

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XXIV – ELBLĄG 2023

STUDIA ELBLĄSKIE

TOM XXIV – ELBLĄG 2023

Rada Naukowa „Studiów Elbląskich”

- Ks. prof. dr hab. Wojciech ZAWADZKI UKSW Warszawa, Polska – przewodniczący
Prof. Oskar Gottlieb BLARR – Düsseldorf, Germany
Ks. prof. dr hab. Waldemar CHROSTOWSKI – UKSW Warszawa, Polska
Prof. dr hab. Wiesław DŁUGOKĘCKI – UG Gdańsk, Polska
Prof. dr hab. Antoni DUDEK – UKSW Warszawa, Polska
Prof. dr hab. Slavomir GÁLIK – UCM Trnava, Slovakia
Prof. dr hab. Halina KARAS – UW Warszawa, Polska
Prof. dr hab. Karol KARSKI – ChAT Warszawa, Polska
O. prof. dr hab. Zdzisław KIJAS OFMConv. – PFT Seraphicum Roma, Italia
Ks. dr hab. Józef KOZUCHOWSKI – WSD Elbląg, WSSE Gdańsk, Polska
Prof. ucz. dr hab. Dariusz MAKIŁŁA – AEH Warszawa, Polska
Ks. prof. dr hab. Piotr MANIURKA – UO Opole, Polska
Ks. prof. dr hab. Ryszard MOŃ – UKSW Warszawa, Polska
Prof. dr Tereza-Brindusa PALADE – SNSPA Bucharest, Romania
Prof. dr hab. Mieczysław PLOPA – WSFiZ Warszawa, ASiSNS Elbląg, Polska
Dk. prof. dr hab. Waldemar ROZYNKOWSKI – UMK Toruń, Polska
Prof. dr hab. Alina RYNIO – KUL Lublin, Polska
Prof. dr hab. Krystyna STASIEWICZ – UWM Olsztyn, Polska
O. prof. dr hab. Zbigniew SUCHECKI OFMConv. – PUA Rzym, Italia
Ks. prof. dr hab. Mariusz SZRAM – KUL Lublin, Polska
Prof. ChAT dr Jerzy TOFILUK – ChAT Warszawa, Polska
Prof. ucz. dr hab. Krzysztof URBANIAK – AM Łódź, Polska
Ks. prof. dr hab. Włodzimierz WOŁYNIEC – PWT Wrocław, Polska
Prof. dr hab. Jan ŻARYN – UKSW Warszawa, Polska
Ks. prof. ucz. dr hab. Marek ŻMUDZIŃSKI – UWM Olsztyn, Polska

Rada Naukowa „Studiów Elbląskich” ustanowiona została przez księdza biskupa elbląskiego Jacka Jezierskiego stosownym dekretem w dniu 10 listopada 2017 r. [L.dz. 748/2017]

Recenzenci tomu XXIV

- Ks. dr Piotr ADAMEK SVD – FJU Taipei, Tajwan
Dr hab. Dariusz BARBASZYŃSKI – UWM Olsztyn, Polska
Prof. dr hab. Mariusz BIAŁECKI – ASP Gdańsk, Polska
Ks. dr hab. Paweł BORTO – KUL JP II Lublin, Polska
O. prof. dr hab. Bazyli DEGÓRSKI OSPPE – PUST Roma, Italia
Dr hab. Mieczysław GUZEWICZ – Rada ds. Rodziny KEP, Polska
O. prof. dr hab. Ryszard HAJDUK CSsR – UWM Olsztyn, Polska
Ks. prof. dr hab. Cyril HIŠEM – KU Ružomberk, Slovakia
Prof. dr hab. Józefa HRYNKIEWICZ – UW Warszawa, Polska
Ks. prof. ucz. dr hab. Karol JASIŃSKI – UWM Olsztyn, Polska
O. prof. dr hab. Andrzej JASTRZĘBSKI OMI – SPU Ottawa, Canada
Bp dr Jacek JEZIERSKI – PTT Oddział Elbląg, Polska
Ks. prof. ucz. dr hab. Marek JODKOWSKI – UMW Olsztyn, Polska
Dr Michelle JONES – BBI-TAITE Pennant Hills, Australia
O. prof. dr hab. Zdzisław KIJAS OFMConv. – PFT Seraphicum Roma, Italia
Ks. dr Krzysztof KINIOWSKI – KUL JP II Lublin, Polska
O. doc. dr Arkadiusz KRASICKI CSSp – SU Zadar, Croatia
Ks. prof. dr hab. Zdzisław LEC – US Szczecin, Polska
Ks. dr hab. Radoslav LOJAN – KU Ružomberk, Slovakia
Ks. prof. ucz. dr hab. Jacenty MASTEJ – KUL JP II Lublin, Polska
Ks. dr hab. Jarosław MERECKI SDS – PITGP II Roma, Italia
Ks. dr Adam MICHAŁEK SVD – MSD Pieniężno, Polska
Ks. prof. dr hab. Jacek NEUMANN – PTT Oddział Elbląg
Ks. prof. ucz. dr hab. Paweł PODESZWA – UAM Poznań, Polska
O. prof. dr Paweł SAMBOR OFM – PUA Roma, Italia
Ks. prof. dr Jerzy SKRABANIA SVD – KHKT St. Augustin, Germany
Ks. prof. ucz. dr hab. Roman SŁUPEK SDS – PWT Wrocław, Polska
O. prof. dr Józef SMYKSY CSsR – UCB Cochabamba, Bolivia
Ks. prof. dr hab. Janusz SZULIST – UMK Toruń, Polska
Ks. dr Paweł TARASIEWICZ – AAI Colorado Springs, USA
Ks. dr Jan UCHWAT – GSD Gdańsk, Polska
Ks. prof. dr hab. Dariusz ZAGÓRSKI, UMK Toruń, Polska

ISSN 1507-9058

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHÓWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XXIV – ELBLĄG 2023

Studia Elbląskie

Zespół redakcyjny:

ks. dr Piotr TOWAREK (redaktor naczelny), WSD Elbląg, Polska
Doc. dr Miroslav DAVLEVIČ, VU Vilnius, Lithuania
ks. dr hab. Paweł RABCZYŃSKI, prof. UWM Olsztyn, Polska
prof. dr Richard RYMARZ, BBI-TAITE Pennant Hills, Australia
ks. dr Zbigniew GROCHOWSKI, UKSW Warszawa, Polska
ks. dr Marcin PINIKIEWICZ (sekretarz), WSD Elbląg, Polska

Redaktorzy tematyczni:

historia: ks. prof. zw. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI, em. prof. UWM
teologia: ks. dr hab. Marek KARCZEWSKI, prof. UWM
filozofia: ks. dr hab. Stefan Adam EWERTOWSKI, em. prof. UWM

Redaktorzy językowi:

język angielski: dr Dominic SHERIDAN, native speaker, Gdańsk, Australia
język niemiecki: Heino WEYLAND, native speaker, Barssel, Germany
język angielski: Martyna POLAKOWSKA, Elbląg, Polska
język niemiecki: Katarzyna TOMCZYŃSKA-PUZIO, Elbląg, Polska
język włoski, język łaciński: ks. Artur Pius WOŹNIAK, Genua, Italia

Wydano za zgodą:

Kurii Diecezjalnej Elbląskiej
L.dz. 999/2023

Na okładce:

Panorama Elbląga. Widok miasta z 1554 r.
z kopii ze zbiorów Muzeum w Elblągu;
oryginał w Archiwum Państwowym w Gdańsku

Skład, druk i oprawa:

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin
tel. +48 58 536 17 57
bernardinum@bernardinum.com.pl
www.bernardinum.com.pl

Adres redakcji:

Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej
ul. Bożego Ciała 10, 82-300 Elbląg
e-mail: towarek@op.pl
tel: +48 501 236 331 – ks. Piotr Towarek
Strona internetowa:
studiaelblaskie.pl



ISSN 1507–9058

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

HISTORIA

O KULCIE MATKI BOŻEJ W ZAKONIE KRZYŻACKIM

Słowa kluczowe: zakon krzyżacki, kult Matki Bożej, święta maryjne, ołtarze maryjne, wizerunki maryjne, ornaty maryjne

Keywords: the Teutonic Order, veneration of the Mother of God, Marian feast days, Marian altars, Marian images, Marian chasubles

Schlüsselwörter: Deutscher Orden, Marienkult, Marienfeste, Marienaltäre, Marienbilder, Marienkasseln

W historię zakonu krzyżackiego bardzo intensywnie wpisana jest postać Najświętszej Maryi Panny¹. Spotykamy Ją już w samej nazwie wspólnoty, mówimy bowiem o Zakonie Szpitala Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie. Oznacza to, że odwołanie do Matki Bożej stanowiło ważny aspekt tożsamości krzyżaków. Znaczenie nazwy wspólnoty zakonnej możemy w tym przypadku odnieść niemalże do rangi posiadania imienia. Imię Maryja jest więc do pewnego stopnia imieniem zakonu krzyżackiego.

W niniejszym artykule przywołamy kilka przejawów kultu maryjnego w krzyżackiej wspólnocie zakonnej². Dokładnie przybliżymy następujące zagadnienia: święta maryjne, ołtarze maryjne, wizerunki Matki Bożej oraz ornaty, których uży-

* Dk. prof. dr hab. Waldemar Rozynkowski – diakon stały diecezji toruńskiej, historyk, teolog duchowości, specjalizacja naukowa: historia Kościoła; pracownik Instytutu Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2332-3497>, e-mail: wr@umk.pl.

¹ Zob.: M. Dygo, *O kulcie maryjnym w Prusach krzyżackich w XIV–XV w.*, „Zapiski Historyczne” 52/2(1987), s. 237–270; U. Arnold, *Maria als Patronin des Deutschen Ordens im Mittelalter*, w: *Terra sanctae Mariae. Mittelalterliche Bildwerke der Marienverehrung im Deutschordensland Preußen*, red. G. Eimer, E. Gierlich, M. Müller, K. Pospieszny, Bonn 2009, s. 29–56.

² Podejmowałem to zagadnienie już w następujących pracach: W. Rozynkowski, *Der Marienkult in den Kapellen der Deutschordenshäuser in Preußen im Lichte der Inventarbücher*, w: *Terra sanctae Mariae*, s. 57–67; tenże, *Kult Najświętszej Maryi Panny w kaplicach krzyżackich domów zakonnych w Prusach*, „Studia Claromontana” 28(2010), s. 625–640; tenże, *Studia nad liturgią w zakonie krzyżackim w Prusach. Z badań nad religijnością w późnym średniowieczu*, Toruń 2012, s. 77–102; tenże, *Kult Matki Bożej w kaplicy krzyżackiego domu zakonnego w Grudziądzu w świetle średniowiecznych inwentarzy*, „Rocznik Grudziądzki” 20(2012), s. 149–156.

wano podczas maryjnych obchodów liturgicznych. Zostaną one ukazane głównie w świetle inwentarzy wyposażenia kaplic znajdujących się w krzyżackich domach zakonnych, zwanych powszechnie zamkami. Zostały one opublikowane w następujących wydawnictwach źródłowych: *Das grosse Ämterbuch des Deutschen Ordens*, *Das Marienburger Ämterbuch* oraz *Das grosse Zinsbuch des Deutschen Ritterordens*³.

Okazuje się, że analiza wskazanych źródeł pozwala wydobyć interesujące szczegóły odnoszące się do kultu Matki Bożej w zakonie krzyżackim. Choć mamy świadomość specyfiki i swoistej ograniczoności przywołanych źródeł, to jednak widzimy wyraźnie, że właśnie one są niezwykle przydatne w badaniach nad religijnością interesującej nas wspólnoty zakonnej.

MARYJNE ŚWIĘTA

W średniowieczu w ciągu roku liturgicznego w zakonie krzyżackim celebrowano wszystkie najważniejsze święta maryjne, tzn.: Oczyszczenie – 2 lutego, Zwiastowanie – 25 marca, Nawiedzenie – 2 lipca, Wniebowzięcie – 15 sierpnia, Narodzenie – 8 września oraz Niepokalane Poczęcie – 8 grudnia. Dodajmy, że wszystkie przywołane obchody liturgiczne sprawowane były w najwyższym rycie, *totum duplex*⁴.

Zauważmy również, że niektóre z tych wspomnień bardzo szybko pojawiły się w liturgii sprawowanej właśnie w tej wspólnotce zakonnej. Dla przykładu, święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (2 lipca) pojawiło się w kalendarzu krzyżackim już w XIV wieku. Krzyżacy należeli do tych środowisk kościelnych, które jako jedne z pierwszych wprowadziły te obchody i nadały im najwyższy ryt liturgiczny, *totum duplex*. W 1400 roku do wspomnienia tego krzyżacy dodali oktawę⁵.

Przypomnijmy, że święto to zostało wprowadzone w Kościele przez papieża Urbana VI w 1389 roku. Jego następca papież Bonifacy IX potwierdził je, dodając jeszcze wigilię oraz oktawę. Nie oznacza to jednak, że weszło ono automatycznie powszechnie do kalendarzy liturgicznych wszystkich diecezji i wspólnot zakonnych. Dopiero w czasie reform Soboru Trydenckiego święto wprowadzono do kalendarza ogólnego jako powszechnie obowiązujące w całym Kościele⁶.

Podobnie było ze świętem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia). Jako obowiązujące w całym Kościele wprowadzono je do kalendarza na soborze w Bazylei w 1439 roku⁷. W zakonie krzyżackim przywołane obchody

³ *Das grosse Ämterbuch des Deutschen Ordens* (dalej: GAB), hrsg. v. W. Ziesemer, Danzig 1921; *Das Marienburger Ämterbuch* (dalej: MA), hrsg. v. W. Ziesemer, Danzig 1916; *Das grosse Zinsbuch des Deutschen Ritterordens* (dalej: GZB), hrsg. v. P.G. Thielen, Marburg 1958.

⁴ H. Piwoński, *Kult świętych w zabytkach liturgicznych Krzyżaków w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 47(1983), s. 340, 342, 345, 346, 348, 349, 353; W. Rozynkowski, *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, s. 50–63.

⁵ W. Rozynkowski, *Studia nad liturgią*, s. 78–79.

⁶ Zob.: W. Zaleski, *Rok kościelny*, t. 1, Warszawa 1989, s. 353; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 136.

⁷ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 3: (1414–1445), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 425.

maryjne wprowadzono prawdopodobnie już za czasów wielkiego mistrza Dietricha von Altenburga (1335–1341)⁸.

Kult liturgiczny Najświętszej Maryi Panny spotykamy nie tylko w perspektywie roku liturgicznego. Już bowiem w średniowieczu przypisano Jej w sposób szczególny jeden dzień tygodnia, w którym sprawowano msze święte wotywny. Myślimy tu o sobocie, którą bardzo mocno związane właśnie z osobą Matki Bożej⁹. Maryjne msze święte wotywny celebrowano także w krzyżackiej wspólnotcie zakonnej. Okazuje się, że zachowane inwentarze krzyżackich kaplic wymieniają czasami maryjne szaty liturgiczne, które były używane właśnie w soboty. Wydaje się, że możemy przyjąć, iż używano ich podczas mszy świętych wotywnych. Odwołajmy się do dwóch przykładów. Na wyposażeniu kaplicy w domu zakonnym w Ragnecie w 1419 roku znajdował się ornat maryjny z komżami, których używano w soboty: *1 ornat unser frauwen mit 2 rogken weys sydin golt und fogil inetragen am sonabende czu notczen*¹⁰. Podobnie w inwentarzu kaplicy w Gdańsku z 1428 roku spotykamy ornat maryjny używany w soboty: *eyn ornat von unsir frauwen des sonnabendes*¹¹.

MARYJNE OŁTARZE

W każdej kaplicy w krzyżackim domu zakonnym musiał znajdować się przynajmniej jeden ołtarz. Był on niezbędny do celebrowania Eucharystii, która stanowiła centrum życia liturgicznego wspólnotty zakonnej. Prawdopodobnie w większości krzyżackich kaplic znajdowały się jeden lub dwa ołtarze. W większych i bardziej znaczących domach zakonnych w kaplicy oprócz ołtarza głównego wznoszono jeszcze dwa lub trzy ołtarze boczne. Mając na uwadze informacje zawarte w analizowanych inwentarzach, możemy założyć, że prawdopodobnie w każdej kaplicy krzyżackiego domu konwentualnego znajdował się ołtarz maryjny. Był to ołtarz główny lub jeden z ołtarzy bocznych. Przywołajmy kilka konkretnych przykładów¹².

Inwentarz kaplicy w Człuchowie z 1437 roku wymienia ołtarz poświęcony Matce Bożej. Źródło odnotowuje zarówno ołtarz, jak i przynależne do niego wyposażenie: *zcu unser frawen altar 1 gancz ornad roth; unser frawen altar eyn syden antipendium mit czwen pallen*¹³. Jak widać, do tego właśnie ołtarza przypisane były czerwony ornat, jedwabne antepedium oraz dwie palki.

Ołtarz maryjny znajdował się także w kaplicy w domu zakonnym w Elblągu. W inwentarzu z 1440 roku czytamy o *4 cleydung czu unser frauwen altare*¹⁴. Jak widać, jest tu mowa o czterech kompletach wyposażenia ołtarza maryjnego.

⁸ M. Krüger, *Der kirchliche Ritus in Preußen während der Herrschaft des Deutschen Ordens*, „Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 3(1866), s. 701.

⁹ Zob.: B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 24; tenże, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 83–84.

¹⁰ GAB, s. 275.

¹¹ GAB, s. 704.

¹² Więcej zob.: W. Rozynkowski, *Studia nad liturgią*, s. 81–85.

¹³ GZB, s. 110; GAB, s. 666–667.

¹⁴ GAB, s. 94.

O obecności ołtarza poświęconego Matce Bożej w kaplicy w Gdańsku świadczy zachowany inwentarz sprzętu liturgicznego oraz czynszu z 1445 roku, który należał do tego właśnie ołtarza. Źródło wymienia bowiem *gerethe und czinser gehoren zcu unser liben frawen altare obene im huwse zcu Dantczk*¹⁵.

Na obecność w kaplicy w Grudziądzu ołtarza maryjnego wskazuje zachowany do dnia dzisiejszego poliptyk maryjny, który datuje się na około 1390 roku. Obecnie jest on przechowywany w Muzeum Narodowym w Warszawie. Zdaniem historyków sztuki znajdował się pierwotnie w krzyżackim domu zakonnym w Grudziądzu. Centralne sceny ołtarza zajmują przedstawienia zaślęnięcia oraz koronacji Matki Bożej¹⁶.

Analizowane źródła odnotowują także ołtarz maryjny w kaplicy w Kowalewie. W inwentarzu z 1428 roku czytamy o koronach, które były przypisane do tegoż ołtarza: *2 silberin kronen in der grosen toufeln und 1 cleyne mit feynperlin gehaft uf unser frawen altir*¹⁷.

Ołtarz maryjny znajdował się w głównej kaplicy, zwanej często kościołem, w domu konwentualnym w Malborku. Inwentarz z 1394 roku wymienia antepedium ołtarza maryjnego: *1 silberyn antependium vor unser vrauwen alter*¹⁸. Mając na uwadze rangę ośrodka malborskiego dla zakonu krzyżackiego, nie możemy wykluczyć, że Najświętszej Maryi Pannie poświęcony był ołtarz główny. Być może jeden z ołtarzy bocznych oddany był również pod patronat maryjny. W inwentarzu z 1439 roku wymieniono bowiem wyraźnie wyposażenie, które należało do ołtarza głównego oraz innego ołtarza, który został nazwany ołtarzem maryjnym: *Item czum hogen altare [...], item czum altare unser lieben frawen*¹⁹. Podsumowując: być może w malborskiej kaplicy w średniowieczu znajdowały się nawet dwa ołtarze maryjne. Oczywiście to tylko przypuszczenie.

Ołtarz maryjny znajdował się także w kaplicy w Ostródzie. Inwentarz z 1411 roku wymienia: *1 sammath vorhang vor unser frouwen altare; 1 alt goldynnes antependium vor unser frouwen altare*²⁰. Jak widać, źródło wymienia zasłonę oraz antepedium przypisane do ołtarza maryjnego.

Przy ołtarzach maryjnych sprawowano msze święte, te najbardziej uroczyste przypadały w dni obchodów świąt maryjnych. Nie możemy wykluczyć, że sprawowano przy nich liturgię każdego dnia. Wskazują na to pośrednio zapisy, które spotykamy w przywoływanych źródłach inwentarzowych. Odwołajmy się do zapisu, który dotyczy kaplicy w domu zakonnym w Człuchowie. Źródło z 1420 roku wymienia: *1 ornat rot und grune czur frumesse von unser frawen; 1 ornat grune harros czur frumesse*

¹⁵ B. Jähnig, *Inwentar und Zinsen des Marienaltars im Deutschordenshaus Danzig 1445*, „Zeitschrift für Ostforschung” 34/3(1985), s. 382.

¹⁶ J. Domasłowski, *Gotyckie malarstwo tablicowe Prus krzyżackich i jego fundatorzy w XIV i w pierwszej połowie XV wieku*, w: *Fundacje artystyczne na terenie państwa krzyżackiego w Prusach*, red. B. Pospieszna, t. 2, *Eseje*, Malbork 2010, s. 142–145; W. Rozynkowski, *Kult Matki Bożej w kaplicy krzyżackiego domu zakonnego w Grudziądzu*, s. 149–156; S. Getka-Pesta, *Stan badań nad Ołtarzem Grudziądzkim*, „Rocznik Grudziądzki” 20(2012), s. 115–135.

¹⁷ GAB, s. 388.

¹⁸ MA, s. 123.

¹⁹ MA, s. 132.

²⁰ GAB, s. 328.

*von unser frawen*²¹. Jak widać, jest tu mowa o ornaty, które były używane podczas porannyh mszy świętyh sprawowanyh ku czci Matki Bożej. Nie możemy wykluczyć, że Eucharystie te celebrowano właśnie przy ołtarzach maryjnyh.

MARYJNE WIZERUNKI

Dzięki zachowanym inwentarzom wiemy, że w kaplicach krzyżackich domów zakonnyh znajdowały się wizerunki maryjne. Chodzi tu zapewne o przedstawienia figuralne Matki Bożej, prawdopodobnie często wspólnie z Dzieciątkiem Jezus. Mając na uwadze częstotliwość ich występowania w źródłach, możemy nawet założyć, że wizerunki maryjne znajdowały się w każdym z krzyżackich domów konwentualnyh. Odwołajmy się do kilku przykładów²².

W kaplicy w domu zakonnyh w Bałdze znajdował się wizerunek maryjny, który wyraźnie otoczony był kultem. Inwentarze wymieniają bowiem koronę, która miała go zdobić: *1 sulbern crone czum bilde unser lieben frauwen* (1437 rok)²³.

W kaplicy w Bratianie spotykamy dwa wizerunki Matki Bożej. Jeden z nich był wykonany ze srebra: *1 sulbern bilde unser frawen* (1439 rok)²⁴. Drugi natomiast był namalowany na desce: *1 taffel von holcze, darin ist gemolt eyn creucze und 1 Maria* (1439 rok)²⁵. W tym drugim przypadku możemy mieć do czynienia z przedstawieniem sceny ukrzyżowania, w której obecna jest również Maryja.

Inwentarz kaplicy w Brodnicy z 1428 roku informuje, że na jej wyposażeniu znajdowało się niewielkie wyobrażenie Matki Bożej: *eyn kleyn unser frauwen bilde*²⁶. Być może wizerunek maryjny i to ozdobiony koroną znajdował się w ołtarzu głównym. Inwentarz z 1447 roku wymienia bowiem dwie korony, które były do niego przypisane: *2 silberynne cronen die hangen czu dem hogen altare*²⁷.

W kaplicy w Elblągu spotykamy wizerunek Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus. Był on otaczany szczególnym kultem, o czym świadczą informacje o koronach zarówno dla Matki Bożej, jak i dla Dzieciątka Jezus: *1 silbryn krone uff unser frauwen bilde, item 1 silbryn croneleyn dem kinde Jhesu* (1440 rok)²⁸.

W kaplicy w Gdańsku spośród przedmiotów, które stanowiły wyposażenie ołtarza głównego, w inwentarzu z 1420 roku wymieniono między innymi wizerunek Matki Bożej: *unser lieben frawen bilde*²⁹. Kolejny inwentarz z 1428 roku wymienił wyobrażenie Maryi ze srebra: *eyn sulbern bilde unser frauwen*³⁰. Nie można wykluczyć, że źródła wymieniają ten sam wizerunek maryjny.

²¹ GAB, s. 654.

²² Szerzej zob.: W. Rozynkowski, *Studia nad liturgią*, s. 86–94.

²³ GAB, s. 167; GZB, s. 47.

²⁴ GAB, s. 372.

²⁵ GAB, s. 372.

²⁶ GAB, s. 388.

²⁷ GAB, s. 395.

²⁸ GAB, s. 93.

²⁹ GAB, s. 698.

³⁰ GAB, s. 704.

W kaplicy w Grudziądzu spotykamy na pewno dwa wizerunki maryjne³¹. Inwentarz z 1434 roku wymienia *1 bilde unser lieben frauwen von helfenbeyn*³², natomiast źródło z 1447 roku odnotowuje *1 holczen toffel darynne ist unsir lieben frauwen bilde van bornsteyn*³³. Jak widać, przedstawienia Matki Bożej były wykonane: jeden z kości słoniowej, a drugi z bursztynu. Wydaje się, że nie były to wszystkie wizerunki Najświętszej Maryi Panny w tym miejscu. W inwentarzach znajdujemy bowiem informacje o sukienkach (płaszczach) i koronach dla Matki Bożej, np.: *3 mantel unser frawen, item 4 kronen* (1413 rok)³⁴; *2 mentel unser lieben frawen* (1437 rok)³⁵. Prawdopodobnie wymienionymi tu ozdobami przystrajano jeszcze inne przedstawienie Matki Bożej.

