztą wiary, wszyscy przyjmijcie bogactwo miłosierdzia...” (*Pentikostarion...* 2003, 8-9). Kolejny krok należy do człowieka, aby zechciał przyswoić ten niewysłowny i niewyraźny Boży dar zbawienia, lecz tylko

w łączności sakramentalnej z Kościołem – mistycznym Ciałem Chrystusa.

Szczególnym i określonym, dostępnym dla wszystkich sposobem udzielania zbawczej łaski Ducha Świętego są święte sakramenty Kościoła. „Sakramenty – oto droga, którą Bóg nam wytyczył, drzwi, które otworzył... tą drogą i tymi drzwiami przechodząc, powraca On do ludzi” – pisze św. Mikołaj Kabasilas (Kavasila, *Sem' slov...*). Poprzez sakramenty człowiek, pochodzący z zepsutego korzenia Adama, jednoczy się z nowym korzeniem, to znaczy z Chrystusem, oraz uczestniczy w niezniszczalności i boskim życiu (Mantzaridis 1997, 47). Sakramenty są stworzonymi sposobami przekazywania niestworzonej łaski Boga. Człowiek jako byt stworzony potrzebuje stworzonych środków, aby zbliżyć się do niestworzonej łaski Ducha Świętego i ją otrzymać. Zasadniczą cechą sakramentów nie jest ich stworzoność, lecz duchowy dar, którym obdarowują przyjmującego. Dlatego każdy, kto przyjmuje sakrament, nie może ograniczać się do jego strony zewnętrznej, lecz musi duchowo ujrzeć Boskość ukrytą wewnątrz sakramentów (Mantzaridis 1997, 46).

Pośród wszystkich sakramentów miejsce szczególne zajmuje święta Eucharystia. Ona urzeczywistnia Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa, jest fundamentem Kościoła oraz zasadą jednoczącą wiernych z Chrystusem – jako Głową Kościoła, i pomiędzy sobą. Wszystkie sakramenty mają za zadanie wprowadzić do przenajświętszej Eucharystii, która zgodnie z myślą św. Dionizego Areopagity jest „sakramentem sakramentów”. W bogatej skarbnicy i zachwycającej świętości Eucharystii sakramenty otrzymują swoje dopełnienie, realizację i swoje zakończenie (Dionizy Areopagita 1932, 196-197).

Eucharystia, jak podkreśla św. M. Kabasilas, jest sakramentem „końcowym” i dalej już nie można pójść, i nie można już niczego większego sobie wyobrazić. Po przyjęciu Eucharystii nie ma już nic, do czego można byłoby dążyć, lecz zatrzymując się w tym momencie, powinniśmy nauczyć się jak uchronić ten Skarb (Kavasila, *Sem' slov...*).

Dla prawosławia Eucharystia jest zawsze celem, nigdy zaś środkiem do celu. Warunkiem zaś udziału we wspólnej Eucharystii, zgodnie z nauczaniem Kościoła prawosławnego, jest jedność wiary.

Dzięki swym świętym sakramentom, a w sposób szczególnie świętej Eucharystii, Kościół, jawi się miejscem metamorfozy, która świadczy o życiu Boga w człowieku. Uczestnicy Wieczery, stwierdza Św. Cyryl Jerozolimski, stają się jednością z Ciałem i Krwią Chrystusa i Jego nośicielami (Cyryl Jerozolimski 2000, 335 {Katecheza 22}).

2. Pojęcie sakramentu

Według prawosławnego katechizmu i podręczników teologii dogmatycznej – sakrament [cs. *таинство*] – to święte działanie, w którym pod widzialnym znakiem udzielana jest wierzącemu niewidzialna łaska Ducha Świętego (Filaret 1930, 59).

Chociaż powszechnie używa się terminu sakrament, to najbardziej właściwym terminem w teologii prawosławnej jest misterium pochodzące od terminu greckiego τὸ μυστήριον, co oznacza tajemnicę [zamykam oczy, zaciskam usta]. Ten termin swymi korzeniami sięga myśli świata antycznego. Używany był dla określenia misteryjnych kultów pogańskich, wyrażający rzeczywistość tajemniczą, ukrytą i niedostępną dla innych (Katanskij 1877, 47-48).

Chrześcijaństwo zapożyczyło ten termin z języka greckiego i schrytlianizowało go, nadając mu nową treść. Świat helleński szukał Boga Żywego w misteriach pogańskich, a znalazł Go dopiero w wielkim misterium Chrystusowym [gr. τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ]. W swym wystąpieniu na Areopagu do wykształconych ateńczyków, ap. Paweł przemówił: „Mężowie ateńscy – widzę, że pod każdym względem jesteście bardzo religijni [...] znalazłem bowiem ołtarz, na którym napisano: Nieznane-mu Bogu. [...] Otóż to, co czcicie, nie znając, ja wam zwiastuję...” (Dz 17,23-27) – Chrystusa zmartwychwstałego!

W teologii prawosławnej „misterium” [*таинство*] oznacza transcendentną i zbawczą rzeczywistość Bożą, która w dostrzegalnym

sposób objawia się i udziela ludziom. To liturgiczne działania, poprzez które dochodzi do spotkania człowieka z Bogiem oraz najbardziej pełnego z możliwych w ziemskim życiu zjednoczenia człowieka z Bogiem (Ałfiejew 2009, 157). Misteria są nie tylko tajemnicą odsłaniającą prawdy ludzkiemu umysłowi, to również uczestnictwo w nigdy niepojętej do końca, wiecznej rzeczywistości boskiej. W rozumieniu P. Evdokimova μυστήριον oznacza najbardziej intymną więź między Bogiem i człowiekiem, ich komunię, która ma naturę zaślubin (Evdokimov 2001, 35). Są one „...nosiicielami albo wiatykami nieśmiertelności, a zarazem narzędziami zbawienia i samym zbawieniem” (Evdokimov 1986, 340).

Szczególnego znaczenia termin μυστήριον nabiera w pismach ap. Pawła, gdy oznacza cały Boży plan zbawienia człowieka przez Chrystusa. Tym terminem apostoł Paweł posłużył się dla określenia tajemnicy Bożej objawionej w Chrystusie (1 Tm 3,16). Apostoł Paweł to misterium odnosi do Mądrości Bożej (1 Kor 1,23-24), która objawiła się najpełniej w Osobie wcielonego Syna Bożego.

Wielką tajemnicą pobożności apostoł Paweł po pierwsze nazywa wszystkie ważniejsze dzieła Chrystusa, od wcielenia do zmartwychwstania. Zgodnie z jego słowami Bóg objawił tajemnicę Swej woli o zbawieniu przez Chrystusa (Ef 1,9).

Po drugie, pod pojęciem tajemnic Bożych ap. Paweł rozumiał cały proces przyswojenia przez człowieka zbawienia Chrystusowego, dzięki wierze w Chrystusa, pod wpływem Ducha Świętego (1 Kor 2,6-15). Ogólnie pojęciu μυστήριον przypisywał on o wiele szerszy sens aniżeli tylko w odniesieniu do siedmiu konkretnych świętych działań w rozumieniu dzisiejszym.

W rozumieniu mężów apostoelskich m.in. św. Ignacego z Antiochii (Ignacy Antiocheński 1985, 141), św. Justyna Męczennika (Justyn Męczennik 2004, 254-256) czy Melitona z Sardes (Meliton z Sardes 1985, 318-321), podobnie jak u ap. Pawła, pojęcie μυστήριον odnosi się zarówno do samego Chrystusa, jak i do poszczególnych wydarzeń z Jego

życia – narodzenia, krzyża i zmartwychwstania. Są to tajemnice Boże [gr. μυστήρια τοῦ Θεοῦ], przez które urzeczywistnia się zbawczy plan Boga.

Święci ojcowie Kościoła w swych pismach dogmatycznych zwracają szczególną uwagę na te momenty życia duchowego, które pod względem swego wyjątkowego znaczenia szczególnie potrzebowały wyjaśnienia. Podkreślali oni i odkrywali ideę powszechnego, różnorodnego działania Ducha Świętego w Kościele, które miało uświęcać człowieka w różnoraki sposób i w różnych sytuacjach. Pojęciem μυστήριον św. ojcowie Kościoła określali Wcielenie Chrystusa, Jego zbawcze dzieło, Jego narodzenie, śmierć, zmartwychwstanie i inne wydarzenia z Jego życia, samą wiarę chrześcijańską, nauczanie, dogmaty, nabożeństwa, modlitwę, święta cerkiewne czy symbole (Ałfiejew 2009, 157). Pośród świętych obrzędów liturgicznych św. ojcowie misteriami nazywali przede wszystkim chrzest i Eucharystię. Św. Dionizy Areopagita w „Hierarchii Kościelnej” mówi o trzech misteriach: chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii, ale misteriami nazywa także postrzyżyny mnisze i obrzęd pogrzebu (Dionizy Areopagita 1932, 180-248). Św. Teodor Studyta (XI w.) mówi o sześciu misteriach (Feodor Studit, *Posłanie...*): oświeceniu (chrzcie), zgromadzeniu (Eucharystii), bierzmowaniu, kapłaństwie, postrzyżynach mniszych i obrzędzie pochówku. Św. Grzegorz Palamas podkreśla centralny charakter dwóch misterii Chrztu i Eucharystii (Mantzaridis 1997, 48), a św. Mikołaj Kabasilas w swym dziele „Życie w Chrystusie” objaśnia trzy misteria – chrzest, bierzmowanie i Eucharystię (Kavasila, *Sem' slov...*).

3. Liczba sakramentów

Obecnie w Kościele prawosławnym za sakramenty uznawane są chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, spowiedź [*Pokajanije*], kapłaństwo, małżeństwo i namaszczenie św. olejem. Wszystkie zaś pozostałe poza tymi siedmioma sakramentami określane jako obrzędy czy sakramentalia. Taki podział świętych działań i rytów występuje zarówno w katechizmach (Filaret 1930, 59), jak i w podręcznikach do teologii

dogmatycznej (Makarij 1999, 314). Należy jednak zaznaczyć, iż nauka o siedmiu sakramentach ujęta w podręcznikach została zapożyczona z łacińskiej scholastyki – stąd wywodzi się rozróżnienie pomiędzy ‘misterium’ i ‘obrzędem’. Chociaż ten scholastyczny system siedmiu sakramentów przeniknął do teologii prawosławnej i został zaakceptowany, jednak formalnie Kościół prawosławny nigdy nie uznał żadnej ściśle określonej liczby sakramentów (Meyendorff 2007, 179-180). Liczba siedmiu sakramentów przyjęta przez teologię szkolną nie zdołała zdobyć powszechnego uznania. Większość bizantyjskich teologów wręcz ignorowała zachodnie rozróżnienie pomiędzy sakramentami i sakramentaliami. Podczas gdy jedni wymieniali siedem sakramentów, inni wymieniali ich więcej lub podkreślali pierwszorzędną rolę chrztu i Eucharystii (Meyendorff 2007, 180).

W teologii prawosławnej termin *μυστήριον* zawsze posiadał znacznie szerszy wymiar i oznaczał transcendentną i zbawczą rzeczywistość Bożą, która w sposób dostrzegalny objawia się i udziela ludziom. Świadectwa Pisma Świętego i Tradycji św. ojców potwierdzają, iż pojęcia *μυστήριον* nie ograniczano jedynie do siedmiu sakramentów. Zarówno Pismo Święte jak i św. ojcowie pod tym terminem pojmowali szeroko rozumiane tajemnice Boże, objawione w Chrystusie. Inaczej mówiąc – całą ekonomię zbawczą definitywnie spełnioną w Chrystusie, która określana jest jako cs. *домостроительство*. „Świętych ojców chrześcijańskiego Wschodu nie interesowała liczba misterii i nie stawiali sobie za zadanie ich policzenie” (Ałfiejew 2009, 158).

Każdy obiektywny czytelnik, obeznany z duchem pism św. ojców pozostaje w przekonaniu, iż sama idea ‘sakramentu’ jako świętego aktu, szczególnie doskonałego w porównaniu z innymi świętymi działaniami [cs. *священнодействиями*], jest cechą teologii łacińskiej. Liczba takich świętych działań została wyodrębniona przez scholastyków w sposób sztuczny. Jednocześnie rozważania o większej czy mniejszej konieczności do zbawienia tego czy innego sakramentu nawet wśród tej ‘siódemki sakramentalnej’ są nierozsądne, gdyż zbawienie jest dokonywane

nie odrębnymi aktami sakramentalnymi, nawet szczególnie ważnymi, lecz jednoczeniem z całym Kościołem – życiem, gdzie nie ma niczego mniej ważnego (Tarasij 1927, 180). W konkluzji należy stwierdzić, iż „w prawosławiu pomiędzy szerszym i węższym pojęciem sakrament – *μυστήριον* – nie ma ostrego podziału. Przede wszystkim całe życie Kościoła należy postrzegać jako jedność, jedno wielkie misterium, którego różne aspekty wyrażają się w szerokiej płaszczyźnie rozmaitych działań” (Ware 2002, 306-307) w życiu człowieka. Zwieńczeniem zaś wszystkiego zawsze była i jest św. Eucharystia, która łączy nas z Bogiem i pomiędzy sobą.

4. Eklezjalność sakramentów

Jedną z najistotniejszych cech sakramentów jest ich eklezjalność, gdyż są to akty sprawowane zawsze wewnątrz Kościoła, stąd też powinny być rozpatrywane z punktu widzenia całego Kościoła. „Sakrament jest zawsze wydarzeniem w Kościele, przez Kościół i dla Kościoła” (Evdokimov 1986, 339). Św. Mikołaj Kabasilas mówi, iż Kościół istnieje w sakramentach i poprzez sakramenty. Przyjęcie dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa i obcowanie z Nim urzeczywistnia się w sakramentach (Kavasila, *Sem’ slov...*).

Sakrament wyklucza wszelką indywidualizację, która oddziela akt od tego, kto go otrzymuje. Każdy sakrament ma swój oddźwięk w Ciele złożonym ze wszystkich wiernych. Przez modlitewne wezwanie Kościoła w sakramentach Bóg udziela darów Ducha Świętego nie tylko poszczególnym członkom, lecz całemu Kościołowi. Każdy ochrzczony i bierzmowany jest nowo narodzonym w Kościele, który wzbogaca się o nowego członka. Każde przebaczenie ‘zwraca’ pokutującego Kościołowi, obcowaniu świętych. W każdej Eucharystii „my wszyscy, którzy mamy udział w tym jedynym Chlebie i w tym jedynym Kielichu, (*prosimy*), abyśmy zostali złączeni jedni z drugimi w zjednoczeniu tego samego Ducha” – Liturgia św. Bazylego Wielkiego (*Ślužebnik...* 2023, 94). Wszystkie poszczególne aspekty życia w Kościele mają swe centrum

i spełnienie w misterium Eucharystii, które sprawia, że Kościół jest Ciałem Chrystusa. Poza Kościołem (tym Ciałem) nie ma sakramentu (Evdokimov 1986, 171; Meyendorff 1995, 86; Afanas'ev 1968, 45). Sama zaś Eucharystia nie jest jednym z sakramentów Kościoła, lecz zgodnie z twierdzeniem św. Dionizego Areopagity „sakramentem sakramentów” (Dionizy Areopagita 1932, 196), a według o. Afanasiewa jest tożsama z samym Kościołem. Przeto wszelkie rozważania na temat sakramentów mają sens wówczas, gdy są rozpatrywane w ścisłym związku z eklezjologią. Sakramenty są aktami kościelnymi i powinny być rozpatrywane z punktu widzenia całego Kościoła, gdyż nie są aktami prywatnymi, lecz aktami sprawowanymi w Kościele i przez Kościół i dla Kościoła (Evdokimov 1986, 339). Metropolita Sawa stwierdza, iż sakramenty nie są „sakramentami jakiejś świętości – same dla siebie i z siebie”, z różnych okazji lub „osobistą” potrzebą (Hrycuniak 2003, 117). Sakramenty bowiem są zbawczymi aktami, nabożeństwami, które są sprawowane zawsze wewnątrz Kościoła jako mistycznego Ciała, Głową którego jest Jezus Chrystus. Są darami, które łączą wiernych w Chrystusie i udzielane są dla pragnących przyjąć je celem włączenia się w Ciało Chrystusowe. Innymi słowy, służą one budowaniu Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół, stąd też wynika nasz udział w sakramentach Kościoła (Hrycuniak 2003, 117).

Wszystkie sakramenty dokonują się w Kościele i mają swe odbicie w życiu całego Kościoła i w życiu każdego z jego członków. Mając szczególne znaczenie, są one konieczne w jego życiu. Na przykład w sakramencie ‘wejścia do Kościoła’ (chrzest i bierzmowanie) dokonuje się przyjęcie nowych jego członków, powołanych przez Boga do służby w Kościele. Przeto ‘wejście do Kościoła’ jest wejściem w ‘Ciało Chrystusa’, gdyż „w jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało” (1 Kor 12,13).

Ustanowienie biskupa (chirotonia) posiada znaczenie nie tylko dla niego samego i nie tylko dla Kościoła lokalnego, w którym ma sprawować swoją służbę, lecz dla całego Kościoła i dla wszystkich jego

wiernych. Sakrament ten powoduje, że wyświęcony kandydat, działa już nie w swoim imieniu, lecz w imieniu Kościoła, czyli w imieniu Chrystusa żyjącego w Kościele. Wyświęcenie biskupa zapewnia ciągłość Eucharystii jako przejawu Kościoła (Evdokimov 1986, 339). Znaczenie tego aktu jest na tyle ważne, iż tam, gdzie nie ma biskupa, tam nie ma Kościoła.

Wszyscy idźcie za biskupem jak Jezus Chrystus za Ojcem i za waszymi kapłanami jak za Apostołami. [...] Niechaj nikt w sprawach dotyczących Kościoła niczego nie robi bez biskupa. Uważajcie za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci. Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota, tak jak gdzie jest Chrystus Jezus tam i Kościół powszechny (Ignacy Antiocheński 1985, 173).

Służba biskupa jest konieczna dla istnienia Kościoła. Sakramenty działają wyłącznie na mocy Kościoła za pośrednictwem biskupów, którzy są narzędziami przekazywania tej mocy. Kościół skupia się w osobie biskupa, biskup zaś należy do Kościoła. Biskup integruje zgromadzenie ludzi w jeden organizm liturgiczny, a ten organizm rozpoznaje w nim swego *предстоятеля*, przewodniczącego ustanowionego z woli Bożej w tym właśnie jednoczącym celu (Evdokimov 1991, 117).

W sakramencie spowiedzi wyznający swe grzechy ponownie powraca na łono Kościoła dla życia i działania w nim, czego był on czasowo pozbawiony. To nie indywidualny akt, który dotyczy tylko skruszonego grzesznika i biskupa, lecz ma on odniesienie do wszystkich członków Kościoła. Każde przebaczenie, absolucja „zwraca” pokutującego Kościołowi, „obcowaniu świętych” (Evdokimov 1986, 339).

Sakrament małżeństwa także ma znaczenie w życiu całego Kościoła. W nim zachodzi bowiem w życiu Kościoła zmiana statusu osób uznawanych odtąd za męża i żonę. Jedynie w Ciele Chrystusa – Kościele, dwoje ludzi mężczyzna i kobieta może stać się jednym ciałem w sposób mistyczny (Mt 19,5-6).

Dary łaski Bożej udzielane w sakramentach są objawiane w Kościele i przez świadectwo Kościoła, nie zaś przez fakt samego obrzędu.

Przyjęcie do Kościoła nowego członka, sakrament kapłaństwa, małżeństwa i inne są poświadczane przez Kościół. Stąd wyróżnia się trzy momenty w sakramencie: objawienie woli Bożej w formie zgody Kościoła na wykonanie obrzędu, sam obrzęd i recepcja Kościoła (Afanas'ev, *Tainstva...*), która potwierdza objawienie darów Ducha w sakramencie. W każdym sakramencie poprzez świadectwo Kościoła następuje objawienie w Kościele i przez Kościół darów łaski sakramentalnej.

5. Wykonawca sakramentu

Teologia prawosławna mocno podkreśla, iż sakramenty zawsze są dokonywane w Kościele – bogoludzkim organizmie, zaś tym, który je sprawuje, zawsze jest Jezus Chrystus. Kapłan zaś, jak stwierdza św. Jan Chryzostom, używa tylko swego języka i swej ręki (Ware 2002, 307). Przed rozpoczęciem Świętej Liturgii diakon zwraca się do kapłana słowami: „*Время сотворити Господеви...*” (*Bożestvennaâ Liturgiâ* 2001, 22-23) – „Czas już, by Pan rozpoczął działanie...”, czyli nadszedł czas, gdy będzie działał sam Bóg, a kapłan jest Jego narzędziem. Również podczas przemiany świętych darów kapłan nie działa sam, a jedynie modli się, błagając Boga Ojca: „I uczyni ten chleb najczcigodniejszym Ciałem Chrystusa Twego. A co w kielichu tym – najczcigodniejszą Krwią Chrystusa Twego” (*Bożestvennaâ Liturgiâ* 2001, 65-66). Podczas sakramentu chrztu kapłan mówi: „Chrzczony jest sługa Boży...” (Trebnik 1925, 24), podkreślając tym samym, że nie on sam, lecz Bóg sprawuje to misterium. Św. Ambroży Mediolański mówi: „Uzdrowił nie Damazjusz, nie Piotr, nie Ambroży i nie Grzegorz. My spełniamy swą powinność jako posługujący, lecz działanie misterium zależy, Boże, od Ciebie. To nie w ludzkiej mocy udzielać Bożych łask – to Twój dar, Boże...” (Amvrosij Mediolanskij, *O Svâtom Duhe*). W praktyce Kościoła prawosławnego ten, kto sprawuje sakrament, nigdy nie wyraża się w osobie pierwszej (poza nielicznymi wyjątkami, które są naleciałościami łacińskimi z czasów św. Piotra Mohyły).

6. Widzialna i niewidzialna strona sakramentów

Podobnie jak zbawienia człowieka Bóg zechciał dokonać przez Wcielenie Syna Bożego i pod postacią języków ognia posłać Świętego Ducha na Kościół, tak również zechciał dać środki zbawcze człowiekowi w postaci sakramentów, w których w sposób niepojętny jednoczy się łaska Boża z widzialnym znakiem i materią, ziemskie z boskim (Malinovskij 2003, 132). Ziemia, mówi P. Evdokimov, przyjmie ciało Pana i kamień zamknie tajemnicę Jego grobu, ale aniołowie odsuną go przed kobietami z mirrą, drzewo krzyża stanie się drzewem życia, światło zawsze będzie przypominać świetlistość przeobrażonego Pana, zboże i winorośl zaznają eucharystycznego uświęcenia „gwoli uleczenia duszy i ciała”, drzewo oliwne będzie dawać oliwę do namaszczenia, a woda będzie tryskać z bazylik, aby udzielać ożywczej kąpieli dla życia wiecznego (Evdokimov 2001, 60). To wszystko odkrywamy w sakramentach Kościoła, które posiadają stronę widzialną (zewnętrzną) – to jest materia sakramentu, słowa wypowiedane przez kapłana i święte czynności, znaki, oraz niewidzialną (wewnętrzną) – czy łaskę Bożą udzielaną w sakramencie. Zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego przy sprawowaniu sakramentu winny być spełnione warunki, tj.: prawidłowo wyświęcony kapłan w łączności ze swym biskupem, wolna wola, wiara przyjmującego, zgoda na udzielenie sakramentu, akt liturgiczny sakramentu oraz recepcja potwierdzająca, że dar został przyjęty (Afanas'ev, *Tainstva...*).

Ustanowienie przez Boga duchowo-widzialnych środków umożliwiających człowiekowi przyswojenie łaski zbawczej znajduje się w całkowitej zgodności również z ich dychotomicznym wymiarem. Św. Jan Chryzostom mówi „Jeżeli byłbyś bezcielesny to Chrystus udzielałby ci darów bezcielesnie; ale jak dusza jest zjednoczona z ciałem, to duchowe udzielane jest przez materialne”. Św. Ambroży ostrzega katechuménów przed niebezpieczeństwem pogardy dla sakramentów ze względu na używanie w nich zwykłej materii. Boskie działania nie są widzialne, ale mają widzialne znaki (Evdokimov 2001, 60), a człowiek jako istota

duchowo-cielesna potrzebuje uzdrowienia i uświęcenia nie tylko duszy, ale i ciała. W tym istotne jest ustanowienie duchowo-materialnych środków umożliwiających człowiekowi uświęcenie (Malinovskij 2003, 133).

W nawiązaniu do materii sakramentalnej P. Evdokimov stwierdza, że nasza rzeczywistość zmysłowa właśnie przez materię pozwala nam odczuć najgłębsze tajemnice boskiej kreacji. Szeroko ujmując – liturgia korzysta z rzeczy tego świata i ukazuje ich spełnienie, dokonuje uświęcenia, odbiera im pospolitość w samym bycie tego świata. „Przedziurawia” ich zamkniętą nieprzejrzyistość przez moc Bożą i wskazuje na to, że wszystko jest przeznaczone do swego liturgicznego wypełnienia (Evdokimov 2001, 59). Liturgia bowiem ogarnia najbardziej podstawowe czynności życiowe: picie, jedzenie, mycie się, mówienie, działanie, przyjmowanie Eucharystii, życie i wreszcie umieranie dla zmartwychwstania. Przywraca im ich sens i przeznaczenie, jakim jest bycie częstkami kosmicznej świątyni chwały Bożej (Evdokimov 2001, 60).

To przyswojenie dzieła zbawczego w sakramentach jest możliwe jedynie dzięki współdziałaniu (gr. συνεργία) dwóch czynników – boskiego i ludzkiego. Czynnikiem boskim jest łaska Boża, natomiast ludzkim wolna wola, akceptacja i przyjęcie tej niestworzonej zbawczej energii Bożej. Łaska Boża nigdy nie działa na siłę i nikogo nie krępuje. Jest ona niestworzoną energią boską, która przenika całego człowieka (Mantzaris 1997, 69). W rezultacie więc wszystko zależy od wolnej woli człowieka, czy przyjmie ten wielki Boży dar w sakramentach Kościoła.

7. Kościół jako Ciało Chrystusa

Według definicji katechizmu „Kościół – jest od Boga ustanowioną społecznością ludzi zjednoczonych prawosławną wiarą, prawem Bożym, hierarchią i sakramentami” (Filaret 1930, 50). To określenie jednak tylko po części przybliży nam pojęcie Kościoła. Słusznie stwierdza o. Sergiusz Bułgakow, iż nie ma wyczerpującej i zadawalającej definicji Kościoła. Przyjdź i zobacz – tylko przez doświadczenie, przez łaskę można poznać Kościół, dzięki uczestnictwu w Jego życiu (Bułgakow 1992, 14).

Wyżej stwierdziliśmy za św. Mikołajem Kabasilasem, iż „Kościół istnieje w sakramentach i urzeczywistnia się poprzez sakramenty” (Kavasila, *Sem' slov...*). W tym sensie najbardziej adekwatnym określeniem Kościoła jest grecki termin ἐκκλησία, od słowa ἐκ-καλέω – co oznacza wzywać, zwoływać, zbierać się. Słowa ap. Pawła skierowane do Koryntian „Gdy schodzicie się razem jako Kościół” (1 Kor 11,18) zarówno w jego rozumieniu, jak i w rozumieniu wczesnego chrześcijaństwa odnoszą się nie do świątyni, lecz do natury i celu zgromadzenia – aby uczestniczyć w tajemnicy Eucharystii. Życie w Kościele realizuje się w zebraniu eucharystycznym, bez którego nie ma Kościoła. Do Kościoła przynależy tylko ten, kto wszedł do niego przez chrzest i bierzmowanie i uczestniczy w jednym Chlebie eucharystycznym. Dlatego też nowo ochrzczony i bierzmowany bezpośrednio jest wprowadzany do zgromadzenia eucharystycznego (Afanas'ev 1952b, 3). Przeto „schodzić się razem jako Kościół” w rozumieniu chrześcijan pierwszych wieków oznacza takie zgromadzenie ludzi, którego celem jest ujawnienie i urzeczywistnienie Kościoła (Schmemmann 1997, 7). Kościół jest bogoludzkim organizmem, Ciałem Chrystusa, życiem Boga w człowieku i człowieka w Bogu: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, trwa we Mnie a Ja w nim” (J 6,56) – śpiewa Kościół w czasie Boskiej Liturgii, podkreślając tę mistyczną rzeczywistość.

Nowotestamentowy Kościół Boży ustanowiony przez Jezusa Chrystusa na ostatniej wieczerzy zaktualizowany został empirycznie w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy to po raz pierwszy dokonano boskiej Eucharystii. „Pięćdziesiątnica była dniem uroczystej inauguracji Kościoła Chrystusowego na ziemi jako wspólnoty nadprzyrodzonej, teandrycznej, Ciała Chrystusowego i Świątyni Ducha Świętego” – stwierdza M. Malinowski (Malinovskij 1909, 481). To zgromadzenie eucharystyczne było empiryczną manifestacją Kościoła Chrystusowego. A sens ustanowienia Kościoła jest analogiczny do Wcielenia Syna Bożego. Tak jak Ojciec posłał swego Syna po to, aby „...ocalić to, co zginęło” (Mt 18,11), przyprowadzić do królestwa Bożego całe człowieczeństwo, tak też i Kościół

został ustanowiony, aby za jego pośrednictwem mogli zbawić się wszyscy przez przyswojenie darów odkupienia dokonanego przez samego Pana Jezusa Chrystusa. Stąd wynika szczególny cel Kościoła, który jest przedłużeniem Chrystusowej misji zbawienia ludzkości – uświęcać i odradzać grzeszników do nowego świętego życia, aby „...odrzućszy dawnego człowieka, przyoblec się w nowego...” (Ef 4,22-24), jednocząc się z Chrystusem, wejść do królestwa Bożego.

Przyswojenie darów odkupienia dokonuje się za pośrednictwem świętego Kościoła Chrystusowego. Dzięki swym świętym sakramentom, a w sposób szczególny świętej Eucharystii, Kościół, jawi się miejscem metamorfozy, która świadczy o życiu Boga w człowieku. Św. Cyryl Jerozolimski, stwierdza, iż uczestnicy Wieczery stają się jednością z Ciałem i Krwią Chrystusa, a więc stają się nosicielami Chrystusa (Cyryl Jerozolimski 2000, 335 {Katecheza 22}). Stworzenie uformowane z gliny, pisze św. Mikołaj Kabasilas – otrzymuje godność królewską i „przemienienia w substancję Króla” (Kavasilas, *Sem' slov...*). Dlatego zrozumieliśmy jest, że Kościół musi być rozważany przede wszystkim w kategoriach sakramentalnych. Jego zewnętrzna organizacja bez względu na to, jak ważna, w odniesieniu do jego życia sakramentalnego jest drugoplanowa (Alfiejew 2009, 268).

8. Kościół jako nieustanna Pięćdziesiątnica

Kościół prawosławny bardzo mocno akcentuje działanie Ducha Świętego zarówno w Eucharystii jak i we wszelkich sakramentach. W praktyce prawosławia zwraca się szczególną uwagę na epiklezę nie tylko eucharystyczną, ale również w każdym świętym działaniu – misterium. Wzywanie Ducha Świętego jest stałym i nieodłącznym elementem bytu prawosławia – podkreśla metropolita Sawa (Hrycuniak 2003, 117). We wszystkich „świętych działaniach” Kościoła materia jest przenikana przez energie Świętego Ducha, czyniąc ją *bogonośną*, co podkreśla ich epikletyczny charakter. Epikleza bowiem jest prośbą do Boga Ojca

o zesłanie Świętego Ducha, który kontynuuje i przedłuża zbawcze dzieło Chrystusa.

Św. apostołowie nie sprawowali Wieczery Pańskiej – Eucharystii do momentu Pięćdziesiątnicy, gdy zstąpił na nich Duch Święty. Dopiero od momentu Jego zstąpienia rozpoczyna się sprawowanie Eucharystii w Kościele i w tym momencie należy upatrywać początku Kościoła. Od Pięćdziesiątnicy, stwierdza Afanasjew, rozpoczął się nowy sposób istnienia i zbawczego działania Chrystusa na ziemi – w Jego Ciele, którym jest Kościół, realizujący się w eucharystycznym zgromadzeniu wiernych (Afanas'ev 1952a, 19). Poczynając od tego dnia, Duch żyje w Kościele i Kościół żyje Duchem. M. Malinowski stwierdza, iż Pięćdziesiątnica była dniem uroczystej inauguracji Kościoła Chrystusowego na ziemi jako wspólnoty nadprzyrodzonej, teandrycznej, Ciała Chrystusowego i świątyni Ducha Świętego (Malinovskij 1909, 481; Afanasjew 2002, 230). W dniu Pięćdziesiątnicy z ognistych języków zrodził się Kościół – wspólnota Ciała Chrystusowego. Tam, gdzie jest Duch Święty, tam jest Kościół, który jest miejscem Jego działania. Nie ma życia w Kościele i nie ma w nim posługi bez Ducha i w końcu, konkluduje o. Afanasjew, bez Ducha nie ma samego Kościoła (Afanasjew 2002, 230; Malinovskij 1909, 481). Włączenie w tajemnicę Chrystusa zmartwychwstałego dokonuje się zawsze mocą Świętego Ducha.

Poprzez Ducha Świętego Chrystus przyszedł do swego Kościoła po wniebowstąpieniu i pozostał tam na zawsze. Duch Święty jest tym, który aktualizuje dzieło Jezusa Chrystusa wszystkim wierzącym w Kościele. To Duch Święty realizuje i czyni aktualnym zbawcze dzieło Chrystusa w historii świata. On zstępuje na Kościół, chrzci i włącza do Kościoła. Zbawcze dzieło Chrystusa w Kościele dopełniane jest przez Ducha Świętego.

Przez Ducha i w Duchu Świętym wierzący w Chrystusa stali się Kościołem, a Kościół miejscem działalności Ducha Świętego. „Gdzie bowiem Kościół, tam i Duch Boży; a gdzie Duch Boży tam Kościół

i wszelka łaska. Duch bowiem jest Prawdą” (Irinej Lionskij, *Obličenje...* {Kn. III}).

9. Osobista pięćdziesiątnica

To, czego w dniu Pięćdziesiątnicy doświadczili pierwsi chrześcijanie, zdarza się również każdemu z nas, gdy bezpośrednio po chrzcie, zostajemy – zgodnie z prawosławną praktyką – namaszczeni „chryzmem lub myrrą”. „Neoficie” – dziecku lub dorosłemu – na poszczególnych częściach ciała kapłan czyni myrrą znak krzyża, wymawiając następujące słowa: *Печать Дара Духа Святого* (*Trebnik* 1925, 26) – i to jest osobista Pięćdziesiątnica każdego człowieka. Św. Duch, który widzialnie zstąpił na św. apostołów w postaci ognistych języków, zstępuje również widzialnie na każdego z nas – z nie mniejszą realnością i mocą. Każdy staje się ‘pomazańcem’, ‘Chrystusem’ na podobieństwo Jezusa Mesjasza. Każdy zostaje opieczetowany charyzmami Pocieszyciela. W chwili chrztu i namaszczenia chryzmem Święty Duch przychodzi z Chrystusem, by zamieszkać w najskrytszej kaplicy naszego serca. I choć mówimy Duchowi: ‘Przyjdź’, to On jest już wewnątrz nas.

Dar Świętego Ducha, sens naszej osobowej Pięćdziesiątnicy, w sakramencie świętego bierzmowania jest dawany w obfitości i bezgranicznie: „bez miary daje Bóg Ducha” (J 3,34) i „z pełni Jego my wszyscy przyjęliśmy łaskę za łaskę” (J 1,16). Od tego momentu On powinien być przyswojony, rzeczywiście przyjęty i stać się naszym. Taki jest właśnie cel życia chrześcijańskiego. Od chwili Pięćdziesiątnicy, mówi P. Evdokimov – „Duch Święty bliższy jest nam niż my sami sobie” (Evdokimov 1986, 343).