Na kolejne wyobrażenia maryjne natrafiamy w kaplicy w Kowalewie. Inwentarz z 1411 roku informuje nas o tym, że w kaplicy znajdowały się dwa wizerunki Najświętszej Maryi Panny: *2 bildechin unszer frawen, eyns steynen, das andir beynen*³⁶. Jak widać, odnotowane tu przedstawienia maryjne wykonane były: jeden z kamienia, a drugi z kości.

Wizerunek maryjny znajdował się także w kaplicy w Królewcu. Świadczy o tym między innymi informacja zawarta w inwentarzu z 1431 roku, podająca, że w zakrystii znajdowały się cztery srebrne korony maryjne: *4 silberen cronen unser frauwen*³⁷. Ten sam inwentarz wymienił jeszcze jedno srebrne berło maryjne: *1 silberin ceptrum unser frauwen*³⁸. Oznacza to, że wizerunek maryjny przystrajany był zarówno koroną, jak i berłem.

W głównej kaplicy w domu zakonnym w Malborku spotykamy dwa wizerunki Najświętszej Maryi Panny, być może obydwie z Dzieciątkiem Jezus. Pierwszy, srebrny, określany był mianem większego: *das bilde unser lieben frauwen, das grosse silberyn* (1437 rok)³⁹. Drugi, być może mniejszy, znajdował się w ołtarzu, przy którym sprawowano poranne msze święte: *das bilde unsir libin frauwen uff dem frumessenaltar* (1437 rok)⁴⁰.

Inwentarz z 1394 roku z tej samej kaplicy wymienia: *2 cronen von fyenem golde czu unser liben vrauwen bilde, item 2 silbiryenne cronen ouch czu unsir liben vrauwen bilde*⁴¹. Jak widać, źródło odnotowuje po dwie korony złote i srebrne, które zdobiły przedstawienie maryjne. Inwentarz z 1398 roku w dużej zakrystii wymienia dwie złote i aż sześć srebrnych koron dla tego samego wizerunku: *2 cronen czu unsir liben vrauwen bilde von fynem golde, item 6 sylberyenne cronen ouch czu demselbin bilde*⁴².

³¹ W. Rozynkowski, *Kult Matki Bożej w kaplicy krzyżackiego domu zakonnego w Grudziądzu*, s. 149–156.

³² GAB, s. 602.

³³ GAB, s. 609.

³⁴ GAB, s. 599.

³⁵ GAB, s. 605.

³⁶ GAB, s. 414.

³⁷ GAB, s. 29.

³⁸ GAB, s. 29.

³⁹ MA, s. 126.

⁴⁰ MA, s. 127.

⁴¹ MA, s. 123.

⁴² MA, s. 125.

Inwentarz z 1437 roku wymienia także korony, które zdobiły postać Dzieciątka Jezus: *und das kindeleyn hot ir ouch czwene die eyne guldyn die andere silberyn*⁴³. W innym miejscu w tym samym inwentarzu odnośnie do Dzieciątka Jezus czytamy: *und das kyndel yn ouch eyn silberyn crone und eyn silbereyn czepter*⁴⁴. A więc obok srebrnej korony nakładanej na skronie Dzieciątka Jezus mamy jeszcze wymienione srebrne berło, które prawdopodobnie było przeznaczone dla Matki Bożej.

Inwentarz kaplicy w Starogrodzie z 1441 roku wymienia trzy czerwone chusty (welony): *3 rote tucher*⁴⁵. Jedna z nich miała wisieć *vor unser lieben frawenbilde*⁴⁶, czyli przed wizerunkiem Matki Bożej.

Inwentarz kaplicy w Toruniu z 1414 roku wymienia *2 silberyn cronen und eyn ceptum unser liben frauwen*⁴⁷. Jak widać, niewymienione tu bezpośrednio przedstawienie maryjny ozdabiane było koroną oraz berłem. Inwentarz z 1418 roku dodaje jeszcze, że berło używane (zakładane) było podczas świąt o największej randze liturgicznej, odnotowuje on bowiem *1 silberyn cepter totum duplex*⁴⁸.

Mając na uwadze wielość wizerunków maryjnych odnotowanych w analizowanych źródłach, możemy założyć, że znajdowały się one w każdej kaplicy krzyżackich domów zakonnych. Były to prawdopodobnie, w części przypadków, figury przedstawiające postać Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus. Godne podkreślenia jest to, że wizerunki te były przystrajane koronami, sukienkami i berłami. W niektórych miejscach spotykamy po kilka koron, co może wskazywać na to, że były one wymieniane i zakładane podczas różnych obchodów liturgicznych. Obecność przywołanych precjozów świadczy także o tym, że wokół wizerunków maryjnych ogniskował się rozwinięty kult. Otwarte pozostaje pytanie, czy miały do nich dostęp osoby spoza krzyżackiej wspólnoty zakonnej, a ściślej – te, które nie były mieszkańcami domów konwentualnych. Mając na uwadze specyfikę życia zakonnego, można przyjąć, że raczej nie. Nie można jednak wykluczyć, że przywołane przedstawienia maryjne były wynoszone w wybrane dni poza kaplice i wtedy mieli do nich dostęp także i inni. Oczywiście to tylko przypuszczenie.

Na koniec zwróćmy uwagę na jeszcze jedną kwestię. Ponieważ kaplice – jak i szerzej: całe krzyżackie domy konwentualne – w znacznej części przestały pełnić po 1525 roku (część już po 1466 roku) funkcje sakralne, dlatego pokrzyżackie wyposażenie liturgiczne uległo rozproszeniu i zapewne w dużym stopniu zniszczeniu. Możemy jednak hipotetycznie założyć, że w niektórych przypadkach zachowane do dzisiaj średniowieczne przedstawienia maryjne z obszaru ziem chełmińskiej i lubawskiej, Prus, a także Pomorza Gdańskiego, przechowywane obecnie bądź w kościołach parafialnych, bądź w muzeach, pochodzą właśnie z dawnych krzyżackich kaplic. Może to chociażby dotyczyć figur Madonny Tronującej z Dzieciątkiem z kościołów parafialnych w Grucie, Mątowach Wielkich oraz Rywałdzie. Mogą one przecież pochodzić z sąsiednich domów konwentualnych, odpowiednio: z Rogóźna, Malborka

⁴³ MA, s. 130.

⁴⁴ MA, s. 127.

⁴⁵ GAB, s. 511.

⁴⁶ GAB, s. 511.

⁴⁷ GAB, s. 434, 435, 437; GZB, s. 94.

⁴⁸ GAB, s. 435.

oraz Radzyna Chełmińskiego⁴⁹. Oczywiście to tylko przypuszczenie, ale bardzo interesujące w kontekście prób poszukiwania dziedzictwa maryjnego po zakonie krzyżackim.

MARYJNE ORNATY

Kult maryjny w kaplicach krzyżackich domów zakonnych możemy obserwować także z perspektywy przechowywanych w nich szat liturgicznych. Myślmy tu przede wszystkim o ornatach. Okazuje się, że w wielu źródłach inwentarowych opisy ornatów zostały sporządzone na tyle szczegółowo, że informują nas one między innymi o ornatach używanych w liturgii sprawowanej ku czci Najświętszej Maryi Panny. Odnotujmy, że ornaty określane są w analizowanych źródłach terminami *ornat* lub *kasel*⁵⁰.

Opis szat maryjnych jest czasami bardzo szczegółowy. Spotykamy na przykład informacje o ornatach używanych do celebracji mszy wotywnych o Najświętszej Maryi Pannie, które sprawowano w soboty. W kaplicy w zamku w Ragnecie pod rokiem 1419 odnotowano między innymi *1 ornat unser frauwen mit 2 rogken weys sydin golt und fogil ingetragen am sonabende czu notczen*⁵¹. Inwentarz kaplicy w Gdańsku z 1428 roku wymienia także ornat maryjny używany w sobotę: *eyn ornat von unsir frauwen des sonnabendes*⁵².

Niejednokrotnie przy wymienianiu szat liturgicznych spotykamy odniesienie do kolorów. W przypadku szat używanych do celebracji liturgii maryjnej spotykamy przede wszystkim kolor biały. Zilustrujmy to kilkoma cytatami źródłowymi:

- Elbląg: *1 kasel grun und weis de beata virgine* (1440 rok)⁵³,
- Gniew: *1 weyser ornat von unser frawen* (1422 rok)⁵⁴,
- Grudziądz: *2 wyse kasel unser frauwen* (1413 rok)⁵⁵,
- Ostróda: *1 weys ornath mit 2 rocken und 1 cappen van unsirn lieben frawen* (1449 rok)⁵⁶,
- Radzyń: *1 weis ornath de beata virgine* (1449 rok)⁵⁷,

⁴⁹ Zob.: A. Błażejewska, *Rzeźba w państwie krzyżackim od jego początków do wojny trzynastoletniej*, w: *Fundacje artystyczne na terenie państwa krzyżackiego w Prusach*, pod red. B. Pospiesznej, t. 2: *Eseje*, Malbork 2010, s. 174; W. Rozynkowski, *Koronacja figury Matki Bożej w Rywałdzie Królewskim*, „*Nasza Przeszłość*” 113(2010), s. 319–327.

⁵⁰ Zob.: W. Rozynkowski, *O świętych w świetle szat liturgicznych znajdujących się w kaplicach krzyżackich domów zakonnych w Prusach*, w: *Podróżnicy. Fundatorzy. Święci*, red. T. Ratajczak, Poznań 2008, s. 221–227; tenże, *Studia nad liturgią*, s. 94–97.

⁵¹ GAB, s. 275.

⁵² GAB, s. 704.

⁵³ GAB, s. 94.

⁵⁴ GAB, s. 745.

⁵⁵ GAB, s. 599.

⁵⁶ GAB, s. 337.

⁵⁷ GAB, s. 581.

- Starogród: *I wys samat ornatus von unser frouwen* (1412 rok)⁵⁸,
- Świecie: *eyn weis ornatus unser frawen* (1434 rok)⁵⁹.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowane ślady kultu Matki Bożej w krzyżackiej wspólnotce zakonnej odślaniają przed nami interesujące pole badawcze. Jest ono o tyle ważne, że maryjność zakonu należy uważać za jedną z najważniejszych cech tej wspólnoty. Zagadnienie to wymaga jednak szczegółowej kwerendy źródłowej. Jak widać, w odślanianiu pobożności maryjnej pomocne są nawet źródła o charakterze inwentarzowym.

Możemy założyć, że maryjność Krzyżaków miała wpływ na rozwój kultu Matki Bożej na całym terytorium państwa zakonnego. Myślimy tu o diecezjach pruskich, a właściwie przede wszystkim o życiu religijnym na poziomie parafii, których kilkaset erygowano w granicach państwa krzyżackiego. Czy obecna do dzisiaj w wielu regionach i miejscowościach pobożność maryjna nie wynika między innymi z faktu wielowiekowego dziedzictwa, u początku którego spotykamy zakon krzyżacki? Nie możemy wykluczyć⁶⁰. Zagadnienie to, choć trudne będzie do opisanego, oczekuje na zainteresowanie badawcze.

O KULCIE MATKI BOŻEJ W ZAKONIE KRZYŻACKIM

STRESZCZENIE

W historię zakonu krzyżackiego bardzo intensywnie wpisana jest postać Najświętszej Maryi Panny. Spotykamy ją już w samej nazwie wspólnoty, mówimy bowiem o Zakonie Szpitala Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie. Odwołanie do Matki Bożej stanowiło więc ważny aspekt tożsamości krzyżaków. W artykule przywołano kilka przejawów kultu maryjnego: święta maryjne, ołtarze maryjne, wizerunki oraz ornaty, których używano podczas liturgicznych obchodów maryjnych. Zostały one ukazane głównie w świetle zachowanych inwentarzy wyposażenia kaplic znajdujących się w krzyżackich domach zakonnych.

⁵⁸ GAB, s. 502.

⁵⁹ GAB, s. 624.

⁶⁰ Zob.: W. Rozynkowski, *Das Fortleben der Liturgie des Deutschen Ordens in Preussen in Frühen Neuzeit*, w: *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben*, hrsg. von J. Wenta, S. Hartmann, G. Vollmann-Profe, Toruń 2008, s. 564–565; tenże, *Dziedzictwo religijne po zakonie krzyżackim w okresie nowożytnym – wybrane zagadnienia*, w: *Homo doctus in se semper divitias habet. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Januszowi Mallkowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin i pięćdziesiątej rocznicy rozpoczęcia pracy naukowej*, red. W. Polak, Toruń 2008, s. 256.

ON THE VENERATION OF THE MOTHER OF GOD WITHIN THE TEUTONIC ORDER

SUMMARY

Blessed Virgin Mary played a prominent role in the history of the Teutonic Order. We meet her even in the name of this religious corporation - Order of the Hospital of Saint Mary of the Teutonic House in Jerusalem. Referring to the Mother of God was an important aspect of self-identity of the Teutonic Knights. The paper provides a number of examples of Marian worship: Marian feasts, altars, images and chasubles used in liturgical Marian celebrations. They are presented in the light of preserved inventories of chapels which existed in monastic houses of the Teutonic Order.

ZUM KULT DER MUTTER GOTTES IM TEUTONISCHEN ORDEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Gestalt der Heiligen Jungfrau Maria ist in der Geschichte des Deutschen Ordens sehr stark verankert. Sie begegnet uns bereits im Namen der Gemeinschaft, denn wir sprechen vom Orden des Hospitals der seligen Jungfrau Maria des Deutschen Hauses in Jerusalem. Der Bezug auf die Jungfrau Maria war also ein wichtiger Aspekt der Identität des Deutschen Ordens. Der Artikel erinnert an verschiedene Erscheinungsformen der Marienverehrung: Marienfeste, Marienaltäre, Marienbilder und die Messgewänder, die bei den liturgischen Feiern zu Ehren Mariens verwendet wurden. Sie werden vor allem anhand der erhaltenen Inventare der Kapellenausstattungen in den Ordenshäusern des Deutschen Ordens gezeigt.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła:

- Das grosse Ämterbuch des Deutschen Ordens*, hrsg. v. W. Ziesemer, Danzig 1921.
Das grosse Zinsbuch des Deutschen Ritterordens, hrsg. v. P.G. Thielen, Marburg 1958.
Das Marienburger Ämterbuch, hrsg. v. W. Ziesemer, Danzig 1916.
Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 3: (1414–1445), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.
 Jähnig B., *Inwentar und Zinsen des Marienaltars im Deutschordenshaus Danzig 1445*, „Zeitschrift für Ostforschung” 34/3(1985), s. 379–384.

Opracowania:

- Arnold U., *Maria als Patronin des Deutschen Ordens im Mittelalter*, w: *Terra sanctae Mariae. Mittelalterliche Bildwerke der Marienverehrung im Deutschordensland Preußen*, red. G. Eimler, E. Gierlich, M. Müller, K. Pospieszny, Bonn 2009, s. 29–56.

- Błażejewska A., *Rzeźba w państwie krzyżackim od jego początków do wojny trzynastoletniej*, w: *Fundacje artystyczne na terenie państwa krzyżackiego w Prusach*, red. B. Pospieszna, t. 2: *Eseje*, Malbork 2010, s. 166–194.
- Domasłowski J., *Gotyckie malarstwo tablicowe Prus krzyżackich i jego fundatorzy w XIV i w pierwszej połowie XV wieku*, w: *Fundacje artystyczne na terenie państwa krzyżackiego w Prusach*, red. B. Pospieszna, t. 2: *Eseje*, Malbork 2010, s. 142–165.
- Dygo M., *O kulcie maryjnym w Prusach krzyżackich w XIV–XV w.*, „Zapiski Historyczne” 52/2(1987), s. 237–270.
- Getka-Pesta S., *Stan badań nad Oltarzem Grudziądzkim*, „Rocznik Grudziądzki” 20(2012), s. 115–135.
- Krüger M., *Der kirchliche Ritus in Preußen während der Herrschaft des Deutschen Ordens*, „Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 3(1866), s. 694–712.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992.
- Piwoński H., *Kult świętych w zabytkach liturgicznych Krzyżaków w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 47(1983), s. 313–362.
- Rozynkowski W., *Das Fortleben der Liturgie des Deutschen Ordens in Preussen in Frühen Neuzeit*, w: *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preussen: Leben und Nachleben*, hrsg. von J. Wenta, S. Hartmann, G. Vollmann-Profe, Toruń 2008, s. 553–567.
- Rozynkowski W., *Der Marienkult in den Kapellen der Deutschordenshäuser in Preußen im Lichte der Inventarbücher*, w: *Terra sanctae Mariae. Mittelalterliche Bildwerke der Marienverehrung im Deutschordensland Preußen*, red. G. Eimer, E. Gierlich, M. Müller, K. Pospieszny, Bonn 2009, s. 57–67.
- Rozynkowski W., *Dziedzictwo religijne po zakonie krzyżackim w okresie nowożytnym – wybrane zagadnienia*, w: *Homo doctus in se semper divitias habet. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Januszowi Małkowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin i pięćdziesiątej rocznicy rozpoczęcia pracy naukowej*, red. W. Polak, Toruń 2008, s. 251–262.
- Rozynkowski W., *Koronacja figury Matki Bożej w Rywałdzie Królewskim*, „Nasza Przeszłość” 113(2010), s. 319–327.
- Rozynkowski W., *Kult Matki Bożej w kaplicy krzyżackiego domu zakonnego w Grudziądzu w świetle średniowiecznych inwentarzy*, „Rocznik Grudziądzki” 20(2012), s. 149–156.
- Rozynkowski W., *Kult Najświętszej Maryi Panny w kaplicach krzyżackich domów zakonnych w Prusach*, „Studia Claromontana” 28(2010), s. 625–640.
- Rozynkowski W., *O świętych w świetle szat liturgicznych znajdujących się w kaplicach krzyżackich domów zakonnych w Prusach*, w: *Podróżnicy. Fundatorzy. Święci*, red. T. Ratajczak, Poznań 2008, s. 221–227.
- Rozynkowski W., *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006.
- Rozynkowski W., *Studia nad liturgią w zakonie krzyżackim w Prusach. Z badań nad religijnością w późnym średniowieczu*, Toruń 2012.
- Zaleski W., *Rok kościelny*, t. 1, Warszawa 1989.

KULT NAJŚWIĘTSZEJ MARII PANNY W MIEŚCIE MALBORK W ŚREDNIOWIECZU

Słowa kluczowe: Maryja, Malbork, krzyżacy, kult maryjny, liturgia, średniowiecze

Keywords: Mary, Malbork, Teutonic Knights, Marian devotion, liturgy, Middle Ages

Schlüsselwörter: Maria, Malbork, Deutscher Orden, Marienverehrung, Liturgie, Mittelalter

Liturgiczny i pozaliturgiczny kult Najświętszej Marii Panny sięga korzeniami początków chrześcijaństwa, następnie zaś był systematycznie rozwijany¹. Jednym z jego wielu nosicieli był założony w końcu XII w. zakon rycerski zwany u nas krzyżackim, w Niemczech zaś niemieckim, który obrał sobie Maryję za patronkę. Jego pełna nazwa to Zakon Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie².

W XIII w. korzystając z pomocy duchowej, politycznej, ludzkiej oraz materialnej papieży i cesarzy, jak też książąt polskich, zakon ten zbudował państwo w Prusach, podporządkowując sobie autochtonów, tworząc własną administrację opartą na konwentach, sprowadzając kolonistów niemieckich z Rzeszy, zakładając wsie i miasta. W latach 1308–1309 zakon zajął także Pomorze Gdańskie, a w ciągu XIV w. usiłował również podbić do 1386 r. pogańską Litwę³.

Kult maryjny w zakonie krzyżackim przejawiał się w różnych formach, zarówno w trakcie podboju Prus, jak też i później, gdy krzyżacy zaczęli uważać Maryję za

* Prof. dr hab. Wiesław Długokęcki – historyk, specjalista w zakresie historii Prus, zakonu krzyżackiego oraz miast średniowiecznych; kierownik Zakładu Historii Powszechnej Średniowiecza w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego, e-mail: wieslaw.dlugokecki@ug.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1566-637X>.

¹ M. Zachara, *Maryja: VI. Kult*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin 2008, k. 33–37.

² Zob. *De primordiis ordinis Theitonici narratio*, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, hg. v. T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke, Bd. I, Leipzig 1861: *Nominati vero capellanus [Konrad] et camerarius [Burchard] [...] hospitale prescriptum [założony przez mieszczan z Bremy i Lubeki] in honore sanctw Dei genitricis virginis Marie inchoantes, quod principali nomine sancte Marie Theutonico-rum in Jerusalem nuncuparunt [...]*.

³ M. Biskup, G. Labuda, *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – Społeczeństwo – Państwo – Ideologia*, Gdańsk 1988; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, pod red. M. Biskupa, R. Czai, Warszawa 2008.

patronkę nie tylko zakonu, ale też całej podbitej przez nich krainy. Jedną z nich było upamiętnienie przez nazwy miejscowe, jak też poprzez wezwania kościołów i kaplic⁴.

Pierwszą z nich był ojkonim Marienwerder, tzn. Żuława lub wyspa Maryi, czyli Kwidzyn, nazwany tak w 1233 r.⁵ Gdy około 1280 r. siedzibę jednego z komturstw przenoszono z Santyra w nowe miejsce, nazwano ją zamkiem Świętej Marii (*castrum Sanctae Mariae*), a założone obok zamku miasto nazwano raz (1284) miastem Świętej Marii (*civitas Sanctae Mariae*)⁶, co po niemiecku brzmiałoby Marienstadt. W przywileju z 1286 r. miasto nazwano „nowym miastem obok zamku Świętej Marii” (*nova civitas iuxta castrum Sancte Marienburch*)⁷. Ostatecznie odrębna nazwa miasta nie utrzymała się. Już w 1293 r. niejaki Józef został określony jako obywatel (mieszczanin) zamku Świętej Marii (*civis Castri sancte Marie*)⁸, po niemiecku Marienburg. Niewykluczone, że nazwa zamku i miasta zadecydowała o wyborze Malborka na siedzibę domu głównego zakonu⁹.

Jak już wspomniano, innym sposobem uczczenia patronki zakonu było nadawanie świątyniom wezwań maryjnych. Kościół na malborskim zamku wysokim zapewne od początku nosił to wezwanie, chociaż źródłowo po raz pierwszy poświadczono zostało to dopiero w 1394 r.¹⁰ Posąg Marii z Dzieciątkiem umieszczono we wschodnim oknie tegoż kościoła (kaplicy zamkowej)¹¹.

Już w 1284 r. w przywileju dla wsi Koniecwałd, a zatem przed wystawieniem przywileju lokacyjnego dla miasta Malbork, wzmiankowany był pierwszy pleban, czyli proboszcz malborski, imieniem Gerhard¹². Zapewne w tym samym czasie rozpoczęto budowę kościoła parafialnego, która trwała kilka dekad¹³. Przez ponad

⁴ E. Tidick, *Beiträge zur Geschichte der Kirchen-Patrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525*, ZGAE 22(1926), s. 343–464; B.M. Rosenberg, *Marienlob im Deutschordenslandes Preussen. Beiträge zur Geschichte der Marienverehrung im Deutschen Orden bis zum Jahre 1525*, w: *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden im Einzeldarstellungen*, hg. v. K. Wieser OT, Bad Godesberg 1967, s. 321–337; M. Dygo, *O kulcie maryjnym w Prusach Krzyżackich w XIX–XV w.*, ZH 52/2(1987), s. 237–268; S. Kwiatkowski, *Klimat religijny w diecezji pomezkańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990; W. Rozykowski, *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państw zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006.

⁵ H. Górniewicz, *Toponimia Powiśla Gdańskiego*, Gdańsk 1980, s. 99–100.

⁶ *Preussisches Urkundenbuch* (dalej: PUB), Bd. I, 2, hg. v. A. Seraphim, Königsberg Pr. 1909, nr 446: *dominus Gerhardus plebanus Civitatis sancte Marie, Meneko ibidem scultetus*. Chodzi o przywilej lokacyjny dla wsi Koniecwałd, znany z transumtu z 23 I 1306 r. mistrza krajowego Konrada Sacka. Dokument lokacyjny został wystawiony na zamku Świętej Marii (*Datum in castro sancte Marie*).

⁷ PUB, I, 2, nr 348. Przywilej ten, znany z transumtu z 1304 r., nosi datę 1276 r., ale jest to pomyłka, co wynika zarówno z analizy listy świadków dokumentu transumowanego, jak też przeniesienia siedziby komturstwa z Santyra do Malborka około 1280 r. Zob. J. Powierski, *Chronologia początków Malborka*, ZH, 44, 1980, z. 2, s. 5–32.

⁸ PUB, I, 2, nr 603.

⁹ M. Dygo, *O kulcie maryjnym w Prusach Krzyżackich*, s. 8 i przyp. 13.

¹⁰ E. Tidick, *Beiträge zur Geschichte*, s. 450; W. Rozykowski, *Omnes Sancti et Sanctae Dei*, s. 79, 163.

¹¹ M. Dygo, *O kulcie maryjnym w Prusach Krzyżackich*, s. 9.

¹² PUB, I, 2, nr 446.

¹³ Ch. Herrmann, *Mittelalterliche Architektur im Preussensland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandschaft und -geographie*, Petersberg 2007, s. 586–588. W 1407 r. wzmiankowano ołtarz

stulecie wezwanie fary miejskiej nie zostało jednak odnotowane w zachowanych źródłach. Dopiero gdy dnia 13 kwietnia 1416 r. Johann von Wallenrode, arcybiskup Rygi, potwierdził wybór Jana Abecziera na biskupa warmińskiego, dowiadujemy się, że odpowiedni dokument arcybiskupa został wystawiony *in ecclesia parochiali sancte Marie virginis opidi Marienburg dicte Pomezaniensis diocesis*. Wśród świadków obecny był Jakub Magnus, oficjał kurii warmińskiej, a także proboszcz malborski Nicolaus Cleyn oraz inni duchowni i świeccy¹⁴. Dokument ten pominęła Erika Tidick, która uznała, że fara była pod wezwaniem św. Jana Ewangelisty¹⁵. Natomiast znalazł go Waldemar Rozynkowski, ale przyjął, że to pomyłka i konfirmację arcybiskup wystawił w kaplicy zamkowej, która nosiła wezwanie maryjne¹⁶. Istotnie, wątpliwości budzi fakt, że wezwania tego nie potwierdzają późniejsze źródła. W wizytacji fary z 1637 i 1654 r. podano, że nosi ona wezwanie świętych apostołów Filipa i Jakuba. Dopiero w wizytacji z 1669 r. zapisano, że kościół posiada wezwanie św. Jana Ewangelisty, co miałyby wynikać ze starych indulgencji, czyli odpustów (zresztą niezachowanych), a dopiero drugim wezwaniem jest wezwanie świętych Filipa i Jakuba¹⁷. Najprawdopodobniej doszło do mylnego przypisania kościołowi wezwania obu świętych, za czym przemawia fakt, że w obu wizytacjach nie odnotowano poświęconego im ołtarza¹⁸. Tymczasem nie ma powodu, aby przypuszczać, że w dokumencie arcybiskupa ryskiego zaszła pomyłka. Wyklucza to obecność proboszcza malborskiego, wyraźne wskazanie, że miejscem wystawienia dokumentu jest malborski kościół parafialny, jak też brak wśród świadków członków zakonu krzyżackiego, zarówno rycerzy, jak i prezbiterów. Podwójne wezwanie maryjne dla kaplicy zamkowej i fary nie było czymś nadzwyczajnym, gdyż nosiły je kaplica zamkowa w Gdańsku i fara Głównego Miasta (kościół Mariacki)¹⁹.

Niełatwo wyjaśnić, w jaki sposób doszło do zapomnienia o pierwotnym wezwaniu fary miejskiej. Wiadomo, że w ciągu prawie trzech lat oblężenia miasta Malborka (1457–1460), które za sprawą burmistrza Bartłomieja Kreczemera-Blumego przeszło na stronę zakonu, kościół był systematycznie ostrzeliwany z zamku i najprawdopodobniej został gruntownie zniszczony²⁰. Jego odbudowa trwała kilkadziesiąt lat i nie została ukończona²¹. Być może w tym czasie utracie uległa pamięć o wezwaniu maryjnym, ale odrodziła się pamięć o wezwaniu św. Jana Ewangelisty.

główny (*der hoe altar*) tegoż kościoła, a także wyłożoną przed nim posadzkę (*estrich*), jak też inny ołtarz z obrazem. W kościele przed ołtarzem pochowano proboszcza Jana von Mindena (zm. ok. 1404 r.); zob. Johann von Posilge, *Chronik des Landes Preussen (von 1360 an, fortgesetzt bis 1419) zugleich mit des auf Preussen bezuglichen Abschnitten aus der Chronik Detmar's von Lübeck*, hg. v. E. Strehlke, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. III, Leipzig 1866, s. 287.

¹⁴ *Codex diplomaticus Warmiensis oder Urkunden und Regesten zur Geschichte Ermlands*, hg. v. C.P. Woelky, Bd. III, Braunsberg 1874, nr 512; zob. też A. Eichhorn, *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*, ZGAE 1(1860), s. 122–123.

¹⁵ E. Tidick, *Beiträge zur Geschichte*, s. 446, 457.

¹⁶ W. Rozynkowski, *Omnes Sancti et Sanctae Dei*, s. 94, przyp. 101.

¹⁷ N.N., *Kirchliche Altertümer von Marienburg*, „Pastoralblatt für Diöcese Ermland” 38(1906), s. 83.

¹⁸ N.N., *Kirchliche Altertümer von Marienburg*, s. 80, przyp. 3.

¹⁹ E. Tidick, *Beiträge zur Geschichte*, s. 367, 449.

²⁰ W. Długokęcki, *Elita władzy miasta Malborka w średniowieczu*, Malbork 2004, s. 168.

²¹ Ch. Herrmann, *Mittelalterliche Architektur*, s. 587–588.

Należy zauważyć, że wezwanie św. Jana Ewangelisty dla fary tworzy pewną całość z wezwaniem maryjnym kościoła zamkowego, zgodnie ze słowami Chrystusa wypowiedzianymi na krzyżu: *A gdy Jezus ujrzał Matkę i ucznia, którego miłował, stojącego przy niej, rzekł do Matki: Niewiasto, oto Syn twój! Potem rzekł uczniowi: Oto Matka twoja! I od owej godziny wziął ją ów uczeń do siebie* (J 19,26-27). W takim razie podwójne wezwanie fary miałoby podkreślić szczególną więź między zakonem a miastem. Wezwanie maryjne miała katedra biskupia w Kwidzynie, a współpatronem był św. Jan Ewangelista (1343 r.), wzmiankowany w 1475 r. jako patron diecezji pomezańskiej²². Nie było to jednak regułą, skoro katedra we Fromborku nosiła wezwanie NMP i św. Andrzeja²³.

Zachował się instrument notarialny o ogłoszeniu bulli papieskiej (24 września 1455 r.) – o ekskomunice Związku Pruskiego – przez proboszcza malborskiego Martina Alwera z 24 kwietnia 1456 r., z pieczęcią proboszcza odcisniętą w czerwonym wosku i przywieszoną na biało-czarnym skręconym sznurze. Wizerunek napieczętny przedstawia dwie postacie: po lewej stronie mniejszą z podniesioną ręką – oranta, i większą po prawej stronie – zapewne Najświętszą Maryję Pannę z Dzieciątkiem Jezus²⁴. Nie jest to oczywiście argument potwierdzający wezwanie fary malborskiej, ale niewykluczone, że taki wybór wizerunku napieczętnego miał z nim związek²⁵.

Jednym z przejawów kultu maryjnego w Malborku była fundacja kaplicy i wikarii na zewnętrznej Bramie Przewozowej, znanej później także pod nazwami Brama Mariacka i Brama Sztumska²⁶. Wewnętrzna Brama Przewozowa, do dzisiaj zachowana, była wzmiankowana już w drugiej połowie XIV wieku. Jej nazwa nawiązuje do przeprawy promowej przez rzekę Nogat, która znajdowała się w miejscu dzisiejszego mostu drogowego. Budowa bramy zewnętrznej, razem z odcinkiem umocnień miejskich, wynikała z chęci wzmocnienia obronności miasta od południa po doświadczeniach 1410 r., gdy miasto zostało zdobyte przez wojska polsko-litewskie. Wał zewnętrzny od strony południowej wzmiankowany już w roku 1431. Wówczas zbudowano zewnętrzną Bramę Przewozową, obecnie niezachowaną. Natomiast kaplica została wzniesiona na przyporach między obiema bramami²⁷. Z 1443 r. pochodzi wzmianka o przekazaniu przez Konrada Westfala czterech guldenów reńskich „Naszej Drogiej Pani na Bramie Przewozowej”²⁸. Jednak dokument fundacyjny wystawił wielki mistrz

²² E. Tidick, *Beiträge zur Geschichte*, s. 372, 446, 450.

²³ E. Tidick, *Beiträge zur Geschichte*, s. 439

²⁴ Geheimes Staatsarchiv, Preussische Kulturbesitz, Berlin-Dahlem, XX. HA., Staatsarchiv Königsberg, Pergamenturkunden, Schieblade XV, 34, 35, XIV, 4; zob. *Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preußen im 15. Jahrhundert*, Bd. II, 1438–1467, hg. v. E. Weise, Marburg 1955, nr 330, s. 178; M. Biskup, *Trzynastoletnia wojna z Zakonem Krzyżackim 1454–1466*, Warszawa 1967, s. 437–438.

²⁵ Zob. M. Gumowski, M. Haisig, S. Mikucki, *Sfragistyka*, Warszawa 1960, s. 215.

²⁶ Nawiązując do wcześniejszej pracy: W. Długokęcki, *Kaplica i wikaria Najświętszej Marii Panny na Bramie Przewozowej w Malborku w średniowieczu*, w: *Mieszczanie, wasale, zakonnicy*, pod red. B. Śliwińskiego, „Studia z dziejów średniowiecza” nr 10, Malbork 2004, s. 61–73.

²⁷ Zob. W. Długokęcki, *Kaplica i wikaria Najświętszej Marii Panny na Bramie Przewozowej*, s. 66.

²⁸ B. Schmid, *Die Befestigungsanlagen der Marienburg*, „Altpreussische Forschungen” 5(1928), s. 71, 75–76. W 1444 r. Barbara Legenitzynie przekazała 2 małe grzywny *Unser Liben Frauwen zcu*

Konrad von Erlichshausen dopiero 2 stycznia 1448 r. na zamku malborskim, świadkami zaś byli: wielki komtur, podskarbi i kapelan wielkiego mistrza²⁹.

Wielki mistrz podał w swoim dokumencie dwa powody fundacji. Były to: wielka łaska i cudowne dzieła, które Bóg Wszechmogący przez Matkę Bożą na Bramie Przewozowej miastu Malbork publicznie uczynił, jak też obowiązek każdego człowieka do czynienia dobrych uczynków, aby uzyskać zbawienie. Zatem dla chwały Boga Wszechmogącego i Jego Matki Marii, za dojrzałą radą dygnitarzy, na pożytek zakonu, obecnego wielkiego mistrza, jego zmarłych poprzedników i przyszłych następców, ufundował wieczystą mszę i wikarię w kaplicy na Bramie Przewozowej, gdzie jest zbudowany ołtarz, na którym stoi wizerunek NMP namalowany na deskach.

Następnie uregulowano podstawy materialne fundacji. Wikariusz otrzymał jako uposażenie 12 grz. rocznie, jak też działkę przy młynie, gdzie mógł zbudować dom i założyć ogród. Ustupujący z prebendy lub zmarły wikariusz powinien zostawić 10 małych grz., resztę zaś mogą zabrać jego spadkobiercy. Tymi pieniędzmi powinna dysponować rada i w ciągu czterech miesięcy przeznaczać je tylko i wyłącznie na cele związane z wikarią, np. remont mieszkania albo paramenty i utensylia dla kaplicy. Ewentualne spory między wikariuszem a radą rozstrzygać będzie wielki mistrz. Na końcu ustalono, że wikariusz kaplicy będzie zajmował taką samą pozycję, jak wikariusze w farze malborskiej, to znaczy zwierzchnikiem wikariusza będzie tutejszy proboszcz.

Prawo patronatu w kaplicy, to znaczy przedstawiania biskupowi kandydata do objęcia wikarii, wielki mistrz przyznał władzom miasta. Zastrzegł jednak, że pierwszym kandydatem jest ksiądz Mikołaj. Jego następcę rada miejska powinna przedstawić biskupowi w ciągu dwóch miesięcy, a jeśli tego nie zrobi, prawo prezentacji przechodzi na wielkiego mistrza. Rada została zobowiązana do wypłacania wikariuszowi przyznanego uposażenia dwa razy w roku: na Wielkanoc i św. Michała po 6 grz. Miasto zostało także zobowiązane do wyposażenia kaplicy w utensylia i paramenty, świece, wino oraz komunikanty. Pół roku później władze miasta potwierdziły osobnym dokumentem przejęcie patronatu nad wikarią i zobowiązały się do wypełniania nałożonych na nie obowiązków³⁰.

Z dokumentu biskupa pomezkańskiego Jana Kerstaniego z 1496 r. wynika, że w 1448 r. biskup Kacper Linke wydał rozporządzenie dotyczące podziału ofiar składanych we wskazanej wyżej kaplicy. Miano je dzielić na trzy równe części: między proboszcza parafii, władze miasta i samą kaplicę³¹. W związku z tym należy sądzić, że kaplica otrzymała także dokument odpustowy, który jednak nie zachował się.

Przekaz o wielkiej łasce i cudownych dziełach uczynionych przez Boga za pośrednictwem Maryi, który znalazł się w dokumencie fundacyjnym kaplicy, dotyczy

Marienburg of dem Heiligengeiste thore. Zob. Archiwum Państwowe w Gdańsku, archiwum miasta Malborka, 508, 1328, s. 172. Oczywiście jest to pomyłka pisarza.

²⁹ J. Voigt, *Geschichte Marienburgs*, Königsberg Pr. 1824, nr 26.

³⁰ J. Voigt, *Geschichte Marienburgs*, nr 28.

³¹ W. Długokęcki, *Kaplica*, s. 64. Podział dochodów z ofiar wiernych stał się przedmiotem konfliktu między radą miejską a biskupem pomezkańskim. Rada 20 listopada (*am Sonntag noch Elisabeth*) 1513 r. skierowała w tej sprawie list do biskupa warmińskiego Fabiana Luzjańskiego, uważając, że biskup otrzymuje zbyt wiele. Zob. Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkps 1031, s. 97 (155).

zapewne zdarzenia opisanego w liście skierowanym do wielkiego mistrza 24 grudnia 1443 r. przez malborskie cechy i rzemieślników, jak też biednych ludzi w mieście i na przedmieściu Malborka³². Zdarzyło się, że ogień z domu pewnego biednego człowieka przeszedł na słomiane dachy domów stojących obok siebie i na słodownię lichwiarzy (*dy melczhewßer der wucherer*). Jednak domy ludzi biednych, mimo że suche i stare, nie spaliły się do cna i pozostały niezniszczone, bez dwóch lub trzech. Ogień objął także słodownię, która stała najbliżej miasta. Z powodu silnego wiatru ogień przez mury i fosy zaczął przedostawać się do miasta, które mógł strawić pożar. Wówczas pobożni ludzie padli na kolana, zaczęli się modlić z podniesionymi rękami do Maryi Dziewicy, krzycząc i płacząc. Wtedy wiatr zmienił kierunek i zaczął wiać od strony miasta i, jak napisali autorzy listu, to zdarzyło się wobec wszystkich ludzi³³. Prawdziwość informacji o pożarze na przedmieściu Malborka w tymże czasie nie ulega wątpliwości, potwierdza ją bowiem pochodzący z tego roku wpis w księdze ławniczej, w którym wzmiankowano pogorzelsko, na którym stała słodownia³⁴.

Nasuwa się pytanie o początki kultu maryjnego w kaplicy Bramy Przewozowej. Od razu należy odrzucić jego genezę wywiedzioną z rzekomego dokumentu księcia Warcisława z 1203 r., znanego z transumpty Filipa I (księcia wołogojskiego) z 29 października 1556 r., gdyż jest to bezsprzecznie falsyfikat³⁵. Za niewiarygodny należy uznać również przekaz Szymona Grunaua z początków XVI w. o wybudowaniu w 1282 r. podczas wznoszenia zamku malborskiego kaplicy dla uczczenia NMP, obok której powstały karczmy dla przyjezdnych, a ponieważ składano tu duże ofiary i wieść o tym szeroko się rozniosła, mistrz krajowy Herman (czy Henryk) von Schönberg, skądinąd nieznany, postanowił przenieść tu siedzibę konwentu z Santyry. Z kolei Lucas David utożsamiał miejsce, w którym zbudowano Malbork, z pruską nazwą Algo³⁶. Oba te przekazy J. Voigt próbował połączyć w całość. Badacz ten uznał za Lucaszem Davidem, że Alyem oznacza również nazwę miejscowości w miejscu późniejszego Malborka. W tymże miejscu (tu za Grunauem) miała powstać przeprawa przez Nogat, karczmy i kościół (kaplica), wreszcie miasto Malbork³⁷. Tymczasem była to nazwa pruskiej małej ziemi (terruli), której centrum znajdowało się w Postolinie, miejsco-

³² J. Voigt, *Geschichte Marienburgs*, nr 26.

³³ J. Voigt, *Geschichte Marienburgs*. Jednocześnie list zawiera ostrą krytykę klimatu obyczajowego w mieście. Zob. A. Bludau, *Gab es im Ermland eine husitische Bewegung*, ZGAE 22(1926), s. 56.

³⁴ Archiwum Państwowe w Gdańsku, archiwum miasta Malborka, 508, 1328, s. 163: w wyniku podziału majątku ze szwagrem Cristoferem Hannus Vater otrzymał m.in. *dy brantstadt vor der stadt, do das melczhws offe gestanden hat* (1443).

³⁵ W. Długokęcki, *Kaplica*, s. 69. Jako autentyczny traktował go jeszcze J. Bender, *Ueber Zantir*, ZGAE 2(1861–1863), s. 193, 195, przyp. 5.

³⁶ W. Długokęcki, *Kaplica*, s. 69–70.

³⁷ J. Voigt, *Geschichte Marienburgs*, s. 1 i przyp. 1–2, 22. Por. S. Kwiatkowski, *Klimat religijny*, s. 89, który nie odrzucał tego przypuszczenia, zapewne pod wpływem późniejszych przekazów źródłowych, mających jego zdaniem potwierdzać funkcjonowanie kaplicy w pobliżu miasta już w końcu XIV w. (o czym niżej). Zob. też: PUB, Bd. I, 1, hg. v. [R.] Phillipi, [C.P.] Woelky, Königsberg i. Pr. 1882, nr 233, s. 172.

wości położonej na południowy wschód od Sztumu, odpowiadającej terytorialnie późniejszemu wójtostwu sztumskiemu³⁸.

Najwcześniejsze zachowane informacje, które można by w związku z powyższym pytaniem rozpatrzeć, pochodzą z początków XV wieku. Pierwsza dotyczy wypłacenia w 1400 r. z kasy wielkiego mistrza 2 grz. 3 wiardunków za pomalowanie obudowy do obrazu Naszej Pani przed najbardziej wysuniętą kratą³⁹. Interpretacja tej wzmianki sprawia trudności. Wyraz *Gehäuse* był rozumiany przez anonimowego autora malborskich „kościelnych starożytności” jako część ołtarza szafiastego z drzwiami, ozdobionymi zapewne figurami świętych⁴⁰. Z kolei przez *Gatter* rozumiał nasz anonimowy autor bramę⁴¹. Jednak i ta interpretacja nasuwa wątpliwości. Słowo to nie jest przecież synonimem słowa brama, ale może być jej częścią jako (drewniane, metalowe) zamknięcie (*Torgatter*). Właściwsze byłoby więc użycie słowa brama, nie zaś krata, tym bardziej jeśli przy jego pomocy chcemy określić położenie innego dużego obiektu, jakim byłaby kaplica⁴². Nawiązując do poglądów J. Voigta, nasz anonimowy autor sądził, że ta stara kaplica została rozebrana po 1410 r., a to w związku z wspomnianą już rozbudową umocnień Malborka od strony południowej nową linią murów⁴³.

Kolejne informacje, które wiązano z kaplicą, pochodzą już z okresu po 1410 r. W 1412 r. zapłacono z kasy komtura zamkowego 8,5 wiardunka (= 1 grz. 2,5 wiardunka) za wykonanie tabernakulum i cyboriów (obudowy nad obrazem? puszek na komunikanty?) do obrazu (maryjnego?) nad bramą⁴⁴. Wzmiankę tę trudno zinterpretować. Czy to znaczy, że nad ówczesną Bramą Przewozową (później wewnętrzną) stał już prototyp przyszłej kaplicy? Zarówno obraz, jak i tabernakulum oraz cyboria musiały się przecież znajdować w pomieszczeniu zamkniętym. Natomiast w 1413 r. malborski komtur zamkowy zapłacił pewnemu rybakowi 4 skojce za przewiezienie obrazu Naszej Pani z Gniewu, który tu z przodu na bramie stoi, nie podano jednak, gdzie się ona znajduje⁴⁵. Jeśli obraz ten związany był z Malborkiem, to nasuwa się pytanie, dlaczego w 1410 r. nie został przeniesiony z miasta na broniony zamek malborski, a przewieziono go do Gniewu, i teraz powracał. Niewykluczone, że chodziło o obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, który znajdował się w kaplicy zamku w Gniewie, a w 1413 r. został przewieziony do Malborka na polecenie wielkiego mistrza

³⁸ S. Szczepański, *Pomezania pruska. Dzieje osadnictwa w XIII–XV wieku*, Olsztyn 2016, s. 200–218.

³⁹ *Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409*, hg. v. [E.] Joachim, Königsberg Pr. 1896, s. 64: *vor das gehuse zu molen zu unser frauen bilde vor dem vordirsten gatter*.

⁴⁰ Zob. jednak *Das Marienburger Tresslerbuch*, s. 103: *gehuse zu sente Elyzabeth of dem huse* (1401). W tym przypadku byłaby to raczej tylko rama.

⁴¹ *Kirchliche Alterthümer*, s. 5–6.

⁴² Zob. *Das Marienburger Tresslerbuch*, s. 334: zapłacono 10 skojców za dwie *gater* w murach przy kanałach ściekowych (1405).

⁴³ *Kirchliche Altertümer*, s. 6.

⁴⁴ *Das Ausgabebuch des Maarienburger Hauskomtur für die Jahre 1410–1420*, hg. v. W. Ziesemer, Königsberg 1911, s. 49–50: *Mattias Jungen ist vordinget das tabernakel und dy cziborien czu machen obir dem thore czu dem bilde vor 8,5 fird*. (najpierw zapiska została przekreślona, następnie zaś wpisana powtórnie).

⁴⁵ Tamże, s. 112: *item 4 sc. dem fischer, der Unser Frauen bilde von der Mewe furte, das do vorne am thore stet*.

Henryka von Plauena, wcześniej komtura gniewskiego. Zwraca także uwagę fakt, że obraz przewożony był (chyba) bez asysty, a zatem nieuroczyście. Nie chodziło o ten sam obraz, skoro zgodnie ze wzmianką z 1412 r. jakiś obraz już nad bramą wisiał. W każdym razie obie te wzmianki nie dają się połączyć w jedno.

W dyskusji nad początkami kaplicy na Bramie Przewozowej istotne znaczenie ma analiza obrazu wspomnianego w przywileju fundacyjnym jako *bild Unser Lieben Frouwen an bretern gemolet*⁴⁶. Hipotezy związane z tym dziełem, obecnie zaginionym, omówił Adam S. Labuda⁴⁷. Autor „kościelnych starożytności” malborskich sądził, że obraz ten do połowy XVII w. znajdował się w kaplicy bramnej. Później został on przeniesiony do fary, gdzie początkowo umieszczono go w górnej części ołtarza głównego, następnie zaś w ołtarzu bractwa różańcowego. Stopniowo pamięć o nim zanika, a jego dalsze losy pozostają nieznanne. Według drugiej hipotezy obraz z kaplicy bramnej, zniszczony w czasie pierwszej wojny szwedzkiej (1626–1629), został odnowiony (1639) i umieszczony w kaplicy zamkowej. Również i on zaginął w 1945 r., ale zachowały się jego fotografie.

Labuda, rozwijając pogląd Schmida, sądzi, że obraz reprezentował typ Matki Boskiej Pokornej, ukształtowany w pierwszej połowie XIV w. we Włoszech. Widoczne są również wzory czeskie z drugiej połowy tego stulecia i wówczas, w końcu trzeciej ćwierci, mógł on zostać namalowany. Ze sposobu ukształtowania płaszcza, znanego od lat dwudziestych XV w., można wnosić, że w latach trzydziestych–czterdziestych obraz został poprawiony. Przy renowacji obrazu około 1639 r. malarz wprowadził nowe motywy, znane dla tego okresu („chusta w dłoniach Marii”, „wyolbrzymiony atrybut jabłka królewskiego”, sposób przedstawienia „sylwetki dziecka i gest podtrzymującej go Matki”)⁴⁸.

W rezultacie A.S. Labuda, biorąc pod uwagę czas powstania obrazu, jak też argumenty anonima warmińskiego, nie wyklucza istnienia kaplicy maryjnej na południowym przedmieściu Malborka już przed 1410 r.⁴⁹ Należy jednak zauważyć, że nie ma pewności, iż obraz ten od początku przeznaczony był dla (hipotetycznej) kaplicy malborskiej, a zatem jego chronologia nie musi pozostawać w ścisłym związku z czasem jej powstania.

Oprócz tych źródłowych niejednoznaczności, które przedstawiono wyżej, przeciwko wczesnemu powstaniu ośrodka kultu maryjnego przed Bramą Przewozową lub też na Bramie Przewozowej przemawia fakt, że jej nazwa nie uległa zmianie do połowy XVI wieku⁵⁰.

⁴⁶ J. Voigt, *Geschichte Marienburgs*, nr 27.

⁴⁷ A.S. Labuda, *Zaginione, nieodnalezione. O obrazie Matki Boskiej Pokornej z Malborka oraz o predelli ołtarza św. św. Piotra i Pawła z kościoła Mariackiego w Gdańsku*, w: „Żeby wiedzieć”. *Studia dedykowane Helenie Malkiewiczównie*, red. W. Walamus, M. Walczak, J. Wolańska, Kraków 2008, s. 81–91.

⁴⁸ A.S. Labuda, *Zaginione, nieodnalezione*, s. 88–89.

⁴⁹ A.S. Labuda, *Zaginione, nieodnalezione*, s. 90.

⁵⁰ W. Długokęcki, *Kaplica*, s. 71.

KULT NAJŚWIĘTSZEJ MARIII PANNY W MIEŚCIE MALBORK W ŚREDNIOWIECZU

STRESZCZENIE

Powstanie i rozwój kultu maryjnego w średniowiecznym Malborku związane były nie tylko z zakonem krzyżackim i jego malborskim domem głównym, ale też z miastem. Zapewne pierwotnie nazywało się ono miastem Świętej Marii (*civitas Sanctae Mariae*, niem. Marienstadt), ale ostatecznie nazwa ta została zastąpiona przez nazwę zamku (*civitas castris Sanctae Mariae*). Także kościół parafialny nosił pierwotnie wezwanie maryjne, poświadczone w 1416 r., a współpatronem był najprawdopodobniej św. Jan Ewangelista (1669). Bardzo ważnym elementem malborskiego kultu maryjnego była kaplica na Bramie Przewozowej, zwanej też później Bramą Mariacką, wzmiankowana po raz pierwszy w 1443 r., a uposażona w 1448 r. przez wielkiego mistrza Konrada von Erlichshausena. Patronat nad tą kaplicą został przekazany miastu (1448). Geneza tej fundacji wiąże się najpewniej z wydarzeniem opisanym w liście rzemieślników malborskich i mieszkańców przedmieścia z dnia 24 grudnia 1443 r., skierowanym do wielkiego mistrza. W opinii autorów listu modlitwy i prośby kierowane do Boga za pośrednictwem Najświętszej Marii Panny uratowały bowiem przedmieście, a przede wszystkim samo miasto, od zniszczenia przez pożar. Natomiast dostępne dzisiaj wzmianki źródłowe nie pozwalają na ustalenie, czy wcześniej na południowym przedmieściu Malborka znajdowała się kaplica maryjna.