Św. Bazyli Wielki zauważa, że stworzenia nie otrzymują żadnego daru bez udziału Ducha Świętego (O Duchu Świętym, 24, 55, PG 32, 172). Zaś św. Serafim z Sarowa w rozmowie z Motowiłowem stwierdza, że cel życia chrześcijańskiego polega na „zdobywaniu Ducha Świętego” (Motowiłow 1981, 25-45). To dzięki mocy Świętego Ducha zbawcze akty Chrystusa

mogą stać się aktami Kościoła i każdego wierzącego. Rzeczywiście, stwierdza o. P. Florenski, tylko Duch może zagwarantować prawdziwą jedność wewnętrzną Kościoła i ustanowić ten „lud” – „Ciałem Chrystusa” (Florenskij 1914, 7). Duch Święty przemienia „indywidua w osoby”, ponieważ być osobą – oznacza być w relacji do innego. Kontakion święta Pięćdziesiątnicy, Zesłania Ducha Świętego na apostołów, mówi: „Kiedy zstąpiłeś, mieszając języki, Najwyższy, rozdzieliłeś narody, kiedy zaś rozdawałeś ogniste języki, wszystkich wezwałeś do jedności i zgodnie sławimy Najświętszego Ducha” (Časoslov 1925, 93-94). „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął” (Łk 12,49) – powiedział Chrystus, a mówił o ogniu Ducha Świętego.

To Duch Święty od czasów apostoelskich ustanawia w Kościele biskupów zapewniających nieprzerwaną nić sukcesji apostoelskiej i kapłanów dla kontynuowania zbawczego dzieła Chrystusa. To oni są narzędziami działania Ducha Świętego. Kapłani Boży ośmielają się sprowadzać Ducha Świętego na Kościół, na dary, na społeczność Chrystusową. Jest to tak wielkie dzieło, że nawet aniołowie zasłaniają swe oblicza przed tym misterium. I nikt nie może w tym dziele zastąpić i zamienić kapłana. O wysokiej godności kapłana pisał św. Sylwan z Atosu: „Niezwykle ważną osobą jest kapłan służący przy ołtarzu Pańskim. Kto go znieważa, ten znieważa mieszkającego w nim Ducha Świętego [...] Gdyby ludzie zobaczyli, w jakiej chwale kapłan odprawia Liturgię, to opadliby z wrażenia. I gdyby sam kapłan wiedział, jak wielką chwałą jest otoczony, gdy sprawuje swoją posługę, wówczas zostałby wielkim ascetą, aby w niczym nie obrazić w nim łaski Ducha Świętego”. (Sacharow 2007, 280; 282). To dlatego w prawosławiu tak wielką czią otacza się kapłanów, nosicieli łaski Chrystusowej. Wierni przyjmując błogosławieństwo kapłana, całują jego dłoń, jako dłoń samego Chrystusa, oddając przez to uwielbienie Duchowi Świętemu, który spoczął na nim w momencie chirotonii kapłańskiej (Ałfiejew 2009, 191).

10. Kościół jako misterium Trójcy Świętej

Duch Święty jako hipostaza działa zawsze razem z pozostałymi dwiema Osobami Trójcy Świętej. Zarówno stworzenie świata i człowieka oraz jego zbawienie jest dziełem Trójcy Świętej. Wszystkie rzeczy stworzone naznaczone zostały pieczęcią Świętej Trójcy. Bóg Ojciec zawsze jest Źródłem, Bóg Syn Wykonawcą, a Bóg Duch Święty Realizatorem. Trzy Osoby stwarzają razem, ale każda we właściwy Jej sposób i stworzony byt jest owocem ich współstwarzania. Jak stwierdza św. Bazyli Wielki, Ojciec jest praprzyczyną wszystkiego, co zostało stworzone, Syn jest przyczyną działającą, Duch zaś przyczyną doskonalącą. Tym trynitar-nym dynamizmem nacechowana jest również cała zbawcza ekonomia ludzkości. Duch w każdym działaniu nierozłącznie jest zjednoczony z Ojcem i Synem. Dostrzegamy to zwłaszcza w sakramentach Kościoła, które posiadają troistą „Boskość ukrytą wewnątrz”.

Każde misterium sakramentalne dokonuje się podobnie jak chrzest: W Imię Ojca i Syna i Świętego Ducha. W sakramencie chrztu jak zauważa św. Mikołaj Kabasilas, kapłan dokonując chrztu, nie wzywa ogólnie imienia Boga Trójcy, lecz dokładnie i oddzielnie ukazuje cechy każdej hipostazy. Chociaż cała Trójca w jedności miłości dokonała aktu zbawczego, lecz każda ze świętych hipostaz dokonała właściwego Jej działania (Kavasila, *Sem' slov...*).

Człowiek jednocząc się w Eucharystii z Chrystusem, zostaje przemieniony w świątynię Trójjednej Boskości. Ponieważ cała pełnia Boskości zamieszkuje w Ciele Chrystusa, to również Trójca Święta zamieszkuje w tych, którzy są jednym Ciałem z Chrystusem: To cud niezrównany – On jednoczy się właśnie z ludzkimi hipostazami, łącząc się z każdym wiernym dzięki przyjmowaniu Jego świętego Ciała i staje się jednym Ciałem z nami i czyni nas świątynią całej Boskości – mówi św. Grzegorz Palamas.

Życie w Duchu Świętym jest życiem w Trójcy Świętej i dokonuje się w Kościele w sposób mistyczny, sakramentalny, tajemniczy i niezbadany.

„Видехом свет истины, прияхом Духа Небеснаго, обретохом веру истинную, Нераздельной Троице поклоняемся, Та бо нас спасла есть” (Mineâ 2003, 522) – tak Cerkiew śpiewa i wychwala Boga w okresie Święta Pięćdziesiątnicy – Zesłania Ducha Świętego na apostołów, ale jednocześnie każdorazowo podczas św. Liturgii, po przyjęciu przez wiernych świętych darów.

11. Eucharystia – sakramentem sakramentów, źródłem jedności Kościoła i celem

W rozumieniu pierwszych chrześcijan należeć do Kościoła znaczyło przede wszystkim należeć do zgromadzenia eucharystycznego, dosłownie – przyjmować Eucharystię. „Tak od pierwszych dni po Pięćdziesiątnicy” – pisze o. Afanasjew – „być lub liczyć się członkiem Kościoła oznaczało uczestniczyć w jego eucharystycznym zebraniu” (Afanas’ev 1952a, 10). Wtedy komunizowali się wszyscy, ponieważ być uczestnikiem Wieczery oznaczało ją spożywać. Innego udziału w Eucharystii nie mogło być i nie było, poczynając od pierwszej Eucharystii dokonanej przez apostołów po Pięćdziesiątnicy. Ze swej natury Liturgia Święta nie zna „widzów”, którzy kwalifikują się jako „zewnątrzni” i takie zjawisko zdaniem P. Evdokimova jest odstępstwem od normy praktyki pierwotnej (Evdokimov 1986, 164).

We wszystkich pierwotnych opisach „przyjęcia do Kościoła”, po „chrzcie z wody i Ducha” bezpośrednio jest opis Eucharystii, do której przystępuje neofita. Potwierdzenie tego znajdujemy między innymi w Apologii Justyna Męczennika:

A oto ten pokarm zowie się u nas Eucharystią i nikt nie może w nim brać udziału, jak tylko ten, który wierzy w to, czego uczymy, i kto wziął kąpiel na odpuszczenie grzechów i na odrodzenie, i tak żyje, jak Chrystus podał: Nie używamy bowiem tego pokarmu jako zwykłego chleba albo zwykłego napoju. [...] Ten pokarm jest, Ciałem i Krwią Tego właśnie Wcielonego Jezusa [...] taką mamy naukę... (Justyn Męczennik 2004, 255).

Według porządku wejścia w Ciało Kościoła – chrzest i bierzmowanie są momentami przygotowawczymi do wejścia w zebranie eucharystyczne. Wejście to otwiera możliwość życia w Kościele, bez którego nie ma aktywnej przynależności do niego. Bowiem jak mówi św. Mikołaj Kabasilas nie ochrzczony wodą i Duchem nie może wejść do życia, jak też ten, kto nie spożywa Ciała Syna Człowieczego i nie pije Jego Krwi nie może mieć życia sam z siebie (Kavasila, *Sem ' slov...*). Odrodzenie „z wody i Ducha”, stwierdza P. Evdokimov, stanowi jeden węzeł „wtajemniczenia chrześcijańskiego” obejmujący trzy sakramenty chrzest, bierzmowanie i Eucharystię (Evdokimov 1986, 350).

Życie w Kościele realizuje się w zebraniu eucharystycznym, bez którego nie ma Kościoła. Do niego przynależy tylko ten, kto wszedł do niego przez chrzest i bierzmowanie i uczestniczy w jednym Chlebie eucharystycznym. Dlatego też nowoochrzczony i bierzmowany bezpośrednio jest wprowadzany do zgromadzenia eucharystycznego (Afanas'ev 1952b, 3).

Praktyka kościoła wczesnochrześcijańskiego odnośnie do ‘wejścia do Kościoła’ (wtajemniczenia chrześcijańskiego) jest zachowana i kontynuowana w Kościele prawosławnym, gdzie normą jest, udzielanie trzech sakramentów chrztu, bierzmowania i eucharystii dziecku już w pierwszych tygodniach jego życia. Eucharystia jest zwieńczeniem jego chrztu i bierzmowania, i od tej pory staje się on, jak określa o. M. Afanasjew – „pełnoprawnym” członkiem Kościoła, Ciała Chrystusowego (Afanas'ev 1952b, 3).

Wszystkie sakramenty, jak podkreśla św. Dionizy Areopagita, mają za zadanie wprowadzić do przenajświętszej Eucharystii. Sakramenty otrzymują swoje dopełnienie i swoje zakończenie w bogatej skarbnicy i zachwycającej świętości Eucharystii, nazywanej *synaxis* lub komunią, która łączy nas z Bogiem (Dionizy Areopagita 1932, 196-197). W pojęciu św. M. Kabasilasa Eucharystia jest „końcowym” sakramentem i dalej już nie można pójść, i nie można już niczego większego wyobrazić. Po przyjęciu Eucharystii nie ma już nic, do czego można byłoby zdążać,

lecz zatrzymując się w tym momencie, powinniśmy nauczyć się, jak uchronić ten Skarb (Kavasila, *Sem' slov...*). Ponieważ „żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Tak doskonale jest to misterium, bardziej od każdego sakramentu, gdyż wprowadza na sam szczyt szczęścia, dlatego też w każdej ludzkiej gorliwości tutaj jest kulminacja. Gdyż w nim my jednoczymy się z Bogiem i Bóg jednoczy się z nami doskonałą jednością.

W pojęciu teologii prawosławnej Eucharystia stanowi zasadę jedności i przynależności do Kościoła. Eucharystia jest zawsze celem, nigdy zaś środkiem do celu. Warunkiem udziału we wspólnej Eucharystii, zgodnie z nauczaniem Kościoła prawosławnego – jest jedność wiary, inaczej jedność dogmatyczna, co potwierdzają słowa św. Ireneusza z Lyonu: „Nasza nauka jest zgodna z Eucharystią, a Eucharystia ją potwierdza (Irinej Lionskij, *Obličenje...* {Kn. IV}).

12. Sakramenty – kontynuacją cudów ewangelicznych Chrystusa

Myśl patrystyczna głosi: Sakramenty są kontynuacją i przedłużeniem cudów ewangelicznych Chrystusa z czasów Wcielenia (Evdokimov 1986, 337). Jak to rozumieć? Tak, iż w tym dziele od czasów Chrystusowych nic się nie zmieniło. Chrystus jest z nami i pośród nas, jak Sam nas zapewnił: „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20). W tym kontekście staje się zrozumiałe, z czego wynikała radość apostołów na Górze Oliwnej, kiedy Chrystus ich zostawił i wznosił się na niebo, wydawało się bowiem po ludzku, że powinni się smucić [...]. Ta radość wynikała z obietnicy i zapewnienia o stałej obecności Chrystusa pośród nich oraz wierzących w Niego jako Syna Bożego i swego Zbawiciela. Ta radość jest aktualna i przedłużana w Kościele do dnia dzisiejszego – i to bardzo mocno akcentuje Kościół prawosławny. Kościół jest określany jako *врачебница* [szpital, lecznica], a Chrystus jako prawdziwy Lekarz. W modlitwie sakramentu spowiedzi czytamy „Внемли убо, понеже бо пришел еси до врачебницы, да не неисцелен отидеши” (Trebnik 1925, 35-36). To wszystko jest wciąż

aktualne i dostępne w sakramentach Kościoła. One mocą Chrystusową, mocą Ducha Świętego, rodzą nas do życia wiecznego, czynią nas świątynią Ducha Świętego, zwracają Kościołowi, uzdrawiają, oświecają, uświęcają i zbawiają. Czynią nas dziećmi Bożymi i podnoszą do godności bycia „synami Bożymi” (Ga 3,26) według łaski.

13. Misterium uzdrowienia w Kościele

Dzieła Boże nie dokonują się automatycznie, czy w sposób magiczny, lecz zgodnie z wiarą człowieka. Zarówno od tych, którzy przychodzili do Jezusa za Jego życia ziemskiego, jak i od nas Chrystus oczekuje wiary. Czy wierzysz, że mogę to uczynić?...; Czy wierzysz w Syna Bożego?...; Wiara twoja uzdrowiła cię...; wiara twoja zbawiła cię.... Synu są odpuszczone grzechy twoje i chory mocą Bożą był uzdrawiany;... Jeżeli byście mieli wiarę jak ziarno gorczycy... Dla wierzącego wszystko jest możliwe... „Bez wiary nie można podobać się Bogu, kto bowiem przystępuje do Boga musi wiedzieć, że On istnieje i nagradza tych, którzy Go poszukują” (Hbr 11,6).

Prawdziwym Lekarzem naszych słabości, cierpień, niedomagań jest Jezus Chrystus. Podczas swojej ziemskiej działalności Chrystus dokonywał bardzo wielu cudów uzdrowienia zarówno ciała i duszy. I w tych boskich dziełach widzimy dwa aspekty uzdrowienia – fizyczny aspekt i drugi, jeszcze ważniejszy – duchowy wymiar uzdrowienia. Widzimy ewangelicznego ślepcę, który od urodzenia był niewidomym. Chrystus uzdrawia go, uprzednio nakładając mu na oczy maź z błota, każąc zmyć to w sadzawce, a następnie mocą Bożą uzdrawia – otwierając mu oczy w sposób fizyczny (J 9,6-8). Ale jeszcze ważniejszy aspekt tego wydarzenia wyraża dialog: zapytuje go Chrystus: „Czy ty wierzysz w Syna Człowieczego? On zaś pyta: A któż to jest, Panie, abym w Niego uwierzył? Rzekł do niego Jezus: Jest Nim Ten, którego widzisz i który mówi do ciebie. On zaś odpowiedział: Wierzę, Panie! i oddał Mu pokłon” (J 9,35-38). To jest istota tego i każdego innego cudu: uzdrowienie duchowe, otwarty wzrok duchowy, albowiem w Chrystusie rozpoznał

on Boga i Zbawiciela. W Ewangelii terminy uzdrowiony i zbawiony w ustach Chrystusa występują zamiennie, ponieważ w pełni uzdrowiony – to przede wszystkim zwrócony do Boga i zwrócony Bogu. We wszystkich przypadkach Bożych cudów uzdrowień, wskrzeszeń najistotniejszy jest cud nawrócenia ludzkiego serca do Boga i Zbawiciela. To nadaje właściwy wymiar ludzkiemu życiu i określa bardzo mocno jego sens.

Tę misję zbawczą Chrystus powierzył apostołom i ich następcom, mówiąc: „Chorych uzdrawiajcie, umarłych wskrzeszajcie, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie demony” (Mt 10,8). W swoim liście ap. Jakub mówi: „Choruje ktoś wśród was? Niech wzywa prezbiterów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczając go olejem w imię Pana! Modlitwa odmawiana z wiarą zbawi chorego i Pan go podźwignie. A jeśli popełniłby jakieś grzechy, zostaną mu odpuszczone” (Jk 5,14-15). Te wszystkie wydarzenia były prawzorem dla uformowania się sakramentu namaszczenia świętym olejem [*елеосвящения*]. Jest on nazywany sakramentem uzdrowienia, dlatego że jego cel i spełnienie jest w prawdziwym zdrowiu, ono wprowadza człowieka w życie królestwa Bożego, w „radość i pokój” w Duchu Świętym. W Chrystusie i przez Niego wszystko w tym świecie: zdrowie i choroba; radość i cierpienie stają się drogą, wstępowaniem w to nowe życie, albowiem przeniknięte są w świadomości wierzącego oczekiwaniem i przedsmakiem przyszłych dóbr.

W namaszczeniu św. olejem Cerkiew przychodzi do łóża chorego, czy nawet umierającego człowieka nie tyle aby odbudowywać jego zdrowie fizyczne i aby dopełnić lub zastąpić medycynę, która wydaje się w tym momencie bezsilna, bo wyczerpała swoje możliwości. Cerkiew w osobach kapłanów lub jednego kapłana przychodzi po to, aby wprowadzić tego człowieka w miłość, światłość i życie Chrystusa. Ona przychodzi nie tylko dlatego, aby pocieszyć go w cierpieniu, nie tylko dlatego, żeby mu pomóc. Głównym celem przyjęcia Cerkwi do chorego jest to, aby uczynić człowieka uczniem, wyznawcą, świadkiem Chrystusa w cierpieniach, aby i on ujrzał niebiosa otwarte i Syna Człowieczego

po prawicy Boga Ojca i aby on w tym swoim cierpieniu odczuł miłość Bożą.

14. Podsumowanie

Swój słynny traktat o sakramentach Św. Mikołaj Kabasilas nazwał „Życie w Chrystusie”. To ‘Życie’ powinno stanowić cel każdego człowieka. Jego przedsmak otrzymujemy jeszcze w tym życiu, dzięki sakramentom Kościoła, a zwłaszcza świętej Eucharystii, dzięki której osiągamy pełnię i kulminację życia. Ona, co mocno podkreśla Kościół prawosławny, jest celem oraz zwieńczeniem i dopełnieniem wszelkich sakramentów, nabożeństw, modlitw, naszych trudów, wysiłków i dążeń. Dzięki niej bowiem żyjemy w Chrystusie, a Chrystus żyje w nas (J 6,54-58). Przy Stole Pańskim przyjmujemy już nie śmierć i grób, nie obietnicę ‘lepszego życia’, lecz samego Zmartwychwstałego, i nie dary Świętego Ducha, które tylko możemy otrzymać, ale samego Darczyńcę, samą Świątynię, w której jest cała pełnia darów łaski. Duch Święty jest obecny w każdym sakramencie, Nim namaszczaamy się, i omywamy się i On jest naszym Pokarmem (Kavasila, *Sem’ slov...*). W sakramentach Kościoła Chrystus udziela przyjmującym obficie swych darów. Kościół ze swoimi sakramentami daje człowiekowi wszystko, co jest niezbędne dla jego uzdrowienia, uświęcenia i zbawienia, lecz do niczego człowieka nie zmusza. Dzieła Boże nie dokonują się pod przymusem lub automatycznie. One wymagają od nas wysiłku wolnej woli, wiary, chęci i zaangażowania. Ze strony Boga w dziele zbawczym wszystko jest dokonane. Kolejny krok należy do człowieka, aby zechciał przyswoić ten niewysłowny Boży dar zbawienia, lecz w łączności sakramentalnej z Kościołem – mistycznym Ciałem Chrystusa.

Kościół mocą Bożą poprzez swe sakramenty kontynuuje i przedłuża cuda ewangeliczne Chrystusa z czasów Wcielenia. Wszystko to jest wciąż aktualne i dostępne w sakramentach Kościoła. One mocą Chrystusową, mocą Ducha Świętego, rodzą nas do życia wiecznego, czynią nas świątynią Ducha Świętego, zwracają Kościołowi, uzdrawiają, oświecają,

uświęcają i zbawiają. Czynią nas dziećmi Bożymi i podnoszą do godności bycia „synami Bożymi” według łaski (Ga 3,26).

To nabiera znaczenia szczególnego zwłaszcza dzisiaj, w rzeczywistości tak niestabilnej, kiedy człowiek coraz bardziej staje się zagubiony, oddalony od Boga, nie potrafi znaleźć swego miejsca w tej rzeczywistości i odnaleźć drogi do Boga. Kościół wraz ze swym doświadczeniem i bogactwem darów przypomina słowa Chrystusa: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i ucztujcie ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych (Mt 11,28-29).

Bibliografia

- Afanasjew, Mikołaj. 2002. *Kościół Ducha Świętego*. Białystok: Orthdruk.
- Afanas'ev, Nikolaj Nikolaevič. *Tainstva i tajnodejstviâ (Sacramenta et Sacramentalia)*. Dostęp: 2024.11.18. https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/tainstva-i-tajnodejstvija/.
- Afanas'ev, Nikolaj Nikolaevič. 1952a. *Trapeza Gospodnâ*. Paryż: YMCA – PRESS.
- Afanas'ev, Nikolaj, Nikolaevič. 1952b. „Vstuplenie v Cerkov.” Skrypt, Paryż.
- Afanas'ev, Nikolaj, Nikolaevič. 1968. *Ekkleziologiâ, vstuplenie v klir*. Paryż: Voda živaâ.
- Ałfiejew, Hilarion. 2009. *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*. Tłum. Jarosław Charkiewicz. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Amvrosij Mediolanskij. O *Svâtom Duhe*. Dostęp: 2024.11.18. https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/o-svjatom-duhe.
- Bożestvennâ Liturgiâ iže vo svâtyh otca našego Ioanna Zlatoustago*. 2001. Po blagoslovenii Blażennejšogo Savvy Mitropolita, Varšavskago i vseâ Pol'šy. Varšava.
- Bułgakow, Sergiusz. 1992. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*. Tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Orthdruk.

- Časoslov. 1925. *Po blagoslovenii Svâščennogo Sinoda*. Varšava: Sinodalnaâ Tipografiâ.
- Cyryl Jerozolimski. 2000. *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne* (Biblioteka Ojców Kościoła). Tłum. Wojciech Kania. Kraków: „M”.
- Dionizy Areopagita. 1932. „O hierarchii kościelnej.” W *Dzieła Świętego Dionizyusza Areopagity* (Źródła Cywilizacji Europejskiej). Tłum. Emanuel Buřhak, 117-174. Kraków: Druk W.L. Anczyca i Spółki..
- Evdokimov, Paul. 1986. *Prawosławie*. Tłum. Jerzy Klinger. Warszawa: PAX.
- Evdokimov, Paul. 1991. *Kobieta i zbawienie świata*. Poznań: W drodze.
- Evdokimov, Paul 2001. *Szalona miłość Boga*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Białystok: Orthdruk.
- Fëodor Studit prepodobnyj. *Posłanie 36(224). K Grigoriû synu*. Dostęp: 2024.11.18. https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Studit/poslania/224#cmtx_form.
- Florenskij, Pavel. 1914. *Stołp i utverźdenie istiny*. Moskwa.
- Filaret. 1930. *Prostrannyj Christianskij Katichizis Pravoslavnyâ Kafołiċeskiâ Vostoċnyâ Cerkwi*. Varšava: Sinodalnaâ Tipografiâ.
- Hrycuniak, Sawa. 2003. *Nauka ojców Kościoła o świętych sakramentach. Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Ignacy Antiocheński. 1985. „List do Kościoła w Efezie.” W *Pierwsi świadkowie, wybór najstarszych pism chrześcijańskich*. Tłum. Anna Świderkówna, 132-141. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Ignacy Antiocheński. 1985. „List do Kościoła w Smyrnie.” W *Pierwsi świadkowie, wybór najstarszych pism chrześcijańskich*. Tłum. Anna Świderkówna. 169-176. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Irinej Lionskij. *Obłiczenie i oproverźenie łżeimennago znaniâ. Protiv eresej*. Dostęp: 2024.11.07. https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej.

- Justyn Męczennik. 2004. „1 Apologia św. Justyna filozofa i męczennika apologia chrześcijan do Antonina Piusa.” W *Pierwsi apologeci greccy*. Przeł. Leszek Misiarczyk, 205-270. Kraków: Wydawnictwo M.
- Katanskij, Aleksandr 1877. *Dogmatičeskoje učenje o semi cerkovnych ta-instvah, w torenijah drevniejšich otcèv i pisatelej Cerkvi do Origena vklučenno*. S-Pietierburg: Tipografija F.G. Jeleonskaho.
- Kavasila, Nikolai. *Sem' slov o žizni vo Hriste. Christos. Cerkov' . Bogorodica. Bogoslovskie trudy sv. Nikolaâ Kavasily*. Red. Maksim Kozlov, Aleksandra Nikiforova. Dostęp: 2024.11.08. https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kavasila/sem_slov_o_gizni_vo_hriste/1.
- Malinovskij, Nikolaj. 1909. *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie*. T. III. Siergiev Posad: Tipografiâ Sv.-Tr. Siergievoj Lavry.
- Malinovskij, Nikolaj. 2003. *Očerki pravoslavnogo-dogmatičeskogo bogosloviâ*. Moskwa: Pravoslavnyj Svâtotihonovskij Bogoslovskij Institut.
- Mantziridis, Georgios. 1997. *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*. Tłum. Iga Czaczkowska. Lublin: Prawosławna diecezja Lubelsko-Chełmska.
- Meliton z Sardes 1985. „Melitona homilia paschalna.” W *Pierwsi świadkowie, wybór najstarszych pism chrześcijańskich*. Tłum. Anna Świderkówna, 318-353. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Meyendorff, John. 1995. *Małżeństwo w Prawosławiu*. Tłum. Krzysztof Leśniewski. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelska i Chełmska.
- Meyendorff, John. 2007. *Teologia Bizantyjska*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mineâ Prazdničnaâ s dobavleniem služb iz triodi postnyja i cvetnyâ. 2003. Po blagosloveniû Blažennejšogo Mitropolita Kievskago i vseâ Ukrainy Vladimira. Kyiv: Ukrainskaâ Pravoslavnaâ Cerkov. Kievskâ Mitropoliâ.

- Makarij. 1999. *Prawosławno-Dogmatičeskoe Bogoslovie*. T. II. izd. četvëortoe. Moskva.
- Motowiłow, Mikołaj Aleksandrowicz. 1981. *Ogień Ducha Świętego*. Tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Esprit.
- Pentikostarion Triod' Cvetnaâ*. 2003. Po blagoslovenii Svâtejšago Patriarha Moskovskogo i vseâ Rusi Aleksiâ. Moskva: Moskovskij Sretenskij Monastyr.
- Sacharow, Sofroniusz. 2007. *Święty Sylwan z Góry Atos*. Tłum. Piotr Nikolski. Białystok: Orthdruk.
- Schmemann Aleksander. 1997. *Eucharystia Misterium Królestwa*. Tłum. Andrzej Turczyński. Białystok: Orthdruk.
- Slużebnik Bożestvennaâ Liturgiâ Svâtitele Vasiliâ Velikago*. 2023. Blagosloveniem Blażennejšogo Onufriâ Mitropolita Kievszago i vseâ Ukrainy. Ukrainskaâ Pravoslavnaâ Cerkov. Kiev: Titlo – cerkovna kniga.
- Tarasij. Ieromonah 1927. *Perelom w drevneruskom bogoslovii*. Varšava: Sinodalnaâ Tipografiâ.
- Trebnik*. 1925. Po blagoslovenii Svâščennogo Sinoda. Varšava: Sinodalnaâ Tipografiâ.
- Ware, Kallistos. 1999. *Prawosławna droga*. Tłum. s. Nikołaja. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej.
- Ware, Kallistos. 2002. *Kościół prawosławny*. Tłum. Włodzimierz Misijuk. Białystok: Orthdruk.



Zapłodnienie pozaustrojowe z perspektywy Kościoła prawosławnego

The extracorporeal fertilization (IVF) from the perspective of the Orthodox Church

Słowa kluczowe: zapłodnienie pozaustrojowe (*in vitro*), sztuczne prokreacja, status ludzkiego zarodka, prawosławna bioetyka, świętość ludzkiego życia

Keywords: *extracorporeal fertilization (IVF)*, artificial procreation, human embryo status, orthodox bioethics, sanctity of human life

Streszczenie

Problem dopuszczalności zapłodnienia pozaustrojowego od lat stanowi jedno z najczęściej dyskutowanych zagadnień bioetycznych. Na przestrzeni ostatnich dekad powstało na ten temat wiele opracowań. Wśród nich nie zabrakło także stanowisk Kościołów chrześcijańskich. Jednym z nich, prezentującym spojrzenie na zapłodnienie *in vitro* i kwestie z nim związane z perspektywy prawosławnej, jest dokument Greckiego Kościoła Prawosławnego pt. „Podstawowe wytyczne w sprawie etyki wspomaganego rozrodu” z 2007 roku. Stanowisko greckie zostało opracowane w sposób kompleksowy i jednocześnie z wielką dbałością o szczegóły. Autorzy tego tekstu, składającego się z piętnastu rozdziałów i osiemdziesięciu dwóch paragrafów, poruszają się nie tylko w przestrzeni refleksji teologicznej. Odwołują się również do fundamentalnych zasad etyki personalistycznej, której zasadą pierwszoplanową jest pryncypium afirmacji ludzkiego życia i jego ochrony. Wiele uwagi poświęcają także konsekwencjom społecznym, prawnym i ekonomicznym dopuszczalności procedury, a także rezultatów i ryzyka zastosowania tej metody. Istotnym walorem dokumentu

¹ Ks. dr Artur Aleksiejuk, Wydział Nauk Społecznych, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

są wskazania duszpasterskie w zakresie opieki i pomocy rodzinom zmagającym się z problemem niepłodności i bezdzietności. Warto podkreślić, że język narracji zastosowany w stanowisku Kościoła prawosławnego w Grecji, to język autentycznej duszpasterskiej troski, a nie 'obłożonej twierdzy'. Wysoka kultura dyskursu i styl argumentacji *pro-life* nie ma na celu atakowania oponentów, lecz zachęca do pogłębionej refleksji na temat wydarzenia poczęcia ludzkiego życia, statusu zarodka i charakteru relacji małżeńskich. Prezentowany niżej tekst stanowiska Greckiego Kościoła Prawosławnego jest jego pierwszym pełnym tłumaczeniem na język polski.

Summary

The moral permissibility of extracorporeal fertilization has been one of the most debated issues in bioethics for many years. In the last decades, many works dedicated to this subject were published. Christian churches have also spoken on the issue. In 2007, the Greek Orthodox Church published its document entitled "Basic positions on the ethics of assisted reproduction", which discussed the Orthodox perspective on *in vitro* fertilization and other questions surrounding it. The Greek Church has elaborated its position at length and with great attention to detail. The authors of the document, which consists of fifteen chapters and 82 paragraphs, reflect upon *in vitro* fertilization not only from a strict theological perspective, but base their arguments also on the fundamental rules of personalist ethics. The principal rules of personalism is affirmation of human life and the need for its protection. The Greek document pays broad attention also to the social, legal, and economic consequences, and other effects and risks in approach of this method. Moreover, the document includes valuable guidance on the modalities of pastoral care for families facing infertility and childlessness. It is worth noting that the language used by the Greek Orthodox Church is an expression of authentic pastoral care and does not invoke rhetoric typical for a "siege mentality" style. The high standards of discussion and sophisticated *pro-life* argumentation employed by the authors do not aim at attacking opponents, but instead encourage a deeper reflection on conception of human life, status of the embryo and character of marital relations. The text presented here is the first Polish translation of the position of the Greek Orthodox Church on the ethics of assisted reproduction.

Wyznacznikiem obecnych czasów jest aktywny udział biologii i medycyny w kształtowaniu obrazu świata i wizji człowieka. Nauki

biomedyczne należą niewątpliwie do grona dyscyplin charakteryzujących się wysoką dynamiką rozwoju. Zawdzięczają to nie tylko postępowi technologicznemu, który umożliwia pozyskiwanie nowej wiedzy o człowieku i sposobie jego funkcjonowania na poziomie biologicznym/fizjologicznym, ale nader wszystko nieodpartej ludzkiej ciekawości. Właśnie ona rozbudza pragnienie coraz głębszej penetracji obszarów i pozyskania wiedzy, dzięki której to, co niewiadome lub zagadkowe w człowieku, będzie lepiej poznane i zrozumiane. Już Mosze ben Majmon (1135-1204), zwany Majmonidesem, najwybitniejszy żydowski filozof i lekarz epoki średniowiecza, w ułożonej przez siebie modlitwie zwracał się do Boga następującymi słowy:

Udziel mi umiarkowania we wszystkim, tylko nie w poznaniu, w nim niech będę nienasycony. Niech daleka będzie ode mnie myśl, że wszystko wiem i potrafię. Daj mi siłę, wolę i sposobność rozszerzania mojej wiedzy, aby duch mój mógł poznać i odkryć błędy w umiejętności, których wczoraj nie przeczuwał: sztuka jest wielka, lecz rozum ludzki sięga coraz dalej. (Osińska 1992, 11)

Zjawiskiem, którego przebieg, miejsce i czas były przez tysiące lat niedostępne ludzkiemu poznaniu, stanowiły swoiste *tabu*, a nawet były traktowane za domenę działania sił wyższych i kojarzone ze sferą *sacrum*, jest wydarzenie początku ludzkiego życia. Najstarsze próby odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób powstaje ludzkie życie, podjęli już starożytni Sumerowie, a następnie Babilończycy, Asyryjczycy i Egipcjanie. Systematyczna refleksja na temat prenatalnego rozwoju człowieka pojawiła się jednak dopiero w kręgu starożytnej kultury greckiej. Wtedy powstały pierwsze teorie embriologiczne, które odwoływały się już do ustaleń empirycznych, rezygnując stopniowo z argumentacji o charakterze supranaturalistycznym i religijnym (Muszała 2009, 27-29). Rozważaniom filozoficznym i tym, które były prowadzone z pozycji medycyny starożytnej, towarzyszyła refleksja teologiczna podjęta przez judaizm (Aleksiejuk 2019; Aleksiejuk 2013; Aleksiejuk 2012; Aleksiejuk 2011) i antyczne chrześcijaństwo (Muszała 2009; Muszała 2023).

Chrześcijański pogląd na początek ludzkiego życia, opierający się przede wszystkim na tekstach biblijnych i ich teologicznych interpretacjach, a także korespondujących z nimi rozważaniach filozoficznych i medycznych, zawsze odnosił się do czysto naukowego (empirycznego, racjonalistycznego) sposobu wyjaśniania genezy człowieka z dużą ostrożnością. Takie podejście Kościoła, przynajmniej od czasu, gdy ponad wszelką wątpliwość udowodniono, że początkiem istnienia człowieka jest fuzja żeńskiej i męskiej komórki rozrodczej, nie wynikało (i nadal nie wynika) z negacji faktów naukowych, które są przecież niepodważalne. Problem leży zupełnie gdzieś indziej. Chrześcijańska, a zwłaszcza prawosławna refleksja na temat całokształtu ludzkiej egzystencji, a więc także wydarzenia początku jego życia, często określanego mianem poczęcia lub/i zapłodnienia, jest z gruntu teologiczna ze wszelkimi tego konsekwencjami (Aleksiejuk 2023). Czy to oznacza, że prezentowane przez teologię ujęcie jest nienaukowe? Jeśli przyjąć, że namysł teologiczno-bioetyczny ma miejsce w przestrzeni wyznaczonej przez dwa bieguny, a mianowicie dziedzinę badań z właściwym sobie przedmiotem, treścią i metodologią badań oraz funkcję dydaktyczną, wówczas negacja naukowości podejścia teologicznego nie wytrzymuje krytyki. Chociaż teologiczna refleksja bioetyczna studiuje tajemnicę ludzkiego życia *sic et simpliciter* oraz odnosi ją do misterium życia w Bogu w Trójcy Najświętszych Osób i Jego zbawczego planu zbawienia człowieka, efekty swoich badań sytuuje w przestrzeni epistemologicznej i praktyce życia społecznego. Dlatego właściwiej byłoby nazwać prawosławną bioetykę mianem teologicznej bioortopraksji, łączy bowiem ona to, co jest treścią wiary i wynikającej z niej praktyki życia. Ortopraktyczne ukierunkowanie prawosławnej bioetyki najpełniej uwidacznia się w liturgii i praktyce ascetycznej (Aleksiejuk 2016). Dlatego akt stworzenia człowieka przez Boga na Jego „obraz” i „podobieństwo” (Rdz 1,26) i określenie celu ludzkiej egzystencji jako uczestnictwa w „naturze Boga” (2 P 1,4) podkreśla znaczenie żywego doświadczenia religijnego (liturgicznego, duchowego). Konstytutywnym elementem doświadczenia religijnego,

które jest – jak pisał św. Paweł Florenski – „jedynym uprawionym sposobem poznawania dogmatów” (Florenski 2009, 11), jest kontemplacja. Według Tomasza z Akwinu jest ona „ruchem intelektu” w kierunku przedmiotu poznania:

Contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus, nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus. (Tomasz z Akwinu 2024).