THE CULT OF THE BLESSED VIRGIN MARRY IN THE CITY OF MALBORK IN THE MIDDLE AGES

SUMMARY

The origins and development of the Marian cult in medieval Malbork were not only linked to the Teutonic Order and its Malbork main house, but also to the city. It was probably originally called the city of Saint Mary (*civitas Sanctae Mariae*, German: Marienstadt), but this name was eventually replaced by that of the castle (*civitas castris Sanctae Mariae*). The parish church also originally bore a Marian invocation, attested in 1416, and the co-patron was most probably St John the Evangelist (1669). A very important element of the Malbork Marian cult was the chapel at the Carriage Gate, also later known as St Mary's Gate, first mentioned in 1443 and endowed in 1448 by Grand Master Konrad von Erlichshausen. The patronage of this chapel was transferred to the city (1448). The genesis of this foundation is probably linked to an event described in a letter from Malbork craftsmen and suburban residents to the Grand Master dated 24 December 1443. According to the letter's authors, prayers and petitions addressed to God through the intermediary of the Blessed Virgin Mary saved the suburb, and above all the city itself, from destruction by fire. However, the source records available today do not make it possible to establish whether there was a Marian chapel in the southern suburb of Malbork earlier.

DER KULT DER HEILIGEN JUNGFRAU MARIA IN DER STADT MALBORK IM MITTELALTER

ZUSAMMENFASSUNG

Die Ursprünge und die Entwicklung des Marienkults im mittelalterlichen Malbork sind nicht nur mit dem Deutschen Orden und seinem Malborker Stammhaus verbunden, sondern auch mit der Stadt. Wahrscheinlich hieß sie ursprünglich Marienstadt (*civitas Sanctae Mariae*), doch wurde dieser Name später durch den der Burg (*civitas castri Sanctae Mariae*) ersetzt. Auch die Pfarrkirche trug ursprünglich eine 1416 bezeugte Marienverehrung, und der Mitpatron war höchstwahrscheinlich der heilige Johannes der Evangelist (1669). Ein sehr wichtiges Element des Malborker Marienkults war die Kapelle am Kutschentor, später auch Marientor genannt, die erstmals 1443 erwähnt und 1448 von Hochmeister Konrad von Erlichshausen gestiftet wurde. Das Patronat über diese Kapelle wurde der Stadt übertragen (1448). Die Entstehung dieser Stiftung hängt wahrscheinlich mit einem Ereignis zusammen, das in einem Brief der Malborker Handwerker und Vorstadtbewohner an den Hochmeister vom 24. Dezember 1443 beschrieben wird. Den Verfassern des Briefes zufolge bewahrten Gebete und Bitten, die durch die Vermittlung der Heiligen Jungfrau Maria an Gott gerichtet wurden, die Vorstadt und vor allem die Stadt selbst vor der Zerstörung durch Feuer. Anhand der heute verfügbaren Quellen lässt sich jedoch nicht feststellen, ob es in der südlichen Vorstadt von Malbork bereits früher eine Marienkapelle gab.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła:

- Archiwum Państwowe w Gdańsku, archiwum miasta Malborka, 508, 1328.
 Geheimes Staatsarchiv, Preussische Kulturbesitz, Berlin-Dahlem, XX. HA., Staatsarchiv Königsberg, Pergamenturkunden, Schieblade XV, 34, 35, XIV, 4.
Das Ausgabebuch des Marienburger Hauskomtur für die Jahre 1410–1420, hg. v. W. Ziesemer, Königsberg 1911.
Codex diplomaticus Warmiensis oder Urkunden und Regesten zur Geschichte Ermlands, hg. v. C.P. Woelky, Bd. III, Braunsberg 1874.
De primordiis ordinis Theitonicici narratio, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, hg. v. T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke, Bd. I, Leipzig 1861.
 Johann von Posilge, *Chronik des Landes Preussen (von 1360 an, fortgesetzt bis 1419) zugleich mit des auf Preussen bezuglichen Abschnitten aus der Chronik Detmar's von Lübeck*, hg. v. E. Strehlke, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. III, Leipzig 1866, s. 13–399.
Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409, hg. v. [E.] Joachim, Königsberg Pr. 1896.
Preussisches Urkundenbuch, Bd. I, 1, hg. v. [R.] Phillipi, [C.P.] Woelky, Königsberg i. Pr. 1882.
Preussisches Urkundenbuch, Bd. I, 2, hg. v. A. Seraphim, Königsberg Pr. 1909.
Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preußen im 15. Jahrhundert, Bd. II, 1438–1467, hg. v. E. Weise, Marburg 1955.

Opracowania:

- Bender J., *Ueber Zantir*, ZGAE 2(1861–1863), s. 192–226.
- Biskup M., Labuda G., *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – Społeczeństwo – Państwo – Ideologia*, Gdańsk 1988.
- Biskup M., *Trzynastoletnia wojna z Zakonem Krzyżackim 1454–1466*, Warszawa 1967.
- Bludau A., *Gab es im Ermland eine husitische Bewegung*, ZGAE 22(1926), s. 39–60.
- Długokęcki W., *Elita władzy miasta Malborka w średniowieczu*, Malbork 2004.
- Długokęcki W., *Kaplica i wikaria Najświętszej Marii Panny na Bramie Przewozowej w Malborku w średniowieczu*, w: *Mieszczanie, wasale, zakonnicy*, pod red. B. Śliwińskiego, „Studia z dziejów średniowiecza” nr 10, Malbork 2004, s. 61–73.
- Dygo M., *O kulcie maryjnym w Prusach Krzyżackich w XIX–XV w.*, ZH 52/2(1987), s. 237–268.
- Eichhorn A., *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*, ZGAE 1(1860), s. 93–190.
- Górniewicz H., *Toponimia Powiśla Gdańskiego*, Gdańsk 1980.
- Gumowski M., Haisig M., Mikucki S., *Sfragistyka*, Warszawa 1960.
- Herrmann Ch., *Mittelalterliche Architektur im Preussensland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandschaft und -geographie*, Petersberg 2007.
- Kwiatkowski S., *Klimat religijny w diecezji pomezjańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dekadach XV wieku*, Toruń 1990.
- Labuda A.S., *Zaginione, nieodnalezione. O obrazie Matki Boskiej Pokornej z Malborka oraz o predelli ołtarza św. św. Piotra i Pawła z kościoła Mariackiego w Gdańsku*, w: „*Żeby wiedzieć*”. *Studia dedykowane Helenie Małkiewiczównie*, red. W. Walamus, M. Walczak, J. Wolańska, Kraków 2008, s. 81–91.
- Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, pod red. M. Biskupa, R. Czai, Warszawa 2008.
- Powierski J., *Chronologia początków Malborka*, ZH 44/2(1980), s. 5–32.
- N.N., *Kirchliche Altertümer von Marienburg*, „Pastoralblatt für Diocese Ermland” 38(1906).
- Rosenberg B.M., *Marienlob im Deutschordenslandes Preussen. Beiträge zur Geschichte der Marienverehrung im Deutschen Orden bis zum Jahre 1525*, w: *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden im Einzeldarstellungen*, hg. v. K. Wieser OT, Bad Godesberg 1967, s. 321–337.
- Rozynekowski W., *Omnes Sancti et Sanctae Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państw zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006.
- Szczepański S., *Pomezania pruska. Dzieje osadnictwa w XIII–XV wieku*, Olsztyn 2016.
- Schmid B., *Die Befestigungsanlagen der Marienburg*, „Altpreussische Forschungen” 5(1928), s. 51–78.
- Tidick E., *Beiträge zur Geschichte der Kirchen-Patrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525*, ZGAE 22(1926), s. 343–364.
- Voigt J., *Geschichte Marienburgs*, Königsberg Pr. 1824.
- Zachara M., *Maryja: VI. Kult*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin 2008, k. 33–37.

SZTUKA JAKO NARZĘDZIE KONFESJONALIZACJI EWANGELICKIEJ W PRUSACH KRÓLEWSKICH I KSIĄŻĘCYCH

Słowa kluczowe: Prusy Królewskie, Prusy Książęce, protestantyzm, konfesjonalizacja, sztuka protestancka

Keywords: Royal Prussia, Ducal Prussia, Protestantism, confessionalization, Protestant art

Schlüsselwörter: Königliches Preußen, Herzogliches Preußen, Protestantismus, Konfessionalisierung, protestantische Kunst

KU REFORMIE

W wąskim rozumieniu wielkich wydarzeń religijnych i społecznych, jakie zainicjował dr Marcin Luter w roku 1517, reformację postrzega się jako istotny przełom w dziejach nowożytnej Europy. W szerszym widzi się jako jeden z elementów epokowych zmian zainicjowanych przez świat humanistów, duchownych, polityków i mieszczan. Tego kształtującego się od nowa świata – z docenieniem indywidualnej roli jednostki, z jego odkryciami geograficznymi, rozwojem handlu, przemysłu i rozwojem życia politycznego – nie udało się utrzymać w ramach wyznaczonych przez średniowieczne cesarstwo czy papieństwo. Te zresztą padły ofiarą upadku uniwersalnych potęg epoki średniowiecza. U progu XVI wieku wołania o reformę „wrzącego” Kościoła, którą przeprowadziłby on sam, okazały się bezowocne¹. Wprawdzie reformację przeprowadzili duchowni katoliccy, ale szybko zostali wypchnięci ekskomunikami poza Kościół rzymski. Jego kryzys pogłębiło dodatkowe zeświecczenie kleru, którego luminarze prowadzili życie duchowe często niedające się rozgraniczyć z życiem świeckim. Jednocześnie potrzeby religijne mieszkańców Europy nie były w pełni zaspokajane. Próbowaly to robić świeckie ruchy religijne określane jako

* Prof. UMK dr hab. Piotr Birecki – kierownik Katedry Zabytkoznawstwa i Muzealnictwa na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, e-mail: Piotr.Birecki@umk.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0755-137X>.

¹ H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, Poznań 2010, s. 37–38.

devotio moderna, ruchy pielgrzymkowe czy uczestnicy wspólnotowych modlitw prowadzący na poły katolickie zakonne życie, tacy jak Bracia Wspólnego Życia².

Potrzebą czasu okazała się duchowa *via moderna*. Indywidualny, bezpośredni kontakt z Bogiem zaczął znaczyć więcej niż roztopienie się głosu pojedynczego wierzącego w chórze kolektywnej modlitwy czy pieśni. Nie należy przy tym zapominać, że wystąpienie Lutra, augustianina, było w istocie próbą zastosowania teologii św. Augustyna w praktyce i tak naprawdę wołaniem o zachowanie tradycyjnej pobożności, której formy, z wykorzystaniem Biblii, musiały być dopasowane do zmieniającego się świata. Zmiany te toczyły się oczywiście bez udziału Lutra. Reformator chciał zamknąć rozwijający się wczesnonowożytny świat w na nowo zinterpretowanym Piśmie³.

PRYMAT NOWEGO MEDIUM

Iskrą, która zainicjować miała nową formację Kościoła rzymskiego, a której nie przetrwał on w swym ówczesnym kształcie, była kartka z wydrukowanymi 95 tezami – tematami do akademickiej dyskusji o odpustach, którą 31 października 1517 roku miano umieścić na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze⁴. W tym niepozornym mieście doszło do brzemiennego w skutki spotkania polityki księcia Fryderyka Mądrego, który chciał osłabić władzę cesarską w Niemczech i oczywiście wzmocnić własną, zapалу religijnego Marcina Lutra, który walczył o swoje zbawienie, umiejętności artystycznych i biznesowych Lucasa Cranacha, który ilustrował obrazami i grafikami jego idee, oraz wreszcie chętnych jak zawsze do zarobku drukarzy, tworzących wśród świeckich popyt na gorące, drukowane wieści religijne. To oni rozpowszechniali nie tylko różnego rodzaju druki polemiczne, ale przede wszystkim udostępnili w 1522 roku prawdziwą duchową broń zwolennikom Lutra – przetłumaczony przez niego na język niemiecki Nowy Testament. Druk stał się bezpośrednim sposobem poznawania i analizy Bożego słowa. Czy pozostawiono istotne miejsce sztuce, jednemu z najważniejszych mediów ówczesnego Kościoła⁵?

Niektórzy z bardziej rewolucyjnych reformatorów, jak Andreas Karlstadt, dążyli do całkowitej eliminacji zogniskowanego w dużym stopniu na obrazach kultu katolickiego, traktowanego przez wittenberskiego profesora Lutra jako starotestamentowe bałwochwalstwo. Z ikonoklazmu chciano uczynić rodzaj wentylu bezpieczeństwa pozwalającego skanalizować gniew zwykłego ludu przeciwko Kościołowi. Gniew ten miał najczęściej antyklerykalny, a nie teologiczny charakter, a niszczenie obrazów miało być elementem oczyszczenia świątyni przed nadejściem nowej, czystej, zreformowanej wiary⁶. Szczęśliwie dla sztuki słaba stosunkowo fala ikonoklazmu

² H. Schilling, *Konfesjonalizacja*, s. 39–40.

³ H. Schilling, *Konfesjonalizacja*, s. 40.

⁴ J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, Warszawa 2009, s. 51. Podrozdział o tytule *Tezy jako mit początku*.

⁵ B. Lejman, „Kto w górę dąży aż po zgon, ten może być zbawiony” – impresje na temat czasów reformy, w: *Moda na Cranacha*, red. E. Houszka, M. Pierchała, Wrocław 2017, s. 11–29.

⁶ S. Michalski, *Bilderstürme im Ostseeraum*, w: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, hrsg. P. Blickle, A. Holenstein,

szybko przetoczyła się w latach dwudziestych XVI wieku przez kościoły Prus Królewskich i Książęcych, w których mieszczenie, studenci oraz szlachta byli, dzięki osobistym kontaktom z reformatorami oraz lekturze ich dzieł, na bieżąco z rodzącymi się w Niemczech nowymi ideami religijnymi. Dla Albrechta Hohenzollerna stały się one niezwykle pomocne w budowie własnego władztwa i powołania do życia w 1525 roku Prus Książęcych, pierwszego luterńskiego państwa w Europie. W Prusach Królewskich z kolei nowe wyznanie współtworzyło nowożytną tożsamość kulturową coraz zamożniejszych, bardziej wykształconych oraz samoświadomych mieszczan Gdańska, Elbląga, Torunia, Grudziądza, Chojnic czy Tczewa⁷.

Poza jakimkolwiek udziałem w zmianach religijnych znajdowała się duża grupa mieszkańców miast, wsi szlacheckich czy domen wiejskich, która reformację przyjmowała być może obojętnie, skoro nie miała na nią żadnego wpływu. Nie zmieniano w kościele wyposażenia, władza instalowała w parafii nowego, ewangelickiego duchownego, odzianego identycznie jak jego poprzednik, odpowiadającego zmodyfikowaną mszę (mszę niemiecką, nabożeństwo), tylko zwracającego większą uwagę wiernych na Biblię, Chrystusa i łaskę zbawienia. Tę można było otrzymać za darmo, bez konieczności dodatkowego łożenia z dochodów na szlacheckie lub mieszczańskie fundacje kościelne. Fundacje te zresztą szybko ograniczono, co pozwalało więcej pieniędzy skierować do świeckiej kieszeni, a nowe wyposażenie kościelne, fundowane dopiero po zużyciu się starego, musiało starczyć na dziesiątki kolejnych lat.

Dominacja druku jako nowego i wiarygodnego dla współczesnych Lutrowi i Kalwinowi medium transmisji nowych idei sprawiła, że sztuka obrazowa straciła swoją dawną siłę. Źródłem wiedzy na temat świata duchowego stały się teraz traktaty, polemiki i literatura dogmatyczna czy katechizmy napisane przez samego Lutra. Rodziła się ilustrowana publicystyka⁸. Ambona utraciła bezpowrotnie monopol dystrybucji wiary oraz przestała być dominującym miejscem przekazywania wiedzy o współczesnym świecie. Malarstwo sakralne – sztalugowe, ołtarzowe i ścienne, przedstawiające jedynie wąską grupę tematów z życia Chrystusa, Marii czy świętych – przekształcone zostało przez Lutra w adiaforę, przedmiot kultowo obojętny, pozbawiony jakiegokolwiek pierwiastka boskiej mocy, który po dodaniu wersetów z Biblii stawał się narzędziem ewangelickiej katechezy. Początkowo obrazy musiały przemówić tradycyjnym, średniowiecznym językiem do nowożytnych parafian, dlatego władze miejskie w Gdańsku, Elblągu, Toruniu, Braniewie, Prabutach czy Królewcu po wygaszeniu ikonoklazmu⁹ pozostawionym w kościołach średniowiecz-

H.R. Schmidt, F.J. Sladeczek, München 2002, s. 228; S. Michalski, „Hölzer wurden zu Menschen“. *Die reformatorischen Bilderstürme in den baltischen Landen zwischen 1524 und 1526*, w: *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung [...]*, hrsg. von M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Teil 4., Münster 2012, s. 148.

⁷ J. Małek, *Większości i mniejszości religijne w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, t. IV, Toruń 2012, s. 284.

⁸ J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617)*, s. 60; P. Birecki, *Sztuka w służbie toruńskich ewangelików epoki nowożytnej*, w: *Toruń. Miasto wielu wyznań*, red. J. Kłaczkow, P. Oliński, W. Rozynekowski, Toruń 2017, s. 41–42.

⁹ J. Leo, *Dzieje Prus*, tłum. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2008, s. 401–406; J. Małek, *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, t. IV, Toruń 2012, s. 239; P. Tschakert, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte*, Bd. I, Leipzig 1890, s. 48; P. Birecki, *The Lutheran Church as a space for the representation of social standing in early modern Ducal Prussia*,

nym obrazom powierzyły poprzez odpowiednie opisanie nową edukację religijną. Stopniowo spektrum tematów biblijnych wykorzystywanych w katechetyce stawało się znacznie szersze niż średniowieczna ikonografia, skupiona wokół narodzin i pasji Chrystusa oraz koronacji Marii, scen z życia świętych¹⁰.

NOWA FUNKCJA OBRAZU

Dopiero rozwój teologii luteranńskiej, a po niej kalwińskiej dał podstawę do wytyczenia sztuce nowej roli, bo o ile o teologicznych pryncypiach reform dyskutowali głównie duchowni i ich świeccy przełożeni, to przekaz obrazowy był już skierowany do wszystkich parafian. Nie zawsze był to przekaz o charakterze religijnym, wnętrza kościoła ewangelickiego zaczęło bowiem ewoluować w stronę miejsca reprezentacji stanowej, zarówno szlacheckiej, jak i mieszczańskiej. Dzięki zyskaniu przez obraz nowej roli we wnętrzu kościoła luteranńskiego wszyscy parafianie stawali się adresatami zmodyfikowanego przekazu ikonograficznego empor, ołtarzy, ambon, chrzcielnic i ław kolatorskich. Dla osób wykształconych słowo malowane i mówione zmieniło się w drukowane, a dla kształtowanych dzięki obrazowi z pisanego ponownie w mówione¹¹.

Początkową niechęć do sztuki, która odwodziła fundatorów m.in. od przeznaczania pieniędzy na cele bardziej użyteczne społeczne, Luter przekształcił w program stopniowej, ewolucyjnej eliminacji obrazu z wnętrza kościelnego, zdając sobie sprawę, że jest ona ważnym narzędziem dydaktycznym dla kształtowania i funkcjonowania nowego wyznania. Do takich celów wykorzystano np. poliptyk z kościoła Najświętszej Marii Panny w Toruniu, który otrzymał na poszczególnych kwaterach neutralizujące katolicką wymowę ołtarza inskrypcje biblijne. Ołtarz główny z gdańskiego kościoła Mariackiego, chroniony i konserwowany, ze sceną główną przedstawiającą koronację Marii, traktowany był nie tylko jako pomnik historii świadczący o potęgze miasta nad Motławą, ale też jako narzędzie walki z chętnymi do obrazoburstwa kalwinistami, o czym świadczy fakt, że był demonstracyjnie otwierany przez luteranów¹². Na swoich miejscach pozostały ołtarze główne w kościołach Prus Książęcych, od stołecznego Królewca po małe miejscowości, takie jak Lwowiec, Rychnowo, Kremitten

w: *Indifferent things? Objects and images in post-reformation churches in the Baltic Sea region*, red. K. Kodres, Merike Kurisoo, U. Nürnberger, vo. 3, Petersberg 2020, s. 187–197.

¹⁰ P. Birecki, *Sztuka na służbie luteranizmu na terenie Prus Królewskich (1517–1772)*, w: *W 500-lecie Reformacji (1517–2017). Z dziejów Kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, t. I: *Tereny dawnych Prus Królewskich*, red. J. Kłaczko, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 49–88.

¹¹ J. Voigt, *Des Markgrafen Albrecht von Brandenburg Briefwechsel mit den beiden Malern Lucas Cranach und dem Buchdrucker Hans Lufft*, „Beiträge zur Kunde Preussens” 3(1820), s. 246; J. Harasimowicz, *Wort – Bild – Wort. Die Rethorik der lutherischen Kirchenkunst im 16. und 17. Jahrhundert*, w: *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 59 i nast.

¹² A. Woźniński, *O nietypowych cechach nastawy ołtarzowej Michała z Augsburga w kościele Mariackim w Gdańsku*, „Porta Aurea” 12(2013), s. 24–43 [tu literatura]; P. Birecki, *Architektura i wyposażenie kościołów protestanckich w Gdańsku i na jego wiejskim terytorium*, w: *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej*, t. I: *Eseje*, Gdańsk 2017, s. 181–183.

czy Gierzwałd, gdzie znajdował się późnogotycki ołtarz z rzeźbą przedstawiającą koronację NMP oraz ze scenami z życia Marii, które namalować miał w 1518 roku uczeń samego Albrechta Dürera¹³.

OBRAZ I PROCES KONFESJONALIZACJI

Neutralizacja sztuki i zaprzęgnięcie jej do pracy dydaktycznej korelowało z procesami konfesjonalizacyjnymi luteranizmu i kalwinizmu, które zintensyfikowały się około połowy XVI wieku, wyznaczając ramy teologiczne nowych wyznań. Dotyczyły to setek kościołów leżących w obydwu częściach Prus, których parafie przekształcały się we wspólnoty lutezańskie i kalwińskie. Nowe ołtarze, już w manierystycznej szacie ornamentalnej, przyniosły nowe zestawienia dobrze znanych z przeszłości parafianom tematów ikonograficznych: Ostatniej Wieczery, Ukrzyżowania i Zmartwychwstania, którym formę artystyczną i stylistyczną nadały grafiki Lucasa Cranacha, Albrechta Dürera, Martena van Hemsckercka, Mateusza Meriana czy Crispijna de Passego. One spowodowały jednak skostnienie wielu tematów ikonograficznych, czego najlepszym przykładem są obrazy zdobiące XVIII-wieczną emporę w Malborku czy te przedstawiające sąd ostateczny oparte na grafice Jana Sadelera I według Christopha Schwarza, którą wykorzystano zarówno jako pierwowzór zarówno w kościele św. Jakuba w Toruniu z 1609 roku, jak i w kościele w Górowie Iławeckim na malowidle z 1725 roku. Z drugiej strony dzięki nowej stylistyce, wykorzystaniu w kościele nowej trójkondygnacyjnej nastawy typu architektonicznego, a tym samym zarzuceniu formy poliptyku udało się stworzyć ołtarz łatwiej identyfikowalny z luteranizmem¹⁴.

Pierwszy etap pracy obrazu w służbie nowej konfesji zamknął się budową nowej ikonosfery kościelnej, która – ugruntowana na początku XVII wieku – obecna była we wnętrzach lutezańskich do końca XVIII wieku. Ołtarz, zgodnie z wytycznymi Lutra, stał się przede wszystkim stołem komunijnym (stąd w predelli „Ostatnia Wieczera”) oraz epitafium Chrystusa, którego śmierć na krzyżu wiedzie do zbawienia (sceny z części środkowej i ze zwieńczenia). Ambony, świadectwo Słowa, w większości przypadków ozdobione zostały postaciami Jezusa Zbawiciela, czterech ewangelistów, rzadziej scenami z Nowego i Starego Testamentu, obrazami św. Piotra i św. Pawła (zaplecze kościoła Mariackiego w Toruniu), a chrzcielnice – najczęściej postaciami aniołów, które w części kościołów wiejskich Prus Książęcych uniesiono w powietrze jako anioły chrzcielne (Nawiady, Sorkwity). Wprowadzone w XVII wieku nowe dekoracje tych trzech elementów świadczą dziś o skostnieniu sztuki w Kościele lutezańskim, zaprzęgnięciu łatwo zrozumiałych teologicznie scen do realizacji celów dydaktycznych poprzez opowiadanie głównie o historii zbawienia i przede wszystkim zamknięciu jej ikonografii w kręgu biblijnym, mimo znacznego poszerzenia tematów w stosunku do sztuki katolickiej. Liczba niezbędnych elementów wyposażenia (nie

¹³ H. Ehrenberg, *Die Kunst am Hofe der Herzöge von Preußen*, Leipzig–Berlin 1899, s. 10–31.