W ten sposób możliwe jest odkrycie nowych treści i aspektów tajemnicy człowieka, która – jak pisał Mikołaj Bierdiajew – „może być całościowo postawiona i rozwiązana jedynie w świetle idei Bogoczo-wieczności” (Bierdiajew 1999, 23). W tym sensie, oprócz aktu stworzenia człowieka, faktem o fundamentalnym znaczeniu w prawosławnym ujęciu antropologicznym jest wydarzenie Wcielenia Syna Bożego. Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł stać się bogiem (Naumowicz 2000). Wydarzenie poczęcia jest zatem początkiem drogi ku przebóstwieniu [gr. *theosis*]. Jeśli więc przyjmiemy, że walor uczestnictwa człowieka w życiu Bożym jest konsekwencją konstytuującego jego byt osobowy aktu stwórczego na ‘obraz’ i ‘podobieństwo’ boskiego Archetypu, to należy stwierdzić, że od początku ma ono także wymiar misterium. Daje to podstawę do tego, aby dostrzegać w życiu człowieka na każdym etapie jego trwania sens dogmatyczny: rozmnażanie się odnosić do aktu stwórczego Boga (Rdz 1,26-27) i Jego polecenia danego prarodzicom (Rdz 1,28), poczęcie – do wydarzenia zwiastowania Bogurodzicy i dogmatu Wcielenia Boga-Słowa, życie doczesne – do życia Jezusa Chrystusa na ziemi, oddzielenie duszy od ciała i przejście do życia wiecznego – do śmierci i zmartwychwstania Zbawiciela (Aleksiejuk 2007, 150). Człowiek, będąc ‘boską częstką’, jest od początku zdolny do poznawania Boga, absorpcji Bożej łaski i synergicznego z Nim współdziałania (Aleksiejuk 2018, 278-280). Z perspektywy prawosławnej refleksji teologiczno-bioetycznej celem życia człowieka jest stać się uchrystusowanym, aby – jak czytamy u św. Grzegorza Teologa – „wzbogacić się Jego boskością, [...] [i] mieć udział w Jego pełni” (Grzegorz z Nazjanzu 1967b, 422).

Nie ma zatem najmniejszych powodów, aby twierdzić, że zarodek już od momentu swego zaistnienia nie doświadcza obcowania z Bogiem. Sposób, w jaki tego doświadcza, jest swoisty dla embrionalnego etapu życia człowieka. Co więcej, jest on niedostępny naszemu poznaniu, ponieważ przekracza kategorie naszego weń wglądu, rozumienia i weryfikacji. Narzędzia i metodologia, jakie mamy do dyspozycji, a więc „zarówno wzrok, który nas poucza, jak i przyrodzony sposób myślenia” (Grzegorz z Nazjanzu 1967a, 289), mimo usilnych starań napotykają na przeszkody nie do pokonania.

Kościół prawosławny nie rości sobie pretensji do nadzorowania naukowych eksploracji i nie zajmuje stanowiska wobec każdej kwestii naukowej. Dziękując Bogu za dar odkrywania przez naukowców nieznanym wymiarów boskiego stworzenia, nie może jednak milczeć wobec ich wielu negatywnych następstw, manipulowania wolnością, kwestionowania praw naturalnych, zmiany znaczenia fundamentalnych pojęć aksjologicznych oraz deprecjonowania cennych tradycji (Leśniewski 2019). W „Przesłaniu Świętego i Wielkiego Kościoła Prawosławnego do prawosławnego ludu i wszystkich ludzi dobrej woli”, przyjętego przez zwierzchników autokefalicznych Kościołów prawosławnych, uczestniczących w obradach Soboru Kościoła prawosławnego na Krecie (18-26. czerwca 2016 r.), stwierdzono:

Wiedza naukowa, chociaż rozwija się w bardzo szybkim tempie, nie motywuje woli człowieka ani nie udziela odpowiedzi na poważne problemy moralne i egzystencjalne w poszukiwaniu sensu życia i świata. Sprawy te wymagają duchowego podejścia, które Kościół prawosławny realizuje za pośrednictwem bioetyki, opierającej się na chrześcijańskiej etyce i nauczaniu patrystycznym. Jednocześnie, wraz z szacunkiem dla wolności badań naukowych, Kościół prawosławny zwraca uwagę na zagrożenia kryjące się w niektórych osiągnięciach naukowych i podkreśla godność człowieka oraz jego boskie przeznaczenie („Przesłanie Świętego i Wielkiego Soboru...” 2016, 26).

Bez wątpienia jednym z najważniejszych bioetycznych stanowisk Kościoła prawosławnego jest dokument zatytułowany „Podstawowe

wytyczne w sprawie etyki wspomagane go rozrodu”, opracowany przez Synodalną Komisję do spraw Bioetyki Greckiego Kościoła Prawosławnego, zatwierdzony przez Synod Kościoła w październiku 2005 roku. Oficjalna wersja tego składającego się ze wstępu, piętnastu rozdziałów i osiemdziesięciu dwóch paragrafów dokumentu, ukazała się w Atenach w styczniu 2007 roku w czterech językach: angielskim, greckim, francuskim i rosyjskim (The Holy Synod of the Church of Greece – Bioethics Committee 2007). Należy podkreślić, że stanowisko Kościoła Grecji, określane często mianem prawosławnego poglądu na zapłodnienie *in vitro*, jest jego najbardziej kompleksową i jednocześnie szczegółową oceną z perspektywy prawosławnej refleksji teologiczno-bioetycznej. Chociaż chronologicznie jest to drugie prawosławne stanowisko bioetyczne, ponieważ stosunek do wspomaganej medycznie prokreacji znalazł już swój wyraz w czwartym paragrafie dwunastego rozdziału „Podstaw społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego” z 2000 roku (Aleksiejuk 2020), należy je uznać za podejście modelowe. Stanowisko greckie, poza opinią na temat samej procedury i jej bezpośrednich konsekwencji, obejmuje szeroki zakres zagadnień związanych z zapłodnieniem pozaustrojowym, takich jak np. macierzyństwo zastępcze, problem donacji komórek jajowych i nasienia, los tzw. zarodków nadliczbowych i przechowywanych w stanie zamrożenia, kwestie związane z donacją/adopcją zarodków, zagadnienie eksperymentów na zarodkach i pozyskiwanie z nich komórek macierzystych w celu hodowli organów do transplantacji, problem klonowania reprodukcyjnego i diagnostyki genetycznej, a także tzw. zjawisko tzw. redukcji embrionalnej, która z etycznego punktu widzenia jest zamierzoną aborcją selektywną. Przy okazji autorzy wskazują na wiele problemów związanych z życiem małżeńskim, rodzinnym i społecznym. Istotnym walorem dokumentu są postulaty i propozycje Kościoła w zakresie pomocy parom zmagającym się z problemem niepłodności, które zwracają uwagę na konieczność przyjęcia odpowiednich uregulowań prawnych, w szczególności dotyczących adopcji dzieci już urodzonych, przeciwdziałania presji

społecznej na niepłodne pary i manipulacjom finansowym. Nadzwyczajne są zalecenia duszpasterskie skierowane do osób duchownych, którzy obejmują opieką duszpasterską pary dotknięte problemem niepłodności i bezdzietności. Warto podkreślić, że prezentowane stanowisko nie narzuca ani nie wymusza na wiernych czegokolwiek. Stara się raczej, przez spokojną argumentację opartą na nauce Kościoła, skłonić małżonków do pogłębionej refleksji nad etyczną stroną procedury zapłodnienia *in vitro* i proponować rozwiązania alternatywne, takie jak np. adopcja. Ze względu na liczne obiekcje i wątpliwości natury moralnej Kościół prawosławny nie rekomenduje zatem stosowania metod wspomaganego rozrodu, w szczególności zapłodnienia pozaustrojowego, jako sposobu rozwiązania problemu niepłodności. Tym niemniej warto zaznaczyć, że kierując się miłosierdziem, określa warunki, których spełnienie mogłoby w wyjątkowych sytuacjach, z uwagi na dobro małżeństwa, udzielić małżonkom dyspensy na skorzystanie z niektórych form wspomagania rozrodu. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że warunki, o których mowa, są wyrazem tzw. kościelnej ekonomii (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022, 176)², a udzielona dyspensa nie oznacza odejścia od akrybii (*Słownik polskiej terminologii prawosławnej* 2022, 83)³, która wyraźnie określa granice kenotycznej wrażliwości Kościoła w stosunku do wyborów i postaw ludzi, którzy chcą być prawosławnymi chrześcijanami.

² Ekonomia kościelna – dyspensa od ścisłego przestrzegania jednego lub kilku przepisów prawa kanonicznego, stosowane w okolicznościach wymagających szczególnej troski duszpasterskiej i postrzegane jako przejaw miłosierdzia.

³ Akrybia kościelna – ścisłe przestrzeganie prawa kanonicznego, staranność w wypełnianiu przykazań i przestrzeganie zasad wiary i moralności w codziennym życiu.

Podstawowe wytyczne w sprawie etyki wspomaganego rozrodu

(przekład ks. Artur Aleksiejuk)

Uwagi wstępne

Imponujące osiągnięcia i spektakularne odkrycia w dziedzinie nauk biomedycznych postawiły nasze społeczeństwa w obliczu wielu dotąd nieznanych wyzwań, nowych problemów i pytań, które pilnie domagają się odpowiedzi i skłaniają do pogłębionej refleksji na temat wartości uznawanych do tej pory za oczywiste oraz określenia kierunku dalszego rozwoju.

Nowa nauka i technologie ocierają się o tajemnicę ludzkiej natury, wnikają w świętość człowieka jako osoby, wpływają na relacje międzyludzkie i przenikają do sedna misterium życia. Z tego powodu coraz więcej wiernych odczuwa potrzebę duchowego kierownictwa i wsparcia ze strony Kościoła. Również organizacje społeczne, gremia ustawodawcze i parlamentarne oraz środowiska medyczne z niecierpliwością oczekują na konkretne i dobrze uzasadnione stanowisko Kościoła dotyczące wspomnianych kwestii.

Po dokładnej i rzetelnej analizie istotnych problemów bioetycznych pod kątem teologicznym, prawnym i medycznym, Synodalna Komisja do spraw Bioetyki opracowała składający się z 82 artykułów projekt dokumentu dotyczącego etyki wspomaganego rozrodu, który został przyjęty przez Święty Synod Greckiego Kościoła Prawosławnego w październiku 2005 roku.

Dokument, o którym mowa, szczegółowo analizuje problematykę wspomaganego rozrodu. Jego celem nie jest ograniczanie wolności wiernych przez ścisłe wytyczne, lecz ułatwienie im głębszego i bardziej dokładnego zrozumienia różnych związanych z tym problemów, co z kolei ma służyć pomocą w podejmowaniu przez nich bardziej odpowiedzialnych i dojrzałych decyzji.

Ponadto dokument, chociaż został zatwierdzony przez Święty Synod, nie ma rangi definitywnie niepodważalnego stanowiska Kościoła, lecz

ma na celu zainicjowanie dialogu i dyskusji na temat rozrodu wspomaganego. Dlatego nie został on przedstawiony w formie okólnika. Ufamy jednak, że przedłożony tekst w pełni odpowiada rzeczywistości naukowej i klinicznej, wyraża podstawowe zasady antropologii prawosławnej dotyczące rozpatrywanej kwestii, jest jednoznaczny i precyzyjny, udziela wskazówek każdemu, kto ich potrzebuje oraz jest przepełniony miłością do człowieka jako obrazu Bożego, a także stanowi świadectwo etosu prawosławnego chrześcijanina.

I. Wprowadzenie

1. Problematyka technologicznego wspomaganiu rozrodu lub – dokładniej rzecz ujmując – zapłodnienia pozaustrojowego za pomocą ingerencji technicznej jest sprawą największej wagi, zarówno z perspektywy psychologicznej, jak i społecznej, ma także wielkie znaczenie duchowe. Współczesne techniki reprodukcji umożliwiają nieplodnym parom realizację ich oczekiwań i zaspokojenie głębokiego pragnienia ojcostwa i macierzyństwa. Z jednej strony, taka możliwość może wzmocnić integralność związku małżeńskiego, poczucie pełni i harmonii życia rodzinnego. Z drugiej strony, może jednak stanowić źródło bezprecedensowych problemów natury etycznej, medycznej, psychologicznej, prawnej i społecznej. Powyższe problemy są konsekwencją technicyzacji aktu, który ma charakter w największym stopniu intymny, głęboko emocjonalny i święty. Ich rozmiar i wieloaspektowość zależą natomiast od zastosowanych metod i warunków, w jakich dochodzi do ich implementacji, a także różnych niekontrolowanych, lecz możliwych zdarzeń oraz nie dających się uniknąć konsekwencji, które im towarzyszą.
2. Wspomagana reprodukcja stanowi niewątpliwie jedno z najbardziej spektakularnych osiągnięć medycyny i nauk biologicznych, niosących ze sobą znaczące społeczne konsekwencje. Wydarzenie narodzin nowego człowieka, z którym jest ono związane,

spotyka się ze szczególnym entuzjazmem, podziwem i radością. Jednocześnie kwestią, której nie sposób pominąć, jest problem jakości życia, zarówno noworodka, jak i jego rodziców. Zdaniem Kościoła jakość ludzkiego życia oznacza nie tylko integralność biologiczną lub psychiczną oraz dobrostan społeczny, ale także możliwość rozwoju duchowego. To w wymiarze duchowym człowiek doświadcza harmonii duszy i ciała oraz otwiera się przed nim perspektywa pełni istnienia.

II. Podstawowe stanowiska teologiczne

3. Kościół prawosławny, przyjmując i działając na rzecz przemiany naszej świadomości, określa i stoi na straży niezliczonych możliwości i nieogarnionych perspektyw, jakie przed człowiekiem otwiera łaska Boża. Pod żadnym względem nie można zatem uważać Kościoła za władzę formalną, która usiłuje regulować lub kontrolować nasze życie. Jego celem nie jest narzucanie sztywnych reguł i zakazów, lecz urzeczywistnianie kryterium prowadzącego do poznania prawdy, która czyni ludzi wolnymi (J 8,32).
4. Kościół ma głęboką znajomość ludzkiej natury oraz jej słabości i odnosi się do nich ze zrozumieniem i współczuciem. Jednocześnie chce stawać w obronie świętości istnienia człowieka jako osoby: wraz z pragnieniem potomstwa generuje potrzebę obecności Boga, wraz z miłością do człowieka wskazuje na integralność obecnej w nim prawdy, wraz z ekonomią podkreśla akrybię woli Bożej.
5. Podstawą antropologii prawosławnej jest uznanie świętości egzystencji człowieka, który w swoim istnieniu łączy świat zmysłowy i noetyczny. Celem człowieka stworzonego na obraz Boży jest upodobnienie się do Boga (Rdz 1,26), czyli osiągnięcie przeobstwienia i uświęcenia. Mając przed sobą ten szczyty cel, człowiek pracuje, zakłada rodzinę, tworzy sztukę i rozwija naukę oraz nawiązuje relacje społeczne. Dlatego działania tych, którzy

zajmują się człowiekiem, a zwłaszcza gdy prowadzą z jego udziałem eksperymenty, mają charakter czynności sakralnych i powinny być dokonywane z bojaźnią Bożą i należnym szacunkiem.

6. Człowiek nie jest wyłączną przyczyną swego własnego istnienia. Wydarzeniu poczęcia ludzkiego życia powinna towarzyszyć pokora, a nie poczucie pychy. Albo uznajemy Boga za dawcę życia i uciekamy się do Niego z bojaźnią, albo ignorujemy Boga i postępujemy tak, jakbyśmy samych siebie czynili bogami. Cena takiej arogancji jest jednak bardzo wysoka.

III. Znaczenie jedności ducha i ciała człowieka

7. Każdy człowiek ma nieśmiertelną, wieczną duszę, która jest ściśle związana z jego ciałem. Psychosomatyczne zespolenie ulega czasowemu przerwaniu przez śmierć biologiczną i zostaje przywrócone przez zmartwychwstanie ciał w królestwie Bożym.
8. Biologiczny początek życia człowieka wyznacza zatem wydarzenie jego zaistnienia jako duchowo-cielesnego indywiduum, z przyrodzoną możliwością, że stanie się on „dzieckiem Bożym” (J 1,12). Zapłodnienie, wraz z życiem biologicznym i osobniczym, daje człowiekowi istnienie, byt, duszę.
9. Dusza nie jest umieszczana w ciele, lecz do ich zaistnienia dochodzi jednocześnie. Dusza przychodzi na świat razem z ciałem. Na temat jednoczesnego zaistnienia duszy i ciała szczegółowo wypowiada się święty Grzegorz z Nyssy. „Jako że człowiek złożony z duszy i ciała stanowi jedność, należy założyć, że jeden i ten sam jest początek i duszy, i ciała, bo gdyby element cielesny pojawił się wcześniej, a duchowy później, człowiek byłby starszy lub młodszy od siebie samego. [...] W powstawaniu poszczególnych bytów jedno nie poprzedza drugiego: ani dusza ciała, ani odwrotnie.” (Grzegorz z Nyssy 2006, 136 {XXIX, 235-236}).
10. Każdy człowiek, który został poczęty, ma początek, ale nie ma końca. Według nauki Kościoła prawosławnego poczęcie każdej istoty

ludzkiej jest wydarzeniem niezwykłym. Jego wyjątkowość wynika z boskiego powołania człowieka i otwierającej się przed nim perspektywy królestwa wiecznego, które nadają jego poczęciu charakter wykraczający poza granice biologicznej tożsamości i życia doczesnego.

IV. Pragnienie macierzyństwa

11. Pragnienie posiadania potomstwa jest naturalne i święte. Kościół rozpoznaje w nim Boży plan stworzenia człowieka, aby stał się uczestnikiem Jego łaski. Święty Jan z Damaszku pisze: „Ponieważ Bóg dobry i wyższy nad dobro nie poprzestał na kontemplacji swojej istoty, lecz w nadmiarze dobroci zechciał, by powstały jestestwa, które by mogły przyjmować od Niego dobro i uczestniczyć w Jego własnym dobru – wyprowadza z niebytu do istnienia i stwarza wszystkie rzeczy, zarówno niewidzialne, jak widzialne, oraz złożonego z natury widzialnej i niewidzialnej człowieka.” (Jan Damasceński 1969, 64 {864-865}).
12. Anatomia, fizjologia, cykl menstruacyjny, równowaga hormonalna i cała psychologia płci żeńskiej są ukierunkowane na macierzyństwo. W okresie ciąży kobieta doświadcza i ujawnia w najwyższym stopniu szczególne właściwości jej płci i natury. Najważniejszą dystynkcję ciała kobiety, wokół której jest zorganizowana cała jej egzystencja, stanowi zdolność prokreacyjna. Kobieta, zarówno pod względem anatomicznym, fizjologicznym, jak i emocjonalnym, jest powołana do poczęcia, brzemienności i rodzenia dzieci.
13. Z pragnieniem macierzyństwa koresponduje pragnienie ojcostwa. Dlatego Kościół przyznaje, że bezpłodność i bezdzietność mogą być krzyżem nie do udźwignięcia i często powodować poważne zaburzenia psychiczne, problemy społeczne, a niekiedy również perturbacje w harmonijnej koegzystencji małżonków, których nie sposób rozstrzygnąć. Jednakże niepłodność, chociaż

- bywa ona postrzegana jako biologiczna niedoskonałość, według Kościoła stanowi przejaw woli Boga, a nawet może być błogosławieństwem, które przyjmuje postać tego rodzaju doświadczenia.
14. Kościół ponadto stwierdza, że każdy człowiek, oprócz właściwej mu z natury tożsamości fizycznej (biologicznej, psychicznej), dysponuje także nieograniczonym potencjałem duchowym. Dlatego wyraźnie sprzeciwia się opinii, że niepłodność stanowi rodzaj niepełnosprawności lub nieuleczalny defekt społeczny. Pary, które nie mogą mieć dzieci, często mają właściwą orientację duchową i z dużym powodzeniem są zaangażowane w różnych obszarach życia społecznego i duchowego.
 15. Obserwując współczesny postęp naukowo-techniczny, Kościół zdaje sobie sprawę, że ludzkie pragnienia, które w przeszłości istniały tylko w sferze marzeń, mogą obecnie rozbudzać uzasadnione nadzieje na ich realizację. Taka perspektywa spotyka się z wielką radością Kościoła. Jednocześnie Kościół zwraca uwagę, że postęp technologiczny często przekształca pragnienia w pożądlivości i czyni walkę o wolność duchową trudniejszą.
 16. Konsekwencją takiego sposobu rozumowania jest następujący paradoks: znaczące osłabienie chęci posiadania dzieci przez pary zdrowe koresponduje z usilnym pragnieniem ich posiadania przez pary bezpłodne, stając się psychologicznym i społecznym imperatywem ich działań. Ten problem jest bardziej dotkliwy w zamkniętych społecznościach, gdzie występuje negatywny wpływ presji społecznej. W niektórych przypadkach niepłodność może być rodzajem zaworu bezpieczeństwa. W ten sposób pary, które mogłyby mieć trudności w wychowaniu dzieci, byłyby uwolnione od tego brzemienia. Często się jednak zdarza, że gdy w rezultacie ich usilnych starań dzieci się pojawiają, wówczas takie pary stają w obliczu problemów nie do rozwiązania.
 17. Wkład Kościoła i duchowieństwa w odejście od niezdrowych osądów i nieuzasadnionej presji społecznej mogłoby być bardzo

istotny. W ten sposób można sprzyjać ugruntowaniu przekonania, że chociaż narodziny dziecka są błogosławieństwem, i to bardzo wielkim, to jednak niepłodność nie deprecjonuje małżonków, nie niszczy harmonii ich związku i nie unieważnia małżeństwa.

18. Uporczywe dążenie do tego, aby wszelkimi sposobami przezwyciężyć niepłodność, jest obarczone ryzykiem przekształcenia naturalnego i świętego pragnienia potomstwa w zawziętość woli, która sprzeciwia się woli Boga. W każdej próbie leczenia niepłodności powinno być miejsce dla pokornej akceptacji możliwego niepowodzenia terapii.
19. Wprawdzie do zapoczątkowania istnienia każdego ludzkiego bytu jako obrazu Boga dochodzi zgodnie z wolą człowieka, to jest ono także zgodne z wolą Bożą. Nowoczesne technologie, chociaż są dla człowieka wielkim Bożym błogosławieństwem, gdy korzysta z nich rozważnie i w sposób godny, jednocześnie umożliwiają mu przeciwstawienie się woli Bożej, której wyrazem są ustanowione przez Boga prawa naturalne. Także w tej sytuacji człowiek może przeciwdziałać woli Bożej lub upierać się, działając zgodnie ze swoją własną wolą, chociaż nie ma na to Bożego przyzwolenia.
20. Każdy nowonarodzona osoba ludzka nie przychodzi na świat, aby upiększyć życie swoim rodzicom, powiększyć ich majątność lub stać się ich biologiczną i psychologiczną kontynuacją. Jest ona powołana przez Boga do życia wiecznego. Noworodek jest darem Boga dla rodziców w ich doczesnym życiu. Narodziny dziecka są przede wszystkim wyrazem kenotycznej i jednoczącej Bożej miłości, następnie – jej powołaniem do życia w prawdzie i dopiero na końcu zaspokojeniem uczuciowych oraz społecznych potrzeb jego rodziców.
21. Dlatego poczęcie każdej istoty ludzkiej powinno być traktowane jako wyraz woli Bożej, a nie tylko wynik decyzji człowieka.

Innymi słowy, każdy ludzki byt należy uważać za owoc pokornego i dobrowolnego posłuszeństwa woli rodziców woli Bożej. Wolność jest największym darem udzielonym człowiekowi przez Boga, a jej największe zagrożenie to ludzka samowola.

V. Świętość poczęcia człowieka

22. Sposób, w jaki zaczyna się życie, jest święty. Precyzyjne określenie początku życia pod względem fizjologicznym nie jest dostępne ludzkiemu poznaniu. To wydarzenie odbywa się 'w tajemnicy', łączy się z najbardziej intensywną formą ekspresji miłości między małżonkami i jest najwyższym wyrazem szacunku wobec ludzkiego ciała. Rozrodczość wiąże się także z seksualnością, która będąc funkcją cielesności człowieka, pozostaje *par excellence* funkcją psychosomatyczną. Jej urzeczywistnienie wymaga uczestnictwa obu płci.
23. Nowoczesne technologie osławiają nas obecnie z logiką współżycia płciowego z pominięciem prokreacji i prokreacji z pominięciem współżycia płciowego. Technologia dynamicznie wyprowadza początek życia z ciepłego i zacienionego środowiska ciała matki i umieszcza je w zimnej i przezroczystej próbówce. Tajemnica świętego poczęcia zostaje zastąpiona przez precyzyjną wiedzę na temat zapłodnienia, wyjątkowy charakter wspólnego przebywania małżonków – asystencją personelu medycznego. W tym świętym wydarzeniu poczęcia rodzice nie są razem ze sobą, a nawet nie są wtedy obecni. Dziecko jest 'produkowane' przez lekarzy i pielęgniarki, a nie poczęte przez rodziców. Ponadto może być pozbawione materiału genetycznego swoich rodziców, ponieważ może on pochodzić od osoby trzeciej, czyli 'dawcy'.
24. Pozyskiwanie nasienia odbywa się zazwyczaj w sposób nienaturalny i naganny pod względem moralnym. Wywołanie orgazmu

w oderwaniu od stosunku płciowego godzi w istocie w świętość tego aktu. Oddania nasienia nie można jednak uznać za czyn grzeszny, gdy jego celem jest prokreacja i pod warunkiem, że odbywa się to w sposób, który nie deprecjonuje godności człowieka. W każdym przypadku te kwestie wymagają szczególnej delikatności i uważności.

VI. Status i natura zarodka

25. Zarodek ma ludzki początek i przed sobą perspektywę rozwoju jako ludzki byt osobowy. Jego komórki, materiał genetyczny, morfologia i fizjologia są ludzkie. Potwierdzeniem ludzkiej natury zarodka jest możliwość jego rozwoju do pełni człowieczeństwa, a nie czegoś innego. Zapłodniona komórka jajowa nie może być ponownie zapłodniona przez inny plemnik. Cechy charakterystyczne nowego ludzkiego życia zostały ostatecznie zdeterminowane: zapłodnienie jest definitywne i nieodwracalne.
26. Nasienie pochodzi od ojca, a komórka jajowa od matki. Natychmiast po zapłodnieniu zarodek dysponuje już swoją własną indywidualną tożsamością. Należy on do rodziców, na których z tego tytułu spoczywa odpowiedzialność i obowiązek jego ochrony, gdyż był on przez nich chciany i został przez nich powołany do życia. Jednocześnie jest on niezależny i przysługuje mu prawo do integralnego rozwoju, aby mógł dać wyraz swojej własnej woli.
27. Człowiek na wszystkich etapach swego rozwoju – zygoty, blastocysty, wczesnego zarodka, ukształtowanego i dziewięciomiesięcznego płodu, noworodka, małego dziecka, nastolatka, dorosłego i osoby w podeszłym wieku – posiada tę samą ludzką tożsamość. Od aktu poczęcia zarodek to nie tylko zapłodniona komórka jajowa. Jest on człowiekiem kompletnym, zarówno ze względu na swoją tożsamość, jak i zdolność nieustannego rozwoju, zgodnie z ekspresją swego fenotypu.

VII. Duchowy status zarodka

28. Z powyższego wynika, że początek biologicznego życia człowieka to wydarzenie ze wszech miar wyjątkowe i najwyższej wagi – narodziny nowej duszy. Dlatego w każdym zarodku, wraz ze wzrostem jego ciała wskutek namnażania się komórek i kształtującymi jego postać cechami dziedzicznymi, mają miejsce także narodziny i rozwój jego duszy. Dusza zarodka zrzuci swoje ludzkie ‘ubranie’ i przyjmie ‘szatę’ boskości, przejdzie z doczesności do wieczności, z rozpadu do niezniszczalności, z fizycznego podobieństwa do rodziców do duchowego podobieństwa do Boga. W zarodku pokornie odbija się obraz Boży.
29. Podobnie jak rozwój ludzkiego ciała wymaga stosownego, trwającego dziewięć miesięcy biologicznego przygotowania, czyli okresu ciąży, także proces uzewnętrznienia przez duszę jej działań wymaga czasu, który rozpoczyna się od poczęcia i osiąga swój kres w przyszłości. Wraz z zaawansowaniem rozwoju biologicznego człowieka wzrasta stopień manifestacji funkcji duszy. Według świętego Grzegorza Teologa, w miarę jak rośnie i doskonali się ciało, stopniowo wzrastają mądrość, roztropność i cnoty duszy (Grzegorz z Nazjanzu, PG 37, 453-454).
30. Wydarzenie spotkania Bogurodzicy z Elżbietą i poruszenie się zarodka Poprzednika „w jej łonie” (Łk 1,41), gdy rozpoznał on zarodek Jezusa, wskazuje nie tylko na biologiczną ruchliwość zarodka, ale także na duchową ekspresję duszy w zarodku.
31. Podobne świadectwa zawierają teksty Starego Testamentu. Przedstawiają one znaczące wydarzenia duchowe, jakie miały miejsce w życiu ważnych ludzi (Dawida, Izajasza, Jeremiasza) ‘w łonie ich matek’ i ukazują w ten sposób, że stadium zarodka jest fazą rozwoju ludzkiego życia, w której działa na człowieka łaska Boża. Także apostoł Paweł w Liście do Galacjan stwierdza, że jego powołanie sięga okresu jego przebywania w łonie matki: „Upodobało się Bogu, który mnie sobie obrał, zanim się

urodziłem i powołał przez łaskę swoją” (Ga 1,15). Bóg zatem powołuje, uświęca, wskazuje i wyznacza proroków i apostołów już w fazie zarodkowej.

32. Wydarzenie poczęcia jest nie tylko wyjątkowe, ale także błogosławione i święte. Dlatego Kościół prawosławny uroczystie wspomina i świętuje poczęcia osób zaangażowanych w dzieło boskiej ekonomii zbawienia. Przede wszystkim w dniu 25 marca, czyli w święto Zwiastowania Bogurodzicy, wspomina niewysłowione misterium poczęcia Pańskiego, w dniu 9 grudnia – poczęcie Matki Bożej, a w dniu 23 września – poczęcie świętego Jana Chrzciciela.

VIII. Prawa moralne zarodka

33. Prawa zarodka w oczywisty sposób wynikają z faktu, że zarodek jest człowiekiem i rozwijającym się bytem osobowym, a także życiem pozostającym w zależności od osób trzecich, dzięki którym powstało i nie jest w stanie samo siebie utrzymać ani ochronić.
34. Pierwszym prawem jest prawo do ludzkiej tożsamości. Zarodek ma niezaprzeczalne moralne prawo do manifestowania własnej tożsamości i rozwoju osobowego. My zaś, zamiast decydować, kim on jest i czym jest, powinniśmy umożliwić mu, aby ujawnił to nam samodzielnie, a więc udowodnił, że jest człowiekiem i ukazał nam swoje cechy fizyczne i psychiczne, które go wyróżniają i czynią innym niż wszyscy pozostali ludzie. To prawo musi być chronione przez naukę i społeczeństwo.
35. Drugie prawo to prawo do życia. Naturalny proces rozwoju zarodkowego jest taki sam dla każdego ludzkiego bytu. Jesteśmy zatem zobowiązani, aby uznać jego prawo do życia, chronić zarodek i otaczać go troską. Życie zarodka winno uzyskać swą autonomię w warunkach najlepszych z możliwych. Celem jego istnienia musi być zawsze jego życie, nigdy zaś wykorzystanie w eksperymentach (zarodki eksperymentalne), uzyskanie

zarodków nadliczbowych (zarodki zbędne) lub przechowywanie w stanie zamrożonym (zarodki zamrożone). Fakt, że dla tysięcy zarodków ciepłe łono matki zostało zastąpione lodowatym środowiskiem zamrażarki, a możliwość życia perspektywą wykorzystania w eksperymentach i śmiercią, stanowi degradację wartości człowieka i pogwałcenie prawa do życia.

36. Trzecim prawem jest prawo do partycypacji w wieczności. Zarodek ma przed sobą perspektywę nieśmiertelności. Już od poczęcia jego przeznaczeniem jest przejście do życia wiecznego. Znajduje to potwierdzenie w prawie Boga, który odnawia Swoj obraz w człowieku.

IX. Problemy wokół zapłodnienia pozaustrojowego

37. Z powyższego jasno wynika, że współczesne techniki zapłodnienia pozaustrojowego posiadają takie cechy moralne i duchowe, które skłaniają Kościół do ostrożności, opartej na czterech następujących kwestiach:
 - a. Poczęcie człowieka za pomocą nowoczesnych technik jest aseksualne oraz narusza świętość, bezpieczeństwo i pewność wspólnoty małżeńskiej. Do zaistnienia człowieka nie dochodzi w sposób naturalny, lecz zostaje on ‘wyprodukowany’ sztucznie.
 - b. Zamrażanie komórek jajowych, w przeciwieństwie do zarodków i spermy, niesie ze sobą wiele trudności. Dlatego ze względów praktycznych, w celu pozyskania ich większej liczby, jest stosowana stymulacja hormonalna. Zapłodnienie wielu komórek jajowych prowadzi do powstania problemu zarodków nadliczbowych i ich przechowywania w stanie zamrożonym.
 - c. Fakt, że zapłodnienie odbywa się poza ciałem matki i pod nieobecność rodziców, stwarza nieograniczone możliwości nie-naturalnych i moralnie wątpliwych zapłodnień ze wszystkimi towarzyszącymi im problemami.

- d. Zapłodnienie pozaustrojowe daje ogromne możliwości preselekcji genetycznej i ingerencji, których konsekwencji nie sposób przewidzieć.
- 38. Aseksualne zapłodnienie odziera wydarzenie psychosomatycznego poczęcia człowieka z intensywności miłosnego obcowania małżonków, które cechuje ich całkowite duchowe i cielesne zjednoczenie. Prawo Boże stanowi, aby każdy człowiek przychodził na świat w atmosferze głębokiej małżeńskiej miłości, a nie tylko w rezultacie mechanicznego połączenia komórek rozrodczych (gamet). Fakt, że człowiek „zapożyczył swój byt” (św. Maksym Wyznawca), jest nie do pogodzenia z jego żądaniem, aby samodzielnie ustalać początek własnego istnienia, a więc oddzielać wydarzenie początku swego zaistnienia od miłosnego aktu współżycia rodziców i, w zgodzie z jego osobistymi preferencjami i wyborami, przenosić go do laboratoriów medycznych.
- 39. Bezpośrednią konsekwencją zapłodnienia pozaustrojowego jest tworzenie ‘zarodków nadliczbowych’. Kościół odrzuca to określenie, ponieważ nie może zgodzić się na to, że istnieją nadliczbowi ludzie, o których losie decydują osoby trzecie. Każdy ludzki byt – a więc każdy zarodek – ma unikalną osobowość i jest w nim obecny święty obraz Boga, a także zdolność do tworzenia wspólnoty z innymi ludźmi.
- 40. Tak zwane ‘zarodki nadliczbowe’ są przechowywane w stanie zamrożonym i pozostają w dyspozycji biologicznych rodziców w celu ich wykorzystania w przyszłości lub mogą zostać подарowane innym ‘rodzicom’. Mogą także stać się obiektem eksperymentów lub zostać przekazane do laboratoriów w celu hodowli organów do transplantacji, a nawet ostatecznie ulec zniszczeniu. Jest oczywiste, że Kościół nie może udzielić swego błogosławieństwa żadnej z powyższych opcji. Z perspektywy prawosławnej antropologii i teologii egzystencja zarodków, która

nie jest związana z okresem brzemienności, nie znajduje uzasadnienia. Każdy zarodek uobecnia obraz Boży i należy dać mu możliwość upodobnienia się do Boga.

41. Zamrażanie zarodków wiąże się z trudnościami nie do przezwyciężenia. Na przykład, jak długo prawo zezwala na przechowywanie zarodków w stanie zamrożonym i co się z nimi stanie w przypadku rozwodu lub śmierci rodziców, albo w kontekście zaistnienia innych okoliczności, gdy rodzice stracą zainteresowanie ich losem? Czy wtedy lepiej by było je zniszczyć, czy przekazać innej parze? Kto jest odpowiedzialny za wybór mniejszego zła?
42. Zapłodnienie *in vitro* stwarza nowe możliwości niosące ze sobą trudne do zdefiniowania konsekwencje etyczne i społeczne. I tak, przede wszystkim pojawiły się idee donacji nasienia i komórki jajowej, a także wykorzystania zdolności prokreacyjnych innej kobiety. Taka praktyka może przyczynić się do osłabienia lub zakwestionowania relacji rodzic-dziecko i zachwiania równowagi pomiędzy obojgiem rodziców a dzieckiem ze względu na fakt, że jedno z nich jest jego rodzicem biologicznym, a drugie pełni rolę ojczyma lub macochy. Może także prowadzić do ingerencji matki zastępczej w święty związek rodziców biologicznych z dzieckiem, do tworzenia nieznanych sobie nawzajem braci i siostr, spowodować niebezpieczeństwo powstawania związków kazirodczych i inne konsekwencje. Każda forma zapłodnienia z udziałem obcego dawcy przyczynia się w istocie do dewaluacji znaczenia macierzyństwa i ojcostwa, a tym samym także sakramentu małżeństwa. Wprowadzenie osoby trzeciej w święty proces rozmnażania się człowieka nie może spotkać się z akceptacją Kościoła.
43. Gdy tylko jedno z małżonków ma biologiczny udział w poczęciu dziecka, powstaje pewien rodzaj adopcji, który tym różni się

- od adopcji klasycznej, że jedno z rodziców to rodzic biologiczny, a drugie to ojczym lub macocha. W odróżnieniu od tego przypadku donację zarodka określa się mianem adopcji klasycznej.
44. W celu zwiększenia skuteczności zapłodnienia dokonuje się transferu kilku zarodków do macicy, co często prowadzi do powstania ciąży mnogiej. Proponowana w takich przypadkach 'selektywna redukcja liczby zarodków' jest w istocie zniszczeniem żywych zarodków, na co nigdy nie będzie zgody Kościoła.
 45. Zapłodnienie heterologiczne jest niekiedy utożsamiane z cudzołóstwem. Różnica między nimi polega jednak na tym, że nie jest ono związkiem miłości pozamałżeńskiej, a więc nie spełnia ono podstawowego warunku cudzołóstwa, które jest grzechem i moralną aberracją. Z tego powodu Kościół powinien utrzymać swoje zastrzeżenia odnoszące się do zapłodnienia przez dawcę, ale unikać uznania go za cudzołóstwo.
 46. Możliwość zajścia w ciążę przez surogatkę lub matkę zastępczą z pewnością może mieć aspekt pozytywny, o ile jest wyrazem miłości. Chociaż rozwijająca się więź z zarodkiem w okresie ciąży stanowi istotną i nieodzowną część macierzyństwa i rozwoju zarodka, dalsze utrzymywanie relacji matki zastępczej z dzieckiem jest niekorzystne dla rodziców biologicznych. Z drugiej jednak strony zerwanie tej więzi jest niesprawiedliwością w stosunku do matki zastępczej, a przede wszystkim wobec dziecka. Z tego powodu, głównie ze względu na niebezpieczeństwo naruszenia jedności rodziny, Kościół ma trudność, aby udzielić błogosławieństwa na takie odstępstwo od naturalnego przebiegu ciąży.
 47. Zapłodnienie *in vitro* umożliwia posiadanie potomstwa także kobietom niezamężnym. Tę alternatywę należy jednak odrzucić, ponieważ z jednej strony oznacza to narodziny dziecka poza małżeństwem, z drugiej zaś jest niesprawiedliwe w stosunku do dziecka, ponieważ zakłada, że będzie ono dorastało bez ojca.

Do tej samej kategorii można zaliczyć przypadki zapłodnienia nasieniem zmarłego małżonka lub transfer zarodka uprzednio zamrożonego po jego śmierci.

48. To samo dotyczy ciąży u kobiet w podeszłym wieku. Tego rodzaju poczęcia wynikają z egoistycznego pragnienia macierzyństwa i posiadania dziecka, chociaż szanse sprawowania opieki nad dzieckiem na wszystkich etapach jego rozwoju są tutaj z natury ograniczone. Bez wątpienia narodziny dziecka przysporzą rodzicom wiele radości, lecz będzie ono także miało bardzo ograniczone możliwości, aby cieszyć się ich fizyczną obecnością, a tym bardziej pełnym rozkwitem ich młodzieńczej aktywności. Rodzenie dzieci przez matki w podeszłym wieku jest często pragnieniem samolubnym i jest niesprawiedliwe w stosunku do noworodka.
49. Sztuczne zapłodnienie daje możliwość posiadania dzieci także parom homoseksualnym. Kościół powinien wszelkimi sposobami wyrażać swój sprzeciw wobec tej opcji, gdyż stanowi to nie tylko aberrację natury, ale także jest moralną perwersją, która wywiera destrukcyjny wpływ na psychikę dziecka i ma katastrofalne skutki społeczne.
50. Z praktyką zapłodnień *in vitro* jest także związana diagnostyka genetyczna, która poprzedza implantację zarodka. Badania przedimplantacyjne, prowadzące do interwencji terapeutycznej lub profilaktycznej, a następnie do wszczepienia zarodka, są zgodne z klasyczną koncepcją medyczną. Obecnie takie przypadki należą jednak do rzadkości, a także są obciążone innymi konsekwencjami związanymi z procedurą zapłodnienia *in vitro*. W rzeczywistości, gdy badania dają wynik pozytywny, czyli zostaje rozpoznana choroba genetyczna, prawie zawsze w konsekwencji prowadzi to do aborcji. Co więcej, badania przedimplantacyjne mogą również skłaniać do selektywnego doboru cech (płci, koloru włosów lub oczu itp.), a nawet do niszczenia

zarodków o cechach niepożądanych, co w rezultacie służy promocji eugenicznej koncepcji życia. Dlatego, chociaż badania przedimplantacyjne są nowoczesną i obiecującą metodą diagnostyczną, Kościół odnosi się do nich z rezerwą.

51. Klonowanie reprodukcyjne to zerwanie z naturalnym przebiegiem procesu poczęcia, poważna deprecjacja płci męskiej przez wykluczenie jej z procesu rozmnażania się oraz zredukowanie udziału w nim matki, która nie wnosi weń swego materiału genetycznego. Podważa ono równość płci, stanowi despekt wobec świętości osoby ludzkiej i zasługuje raczej na miano zniewagi niż osiągnięcia naukowego.
52. Docytoplazmatyczna iniekcja plemnika (ICSI) to metoda, która wprowadzie poprawia skuteczność sztucznej ingerencji w proces rozrodu, lecz jednocześnie znacznie ogranicza wpływ doboru naturalnego, pełniąc często funkcję ochronną. Do zapłodnienia komórki jajowej nie dochodzi bowiem w środowisku nasienia zawierającego wiele plemników, lecz z udziałem tylko jednego wybranego plemnika. Jest faktem, że obecnie nie jesteśmy w stanie zdiagnozować z wyprzedzeniem ewentualnych genetycznych nieprawidłowości w plemnikach, których selekcja odbywa się wyłącznie na podstawie kryteriów biologicznych. W rezultacie prowadzi to do zastępowania natury i przyjęcia odpowiedzialności za tworzenie zarodków, które mogą być patologiczne pod względem genetycznym. Stanowi to jeszcze jeden powód, aby mieć zastrzeżenia natury etycznej do procedury zapłodnienia metodą ICSI.
53. Chociaż nie zawsze i nie wszystkie powyższe praktyki mają wyraźny cel eugeniczny, to jednak w rzeczywistości mają taki charakter. Dzięki nim nie udaje się zapobiec powstawaniu niepełnosprawności, lecz nader często sprzyjają one tendencjom eliminacji osób z niepełnosprawnościami. Dopóki nie będzie wyraźnego rozróżnienia między niepełnosprawnością a osobą

z niepełnosprawnością, jedyną odpowiedzią będzie śmierć człowieka w najbardziej kruchym, najświętszym i najbardziej wrażliwym etapie jego życia. Sugerowana 'terapia' będzie zatem polegać na zniszczeniu chorego zarodka.

54. Przeniesienie połączenia gamet, czyli zapłodnienia, poza organizm matki, stwarza ogromne możliwości ingerencji genetycznych, które mogą w nieodwracalny sposób zmienić ludzki gatunek, zarówno pod względem biologicznym, jak i społecznym, oraz w dużym stopniu znajdują się poza kontrolą. Brak kontroli, w połączeniu z ogromnymi możliwościami ingerencji genetycznych, może przynieść katastrofalne skutki.

X. Rola technologii

55. Niewątpliwie nowoczesna technologia ma bezcenny wkład w badania nad zdrowiem i jest obiecująca. W naszych czasach stanowi to szczególne Boże błogosławieństwo. Tym niemniej jej niewłaściwe wykorzystanie grozi desakralizacją człowieka i niesie ze sobą niebezpieczeństwo postrzegania go jako maszyny lub magazynu części zamiennych i podzespołów.
56. Chociaż człowiek panuje nad technologią, to jednak, jeśli zabraknie mu rozważy, może zostać przez nią zdominowany. Dość łatwo daje się oczarować osiągnięciami techniki, co w konsekwencji prowadzi do jego zniewolenia. W imię wolności postępu naukowo-technicznego, którego celem jest poszerzenie zakresu władzy człowieka nad przyrodą, ryzykuje on unicestwieniem swojej własnej wolności.
57. Jeśli wykorzystanie technologii nie tylko nie narusza świętości ludzkiego zapłodnienia, ale wręcz je wspiera, takie działania są nie tylko dopuszczalne, ale nawet miłe Bogu i pożądane. Postęp techniczny nie może być uznany za coś pozytywnego, jeśli narzuca on wybory sprzeczne z naturą, wstrząsa łaodem rodziny i narusza jej spójność, zakłóca synergię prawa duchowego

i naturalnego oraz zastępuje Boga. Sukcesem jest nie tylko odkrycie nowej rewolucyjnej technologii mającej szeroki zakres zastosowania w inżynierii genetycznej, ale także skutecznej w konfrontacji z wieloma problemami (genetycznymi, psychologicznymi, społecznymi, etycznymi, ekonomicznymi, prawnymi itp.), które powstają na kanwie irracjonalnej praktyki, w szczególności zaś tej dotyczącej ingerencji w proces zapłodnienia.

58. Kościół nie boi się zmian i nie jest przeciwnikiem nowych odkryć. Stanowczo odrzuca jednak przejawy braku szacunku wobec dzieła stworzenia i osoby ludzkiej, a także profanację świętości rodziny. Zapłodnienie to święty ołtarz życia, który wymaga uwagi i podejścia doń 'z bojaźnią Bożą'.

XI. Kwestie ekonomiczne, konsekwencje psychologiczne

59. Nowe techniki wspomaganego rozrodu często wypaczają szczerą rodzicielską pragnienie posiadania dzieci, wiążąc je z pozostałymi poza kontrolą interesami finansowymi lekarzy, klinik i firm (np. wysoki koszt gonadotropin może być głównym powodem, dla którego preferowane jest wywołanie owulacji przez podawanie hormonów zamiast pobieranie komórek jajowych na etapie jajczkowania w naturalnym cyklu miesięczkowym). Dlatego jest wskazane, aby nie decydować się na korzystanie z tych technik pochopnie lub pod wpływem presji psychicznej ze strony osób, które mogą kierować się takimi pobudkami.
60. Ponadto, gdy donacja jest umową handlową, która obecnie może być zawarta w sposób stosunkowo łatwy i praktycznie niekontrolowany, istnieje ryzyko dewaluacji świętego aktu prokreacji do rangi przedmiotu wymiany handlowej i przekształcenia aktu miłości w relację biznesową.
61. Na początku stosowania metod wspomaganego rozrodu nie dysponowano żadną wiedzą na temat ewentualnych problemów natury psychicznej, które mogłyby dotknąć zarodki poczęte

w ten sposób. Uwzględniając wymagania i potrzeby psychiczne rodziców, nadal ignoruje się ich możliwy negatywny wpływ na psychikę dzieci, co stanowi ewidentną deprecjację wartości życia zarodka. Sieroty, dzieci adoptowane i dzieci rodziców rozwiedzionych mają zwykle problemy z adaptacją i równowagą psychiczną. Możliwe, że różne sposoby zapłodnienia *in vitro*, zwłaszcza heterologicznego, które zakłada udział obcego dawcy, mogą prowadzić do powstania wrodzonych bądź dziedzicznych zaburzeń lub chorób psychicznych. Jest to kolejny powód, który uniemożliwia bezwarunkową akceptację sztucznego zapłodnienia przez Kościół.

62. W związku z rozwojem technologii inżynierii genetycznej pojawia się ważne pytanie. Czy fakt, że dzieci będą miały dostęp do wiedzy, w jaki sposób zostały poczęte i czy wykorzystano w tym celu pochodzące z donacji nasienie lub komórkę jajową, będzie miało wpływ na ich kondycję psychiczną? Istnieje duże prawdopodobieństwo, że takie dziecko może stanąć w obliczu poważnego kryzysu tożsamości i problemów z socjalizacją, w szczególności w sytuacji, gdy dowie się, że nie jest ono nosicielem cech genetycznych swoich rodziców, nie wie kim są jego rodzice biologiczni lub zda sobie sprawę, że stopień pokrewieństwa z obojgiem rodziców jest różny lub ma dwie, a nawet trzy matki itp. Tego typu problemy są szczególnie dotkliwe w przypadkach kryzysu jedności rodziny i gdy pociągają za sobą konsekwencje prawne.
63. Podobne problemy ze zdrowiem psychicznym mogą pojawić się również u rodziców, szczególnie w przypadku zapłodnienia heterologicznego/heterogenicznego, sporach o prawa i relacje rodzicielskie, w obliczu nieskuteczności procedury sztucznego zapłodnienia, nagłej utraty nadziei i zawiedzonych oczekiwań.

XII. Ramy prawne

64. Ogólnie rzecz biorąc, intencją współczesnych rozwiązań prawnych jest harmonizacja i dążenie do równowagi zasad powszechnie przyjętych w państwie z indywidualnymi prawami jednostek. Niedawno w naszym kraju [tj. Grecji – przyp. tłumacza] przyjęto ustawę (Nr 3089/2002) o „medycznym wspomaganiu ludzkiej reprodukcji” i ustawę, która reguluje kwestie praktyczne (funkcjonowanie ośrodków wspomaganego rozrodu, banków gamet i zarodków itp.). Duch pierwszego aktu prawnego, który zasadniczo implikuje drugi, jest uznawany przez jego inicjatorów za najbardziej ‘postępowy’ w Europie. W ustawie systematycznie i uparcie unikano określenia zarodka mianem zarodka (preferowane są pojęcia „materiał genetyczny” i „zapłodniona komórka jajowa”, które są niejasne, nieprecyzyjne, lekceważące i błędne). Ewidentnie zabrakło w niej odniesienia do praw i interesów dziecka, zaakceptowano różne formy zapłodnienia heterologicznego, uznano zasadność prokreacji kobiet niezamężnych i konkubin, a także zapłodnienie nasieniem zmarłego małżonka. Ponadto, pomimo publicznie podnoszonych zastrzeżeń i obiekcji Kościoła, wprowadzono możliwość macierzyństwa zastępczego i zalegalizowano eksperymenty na zarodkach, co w istocie stanowi podważenie instytucji małżeństwa, osłabia więzi rodzinne i zmienia naturę etyki rodzinnej.
65. Ponieważ przy wspomaganym rozrodzie główny konflikt interesów zachodzi między rodzicami i zarodkami, zaś zarodki nie są w stanie bronić swoich praw ani wyrazić swej woli, prawdopodobieństwo legitymizacji nieprawości jest na tyle duże, że Kościół jest zobowiązany do wyrażenia swoich zastrzeżeń i wykazania się ostrożnością.
66. Jednocześnie niemożność dokładnej antycypacji statusu dziedziczenia zarodków w świetle prawa oraz ich biologicznego statusu

w przyszłości w przypadku śmierci rodziców i na etapie poprzedzającym implantację, a także trudności w określeniu praw rodziców do zamrożonych zarodków w przypadku ich rozrodu, wskazują na stopień zagmatwania i złożoności powstających problemów. Ostatecznie, jedynym sposobem ich rozwiązania wydaje się zniszczenie zarodków, co w oczywisty sposób jest aktem niedopuszczalnym.

67. Absolutnie konieczne jest zatem opracowanie odpowiednich przepisów prawnych, które w oparciu o zasady bioetyki i deontologii, mogłyby chronić i regulować stosowanie podstawowych inwazyjnych technik zapłodnienia. W tej kwestii opinia Kościoła jawi się jako istotna i aktualna. Jako stanowisko oficjalne powinno być prezentowane za każdym, gdy zachodzi taka potrzeba. Składające się nań konkretne propozycje i poprawki prawne nie są jedynie dyskursem teoretycznym lub fikcyjnym, bowiem prawie wszystkie z nich, częściowo lub w całości, pokrywają się z obowiązującymi przepisami w większości krajów europejskich.

XIII. Perspektywa duchowa

68. Kościół uważa ból, chorobę i niepełnosprawność za konsekwencje upadku człowieka. Jednocześnie darzy szacunkiem medycynę. Błogosławiąc każdą etycznie akceptowalną próbę przywrócenia człowiekowi zdrowia, ostateczny rezultat leczenia zawsze powierza miłosierdziu Boga wobec indywidualnej osoby ludzkiej. Wyrazem poglądu Kościoła w tej kwestii jest fragment z trzydziestego ósmego rozdziału Księgi Mądrości Syracha: „Synu, w swej chorobie nie odwracaj się od Pana, lecz módl się do Niego, a On ciebie uleczy” (Syr 38,9) Do wszystkich problemów Kościół podchodzi z cierpliwością, pokorą i wiarą. Nie oddziela on prób podejmowanych przez człowieka od Bożego miłosierdzia, lecz traktuje je jako okazję do jego zbawienia i uświęcenia.

69. Kościół nie unika dyskusji na temat problemów bioetyki, w tym także dotyczących wspomaganego rozrodu, i zasadniczo pozostawia ją otwartą na refleksję. Jednocześnie, ze swej strony, określa jej kierunek i charakter podejścia. Tym, co oferuje, nie jest jednak ogólna definicja woli Bożej, lecz możliwości jej rozpoznania przez każdego człowieka we własnym życiu.
70. W tym sensie Kościół pojmuje wydarzenie narodzin człowieka w kontekście sakramentu małżeństwa. Dlatego misterium poczęcia ludzkiego życia powinno dokonywać się w atmosferze monogamicznego i heteroseksualnego współżycia płciowego, które zostało pobłogosławione w sakramencie małżeństwa: „Dlatego mężczyzna opuści ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem” (Ef 5,31) Poczęcie, do którego dochodzi w laboratorium poza ciałem matki lub w inny sposób niż stosunek małżeński, traci swój sakramentalny charakter.

XIV. Kontrpropozycja Kościoła

71. Uświęcenie człowieka dokonuje się nie tylko przez rodzenie potomstwa, ale także w inny sposób. Kościół błogosławi akt prokreacji, ale jednocześnie uznaje za pełnoprawne małżeństwo bezdzietne. Biologiczna niepłodność może być dla małżonków okazją do bogatej płodności duchowej, jeżeli w swoim życiu pokornie przyjmą oni wolę Bożą. W przeciwnym razie, gdy ich pragnienie posiadania dzieci stanie się nie do powstrzymania, wówczas będzie to świadectwem ich duchowej niedojrzałości.
72. Co więcej, Kościół powinien działać na rzecz wykorzenia błędnego postrzegania niepłodności w społeczeństwie, aby w możliwie największym stopniu minimalizować wpływ presji otoczenia na niepłodne pary. Powinien wspierać małżonków borykających się z problemem niepłodności, aby zdali sobie sprawę z tego, że deficytowi w jednej dziedzinie życia

- jakkolwiek istotnej – zwykle towarzyszy wiele możliwości w innych obszarach, które oczekują na ich zaangażowanie. Szczęścia i urzeczywistnienia naszego powołania nie osiąga się przez gwałt zadawany naturze lub upór naszej woli, lecz przez wykorzystanie naszych możliwości.
73. Dobrym rozwiązaniem problemu niepłodności u niektórych par mogłaby być adopcja. Kościół powinien wszelkimi sposobami rekomendować usprawnienie, promocję i uproszczenie procedury adopcyjnej. W ten sposób wiele niepłodnych par mogłoby zaznać ulgi w cierpieniu, ograniczyć zagrożenia płynące z konsekwencji nieudanego zajęcia w ciążę i podporządkować swoje ludzkie pragnienia logice miłości.
74. Proponowanie niepłodnym parom adopcji pochodzących z donacji ‘zarodków nadliczbowych’ i wykorzystanie ich do zainicjowania brzemienności z perspektywą urodzenia dziecka, wymaga dalszych analiz. Niewątpliwie w ten sposób można uratować chociaż część zarodków, a matka mogłaby doświadczyć bliskości z dzieckiem w okresie ciąży. Ponadto dziecko, które się urodzi, będzie miało większe poczucie trwałej więzi z rodzicami niż dziecko adoptowane. W takich okolicznościach mogą pojawić się jednak problemy dotyczące niejasności w określeniu tożsamości biologicznej dziecka, których nie ma przy adopcji klasycznej.

XV. Zalecenia duszpasterskie

75. Ponieważ większość wiernych i spowiedników nie dysponuje szczegółową wiedzą o współczesnych metodach rozrodu wspomaganego, która ma jednak istotne znaczenie, dostęp do kompleksowej informacji na ten temat okazuje się niezbędny. Znajomość technik sztucznego zapłodnienia i podstawowych stanowisk Kościoła w tej sprawie bardzo pomaga osobom zainteresowanym w podejmowaniu odpowiedzialnych decyzji w tym względzie.

76. Kościół nie może rekomendować stosowania metod wspomaganego rozrodu jako sposobu rozwiązania problemu niepłodności. Jego rolą nie jest także zatwierdzanie rozstrzygnięć w tej kwestii. Obowiązkiem Kościoła jest jednak konfrontacja z zaistniałą rzeczywistością, która dzieje się niezależnie od Jego woli lub chęci, i czyni to niekoniecznie z teologiczną akrybią, lecz w oparciu o kościelną ekonomię. Dlatego, gdy Kościół zostanie o to poproszony, powinien przedstawić etos swego nauczania w sposób jasny i swobodny.
77. W związku z powyższym i uwzględniając fakt, że obecnie rodzice znajdują się nie tylko pod silną presją społeczną i w obliczu wielkich wyzwań, jakie stawia przed nimi współczesny świat, ale mają także ograniczoną wytrzymałość oraz zasoby wiary i sił duchowych, Kościół może przedsięwziąć następujące działania w zakresie opieki duszpasterskiej powierzonych mu wiernych:
- a. Wyrażać i urzeczywistniać miłość i zrozumienie. Głos Kościoła powinien być pełen ducha i prawdy, a także życzliwości i współczucia.
 - b. Podkreślać ogromną potrzebę i znaczenie zachowania świętości małżeństwa jako miejsca działania łaski Bożej. Często próby i wyzwania są wyjątkową szansą, aby potwierdzić obecność Boga w naszym życiu.
 - c. Dokładnie i systematycznie informować wiernych o metodach zapłodnienia, zwracając szczególną uwagę na problemy etyczne i duchowe, które one generują.
 - d. Wyjaśniać, że Kościół ma trudność w błogosławieństwie praktyk wspomaganego rozrodu (aseksualne poczęcie, zarodki nadliczbowe, ewentualność wystąpienia aberracji, możliwość ingerencji i manipulacji genetycznych przed implantacją itp.) oraz w podążaniu ścieżkami, które są jemu duchowo obce.
 - e. Tłumaczyć, że nie może być zgody Kościoła, gdy prokreacja narusza normatywny ład w rodzinie (niezameżne matki,

zapłodnienie nasieniem zmarłego małżonka, rodzenie dzieci przez kobiety w podeszłym wieku, zapłodnienie heterologiczne, macierzyństwo zastępcze itp.).

- f. Proponować adopcję jako alternatywne rozwiązanie dla niepłodnych par, które z różnych względów nie godzą się z zaistniałym stanem rzeczy. Jeśli okaże się to niemożliwe, wówczas Kościół mógłby, w duchu duszpasterskiej ekonomii, udzielić dyspensy na skorzystanie z metod zapłodnienia, których procedury nie wiążą się z powstawaniem dodatkowych zarodków, jakkolwiek formą donacji czy niszczeniem zarodków. Kościół mógłby zatem dać przyzwolenie na homologiczną iniekcję nasienia, gdyby uznano, że choroba dotknęła oboje małżonków i oboje zgodzili się przeprowadzenie procedury z zachowaniem wymogów wspomnianego etosu. Wtedy Kościół mógłby także zaakceptować wspomagany rozród, gdyby do zapłodnienia wykorzystano wyłącznie komórki rozrodcze rodziców biologicznych i implantowano do macicy tyle zarodków, ile zostało utworzonych.
78. Duchowni powinni z pokorą i wiarą nauczać wiernych o konieczności powrotu do bardziej naturalnego i duchowego modelu życia. Powszechnie wiadomo, że wysoki poziom niepłodności jest spowodowany stylem życia, napięciem i stresem, deficytem zaufania między ludźmi oraz innymi powiązanymi z tym czynnikami. Kościół promuje pojmowanie życia diametralnie inne niż wynikające z sekularyzacji, które charakteryzuje prostota, pokojowe współistnienie, bezinteresowność, wzajemne zaufanie małżonków, korzystanie z opieki medycznej i jednocześnie powierzenie życia Bogu.
79. Modlitwa liturgiczna i indywidualna, objęte opieką duchową uczestnictwo w sakramentach Kościoła, pielęgnowanie miłości, uciekanie się do wstawiennictwa świętych, pobożne

pielgrzymki itp., stanowią środki, których skuteczność opiera się na doświadczeniu Kościoła i powinny one ponownie zagościć w życiu wiernych.

80. Kiedy Kościół wzywa małżonków do unikania niektórych, aczkolwiek uznanych za bardzo skuteczne technik rozrodu, powinien jednocześnie umacniać zaufanie Bogu, wprowadzać wiernych w logikę i doświadczenie modlitwy oraz uważność na 'znaków' woli Bożej.
81. Kościół podąża drogą akrybii, lecz duszpastersko pochyła się nad upadkami tych swoich dzieci, które chociaż nie są w stanie stosować się do jego nauczania, to jednak szczerze żałują za swoje grzechy.
82. Kościół postrzega problem rozmnażania się człowieka w szerszej perspektywie. Tak więc, chociaż posiadanie dzieci jest Bożym darem i błogosławieństwem, to jednak zainteresowanie rodziców powinno koncentrować się na czymś znacznie ważniejszym: oprócz postępów na drodze doskonalenia się w Chrystusie powinni oni troszczyć się o właściwe wychowanie, rozwój i postępy w Chrystusie swoich dzieci, aby pewnego dnia mogli powiedzieć: „Oto ja i dzieci, które mi dał Bóg.” (Hbr 2,13).

Bibliografia

- Aleksiejuk, Artur. 2007. „Antropologiczno-teologiczne wyznaczniki podejścia do zagadnień bioetycznych z prawosławnego punktu widzenia.” *Studia Theologica Varsaviensia* 45 (2): 145-161.
- Aleksiejuk, Artur. 2011. „Judaizm wobec animacji ludzkiego embrionu.” *Elpis* 13: 299-315.
- Aleksiejuk, Artur. 2020. „Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: problemy bioetyki i ekologii.” *Elpis* 22: 95-105.

- Aleksiejuk, Artur. 2016. „Prawosławie i bioetyka.” W *Kościół a świat współczesny. Prace Komisji Kultury Słowian*. T. 10. Red. Hanna Kowalska-Stus, 135-140. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Aleksiejuk, Artur. 2012. „Prenatalny rozwój człowieka w Biblii hebrajskiej: perspektywa judaizmu.” *Elpis* 14: 279-306.
- Aleksiejuk, Artur. 2013. „Prenatalny rozwój człowieka według Talmudu i myśli rabinicznej” W *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi) w 70. rocznicę urodzin*. Red. Kalina Wojciechowska i Wsiewołod Konach, 527-544. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Aleksiejuk, Artur. 2023. „Status ludzkiego zarodka z perspektywy teologii prawosławnej” W *„Odeszły, aby żyć wiecznie...” Pogrzeb dziecka poronionego w dyscyplinie pastoralnej wybranych denominacji chrześcijańskich*. T. 1. Red. Piotr Guzdek i Andrzej Pryba, 15–35. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Aleksiejuk, Artur. 2019. „Świętość ludzkiego życia i prokreacja – perspektywa judaizmu.” *Nurt SVD* 1: 133-149.
- Alekseïk, Artur. 2018. „Vopros individualizma v pravoslavnom bogoslovii XX veka.” W *Cerkovnaâ nauka v načale tret'ego tysâčetiâ: aktual'nye problemy i perspektivy razvitiâ*. Red. Vitalij V. Akimov, Aleksandr V. Slesarëv, 276-283. Minsk: Izdatel'stvo Minskoj duhovnoj akademii.
- The Holy Synod of the Church of Greece – Bioethics Committee. 2007. *Basis positions on the ethics Assisted Reproduction*. Athens: Apostoliki Diakonia of the Orthodox Christian Church of Greece.
- Bierdiajew, Mikołaj. 1999. „Problem człowieka. Przyczynek do zbudowania chrześcijańskiej antropologii.” W *Głoszę wolność. Wybór pism*. Przeł. Henryk Paprocki, 17-44. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Florenski, Paweł. 2009. *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*. Tłum. Jacek Chmielewski. Warszawa:

Wydawnictwo KR.

Grzegorz z Nazjanzu. 1967a. „89 Mowa 28 (teologiczna II). Poznanie Boga.” W *Mowy wybrane*. Przekład zbiorowy, 284-311. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Grzegorz z Nazjanzu. 1967b. „Mowa 38. Na Boże Narodzenie.” W *Mowy wybrane*. Przekład zbiorowy, 415-424. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Grzegorz z Nazjanzu. PG 37, 453-454.

Grzegorz z Nyssy. 2006. *O stworzeniu człowieka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Jan Damascęński. 1969. *Wykład wiary prawdziwej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Leśniewski, Krzysztof. 2019. „Kwestia prokreacji w prawosławiu”. *Studia Oecumenica* 19: 179-192.

Muszala, Andrzej. 2009. *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Muszala, Andrzej. 2023. „Status ludzkiego embrionu w teologii rzymskokatolickiej.” W „*Odeszły, aby żyć wiecznie...*” *Pogrzeb dziecka poronionego w dyscyplinie pastoralnej wybranych denominacji chrześcijańskich*. T. 1. Red. Piotr Guzdek i Andrzej Pryba, 59-110. Poznań: Pallotinum.

Naumowicz, Józef. 2000. „Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 13: 17-30.

Osińska, Krystyna. 1992. „Dorobek etyczny medycyny.” W *Refleksje nad etyką lekarską*. Red. Krystyna Osińska, 7-21. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.

„Przesłanie Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła Prawosławnego do prawosławnego ludu i wszystkich ludzi dobrej woli.” 2016. *Cerkiewny Wiestnik* 4: 23-28.

Słownik polskiej terminologii prawosławnej. 2022. Red. Wiesław Przyczyna, Katarzyna Czarnecka i Marek Ławreszuk. Białystok: Orthdruk

Tomasz z Akwinu. Nd. *Summa theologiae* II-II, q. 179, A. 1. Dostęp 2024.02.02. <https://aquinas.cc/la/en/~ST.II-II.Q179.A1.Obj3>.



O zapożyczeniach greckich w polskiej terminologii prawosławnej

About Greek borrowings in Polish Orthodox terminology

Słowa kluczowe: terminologia prawosławna, zapożyczenia, greczyzmy, język polski, prawosławie, leksyka religijna.

Key words: Orthodox terminology, borrowings, Graecisms, Polish language, Orthodoxy, religious lexis.

Streszczenie

W artykule poruszono zagadnienie terminów greckiej proveniencji, funkcjonujących w języku religijnym polskiego prawosławia. Leksemy poddane analizie wyekscerpowano ze „Słownika polskiej terminologii prawosławnej” pod red. W. Przyczyny, K. Czarneckiej i M. Ławreszuka. Autorka wyróżnia i charakteryzuje trzy grupy greczyzmów, różniących się okresem i drogą przenikania do języka polskiego. Jedną z grup to terminy ogólnochrześcijańskie, zapożyczone w dobie staro- i średniopolskiej, często za pośrednictwem łaciny, np. *eucharystia*, *prezbiter*, *apostoł*. Znaczące miejsce zajmują greczyzmy dotyczące duchowości prawosławia, w zapożyczaniu których widoczne jest pośrednictwo cerkiewnosłowiańskie, czasem dodatkowo wschodniosłowiańskie, np. *akafist*, *anaław*, *trikirij*. Aktywną i wciąż uzupełnianą grupą są terminy przejmowane od XIX w. bezpośrednio z języka greckiego lub poprzez medium języków zachodnioeuropejskich, np. *akatyst*, *Pantokrator*, *troparion*.

¹ Dr Anna Rygorowicz-Kuźma, Katedra Językoznawstwa Sławistycznego, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku.

Abstract

The article deals with the issue of terms of Greek provenance functioning in the religious language of the Polish Orthodox Church. The analysed lexemes were excerpted from the Dictionary of Polish Orthodox Terminology edited by W. Przyczyna, K. Czarnecka and M. Ławreszuk. The author distinguishes and characterises three groups of Graecisms which differ in their period and the way they penetrate into the Polish language. One group includes general Christian terms borrowed in the Old and Middle Polish era, often via Latin, e.g. *eucharystia*, *prezbiter*, *apostoł*. A significant place is occupied by Graecisms concerning to the spirituality of Orthodoxy, the borrowing of which is visible through Church Slavonic mediation, sometimes additionally from East Slavonic sources, e.g. *akafist*, *anaław*, *trikirij*. An active and still supplemented group are terms taken over from the 19th century directly from Greek or through the medium of Western European languages, e.g. *akatyst*, *Pantokrator*, *troparion*.

Terminologia chrześcijańska w języku polskim kształtowała się na początkowym swym etapie w dużej mierze w oparciu o leksykę zapożyczaną. Językoznawcy są na ogół zgodni, że jej najstarsza warstwa leksykalna została przyswojona z języka czeskiego², choć pochodzenie słownictwa religijnego mogło być różne. Część leksemów to pożyczki niemieckie, staro-cerkiewno-słowiańskie czy terminy wywodzące się z łaciny³. Jest też niewielka grupa wschodniosłowianizmów⁴. Czy wśród tego słownictwa odnajdziemy wyrazy pochodzenia greckiego? Trudno dowodzić o bezpośrednim oddziaływaniu języka greckiego na staropolską terminologię religijną, gdyż na ziemiach polskich rozwijały się tradycje chrześcijaństwa zachodniego, a leksyka religijna dostosowywała się do wzorca łacińskiego. Ale znaczna część latynizmów miała swój źródłosłów w języku greckim, dlatego często w literaturze

² Zob. np. prace Klich 1927, 1470, Brückner 1957, 236, Klemensiewicz 1985, 29, Karpluk 1999, 28-33, Rieger et al. 2012, 542, Bednarczuk 2017, 28-29 i in. Por. też np. German 2022, 311-314.

³ Zob. np. prace Czarnecki 1999, 13-28, Siatkowski 1982, 97-105, Walczak 2012, 528-530, Bednarczuk 2017, 29.

⁴ Na ten temat zob. np. Rygorowicz-Kuźma 2019, 373-385.

naukowej określa się je mianem zapożyczeń łacińsko-greckich (Bańko et al. 2016, 29). Rola łaciny zarówno w historycznym rozwoju polszczyzny, jak i polskiego języka religijnego była znacząca. Jej oddziaływanie trwało wiele stuleci. Aż do XVIII wieku łacina była w Polsce językiem urzędowym, a także językiem nauki i edukacji. Do połowy XX wieku używano jej w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego, dopiero w latach 60. XX w. po Soborze Watykańskim II została zastąpiona językiem polskim (Bańko et al. 2016, 29). W tych warunkach kulturowo-językowych zapożyczenia greckie trafiały do polszczyzny przede wszystkim poprzez pośrednictwo innych języków. Tylko nieliczne leksemy mogły zostać zapożyczone w sposób bezpośredni⁵.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja specyfiki greckich zapożyczeń leksykalnych, używanych we współczesnej polskiej terminologii prawosławnej oraz wskazanie dróg ich przenikania do polszczyzny. Należy podkreślić, iż greczyzny to grupa charakterystyczna dla leksyki dotyczącej duchowości prawosławia, które wywodzi swoje językowe tradycje z Cesarstwa Bizantyjskiego. Wyboru słownictwa do badań dokonano na podstawie „Słownika polskiej terminologii prawosławnej” (dalej SPTP) – wydanego w 2022 roku pierwszego tak obszernego źródła leksykograficznego skupiającego terminologię prawosławia w języku polskim.