¹⁴ Szeroko na ten temat P. Birecki, *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych (1525–1657, Prus Brandenburskich (1657–1701) i Prus Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701–1817)*, w: *W 500-lecie reformacji (1517–2017). Z dziejów Kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, t. 2: *Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczek, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 80–130.

mylić z jego bogactwem) podlegała stopniowej redukcji, ograniczając się do jednego ołtarza, chrzcielnicy, ambony i empor oraz zabytków funeralnych. Ewolucyjnej redukcji uległy ołtarze boczne, liczba wykonywanych polichromii ściennych, zanikły witraże oraz naczynia liturgiczne związane z kultem eucharystycznym¹⁵.

W drugim etapie procesów konfesjonalizacyjnych i krzepnięcia luteranizmu rozpoczętego pod koniec XVI wieku wielu wyznawców teologii tego Kościoła zaczęło wprowadzać do wnętrza kościelnych znaki swojej nowej przynależności konfesyjnej¹⁶. Zaznaczano w ten sposób odrębność od konfesji katolickiej, która w tym samym czasie redagowała na nowo przekaz ikonograficzny sztuki, wprowadzając m.in. triumfalne koronacje Marii w kościołach Pelplina, Radzyna Chełmińskiego, Golubia-Dobrzynia czy tematy hagiograficzne, jak u św. Mikołaja w Gdańsku malowane przez tak wybitnych malarzy, jak Hermann Han, Bartłomiej Strobel czy Andreas Stech. U luteranów były to głównie obrazy sztalugowe i epitafia, których przekaz zwracał się przeciw hierarchii katolickiej (jak w scenie Sądu Ostatecznego w epitafium Johanna Hutzingi z 1594 roku, w której malarz umieścił kler katolicki w piekle) lub przeciw dogmatom tego Kościoła (jak w scenie Ukrzyżowania w kościele Bożego Ciała w Gdańsku, w której klęczący pod krzyżem mężczyzna odrzuca odpust, habit i różaniec, wpatrując się jedynie w Zbawiciela). Przekaz obrazowy epitafiów koncentrował się na pokazaniu indywidualnej lub zbiorowej wiary w zbawienie (epitafium rodziny Oehmów z Gdańska), uniknięciu Sądu Ostatecznego (epitafium rodziny von der Linde w kościele Mariackim w Toruniu) czy nadaniu wysokiej rangi swojemu zawodowi (wskrzeszenie Łazarza na epitafiach lekarzy Antona Stadtländera i Macieja Mochingera w tym samym kościele)¹⁷. Indywidualnym i zbiorowym wyznaniem wiary luteranów stały się epitafia Hansa Nimptscha z Królewca pędzla Heinricha Königswiesera czy Neisserów z kościoła Mariackiego w Toruniu, dzieło Fabiana i Mateusza Neisserów. Nimptsch wraz z Królewcem deklaruje wierność Chrystusowi, a u Neisserów robi to cały Toruń, ukazany w tle sceny chrztu Chrystusa, dokonywanego w wodach Wisły¹⁸.

Ważnym znakiem konfesyjnym luteranizmu stały się liczne portrety Marcina Lutra i Filipa Melanchtona, początkowo z warsztatu Lucasa Cranacha, które (kopiowane) jako samodzielne obrazy sztalugowe trafiały na ściany prezbiteriów lub zakrystii (Górska, kościół Bożego Ciała w Gdańsku, Mühlhausen, Wargen), na bramki ambony (Kętrzyn, Sępólno, Sokolica) lub do ołtarzy, jak w Dźwierzutach (predella z wizerun-

¹⁵ K. Cieślak, *Sztuka reformacji 1557–1793*, w: *Aurea Porta Rzeczypospolitej*, t. I, red. T. Grzybkowska, Gdańsk 1997, s. 68 i nast.

¹⁶ J. Harasimowicz, *Kunst als Medium der Konfessionalisierung*, w: *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 17–58.

¹⁷ P. Birecki, *Sztuka w służbie toruńskich ewangelików*, s. 33–37.

¹⁸ K. Olejnik-Dreja, *Epitafium Hansa Nimptscha jako ideowo-artystyczny dokument artystyczny reformacji w Prusach Wschodnich*, „Rocznik Olsztyński” 14–15(1983), s. 9–14; J. Harasimowicz, *Die Taufe Christi im Jordan. Epitaphgemälde für Johannes Bugenhagen (1558) und seine Familie*, w: *Cranachs Kirche. Begleitbuch zur Landesausstellung Sachsen-Anhalt Cranach der Jüngere 2015*, red. J. Harasimowicz, B. Seyderhelm, Markkleeberg 2015, s. 121–122; H. Ehrenberg, *Die Kunst am Hofe der Herzöge von Preußen*, s. 30–31.

kami Lutra i Melanchtona)¹⁹. W ostatniej z wymienionych miejscowości świadczyły o luteranckiej ortodoksyjności teologicznej, podobnie jak obecność Lutra w cyklu Dziesięciu Przykazań w Pruszczu Gdańskim, gdzie w przedstawieniu kazania o świętowaniu Dnia Pańskiego, stojąc na ambonie, akcentował konieczny udział parafian w nabożeństwie luteranckim. Obraz Lutra traktowany był też jako jednoznaczny znak przynależności konfesyjnej kościoła dla osób mniej obytych w zawilosciach ikonograficznych. Zdarzało się bowiem, że katolicy mylili wnętrza katolickie z luteranckim, co świadczy raczej o fakcie, że luteranizmowi nie udało się do końca, przy pomocy sztuki-adiafory, stworzyć jednoznacznie rozróżnialnego pod względem konfesyjnym wnętrza, w którym ciągle pozostawało wiele sprzętów pokatolickich²⁰.

Za trzeci etap rozwoju ukształtowanej już konfesyji luteranckiej można uznać nowe prądy religijne obecne także w sztuce XVII wieku. Mowa tu o pietyzmie, który mimo niechęci ortodoksyjnej luteranckiej zaznaczył się ciekawymi dziełami we wnętrzach kościołów luteranckich w obydwu częściach Prus. Tu stawiano już na odpowiednio wysoki poziom wykształcenia parafian, którzy byli zdolni odczytywać wymowę dzieł emblematycznych, które umieszczano na filarach kościołów gdańskich (Mariackim, św. Jana i św. Trójcy) oraz na ławach kolatorskich (w Pruszczu Gdańskim). W Prusach Książęcych za przykład oddziaływania pietyzmu na ikonografię mogą posłużyć dzieła Gottfrieda Hintza w kościele w Dąbrównie, malowidła w kościołach w Mühlhausen koło Królewca, Starym Mieście pod Dzierzgoniem, Rychnowie czy u św. Jerzego w Pasłęku. Ich źródłem były m.in. „Pia Desideria” jezuita Hermana Hugo, emblematyka Daniela Cramera, a nawet dzieła Johanna Arndta, którego twórczość na polu teologii wywarła wpływ na sztukę luterancką w Gdańsku²¹.

KALWINIŚCI I LUTERANIE A SZTUKA

W tym samym niemal czasie, czyli pod koniec XVI i na początku XVII wieku, doszły do głosu procesy konfesyjonalizacyjne w społecznościach reformowanych, które zintensyfikowały swą obecność w zluteranizowanych miastach Prus Królew-

¹⁹ A. Rzempoluch, *O portretach Lutra w Prusach Książęcych*, w: *Kościoły i kaplice diecezji mazurskiej. Kalendarz 2015–2017*, Olsztyn 2015, s. 161–176.

²⁰ S. Michalski, *Rywalizacja luterancko-katolicko-kalwińska na przykładzie sztuk plastycznych w Gdańsku około 1600*, w: *Herman Han. Mistrz światła i nokturnu. Narodziny baroku w malarstwie dawnej Rzeczypospolitej*, red. M. Osowski, Pelplin 2008, s. 34–49; M. Buchholtz-Todorska, hasło: *Tablice Dziesięciorga Przykazań*, w: *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej*, t. II, katalog, Gdańsk 2017, s. 103–113. Na temat zachowania wyposażenia pokatolickiego patrz m.in. G. Wartenberg, *Bilder in den Kirchen der Wittenberger Reformation*, w: *Die bewahrende Kraft des Luthertums*, red. J.M. Fritz, Regensburg 1997, s. 19–33; K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą*, Wrocław 2000, s. 43–61.

²¹ J. Harasimowicz, *Die Brautmystik in der mitteleuropäischen Kunst der Frühen Neuzeit*, w: *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 237; *Памятники монументальной живописи восточной пруссии на территории калининградской области*, Калининград 2012, s. 80 i nast.; K. Cieślak, *Emblematyka „serdeczna” Daniela Cramera w dekoracji kościołów gdańskich w XVII wieku*, „Porta Aurea” 3(1994), s. 139–152.

skich i Książęcych²². W tym przypadku sztuka stała się polem konfrontacji obydwu wyznań. Konfesja reformowana swoją odrębność wyznaniową podkreślała w stosunku do luteranizmu poprzez sztukę, choć programowo odżegnywała się od obrazowości we wnętrzu kościelnym. Kalwiniści, uważający luteranów za półpapistów i sługi bożków, chcieli doprowadzić reformację do wyznaczonych przez siebie granic, a luteranie – stabilizować pejzaż wyznaniowy w swoich miastach przez jego homogenizację. Kalwinizm, początkowo jako wyznanie wiary dominujące wśród elit władzy i wielu ówczesnych intelektualistów Prus Królewskich, obecny był głównie w sztuce fundowanej do wnętrza świeckiego, np. w Sali Czerwonej Ratusza Głównego Miasta eksponował kalwińską predestynację i uzasadniał konieczność wprowadzenia drugiej reformacji pędzlami Hansa Vredemana de Vries i Izaaka van den Blocke²³.

Wrogość kalwinizmu w stosunku do sztuki obrazowej we wnętrzu kościelnym wyraziły także traktaty pastorów i profesorów toruńskiego gimnazjum: Johanna Regiusa, autora „De Indulgentiis”, i Konrada Gräsera Starszego, twórcy dzieł pt. „Ultima Regia” i „Historia Antichristi”. Odpowiedzią na sformułowane przez pastora Fabriciusa kalwińskie potępienie obrazu stały się traktat luteranckiego pastora Jana Walthera z 1613 roku „Na ratunek słusznej, prawdziwej, boskiej nauce Jezusa Chrystusa u starych chrześcijańskich ceremonii” oraz spory o wyposażenie kościoła św. Jana, w którym luteranie, fundując w prezbiterium nowy kamienny ołtarz, odpowiednią inskrypcją podkreślili rolę sztuki służącej pamięci. Gorące spory wybuchały o kolejne kościoły luteranckie, w tym kościół św. Trójcy, oraz o wyposażenie kalwińskiego kościoła Piotra i Pawła, w którym dotychczasowy ołtarz zastąpiła nastawa – tablica z wypisanymi słowami ustanowienia komunii i cytatami biblijnymi objaśniającymi naukę o Eucharystii²⁴.

Co ciekawe, luteranie do bórem ikonografii malowideł na stropie w kościele w Górsku z końca XVIII wieku określili swoją kolejną odrębność konfesyjną, tym razem w stosunku do menonitów czy szerzej anabaptystów. Chrzest dziecka dokonywany przez Lutra (z inskrypcją mówiącą, że dziecko może odgonić od siebie diabła mocą chrztu) zestawiono ze sceną Dawida pokonującego Goliata, polemizując w ten sposób z chrztem dorosłych praktykowanym przez menonitów uczęszczających do tego kościoła, który oficjalnie (nieoficjalnie ufundowany przez kryptokalwinistów) miał wspomagać przechodzenie menonitów na luteranizm²⁵.

Wspomniana adiafóra, jaką dla luteranów była sztuka, okazywała się jednym z najważniejszych elementów determinujących przynależność wyznaniową. Mimo że druki konfesyjne były głównym polem tarć pomiędzy wyznaniem, luteranizm, podobnie jak katolicyzm, wykorzystywał sztukę do umacniania swej tożsamości

²² Szeroko na ten temat: M.G. Müller, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlich-Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung*, Berlin 1997.

²³ M. Kaleciński, *Mity Gdańska. Antyk w publicznej sztuce protestanckiej res publiki*, Gdańsk 2011, s. 173 i nast. Ostatnio D. Powirska, *Wielka Sala Rady w Ratuszu Głównego Miasta w Gdańsku*, w: *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej*, t. II, katalog, Gdańsk 2017, s. 285.

²⁴ K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą*, s. 69; F. Skibiński, *Johann Regius i Konrad Graser Starszy o kulcie obrazów. Przyczynek do dziejów sztuki w nowożytnym Toruniu*, „Zapiski Historyczne” LXXVI(2011), s. 77–86; M.G. Müller, *Zrozumieć polską historię*, Poznań 2012, s. 178.

²⁵ P. Birecki, *Sztuka luterancka na ziemi chełmińskiej*, Warszawa 2007, s. 142–147.

konfesyjnej. Używano do tego nawet przestrzeni świeckiej, czego przykładem był obraz Antona Möllera „Sąd Ostateczny” w Dworze Artusa, będący odpowiedzią na kalwiński wystrój ratusza. Tu ludzie idący ku zbawieniu czy zmierzający ku potępieniu pieczętują swój świadomy wybór (a nie determinację predestynacji) wąskiej lub szerokiej drogi do wędrówki w czasie ziemskiego życia²⁶.

DWA ŚWIATY PRUSKIE SZTUKI PROTESTANCKIEJ

W Prusach Królewskich wykształcone wszechstronnie mieszczaństwo było zdolne do polemiki, wybierając przestrzeń kościelną i świecką do dyskusji o najważniejszych sprawach dogmatycznych. Sztukę chrześcijańską uzupełniano także motywami antycznymi, czerpiąc obficie z literatury. W gdańskim Dworze Artusa o potrzebie harmonijnej koegzystencji wyznaniowej mówiło malowidło przedstawiające Orfeusza muzykującego wśród zwierząt. Mimo obojętnego lub negatywnego stosunku obydwu wyznań do sztuki odgrywała ona ciągle ważne zadanie edukacyjne także poprzez wizualizację bogatej, często gorącej literatury polemicznej dotyczącej sztuki obrazowej. Sztuka stała się ważną składową tworzonej kultury mieszczańskiej. W Prusach Książęcych pełniła podobną rolę, choć nie brała udziału w polemice luterancko-kalwińskiej z racji silniejszej kontroli, jaką sprawowały elity władzy nad strukturami Kościoła luteranckiego, słabszej pozycji kalwinizmu oraz przekształcenia wnętrz kościelnych w prywatne panteony rodzin szlacheckich kolatorów. Umiejętności artystyczne były niezbędne w tworzeniu galerii portretów duchowieństwa, portretów epitafijnych, płaskorzeźbionych epitafiów, płyt nagrobnych oraz ołtarzy, ambon, ław i łóż kolatorskich ozdabianych licznymi herbami fundatorów. Jej znaczenie w tworzeniu przestrzeni gloryfikującej miejscowy szlachecki ród nie podlegało więc jakiegokolwiek dyskusji. Wnętrze kościelne w istocie umacniało i wspierało władzę świecką, która w pełni kontrolowała duchowną, a przez nią – mieszkańców miast i wsi.

O ile więc w Prusach Królewskich, będących pod silnym wpływem katolicyzmu, granice konfesyjne pomiędzy luteranizmem a kalwinizmem musiały być co rusz wytyczane czy umacniane, w Prusach Książęcych – raz nakreślone i umocnione już w I połowie XVI wieku – przetrwały bez większych zmian do końca epoki nowożytnej.

²⁶ K. Cieślak, *Wystrój Dworu Artusa i jego program ideowy w XVII wieku*, „Porta Aurea” 1(1992), print 1995, s. 31–50.

SZTUKA JAKO NARZĘDZIE KONFESJONALIZACJI EWANGELICKIEJ W PRUSACH KRÓLEWSKICH I KSIĄŻĘCYCH

STRESZCZENIE

Artykuł mówi o miejscu sztuki w procesie konfesjonalizacji, który miał miejsce w obszarze luteranizmu i kalwinizmu w Prusach Królewskich i w Prusach Książęcych. W chwili wprowadzania reform przez Marcina Lutra druk stał się najważniejszym medium rozprzestrzeniania się idei reformatora. W ten sposób obraz został zepchnięty do drugoplanowej roli, a jego istnienie we wnętrzu kościelnym zostało potraktowane w kategoriach adiafory. Kalwinizm odrzucił tworzenie i zawieszanie w nim jakichkolwiek obrazów z postaciowym Bogiem, a luteranizm zaakceptował ich istnienie w formie narzędzia dydaktycznego (szczególnie odziedziczonych ołtarzy średniowiecznych) oraz elementu pomocnego w wizualizacji konfesyjnej odrębności ewangelików od katolików. W tekście zaprezentowane zostały przykłady użycia obrazów o tematyce religijnej czy portretów Lutra do wyznaczenia takiej odrębności.

ART AS A TOOL FOR EVANGELICAL CONFESSIONALIZATION IN ROYAL AND DUCAL PRUSSIA

SUMMARY

The article discusses the place of art in the confessionalisation process that took place in the area of Lutheranism and Calvinism in Royal Prussia and Ducal Prussia. At the time of Martin Luther's introduction of the reforms, print became the most important medium for the spread of the reformer's ideas. Thus, the image was relegated to a secondary role and its existence in the church interior was treated in terms of adiafophora. Calvinism rejected the creation and hanging of any images with a figure God in them and Lutheranism accepted their existence as a didactic tool (especially as to inherited medieval altars) and an element to help visualise the confessional distinctiveness of Evangelicals in relation to Catholics. The text presents examples of the use of religious paintings or portraits of Luther to delineate such distinctiveness.

KUNST ALS INSTRUMENT DER EVANGELISCHEN KONFESSIONALISIERUNG IM KÖNIGLICHEN UND HERZOGLICHEN PREUSSEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel befasst sich mit dem Stellenwert der Kunst im Konfessionalisierungsprozess, der sich im Bereich des Luthertums und Calvinismus im königlichen und herzoglichen Preußen vollzog. Zu der Zeit, als Martin Luther die Reformen einführte, wurde der Buchdruck zum wichtigsten Medium für die Verbreitung der Ideen des Reformators. Das Bild spielte nur noch eine untergeordnete Rolle, und seine Existenz im Kirchenraum wurde als Adiafophora behandelt.

Der Calvinismus lehnte das Anfertigen und Aufhängen von Bildern mit einer Gottesfigur ab, während das Luthertum ihre Existenz als didaktisches Mittel (vor allem im Hinblick auf die ererbten mittelalterlichen Altäre) und als Element zur Veranschaulichung der konfessionellen Besonderheit der Evangelikalen im Vergleich zu den Katholiken akzeptierte. Im Text werden Beispiele für die Verwendung von religiösen Gemälden oder Lutherporträts zur Verdeutlichung dieser Unterscheidbarkeit vorgestellt.

BIBLIOGRAFIA:

- Birecki P., *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych (1525–1657, Prus Brandenburskich (1657–1701) i Prus Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701–817)*, w: *W 500-lecie Reformacji (1517–2017). Z dziejów Kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, t. 2: *Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczko, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 80–130.
- Birecki P., *Architektura i wyposażenie kościołów protestanckich w Gdańsku i na jego wiejskim terytorium*, w: *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej*, t. I: *Eseje*, Gdańsk 2017, s. 180–203.
- Birecki P., *Sztuka luterńska na ziemi chełmińskiej*, Warszawa 2007.
- Birecki P., *Sztuka w służbie luteranizmu na terenie Prus Królewskich (1517–1772)*, w: *W 500-lecie reformacji (1517–2017). Z dziejów Kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, t. I: *Tereny dawnych Prus Królewskich*, red. J. Kłaczko, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 49–86.
- Birecki P., *Sztuka w służbie toruńskich ewangelików epoki nowożytnej*, w: *Toruń. Miasto wielu wyznań*, red. J. Kłaczko, P. Oliński, W. Rozyński, Toruń 2017, s. 43–56.
- Birecki P., *The Luteran Church as a space for the representation of social reform in early modern Ducal Prussia*, w: *Indifferent things? Objects and images in post-reformation churches in the Baltic Sea region*, red. K. Kodres, Merike Kurisoo, U. Nürnberger, vo. 3, Petersberg 2020, s. 187–197.
- Buchholtz-Todorska M., hasło: *Tablice Dziesięciorga Przykazań*, w: *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej*, t. II, katalog, Gdańsk 2017, s. 103–113.
- Burkhardt J., *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, Warszawa 2009.
- Cieślak K., *Emblematyka „serdeczna” Daniela Cramera w dekoracji kościołów gdańskich w XVII wieku*, „Porta Aurea” 3(1994), s. 139–152.
- Cieślak K., *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą*, Wrocław 2000.
- Cieślak K., *Sztuka reformacji 1557–1793*, w: *Aurea Porta Rzeczypospolitej*, t. I, red. T. Grzybowska, Gdańsk 1997, s. 60–79.
- Cieślak K., *Wystrój Dworu Artusa i jego program ideowy w XVII wieku*, „Porta Aurea” 1(1992), print 1995, s. 31–50.
- Ehrenberg H., *Die Kunst am Hofe der Herzöge von Preußen*, Leipzig–Berlin 1899.
- Harasimowicz J., *Die Brautmystik in der mitteleuropäischen Kunst der Frühen Neuzeit*, w: *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 227–239.
- Harasimowicz J., *Die Taufe Christi im Jordan. Epitaphgemälde für Johannes Bugenhagen (1558) und seine Familie*, w: *Cranachs Kirche. Begleitbuch zur Landesausstellung Sach-*

- senAnhalt Cranach der Jüngere 2015, red. J. Harasimowicz, B. Seyderhelm, Markkleeberg 2015, s. 113–123.
- Harasimowicz J., *Kunst als Medium der Konfessionalisierung*, w: *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 17–58.
- Harasimowicz J., *Wort – Bild – Wort. Die Rhetorik der lutherischen Kirchenkunst im 16. und 17. Jahrhundert*, w: *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 59–74.
- Kaleciński M., *Mity Gdańska. Antyk w publicznej sztuce protestanckiej res publiki*, Gdańsk 2011.
- Lejman B., „Kto w górę dąży aż po zgon, ten może być zbawiony” – impresje na temat czasów reformy, w: *Moda na Cranacha*, red. E. Houszka, M. Pierzchała, Wrocław 2017, s. 11–29.
- Leo J., *Dzieje Prus*, tłum. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2008.
- Małek J., *Większości i mniejszości religijne w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, t. IV, Toruń 2012, s. 284.
- Michalski S., „Hölzer wurden zu Menschen“. *Die reformatorischen Bilderstürme in den baltischen Landen zwischen 1524 und 1526*, w: *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung [...]*, hrsg. von M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Teil 4., Münster 2012, s. 147–162.
- Michalski S., *Bilderstürme im Ostseeraum*, w: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, hrsg. P. Blickle, A. Holenstein, H.R. Schmidt F.J. Sladeczek, München 2002, s. 223–228.
- Michalski S., *Rywalizacja luteransko-katolicko-kalwińska na przykładzie sztuk plastycznych w Gdańsku około 1600*, w: *Herman Han. Mistrz światła i nokturnu. Narodziny baroku w malarstwie dawnej Rzeczypospolitej*, red. M. Osowski, Pelplin 2008, s. 34–53.
- Müller M.G., *Zrozumieć polską historię*, Poznań 2012.
- Müller M.G., *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung*, Berlin 1997.
- Olejnik-Dreja K., *Epitafium Hansa Nimptscha jako ideowo-artystyczny dokument artystyczny reformacji w Prusach Wschodnich*, „Rocznik Olsztyński” 14–15(1983), s. 9–14.
- Памятники монументальной живописи восточной пруссии на территории калининградской области, Калининград 2012.
- Powirska D., *Wielka Sala Rady w Ratuszu Głównego Miasta w Gdańsku*, w: *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej*, t. II, katalog, Gdańsk 2017, s. 285.
- Rzempoluch A., *O portretach Lutra w Prusach Książęcych*, w: *Kościół i kaplice diecezji mazurskiej. Kalendarz 2015–2017*, Olsztyn 2015, s. 161–176.
- Schilling H., *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, Poznań 2010.
- Skibiński F., *Johann Regius i Konrad Graser Starszy o kulcie obrazów. Przyczynek do dziejów sztuki w nowożytnym Toruniu*, „Zapiski Historyczne” LXXVI(2011), s. 77–86.
- Tschakert, P. *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte*, Bd. I, Leipzig 1890.
- Voigt J., *Des Markgrafen Albrecht von Brandenburg Briefwechsel mit den beiden Malern Lucas Cranach und dem Buchdrucker Hans Lufft*, „Beiträge zur Kunde Preussens” 3(1820), s. 246–293.
- Wartenberg G., *Bilder in den Kirchen der Wittenberger Reformation*, w: *Die bewahrende Kraft des Lutehrthums*, red. J.M. Fritz, Regensburg 1997, s. 19–33.
- Woźniński A., *O nietypowych cechach nastawy oltarzowej Michała z Augsburga w kościele Mariackim w Gdańsku*, „Porta Aurea” 12(2013), s. 24–43.

DIECEZJA WARMIŃSKA W OPRACOWANIACH BISKUPA JANA WŁADYSŁAWA OBLĄKA (ZM. 1988 R.)

Słowa kluczowe: Jan Obląk, Warmia, diecezja warmińska, kapituła warmińska, Hosianum, Mikołaj Kopernik, Stanisław Hozjusz, Ignacy Krasicki, polska ludność katolicka na Warmii

Keywords: Jan Obląk, Warmia, Warmian diocese, Warmian chapter, Hosianum, Mikołaj Kopernik, Stanisław Hozjusz, Ignacy Krasicki, Polish Catholic population in Warmia

Schlüsselwörter: Jan Obląk, Ermland, Diözese Ermland, Ermländisches Kapitel, Hosianum, Mikołaj Kopernik, Stanisław Hozjusz, Ignacy Krasicki, polnisch-katholische Bevölkerung in Ermland

Osobę księdza biskupa Jana Władysława Obląka niejednokrotnie przywoływano przy różnych okazjach. Za życia, gdy w 1982 r. awansował na stanowisko biskupa warmińskiego¹, czy w 1986 r., gdy czczono 50-lecie jego kapłaństwa². Po śmierci zaś, w 1988 r., ukazały się biogramy³, wspomnie-

* Dr hab. Irena Makarczyk – em. prof. UWM (Instytut Historii na Wydziale Humanistycznym tegoż uniwersytetu), badacz naukowy dziejów Warmii XVI–XVIII w. w łączności z I Rzeczypospolitą. E-mail: irena.makarczyk@uwm.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9992-4905>.

¹ E. Michoń, *Ksiądz biskup dr Jan Władysław Obląk biskupem warmińskim*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” (4)1982, s. 182–192; tenże, *Życiorys Jego Ekscelencji księdza biskupa warmińskiego dr. Jana Władysława Obląka*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 4(1982), s. 171–173; J. Górny, *Nowy biskup warmiński*, „Posłaniec Warmiński, czyli Kalendarz Maryjny”, 1983, s. 64–71.

² S. Achremczyk, *Złoty jubileusz kapłaństwa księdza biskupa Jana Obląka*, „Posłaniec Warmiński, czyli Kalendarz Maryjny”, 1987, s. 76–77; [*Biskup Jan Obląk ordynariuszem diecezji warmińskiej*]. Materiały, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 4(1987), s. 161–192.

³ Dysponujemy kilkoma biogramami, które podają najważniejsze fakty z życia i działalności ks. bpa Jana Obląka: P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 152; *Słownik polskich teologów katolickich 1981–1993*, t. 8, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995, s. 415–418; *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 179–180 – biogram oprac. J. Wojtkowski. Najbardziej obszerny biogram oprac. A. Kopiczko, *Jan Obląk (1913–1988, biskup warmiński w latach 1982–1988)*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 475–484.

nia⁴ oraz bibliografie ujmujące jego dorobek⁵. W dziesięć lat po śmierci powstała praca licencjacka przedstawiająca ks. Obląka jako historyka warmińskiego⁶. Dwudziestą rocznicę śmierci, przypadającą w 2008 r., uczczono dwoma publikacjami: wydaniem pracy doktorskiej⁷ oraz – w formie książki – trzech rozproszonych artykułów zawierających wykazy polskich druków⁸.

W grudniu bieżącego roku (2023) minie 35 lat od śmierci biskupa Jana Władysława Obląka. Warto zatem przypomnieć jego osobę jako człowieka nauki. Chociaż biskup z Warmii nie pochodził, to przez niemal 40 lat zajmował się jej przeszłością.

Urodził się w 1913 r. w diecezji tarnowskiej, tam uczęszczał do szkół, w Tarnowie ukończył studia filozoficzno-teologiczne i w 1936 r. przyjął święcenia kapłańskie. Jeszcze w tym samym roku rozpoczął pracę duszpasterską jako wikariusz. Na tym stanowisku pracował (w kolejnych parafiach) przez cały okres II wojny światowej. W 1946 r. podjął dalsze kształcenie – na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego – gdzie w 1948 r. uzyskał stopień doktora teologii w zakresie historii Kościoła. Zdobycie doktoratu świadczyło o zainteresowaniu historią, co mogło owocować studiami nad dziejami diecezji tarnowskiej lub krakowskiej. Jednak los zdecydował inaczej. W lutym 1949 r. ks. dr Jan Obląk przybył do pracy w diecezji warmińskiej.

Ks. Obląk przybył na tzw. Ziemię Odzyskaną, gdzie w pierwszych latach po wojnie sytuacja była bardzo trudna i złożona. Życie pod wieloma aspektami – administracyjnym, społecznym, politycznym i gospodarczym – organizowała polska władza ludowa⁹. Jednak te sprawy nie będą przedmiotem niniejszego przedłożenia. Wspomnimy jedynie, że dla województwa olsztyńskiego i diecezji warmińskiej

⁴ J. Jeziński, *Sylwetki czterech biskupów pracujących na Warmii po 1945 r.*, w: *Nad Bałtykiem, Pregolą i Lyną, XVI–XX wiek. Księga pamiątkowa poświęcona jubileuszowi 50-lecia pracy naukowej Profesora Janusza Jasińskiego*, red. Z. Rondonańska, Olsztyn 2006, s. 467–469.

⁵ S. Achremczyk, *Wykaz ważniejszych publikacji bpa J.W. Obląka*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1–2(1991), s. 122–124; *Słownik polskich teologów katolickich 1981–1993*, t. 8, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995, s. 415–418, tam podana bibliografia. S. Kozakiewicz, *50-lecie kapłańskiej posługi biskupa Jana Obląka*, „Forum Teologiczne” 1(2000), s. 334–339. Autor zaznacza jednak, że „bibliografia jest niekompletna z powodu trudności znalezienia i odnotowania rozproszonego dorobku naukowego”.

⁶ L. Stankiewicz, *Biskup Jan Władysław Obląk (1913–1988) jako historyk warmiński*, Olsztyn 1998. Promotorem pracy był ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc. Praca znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, w Pracowni im. Alojzego Szorca.

⁷ J. Obląk, *Kardynał Bernard Maciejowski jako biskup krakowski*, Olsztyn 2008. Pracę zaopatrzoną w indeks osób, załączono ocenę promotora ks. Tadeusza Glemmy oraz ocenę recenzenta ks. dr. Jana Krzemienieckiego, prof. prawa kanonicznego. Autorem *Wprowadzenia* był Wojciech Ziemia, arcybiskup metropolita warmiński, fundatorem wydania ks. protonotariusz apostolski dr Jan Górny, adiunkt Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

⁸ J. Obląk, *Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800–1939 z uzupełnieniami*, zestawił J. Minakowski, Olsztyn 2008. J. Minakowski podzielił druki na 15 działów, opracował też indeks osób. Bp J. Jeziński, na s. 102–105, podał biogram bpa J. Obląka. Zob. też: J. Wojtkowski, „*Nadaje się na wszystkie stanowiska*”. *Rzecz o księdzu biskupie warmińskim doktorze Janie Obląku (1913–1988)*, w: *Prodesse ausis. Warmińscy księża profesorowie*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2012, s. 9–15.

⁹ Dokładnie opisał je B. Łukaszewicz w pracy: *Olsztyn 1353–2003*, red. S. Achremczyk, W. Ogrodziński, Olsztyn 2003, s. 402–438.

Olsztyn stał się miastem centralnym. Nas interesuje środowisko naukowe i miejsce, jakie zajął w nim ks. Jan Obląk jako historyk. Od XVI w. to Braniewo było centrum naukowym, jednak wojna zmieniła tę sytuację diametralnie. Historycy niemieccy opuścili Warmię, a polskich jeszcze brakowało, tych świeckich i duchownych, by można było mówić o środowisku naukowym historyków olsztyńskich. Wprawdzie od lipca 1945 r., z inicjatywy społecznej, powstał w Olsztynie Instytut Mazurski, ale przez kolejne lata borykał się z wieloma problemami natury organizacyjnej, finansowej, brakowało też zaplecza ludzkiego. Mimo tych przeciwności dzielnie działali tu m.in. Karol Małek czy Emilia Sukertowa-Biedrawina. Dzięki ich, jak również innych determinacji sytuacja zaczęła się zmieniać w latach 50., kiedy do Olsztyna przybywali młodzi ludzie po studiach, chętni do pracy naukowej, m.in. historycy zainteresowani zarówno przeszłością, jak i teraźniejszością tych ziem. Po wielu perturbacjach pod koniec lat 50. XX w. zaczęły ukazywać się dwa czasopisma naukowe: „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” (1957) oraz „Rocznik Olsztyński” (1958), natomiast od 1963 r. oficjalnie funkcjonował Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego¹⁰. Te dwa czasopisma zapewniły historykom możliwość publikacji wyników własnych badań. Do publikowania bardzo efektywnie włączył się ks. Obląk.

W nowej rzeczywistości powojennej sytuacja Kościoła katolickiego na Ziemiach Odzyskanych była bardzo trudna. Skupimy się tylko na diecezji warmińskiej¹¹. Warunki, jakie dyktowała nowa władza, nie sprzyjały ani kształceniu przyszłych duchownych, ani tym bardziej tworzeniu zaplecza naukowego. To drugie zazwyczaj stanowili wykładowcy seminarium duchownego, ale na jego utworzenie brakowało wówczas miejsca i ludzi. Wprawdzie we wrześniu 1946 r. rozpoczęły się zajęcia w Niższym Seminarium Duchownym w Olsztynie i jego filiach w Ornecie, Elblągu i Fromborku, ale władze państwowe dążyły do ich likwidacji, co stało się faktem w 1952 r. W międzyczasie, 17 października 1949 r., swoją działalność rozpoczęło w Olsztynie przy ul. Mariańskiej 3 Wyższe Seminarium Duchowne¹². Największym problemem był brak miejscowej kadry naukowej. Pierwszym rektorem został duchowny z diecezji kieleckiej ks. dr Józef Łopot. Został pozyskany dla diecezji warmińskiej przez ówczesnego administratora apostolskiego ks. Teodora Benschę, który zwrócił się do biskupów kilku diecezji o pomoc kadrową. W tę akcję pomocy wpisał się wówczas także ks. dr Jan Obląk. W chwili przybycia do Olsztyna (1949 r.) miał 36 lat. Po kilkumiesięcznej pracy duszpasterskiej na Warmii zaczął się dla ks. Obląka nowy okres w jego życiu i nowe obowiązki. Powierzono mu wówczas stanowisko dyrektora Niższego Seminarium Duchownego, w październiku 1949 r. – wicerektora Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” i zajęcia dydaktyczne, ponadto jeszcze tego roku został mianowany dyrektorem biblioteki seminaryjnej i kustoszem archiwum

¹⁰ Historię organizowania się życia naukowego w Olsztynie oprac. S. Achremczyk, *Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie 1961–2005*, Olsztyn 2007. Autor przedstawia też sytuację do czasu powstania ośrodka badań naukowych.

¹¹ Powojenną sytuację przedstawił A. Kopiczko. Zob. J. Obląk, A. Kopiczko, *Historia diecezji i archidiecezji warmińskiej*, Olsztyn 2010. Ks. A. Kopiczko jest autorem części II: *Diecezja i archidiecezja warmińska po II wojnie światowej*, s. 133–256.

¹² Jego początki i dalsze dzieje powojenne oprac. A. Kopiczko. Zob. A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów*, Olsztyn 1995. Ks. A. Kopiczko jest autorem części II: *Wyższe Seminarium Duchowne w Olsztynie po II wojnie światowej*, s. 105–165.

diecezjalnego. Brzmi to być może kusząco, ale trzeba pamiętać, że te wszystkie obowiązki w ówczesnej rzeczywistości wymagały niezwyklej pracowitości, dyscypliny wewnętrznej, ponadto zmysłu organizacyjnego. Ks. Obłąk musiał zająć się porządkowaniem zbiorów bibliotecznych¹³ oraz scalaniem rozproszonej jeszcze wówczas dokumentacji archiwalnej¹⁴. Z dużą determinacją obowiązki dyrektora archiwum wykonywał do końca lipca 1983 r. i na tym polu zyskał wielkie uznanie¹⁵. Oprócz tych mocno absorbujących obowiązków w seminarium duchownym od 1 listopada 1949 r. powierzono ks. Obłąkowi wykłady z historii Kościoła, historii Polski, patrologii oraz metodologii pracy naukowej. Z pewnością przygotowanie ich wymagało też sporo pracy, gdyż dotychczas nie prowadził wykładów akademickich. Zajęcia w seminarium duchownym kontynuował przez kolejne 27 lat, ale od 1963 r. w jakiejś części zajęć z historii Kościoła wspierał go świeżo wypromowany na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim magister, a od 1966 r. doktor – ks. Alojzy Szorc.

Realizację powierzonych obowiązków ks. Obłąk niemal od początku łączył z pracą naukową, a zbiory biblioteki seminaryjnej oraz zachowana dokumentacja w archiwum diecezjalnym stały się dla niego podstawowym warsztatem pracy badawczej nad dziejami Warmii. Autorzy biogramów zgodnie podkreślają jego dobrą znajomość języków łacińskiego i niemieckiego, a te umiejętności są wprost niezbędne przy zgłębianiu źródeł warmińskich oraz spuścizny naukowej historyków niemieckich. Ks. Obłąk musiał też w miarę szybko poznawać historię i specyfikę diecezji warmińskiej, która bardzo różniła się od pozostałych tradycyjnych diecezji I Rzeczypospolitej. Zrozumienie specyfiki historycznej Warmii, czyli historii diecezji i dominium, jest podstawą do poprawnego ukazywania jej dziejów.

Ks. Obłąk od początku zapoznawał się z dorobkiem niemieckich historyków warmińskich, o czym świadczą cytowane prace. To oni – wzorem historyków krajów europejskich oraz historyków polskich pracujących pod zaborami w – 1856 r. zorganizowali Warmińskie Towarzystwo Historyczne (*Historischer Verein für Ermland*). Pod egidą tej instytucji utworzyli serię źródłową pt. *Monumenta Historiae Warmienseis* i do czasu II wojny światowej wydali trzynaście tomów źródeł do dziejów Warmii¹⁶.

¹³ Funkcję dyrektora biblioteki ks. Obłąk pełnił w latach 1949–1975 – A. Kopiczko, *Duchowienstwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2009, s. 240–242; archiwum diecezjalne i biblioteka seminaryjna.

¹⁴ O sytuacji powojennej archiwum zob. A. Kopiczko, *Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie*, w: *Archiwa ziem zachodnich i północnych Polski (1945–2005). Tradycja i współczesne wyzwania*, red. K. Kozłowski, Warszawa–Szczecin 2007, s. 147–153. W pracach związanych z porządkowaniem archiwaliów ks. Obłąkowi pomagały siostry zakonne Gabriela Meissner oraz Janina Wiśniewska.

¹⁵ Sytuacja archiwum uległa poprawie, kiedy w 1976 r. oddano do użytku nowy budynek seminarium duchownego przy ul. Kopernika 47, gdzie umieszczono zbiory biblioteczne oraz archiwalia – tamże, s. 150–151. W tych już lepszych warunkach ks. Obłąk pracował jeszcze siedem lat, kiedy 1 VIII 1983 r. kierownictwo archiwum przejął ks. prof. Marian Borzyszkowski. Od 1991 r. wspierał go, jako wicedyrektor, ks. Andrzej Kopiczko, który od października 2001 r. (po śmierci ks. Borzyszkowskiego) do dnia dzisiejszego pełni obowiązki dyrektora archiwum – tamże.

¹⁶ Jest to seria zamknięta. Po II wojnie nie kontynuowano wydawnictwa. W serii utworzono cztery działy źródeł. Najważniejszy to *Codex diplomaticus Warmienseis*, pozostałe, to: *Scriptores rerum Warmienseis*, *Bibliotheca Warmienseis* i *Sonderveroeffentlichungen*. Przeglądu zawartości serii dokonał A. Szorc, *Monumenta Historiae Warmienseis – seria źródeł do dziejów Warmii opublikowanych w latach 1860–1937 i jej wydawcy* – „Echa Przeszości”, 10(2009), s. 161–190. Autor podaje

Również z ich inicjatywy powstało czasopismo naukowe „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”. Publikowane w nim artykuły, oparte na solidnej bazie źródłowej, do dzisiaj nie straciły na swojej wartości. Możemy zatem uznać, że ks. Obląk miał dobrą podstawę do poznawania dziejów Warmii, co jednak nie zwalniało od dalszych badań. A te, jak zobaczymy, ks. Obląk znacznie poszerzył.

Bibliografia prac zestawiona przy biografii ks. Obląka w *Słowniku polskich teologów katolickich* (t. 8, s. 415–418) jest tą najbardziej obszerną (liczy 143 pozycje) i pokazuje problemy, jakie podejmował ks. Obląk. Należy jednak dodać, że oprócz opracowań naukowych bibliografia obejmuje także pozostały dorobek intelektualny typu listy pasterskie, przemówienia, odezwy, dekryty i komunikaty zamieszczone w periodykach kościelnych oraz prasie codziennej (w sumie ok. 50 pozycji). Opublikowana bibliografia, po niewielkich poprawkach¹⁷, będzie podstawą do ukazania dorobku ks. Obląka. Na końcu niniejszego przedłożenia zostanie dołączona bibliografia w nieco innym układzie niż tradycyjna, najczęściej według chronologii wydań.

Przyglądając się całemu dorobkowi ks. Obląka, należy zauważyć, że tematyka podejmowanych zagadnień jest różnorodna, a przedział czasowy obejmuje dzieje od XVI do XX wieku. Można odnieść wrażenie, że autor miał ogromny „apetyt badawczy” i chciał ogarnąć wszystkie aspekty z przeszłości diecezji warmińskiej. Z pewnością tej sytuacji sprzyjała ogromna pracowitość w eksploracji źródeł archiwalnych, ale nie bez znaczenia był też fakt, że zajmował określone stanowisko w bibliotece i archiwum, co przekładało się na nieograniczony dostęp do obu zasobów. Do przybliżenia szerokiego dorobku posłuży kryterium rzeczowe, ujęcie chronologiczne i rzeczowe jest bowiem przydatne tylko w jednym przypadku. Jeśli je zastosujemy, wyłoni się jeden temat, którym ks. Obląk zajął się szerzej i do niego powracał. Jest to problem polskiej ludności w diecezji warmińskiej, głównie świeckiej, ale też polskich duchownych. Tę lukę w badaniach historyków niemieckich starał się uzupełnić jak najszerzej. Już w 1950 i 1951 r. opublikował wykaz polskich duchownych diecezji warmińskiej (prezbiterologię)¹⁸, w 1957 r. pisał o języku polskim w kościołach i szkołach na Warmii w pierwszej połowie XIX w., o Kościele na Warmii w okresie Kulturkampf. W tym samym roku opublikował wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800–1939. Uzupełniał go jeszcze dwukrotnie (1958, 1974)¹⁹. Pisał również o duszpasterstwie

też nazwiska i krótkie biografie historyków niemieckich, którzy podjęli ogromny trud wydawniczy i przez niemal osiemdziesiąt lat kontynuowali prace wydawnicze.

¹⁷ W bibliografii ujęto sześć haseł zamieszczonych w *Encyklopedii katolickiej KUL*, t. 1, których autorem był Tadeusz Obląk, brat bpa Jana Obląka. Ponadto jeden artykuł ujęty został dwukrotnie, a kilka pominięto.

¹⁸ Przygotowując ów wykaz, ks. Obląk wykorzystał rękopis ks. Zygryda Hoppego znajdujący się w archiwum diecezjalnym, ale uzupełnił go i poszerzył o materiał źródłowy z tegoż archiwum. Z wykazu ks. Hoppego oraz publikacji ks. Obląka korzystali m.in. autorzy biografii do *Słownika biograficznego kapituły warmińskiej*, Olsztyn 1996. Z wykazu ks. Hoppego korzystał też ks. A. Kopiczko. Zob. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1, Olsztyn 2000 (cz. 2 stanowi *Słownik*); tenże, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004 (cz. 2 stanowi *Słownik*).

¹⁹ Wykazy druków ks. Obląka uzupełnili: W. Chojnacki, *Uzupełnienie do „Wykazu polskich druków na Warmii” ks. J. Obląka, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”*, 1(1958), s. 85–96; J. Jasiński, *Dalsze uzupełnienie bibliografii polskich druków na Warmii 1800–1939, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”*, 4(1975), s. 449–454.

ludności polskiej na Warmii w drugiej połowie XVI w. i o szczególnych zasługach na tym polu Stanisława Hozjusza²⁰, o polskich kapliczkach za rządów biskupa Marcina Kromera. Tematykę ludności polskiej ks. Obłak omówił szerzej w dwóch większych opracowaniach. Pierwsza to książka o stosunku niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870, wydana w 1961 r. przez Towarzystwo Naukowe KUL w Lublinie. Kontynuacją był 100-stronicowy artykuł ujmujący sprawę polskiej ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870–1914, opublikowany w 1963 r. w czasopiśmie „Nasza Przeszłość”. Ks. Obłak starał się uwypuklić każdy wątek świadczący o istnieniu polskości na Warmii w różnych okresach i na różnych płaszczyznach. Pisał jeszcze o życiu religijnym polskiej ludności katolickiej w Olsztynie na przełomie XIX i XX w. czy o działalności księdza Walentego Barczewskiego. Na płaszczyźnie naukowej podkreślił kontakty naukowe polskich uczonych z archiwum fromborskim przed I wojną światową, zainteresowanych m.in. wielkimi postaciami związanymi z Warmią (Kopernik, Hozjusz, Kromer), których działalność przypadła na czasy przynależności Warmii do I Rzeczypospolitej. Do tego opracowania wykorzystał nieznaną dotąd historykom korespondencję zachowaną w archiwum warmińskim takich uczonych, jak Wojciech Kętrzyński, Zygmunt Celichowski, Ludwik Birkenmaier, Fryderyk Papee, Oswald Balzer, Ludwik Finkel, Cyprian Walewski, Teodor Wierzbowski i wielu innych.

Ks. Obłak, podobnie jak wielu historyków dawniej i dziś, wpisał się w zwyczaj uczczenia pracą naukową wielkich postaci czy instytucji, w naszym przypadku tych związanych z Warmią. Chronologicznie pierwszy warmiński jubileusz przypadł w 1960 r., kiedy czczono w diecezji 700-lecie istnienia i działalności warmińskiej kapituły katedralnej, powołanej do życia w 1260 r. przez pierwszego biskupa warmińskiego Anzelma. Członkiem gremium ks. Obłak został w 1959 r., a po 10 latach (1969 r.) jego prepozytem. Jubileusz uczcił trzema artykułami, w których kolejno przedstawił początki kapituły katedralnej na Warmii, analizie poddając dokumenty erekcyjne, omówił jej statuty oraz dokonywane w nich zmiany, dostosowując je do życia bieżącego, oraz pieczęcie, z których odczytał wszystkie napisy i opublikował je w oryginalnym brzmieniu, czyli w języku łacińskim. O przypadającym jubileuszu podał też komunikat do prasy.

W 1967 r. przypadł jubileusz 400. rocznicy utworzenia pierwszego na ziemiach polskich seminarium duchownego, od nazwiska jego twórcy kard. Stanisława Hozjusza zwanego do dzisiaj „Hosianum”. Seminarium zorganizowano w 1567 r. w Braniewie. Jego prowadzenie Hozjusz powierzył jezuitom. Oni prowadzili również kolegium dla młodzieży świeckiej oraz alumnat papieski. Kiedy w 1967 r. czczono jubileusz seminarium, ks. Obłak był jego rektorem (1962–1968), ale pamiętamy, że w latach 1949–1957 był wicerektorem. Braniewskiej instytucji szkolnej poświęcił dwie publikacje. W pierwszej przedstawił początki kolegium jezuickiego i seminarium duchownego, opierając się na trzech, nieco różniących się, dokumentach erekcyjnych (zamieszczonych w *Aneksie Źródłowym*). W drugim opracowaniu omówił Hozjańskie

²⁰ Na podstawie protokołów wizytacji biskupich autor podał „informacje o ludności polskiej, o duszpasterzach i pracownikach kościelnych narodowości polskiej, jakie znajdują się w owych protokołach, według parafii i kościołów”.

konstytucje seminarium duchownego²¹. Informacje o początkach seminarium i obchodzonym jubileuszu podał w formie komunikatu do prasy katolickiej.

W 1973 r. w diecezji warmińskiej oraz w innych diecezjach polskich obchodzono jubileusz 500. rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika (1473–1543). Ks. Obląk przygotował kilka publikacji. Niewielkich rozmiarów artykuł poświęcił życiu i działalności Mikołaja Kopernika. O tym uczonym mówił też podczas Kongresu Teologów Polskich. Dużym sukcesem ks. Obląka było rozstrzygnięcie autorstwa dwóch przekazów źródłowych, które prof. Marian Biskup w swojej publikacji²² przypisał Kopernikowi. Analiza paleograficzna dokonana przez ks. Obląka wykazała, że autorem owych przekazów był kanonik Jan Sculteti (†1526 r.). Szerzej ks. Obląk omówił inwentarz dokumentów przechowywanych na zamku w Olsztynie, jaki Mikołaj Kopernik sporządził w 1520 r., przebywając tam podczas wojny z Krzyżakami. To opracowanie pokazuje ogromną pracowitość i rzetelność autora. Dodatek źródłowy liczy 45 stron, na który składają się: wpisy Kopernika do inwentarza z 1508 r., następnie rejestry pisane jego ręką na dokumentach, dalszą część stanowi tekst inwentarza z 1520 r. w oryginalnym brzmieniu, jego fotokopia i tłumaczenie na język polski. Ks. Obląk podsumował też uroczystości jubileuszowe, jakie Kościół w Polsce zorganizował temu wielkiemu uczonemu²³.

Wielką postacią był również kardynał Stanisław Hozjusz, biskup warmiński w latach 1551–1579, zasłużony dla Kościoła warmińskiego, polskiego i powszechnego. W 1979 r. przypadała uroczystość 400 lat od jego śmierci. W Olsztynie odbyła się konferencja naukowa, na rozpoczęcie której ks. Obląk wygłosił słowo wstępne. Nie było to jednak typowe grzecznościowe otwarcie, mówił w nim bowiem o sprawach ważnych. Dużo miejsca poświęcił inicjatywie Akademii Umiejętności w Krakowie sprzed stu lat, dotyczącej wydania korespondencji kard. Hozjusza, mówił też o nawiązaniu w tej kwestii współpracy przez historyków krakowskich i warmińskich²⁴. Ks. Obląk mówił też o sprawie, którą znał osobiście, mianowicie o procesie beatyfikacyjnym Hozjusza, którego prowadzenie od diecezji chełmińskiej przejęła w 1968 r. diecezja warmińska. W roku następnym biskup Józef Drzazga powołał komisję histo-

²¹ O konstytucjach pisał też H. Gulbinowicz, *Geneza konstytucji Hozjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie*, „Studia Warmińskie”, 5(1968), s. 43–65. W *Aneksie źródłowym* autor zamieścił tekst konstytucji w języku oryginalnym, czyli łacińskim.