Zapożyczenia greckie występujące w badanym materiale leksykalnym można podzielić na trzy podstawowe grupy:

- terminy ogólnochrześcijańskie, najczęściej zapożyczone za pośrednictwem łaciny, funkcjonujące zarówno w Kościele rzymskokatolickim, prawosławnym, jak i Kościołach protestanckich, np. *eucharystia*, *prezbiter*, *apostoł*.

⁵ Danuta Moszyńska wskazuje np. na greckie pochodzenie staropolskich form ‘apostazyjan’, ‘despocyja’, ‘sofistyja’ (Moszyńska 1976, 109, 144), z kolei Bogdan Walczak zauważa, że „w XVI w., pod wpływem renesansowego ideału *homo trilinguis*, przeniknęła do polszczyzny także pewna liczba bezpośrednich zapożyczeń greckich” (Walczak 2012, 529).

- terminy dotyczące duchowości prawosławia, w zapożyczeniu których widoczne jest pośrednictwo staro-cerkiewno-słowiańskie, często też dodatkowo wschodniosłowiańskie, np. *akafist*, *anaław*, *trikirij*.
- terminy ogólnochrześcijańskie oraz dotyczące duchowości prawosławia przejęte z języka greckiego bezpośrednio lub za pośrednictwem języków zachodnioeuropejskich, np. *akatyst*, *Pantokrator*, *troparion*.

Pierwsza grupa to greckie zapożyczenia lekсыkalne odnoszące się do całego chrześcijaństwa. Włącza ona zarówno terminy przyswojone w okresie staropolskim, jak również te, które pojawiły się w polszczyźnie nieco później. Jak już wspomniano, większość z tych leksemów została zapożyczona z greki poprzez medium łacińskie, niekiedy dodatkowo za pośrednictwem języka czeskiego bądź niemieckiego (Walczak 2012, 528-529). Dawnymi greko-latynizmami⁶ przyswojonymi jeszcze w XV czy I poł. XVI w. są np. terminy *anatema* [gr. ἀνάθεμα⁷, łac. *anathema*⁸], *antyfona* [gr. ἀντίφωνον, łac. *antiphona*], *apostoł* [gr. Ἀπόστολος, łac. *apostolus*], *diakon* [gr. διάκονος, łac. *diaconus*], *ewangelia* [gr. Εὐαγγέλιο, łac. *ewangelium*], *laik* [gr. λαϊκός, łac. *laicus*], *psalterz* [gr. ψαλτήριον, łac. *psalterium*], *synod* [gr. σύνοδος, łac. *synodus*] i inne. Wszystkie te leksemy zostały poświadczane w „Słowniku staropolskiej terminologii chrześcijańskiej” (Karpluk 2021). Do kategorii grecko-łacińskich terminów ogólnochrześcijańskich należy włączyć też leksykę dotyczącą rozwijających się nauk teologicznych, zarejestrowaną w tekstach doby

⁶ Terminu *greko-latynizm* używam za Małgorzatą Witaszek-Samborską (Witaszek-Samborska 1993, 27).

⁷ Wszystkie odpowiedniki greckie są przytaczane za SPTP. Zostały one dobrane m.in. na podstawie słowników języka greckiego, encyklopedii i leksykonów religijnych (np. Popowski 2006, Mpampiniōtis 2019, Alavizatos 1962-1968, Dritsas 2005). Pełny wykaz wykorzystanych źródeł greckich podany jest w opracowaniu do SPTP (zob. Makal, Kurianowicz, Misijuk 2022, 26-27).

⁸ Odpowiedniki łacińskie są przytaczane za WSJP.

średniopolskiej (II poł. XVI-XVIII w.)⁹, np. *dogmat* [gr. δόγμα, łac. *dogma*], *homilia* [gr. ὁμιλία, łac. *homilia*], *ikonoklasta*¹⁰ [gr. εἰκονοκλάστης, łac. śred. *īconoclastēs*], *kanon* [gr. κανὼν, κανόνας, łac. *canōn*], *liturgia* [gr. Λειτουργία, łac. kość. *liturgia*]. Terminy teologiczne przyswojone w języku polskim w XIX i XX wieku nie wykazują już pośrednictwa łaciny.

Kolejną grupę zapożyczeń w terminologii prawosławia stanowią greczyzmy, które dostały się do języka polskiego poprzez medium staro-cerkiewno-słowiańskie i cerkiewnosłowiańskie. Obecność takich pożyczek w polskiej terminologii prawosławnej wynika z faktu, iż język cerkiewnosłowiański¹¹ jest językiem liturgicznym Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Źródłem tych zapożyczeń są przede wszystkim cerkiewnosłowiańskie teksty nabożeństw i posług, zebrane w księgach liturgicznych¹². Grecyzmy obecne w języku staro-cerkiewno-słowiańskim zostały przyswojone w formach fonetycznych, odzwierciedlających żywą wymowę grecką IX wieku, która różniła się od wymowy języka greckiego doby klasycznej¹³ (Moszyński 2006, 35-6, 350). Zgodnie z nią litera *b* [beta] przyjmowała w języku staro-cerkiewno-słowiańskim graficzną formę głoski [w], np. *anaław* [cs. ἀναλάω¹⁴, gr. ανάλαω], *katawasja*

⁹ Informacje o pierwszych poświadczeniach tych leksemów w polskich tekstach dostępne są np. w WSJP.

¹⁰ O terminach *ikonoklasta* i *ikonomach* w polszczyźnie XVI w. traktuje np. artykuł Michalska-Górecka 2023, 150-152.

¹¹ Termin *język cerkiewnosłowiański* jest tu rozumiany jako „język używany obecnie w prawosławnej liturgii słowiańskich Cerkwi i w Kościele greckokatolickim oraz język przekładów drukowanych ksiąg cerkiewnych powstałych po drugiej połowie XVII w.; stanowi późniejsze stadium rozwojowe języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, charakteryzujące się obecnością lokalnych cech językowych (redakcja bułgarska, macedońska, serbska, ruska)” (SPTP, 223). Cerkiew prawosławna w Polsce używa języka cerkiewnosłowiańskiego redakcji ruskiej.

¹² Temat ksiąg liturgicznych używanych w Cerkwi prawosławnej w Polsce porusza np. Bondaruk 2020, 153-157.

¹³ Należy tu dodać, iż wymowę opartą na fonetyce starożytnego języka greckiego (tzw. wymowę erazmiańską) przyjęła Europa zachodnia (Ostapczuk 2006, 8).

¹⁴ Odpowiedniki cerkiewnosłowiańskie są przytaczane za SPTP.

[cs. *καταβάϊα*, gr. *καταβασία*], *koliwo* [cs. *κόλῳβο*, gr. *κόλλυβα*, *κόλλυβο*], a litera *η* [eta] oddawana była głoską [i], np. *antymins* [cs. *ἀντίμνηνς*, gr. *ἀντιμήνσιον*], *igumen* [cs. *ἡγούμενς*, gr. *ἡγούμενος*], *iliton* [cs. *ἰλῑτόνς*, gr. *εἰλητόν*], *trikirij* [cs. *τῑρκήρῑη*, gr. *τρικήριον*]. Cerkiewnosłowiańskie pośrednictwo wykazują też formy nieco zmienione strukturalnie w odniesieniu do greckiego oryginału, np.: *artofor* [cs. *ἀρτοφόρς*, gr. *ἄρτοφόριον*], *fiełoń* [cs. *φελώνς*, gr. *φαιλόνη*, *φαιλόνηο*, *φελώνιο*], *dogmatyk*, *dogmatik* [cs. *δογματίκς*, gr. *δογματικόν*], *ikonostas* [cs. *ἱκωνοστάςς*, gr. *εἰκονοστάσιον*], *panagiar* [cs. *παναγίάρς*, gr. *Παναγιάριον*]. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można też sądzić o takiej drodze zapożyczenia w przypadku form zgodnych zarówno ze źródłem greckim, jak i cerkiewnosłowiańskim, np.: *anafora* [gr. *Ἀναφορά*, cs. *ἀνάφορα*], *anaksios* [gr. *ἀνάξιος*, cs. *ἀνάξιοςς*], *diskos* [gr. *ἄγιος δίσκος*, cs. *ἀγίοςς*], *ławra* [gr. *λαύρα*, cs. *λάβρα*] itp. Należy zaznaczyć, iż cerkiewnosłowianizmy mogły być przejęte do polskiego słownictwa prawosławnego w sposób bezpośredni bądź poprzez pośrednictwo języków ruskich (Citko 2022, 182). Grecyzmy przyswojone poprzez język cerkiewnosłowiański dotyczą przede wszystkim życia liturgicznego i obrzędowości Cerkwi prawosławnej, są na przykład nazwami utensyliów cerkiewnych (*ładan*, *lampada*, *potir*), szat (*mitra*, *palica*, *riasa*), ksiąg (*oktoich*, *minieja*, *irmologij*), części nabożeństw (*ektenia*, *proskomidia*, *litia*) i innych obszarów tematycznych związanych z liturgią prawosławną.

Poddane oglądowi powyższe grupy grecyzmów to pożyczki pośrednie, które świadczą o funkcjonowaniu na polskich ziemiach dwóch języków sakralnych, tzn. łaciny i języka cerkiewnosłowiańskiego. Terminy te, obecne w polszczyźnie od wieków, są w miarę stabilne i unormowane. Ale w słownictwie polskiego prawosławia należy wyróżnić jeszcze jedną, stosunkowo nową grupę grecyzmów, zapożyczoną bez takiego pośrednictwa. Na ich grecki źródłosłów wskazuje graficzna forma słowa i zachowanie oryginalnych morfemów, np.: *felonion* [gr. *φαιλόνηον*, *φελώνιον*], *hermeneja*, *hermeneia* [gr. *ἑρμηνεία*], *ilitarion*

[gr. εἰλητάριον], *klawi* [gr. κλαβι], *melodos* [gr. μελωδός], *metanoja* [gr. μετάνοια], *metochion* [gr. μετόχιον], *omoforion* [gr. ὁμοφόριον], *Pantokrator* [gr. Παντοκράτορας, Παντοκράτωρ], *sticharion* [gr. στιχάριον], *Teofania* [gr. θεοφάνεια], *troparion* [gr. τροπάριον]. Grecyzmy są najczęściej transponowane na język polski zgodnie z przyjętymi zasadami pisowni i polszczenia nazw greckich¹⁵. Litery greckie są transkrybowane za pomocą najbardziej zbliżonych fonetycznie głosek polskich. W zapisie terminów można zauważyć wariantywność w oddawaniu niektórych greckich grafemów, co jest związane z ich odmienną wymową w okresie klasycznym i wiekach późniejszych¹⁶ (Moszyński 2006, 35-36). To zróżnicowanie dotyczy wymowy litery β [beta], zastępowanej polskim *b* lub *w* [rzadziej], np.: *abba* [gr. ἀββᾶς], *akrybia* [gr. ἀκρίβεια], *cherubikon* [gr. χερουβικόν], *klawi* [gr. κλαβι,], *kuwuklia* [gr. Κουβούκλιον], a także litery η [eta] oddawanej polskim *e* lub *i*: *antymension*, *antyminsion* [gr. ἀντιμῆνσιον], *bima*, *bema* [gr. βῆμα], *deesis*, *deisis* [gr. Δέηση], *minologion*, *menologion* [gr. Μηνολόγιον] i in. Grecyzmy rozpoczynające się samogłoską z przydechem mocnym otrzymują w języku polskim formę z nagłosową spółgłoską *h* bądź bez niej: *hagiasma*, *agiasma* [gr. ἁγίασμα], *horos*, *oros* [gr. ὄρος], *irmologion*, *hirmologion* [gr. Εἰρμολόγιον] i inne.

Formy zapożyczeń greckich zarejestrowane w SPTP odzwierciedlają różny stopień adaptacji do języka polskiego. Grecyzmy przyswajane są zwykle w postaci graficznej (poprzez transliterację) np. *theologoumenon* [gr. θεολογούμενον], *koinonikon* [gr. κοινωνικόν], *acheiropoietos* [gr. ἀχειροποίητος] lub fonetycznej np. *ilitarion* [gr. εἰλητάριον], *anabati* [gr. ἀναβαθμοι], niekiedy odnotowane są oba sposoby zapożyczania,

¹⁵ Zob. np. „Zasady polszczenia imion i nazw greckich” (Polański 2011, 122-124). Por. też „Zasady spolszczania i transpozycji imion własnych i nazw geograficznych greckich epoki bizantyńskiej” Oktawiusza Jurewicza (Ostrogorski 2008, 599-606).

¹⁶ Należy tu wspomnieć, iż kraje zachodnioeuropejskie zapożyczały przede wszystkim z greki klasycznej, wschodnioeuropejskie – z języka średniogreckiego, czyli greki bizantyjskiej (Wojan 2010, 84-85). Na temat wschodniej i zachodniej wymowy greckiej zob. też np. Ostapczuk 2006, 8-9.

np. *koinonikon* i *kinonikon*¹⁷ [gr. κοινωνικόν]. Niektóre terminy mają postać bardzo zbliżoną do greckiego oryginału i pozostają w języku polskim nieodmienne, np. *acheiropoietos* [gr. ἀχειροποίητος], *anabatmi* [gr. ἀναβαθμοί], *klawi* [gr. κλαβί]. Inne zapożyczenia ulegają stopniowej polonizacji, przystosowując się do systemu języka polskiego. Na płaszczyźnie fonetycznej zauważyć można na przykład stwardnienie spółgłosek *t, d, s, z, r* przed samogłoskami przednimi, np. *anastazymatarion* [gr. Ἀναστασημάριον], *apokryzjariusz* [gr. ἀποκρισάριος], *epitymia* [gr. ἐπιτίμιο], *typikon* [gr. τυπικόν], *ekdyk* [gr. ἔκδικος], *synkel* [gr. σύγκελλος]. Pożycзки greckie dostosowują się również morfologicznie i otrzymują polskie końcówki rodzajowe: *apokryzjariusz* [gr. ἀποκρισάριος], *eklezjarcha* [gr. ἐκκλησιάρχης], *hagioryta* [gr. ἁγιορείτης], *epanagoga* [gr. Ἐπαναγωγή], *ikonofil* [gr. εἰκονόφιλος], *mirofora* [gr. μυροφόρος]. Niekiedy ich rodzaj gramatyczny ulega zmianie: *epitymia* – rodzaj żeński [gr. ἐπιτίμιο (τὸ) – rodzaj nijaki], *epigonation* – rodzaj męski [gr. ἐπιγονάτιο (τὸ) – rodzaj nijaki], *diataxis* – rodzaj męski [gr. διάταξις (ῆ) – rodzaj żeński].

Występowanie w terminologii prawosławnej greczyzmów o różnym stopniu asymilacji w języku polskim powoduje mnożenie się form wariantywnych, np.: *asterysk*, *asteryskos*, *asteriskos* [gr. ἀστερίσκος]; *horologion*, *orologion* [gr. Ὁρολόγιον]; *kinonik*, *kinonikon*, *koinonikon* [gr. κοινωνικόν]; *protopsalt*, *protopsaltes*, *protopsalta* [gr. πρωτοψάλτης]; *teologumen*, *teologumena*, *theologoumenon* [gr. θεολογούμενον]. Szeregi te jeszcze się wydłużają w przypadku, gdy termin był już wcześniej zapożyczony z języka cerkiewnosłowiańskiego, zob. np.: *antymension*, *antyminsion*, *antymins*, *antimins* [gr. ἀντιμήσιον, cs. ἀ'Н'Т'М'Н'С'И]; *anaław*, *analabion* [gr. ἀνάλαβος, cs. ἀ'Н'А'Л'А'В'С'И]; *antydor*, *antidor*, *anti-doron*, *antydoron* [gr. ἀντίδωρο, cs. ἀ'Н'Т'Д'А'Р'С'И]; *fiełoń*, *felonion*, *felon*

¹⁷ Wariantywne formy *koinonikon* i *kinonikon* mogą być również traktowane jako pożyczki fonetyczne reprezentujące grecką wymowę starożytną, tzw. erazmiańską (*koinonikon*) bądź nowogrecką, reuchlinowską (*kinonikon*). Zob. Ostapczuk 2006, 8, 11.

[gr. φαίλονι, φαίλονιο, φελώνιο, cs. фелѡнь, фелѡнѣ]; *hypodiakon*, *hipodiakon*, *ipodiakon* [gr. ὑποδιάκονος, cs. v'поді́ако́нъ]; *stichira*, *stichera*, *stychera* [gr. στιχηρόν, cs. стѣхн'ра]; *stichirarion*, *sticherarion*, *sticherarz*, *stichirar* [gr. Στιχηράριον, cs. стѣхнѣрѣрь]. Wszystkie wariantywne jednostki leksykalne, które odnotowuje SPTP, są formami poprawnymi. Ich mnogość wynika zarówno z faktu aktywności procesów adaptacyjnych, jak i z braku ścisłych norm zapisu tych terminów, a także koegzystencji językowych form kulturowego pogranicza, łączącego wpływy chrześcijańskiego wschodu i zachodu. Autorzy SPTP zauważają potrzebę kontynuacji prac nad kształtowaniem polskiej terminologii prawosławnej, która jest „zbiorem złożonym, związanym zarówno z polszczyzną, jak i z innymi językami słowiańskimi oraz językiem greckim” (Ławreszuk, Makal 2022, 71). Leksyka ta wymaga dalszych badań i opracowań naukowych, prób systematyzacji i normatywizacji. Niewątpliwie należy uporządkować słownictwo greckie zapożyczone współcześnie, wskazać formy preferowane i odrzucić zbędne warianty graficzne, wymaga to jednak głębszych badań i nie jest celem niniejszego tekstu. W tym miejscu można jedynie zauważyć, iż wyrazy obce pojawiając się w języku biorcy zwykle przechodzą pewne stadia adaptacji, utrwalając się ostatecznie w jednej z form. Silna wariancja graficzna wskazuje na wczesną fazę przyswajania (Bańko et al. 2016, 150).

Bezpośrednie zapożyczenia greckie w polskiej terminologii prawosławnej są stosunkowo nowe, gdyż dotyczą ostatnich stuleci (od XIX w.). Niektóre z nich są już odnotowane w źródłach leksykograficznych języka polskiego, na przykład w „Wielkim słowniku wyrazów obcych” (WSWO) rejestrację odnajdują leksemy *acheiropita/achiropita/acheiropoieta*¹⁸, *menologion*, *metanoja*, *pastoforia*, *teologumena*. Na rozpowszechnianie się bezpośrednich pożyczek greckich w języku polskim i w polskiej terminologii prawosławnej wpływa parę czynników. Dużą rolę

¹⁸ Z trzech wariantywnych form *acheiropita/achiropita/acheiropoieta* tylko forma *acheiropoieta* jest uznana w SPTP za poprawną.

odgrywa współczesna religijna literatura przekładowa (z języka greckiego, ale również z języków zachodnich, których prawosławny leksykon bazuje na grece), a także działalność i twórczość osób duchownych i świeckich, które swoje wykształcenie teologiczne otrzymały w Grecji. Kolejny czynnik to stopniowe wprowadzanie języka polskiego do liturgii, tłumaczenie tekstów nabożeństw, modlitw i posług również w oparciu o źródła greckie. Wydaje się też, iż greczyzny są łatwiej przyswajane przez język polski i bardziej akceptowane przez ogół społeczeństwa polskiego ze względu na ich bezpośredni związek z językiem źródłowym Biblii oraz wczesnochrześcijańskich dzieł teologicznych. Terminy greckie wprowadzane są przede wszystkim w celu precyzyjnej nominacji, nazwania konkretnych specjalistycznych pojęć i desygnatów. Często funkcjonują jako synonimy bardziej ogólnych czy wieloznacznych leksemów bądź zastępują wyrażenia opisowe, np. *nieśpiący* – *akimita* [gr. ἀκοίμητος] „asceta powstrzymujący się od snu, poświęcający czas nocy modlitwie lub nabożeństwu” (SPTP, 308-309), *przywilej* – *pronomia* [gr. προνομία] „nadanie dodatkowego prawa, wykraczającego poza ramy prawa cerkiewnego” (SPTP, 374), *miejsce diakonów* – *diakonikon* [gr. διακονικόν], *nabożeństwo o północy* – *mesoniktikon* [gr. Μεσονυκτικόν]. Część zapożyczeń greckich dotyczy realiów starożytnego chrześcijaństwa i kultury okresu Bizancjum¹⁹, np.: *pastoforium* – daw., archit. „jedno z dwóch bocznych pomieszczeń w cerkwi, najczęściej znajdujące się w apsydach prezbiterium [...]” (SPTP, 342), *sudarion* – bibl. „płat tkaniny, którym owinięta była głowa zmarłego Jezusa Chrystusa” (SPTP, 426), *ekloga* – daw., kan. „krótki zbiór wybranych kanonów cerkiewnych i przepisów prawa cywilnego epoki bizantyjskiej” (SPTP, 175), *mirofora* – hagiogr. „kobieta należąca do grupy świętych niewiast [...], które przyszły rankiem w pierwszy dzień po sobocie do grobu zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa z wonnościami

¹⁹ Bezpośrednie pożyczki greckie funkcjonują w polskim leksykonie „głównie jako terminy ściśle specjalistyczne, odwołujące się do kultury i realiów antycznej Grecji” (Kaczyńska 2018, 26).

(olejkami) i pachnidłami (mirrą), aby dokonać rytualnego namaszczenia Jego ciała” (SPTP, 279). Gros grecyzmów to nazwy pojęć teologicznych, pojawiające się w polszczyźnie od XIX wieku, w zapożyczaniu których nie uczestniczyła już łacina, np.: *apofatyzm* [gr. ἀποφατισμός], *apokatastaza* [gr. ἀποκατάστασις], *patrologia* [gr. πατρολογία], *mariologia* [gr. μαριολογία], *dogmatyka* [gr. δογματική], *egzegeza* [gr. ἐξήγησις], *eklezjologia* [gr. ἐκκλησιολογία], *eschaton* [gr. ἔσχατον], *horos* [gr. ὄρος], *teologumen* [gr. θεολογούμενον], *theosis* [gr. θέωσις]. Terminy te zostały przejęte bezpośrednio z greki bądź za pośrednictwem języków zachodnich (m.in. niemieckiego czy angielskiego). Niektóre z nich można nazwać internacjonalizmami, np.: *apologeta* [gr. ἀπολογητής, ang. *apologete*, fr. *apologète*, niem. *Apologet*²⁰], *eschatologia* [gr. ἔσχατολογία, ang. *eschatology*, fr. *eschatologie*, niem. *Eschatologie*], *dychotomia* [gr. διχοτομία, ang. *dichotomy*, fr. *dichotomie*, niem. *Dichotomie*], *ortodoksja* [gr. Ὀρθοδοξία, ang. *orthodoxy*, fr. *orthodoxie*, niem. *Orthodoxie*], *teofania* [gr. Θεοφάνεια, ang. *theophany*, fr. *théophanie*].

W analizowanym materiale leksykalnym wyróżnia się grupa grecyzmów, których obecność w polskiej terminologii prawosławnej nie wydaje się konieczna, gdyż dotyczy realiów, które posiadają już swoje tradycyjne nazwy cerkiewnosłowiańskie, np.: *epigonat*, *epigonation* – *na-biedrennik*, *triadikon* – *troiczen*, *ekfoneza*, *ekfonesis* – *wozgłas*, *doksastykon* – *ślawnik*, *menologion* – *minieja*, *eulogitarion* – *nieporoczen*, *artoforion* – *daronosica*, *horologion* – *czasosłów*, *typikon* – *ustaw*. Fakultatywne występowanie w języku polskim semantycznie tożsamyh pożyczek greckich i cerkiewnosłowiańskich jest jednak cechą charakterystyczną prawosławnego leksykonu, wskazującą na pogranicze kulturowe, co już zostało wcześniej zasygnalizowane. Z analizy zarejestrowanych w SPTP swoistych par synonimicznych wynika, że jednostki te funkcjonują jako synonimy pełne, np.: *nieporoczen* i *eulogitarion* ‘rodzaj tropario-nu’, *wozgłas* i *ekfoneza*, *ekfonesis* ‘część modlitwy’, niekiedy opatrzone

²⁰ Odpowiedniki angielskie, francuskie i niemieckie są przytaczane za WSJP.

są kwalifikatorem frekwencyjnym, np. *daronosica*, rzadziej *artoforion* ‘naczynie liturgiczne’, *czasosłow*, rzadziej *horologion* ‘rodzaj księgi liturgicznej’, bądź są jednostkami leksykalnymi używanymi w różnych rejestrach stylistycznych, np. *trysagion*, *trisagion*, pot. *tryswiatoje* ‘rodzaj modlitwy’, *doksologia*, pot. *ślawosłowie* ‘rodzaj modlitwy’.

Powyższe rozważania, mimo iż prezentują dane zagadnienie w sposób wybiórczy i niepełny, pozwalają na wskazanie dość istotnych cech, charakteryzujących współczesną terminologię prawosławną w języku polskim. Obecne w niej zapożyczenia greckie, przyswojone za pośrednictwem łaciny bądź języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, wyraźnie świadczą o pogranicznym charakterze tej leksyki, łączącej wpływy *slavia orthodoxa* i *slavia latina*. Zauważyć też można aktualną tendencję, jaką jest wprowadzanie do prawosławnego leksykonu nowych zapożyczeń greckich, a także aktywizacja użycia grecyzmów już w nim obecnych. Prowadzi to nie tylko do wzbogacania i konstytuowania się leksyki polskiego prawosławia, ale również do przenikania tego słownictwa do terminologii Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce oraz rozpowszechniania się w polszczyźnie ogólnej.

Bibliografia

- Alavizatos, Amilkas, red. 1962-1968. *Thrīskēutikī kai ithikī enkyklopaideia*. T. 1-12. Athīnai: Athan. Martinos.
- Bańko, Mirosław, i Diana Svobodová, Joanna Rączaszek-Leonardi, Marcin Tatjewski. 2016. *Nie całkiem obce: Zapozyczenia wyrazowe w języku polskim i czeskim*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bednarczuk, Leszek. 2017. „Językowe drogi chrystianizacji Polski.” *Poznańskie Spotkania Językoznawcze* 34: 7–34.
- Bondaruk, Konstanty. 2020. *O nabożeństwie prawosławnym*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Brückner, Aleksander. 1957. *Dzieje kultury polskiej*. T. I: *Od czasów przedhistorycznych do r. 1506*. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Citko, Lilia. 2022. „Z zagadnień opisu leksykograficznego polskiej terminologii prawosławnej – wariantywność wyrazów hasłowych.” *Studia Wschodniosłowiańskie* XXII: 181-190.
- Czarnecki, Tomasz. 1999. „Najstarsze polskie słownictwo religijne o rodowodzie niemieckim.” W *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. Bogusław Kreja, 13–28. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Dritsas, Dēmētrios, red. 2005. *Lexiko prōtochristianikōn, Vyzantinōn kai neoterōn orthodoxōn orōn*. Athīna: Ennoia.
- German, Jan. 2022. „Czy (i jak) warto jeszcze badać staropolskie latynizmy i greczyzmy?” *LingVaria* XVII (1): 307–317.
- Kaczyńska, Elwira. 2018. „Z problematyki polskiej normy językowej: *dema* czy *demu*?” *Poradnik Językowy* 2018, z. 7: 23–38.
- Karpluk, Maria. 1999. „O staropolskiej terminologii chrześcijańskiej (inspiracje czeskie).” W *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. Bogusław Kreja, 29–33. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Karpluk, Maria. 2021. *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN.
- Klemensiewicz, Zenon. 1985. *Historia języka polskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Klich, Edward. 1927. *Polska terminologia chrześcijańska*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Ławreszuk, Marek, i Grzegorz Makal. 2022. „«Słownik polskiej terminologii prawosławnej» – wnioski badawcze.” W *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, red. Wiesław Przyczyna i Katarzyna Czarnecka, Marek Ławreszuk, 71-73. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Makal, Grzegorz, i Małgorzata Kurianowicz, Włodzimierz Misijuk. 2022. „Zasady ekscerpcji materiału do «Słownika polskiej terminologii prawosławnej» – odpowiedniki obcojęzyczne.” W *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, red. Wiesław Przyczyna i Katarzyna

- Czarnecka, Marek Ławreszuk, 25-36. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Michalska-Górecka, Paulina. 2023. „Leksyka dwóch XVI-wiecznych antyreformacyjnych informatorów wyznaniowych w kontekście genezy tych druków (*ikonoklasta* vs. *ikonomach*, *zmalowane* vs. *wykonterfetowane*, *gamratka* vs. *miłośnica*).” *Acta Universitatis Lodzensis, Folia Linguistica* 57: 147–157.
- Moszyńska, Danuta. 1976. *Morfologia zapożyczeń łacińskich i greckich w staropolszczyźnie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Moszyński, Leszek. 2006. *Wstęp do filologii słowiańskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mpampiniōtis, Geōrgios. 2019. *Lexiko tis Neas Ellīnikīs Glōssas*. Athīna: Kentro Lexikologias.
- Ostapczuk, Jerzy. 2006. *Język grecki Nowego Testamentu*. Cz. 1. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Ostrogorski, Georgij. 2008. *Dzieje Bizancjum*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Polański, Edward, red. 2011. *Wielki słownik języka polskiego PWN: Zasady pisowni i interpunkcji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Popowski, Remigiusz. 2006. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Rieger, Janusz, i Janusz Siatkowski. 2012. „Kontakty polszczyzny z językami słowiańskimi.” W *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, 542–553. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Rygorowicz-Kuźma, Anna. 2019. „Rutenizmy w staropolskiej terminologii religijnej (na przykładzie *Słownika staropolskiej terminologii chrześcijańskiej* Marii Karpluk).” *Studia Wschodniosłowiańskie* XIX: 373–385.

- Siatkowski, Janusz. 1982. „O cerkiewizmach w najstarszej polskiej terminologii chrześcijańskiej.” W *Polskie kontakty z piśmiennictwem cerkiewnosłowiańskim do końca wieku XV* (Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego, Sławistyka 3), 97-105. Gdańsk: Uniwersytet Gdański.
- SPTP: Przyczyna, Wiesław, i Katarzyna Czarnecka, Marek Ławreszuk, red. 2022. *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Witaszek-Samborska, Małgorzata. 1993. *Zapożyczenia z różnych języków we współczesnej polszczyźnie*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Walczak, Bogdan. 2012. „Kontakty polszczyzny z językami niesłowiańskimi.” W *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, 527-540. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Wojan, Katarzyna. 2010. *Przypadkowe i nieprzypadkowe wędrowki leksemów*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- WSJP: Żmigrodzki, Piotr, red. 2007–. *Wielki słownik języka polskiego PAN*. Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN. Dostęp 2024.09.02. <https://wsjp.pl/>.
- WSWO: Bańko, Mirosław, red. 2010. *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.



Szkoły ewangelickie w kontekście pluralistycznego środowiska edukacyjnego

Protestant schools in the context of a pluralistic educational environment

Słowa kluczowe: szkoły wyznaniowe, edukacja protestancka, pedagogika szkolna, pluralizm i edukacja religijna

Keywords: denominational schools, Protestant education, school pedagogy, pluralism and religious education

Streszczenie

System oświatowy w Polsce przewidują istnienie szkół różnych typów. Zdecydowanie największą grupę stanowią szkoły publiczne, często zwane państwowymi. Obok takich szkół dopuszcza się działalność szkół o zindywidualizowanych profilach wychowawczych prowadzonych przez osoby prywatne, organizacje społeczne i wyznaniowe. Do tej grupy szkół zaliczają się szkoły ewangelickie. Szkoły te stanowią zdecydowaną mniejszość w systemie oświaty. Działają one w ramach konkretnych środowisk edukacyjnych, które tworzą nie tylko uczniowie, nauczyciele i rodzice, lecz również wspólnota religijna wraz z jej instytucjami, np. o charakterze socjalnym i diakonijnym. Istotnym wyzwaniem dla szkół wyznaniowych jest sytuacja pluralizmu i zróżnicowania społecznego. W niniejszym artykule przedstawimy implikacje wynikające z pluralistycznego charakteru środowiska

¹ Dr Renata Ernst-Milerska, Wydział Nauk Społecznych, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

szkolnego dla rozumienia szkoły wyznaniowej. Punktem referencyjnym będzie sytuacja szkół ewangelickich w Niemczech.

Abstract

Education system in Poland provide for the existence of schools of various types. By far the largest group are public schools, often called state schools. In addition to such schools, schools with individualized educational profiles run by private individuals, social and religious organizations are allowed to operate. This group of schools includes Protestant schools. These schools constitute a definite minority in the education system. Protestant schools operate within specific educational environments, which are created not only by students, teachers and parents, but also by the religious community with its institutions, e.g. of a social and diaconal nature. A significant challenge for religious schools is the situation of pluralism and social diversity. In this article, we will present the implications resulting from the pluralistic nature of the school environment for understanding a denominational school. The reference point will be the situation of Protestant schools in Germany.

W oświacie polskiej – obok sektora publicznego – działają szkoły niepubliczne prowadzone przez różne podmioty. Statystycznie stanowią one mniejszość, tym niemniej odgrywają istotną rolę edukacyjną, wzmacniając pluralizm systemu oświatowego. W ramach szkolnictwa niepublicznego istnieją szkoły wyznaniowe, założone przez oficjalne jednostki kościelne. Oprócz szkół wyznaniowych działają również szkoły prowadzone przez społeczne stowarzyszenia oświatowe, które mogą definiować realizację wybranego profilu wyznaniowego. W tradycji protestanckiej – co należy podkreślić – nie istnieją szkoły *stricte* wyznaniowe, a jedynie szkoły społeczne podkreślające związek z tradycją ewangelicką, ewangelikalną lub szerzej – chrześcijańską. Niezależnie od różnic koncepcyjnych wszystkie te szkoły stoją przed wyzwaniem pluralistycznego charakteru środowiska edukacyjnego: uczniów, nauczycieli, rodziców, a także wspólnot religijnych. W tym sensie heterogeniczność środowiska szkolnego staje się cechą tych placówek, a zarazem wyzwaniem, przed którym stoją.

W powyższym kontekście pojawia się kluczowe pytanie dotyczące tożsamości szkół ewangelickich. W Polsce nie ma całościowych badań

w tym zakresie. Z tego też względu odwołuję się do dyskursu dotyczącego szkół ewangelickich w Niemczech. Jest to uzasadnione deklaracją programową samego Kościoła: „Kształcenie jest i pozostanie konstytutywną cechą Kościoła ewangelickiego” (EKD 2009, 76).

Niniejszy artykuł jest kontynuacją moich poprzednich publikacji, w których analizowałam idee dialogu, inkluzji oraz profilu konfesyjnego kształcenia ewangelickiego (Ernst-Milerska 2020, 2022, 2024). Przedmiotem obecnych dociekań jest analiza autoidentyfikacji szkół ewangelickich w kontekście pluralistycznego środowiska edukacyjnego na przykładzie wybranych kwestii poruszanych w dyskursie niemieckim. Impulsem dla opracowania artykułu było opublikowanie w 2024 roku nowego raportu dotyczącego statystyki i merytorycznych wyznaczników szkół ewangelickich w Niemczech (EKD 2024).

1. Raport EKD: „Statistik Evangelische Schulen in Deutschland” (2024)

Kościół ewangelicki w Niemczech (EKD) publikuje cykliczne, obszernie memoranda dotyczące kwestii społecznych, politycznych i edukacyjnych. Cechują się one konwergencją różnych perspektyw poznawczych. W obszarze edukacyjnym są to nie tylko dyskursy teologiczne i pedagogiczne, lecz również wyniki szeroko pojętych badań społecznych.

Memoranda EKD stanowią rodzaj intelektualnych i społecznych drogowskazów na drodze radzenia sobie z współczesnymi wyzwaniami stojącymi przed Kościołem i społeczeństwem jako całością. Mają one różny poziom autoryzacji: od Rady EKD (najwyższa ranga) po specjalistyczne komisje. Mimo tych różnic każdorazowo są one autoryzowane przez Kościół. Nie stanowią zbioru autorytatywnych twierdzeń, lecz są drogowskazem i impulsem do dalszego namysłu i kształtowania ewangelickiej tożsamości. Z tego względu zyskują szersze znaczenie. W tym sensie mogą one inspirować również namysł nad recepcją pluralizmu przez szkoły wyznaniowe w Polsce.

Współczesną debatę w kwestiach edukacyjnych rozpoczęły memora-nda poświęcone nauce religii w szkole w kontekście imperatywów porozumienia i zachowania indywidualnej tożsamości (EKD 1995), następnie memorandum dotyczące miary (istoty) człowieczeństwa w kontekście prób standaryzacji kształcenia i oceniania jego jakości przez pryzmat wymiernych kompetencji (EKD 2005) oraz memorandum poświęcone rozumieniu kształcenia ogólnego oraz odpowiedzialności edukacyjnej Kościoła realizowanej w różnych obszarach pracy pedagogicznej i społecznej (EKD 2009).

Jedną z najbardziej istotnych form działalności pedagogicznej Kościoła, oprócz lekcji religii oraz kształcenia ustawicznego, są szkoły ewangelickie. Podstawę refleksji stanowi memorandum poświęcone autoidentyfikacji, efektywności oraz perspektywom rozwojowym szkół ewangelickich (EKD 2008). W 2020 roku opublikowano szczegółowy raport w tej kwestii. Uwzględniał on dane za lata 2017-2019 (EKD 2020a).

W maju 2024 roku ukazał się kolejny raport obejmujący najnowsze dane z badań przeprowadzonych w okresie 2022-2023. Obecnie przedstawię główne wyniki oraz ich pedagogiczną rekapitulację (EKD 2024).

Autorzy raportu zaznaczają, że liczba szkół może być niepełna, zwłaszcza że zaistniała różnica *in minus* w stosunku do raportu z 2020 (EKD 2020a). W obecnym badaniu zebrano dane od 362 podmiotów prowadzących szkoły ewangelickie (najczęściej od 1 do 4 placówek). Badaniem objęto 1027 szkół ogólnokształcących i zawodowych, w których naukę pobierało 210 962 uczniów (1,9% uczniów w skali Niemiec) oraz pracowało 24 536 nauczycieli, spośród których ok. 57% było zatrudnionych w pełnym wymiarze czasu pracy (EKD 2020a, 10). Głównymi podmiotami prowadzącymi szkoły są stowarzyszenia (40,1%), spółki z ograniczoną odpowiedzialnością (29,6%), fundacje (17,4%). Kościół i jego bezpośrednie jednostki (np. parafie) stanowią jedynie 7,2% podmiotów prowadzących.

Szkoły ewangelickie stanowią w Niemczech statystyczną mniejszość. Przykładowo: spośród 32 206 szkół kształcenia ogólnego na różnych

poziomach zaledwie 623 placówki to szkoły ewangelickie (1,9%). Wśród szkół specjalnych szkoły ewangelickie stanowią 6,2% placówek (172). Zdecydowana większość szkół ewangelickich działa na poziomie podstawowym oraz w ramach szkolnictwa specjalnego.

Z perspektywy koncepcyjnej podstawową rolę odgrywa rozdział 4 raportu: „Cechy rozpoznawcze kształcenia ewangelickiego w szkołach ewangelickich”. Obecnie zrekonstruujemy przedstawione w tym rozdziale tezy.

Raport odwołuje się do teologicznego pryncypium tożsamości szkół ewangelickich, którym jest odniesienie do Ewangelii jako podstawy wiary i życia. Pryncypium to zostało w następujący sposób opisane w pierwszym memorandum EKD poświęconym szkołom ewangelickim:

Najgłębsza cecha wspólna wszystkich szkół prowadzonych przez instytucje ewangelickie opiera się na odniesieniu do Ewangelii jako podstawy wiary i życia. Przedstawiciele reformacji definiowali prawdziwą jedność Kościoła chrześcijańskiego z perspektywy czystej nauki Ewangelii o Jezusie Chrystusie i sprawowania sakramentów (Wyznanie augsburskie VII). Szkoły ewangelickie identyfikują się z tą tradycją. Deklaratywny związek z Ewangelią definiuje ich wspólne samorozumienie. Odniesienie do Ewangelii może być podzielane także przez inne szkoły. Szkoły państwowe w Niemczech wielokrotnie świadomie opierają wychowanie na fundamencie chrześcijańskiej tradycji i kultury wartości, co jest również umocowane prawnie w konstytucjach części krajów związkowych. Jednak szkoły państwowe, poza wyjątkami, a mianowicie szkołami wyznaniowymi prowadzonymi przez jednostki państwowe, nie mogą i nie powinny deklaratywnie zakładać związku z Ewangelią (EKD 2008, 38).

Tym stwierdzeniem EKD akcentuje z jednej strony specyfikę szkół ewangelickich, z drugiej wyraża poparcie dla autonomii światopoglądowej oświaty państwowej.

Autorzy raportu z 2024 roku do wyznaczników szkół ewangelickich zaliczyli następujące kwestie (EKD 2024, 26-32):

1. „Kształcenie ewangelickie przez edukację religijną względnie naukę religii”. Cechą szkół ewangelickich jest prowadzenie edukacji

religijnej w postaci lekcji religii ewangelickiej. Jak stwierdzają autorzy raportu, 98,8% szkół prowadzących kształcenie ogólne oraz 75,6% szkół zawodowych prowadzi lekcje religii ewangelickiej. 85,1% szkół ewangelickich zadeklarowało w swoich dokumentach programowych bezpośredni związek z religią i realizację kształcenia religijnego wykraczającego poza tradycyjną naukę religii. Lekcje religii ewangelickiej nie są jednak podstawowym wyznacznikiem 'ewangelickości' szkół ewangelickich. Przypomnijmy, że w Niemczech obowiązkowy charakter nauki religii jest umocowany konstytucyjnie i dotyczy *de facto* wszystkich szkół, poza niewielkim odsetkiem tzw. szkół neutralnych światopoglądowo.

2. „Kształcenie ewangelickie przez zaangażowanie społeczne”. Cechą szkół ewangelickich jest powiązanie kształcenia z zaangażowaniem społecznym środowiska szkolnego, zwłaszcza w działalność diakonijną – pomocową i charytatywną. Działalność taka jest prowadzona przez 71.1% placówek. Często jest ona formalizowana jako instytucjonalna kooperacja szkoły z instytucjami diakonijnymi Kościoła. W tym kontekście opracowano nową koncepcję edukacyjną, zwaną *'service learning'*. Jest to metoda projektowa zorientowana na realizację zadań prospołecznych w kooperacji z partnerami zewnętrznymi.
3. „Kształcenie ewangelickie przez usieciowienie”. Cechą szkół ewangelickich jest zakorzenienie kształcenia w ramach sieci podmiotów zewnętrznych (usieciowienie kształcenia). Podejście to jest związane z szerokim rozumieniem środowiska kształcenia, do którego nie zalicza się wyłącznie uczniów, nauczycieli i rodziców, lecz również szeroko rozumianą wspólnotę lokalną. Idea ta ma wiele wspólnego z koncepcjami pedagogiki reformy. W przypadku szkół ewangelickich istotnym elementem edukacji jest jej zakorzenienie w działalności lokalnego samorządu i wspólnoty, społeczności religijnej, instytucji diakonijnych, organizacji

społecznych i pomocowych. Warto podkreślić, że 79,5% szkół zadeklarowało współpracę z organizacjami społecznymi niezależnymi od Kościoła ewangelickiego.

4. „Kształcenie ewangelickie przez inkluzję”. Cechą szkół ewangelickich jest zasada inkluzji, włączania i integracji społecznej środowiska szkolnego. Zasada ta dotyczy dwóch kwestii: po pierwsze – integracji uczniów z różnych środowisk i po drugie – integracji uczniów w ramach edukacji specjalnej. Należy stwierdzić, że w raporcie została wyeksponowana przede wszystkim druga kwestia: inkluzja osób z niepełnosprawnościami.
5. „Kształcenie ewangelickie przez kształtowanie przestrzeni edukacyjnej”. Cechą szkół ewangelickich jest ponadstandardowa liczba pomieszczeń ogólnodostępnych dla nauczycieli i uczniów. Są to miejsca interakcji społecznych, ale także samodzielnego uczenia się i wyciszenia. 77,6% szkół dysponuje pomieszczeniami do indywidualnych rozmów, 72,6% – pomieszczeniami do samodzielnej nauki, 39,7% – pomieszczeniami przeznaczonymi do indywidualnego namysłu i refleksji.
6. „Kształcenie ewangelickie przez jakość”. W 78,5% placówek zostały wprowadzone procedury zabezpieczenia jakości kształcenia. 60,2% placówek kształcenia ogólnego na poziomie szkół podstawowych i ponadpodstawowych stosuje procedurę ewaluacji o charakterze wewnętrznym lub zewnętrznym.

Całość raportu kończy się akapitem zatytułowanym: Szkoły ewangelickie jako miejsca innowacji i pluralizmu:

Trend wzrastającej liczby szkół zbiorczych, zespolonych [REM: spajających różne typy placówek], ukazuje siłę innowacyjną szkolnictwa ewangelickiego. Ewangelickie podmioty prowadzące nie obstają przy dotychczasowych koncepcjach szkoły, lecz kierują się nowymi drogami i dążą do sprawiedliwości edukacyjnej, która dzięki szkołom zbiorczym w szczególny sposób może zostać zrealizowana. [...] Dzięki tworzeniu fundacji i stowarzyszeń ujawnia się również społeczne zakorzenienie szkół ewangelickich (EKD 2024, 29).

2. Oblicza pluralizmu

2.1. Uczniowie z historią migracyjną

Oświata w większości państw europejskich staje wobec wyzwań związanych z migracją. O ile w państwach postkolonialnych, które były w obozie zwycięzców po I i II wojnie światowej, nadano przynajmniej części obywatelom kolonii obywatelstwo tego państwa, o tyle w Niemczech migracja miała inny charakter. Ograniczone demograficznie Niemcy otworzyły się w latach 50. i 60. XX wieku na migrację zarobkową. W ostatnich dekadach migracji zarobkowej towarzyszyła migracja narodowościowa, np. z terenów byłego Związku Radzieckiego (potomkowie niemieckich osadników w Rosji) oraz migracja uchodźców z różnych państw. Przyczyniło się to do znacznego wzrostu odsetka osób pochodzących z innych państw.

Niemcy są republiką o ustroju federalnym. Tworzy ją 16 krajów związkowych. Szkolnictwo znajduje się pod nadzorem państwa i jednocześnie podlega zwierzchnictwu władz poszczególnych 'landów'. Z tego względu jest zróżnicowane organizacyjnie. Liczba ludności Niemiec jest ponad dwukrotnie wyższa od liczby mieszkańców Polski. Wynosi ona obecnie według dwóch wiarygodnych źródeł od ok. 82,8 mln mieszkańców (Statistisches Bundesamt 2024) do 84,7 mln (Statista 2024), wśród których od 9,7 mln. (Statistisches Bundesamt 2024) do 13,9 mln (Statista 2024) to obcokrajowcy. Dane w tym zakresie są więc rozbieżne. Według portalu Statista cudzoziemcy stanowią ok. 15% społeczeństwa niemieckiego. Odsetek cudzoziemców oraz osób z historią migracyjną łącznie szacuje się na 25% mieszkańców. W roku szkolnym 2023/2024 w szkołach niemieckich pobierało naukę ok. 8,8 mln. uczniów (dokładnie: 8 819 489). I najważniejsze dla naszych dalszych dociekań: 29% uczniów miało za sobą historię migracyjną (Statistisches Bundesamt 2024).

W ostatnich dwóch dekadach usankcjonowany został termin 'uczniowie z tłem (kontekstem) migracyjnym' ['Schüler mit Migrationshintergrund']. Niemiecki Urząd Statystyczny, kierując się propozycją komisji

rządowej z 2021 roku, stosuje obecnie nowe pojęcie: 'uczniowie z historią migracyjną' ['Schüler mit Einwanderungsgeschichte'].

Wprowadzenie pojęcia 'uczniowie z historią migracyjną' miało za zadanie jednoznaczne dookreślenia zjawiska migracji oraz definicji cudzoziemskiego pochodzenia. Uczniowie/osoby z historią migracyjną to osoby, które przybyły do Niemiec po 1950 roku oraz ich dzieci. Termin 1950 jest historyczną cezurą czasową. Od tego momentu stosujemy pojęcie 'historii migracyjnej'. Oznacza to, że pojęcie to stosuje się także do osób przybyłych obecnie. Wyobraźmy sobie współczesną migrację. Każda osoba, która zamieszkała po 1950 roku na terenie Niemiec, jest klasyfikowana jako osoba z historią migracyjną w pierwszej generacji. Dzieci tych osób, urodzone na terenie Niemiec, będą osobami z historią migracyjną w drugiej generacji. Ale w kolejnym pokoleniu (dzieci dzieci) będą traktowane już jako uczniowie rodzimi. Historię migracyjną kończy się na drugiej generacji. Oznacza to zarazem, że wnuki osób, które przybyły do Niemiec w latach 50. i 60. XX wieku jako migranci zarobkowi nie będą klasyfikowane jako uczniowie z historią migracyjną, mimo iż często dalej pozostają we własnych 'bańkach' kulturowych i językowych.

Konkludując, 29% uczniów (prawie 1/3) jest klasyfikowana jako 'uczeń z historią migracyjną'. Oznacza to, że ok. 2,52 mln. uczniów w Niemczech ma dodatkowy rdzeń narodowościowy i kulturowy. Do tej liczby należy doliczyć pozostającą poza statystyką sporą liczbę uczniów, którzy stanowią 3 pokolenie migrantów, a jak dowodzą tego m.in. badania PISA ciągle pozostają w swoich 'bańkach' migracyjnych. Tzw. tło migracyjne stanowi w Niemczech najważniejszy czynnik różnicujący osiągnięcia edukacyjne uczniów. Wydaje się, że odsetek uczniów z historią migracyjną nie będzie malał. Po pierwsze, Niemcy są ciągle często wybieranym krajem migracyjnym przez uchodźców. Tak więc liczba uczniów z historią migracyjną będzie zasilana przez kolejne grupy czekające obecnie na zalegalizowanie pobytu. Po drugie, należy pamiętać, że rodziny z historią migracyjną wykazują się znacznie

wyższym poziomem dietności aniżeli społeczeństwo rodzime. W szkole kumulują się odrębne tradycje. Z tego względu środowisko szkolne jest pluralistyczne, zróżnicowane różnymi historiami pochodzenia – od historii pochodzenia rodzimego do historii imigracji.

2.2. Zróżnicowanie religijne i bezwyznaniowość.

Dane dotyczące przynależności religijnej można określać, uwzględniając deklarowany w urzędzie skarbowym podatek religijny. Nie uwzględnia on wszystkich uwarunkowań. Instytut Statista publikuje dane sumujące wyniki sondaży dotyczące przynależności religijnej. Liczba wyznawców kształtuje się następująco: rzymscy katolicy – 20,4 mln., ewangelicy zrzeszeni w krajowych Kościołach ewangelicznych – 18,6 mln., wyznawcy islamu – 5,5 mln., prawosławni – 1,7 mln., buddyści – 0,3 mln., hinduiści – 0,1 mln., jezydzi (religia Kurdów) – 0,1 mln., wyznawcy judaizmu – 0,1 mln („Statista” 2024). Oznacza to, że ok. połowa społeczeństwa Niemiec jest bezwyznaniowa. Brak deklaracji przynależności religijnej nie oznacza ateizmu. Między innymi z tego względu Kościół ewangelicki wydał memorandum dotyczące edukacji religijnej w kontekście problemu bezwyznaniowości. Przypomnijmy. Nauka religii, a w konsekwencji także przedmiot alternatywny (etyka i jej wariacje), jest przedmiotem obowiązkowym. Często zdarza się, że uczniowie bezwyznaniowi, a niekiedy także przynależący do innych tradycji religijnych, wybierają naukę religii ewangelickiej.

2.3. Heterogeniczność jako pogłębiony pluralizm.

W dyskursie społecznym pojęcie pluralizmu zostało pogłębione. W języku niemieckim na czoło wybijają się trzy pojęcia. Pierwsze dwa wyrażają faktyczność środowiska społecznego i w konsekwencji – szkolnego: *‘Diversität’* [zróżnicowanie] i *‘Heterogenität’* [heterogeniczność]. Trzecie pojęcie to inkluzja. Inkluzja jest postulatem społecznym i pedagogicznym, wynikającym ze zdiagnozowania zróżnicowania i heterogeniczności (Hericks 2023). Postulat ten

za uniwersalny cel definiuje partycypację społeczną wszystkich ludzi niezależnie od ich zdolności i potrzeb. Tym samym inkluzja odnosi się

bezpośrednio do wszystkich form organizacyjnych, dyskursów i przepisów prawnych, które implikują u osób społeczne uczestnictwo lub jego odmowę. Inkluzja jest celowościowym kierunkiem społecznej architektury (Hericks 2023b, 60).

W tym miejscu skoncentrujemy się na pojęciu heterogeniczności. Kategoria pluralizmu ma charakter ogólny. Oznacza zróżnicowanie społeczeństwa rejestrowane z meta-perspektywy. Tak rozumiany pluralizm jest postrzegane w kategoriach zróżnicowania narodowego, etnicznego, kulturowego, religijnego, ekonomicznego czy szerzej – stratyfikacji społecznej. Tymczasem pluralizm należy postrzegać znacznie głębiej. Z perspektywy teorii organizacji pluralizm powinien odzwierciedlać dylematy wynikające z polityki społecznej, technologicznej i gospodarczej, poziomu dygitalizacji i innowacyjności. Krytyczne studia nad zarządzaniem społecznym ukazują siłę władzy jako czynnik głębokich zróżnicowań, wykraczających poza odmienności narodowe, etniczne czy religijne (Zips, Marte 2023, 22).

Pogłębiony pluralizm to nie tylko szeroko rozumiane zróżnicowania społeczne, lecz również konglomerat tworzony przez spluralizowaną tożsamość jednostkową. Pojęcie heterogeniczności obrazuje nie tylko specyfikę wynikającą z czynników zewnętrznych, lecz również wewnętrznych. Nie ma ono jednoznacznie zdefiniowanej wykładni teoretycznej, zarazem jednak stało się jednym z głównych pojęć najnowszej pedagogiki.

Można wyróżnić 5 sposobów opisanie zjawiska heterogeniczności.

- 1) Ujęcie ewaluatywne: obciążenie lub szansa. Heterogeniczność jest postrzegana jako czynnik tłumaczący odstępstwa od normy przyjętej jako zasada w społeczeństwie dominującym. Innymi słowy, analizujemy zachowania z perspektywy dominujących konwencji, natomiast odstępstwa są symptomami głębszego zróżnicowania – heterogeniczności.
- 2) Ujęcie krytyczne: demaskowanie nierówności społecznych. Analiza ideologiczno-krytyczna odsłania nie tylko nierówności społeczne, lecz ich źródła, w tym procesy marginalizacji jednostek i grup społecznych

wynikające z ich odrębnej genezy i tożsamości – heterogeniczności. 3) Ujęcie deskryptywne: opis zróżnicowań indywidualnych, psychologiczno-społecznych. W tym ujęciu koncentrujemy się nie na zróżnicowaniach wynikających z dominacji i marginalizacji społecznej lub kulturowej, lecz na indywidualnych cechach jednostek – indywidualnej heterogeniczności. 4) Ujęcie dydaktyczne: indywidualizacja nauczania. Procesy nauczania nie mogą być programowane etatystycznie. Muszą uwzględniać różnice psychologiczno-społeczne i kompetencyjne uczniów – heterogeniczności. 5) Ujęcie postmodernistyczne: niedookreślenie i niejednoznaczność. To najbardziej abstrakcyjny, filozoficzny poziom analizy kondycji ludzkiej. Człowiek nie kieruje się biegunowymi rozwiązaniami różnych dylematów, lecz żyje w sferze ‘pomiędzy’ i ‘pomimo’. W tym sensie życie ludzkie jest naznaczone niejednoznacznością i kontyngencją – heterogenicznością (Walgenbach 2021).

Pluralizm obrazuje nie tylko zróżnicowania społeczne, lecz również wewnętrzne zróżnicowania w zakresie indywidualnej tożsamości jednostek i grup społecznych. I właśnie z tego względu wprowadzono do dyskursu społecznego pojęcie heterogeniczności. Środowisko szkolne jest heterogeniczne. Dotyczy to również szkół wyznaniowych, które definiują własny, ‘homogeniczny’ profil religijny, a zarazem muszą mieć świadomość ‘heterogenicznego’ charakteru uczestników edukacji. Wyniki badań przeprowadzonych w szkołach ewangelickich potwierdzają świadomość owego napięcia w przestrzeni edukacyjnej. Szkoły te są świadome własnej tożsamości konfesyjnej, a zarazem mają świadomość zróżnicowania przekonań uczestników edukacji. Tak więc to, co najważniejsze rozgrywa się pomiędzy – w swoistym „obszarze półcienia” (Rose 2022, 233-238). Owe półcienie uwzględnia i szanuje również kadra kierownicza, uwzględniając pluralistyczny charakter środowiska szkolnego (Beck 2020, 211-218).

3. Szkolnictwo wyznaniowe w Polsce

Szkolnictwo wyznaniowe stanowi margines oświaty w Polsce. Pisząc o marginesie, nie mam na myśli degradacji takiej koncepcji kształcenia, lecz głównie obraz statystyczny. Twierdzę jednak, że mimo statystycznie mniejszościowego charakteru, szkolnictwo wyznaniowe jest oryginalnym fenomenem pedagogicznym. Nie jest to fenomen jednorodny i wystandardyzowany. Już chociażby ze względu na wielość światopoglądów takim być nie może. Szkoły wyznaniowe, niczym w soczewce, przybliżają nam fundamentalny problem relacji między założeniami światopoglądowymi edukacji a pluralizmem środowiska szkolnego.

W Polsce protestanci różnych wyznań stanowią zdecydowaną mniejszość. Łącznie do szeroko rozumianej tradycji protestanckiej przyznaje się ok. 130 tys. obywateli. W tej statystyce nie uwzględniamy największej denominacji dysydenckiej w Polsce, a mianowicie Świadków Jehowy (ok. 116,5 tys.) i innych nurtów tzw. badaczy Pisma Świętego (GUS 2024a, 108-109). Należy uwzględnić również fakt, że dane podane w Roczniku Statystycznym GUS, w przypadku protestantów mogą być nieznacznie zaniżone. W 2024 roku GUS opublikował nie tylko kolejne wydanie serii roczników statystycznych (obecnie dostępny jest „Mały Rocznik Statystyczny” [GUS 2024a]), lecz również wyniki spisu powszechnego z 2021 roku w odniesieniu do statystyki wyznaniowej. I tak: w przypadku wyznawców luteranizmu (Kościół ewangelicko-augsburski) podaje liczbę 60 244 wyznawców (GUS 2024a, 108), natomiast według spisu powszechnego identyfikację z tym wyznaniem zadeklarowało 65 407 osób (GUS 2024b). Niewielka różnica między danymi podawanymi w rocznikach statystycznych a wynikami spisu powszechnego nie zmienia jednak faktu zdecydowanie mniejszościowego charakteru polskiego protestantyzmu. 130 tys. osób stanowi ok. 0,35% polskiego społeczeństwa.

Szkolnictwo w Polsce jest zróżnicowane nie tylko ze względu na poziom i profil kształcenia, lecz również na rodzaj podmiotu prowadzącego daną szkołę. W roku szkolnym 2023/24 w Polsce działały 24 073 szkoły

wszystkich typów, włącznie ze szkołami dla dorosłych. Największą grupę stanowiły szkoły podstawowe (14 000 placówek i 3 007,4 tys. uczniów), szkoły branżowe I stopnia (1 695 szkół i 217,5 tys. uczniów), technika (1 858 szkół i 755,2 tys. uczniów) i licea ogólnokształcące (2 449 szkół i 806,1 tys. uczniów). Zdecydowana większość szkół to szkoły publiczne prowadzone przez jednostki samorządu terytorialnego różnych szczebli (GUS 2024a, 192-193). Polskie prawo oświatowe umożliwia działalność oświatową w sektorze niepublicznym, w którym szkoły – po spełnieniu określonych wymogów – zyskują uprawnienia takie same jak szkoły publiczne. Szkoły niepubliczne mogą być prowadzone przez stowarzyszenia, osoby fizyczne, jednostki biznesowe, Kościoły i organizacje wyznaniowe.

Szkołą wyznaniową *sensu stricto* jest szkoła prowadzona przez Kościół lub jego jednostkę organizacyjną instytucjonalnie związaną z tym Kościołem lub związkiem wyznaniowym. W roku szkolnym 2021/2022 organizacje wyznaniowe prowadziły 169 szkół podstawowych dla 33,8 tys. uczniów, 25 szkół branżowych dla 1 tys. uczniów i 95 liceów ogólnokształcących dla 16,6 tys. uczniów. Z perspektywy statystycznej szkoły prowadzone przez organizacje wyznaniowe stanowią zdecydowaną mniejszość na mapie oświaty polskiej (GUS 2022, 345).

Oprócz szkół typowo wyznaniowych działają szkoły prywatne – prowadzone przez osobę fizyczną lub firmę, oraz szkoły społeczne – prowadzone przez stowarzyszenia lub fundacje. Tego typu szkoły mogą zakładać identyfikację wyznaniową. Taki charakter mają szkoły protestanckie. Jak wspomniałam we wstępie, szkoły protestanckie w Polsce nie są szkołami wyznaniowymi w rozumieniu prawnego-oświatowym. Są one prowadzone przez stowarzyszenia, które w specyficzny sposób określają obecność elementów wyznaniowych w procesie nauczania i wychowania uczniów. W tradycji ewangelikalnej działa 14 placówek oświatowych, w większości na poziomie szkolnictwa podstawowego (Goch-Murzyniec 2022). W duchu etosu ewangelickiego działają szkoły społeczne podstawowe i średnie w Bielsku-Białej, Cieszyńie, Gliwicach,

Krakowie, Wrocławiu i w Warszawie. We wszystkich przypadkach są to szkoły o wysokim poziomie nauczania, uznane środowiskowo, docenione w rankingach edukacyjnych i – co interesujące – w zdecydowanej mierze skupiające uczniów z różnych środowisk światopoglądowych. W szkołach tych protestanci stanowią mniejszość (Chyła 2020).

Szkoły protestanckie w Polsce nie mają jednego standardu w zakresie obecności i zasad przekazu światopoglądowego. Wynika to nie tylko z faktu, że są prowadzone przez stowarzyszenia orientujące się na różne tradycje protestanckie, lecz również z niezależności samych stowarzyszeń. Mam świadomość, że nie można sprowadzić do jednego mianownika szkół prowadzonych przez środowiska ewangelikalne i szkół prowadzonych przez środowiska ewangelickie. Ewangelikalizm jako tradycja religijna ma charakter typowo kongregacyjny. Wspólnoty lokalne odgrywają dominującą rolę, co przekłada się następnie na działalność stowarzyszeń oświatowych. W ewangelicyzmie (protestantyzmie reformacyjnym) indywidualizm jest również mocno podkreślany. Tym niemniej jest on wpisany w ramy tradycji reformacyjnej. Ewangelickie stowarzyszenia oświatowe działają w napięciu między tym, co indywidualne, a tym, co wynika z ram tradycji. Zarazem jednak – co dotyczy protestantyzmu w całości – towarzystwa oświatowe nie koncentrują się na przekazie tradycji, lecz na tworzeniu szkół nowoczesnych, odpowiedzialnych pedagogicznie i społecznie, które jednocześnie próbują promować określony etos. Szkoły te stoją przed wyzwaniami związanymi z pluralistycznym charakterem środowiska edukacyjnego. W tym kontekście warto uwzględnić doświadczenie i dyskurs niemiecki. Jest to tym bardziej ważne, że dotyczy on również szkół wyznaniowych. W tym sensie może on stanowić punkt odniesienia w analizie sytuacji rodzimej.

4. Zakończenie: wyzwania pluralizmu

Społeczeństwo polskie jest pluralistyczne. Procesy migracyjne oraz sekularyzacyjne będą pogłębiały zróżnicowanie środowiska szkolnego. Jeszcze w okresie przed pandemią ok. 21% uczniów ostatnich klas

szkół średnich określiło się jako niezdecydowani religijnie, a 17% jako niewierzący. Z innych badań wyłania się bardziej zróżnicowany, aczkolwiek co do zasady podobny obraz (Mariański 2023, 70 i następne). Indyferentyzm religijny cechuje ok. 30% młodzieży w Polsce. Antycypując możliwe scenariusze przyszłości, warto wprowadzić do dyskursu przytoczone wcześniej pojęcia: 'uczniowie bezwyznaniowi' oraz 'uczniowie z historią imigracyjną'. Szkoły ewangelickie w Polsce nie są szkołami dla ewangelików. Większość uczniów, nauczycieli i rodziców pochodzi z odmiennych środowisk. Coraz więcej z nich będą stanowiły osoby indyferentne religijnie oraz z historią imigracyjną. W niniejszym artykule zaproponowałam pogłębione rozumienie pluralizmu. Pojęciem, które to obrazuje, jest heterogeniczność. Odnosi się ono również do środowiska szkolnego i opisuje jego wewnętrzne i nieusuwalne zróżnicowanie. To z tego względu warto porównać sytuację rodzimą z doświadczeniami niemieckich szkół ewangelickich w kontekście ich konfrontacji z wyzwaniami pluralizmu. Jestem przekonana, że postulaty zaangażowania społecznego, usieciowienia, inkluzji, specyfiki kształtowania przestrzeni edukacyjnej oraz kształcenia przez jakość mogą stanowić wspólny wyznacznik szkół ewangelickich ponad granicami.

Bibliografia

- Beck, Simona. 2022. *Profilbildung evangelischer Schulen im Horizont von Pluralität. Eine qualitativ-rekonstruktive Studie zu handlungsleitenden Orientierungen von Schulleiterinnen und Schulleitern*. Münster/New York: Waxmann.
- Chyła, Anna. 2019. *Szkolnictwo ewangelickie i ewangelikalne w Polsce po 1989 roku*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- EKD. 1995. *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EKD. 2005. *Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft. Eine Denkschrift*

- des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EKD. 2008. *Schulen in evangelischer Trägerschaft. Selbstverständnis, Leistungsfähigkeit und Perspektiven. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EKD. 2009. *Kirche und Bildung. Herausforderungen, Grundsätze und Perspektiven evangelischer Bildungsverantwortung und kirchlichen Bildungshandelns. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EKD. 2020a. *Statistik Evangelische Schulen. Empirische Befunde und Perspektiven 2017 bis 2019*. Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland (EKD).
- EKD. 2020b. *Religiöse Bildung angesichts von Konfessionslosigkeit. Aufgaben und Chancen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- EKD. Wissenschaftliche Beratungsstelle Evangelische Schulen. 2024. *Statistik Evangelische Schulen in Deutschland. Engagement für eine gute Schullandschaft. Ergebnisse der Basiserhebung 2022 und der Haupterhebung 2023*. Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland.
- Ernst-Milerska, Renata. 2020. „Idea kształcenia dialogicznego w kontekście memorandumów Kościoła ewangelickiego w Niemczech.” *Rocznik Teologiczny* 62 (2): 685-698.
- Ernst-Milerska, Renata. 2022. „Inkluzja społeczna jako projekt edukacyjny. Pedagogiczne implikacje stanowiska Kościoła Ewangelickiego w Niemczech.” *Paedagogia Christiana* 49 (1): 181-196.
- Ernst-Milerska, Renata. 2024. „Protestant Schools in Germany. The School's Religious Profile as the Subject of Pedagogical Discourse.” *Studia z Teorii Wychowania* 15 (2): 21-34.
- Goch-Murzyniec, Anna. 2022. „Kształcenie religijne jako element kultury szkoły. Studium pedagogiczne tradycji ewangelikalnej.”

- Rozprawa doktorska. Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.
- Goch-Murzyniec, Anna. 2023. „Kultura edukacji w szkołach ewangelikalnych w Polsce.” *Rocznik Teologiczny* 64 (1): 311-325.
- Grümme, Bernhard, i Thomas Schlag, Norbert Ricken, red. 2021. *Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- GUS. 2022. *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej. Statistical Yearbook of the Republic of Poland*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny (Statistics Poland).
- GUS. 2024a. *Mały Rocznik Statystyczny Polski. Concise Statistical Yearbook of Poland*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny (Statistics Poland).
- GUS. 2024b. „Przynależność do wyznania religijnego. Wyniki spisu powszechnego 2021.” Dostęp: 2024.11.20. www.stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2021-wyniki-ostateczne.
- Hericks, Nicola, red. 2023a. *Inklusion, Diversität und Heterogenität. Begriffsverwendung und Praxisbeispiele aus multidisziplinärer Perspektive*. Wiesbaden: Springer.
- Hericks, Nicola. 2023b. „Diversity Management – Vielfalt in der Arbeitswelt.” W *Inklusion, Diversität und Heterogenität. Begriffsverwendung und Praxisbeispiele aus multidisziplinärer Perspektive*. Red. Nicola Hericks, 43-60. Wiesbaden: Springer.
- Mariański, Janusz. 2023. *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku*. Lublin: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie.
- Rose, Hanna. 2022. *Evangelische Schulen zwischen Bekenntnisorientierung und Öffnung für alle*. Münster/New York: Waxmann.
- „Statistisches Bundesamt.” 2024. Dostęp: 2024.10.20. www.destatis.de.
- „Statista.” 2024. Dostęp: 2024.10.20. www.de.statista.com.
- Walgenbach, Katharina. 2021. „Heterogenität als neuer Leitbegriff der Erziehungswissenschaft. Anschlüsse für die Religionspädagogik.”

W *Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft*. Red. Bernhard Grümme, Thomas Schlag, Norbert Ricken, 41-56. Stuttgart: Kohlhammer.

Zips, Werner, i Angelica V. Marte. 2023. „Inklusion: (Sprach)Spiel, Satz und Gewinn? Zur notwendigen Theoretisierung eines populären Begriffs.” W *Inklusion, Diversität und Heterogenität. Begriffsverwendung und Praxisbeispiele aus multidisziplinärer Perspektive*. Red. Nicola Hericks, 11-42. Wiesbaden: Springer.

Materiały

ABP JERZY (PAŃKOWSKI)

Rocznik Teologiczny
LXVI – z. 4/2024
s. 795-803
DOI: 10.36124/rt.2024.30



Inauguracja Roku Akademickiego 2024/2025.

Przemówienie rektorskie

**Inauguration of the Academic Year 2024/2025.
Rector's speech**

**Eminencjo,
Ekscelencje,
Magnificencje,
Wielebne Duchowieństwo,
Profesuro, Pracownicy Naukowi, Dydaktyczni i Administracyjni
Drodzy Doktoranci i Studenci,
Szanowni Państwo, Drodzy nasi Goście!**

Im częściej sięgam do Księgi Kaznodziei Salomona zwanej również Księgą Koheleta lub Eklezjasty, tym bardziej przekonuję się, że jest ona skarbnicą uniwersalnych prawd, trafnych aforyzmów i aksjomatów sformułowanych w absolutnie perfekcyjny sposób. Pozwólcie Państwo, że kanwą tegorocznego rektorskiego wystąpienia z okazji Inauguracji Nowego Roku Akademickiego 2024/2025 w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie będzie refleksja Koheleta nad zagadnieniem „właściwego czasu”.

Na wszystko zatem przychodzi czas i wszystko, co się dzieje, dzieje się z woli Bożej „we właściwym dla siebie czasie”.

Upływ czasu jest naznaczony nieuniknioną konfrontacją przeciwnieństw, których Kohelet wyróżnia aż czternaście. Nie chcąc wydłużać swego przemówienia, przytoczę tylko kilka z nich z krótkiego wybiórczego fragmentu jego rozważań. „Wszystko ma swój czas – pisze autor książki – i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: Jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wrywania tego co zasadzono...czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju” (Koh 3,1).

To ostatnie, konfrontacyjne zestawienie, „czasu wojny i czasu pokoju” staje się dziś szczególnie aktualne. W oparciu o nie możemy być zatem pewni, że po wojnie nastanie w końcu czas pokoju na świecie. Miejmy nadzieję, że nastąpi to szybko. Jak najszybciej. To nasza nadzieja, modlitwa i życzenie, przy którym w sposób szczególny zwracam się do licznej grupy naszych studentów z Ukrainy.

Tegoroczna Inauguracja nowego roku akademickiego w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie wpisuje się w wyjątkowy dla siebie czas, w grecki *kairos*, czyli „ten oto czas” lub inaczej mówiąc „właściwą sposobność” i okazję do powiedzenia kilku słów o historii, życiu Akademii i stojących przed nią wyzwaniach. A to wszystko za sprawą przypadającej na rok 2024 70. rocznicy utworzenia naszej Alma Mater.

Dzisiejsza inauguracja to także czas rozpoczęcia nowej kadencji Jej władz powołanych na lata 2024-2028. Dlatego, w tym miejscu pragnę podziękować całej społeczności akademickiej za ogromny kredyt zaufania, jakim mnie Państwo obdarzyliście, powierzając mi drugą kadencję na urzędzie Rektora ChAT. To wielki zaszczyt, ale i wielka odpowiedzialność. Bardzo Wam wszystkim dziękuję i proszę, abyśmy razem dalej pracowali na rzecz naszej ukochanej Akademii.