²² M. Biskup, *Nowe materiały do działalności publicznej Mikołaja Kopernika z lat 1512–1537*, Warszawa 1971, s. 21. Na s. 36–38 autor podaje tekst źródłowy.

²³ W 2023 r. obchodziliśmy 550. rocznicę urodzin M. Kopernika. Na ten jubileusz została przygotowana publikacja pt. *Mikołaj Kopernik i Warmia. O pamięci regionalnej w 550. rocznicę urodzin i 480. śmierci*, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2023. W publikacji tej ks. A. Kopiczko, oparłszy się na szerokiej i dostępnej już dziś bazie źródłowej, omówił uroczystości sprzed 50 lat. Zob. A. Kopiczko, *Obchody kościelne 500-lecia urodzin*, s. 385–494.

²⁴ Stronę krakowską reprezentowali Józef Szujski i Wincenty Zakrzewski, warmińską Franciszek Hipler. Ich korespondencję (w jęz. niemieckim) w sprawie edycji hozjańskiej zob. *Materiały do działalności Komisji Historycznej Akademii Umiejętności w Krakowie w latach 1873–1918. Wybór źródeł*, wyd. D. Rederowa, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974, nr 19, 24, 29, 31, 38, 44, 50. Korespondencja S. Hozjusza, t. 1–2, obejmująca okres 1525–9 V 1558, ukazała się w serii utworzonej przez AU pt. *Acta historica res gestas Poloniae illustrantia ab anno 1507 usque ad annum 1795* jako t. 4 i 9, w l. 1879–1888. Wydawcami byli Wincenty Zakrzewski i Franciszek Hipler.

ryczną, a kierowanie jej pracami powierzył ks. Obłąkowi²⁵. To on właśnie zakończył etap procesu na poziomie diecezjalnym, w części dotyczącej pism kard. Hozjusza²⁶.

Sporo miejsca w publikacjach ks. Obłąka zajmuje Ignacy Krasicki, biskup warmiński w latach 1767–1795. Najwcześniej, bo w 1967 r., ks. Obłąk omówił sprawę inwentarza biskupstwa warmińskiego po przejściu Krasickiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, a ściślej – wielu braków w tym inwentarzu. W dalszej kolejności wydał i wstępem opatrzył odnaleziony i przekazany do archiwum diecezjalnego w 1970 r. przez dr. Alfonsa Trillera rękopis dzieła I. Krasickiego pt. *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach*. Omówił też działalność biskupa Krasickiego jako organizatora poczty na Warmii. W kolejnym artykule, na podstawie kilku różnej treści przekazów źródłowych, omówił tzw. kapitulacje wyborcze (*articuli iurati*) biskupa Krasickiego, *Tablicę geograficzną Warmii* z 1786 r., którą sporządził i biskupowi podarował jego osobisty sekretarz ks. Joachim Kalnassy (dołączył zdjęcie tablicy), omówił sprawę powiększonego ogrodu biskupiego w Smolajnach (zamieścił szkice ogrodu), omówił wizytacje duszpasterskie biskupa Krasickiego (zamieścił wykaz wizytacji), jego reformę statutów kapitulnych, dekret biskupa przeciw pijaństwu, parafowane przez biskupa rachunki i kwity na różne potrzeby oraz fakt przejścia biskupa Krasickiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Oprócz zdjęć autor zamieścił teksty źródłowe.

W dorobku ks. Obłąka odnotowujemy też hasła opracowane do *Polskiego słownika biograficznego* (9) oraz do *Encyklopedii katolickiej KUL* (7). Nieco więcej miejsca poświęcił innym osobom. W 1958 r. opracował sylwetkę Jana Karola Konopackiego jako biskupa nominata warmińskiego, który po śmierci w 1643 r. biskupa Mikołaja Szyszkowskiego miał objąć diecezję warmińską. Niestety, śmierć nie pozwoliła mu na ten awans. Jeszcze w tym samym 1958 r. ks. Obłąk pisał o Stanisławie Drożyłowskim, kapelanie i dworzanie biskupa Ignacego Krasickiego (zamieścił fragmenty korespondencji), a w 1961 r. – o Feliksie Nowowiejskim jako organiście w Olsztynie. Przedstawił też sylwetkę biskupa Szymona Rudnickiego (†1621 r.) i wydał pierwszą część jego testamentu²⁷.

Wiemy, że ks. Obłąk interesował się historią sztuki. Temu zagadnieniu poświęcił kilka publikacji. W jednej z nich omówił kontrakty kapituły warmińskiej z rzeźbiarzami w Dębniku w sprawie ołtarza marmurowego do katedry fromborskiej. Zapre-

²⁵ Do komisji weszli duchowni Henryk Damian Wojtyska i Alojzy Szorc.

²⁶ Po zakończeniu tego etapu procesu księcia Wojtyska i Szorc podjęli decyzję o kontynuacji edycji korespondencji kard. Hozjusza. Przygotowana przez nich korespondencja ukazała się w roczniku „Studia Warmińskie”. Zob. *Korespondencja Stanisława kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 5, 1564 rok, oprac. A. Szorc, „Studia Warmińskie”, t. 13, 1976; *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 6: 1565 rok, oprac. A. Szorc, „Studia Warmińskie”, t. 15, 1978; *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 3, cz. 1: 10 V 1558–31 VIII 1560, oprac. H.D. Wojtyska, „Studia Warmińskie”, t. 17, 1980. Tom przygotowany przez ks. Wojtyskę był bezpośrednią kontynuacją edycji W. Zakrzewskiego i F. Hiplera. Ks. Wojtyska już więcej nie zajmował się korespondencją S. Hozjusza, a kartotekę niewydanej korespondencji przekazał piszącej te słowa. W ten sposób powstał jedynie *Rejestr korespondencji Stanisława Hozjusza biskupa warmińskiego 1560–1563*, do druku przygot. I. Makarczyk, Olsztyn 2003.

²⁷ Jest to tzw. ideologiczna część testamentu, natomiast druga, znacznie obszerniejsza, dotycząca rozporządzenia majątkiem, czeka na wydawcę.

zentował też kanonika warmińskiego Bartłomieja Boreschowa jako fundatora namalowanego na desce epitaforium. Przedstawia ono Madonnę z Dzieciątkiem adorowaną przez św. Marię Magdalenę oraz klęczącego Boreschowa²⁸. Ks. Obląk pisał również o stosunku do sztuki bpa Ignacego Krasickiego i o jego zbiorach artystycznych, o działalności biskupów warmińskich w zakresie sztuki w połowie XVII w., o stosunku do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego, o konserwacji gotyckich zabytków sztuki w diecezji warmińskiej i o gotyckich tabernakulach w diecezji warmińskiej. Dodajmy jeszcze, że od lipca 1957 r. ks. Obląk pełnił w diecezji stanowisko konserwatora zabytków. Kilka lat później, w marcu 1966 r., biskup Józef Drzazga powołał go na przewodniczącego Komisji Artystycznej, od stycznia 1971 r. działającej pod nazwą Komisji Diecezjalnej Sztuki Kościelnej, natomiast od 1972 r. ks. Obląk przewodniczył Komisji Episkopatu Polski ds. Sztuki Kościelnej²⁹. Działalność ks. Obląka na tym polu uczczono utworzeniem w Olsztynie Muzeum Archidiecezji Warmińskiej jego imienia.

W kręgu zainteresowań ks. Obląka odnotowujemy też historię zakonów działających na Warmii oraz historyczne ujęcie spraw związanych z kultem religijnym. Pisał zatem o Matce Chrystusa jako Pani Ziemi Warmińskiej, o czci oddawanej na Warmii Niepokalanemu Poczęciu, o ogłoszeniu dogmatu Niepokalanego Poczęcia, o początkach 40-godzinnego nabożeństwa na Warmii, o kulcie Matki Boskiej Częstochowskiej w diecezji warmińskiej do 1939 r., o życiu eucharystycznym na Warmii w drugiej połowie XVI w., o życiu kościelnym na Warmii w świetle *Relatio status* biskupa Wacława Leszczyńskiego z roku 1657, o kulcie św. Wojciecha w diecezji warmińskiej, o aktualności tego świętego, o wprowadzeniu uchwał Soboru Trydenckiego na Warmii, o zgromadzeniu św. Wincentego a Paulo na Warmii, zgromadzeniu zakonnym Sióstr Najświętszego Oblicza Pańskiego i o zgromadzeniu katarzynek na Warmii.

Odnawiamy jeszcze kilka opracowań ks. Obląka niezwiązanych z przedstawionymi wyżej grupami tematycznymi. Pierwsze z nich ujmuje bardzo ważny problem dotyczący egzempcji diecezji warmińskiej i jej obrony za biskupa Mikołaja Szyszkowskiego³⁰. Pisał też o tzw. kapitulacjach wyborczych biskupów warmińskich. Ten artykuł należy traktować jako monograficzne opracowanie tego problemu. Autor zamieścił w nim tekst 14 artykułów kapitulacji w tłumaczeniu na język polski, które – jak pisał – „w identycznym brzmieniu podpisywali i zaprzysięgali biskupi polscy na Warmii w ciągu XVII i XVIII wieku”. Ks. Obląk opisał też nieznaną w literaturze kalendarze lubelskie na rok 1639, które odkrył w oprawie pergaminowej starodruku wydanego w 1583 r. w Genewie, znajdującego się w bibliotece seminarium duchownego. Pisał też o mapie komornictwa olsztyńskiego z XVIII w., o Warmii w dobie

²⁸ Biogram Boreschowa zob. *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, s. 25. Biogram oprac. T. Borawska. Dzisiaj obraz znajduje się w zbiorach Muzeum Archidiecezji Warmińskiej im. Biskupa Jana Władysława Obląka w Olsztynie.

²⁹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej 1945–1992*, cz. 1: *Studium propagandologiczne*, s. 231–232. Przewodniczącym Komisji Diecezjalnej ks. Obląk był od 1977 r. Po nim stanowisko to objął bp Julian Wojtkowski.

³⁰ O obronie tego prawa zob. R. Bodański, *Walka diecezji warmińskiej o niezależność od metropolii ryskiej i gnieźnieńskiej od 1426 do 1566 r.*, „*Studia Warmińskie*” 19(1982), s. 123–145. O obronie prawa egzempcji przez bpa Szyszkowskiego zob. I. Makarczyk, *Warmia w okresie rządów biskupa Mikołaja Szyszkowskiego (1633–1643)*, Olsztyn 2017, s. 277–285.

wojny siedmioletniej. Ponadto pisał o czasach najnowszych diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965), które znał z autopsji.

Ks. Obłąk pracował też na rzecz popularyzacji wiedzy o diecezji warmińskiej, a szczególnie o ważnych miejscach na jej mapie, szczególnie tych związanych z ruchem pielgrzymkowym: o Gietrzwałdzie i Świętej Lipce. Dla obu tych miejsc opracował wydania albumowe, ponadto pisał o objawieniach Matki Boskiej w Gietrzwałdzie, ich treści, historii i autentyczności, o Jerzym Ertlim – budowniczym kompleksu klasztornego w Świętej Lipce (zamieścił teksty kilku kontraktów Ertlego z jezuitami odnośnie do budowy) i o szkole muzycznej w tym samym miejscu. Nie zapomniał też o jeszcze jednym ważnym miejscu na Warmii, mianowicie o Fromborku. Dla katedry fromborskiej także przygotował wydanie albumowe.

Zapoznając się z dorobkiem ks. Obłąka, należy podkreślić, że opracowania opierał głównie na źródłach archiwalnych warmińskich, sporadycznie korzystał z archiwaliów w Poznaniu, Krakowie i Wrocławiu, nie pomijał wydawnictw źródłowych i literatury przedmiotu, co sprawia, że opracowania nadal są aktualne. Do wielu opracowań dołączał teksty źródłowe w języku łacińskim, niektóre tłumaczył na język polski, by były dostępne szerszemu gronu historyków, zwłaszcza młodych. Analizując prace ks. Obłąka, należy podkreślić, że zajmował się wyłącznie historią diecezji warmińskiej. Nie mamy ani jednego opracowania, które dotyczyłoby dominium, czyli wszystkich spraw związanych z władzą świecką biskupa i kapituły warmińskiej, a były to przecież kwestie równie ważne jak diecezjalne. Ks. Obłąk doskonale znał źródła, ale dlaczego w badaniach nie wszedł na teren dominium, już się nie dowiemy. Nie podjął również trudu przygotowania większego wydawnictwa źródłowego, a miał ku temu warunki i doskonale przygotowanie, o czym świadczą zamieszczane w artykułach teksty źródłowe mniejszych rozmiarów.

Swoje opracowania w formie artykułów publikował w czasopiśmie, a jedynie kilka w pracach zbiorowych. Pierwsze artykuły znalazły się w „Warmińskich Wiadomościach Diecezjalnych”³¹, ale też część wysyłał do czasopism poza Olsztynem. Kiedy jednak w 1957 r. zaczął ukazywać się kwartalnik „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” oraz w 1958 r. „Rocznik Olsztyński”, ks. Obłąk był niemal stałym autorem w obu tytułach. Należy też zauważyć, że od 1964 r. zaczął funkcjonować rocznik diecezji warmińskiej „Studia Warmińskie”³² (pod redakcją ks. Obłąka w latach 1964–1976), któremu stał się wierny: w każdym z kolejnych dwunastu tomów odnotowujemy jego opracowania. Od czasu ukazania się pierwszego numeru „Studiów Warmińskich” ks. Obłąk nie wysyłał już artykułów do innych czasopism.

Dopiero w tym momencie wspominamy o sporym sukcesie ks. Obłąka, jakim było opracowanie i wydanie w 1959 r. *Historii diecezji warmińskiej*. To popularne i proste w swym układzie wydanie zostało wznowione po pięćdziesięciu latach, w 2010 r., ale rozszerzone o historię powojenną diecezji, którą opracował ks. Andrzej Kopiczko.

³¹ Nazwa „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” funkcjonuje od 1948 r. W l. 1945–1948 periodyk ten nosił tytuł „Wiadomości Urzędowe Diecezji Warmińskiej” – A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej*, cz. 1: *Prozopografia*, s. 238.

³² O czasopiśmie tym zob. A. Kopiczko, „Studia Warmińskie”, *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 18, 2013, szp. 1082–1083. Kolejnymi redaktorami czasopisma byli księża: Alojzy Szorc (1977–1988), Marian Borzyszkowski (1989–1992), Jan Guzowski (1993–2010), a od 2011 r. ks. Zdzisław Kieliszek.

Pracę naukową ks. Obląk zakończył w 1982 r. Jego dorobek naukowy i zaangażowanie w tworzenie olsztyńskiego środowiska naukowego doceniło Polskie Towarzystwo Historyczne, nadawszy mu w 1982 r. tytuł honorowego członka tego gremium.

Dodajmy jeszcze, że przez pierwszych kilkanaście lat ks. Obląk był jedynym duchownym historykiem w diecezji warmińskiej. Dopiero w połowie lat 60. XX w. do grona historyków zajmujących się historią Warmii dołączył ks. Alojzy Szorc (†2010 r.), a dwadzieścia lat później ks. Andrzej Kopiczko. Pierwszy z nich skupił się na dziejach XVI–XVIII w., drugi zaś na historii najnowszej. Opracowania oraz wydawnictwa źródłowe obu historyków doskonale uzupełniają historię Warmii zarówno z perspektywy dominium, jak i diecezji.

Poniżej przedstawiamy dorobek naukowy ks. Obląka. Oprócz prac zwartych poniższe zestawienie ujmuję artykuły według tytułów czasopism, w których autor publikował. Wydaje się, że taki układ wyraźnie pokazuje, kiedy ks. Obląk, wspólnie z historykami świeckimi, zaczął tworzyć środowisko naukowe historyków olsztyńskich.

Prace zwarte:

- J. Obląk, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959.
 J. Obląk, A. Kopiczko, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 2010.
 J. Obląk, *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870*, Lublin 1960. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego, t. 24. [Rec. W. Korycka, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1962, nr 3, s. 687–690].
 J. Obląk, *Katedra we Fromborku*, Olsztyn 1969, wyd. 2, Olsztyn 1980. (Wyd. albumowe).
 J. Obląk, *Święta Lipka*, Olsztyn 1975. [Rec. K. Wróblewska, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1975, nr 3, s. 386]. Wyd. 2, Olsztyn 1982. (Wyd. albumowe).
 J. Obląk, *Gietrzwałd*, Olsztyn 1979. (Wyd. albumowe).

Tabela 1. Artykuły publikowane w „Warmińskich Wiadomościach Diecezjalnych”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Wielki jubileusz na Warmii w roku 1576</i>	1950/1	14–21
2.	<i>Polska presbyterologia warmińska</i>	1950/2	12–19
		1950/3	15–21
		1950/4	4–14
		1950/5	13–20
		1950/6	5–12
		1951/1	22–28
		1951/2	16–23
3.	<i>Cześć Niepokalanego Poczęcia na Warmii</i>	1958/6	30–32
4.	<i>Hozjańskie konstytucje seminarium duchownego</i>	1958/5	37–43
5.	<i>Początki 40-godzinnej nabożeństwa na Warmii</i>	1958/5	26–30
6.	<i>O początkach kapituły katedralnej na Warmii</i>	1961/5	8–25

7.	<i>Statuty warmińskiej kapituły katedralnej (w rozwoju historycznym)</i>	1961/5	45–58
8.	<i>Gietrzwałd</i> ³³	1976/3	120–122
9.	<i>Książd Walenty Barczewski (wspomnienie pośmiertne)</i>	1978/5	225–233

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 2. Artykuły opublikowane w czasopiśmie „Polonia Sacra”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Egzempcja diecezji warmińskiej i jej obrona za biskupa Mikołaja Szyszkowskiego</i>	1955/2–3	123–136
2.	<i>Z powojennych dziejów diecezji warmińskiej. Luty–wrzesień 1945 r.</i>	1956/3–4	397–410

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 3. Artykuły publikowane w czasopiśmie „Ateneum Kapłańskie”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Pani Ziemi Warmińskiej</i>	1957/54	203–217
2.	<i>Kościół na Warmii w okresie „Kulturkampfu”</i>	1957/54	203–217

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 4. Artykuły opublikowane w czasopiśmie „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Nieznane kalendarze lubelskie na rok 1639</i>	1959/1/1	73–80
2.	<i>Konserwacja gotyckich zabytków sztuki w diecezji warmińskiej</i>	1961/2/1–2	334–345

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

³³ Jest to przedruk z „Tygodnika Powszechnego”, nr 36(1389), 7.09.1975.

Tabela 5. Artykuły opublikowane w czasopiśmie „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Życie kościelne na Warmii w świetle „Relatio status” biskupa Wacława Leszczyńskiego z r. 1657</i>	1959/6	5–31
2.	<i>Działalność biskupów warmińskich w zakresie sztuki w poł. XVII wieku</i> [Rec. K. Wróblewska, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1965, nr 2, s. 294–297]	1964/11/4	51–68

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 6. Artykuły opublikowane w czasopiśmie „Biuletyn Historii Sztuki”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Kontrakty między kapitułą warmińską i rzeźbiarzami w Dębniku w sprawie ołtarza marmurowego</i>	1956/18	295–296
2.	Dzieje Boreschowa ³⁴ i jego obrazu	1957/19/2	70–74

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 7. Artykuł opublikowany w czasopiśmie „Studia Pomorskie”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Materiały do działalności kulturalnej Ignacego Krasickiego. O stosunku do sztuki i zbiorach artystycznych</i>	1957/2	401

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 8. Artykuł opublikowany w czasopiśmie „Zapiski Historyczne”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Język polski w kościołach i szkołach na Warmii w pierwszej połowie wieku XIX</i>	1957/1–3	175–189

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

³⁴ Chodzi o kanonika warmińskiego Bartłomieja Boreschowa, fundatora epitafium. Jego biogram zob. *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, Olsztyn 1996. Biogram oprac. T. Borawska.

Tabela 9. Artykuły publikowane w czasopiśmie „Nasza Przeszłość”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Jan Karol Konopacki biskup nominat warmiński</i>	1958/8	153–179
2.	<i>Wojciech Rudnicki i jego oświadczenie ostatniej woli</i>	1959/10	431–437
3.	<i>Zgromadzenie św. Wincentego a Paulo na Warmii</i>	1960/12	47–58
4.	<i>Ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia NMP w diecezji warmińskiej</i>	1961/14	269–278
5.	<i>Sprawa polskiej ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870–1914</i> [Rec. T. Grygier, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1964/1, s. 103–107]	1963/18	35–138
6.	<i>Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965)</i>	1965/22	183–261

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 10. Biogramy w *Polskim słowniku biograficznym*

Lp.	Tytuł hasła	Rok/Tom	Strony
1.	Glaznocki Andrzej (ok. 1611–1668) kanonik warmiński	1959/1960/8	43
2.	Gotzheim Walenty (1804–1874) misjonarz katolicki na Mazurach	1959/1960/8	389
3.	Grunenberg Mateusz (ok. 1788–1850) wydawca i autor polskich śpiewników i modlitewników	1960/9	51
4.	Hatten Andrzej Stanisław (1736–1841) biskup warmiński	1960/9	303
5.	Heide Jerzy Wojciech (1706–1765) kronikarz warmiński	1960/9	340
6.	Hein Maciej (†1594) kanonik i kanclerz kapituły warmińskiej	1960/9	346
7.	Kolberg Piotr (ok. 1665–po 1725) artysta malarz	1967/13	304–305
8.	Montanus Maciej (1567–1650) kanonik warmiński, mecenas	1976/21	665
9.	Nowiejski Wojciech (zm. 1664) profesor Kolegium Lubrańskiego w Poznaniu, kanonik warmiński	1978	346–347

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 11. Hasła w *Encyklopedii katolickiej KUL*

Lp.	Tytuł hasła	Rok/Tom	Strony
1.	Akademia Braniewska	1973/1	209–210
2.	Akceptanci lub konstytucjoniści	1973/1	227
3.	Albert z Buxhoevdén	1973/1	300
4.	Andrea Johann Valentin	1973/1	527
5.	Aventinus Johannes	1973/1	1176
6.	Chrapicki Mikołaj	1979/3	267
7.	Drzazga Józef	1983/4	242–243

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 12. Artykuły opublikowane w czasopiśmie „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/numer	Strony
1.	<i>Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800–1939</i>	1957/1	50–61
2.	<i>Z działalności ks. Walentego Barczewskiego</i>	1958/2	113–130
3.	<i>Uzupełnienie do „Wykazu polskich druków na Warmii za lata 1800–1939”</i>	1958/3	312–318
4.	<i>Kontakty uczonych polskich z Archiwum Fromborskim</i>	1958/4	388–400
5.	<i>Szkoła muzyczna w Świętej Lipce</i>	1960/3	351
6.	<i>Feliks Nowowiejski jako organista w Olsztynie</i>	1961/2	182
7.	<i>Mapa komornictwa olsztyńskiego z XVIII w.</i> [Polemika: S. Augustyn, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1963/2, s. 282–284]	1961/4	558
8.	<i>Korespondencja Kazimierza Jaroszyka z Eugeniuszem Brachvoglem</i>	1962/3	642–660
9.	<i>Warmia w dobie wojny siedmioletniej</i> [Przedruk: <i>Warmia w dobie wojny siedmioletniej (1756–1763)</i>]	1963/1 1997/3	27–48 365–385

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Tabela 13. Artykuły opublikowane w czasopiśmie „Studia Warmińskie”

Lp.	Tytuł publikacji	Rok/Numer	Strony
1.	<i>Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Grabowskiego</i>	1964/1	7–56
2.	<i>Kaplice polskie Marcina Kromera</i>	1965/2	7–30
3.	<i>Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej</i>	1966/3	7–44
4.	<i>Sprawa inwentarza biskupstwa warmińskiego po przejściu Ignacego Krasickiego do Gniezna</i>	1967/4	5–33
5.	<i>O początkach kolegium jezuickiego i seminarium duchownego w Braniewie</i>	1968/5	5–41
6.	<i>Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku</i>	1969/6	5–23
7.	<i>Zagadnienie duszpasterstwa ludności polskiej na Warmii w drugiej połowie XVI wieku. Szczególne zasługi Stanisława Hozjusza na tym polu</i>	1970/7	9–33
8.	Wydanie i wstęp: <i>Odnaleziony rękopis Ignacego Krasickiego: Prawdziwa opowieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach</i> [Rec. M. Jasińska-Wojtkowska, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1972, nr 4, s. 701–703]	1971/8	5–49
9.	<i>Mikołaja Kopernika inwentarz dokumentów w skarbcu na zamku w Olsztynie roku Pańskiego 1520 oraz inne zapisy archiwalne</i>	1972/9	7–85
10.	<i>Kopernik czy Sculteti?</i>	1972/9	519–522
11.	<i>Biskup Ignacy Krasicki organizatorem poczty na Warmii</i> [Jest to rozszerzony artykuł pt. <i>Poczta biskupia na Warmii</i> , „Biuletyn Filatelistyczny” 1(1973), s. 6–12]	1973/10	75–86
12.	<i>Mikołaj Kopernik – życie i działalność</i>	1974/11	511–518
13.	<i>Kościół katolicki w Polsce w hołdzie Mikołajowi Kopernikowi z okazji 500. rocznicy jego urodzin</i>	1974/11	537–548
14.	<i>Nowe uzupełnienie wykazu polskich druków na Warmii za lata 1800–1939</i>	1974/11	549–562
15.	<i>Kapitulacje wyborcze biskupów warmińskich</i>	1975/12	4–27
16.	<i>Objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ich treść i autentyczność w opinii współczesnych (W stulecie objawień 1877–1977)</i>	1977/14	7–74
17.	<i>Słowo wstępne na otwarcie sympozjum ku czci Stanisława Hozjusza dnia 22 października 1978 r.</i>	1981/18	5–19

18.	<i>Życie religijne polskiej ludności katolickiej w Olsztynie na przełomie wieków XIX i XX</i>	1981/18	267–284
19.	<i>Miscellanea Krasiciana</i> [Działalność kościelna]	1982/19	95–121

Źródło: Bibliografia zamieszczona w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. 8, s. 415–418

Artykuły w pracach zbiorowych:

- J. Obląk, *Wprowadzenie uchwał Soboru Trydenckiego na Warmii. Obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych*, w: *Księga pamiątkowa z okazji 150. rocznicy założenia Instytutu Teologicznego i Seminarium w Tarnowie 1821, 1971*, red. P. Bednarczyk, F. Gawlik, Tarnów 1972, s. 233–243.
- J. Obląk, *Protmann Regina (1552–1613)*, w: *Hagiografia polska*, t. 2, red. R. Gustaw, Poznań 1972, s. 252–255.
- J. Obląk, *Mikołaj Kopernik*, w: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich, Lublin 21–23 IX 1971*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Kraków 1973, s. 43–47.
- J. Obląk, *Gotyckie tabernakula w diecezji warmińskiej*, w: *Sztuka pobraża Bałtyku*, red. H. Fruba, Warszawa 1978, s. 229–240.