Kohelet mówił, że jest: „Czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono”, co w innym tłumaczeniu ujęto wprost jako „czas sadzenia i czas zbiorów”.

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie jest godną spadkobierczynią i kontynuatorką działających w okresie międzywojennym na Uniwersytecie Warszawskim Wydziału Teologii Ewangelickiej i Studium Teologii Prawosławnej. Pierwszy rozpoczął działanie w niepodległej Polsce już w 1918 roku, powołanie tego drugiego nastąpiło w pierwszym roku autokefalii polskiego Kościoła Prawosławnego, którego stulecie obecnie świętujemy. I jak autokefalia nierozzerwalnie związane jest z osobą śp. metropolity Dionizego – również pracownika naukowego i profesora UW.

Niestety wybuch II wojny światowej, a następnie zmiany polityczno-ustrojowe związane z nowym ładem wprowadzanym po 1945 roku radykalnie zmieniły organizację szkolnictwa kościelnego. Dotyczyło to wszystkich Kościołów funkcjonujących w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

„Jest czas rzucania kamieniami i czas kamieni zbierania...”

Już latem 1945 roku, okazało się, że władze państwowe planują głęboką reformę w strukturach akademickiego nauczania teologii. Dążyły one do wyprowadzenia z Uniwersytetów Warszawskiego i Jagiellońskiego zarówno Wydziału Teologii Katolickiej i przekształcenia go w osobą uczelnię, jak i Wydziału Teologii Ewangelickiej z Uniwersytetu Warszawskiego z tym samym zamierzeniem. Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego, wraz z zakończeniem wojny, w ogóle nie otrzymało zgody na wznowienie swej działalności dydaktyczno-naukowej.

Wszystkie wspomniane wydziały teologiczne były nie tylko integralną częścią życia uniwersyteckiego, ale też w ramach obu Uniwersytetów, zrodziły wybitnych naukowców, którzy pozostawili bestselerowe do dziś publikacje naukowe, będące wynikiem ich niezwyklej pracy badawczej. To były również, co warto podkreślić, wydziały umiędzynarodowione. Prawie wszyscy ich wykładowcy władali kilkoma językami obcymi,

a ich naturalna znajomość języków klasycznych i starożytnych stanowiła dodatkowy atut ówczesnej kadry akademickiej.

„Ma swój czas burzenie oraz ma swój czas budowanie...”

Po latach starań udało się skłonić władze komunistyczne, aby dla Kościołów mniejszościowych utworzyć odrębną szkołę wyższą, której nadano nazwę „Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT). Rozważano również inną nazwę, „Akademia Ekumeniczna”, jednak ostatecznie pozostano przy tej pierwszej.

Akademia zainaugurowała swój pierwszy rok akademicki 3 listopada 1954 roku, a więc prawie dokładnie 70 lat temu. Początkowo była to uczelnia dwusekcyjna, gdzie obok Sekcji Teologii Ewangelickiej, zorganizowano również Sekcję Teologii Starokatolickiej. Niestety ówczesne władze nie zapewniły dla nowo powołanej uczelni odrębnego budynku. Jej siedzibą zatem stał się zakład opiekuńczy „Tabita” w Skolimowie-Chylicach pod Warszawą, należący do warszawskiej parafii luterańskiej Św. Trójcy. W budynku tym, obok domów dziecka i seniora, mieściła się również studencka bursa. Dzisiaj z wdzięcznością trzeba odnotować, że 21 października 1954 roku Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego podjął decyzję o „wyłożeniu do zwrotu kwoty potrzebnej na adaptację „Tabity” na potrzeby uczelniane. Już 16 listopada 1954 roku ówczesne Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego wydało dokument stwierdzający, że Chrześcijańska Akademia Teologiczna jest państwową szkołą wyższą. Na jej czele stanął Dziekan nieistniejącego już wtedy Wydziału Teologii Ewangelickiej UW ks. prof. Wiktor Niemczyk, a pierwszym prorektorem został ks. dr. (później ks. bp) Andrzej Wantuła.

Mimo swego bogatego dorobku naukowo-dydaktycznego, wybitnych profesorów UW takich, jak chociażby męczennik z Auschwitz – święty Kościoła Prawosławnego - ks. archimandryta prof. Grzegorz Peradze, Kościół prawosławny w okresie powojennym, i to dopiero od 1951 roku, mógł realizować swoją politykę edukacyjną jedynie na poziomie

funkcjonującego w Warszawie Prawosławnego Seminarium Duchowego. W wyniku negocjacji kierownictwa ChAT i władz Kościoła prawosławnego oraz na mocy zarządzenia Ministra Szkolnictwa Wyższego z dnia 30 lipca 1957 roku, w ChAT została utworzona Sekcja Teologii Prawosławnej, co nadało Akademii już nie tylko międzywyznaniowego, lecz także ekumenicznego charakteru, który cechuje naszą Alma Mater do dnia dzisiejszego.

Poza siedzibą w Chylicach, zajęcia odbywały się również w Prawosławnym Seminarium Duchowym w Warszawie przy ulicy Paryskiej 27. W 1959 roku wznowiono publikację „Rocznika Teologicznego”. W 1965 zaś roku przeprowadzono pierwszy przewód habilitacyjny późniejszego profesora, a także zwierzchnika Kościoła Metodystycznego w Polsce i Prezesa PRE.

1 października 1968 roku to dzień, kiedy Chrześcijańska Akademia Teologiczna przeniosła się do budynku przy ulicy Miodowej 21C w Warszawie. O wydarzeniu tym tak w pisał wybitny profesor naszej uczelni śp. Janusz Maciuszko: „ChAT mogła powoli wchodzić w krwiobieg nauki polskiej, jej studenci i profesorowie integrować się z substancją kulturalną i naukową miasta”.

„Jest czas rozdzierania i czas zszywania...”

Przemiany ustrojowe 1989 roku pozwoliły wszystkim uczelniom, w tym teologicznym, rozszerzyć zakres ich autonomii. W 1991 roku przyjęto nowy statut uczelni, a także zatwierdzono szereg stosownych regulaminów. Autorytet uczelni wzrastał, co skutkowało nawiązaniem nowych kontaktów międzyuczelnianych w kraju i zagranicą. 1 października 1991 utworzono na Wydziale Teologicznym Ekumeniczny Instytut Pedagogiczno-Katechetyczny. Były to czteroletnie studia magisterskie na kierunku teologia w zakresie pedagogiki religijnej. Łącznie w latach 1992-1994 studium ukończyło 300 absolwentów. 1 marca 1994 roku w związku z uzyskaniem właściwej liczby profesorów ChAT otrzymała

prawo organizacji Studium Doktoranckiego. Dzisiaj to uczelnia publiczna posiadająca dwa wydziały z prawem doktoryzowania i procedowania habilitacji na każdym z nich.

Pod koniec XX wieku miało miejsce kolejne bardzo ważne wydarzenie w historii uczelni, związane z unormowaniem jej sytuacji prawnej. Otóż pod przygotowanym przez posła Sejmu II kadencji Tadeusza Jacka Zielińskiego, obecnie profesora i prorektora ChAT, projektem poselskim ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, podpisało się 67 posłów, natomiast sama ustawa została uchwalona przez Sejm 16 marca 2000 roku. Stała się ona filarem funkcjonowania Akademii na kolejne 20 lat!

27 listopada 2020 roku Sejm przyjął ustawę o zmianie ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie gwarantującą coroczne dofinansowanie, oprócz Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, również ze strony właściwego ministra do spraw wyznań i mniejszości narodowych.

„Jest czas bładania i czas płasania...”

Jedną z głównych bolączek Akademii przez pierwszych kilkanaście lat XX w., ograniczającą jej działalność i rozwój, pozostawał brak własnej siedziby. Jej budowa stała się możliwa dzięki działaniom zainicjowanym przez śp. Rektora i mojego poprzednika na stolicy biskupiej we Wrocławiu, abp. prof. Jeremiasza. Ale faktem stała się dopiero w okresie, kiedy uczelnią kierował mój bezpośredni poprzednik ks. dr hab. Bogusław Milerski, prof. ucz. Dzięki zaangażowaniu wielu osób budowa została zrealizowana. Środki na zakup działki, dokonany w 2011 r., i na samą budowę pochodziły z budżetu państwa. Po wieloletnich zabiegach, w latach 2017-2018 uczelnia wybudowała nową, własną siedzibę, usytuowaną przy ul. Władysława Broniewskiego 48 w Warszawie.

W lutym 2017 r. rektor Akademii ks. dr hab. Bogusław Milerski, prof. ucz., podpisał umowę z generalnym wykonawcą. Koszt inwestycji

wyniósł 33 mln złotych. 4 października 2018 r. dokonano uroczystego otwarcia i poświęcenia budynku. Było ono połączone z inauguracją roku akademickiego 2018/2019.

W tym nowoczesnym, w pełni dostosowanym do potrzeb osób z niepełnosprawnościami gmachu, znalazły się: obszerna aula (w której się dziś spotykamy), nowoczesne, wyposażone w sprzęt multimedialny audytoria, pracownie metodyczne, laboratoria językowe, laboratoria informatyczne, Akademickie Centrum Sportu, pracownia Lego Education-Makerspace powstała dzięki współpracy Wydziału Nauk Społecznych z Fundacją Ale Nauczanie i AKCES Edukacja propagującą metodykę nauczania problemowego i STEAM w edukacji szkolnej.

Kohelet mówi również, że jest: „...czas milczenia i czas mówienia...”

Chrześcijańska Akademia Teologiczna pierwotnie powstała przede wszystkim by nauczać teologii i teologów kształcić. Z czasem zakres działania poszerzono. A dziś Wydział Nauk Społecznych jest drugim płucem Akademii, bez którego trudno sobie wyobrazić jej funkcjonowanie, życie i rozwój.

Jako przedstawiciel środowiska teologicznego, mogę z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że Wydział Nauk Społecznych ma w obecnej rzeczywistości edukacyjnej trudniej, mimo że uprawia powszechnie obecną dziedzinę nauki. O tym wydziale trzeba mówić jak najwięcej, bo dzięki ciężkiej pracy jego kadry dydaktycznej i studentów, w pełni na to zasługuje.

Dla teologii lepszy jest zawsze „czas milczenia”, bo teologia broni się sama przede wszystkim na poziomie metafizycznym i duchowym. Teologia nie może być naukowym hobby, nie można jej „ot tak” porzucić ani o niej zapomnieć. Nieuprawnionym jest też stwierdzenie „kiedyś studiowałem teologię”, bo teologiem jest nie ten, kto studiował, ale ten kto naprawdę się modli – jak przekonuje Ewagriusz z Pontu. Kształcimy

studentów z jej zakresu, ponieważ jest ona matką wszystkich innych nauk, chociaż dzisiaj często kwestionowana jest nawet zasadność jej naukowego statusu.

„Jest czas chowania i odrzucenia...”

W jednym z wywiadów, udzielonych w 2007 roku tygodnikowi „Przekrój”, przedstawiciel świata nauki Richard Dawkins, promując swoją książkę „Bóg urojony”, powiedział: „Wśród ludzi, którzy w jednakowym stopniu mają dostęp do nauki i wiary w Boga Stwórcę, ci, którzy wybrali wiarę są głupszy” (2007, 519). Podobnych wypowiedzi i prowokacji jest dzisiaj coraz więcej.

Szanowni Państwo zróbmy wszystko, aby cechą XXI wieku była obiektywna i kognitywna wiedza, daleka od krzywdzących stereotypów i powielanych ze słyszenia absurdałnych teorii. Wiele mówimy o obiektywnej prawdzie, dobrze wiedząc, że nie jesteśmy w stanie jej zdefiniować w tym świecie. Może dlatego warto wsłuchać się w słowa Wierchowńskiego – bohatera „Biesów” Dostojewskiego, który mówił: „Czy wie pan, drogi przyjacielu, że prawda jest zawsze nieprawdopodobna? Aby nadać jej cechy prawdopodobieństwa, trzeba koniecznie dodać do niej trochę kłamstwa”. Sam Dostojewski natomiast wychodzi jeszcze dalej i jakby rozszerzając myśl Pierwszego Listu św. Jana stwierdza: „gdyby mi ktoś udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą i rzeczywiście tak było, że prawda jest poza Chrystusem, to wołałabym pozostać z Chrystusem, niż z prawdą”.

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, jako uczelnia publiczna, jest przestrzenią spotkania i dialogu trzech tradycji wyznaniowych, a w istocie trzech odrębnych mentalności konfesyjnych: ewangelickiej, starokatolickiej i prawosławnej. To wszystko harmonijnie koegzystuje z przestrzenią kształcenia humanistycznego i społecznego. Jest zatem uczelnią otwartą na dialog, który, znajduje się dzisiaj w głębokim kryzysie. Kiedyś wspomniany już śp. arcybiskup Jeremiasz

(Anchimiuk) tak powiedział o naszej akademii: „Chrześcijańska Akademia Teologiczna jest sprawdzoną przez lata społecznością, w której różnorodność poglądów jest faktem”.

Szanowni Państwo! Drodzy Doktoranci i Studenci!

Otwieramy nowy rok akademicki, bo nadszedł na to „właściwy czas”. Wkraczamy w czas wytężonej pracy i nauki. Szczególnie serdecznie witam studentów i doktorantów pierwszych roczników obu wydziałów i dziękuję za wybór naszej uczelni. Studentom Wydziału Nauk Społecznych życzę pogłębionej refleksji nad człowiekiem, studentom teologii zaś poznawania jej piękna, głębokiej wiary w Boga i świadomości, że teologia to nie tylko nauka, ale i realne życie. Jeśli będziecie nią żyć, przekonacie się, że jest ona również przepiękną i pełną sensu nauką i matką wszystkich nauk.

Wszystkim Państwu bardzo dziękuję za uwagę oraz udział w naszej inauguracji.



Obchody stulecia autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce

Celebrating the centenary of the Orthodox Church's autocephaly in Poland

Przed 100 laty, 13 listopada 1924 roku w Konstantynopolu, na tomosie uznającym Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej za samodzielny i autokefaliczny podpisali swe złożyli Jego Świątobliwość Arcybiskup Konstantynopola Nowego Rzymu Grzegorz VII wraz z soborem 12 metropolitów Patriarchatu Ekumenicznego. Dzięki temu aktowi, po ponad dwuletnich zabiegach i tysiącletniej historii obecności na polskich ziemiach, rodzime prawosławie dołączyło do rodziny lokalnych, autokefalicznych Kościołów prawosławnych, stając się ich równorzędnym partnerem w podejmowaniu najważniejszych decyzji dotyczących światowego prawosławia i zrzucając z siebie jakiegokolwiek podporządkowanie zewnętrznej władzy duchownej.

Wszystko rozpoczęło się ok. 864 roku, kiedy to z Bizancjum, z misją ewangelizacyjną wyruszyli do Słowian św. św. bracia Cyryl i Metody. Nieśli im w darze Ewangelię i alfabet słowiański (rozpoczyna się era pisemnej kultury Słowian). W przeciągu 20 lat zorganizowali kościół na Morawach, chrystianizowali Czechy, Bułgarię... Ich uczniowie przeszli Karpaty, chrystianizując Małopolskę, Śląsk, Ziemię Przemyską, Sandomierską. W kolejnych dziesięcioleciach wznosili metodiańskie świątynie nie tylko w Wiślicy, Krakowie, Przemyśle, Wrocławiu, ale

również w Gieczu, Poznaniu, Gnieźnie, na Ostrowie Lednickim, a nawet w Płocku, co świadczy o ich działalności misyjnej w Wielkopolsce i na Mazowszu. O metodiańskiej tradycji w Polsce odnajdziemy zapiski w kronikach Galla Anonima, czeskiego kronikarza Kosmasa, niemieckiego Thietmara, a nawet w „Historii narodu polskiego” bp. Adama Naruszewicza czy w kościelnych pismach gnieźnieńskiego kardynała Leona Michała Przyłuskiego i papieża Piusa IX zachęcających Polaków do świętowania jubileuszu 900-lecia chrztu Polski w 1866 roku.

Dynamiczny rozwój wschodniego chrześcijaństwa i metodiańskiej organizacji kościelnej w Polsce hamowały w kolejnych stuleciach: podział chrześcijaństwa 1054 roku oraz prześladowania okresu piastowskiego (po roku 1000), Unia w Krewie 1385 roku oraz zjednoczenie Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego w jeden organizm polityczny – Rzeczpospolitą otwierają w historii Kościoła prawosławnego w Polsce nowy okres. Ludność prawosławna stanowiła wówczas niespełna 50% polskiej społeczności. Pod względem kościelnym Cerkiew w Rzeczypospolitej jako Metropolia Kijowska zależna była od Patriarchatu Konstantynopolitańskiego. Okresowo posiadała również metropolię: litewską (1299–1330, 1354–1389 i 1415–1420) i halicką (1303–1347 oraz 1371–1401). Cieszyła się względną tolerancją. Wznoszono liczne świątynie i monastery. Ale ludność prawosławna doświadczała również prześladowań, takich jak próba likwidacji polskiego prawosławia po Unii Brzeskiej 1596 roku. Równie brzemienne w skutkach były postanowienia Pokoju Andruszowskiego z 1667 roku i Traktatu Grzymułtowskiego 1686 roku. Na ich mocy Rzeczpospolita traciła na rzecz państwa moskiewskiego całą lewobrzeżną Ukrainę wraz z Kijowem. Utraciliśmy olbrzymie obszary kraju z milionową społecznością prawosławną. Dodatkowo król polski przekazywał moskiewskiemu carowi prawo patronatu nad społecznością prawosławną. Wskutek nieprzychylnych okoliczności polityczno-historycznych powyższe decyzje zaakceptował również Patriarchat Konstantynopolitański – duchowa matka polskiego prawosławia. Czary goryczy dopełniły rozbiory. Ustalenia odnośnie do

prawosławia z XVII wieku rozprzestrzeniono wówczas na cały obszar dawnej Rzeczypospolitej.

Prawosławni w Polsce zdawali sobie sprawę z tego niebezpieczeństwa i w okresie Sejmu Wielkiego podjęli starania o reorganizację życia cerkiewnego w Polsce na zasadach kościelnej niezależności (Kongregacja Pińska 1791 roku). Niestety, klęska insurekcji kościuszkowskiej i kolejne rozbiory zniweczyły te plany.

Powrócono do nich po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Po ustabilizowaniu się granic Rzeczypospolitej (szczególnie granicy wschodniej) od 1922 roku negocjowano z Moskwą (od ponad 100 lat byliśmy pod jej kanoniczną opieką), a następnie z Konstantynopolem możliwość kościelnej niezależności. Zdawano sobie sprawę, że tylko autokefalia da nam możliwość normalizacji życia kościelnego, ochrony cerkiewnego mienia, uregulowania prawnego położenia w kraju, którego władze chciały z nas uczynić relikw zaborów. Władze państwowe sprzyjały tym planom, chcąc postawić między polskim a rosyjskim prawosławiem mocny mur. Negocjacje z Cerkwią rosyjską były utrudnione bolszewickimi prześladowaniami tej ostatniej. W okresie bezprawnej likwidacji patriarchatu i wprowadzenia przez bolszewików niekanonicznej struktury cerkiewnej zależnej od władz, polski episkopat zwrócił się o autokefalię do swej poprzedniej (sprzed XVII w.) matki – Konstantynopola, z którym już wcześniej rozmawiały polskie władze. Ostatecznie w 1924 roku otrzymaliśmy tomos Patriarchatu Konstantynopolitańskiego przyznający Kościołowi prawosławnemu w Rzeczypospolitej autokefalię:

Uznajemy organizację i konstytucję autokefaliczną Świętego Kościoła Prawosławnego w Polsce i udzielamy mu naszego błogosławieństwa, aby odtąd rządził się jako siostra duchowa i niezależny i autokefaliczny, prowadził swe sprawy według reguły i praw suwerennych innych Świętych Kościołów Prawosławnych Autokefalicznych, uznajcie jako swą zwierzchnią władzę kościelną Święty Synod, złożony z Arcybiskupów prawosławnych kanonicznych w Polsce, mając za każdym razem, jako

przewodniczącego, Jego Wyniosłość, Metropolitę Warszawy i całej Polski (Płoński 2009, 166).

Jego ogłoszenie miało miejsce w warszawskiej katedrze św. Marii Magdaleny w Warszawie w 1925 roku. W ciągu 23 lat pozostałe lokalne Kościoły prawosławne zaakceptowały naszą kościelną samodzielność.

Ta historia oraz pozytywne następstwa autokefalii stały się treścią rocznych obchodów jubileuszu. Decyzja Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego obok ogólnopolskich obchodów (liturgiczne: 19 sierpnia – święto Przemienienia Pańskiego, św. Góra Grabarka, 13 listopada – warszawska katedra św. Marii Magdaleny, 24 listopada – warszawska parafia Mądrości Bożej Hagia Sophia) każda diecezja przygotowała lokalne programy i inicjatywy. Obejmowały one zarówno świętowanie modlitewne, jak i edukacyjno-kulturalne. Ich symbolem stał się pamiątkowy medal jubileuszu. Na jego awersie widzimy warszawskie świątynie: św. Marii Magdaleny (miejsce ogłoszenia autokefalii, symbol „początku drogi” i łączności z minionymi pokoleniami, przodkami) oraz Mądrości Bożej Hagia Sophia (symbol łączności ze światowym prawosławiem, spojrzenia w przyszłość ku nadchodzącym pokoleniom). Na rewersie mamy centralnie umieszczoną ikonę św. św. Cyryla i Metodego jako patronów polskiego chrześcijaństwa i chrystianizatorów naszych ziem. Od nich wszystko się zaczęło. Wokół postaci św. św. Cyryla i Metodego przedstawieni są twórcy polskiej autokefalii, od metropolity Jerzego Jaroszewskiego rozpoczynając, a kończąc na metropolicie Sawie Hrycuniaku. Podkreślano tym, że autokefalia to nie tyle dar, co zadanie do ciągłej realizacji, przywilej, ale i obowiązek, który stale należy realizować i chronić. Życie duchowieństwa i wiernych PAKP stale powinno być autokefalicznym. Wyraża się to na kilku płaszczyznach, na których oparto również świętowanie jubileuszu 100-lecia.

W pierwszej kolejności na płaszczyźnie modlitewnej. W każdej diecezji zorganizowane były centralne, diecezjalne nabożeństwa jubileuszowe (np. w Warszawie – 13 listopada, w Lublinie – 23 maja, w Białymstoku – 22 maja, we Wrocławiu – 21 września, w Gorlicach – 9 września,

w Łodzi – 28 lipca, oraz w diecezji wojskowej). Ogólnopolskie nabożeństwa miały miejsce podczas święta Przemienienia Pańskiego 19 sierpnia na św. Górze Grabarce. Dwudniowe uroczystości zgromadziły cały episkopat Kościoła prawosławnego w Polsce, ponad 150 duchownych, kilkadziesiąt tysięcy wiernych oraz przedstawiciele władz krajowych i samorządowych. Ważnym elementem tych centralnych obchodów było poświęcenie „100 krzyży na sto lat”. Grabarka słynie z przynoszonych tu rokrocznie i ustawianych na św. górze pątniczych krzyży. Nikt ich nie liczy. Najstarsze pochodzą z XIX wieku (historia ich ustawiania sięga pierwszego dziesięciolecia XVIII wieku). W dniu jubileuszu naprzeciwko wejścia do świątyni, na zachodnim zboczu góry, ustawiono 100 identycznych krzyży wotywnych. Na każdym jest napis, czyj to dar: dekanatu, diecezji, cerkiewnej organizacji, itp. W ten sposób niejako cały polski Kościół prawosławny w dniu obchodów swego stulecia stanął przed świątynią, by modlić się za nasz kraj i lud. Równie znamienym było odczytane w tym dniu „Przesłania św. Soboru Biskupów z okazji 100-lecia autokefalii”:

Polska Cerkiew Prawosławna dziękuje Wszechmogącemu Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu za ponad tysiącletnie swoje świadectwo na ziemiach Rzeczypospolitej, ze szczególnym uwzględnieniem 100-lecia otrzymania samodzielności 13 listopada 1924 roku przyznanej w Konstantynopolu, przez Patriarchę Grzegorza VII. Fakt ten jest okazją do retrospekcji trudnej, a jednocześnie pięknej historii polskiej Cerkwi w Rzeczypospolitej. [...] Dzisiaj, kiedy zwracamy szczególną uwagę na 100.letnią rocznicę samodzielności cerkiewnej naszej Cerkwi, Bogu dziękujemy za ten dar i bohaterską służbę Bogu, Cerkwi i Ojczyźnie – Biskupom, Duchowieństwu i Wiernym. To ich bolesne doświadczenia i wierność przodkom zaowocowały duchowym wzbogaceniem wiernych. Dlatego Cerkiew polska żyje, świętuje dzisiaj swoją rocznicę i daje świadectwo w kraju i za granicą, Święty Sobór Biskupów wyraża wdzięczność wszystkim wiernym za ich wytrwałość w wierze i tradycji. Młodzież niech czerpie wzorce wierności Cerkwi od Ojców, a ci niech wspierają młodą generację tak, by była wierna Chrystusowi i Jego Cerkwi i trwała niezmiennie pomimo

różnych okoliczności, do końca. Módlmy się za tych, którzy swoją pracą, modlitwą często przelewając swoją krew, budowali fundamenty wiary prawosławnej na ziemiach Rzeczypospolitej, pozostając oddanymi obywatelami i patriotami swojej Ojczyzny Rzeczypospolitej Polskiej (Przesłanie św. Soboru Biskupów...).

Niejako w nawiązaniu do „grabarskich” krzyży w wielu parafiach (np. w katedrze św. Marii Magdaleny w Warszawie) miało miejsce wmurowanie i uroczyste odsłonięcie pamiątkowych tablic poświęconych rocznicy. Umieszczone na nich napisy wyrażały wdzięczność Bogu i przodkom za trud uzyskania autokefalii.

Centralne jubileuszowe nabożeństwo miało miejsce 13 listopada w warszawskiej katedrze św. Marii Magdaleny dokładnie w dniu 100-lecia podpisania autokefalicznego tomosu. To tu tomos był przekazany przez przedstawicieli Patriarchatu Konstantynopolitańskiego polskiemu metropolicie Dionizemu. Obok episkopatu i ponad 70 duchownych nabożeństwo zgromadziło warszawskich wiernych i pielgrzymów spoza stolicy. Śpiewały dwa chory: chór katedralny oraz chór szkół teologicznych, tzn. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej i Prawosławnego Seminarium Duchownego. W uroczystościach uczestniczyli przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego, Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej i najwyższych władz państwowych i samorządowych, w tym: przedstawiciel Prezydenta RP sekretarz stanu p. Wojciech Kolarski, sekretarz stanu w MSWiA p. Tomasz Szymański oraz marszałek województwa mazowieckiego p. Adam Struzik, którzy na koniec nabożeństwa zabrali głos.

Dopełnieniem uroczystości był wieczorny Jubileuszowy Koncert Muzyki Cerkiewnej i Patriotycznej w Wielkiej Sali (złotej) Zamku Królewskiego. Był on odzwierciedleniem idei świętowania jubileuszu. Zgromadził reprezentantów wielu obszarów społecznego i cerkiewnego życia. Obecni tu byli przedstawiciele najwyższych władz państwowych i samorządowych, środowisk medycznych, edukacyjnych (w tym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej), służb mundurowych, organizacji

charytatywnych, itp. hierarchia, duchowieństwo, bractwa i stowarzyszenia cerkiewne. Nie zabrakło 300 wiernych (tyle mogła pomieścić sala). Wystąpiło 6 specjalnie wybranych chórów, również reprezentujących wszystkie środowiska naszej cerkwi i jej posługę. Żeński chór Monasteru Opieki Matki Bożej w Turkowicach pod dyрекcją siostry Eufalii Zołotarjew reprezentował stan zakonny, który jest niezbędny, by móc otrzymać autokefalię. Podobną reprezentację stanowił połączony chór szkół teologicznych (Prawosławnego Seminarium Duchownego i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej) prowadzony przez prof. Włodzimierza Wołosiuksa. Środowiska służb mundurowych i kapelaństwa specjalne uosabiał Reprezentacyjny Męski Zespół Stratos Prawosławnego Ordynariatu Wojskowego pod kierownictwem ks. pułkownika Łukasza Goduna. Chór parafii św. Jana Klimaka w Warszawie reprezentował miejsce, gdzie spoczywają prochy twórców naszej autokefalii. Chór katedry metropolitalnej św. Marii Magdaleny symbolizował to miejsce, w którym nastąpiło przekazanie nam praw na samodzielny byt. Ostatnim chórem był Chór im. Romana Melodosa z warszawskiej parafii Mądrości Bożej przy ulicy Puławskiej. To z jednej strony najmłodsza warszawska parafia – niejako współczesny plon autokefalii. Przy poświęceniu jej kamienia węgielnego złożono w nim prochy współczesnych naszych męczenników i ziemię z miejsc martyrologii naszej społeczności. Dodatkowo w ten sposób chciano podkreślić „symboliczną obecność Konstantynopola” – konstantynopolitańskiej katedry Hagia Sophia. Równie symboliczny był repertuar. Nie mogło więc zabraknąć obecnego naszego hymnu – Mazurka Dąbrowskiego, jak i najstarszego – Bogurodzicy, troparionu ku czci naszych chrystianizatorów – św. św. Cyryla i Metodego, jak i współczesnych naszych świętych – Męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej, pieśni w językach: polskim, cerkiewno-słowiańskim i greckim, melodii anonimowych autorów oraz utworów kompozytorów wywodzących się z naszych terenów (m.in. Piotra Trochanowskiego, Andrzeja Klimowskiego, Aleksego Turankowa), pieśni cerkiewnych i patriotycznych („Czerwone maki na Monte Casino”) (Koncert muzyki cerkiewnej...).

Warszawski koncert nie był oczywiście jedynym. Równie imponujący był koncert „100 chórzystów na 100 lat” mający miejsce w białostockiej cerkwi Mądrości Bożej Hagia Sophia (przy ul. Trawiastej) 11 listopada 2024 roku zorganizowany przez Fundację Oikonomos we współpracy z zarządem województwa podlaskiego. Zgromadził on ponad 110 wykonawców, którzy specjalnie na tę okoliczność stworzyli wyjątkowy chór. Prowadzeni przez p. Łukasza Hajduczenię wykonali m.in.: troparion święta Zmartwychwstania Pańskiego, trysagion „Święty Boże”, hymn chwalebny „Bóg jest z nami”, kant na cześć metropolity Dionizego Waledyńskiego. Nie zabrakło fragmentów nabożeństw, np. wielkiej ektenii, pieśni/fragmentu psalmu „Nad rzekami Babilonu”. Utwory rozbrzmiewały w języku cerkiewno-słowiańskim i polskim. Reprezentowały kompozycje XX wieku i wcześniejsze, z terenów dawnej i obecnej Polski, ale też spoza jej granic (Chór 100...).

Równie imponująco prezentował się: „Koncert Paschalny z okazji 100-lecia autokefalii PAKP” w Lublinie 23 maja 2024 roku (Koncert paschalny...).

Koncertów było tak wiele, że nie sposób wszystkie je opisać. Wymieńmy tylko lokalizacje, w których odbyły się niektóre z nich: warszawska katedra św. Marii Magdaleny (2 koncerty), białostocka katedra św. Mikołaja, wrocławska katedra Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy, minikoncert w Pałacu Prezydenckim (14 listopada 2024 roku), koncerty w parafiach w: Białej Podlaskiej, Hajnówce, Gorlicach, Rzeszowie, Siedlcach, Zamościu, w siedzibie Prawosławnego Ordynariatu Polowego w Warszawie.

W świętowanie jubileuszu poprzez kulturę wpisuje się również szereg okolicznościowych wystaw. Objazdowy charakter miały wystawy: „Współczesny Kościół prawosławny” (fotograficzna), „100 lat autokefalii PAKP” (merytoryczno-fotograficzna), „35-lecie restytuowania Prawosławnej Diecezji Lubelsko – Chełmskiej” (merytoryczno-fotograficzna). Odwiedziły one kilkadziesiąt miejsc w Polsce od Gorlic po Gdańsk, od Białegostoku po Szczecin.

Nie można również zapomnieć o ogólnopolskim konkursie plastycznym „Stulecie uzyskania niezależności PAKP” dla dzieci w wieku przedszkolnym i szkolnym oraz dla młodzieży licealnej. Nadesłano około 180 prac wykonanych różnymi technikami malarskimi, rysunkiem a nawet prace ikonograficzne.

Wystawom i konkursom towarzyszyła jubileuszowa działalność wydawnicza. W związku z rocznicą ukazały się takie publikacje jak: „Kolory Prawosławia. Grecja wyspiarska” (album), „Kilka słów o autokefalii Cerkwi prawosławnej w Polsce” (folder informacyjny w 3 językach), „Prawosławny dekanat bielski 1918-1939”, szereg artykułów naukowych i popularno-naukowych. Polskie prawosławie prezentowane tu było zarówno od strony wewnętrznych wyzwań, z którymi się borykało, jak i w szerszych relacjach międzynarodowych i międzywyznaniowych. Wydano więc również publikacje takie jak: „Albańscy święci”, „Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne św. Cyryla z Jerozolimy”. W przeddzień uroczystości prof. Antoni Mironowicz opublikował monografię: „Cerkiew prawosławna w Polsce i jej droga do autokefalii”.

Szczególne miejsce w tej popularyzatorskiej działalności zajmują materiały filmowe i multimedialne. Telewizja Polska (w tym oddziały białostocki, lubelski i Redakcja Ekumeniczna) przygotowała długie reportaże: „W duchu niezależności”, „Studium Teologii Prawosławnej UW”, „Metropolita Dionizy”, „Z historii prawosławia w Polsce: ku odrodzeniu i ożywieniu”, „Z historii prawosławia w Polsce: Sawa Sowietów”, „Z historii prawosławia w Polsce: Prawosławny Ordynariat Wojska Polskiego”. W ramach tego samego cyklu przygotowano audycje przedstawiające polski prawosławie u zarania polskiej państwowości, za Jagiellonów, w czasach Unii Brzeskiej, w okresie Sejmu Wielkiego, pod zaborami, na Podkarpaciu (zob. Programy redakcji...). Transmitowano debatę ekspercką: „100-lecie autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce” (Deбата ekspercka...). Przeprowadzono transmisje prawosławnych nabożeństw, np. święta Zmartwychwstania Pańskiego z Bielska Podlaskiego.

W Lublinie powstał film pt. „Diecezja Lubelsko – Chełmska jako duchowy owoc autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce” (Diecezja Lubelsko-Chełmska...).

Pałac Prezydencki przygotował bezpośrednią transmisję ze spotkania pary prezydenckiej z przedstawicielami władz kościelnych i społeczności wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w dniu 14 listopada (Uroczystość 100-lecia...; 100-lecie autokefalii...).

Prawosławna młodzież przygotowała prezentację multimedialną „100 lat autokefalii. 1000 lat historii” (100 lat autokefalii. 1000 lat...). W nowoczesny sposób przybliżono w niej zagadnienie i proces kształtowania się i dochodzenia do autokefalii na szerokim tle historii prawosławia na ziemiach polskich. Równie ciekawie prezentuje się cykl audycji: „Krótkie informacje o prawosławiu”. Kilka z nich poświęcono różnym aspektom autokefalii, patrz np.: „100 lat autokefalii PAKP w pigułce” Plonem działalności portalu młodzieży prawosławnej cerkiew.pl są też inne realizacje, takie jak: „Prawosławna sztuka w Rzeczypospolitej – Debata Akademii Supraskiej”, „Cerkwie Podlasia”, „Prawosławne cerkwie w Warszawie” itp.

Jednym z ważniejszych elementów przeżywania i propagowania jubileuszu 100-lecia autokefalii były konferencje naukowe i popularno-naukowe. Te pierwsze pochylały się nad trudnymi zagadnieniami szczególnie. Rozwierały zarówno przebieg procesu autokefalii, reakcję na nią różnych środowisk krajowych i międzynarodowych, analizowały przyczyny, jak i następstwa (pozytywne i negatywne). W pierwszej kolejności do takich konferencji zaliczyć powinniśmy: majową w Lublinie: „Stulecie autokefalii PAKP. Geneza, uwarunkowania i skutki” (Konferencja naukowa: Stulecie autokefalii...; Lublin: Konferencja Naukowa...) wrześniową konferencję w Supraślu „Dążenia do samodzielności Cerkwi w Polsce – jedność i autokefalia” – zorganizowaną przez Akademię Supraską, Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie, Katedrę Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku i Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie, oraz konferencje listopadowe

w Rzeszowie i Gorlicach: „Odrodzeni z Rzecząpospolitą. 100 – lecie nadania autokefalii prawosławnemu Kościołowi w Polsce”.

Nieco skromniejsze były konferencje poświęcone autokefalii PAKP, które odbyły się w Białej Podlaskiej, Hajnówce, Siemiatyczach, Siedlcach, na Grabarce czy w Zamościu. W dalszych 20 lokalizacjach przeprowadzono prelekcje i odczyty historyczno-kanoniczne. W Warszawie Siestrzyceństwo im. Św. Marty i Marii zorganizowało konferencję: „Kobieta w historii 100-lecia autokefalii PAKP”. Razem z doradcami metodycznymi katechezy (Mazowieckie Samorządowe Centrum Doskonalenia Nauczycieli) dla różnowyznaniowej społeczności zorganizowano w stolicy seminarium katechetyczne „100-lecie uzyskania niezależności PAKP w kontekście edukacji religijnej dzieci i młodzieży”. Podobne szkolenie przygotowano dla wizytatorów i doradców metodycznych prawosławnej katechezy.

Należy tu nadmienić, że tegoroczna XXV Olimpiada Prawosławnej Wiedzy Religijnej poświęcona była autokefalii: „100 – lecie autokefalii PAKP – rys historyczno-kanoniczny”. Uczestniczyło w niej kilkadziesiąt osób z całej Polski.

Szczególną płaszczyzną świętowania jubileuszu była płaszczyzna „państwowa”. Autokefalia nie jest kwestą wyłącznie wewnątrzkościelną. Jej nadanie i oddziaływanie nie omija struktur państwowych. Kościół autokefaliczny poprzez swoich wiernych sprzyja rozwojowi i umacnianiu państwa, na terenie którego działa. Przykładem patriotycznego oddziaływania polskiego prawosławia jest obecność prawosławnych wśród bohaterów kampanii wrześniowej, ofiar Katynia (obradujący 25.11.2024 r. Sobór Biskupów PAKP podjął decyzję o rozpoczęciu prac przygotowawczych do kanonizacji osób zamordowanych w Katyniu, Miednoje i innych miejscach martyrologii polskiego społeczeństwa okresu II wojny światowej), powstańców warszawskich, prawosławne krzyże na Monte Casino, pod Bolonią, Tobrukiem... , rodzina Fedoreńko, męczennik Grzegorz Peradze, pomordowane sieroty z Woli i studenci internatu Studium Teologii Prawosławnej UW z warszawskiej Pragi, bp

Sawa Sowietow i tysiące innych obrońców Ojczyzny. To niewinne ofiary mordów na Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej, powojennych przesiedleń (m.in. akcji „Wisła”), uczestnicy walk o przemiany ustrojowe lat 90-tych.

Patronatem honorowym obchody jubileuszu 100-lecia autokefalii PAKP otoczył Prezydent Rzeczypospolitej p. Andrzej Duda. Przedstawiciele prezydenta uczestniczyli w wielu liturgicznych i kulturalno-naukowych przedsięwzięciach, o których wyżej wspomniano. Symbolem prezydenckiego szacunku wobec Kościoła prawosławnego w Polsce i jego autokefalii jest ozdobny Ewangeliarz w języku cerkiewno-słowiańskim przekazany PAKP na ręce metropolity Sawy w Pałacu Prezydenckim w dniu 14.11.br. oraz flagi państwowe przekazane ordynariuszom wszystkich prawosławnych diecezji. Z ust prezydenta padły wówczas bardzo znamienne słowa:

Stanowicie [prawosławni – przyp. autora] ogromnie ważną część polskiego społeczeństwa... Wspólnota ludzi wierzących w Boga, ludzi żyjących w świecie ważnych dla nas wszystkich wartości ma ogromne znaczenie dla budowania postaw, budowania Rzeczypospolitej. Z całego serca za to dziękuję. Dziękuję też za opiekę, zwłaszcza w ciągu ostatnich lat, nad wszystkimi wiernymi, którzy przybywają do Polski z Ukrainy, a którzy znaleźli bardzo często ukojenie, utulenie w swoim bólu, w swoim cierpieniu, w swoim żalu, właśnie w ramionach Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Dziękuję za to z całego serca. Z satysfakcją i radością obserwujemy na przestrzeni tych ostatnich lat rozwój wspólnoty prawosławnej w Polsce. Dziękuję za to, co Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny wniósł do Rzeczypospolitej, do historii Rzeczypospolitej, także w znaczeniu wychowawczym, w znaczeniu tych pokoleń obrońców Rzeczypospolitej, których groby znaczą tak wiele miejsc i w Polsce, i w wielu miejscach na świecie. Kiedy odwiedzamy z moją Małżonką i z moimi współpracownikami cmentarze, na których leżą polscy żołnierze – widzimy tam także groby wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Dziękuję za to kształtowanie postaw. Dziękuję za to współbudowanie Rzeczypospolitej przez tyle lat i proszę o jeszcze (Kutovyi i in. 2024, 4).

Przyglądając się obchodom jubileuszu 100-lecia autokefalii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, zauważamy ich wszechstronność co do form i odbiorców, do których kierowano przekaz. Starano się w jak najszerszy sposób przybliżyć przyczyny, proces i następstwa autokefalii, dotrzeć i do młodzieży, i do starszego odbiorcy, pokazać przeszłość, ale w perspektywie budowania teraźniejszości. Co ważne, ukazywano autokefalię jako zadanie podlegające stałemu rozwojowi i kontynuacji. Tak też przedstawia się kwestia świętowania jubileuszu. Chociaż główne uroczystości i przedsięwzięcia powoli się kończą, wiele pomniejszych jest jeszcze przed nami. Realizowane będą przez następnych kilka miesięcy, do dnia 17.09.2025 roku, kiedy to wspominać będziemy moment odczytania i przekazania episkopatowi Kościoła prawosławnego w Polsce w warszawskiej katedrze św. Marii Magdaleny w 1925 roku tomosu nadania autokefalii Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu.

Literatura

- 100 lat autokefalii PAKP w pigułce.* https://www.youtube.com/watch?v=t9Jp44_x2_M. Dostęp 28.11.2024.
- 100 lat autokefalii. 1000 lat historii.* <https://www.youtube.com/watch?v=6S3sADjkeu4>. Dostęp 1.11.2024.
- 100-lecie autokefalii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.* <https://www.youtube.com/watch?v=4BqpmxIZ2LU>. Dostęp 27.11.2024. *Cerkwie Podlasia.* <https://www.youtube.com/watch?v=2Czwq8ok6H8>. Dostęp: 25.11.2024.
- Chór 100 na 100-lecie Autokefalii PAKP.* relacja z koncertu: <https://www.youtube.com/watch?v=Ds-qtTdmYlg>. Dostęp 3.11.2024.
- Debata ekspercka 100-lecie autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce.* <https://vod.tvp.pl/programy,88/programy-redakcji-audycji-ekumenicznych-odcinki,274871/odcinek-402,S04E402,1717638>. Dostęp 30.11.2024.

Diecezja Lubelsko-Chełmska jako duchowy owoc autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce. <https://www.youtube.com/watch?v=9SMxwJRu90c>. Dostęp 18.11.2024.

Koncert muzyki cerkiewnej i patriotycznej – 100-lecie autokefalii. <https://www.youtube.com/watch?v=hOy1iVxW6dc>. Dostęp 23.10.2024.

Koncert paschalny z okazji 100-lecia autokefalii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. relacja z koncertu: <https://www.youtube.com/watch?v=tqBBL-BYISs>. Dostęp 13.10.2024.

Konferencja naukowa: Stulecie autokefalii PAKP. Geneza, uwarunkowania i skutki. Dzień I. <https://www.youtube.com/watch?v=lfoHPBOK-9cA>. Dostęp: 1.10.2024.

Kutovy, Igor, Łukasz Troc, Marek Borawski. 2024. „100 lat autokefalii Cerkwi.” *Przegląd Prawosławny* 12: 2-5.

Lublin: Konferencja Naukowa poświęcona 100-leciu autokefalii PAKP (sesje I i II). https://wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=6048. Dostęp 20.10.2024.

Płoński, Roman ks. 2009. „Tomy z 1924 i 1948 roku nadające status autokefaliczny Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu: ich wydźwięk historyczno-kanoniczny”. *Studia Warmińskie* XLVI: 153-171. https://wmbc.olsztyn.pl/Content/12150/09_tomy.pdf. Dostęp 01.12.2024.

Prawosławna sztuka w Rzeczypospolitej – Debata Akademii Supraskiej. <https://www.youtube.com/watch?v=u3xM9eFfGhA>. Dostęp 19.11.2024,

Prawosławne cerkwie w Warszawie. <https://www.youtube.com/watch?v=WnMeUibQ-IM>. Dostęp 22.11.2024.

Programy redakcji ekumenicznej. <https://vod.tvp.pl/programy,88/programy-redakcji-audycji-ekumenicznych-odcinki,274871/odcinek-4,S02E04,1361918>. Dostęp 1.12.2024.

Przesłanie św. Soboru Biskupów PAKP z okazji 100-lecia autokefalii. <https://www.orthodox.pl/67527-2/>. Dostęp 1.11.2024.

Uroczystość 100-lecia autokefalii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. <https://www.prezydent.pl/aktualnosci/wydarzenia/uroczystosc-100-lecia-autokefalii-polskiego-autokefalicznego-kosciola-prawoslawnego,94117>. Dostęp: 15.11.2024.



Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Przemiany Ekumenizmu” (8 marca 2024)

**International scientific conference
“Transformations of ecumenism”
(8th March 2024)**

Pytanie o przemiany ekumenizmu zgromadziło w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz online kilkadziesiąt osób zainteresowanych problematyką ekumeniczną. Okazją do dyskusji wokół tego problemu była międzynarodowa konferencja naukowa zorganizowana we współpracy Akademii oraz Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej.

Impulsem dla tytułowego pytania konferencji było opublikowanie oświadczenia podsumowującego I fazę dialogu luterkańsko-pentekostального „Duch Pana nade mną”, jaka odbywała się w latach 2016-2022¹. Oświadczenie to jest świadectwem dialogu dwóch tradycji, które nie tyle starają się przezwyciężyć teologiczne podziały czy też próbują poradzić sobie ze wspólną trudną historią, ale starają się przy wszystkich swoich odmiennościach od siebie uczyć. Ten szczególny kontekst i treść

¹ Oryginał angielski: Lutheran World Federation et al. 2023. Tłumaczenie dokumentu zostało udostępnione uczestnikom konferencji w wersji elektronicznej, planowana jest jego publikacja w jednym z kolejnych numerów *Rocznika Teologicznego*.

oświadczenia skłoniła organizatorów konferencji do postawienia pytania o współczesne przemiany ekumenizmu.

Poszukiwanie odpowiedzi rozpoczęto w kontekście polskim. W otwierającym panelu wzięli udział przedstawiciele istotnych na polskiej ekumenicznej scenie organizacji. Z ramienia Polskiej Rady Ekumenicznej wzięł w nim udział ks. dr Grzegorz Giemza. Polskie Forum Chrześcijańskie reprezentował ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński, zaś Kościół Katolicki sekretarz Rady ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski ks. dr hab. Sławomir Pawłowski, prof. ucz. Dyskusję poprowadził dr hab. Jerzy Sojka, prof. ucz., z Katedry Teologii Historycznej ChAT współorganizującej konferencję.

Drugim krokiem w poszukiwaniu obrazu przemian ekumenizmu było zadanie pytania o znaczenie wyników globalnego dialogu luteransko-pentekostalnego dla Kościołów tych dwóch tradycji w Polsce. Polskich luteran reprezentował ks. dr Adama Malina, prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, zaś chrześcijan pentekostalnych ks. dr Wojciech Trybek, zastępca prezbitera naczelnego Kościoła Zielonoświątkowy w Polsce.

Następnie skupiono się na doświadczeniu I fazy dialogu luteransko-pentekostalnego, którą zakończono wspomnianym na wstępie oświadczeniem. Swoje referaty podsumowujące udział w dialogu przedstawili członkowie globalnej grupy dialogowej: chrześcijanin pentekostalny dr Jean-Daniel Pluss (Światowe Forum Chrześcijańskie) oraz luteranka ks. dr Cheryl Peterson (Wartburg Theological Seminary).

Konferencję zakończyło wpisanie doświadczenia dialogu luteransko-pentekostalnego w szersze doświadczenie ekumeniczne obu tradycji. Luteranską perspektywę przedstawił ks. prof. dr Dirk Lange, zastępca sekretarz generalnej Światowej Federacji Luterńskiej ds. stosunków ekumenicznych. Perspektywę pentekostalną prezentował prof. dr Cecil Robeck z Fuller Theological Seminary. Obaj prelegenci byli także uczestnikami I fazy dialogu luteransko-pentekostalnego.

Bibliografia

Lutheran World Federation, Pentecostal World Fellowship. 2023. „International Lutheran-Pentecostal 2016–2022 Dialogue Statement: «The Spirit of the Lord Is Upon Me»”. Geneva: Lutheran World Federation. Dostęp: 1.12.2024. <https://lutheranworld.org/sites/default/files/2023-12/20230810%20Lutheran-Pentecostal%20dialogue%20EN.pdf>



Seminarium ze studentami Uniwersytetu w Padeborn (20-21 marca 2024)

**Seminar with students of the University of Padeborn
(20-21st March 2024)**

Studenci na kierunku teologia, specjalizacja teologia ewangelicka Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie mieli okazję wziąć udział w dwudniowym wspólnym seminarium ze studentami z Uniwersytetu w Padeborn, studiującymi tam teologię ewangelicką w ramach przygotowania do zawodu nauczyciela religii. Wizyta studentów z Padeborn w Warszawie, w ramach której odbyło się seminarium w ChAT, była częścią szerszej podróży studyjnej związanej z tematyką pamięci Szoah. Dni poprzedzające seminarium w Warszawie goście z Padeborn spędzili w Oświęcimiu, zwiedzając Miejsce Pamięci i Muzeum Auschwitz-Birkenau – Były Niemiecki Nazi-stowski Obóz Koncentracyjny i Zagłady oraz biorąc udział w programie w miejscowym Centrum Dialogu i Modlitwy.

Seminarium w ChAT, które zgromadziło około 35 uczestników, koncentrowało się na tematyce stosunków chrześcijańsko-żydowskich i przeciwdziałania antysemityzmowi. Wspólny namysł i dyskusje otworzył wykład Jana Christiana Pinscha z Uniwersytetu w Padeborn zatytułowany „Inność religijna, wrogość skupiona na grupie i antysemityzm”. W ramach kolejnych dwóch sesji ks. dr Grzegorz Olek (ChAT) pracował warsztatowo z oboma grupami studentów wokół problemu

duszpasterskiego reagowania na treści antysemickie. Wspólną pracę zakończył warsztat przeprowadzony przez dr. hab. Jerzego Sojkę, prof. ucz. (ChAT) wokół propozycji kontynuowania stosunków luterkańsko-żydowskich, jakie zawarto w nowym dokumencie Światowej Federacji Luterkańskiej poświęconym relacjom chrześcijańsko-żydowskim zatytułowanym „Nadzieja na przyszłość”. Tekst ten powstał w kontekście Zgromadzenia Ogólnego ŚFL, jakie obradowało w Krakowie we wrześniu 2023 roku.



**Symposium naukowe
„Józef Padewski:
Polak – Biskup – Męczennik”
(10 maja 2024)**

**Scientific Symposium
“Józef Padewski: Pole - Bishop - Martyr”
(10th May 2024)**

10 maja 2024 roku w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie odbyło się sympozjum naukowe „Józef Padewski: Polak – Biskup – Męczennik”, poświęcone śp. biskupowi Józefowi Padewskiemu. Tego dnia przypadała 130 rocznica jego urodzin. Kościół Polskokatolicki w RP i Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie – Wydział Teologiczny były organizatorami tego ekumenicznego sympozjum. Bp Józef Padewski był ordynariuszem Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1933-1951. 10 maja 1951 roku stracił życie w więzieniu przy ul. Rakowieckiej w Warszawie. Jest to jedyny przypadek niewyjaśnionej śmierci katolickiego biskupa w więzieniu w okresie Polski Ludowej.

Konferencje prowadził Zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego bp dr Andrzej Gontarek, prof. ucz. W pierwszej części sympozjum słowa pozdrowień skierowali Jego Magnificencja abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski – Rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, i bp dr Adrian Put – Przewodniczący Zespołu KEP ds. Dialogu z Kościołem Polskokatolickim w RP.

Program sympozjum zawierał 3 główne wystąpienia:

1. Ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. ucz., z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie wygłosił referat: „Męczeństwo szczytem chrześcijańskiego świadectwa”. W swoim wystąpieniu ks. prof. Rabczyński przedstawił biblijne znaczenie ofiary i jej znaczenie dla człowieka wierzącego każdego czasu.
2. Dr hab. Borys Przedpełski, prof. ucz., z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie wygłosił referat „Józef Padewski (1894-1951): Biskup, Patriotą, Męczennik”. Prof. Przedpełski przedstawił szczegółowy życiorys śp. bpa Padewskiego.
3. Ks. mgr Damian Heratym z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie wygłosił referat „Sytuacja Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Polsce w czasach biskupa Józefa Padewskiego”. Ks. mgr Heratym wskazywał w swoim wystąpieniu m. in. prawną złożoność położenia, w jakim się tym okresie znajdował Polski Narodowy Kościół Katolicki.

Po głównych wystąpieniach ks. mgr Bartosz Norman przedstawił pamiątki i fotografie ze zbiorów rodzinnych bpa Józefa Padewskiego. Ważnym głosem w sympozjum było również wystąpienie przedstawiciela rodziny bpa Padewskiego – p. Wojciecha Maciejewskiego.

W sympozjum uczestniczyli również dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ucz. – Dziekan Wydziału Teologicznego ChAT, prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński – Prorektor ChAT, bp dr Adrian Korczago, prof. ucz. – Kierownik Katedry Ewangelickiej Teologii Praktycznej ChAT, bp Antoni Norman – Ordynariusz Diecezji Krakowsko-Częstochowskiej, bp Henryk Dąbrowski – Biskup Pomocniczy Diecezji Warszawskiej, duchowni i wierni Kościoła Polskokatolickiego i co bardzo ważne – studenci, którzy przygotowują się do służby w Kościele.

Celem tego ekumenicznego sympozjum była popularyzacja wiedzy o jedynym znanym męczenniku – biskupie z nieodległej przecież przeszłości.



X Ekumeniczne Forum Katechetyczne (24 maja 2024)

10th Ecumenical Catechetical Forum (24th May 2024)

„Aktualne wyzwania organizacji i nauczania religii z uwzględnieniem dzieci ze środowisk migracyjnych” to główny temat X Ekumenicznego Forum Katechetycznego (EFK), które odbyło się w formie hybrydowej 24 maja 2024 roku w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Komisja Wychowania Chrześcijańskiego Polskiej Rady Ekumenicznej (KWCh PRE) będąca organizatorem X EFK zaprosiła wykładowców, katechetów, nauczycieli, studentów oraz osoby interesujące się tematyką katechezy i lekcji religii. Patronatem Ekumeniczne Forum Katechetyczne objął JM abp. prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, Rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Słowa powitania i pozdrowienia wygłosili: bp Andrzej Malicki, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej i JM abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Przedstawiciel Ministerstwa Edukacji Narodowej Tomasz Głowacki (Departament Kształcenia Ogólnego i Transformacji Cyfrowej MEN) w swoim wystąpieniu pt. „Aktualne wyzwania dotyczące nauczania religii, zmiany w prawodawstwie, uczniowie ze środowisk migracyjnych” przypomniał podstawy prawne organizacji nauki religii w szkołach i przedszkolach. Omówił aktualne wyzwania stojące przed systemem oświaty (procesy demograficzne, zmiany kulturowe, społeczne, zmiany związane z rozwojem technologii). Przedstawił przyjęte zmiany w prawie tj. niewliczanie ocen z religii i etyki do średniej ocen ucznia

(od 10.09.2024); brak prac domowych w kl. IV-VIII, ograniczenie prac domowych w kl. I-III (od 1.04.2024). Przedstawił również zmiany projektowane, tj. uelastycznienie w zakresie łączenia uczniów na lekcjach religii w grupy międzyoddziałowe i międzyklasowe; zmiany w tzw. ramówkach (nauka pierwszej pomocy, rezygnacja z nauczania przedmiotu HiT); zmiany podstaw programowych („odchudzenie” dotychczasowych programów). Przedstawił i omówił również podstawy prawne dot. uczniów ze środowisk migracyjnych (Specustawa – ustawa o zmianie ustawy o pomocy obywatelom Ukrainy w związku z konfliktem zbrojnym na terytorium tego państwa oraz niektórych innych ustaw); Specrozporządzenie – rozporządzenie Ministra Edukacji zmieniające rozporządzenie w sprawie organizacji kształcenia, wychowania i opieki dzieci i młodzieży będących obywatelami Ukrainy).

W swoim wystąpieniu „Perspektywy zmian w statusie prawnym katechezy szkolnej w Polsce” prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński, prorektor ds. Kształcenia i Nauki ChAT w Warszawie, omówił stan obecny z głównymi elementami statusu prawnego oraz elementy niekonstytucyjne. Przedstawił również inne możliwości dot. modeli katechezy np. model „mieszany” (szkolno-parafialny) lub parafialny (finansowany ze środków publicznych).

Aktualna dyskusja bierze pod uwagę: postulaty zmian m.in. w kontekście spadającego zainteresowania nauką religii i żądania respektowania wartości konstytucyjnych; brak jasnych propozycji zmian – szum informacyjny – zwłaszcza w kontekście okołowyborczym (wybory parlamentarne, samorządowe, europejskie).

Po obu wystąpieniach ks. dr Grzegorz Giemza (dyrektor RE) poprowadził panel dyskusyjny, w którym udział wzięli prelegenci oraz przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej: p. Michał Stępień z Kościoła Chrześcijan Baptystów, p. Elżbieta Byrtek z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, p. Katarzyna Bator z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, ks. Damian Heratym z Kościoła Polskokatolickiego, Kościół Ewangelicko- ks. Stanisław Bankiewicz z Kościoła

Starokatolickiego Mariawitów, p. Bogdan Kuźmiuk z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

W drugiej części X EFK podjęty został temat „Ochrona małoletnich”. P. Michał Stępień przedstawił perspektywę szkoły i Kościoła, natomiast p. Ewa Śliwka przedstawiła perspektywę prawniczą. Oboje prelegenci zwrócili uwagę na obowiązek wprowadzenia standardów ochrony małoletnich w jednostkach kościelnych. Kościół jest jednym ze środowisk wychowawczych i jego pracownicy podlegają sprawdzeniu w Rejestrze osób z dostępem ograniczonym lub w Rejestrze osób, w stosunku do których Państwowa Komisja do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15 wydała postanowienie o wpisie do Rejestru, a także muszą przedstawić zaświadczenie o niekaralności z Krajowego Rejestru Karnego. W trakcie prelekcji pojawiły się pytania i uwagi uczestników, które zostały omówione i wyjaśnione. Prelegenci przekazali materiały z prezentacji do dyspozycji uczestników X Ekumenicznego Forum Katechetycznego.

JAROSŁAW ZABROCKI

Rocznik Teologiczny
LXVI – z. 4/2024
s. 833-836



**Inauguracja Roku Akademickiego
2024/2025
w 70. rocznicę utworzenia Akademii
(8 października 2025)**

**Inauguration of the Academic Year 2024/2025
on the 70th anniversary of the Academy
(8th October 2025)**

W dniu 8 października w auli głównej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie przy ul. Broniewskiego 48 społeczność akademicka naszej Uczelni wraz z dostojnymi gośćmi zainaugurowała nowy rok akademicki 2024/2025.

Tegoroczna inauguracja rozpoczęła nie tylko kolejny rok akademicki, ale otworzyła jubileuszowy, siedemdziesiąty rok działalności Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Obchody inaugurujące rozpoczęcie nowego roku akademickiego zainicjowało tradycyjne nabożeństwo celebrowane przez duchownych, reprezentujących trzy tradycje wyznaniowe: ewangelicką, prawosławną i starokatolicką. Zebranych na nabożeństwie ekumenicznym przywitał Jego Magnificencja Rektor abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski. Udział w nabożeństwie swoją obecnością zaszczylicili zwierzchnicy i przedstawiciele Kościołów chrześcijańskich zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Homilię podczas nabożeństwa wygłosił ks. dr Dariusz Chwastek – proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie.

O godzinie 11 miało miejsce uroczyste wejście reprezentantów uczelni warszawskich, władz rektorskich oraz dziekańskich Akademii do auli. Zgodnie z wieloletnią tradycją, wejściu towarzyszył śpiew chóru akademickiego ChAT pod kierunkiem prof. dr. hab. Włodzimierza Wołosia. Po wprowadzeniu sztandaru nastąpiło odśpiewanie hymnu państwowego, a JM abp prof. dr. hab. Jerzy (Pańkowski), Rektor ChAT, witając przybyłych zwierzchników Kościołów, przedstawicieli władz państwowych, dyplomatów, władz samorządowych, rektorów uczelni warszawskich, duchowieństwo, pracowników, absolwentów i studentów oraz przyjaciół naszej uczelni rozpoczął uroczystość inauguracyjną nowego roku akademickiego 2024/2025. Wyraził też słowa podziękowania autorom listów gratulacyjnych, które napłynęły do Uczelni z okazji rozpoczęcia nowego roku akademickiego i jubileuszu Akademii.

Przed przystąpieniem do przemówienia inauguracyjnego JM Rektor wspominał tych, którzy w tym roku odeszli:

- śp. ks. Waldemara Preissa – wieloletniego wykładowcę Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, teologa ewangelickiego, tłumacza ksiąg biblijnych Nowego Testamentu,
- śp. prof. Karola Henryka Toeplitza – filozofa, etyka, tłumacza, profesora nauk humanistycznych oraz nauczyciela akademickiego wielu uczelni, w tym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Podstawą tegorocznego wystąpienia inauguracyjnego JM Rektora była refleksja Koheleta nad zagadnieniem właściwego czasu:

Tegoroczna inauguracja nowego roku akademickiego w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie wpisuje się w wyjątkowy dla siebie czas, w grecki *kairos*, czyli „ten oto czas” lub – inaczej mówiąc – „właściwą sposobność” i okazję do powiedzenia kilku słów o historii, życiu Akademii i stojących przed nią wyzwaniach. A to wszystko za sprawą przypadającej na rok 2024 70. rocznicy utworzenia naszej Alma Mater” [...] Dzisiejsza inauguracja to także czas rozpoczęcia nowej kadencji jej władz powołanych na lata 2024-2028. Dlatego w tym miejscu pragnę podziękować całej społeczności akademickiej za ogromny kredyt

zaufania, jakim mnie Państwo obdarzyli, powierzając mi drugą kadencję na urzędzie Rektora ChAT. To wielki zaszczyt, ale i wielka odpowiedzialność. Bardzo Wam wszystkim dziękuję i proszę, abyśmy razem dalej pracowali na rzecz naszej ukochanej Akademii. [...] Otwieramy nowy rok akademicki, bo nadszedł na to „właściwy czas”. Wkraczamy w czas wytężonej pracy i nauki. [...] Studentom Wydziału Nauk Społecznych życzę pogłębionej refleksji nad człowiekiem, studentom teologii zaś poznawania jej piękna, głębokiej wiary w Boga i świadomości, że teologia to nie tylko nauka, ale i realne życie. Jeśli będziecie nią żyć, przekonacie się, że jest ona również przepiękną i pełną sensu nauką i matką wszystkich nauk.¹

W przemówieniu JM Rektor przedstawił okoliczności historyczne powstania i funkcjonowania Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, która 3 listopada 1954 roku zainaugurowała swój pierwszy rok akademicki. Zaznaczył, że Chrześcijańska Akademia Teologiczna pierwotnie powstała przede wszystkim, by nauczać teologii i teologów kształcić. Dziś w Akademii funkcjonuje również Wydział Nauk Społecznych który jest „drugim płucem Akademii, bez którego trudno sobie wyobrazić jej funkcjonowanie, życie i rozwój”. W nowoczesnym gmachu siedziby uczelni wdrożone zostały innowacje dające szansę na zdobycie bardziej interaktywnej i angażującej nauki.

Kluczowym wydarzeniem podczas inauguracji jest immatrykulacja. Uroczystego aktu symbolicznego przyjęcia studentów i doktorantów w poczet społeczności akademickiej dokonał dr hab. Jakub Ślawik, prof. ucz., Prorektor ds. Kształcenia. Reprezentanci nowych studentów ze wszystkich kierunków studiów realizowanych w Akademii złożyli uroczyste ślubowanie, a następnie każda z osób odebrała z rąk JM Rektora list gratulacyjny.

Uroczystość immatrykulacji nowo przyjętych studentów i doktorantów zakończyła się odśpiewaniem pieśni *Gaude Mater Polonia*.

¹ Pełna treść przemówienia JM Rektora zawarto w dziale „Materiały” niniejszego numeru *Rocznika Teologicznego*.

Następnie głos zabrał przedstawiciel studentów i doktorantów – ks. Piotr Awksentiuk, witając w murach naszej Uczelni nowych kolegów i koleżanki.

Tegoroczny Wykład Inauguracyjny pt. „Posłuszeństwo i nieposłuszeństwo tożsamościowe” wygłosił prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz, były rektor Uniwersytetu w Białymstoku, pedagog, pionier nurtu pedagogiki wielokulturowej i międzykulturowej.

Uroczystość inauguracji zakończono odśpiewaniem hymnu akademickiego *Gaudeamus igitur*.

KONRAD BUZAŁA

Rocznik Teologiczny
LXVI – z. 4/2024
s. 837-839



**Ogólnopolska Konferencja
Biblijno-Misjologiczna
„Biblia-Dialog-Kultura”
(7 listopada 2024 roku)**

**National Biblical-Missiological Conference
“Bible-Dialogue-Culture”
(7th November 2024)**

W dniu 7 listopada 2024 r. w siedzibie Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przy ul. Dewajtis 5 odbyła się Ogólnopolska Konferencja Biblijno-Misjologiczna „Biblia-Dialog-Kultura”. Wydarzenie zostało zorganizowane wspólnie przez Katedrę Misjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Towarzystwo Biblijne w Polsce i Katolicką Federację Biblijną. W Komitecie organizacyjnym znaleźli się o. Jan J. Stefanów SVD, sekretarz generalny Katolickiej Federacji Biblijnej (CBF), Iga Zalisz, dyrektor generalna Towarzystwa Biblijnego w Polsce, ze stronu UKSW – ks. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI, ks. dr hab. Tomasz Szyszka SVD, prof. ucz., ks. dr hab. Wojciech Kluj OMI, prof. ucz., a ze strony ChAT dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ucz.

W myśl hasła przewodniego „Bóg w dialogu z człowiekiem” treść referatów była skoncentrowana na motywie Boga przemawiającego do człowieka przez Pismo Święte, którego autorytet łączy chrześcijan różnych tradycji wyznaniowych. W związku z tym w planie konferencji

uwzględniono 3 bloki tematyczne: (1) Natchnienie, (2) Interpretacja, (3) Biblia w działalności misyjno-duszpasterskiej Kościoła/kościółów. Wszyscy chętni mieli możliwość wzięcia udziału w wydarzeniu, zajmując miejsce na sali, jak i uczestnicząc w transmisji online za pośrednictwem platformy Microsoft Teams.

O godz. 9:45 pierwszy blok, który dotyczył natchnienia biblijnego, otworzyło wystąpienie o. Jana J. Stefanowa SVD pt. „Biblia, Kultura, Dialog: nowa przestrzeń służby Słowu Bożemu”, będące wprowadzeniem do tematyki konferencyjnej. Później swoim referatem, zatytułowanym „Prawosławne pojmowanie natchnienia Pisma Świętego”, podzielił się ks. dr Anatol Szymaniuk (ChAT). Po nim głos zabrał ks. Waldemar Linke CP, prof. ucz. (UKSW), z wystąpieniem pt. „Głosić słowo natchnione: implikacje natchnienia dla apostołatu biblijnego”. Tę część zamknęła prelekcja Konrada Buzaly, doktoranta nauk teologicznych w ramach Szkoły Doktorskiej ChAT, pt. „Natchnienie biblijne z perspektywy protestanckiej”.

Po krótkiej przerwie nastąpiło przejście do drugiego bloku, tym razem skupionego na problemie interpretacji Biblii. Pierwszy odczyt pt. „Chrystocentryzm hermeneutyczny – prawosławna perspektywa egzegezy biblijnej” miał wygłosić ks. dr Igor Habura, który jednak z istotnych przyczyn nie mógł zjawić się na miejscu. Wobec tego nadzedł czas na referat ks. prof. dra hab. Krzysztofa Bardskiego (UKSW) zatytułowany „Specyfika duchowej interpretacji Biblii”. Następnie swoją prezentację pt. „Hermeneutyka oraz interpretacja Biblii według dokumentów Światowej Federacji Luteranckiej” przedstawiła dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ucz. (ChAT). Każda sekcja konferencji kończyła się dyskusją nad przedłożonymi tezami, a w tym wypadku pozwolono na jej znaczne przedłużenie z uwagi na wciąż dostępny czas, uzyskany wskutek nieobecności jednego z prelegentów.

Po przerwie obiadowej, spędzonej na ożywionych rozmowach, otwarto trzeci blok konferencji, poświęcony zagadnieniu Biblii w kontekście misji i duszpasterstwa. W pierwszej kolejności w referacie pt.

„Pismo święte na misjach katolickich” wypowiedział się ks. dr hab. Wojciech Kluj OMI, prof. ucz. (UKSW). Potem wystąpienie o tytule „Misjyny wymiar przekładu Biblii w protestantyzmie: idee i instytucje” miał dr hab. Marcin Rzepka, prof. ucz. (UJ). Następnie wszyscy mieli szansę wysłuchać prelekcji reprezentującej Bractwo Słowa Bożego Joanny Człapskiej pt. „Duch posyła także i dziś... – apostołat biblijny w Polsce na przykładzie wybranych działań Bractwa Słowa Bożego”. W końcu, w imieniu Towarzystwa Biblijnego w Polsce z prezentacją pt. „Razem – współpraca dla Słowa Bożego” wystąpiła Iga Zalisz.

Ogólnopolska Konferencja Biblijno-Misjologiczna „Biblia-Dialog-Kultura” zakończyła się ok. godz. 16:00 wspólnym odmówieniem Modlitwy Pańskiej. Modlitwa „Ojcze nasz” stała się pomostem między akademickim a duchowym wymiarem wydarzenia, które wieczorem zwieńczyło ekumeniczne nabożeństwo Słowa Bożego w kościele ewangelicko-augsburskim Świętej Trójcy w Warszawie przy pl. S. Małachowskiego 1. Podczas nabożeństwa, które rozpoczęło się o godz. 18:30, kazaniem usłużył ks. bp dr Andrzej Gontarek, prof. ucz. (ChAT).

Wykaz autorów

Aleksandr Vladimirovič Sizikov, alexsizikoff@yahoo.co.uk, Department of Biblical Studies, St. Petersburg State University, University Embankment, 7-9-11, St. Petersburg, Russia, 199034, AAI-4987-2021

Ks. Kazimierz Pek, kazimierz.pek@kul.pl, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

Ks. Andrzej Baczyński, a.baczynski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Ks. Artur Aleksiejuk, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Anna Rygorowicz-Kuźma, anna.rygorowicz-kuzma@uwb.edu.pl, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Plac Niezależnego Zrzeszenia Studentów 1, 15-420 Białystok

Renata Ernst-Milerska, r.ernst@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Recenzenci *Rocznika Teologicznego* w roku 2025

ks. Bartosz Adamczewski

ks. Krzysztof Bardski

Małgorzata Czuryk

Wojciech Gajewski

ks. Norbert Jerzak

Andrzej Kansy

Marek Kita

Anna Kuśmirek

Krzysztof Leśniewski

ks. Jarosław Lipniak

ks. Marek Ławreszuk

Jan Mirończuk

Ks. Stanisław Nabywaniec

Aleksander Naumow

ks. Leon Neścior

ks. Jacek Nowak

Elżbieta Osewska

Zbigniew Pasek

ks. Sławomir Pawłowski

ks. Kazimierz Pek

ks. Rajmund Porada

Paweł Prüfer

Markus Saur

Werner H. Schmidt

ks. Marcin Składanowski

ks. Tadeusz Stanisławski

ks. Mariusz Szram

Wojciech Świątkiewicz

ks. Adam Świeżyński

ks. Dariusz Walencik