Wydania pośmiertne:

- J. Obląk, Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, J. Wojtkowski, *Katalog inkunabułów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie*, Olsztyn 2007, ss. 175³⁵. [Rec. J. Zbudniewek, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 2009, t. 91, s. 399–402.
- J. Obląk, *Kardynał Bernard Maciejowski jako biskup krakowski*, Olsztyn 2008, ss. 93.
- J. Obląk, *Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800–1939 z uzupełnieniami*, zestawił J. Minakowski, Olsztyn 2008, ss. 105.

DIECEZJA WARMIŃSKA W OPRACOWANIACH BISKUPA JANA WŁADYSŁAWA OBLĄKA (ZM. 1988 R.)

STRESZCZENIE

W niniejszym przedłożeniu przedstawiono dorobek naukowy biskupa Jana W. Obląka, dotyczący dziejów diecezji warmińskiej. Problematyka podejmowanych opracowań jest szeroka i obejmuje okres od XVI do XX wieku. Najwięcej miejsca biskup Obląk poświęcił polskiej ludności katolickiej, ale pisał też o wielkich postaciach związanych z Warmią, m.in. o Mikołaju Koperniku, Stanisławie Hozjuszu czy też Ignacym Krasickim. W swoich pracach upamiętnił ponadto kapitułę warmińską oraz uczelnie w Braniewie – seminarium duchowne „Hosianum” i kolegium jezuickie. Pisał również o zgromadzeniach zakonnych na Warmii i wielu sprawach

³⁵ Podstawą wydania był opracowany w maszynopisie katalog, który ok. 1962 r. sporządził ks. Obląk. Poprzedził go *Wstępem*, który wydawcy zamieścili na s. 5–8. Wykaz inkunabułów poprzedzają: *Przedmowa* autorstwa Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, s. 9–12, *Opinia* M. Spandowskiego, s. 13–17, oraz *Posłowie* autorstwa ks. bpa J. Wojtkowskiego.

związanych z kultem religijnym. Swoje opracowania opierał na rzetelnej podstawie źródłowej. Pracą badawczą włączył się w budowanie środowiska naukowego historyków olsztyńskich.

**DIOCESE OF WARMIA
IN THE STUDIES OF BISHOP JAN WŁADYSŁAW OBLĄK (D. 1988)**

SUMMARY

This paper presents the scholarly output of Bishop Jan W. Obląk concerning the history of the Diocese of Warmia. The subject matter of the undertaken studies is wide and covers the history from the 16th to the 20th century. Bishop Obląk devoted most space to the Polish Catholic population, but he also wrote about great figures connected with Warmia, such as Nicolaus Copernicus, Stanisław Hozjusz or Ignacy Krasicki. In his works, he also commemorated the Warmia Chapter, school institutions in Braniewo – the “Hosianum” seminary and the Jesuit college. He also wrote about monastic congregations in Warmia and many matters related to religious worship. He based his studies on a reliable source base. With his research work, he contributed to building the scientific community of Olsztyn historians.

**DIÖZESE ERMLAND
IM WERK VON BISCHOF JAN WŁADYSŁAW OBLĄK (GEST. 1988)**

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wird das wissenschaftliche Werk von Bischof Jan W. Obląk über die Geschichte der Diözese Ermland vorgestellt. Der Gegenstand der durchgeführten Studien ist breit gefächert und umfasst die Geschichte vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Den größten Raum widmete Bischof Obląk der polnischen katholischen Bevölkerung, aber er schrieb auch über große Persönlichkeiten, die mit dem Ermland verbunden waren, wie Nikolaus Kopernikus, Stanisław Hozjusz oder Ignacy Krasicki. In seinen Werken erinnerte er auch an das Ermland-Kapitel, an schulische Einrichtungen in Braniewo - das Seminar “Hosianum” und das Jesuitenkolleg. Er schrieb auch über die klösterlichen Gemeinschaften im Ermland und über viele Angelegenheiten im Zusammenhang mit dem religiösen Gottesdienst. Er stützte seine Studien auf eine zuverlässige Quellenbasis. Mit seiner Forschungsarbeit trug er zum Aufbau der wissenschaftlichen Gemeinschaft der Olsztyner Historiker bei.

BIBLIOGRAFIA:

- Achremczyk S., *Wykaz ważniejszych publikacji bpa J.W. Obląka*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1–2(1991), s. 122–124.
- Górny J., *Nowy biskup warmiński*, „Posłaniec Warmiński, czyli Kalendarz Maryjny”, 1983, s. 64–71.
- Jezierski J., *Sylwetki czterech biskupów pracujących na Warmii po 1945 r.*, w: *Nad Bałtykiem, Pregolą i Lyną, XVI–XX wiek. Księga pamiątkowa poświęcona jubileuszowi 50-lecia pracy naukowej Profesora Janusza Jasińskiego*, red. Z. Rondonańska, Olsztyn 2006, s. 467–469.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2009.
- Kopiczko A., *Jan Obląk (1913–1988, biskup warmiński w latach 1982–1988)*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 475–484.
- Kozakiewicz S., *50-lecie kapłańskiej posługi biskupa Jana Obląka*, „Forum Teologiczne” 1(2000), s. 334–339.
- Michoń E., *Ksiądz biskup dr Jan Władysław Obląk biskupem warmińskim*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” (4)1982, s. 182–192.
- Michoń E., *Życiorys Jego Ekscelencji księdza biskupa warmińskiego dr. Jana Władysława Obląka*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”, 4(1982), s. 171–173.
- Słownik polskich teologów katolickich 1981–1993*, t. 8, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995, s. 415–418 [tu bibliografia prac ks. Obląka].
- Wojtkowski J., *„Nadaje się na wszystkie stanowiska”. Rzecz o księdzu biskupie warmińskim doktorze Janie Obląku (1913–1988)*, w: *Prodesse ausis. Warmińscy księża profesorowie*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2012, s. 9–15.
- Wojtkowski J., *Obląk Jan Władysław*, w: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 179–180.

MOŻLIWOŚCI ROZWOJU KATOLICKIEJ INFRASTRUKTURY KOŚCIELNEJ W ELBLĄGU W LATACH 1945–1974 W ŚWIETLE DOKUMENTACJI ADMINISTRACJI WYZNANIOWEJ

Słowa kluczowe: polityka wyznaniowa, Polska Ludowa, Elbląg, województwo gdańskie, diecezja warmińska

Keywords: denominational policy, People's Poland, Elbląg, Gdańsk province, Diocese of Warmia

Schlüsselwörter: Religionspolitik, Volksrepublik Polen, Elbląg, Woiwodschaft Danzig, Ermland-Diözese

W konsekwencji II wojny światowej w miejsce niemieckiej ludności Elbląga (w większości wyznania ewangelickiego¹) napłynęli osadnicy (będący głównie katolikami) z różnych stron Polski, ekspatrianci z Kresów Wschodnich, a także repatrianci z Europy Zachodniej². Powojenne duszpasterstwo nowego elbląskiego społeczeństwa budowano, opierając się na istniejących przed wojną dwóch parafiach katolickich: św. Wojciecha i św. Mikołaja³. Świątynia parafialna tej drugiej została obrócona w ruinę wraz ze znaczną częścią miasta w trakcie wielodniowych walk w 1945 r.⁴ Pierwszą powojenną parafią, na której erygowanie rządcy diecezji dopiero w 1974 r. uzyskali zgodę władz, była parafia św. Jerzego⁵.

* Dr Andrzej Bohdan Krupa – Towarzystwo Naukowe im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8156-7698>; e-mail: abkrupa@wp.pl.

¹ W okresie międzywojennym w Elblągu mieszkało około 75% ewangelików; M. Andrzejewski, *Stosunki religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. 4, (1918–1945), red. tenże, Gdańsk 2002, s. 115.

² W końcu 1947 r. już po wysiedleniu Niemców ludność Elbląga (blisko 33 tys. osób) była praktycznie jednolita narodowościowo; zob. R. Kukier, *Stosunki ludnościowe w Elblągu w latach 1945–1950*, „Rocznik Elbląski” (dalej: RE) 2(1963), s. 241–245.

³ M. Józefczyk, *Życie religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. 4, s. 170–178; A. Szarnowski, *Tydzień Miłosierdzia na terenie diecezji warmińskiej od dnia 22.IV do 28.IV.46*, „Wiadomości Urzędowe Warmińskiej Diecezji” 3(1946), s. 20; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji warmińskiej 1951*, Olsztyn 1951, s. 52–55.

⁴ M. Golon, *Historia Elbląga*, t. 5, (1945–1975), cz. 1, *Historia polityczna i gospodarka Elbląga*, Gdańsk 2006, s. 8–10; W. Zawadzki, *Odbudowa kościoła św. Mikołaja w Elblągu ze zniszczeń po II wojnie światowej w świetle dokumentów archiwum parafialnego*, RE 19(2004), s. 101–102.

⁵ *Informator diecezji elbląskiej 2022*, Elbląg 2022, s. 98; por. Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APG), Urząd Wojewódzki w Gdańsku (dalej: UW Gd), 2997, k. 83.

Problematyka rozwoju sieci placówek duszpasterskich w Elblągu po II wojnie światowej była przedmiotem zainteresowania Janusza Hochleitnera⁶, a także ks. Mieczysława Józefczyka⁷. Sporo miejsca temu zagadnieniu poświęcił również ks. Wojciech Zawadzki w wieloautorskiej monografii Elbląga⁸, ostatnio zaś w artykule, który ukazał się w 2022 r. w „Studiach Elbląskich”⁹. Wzmiankowane opracowania zostały jednak oparte praktycznie wyłącznie na archiwaliach zdeponowanych w archiwach kościelnych, przede wszystkim Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej i Archiwum Diecezji Elbląskiej. Pominęto udostępnioną do badań dokumentację administracji wyznaniowej województwa gdańskiego, w skład którego Elbląg wchodził do reformy administracyjnej z 1975 r. Żeby tę lukę wypełnić, należy poddać analizie materiały archiwalne zgromadzone w Oddziałowym Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku i Archiwum Państwowym w Gdańsku. Ramy czasowe artykułu obejmują okres prawnego istnienia w powojennym Elblągu wyłącznie dwóch parafii katolickich.

ZABÓR MIENIA KOŚCIELNEGO

Dnia 25 marca 1945 r. przybył do Elbląga ks. Hilary Pracz-Praczyński¹⁰. Początkowo zamieszkał koło kościoła św. Wojciecha przy ul. Wiejskiej 4/1, który przetrwał działania wojenne¹¹. Kapłan posiadał zaświadczenie Ministerstwa Administracji Publicznej wystawione 9 lipca tegoż roku, w myśl którego został mianowany *Szefem Misji na Ziemiach Odzyskanych*. Na tej podstawie ks. Pracz-Praczyński złożył w Tymczasowym Zarządzie Państwowym na Województwo Gdańskie Oddział Elbląg

⁶ J. Hochleitner, *Dzieje kościoła i parafii św. Wojciecha w Elblągu*, Elbląg 2009.

⁷ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chryścijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998; tenże, *Kościół św. Mikołaja w latach 1945–2000*, RE nr specjalny (2006), s. 347–357; tenże, *Polityka wyznaniowa w Elblągu w latach 1945–1956*, w: *Z przeszłości Elbląga*, red. A. Groth, Koszalin 1999, s. 147–155.

⁸ W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, w: *Historia Elbląga*, t. 5, (1945–1975), cz. 2, *Spółczeństwo, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 165–263.

⁹ Tenże, *Sytuacja katolików w powojennym Elblągu do wizyty prymasa Wyszyńskiego w 1958 r.*, „Studia Elbląskie” 23(2022), s. 123–132.

¹⁰ Ks. Bolesław Pracz-Praczyński w 1919 r. wstąpił do zakonu franciszkanów, a w 1928 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1945 r. został wysłany przez przełożonych zakonnych do Torunia w celu objęcia kościoła pofranciszkańskiego Najświętszej Marii Panny. Od lipca tegoż roku przebywał na terenie diecezji warmińskiej, gdzie zorganizował franciszkańskie placówki duszpasterskie w Gardei, Hławie, Kwidzynie, Elblągu, Morągu, Prabutach, Suszu. Administrował obydwoma elbląskimi parafiami, od kwietnia 1946 r. zaś tylko parafią św. Wojciecha. Aresztowany pod koniec 1950 r. został skazany na trzy lata więzienia za rzekome rozpowszechnianie wiadomości mogących zaszkodzić interesom Polski. Po uwolnieniu powrócił w 1953 r. do Elbląga, gdzie pełnił do grudnia 1956 r. obowiązki proboszcza parafii św. Wojciecha; zob. *Pracch-Praczyński Hilary Bolesław*, opr. A. Kopiczko, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 3, red. J. Myszor, Warszawa 2006, s. 176; C.C. Baran, *Z działalności ojców franciszkanów w Kwidzynie w latach 1945–1970. Na jubileusz 25-lecia*, Warszawa 1970, s. 19–20.

¹¹ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku (dalej: AIPN Gd), UW Gd, 299/31, k. 123.

wniosek i 23 sierpnia 1945 r. otrzymał zgodę *na objęcie w posiadanie dla celów sprawowania kultu religijnego kościoła św. Mikołaja*. Świątynia była jednak zniszczona. Do czasu jej odbudowy przejął więc poprotestancki kościół przy *ulicy Horst Wessel (Robotniczej 69)*¹². Wraz z obiektami sakralnymi ks. Pracz-Praczyńskiemu przekazano w *posiadanie i użytkowanie całość majątku, stanowiącego własność obu powyżej wymienionych kościołów*¹³. W październiku 1962 r. Wydział Finansowy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku zwrócił się o uchylenie szeregu powojennych decyzji urzędów likwidacyjnych o oddaniu majątku Kościołowi. Wymieniono wśród nich także postanowienie z 23 sierpnia 1945 r., dotyczące parafii św. Mikołaja. Reprezentujący Urząd do Spraw Wyznań w Warszawie starszy radca Aleksander Merker wskazał w odpowiedzi możliwe rozwiązania sprawy: unieważnienie decyzji z 1945 r. lub uznanie, że wygasła ona wraz z opuszczeniem Elbląga przez ks. Pracz-Praczyńskiego¹⁴. W dniu 8 lipca 1963 r. kierownik Oddziału Budżetowego w Wydziale Finansowym PWRN w Gdańsku Edmund Durys poinformował w związku z tym parafię św. Mikołaja, że postanowienie elbląskiego oddziału Tymczasowego Zarządu Państwowego z 23 sierpnia 1945 r. o przekazaniu ks. Hilaremu Pracz-Praczyńskiemu *poniemieckich nieruchomości stanowiących mienie kościelne* przestało obowiązywać z dniem 20 lutego 1957 r., kiedy to duchowny wymeldował się z Elbląga do Łągiewnik koło Łodzi¹⁵.

W styczniu 1946 r. proboszczem parafii św. Mikołaja został ks. Ludwik Białek¹⁶. Kapłan ten rozpoczął odbudowę świątyni parafialnej¹⁷. Plebanię ulokował natomiast w budynku zlokalizowanym przy ul. Wałowej 18 i 18a, według ustaleń gdańskiej administracji wyznaniowej będącym we władaniu St. Nikolai Kirchengemeinde¹⁸. Zgodnie z zapisami okólnika nr 20 ministra gospodarki komunalnej z 23 kwietnia 1959 r. komórki gospodarki komunalnej i mieszkaniowej prezydiów rad narodowych miały niezwłocznie przejąć w zarząd wszystkie obiekty poza sakralnymi, użytkowane

¹² AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 120. Świątynia przy ul. Robotniczej była – zgodnie z zapisami księgi wieczystej – do zakończenia II wojny światowej we władaniu Bund Evangelisch-Kirchlicher Gemeinden in Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Recht-Gemeinde Elbing; zob. AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 20.

¹³ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 120.

¹⁴ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 118–119.

¹⁵ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 127.

¹⁶ Ks. Ludwik Białek przybył do diecezji warmińskiej z diecezji tarnowskiej w lipcu 1945 r. Pełnił funkcję kapelana garnizonu Olsztyn, a od 12 stycznia 1946 r. garnizonu Elbląg i proboszcza parafii św. Mikołaja w tym mieście. W lutym 1948 r. objął parafię w Olecku. Ks. Białek aktywnie uczestniczył w ruchu księży „postępowych”, przez szereg lat pełniąc funkcję przewodniczącego jednego z kół księży Zrzeszenia Katolików Caritas w Olsztynie; zob. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 22; H. Olszar, *Duchowieństwo „postępowe” w państwie totalitarnym na przykładzie Wojewódzkiego Koła Księży „Caritas” w Katowicach*, Katowice 2013, s. 301.

¹⁷ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 22.

¹⁸ Powołano się przy tym na zapisy w księgach wieczystych. Ks. Wojciech Zawadzki podaje, że w budynku przy ul. Wałowej 18–18a mieściła się do 1945 r. siedziba ewangelickiej superintendury; zob. AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 17,33; por. W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu*, s. 171–172.

przez związki wyznaniowe na Ziemiach Odzyskanych, wraz z naliczaniem czynszu za ich użytkowanie¹⁹. Nowe prawo objęło także elbląską parafię św. Mikołaja. Została ona bowiem najpewniej zmuszona do zawarcia w dniu 1 stycznia 1961 r. z Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Elblągu umowy dzierżawy plebanii przy ul. Wałowej i uznania tym samym, że obiekt jest własnością państwa²⁰.

STARANIA O BUDOWĘ PLEBANII PRZY UL. WIGILIJNEJ

W trakcie przeglądu technicznego budynku plebanii przy ul. Wałowej, przeprowadzonego w sierpniu 1967 r., ustalono, że jest on w złym stanie technicznym. Na skutek wykonywania kolektora cieplnego w ul. Pocztowej nastąpiło bowiem osunięcie się zewnętrznych ścian i popękanie stropów²¹. Ewentualny remont kapitalny był jednak nieopłacalny, gdyż zgodnie z zatwierdzonym w tym czasie planem urbanistycznym obiekt miał zostać rozebrany. Ks. Gedymin Pilecki, który objął parafię św. Mikołaja w Elblągu w maju 1954 r.²², wystąpił w związku z tym 15 lipca 1967 r. do PMRN w Elblągu o wyrażenie zgody na odbudowę na potrzeby plebanii dwóch kamienic położonych przy ul. Mostowej 17 i 18²³. Dnia 26 lipca 1967 r. zwróciła się o to do Wydziału do Spraw Wyznań w Gdańsku także Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej²⁴.

Wojewódzkie czynniki polityczne, spowodowane przystąpieniem przez władze Elbląga do porządkowania i odbudowy Starego Miasta, pozytywnie zaopiniowały wnioski²⁵, 18 września 1967 r. natomiast UdSW je zatwierdził²⁶. Kuria warmińska została o tym poinformowana przez kierownika WdSW w Gdańsku Jana Szewczyka pismem z 25 września²⁷. Jeszcze 6 listopada 1967 r. sufragan warmiński bp Jan Obłąk zwrócił się do PWRN w Gdańsku o włączenie sprawy kamienic do planu budownictwa sakralnego na kolejny rok, diecezja warmińska przewidywała bowiem rozpoczęcie realizacji robót budowlanych już w 1968 r.²⁸ Wobec braku odpowiedzi wikariusz generalny diecezji warmińskiej ks. Wojciech Zink wysłał 6 lutego 1968 r. ponaglenie²⁹. Gdańska administracja wyznaniowa opóźniając podjęcie decyzji, chciała być może wymusić na rządcy diecezji warmińskiej zgodę na spotkanie z przewodniczącym PWRN w Gdańsku. W piśmie z 19 kwietnia 1968 r. ks. Zink oświadczył bowiem, że administrator apostolski diecezji warmińskiej przyjął zaproszenie *Pana Przewod-*

¹⁹ Okólnik nr 20 ministra gospodarki komunalnej S. Sroki do rad narodowych w sprawie ponie-mieckich majątków kościelnych na Ziemiach Zachodnich, opr. P. Raina, w: tegoż, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, 1945–1959, s. 702–703.

²⁰ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 121.

²¹ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 51

²² A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej*, s. 224.

²³ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 55.

²⁴ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 56.

²⁵ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 56.

²⁶ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 57.

²⁷ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 58.

²⁸ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 61.

²⁹ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 63.

niczącego³⁰. Do wizyty doszło cztery dni później. Rządca diecezji warmińskiej bp Józef Drzazga usłyszał wówczas zapewnienie przewodniczącego PWRN w Gdańsku Piotra Stolarka, że odbudowa kamienic *zostanie załatwiona pozytywnie*³¹. Potwierdziło to pismo Szewczyka skierowane do kurii warmińskiej 29 kwietnia 1968 r.³² Roboty budowlane rozpoczął kolejny proboszcz parafii ks. Mieczysław Józefczyk w połowie 1969 r.³³

POZYSKANIE ŚWIĄTYŃ NA POTRZEBY KULTU, ICH BUDOWA, ROZBUDOWA I WYPOSAŻENIE

Ks. Gedymin Pilecki starał się także pozyskać wyposażenie do odbudowywanego kościoła parafialnego św. Mikołaja. W trakcie wizyty w siedzibie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku we wrześniu 1954 r. duchowny wystąpił o przekazanie do świątyni organów ze szkoły muzycznej w Kwidzynie. Swój wniosek miał poprzeć wręczeniem kierownikowi Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Gdańsku Zygmuntowi Burczykowi kwoty 5 tys. zł. Ostatecznie jednak do staromiejskiej elbląskiej świątyni trafił instrument z poewangelickiego kościoła w Nowem nad Wisłą. Leon Piotrowski, następca Burczyka na stanowisku szefa gdańskiej wyznaniówki, w lutym 1955 r. nie wniósł zastrzeżeń odnośnie do alokacji tychże organów, pomimo że ks. Pilecki był według gdańskiej administracji wyznaniowej *wrogo ustosunkowany do ustroju demokracji ludowej*³⁴. Dnia 21 listopada 1959 r. kościół św. Mikołaja został uznany przez pełniącego funkcję wojewódzkiego konserwatora zabytków w Gdańsku Henryka Raczyniewskiego za zabytek podlegający ochronie prawa. W parafowanym przez Raczyniewskiego orzeczeniu nie rozstrzygnięto jednak własności obiektu, wskazując parafię św. Mikołaja w Elblągu tylko jako użytkownika³⁵.

W dniu 23 sierpnia 1957 r. ks. Pilecki wystąpił do WdSW w Gdańsku o przekazanie parafii św. Mikołaja zdewastowanej kaplicy na cmentarzu przy ul. Agrykola, należącej przed wojną do ewangelickiej parafii św. Anny, z przeznaczeniem na kostnicę. Wniosek uzasadniał negatywnym wpływem braku takiego budynku na *higienę mieszkańców miasta Elbląga*³⁶. Przewodniczący PMRN w Elblągu Mieczysław Tomaszewski, opiniując 28 września tegoż roku wniosek, wskazywał, że *uruchomienie kaplicy wpłynie na skrócenie trasy konduktów pogrzebowych*³⁷. Zapewne ten argument przekonał wicedyrektora UdSW Jana Lecha, gdyż 12 grudnia parafował on zgodę na przekazanie wzmiankowanego budynku. Polecił równocześnie gdańskiej administracji wyznaniowej sporządzenie protokołu zdawczo-odbiorczego³⁸. Zarówno ks. Pilecki,

³⁰ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 65.

³¹ AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 66, 69.

³² AIPN Gd, UW Gd, 929/74, k. 71.

³³ Zob. M. Józefczyk, *Elbląskie drogi*, Elbląg 2006, s. 24.

³⁴ Według Piotrowskiego ks. Pilecki swego stosunku do Polski Ludowej jednak *nie przejawiał na zewnątrz*; AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 51.

³⁵ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 89.

³⁶ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 75.

³⁷ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 78.

³⁸ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 77.

jak też przewodniczący Tomaszewski zostali oficjalnie poinformowani o pozytywnej decyzji dopiero w piśmie kierownika WdSW w Gdańsku Leona Piotrowskiego z 25 stycznia 1958 r.³⁹ Oficjalne, tj. protokolarne przejęcie przez ks. Pileckiego budynku w zarząd i użytkowanie na cele kaplicy cmentarnej nastąpiło już 6 lutego⁴⁰.

Kaplica przy ul. Agrykola została przekazana Zgromadzeniu Księży Marianów Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, sprowadzonemu do Elbląga przez rządca diecezji warmińskiej bp. Tomasza Wilczyńskiego w 1968 r. Na tej bazie kolejny rządca diecezji warmińskiej bp Józef Drzazga w 1971 r. utworzył wikariat wieczysty, który administracja wyznaniowa traktowała jako nielegalną parafię. W 1972 r. władze wyraziły zgodę na remont istniejącego obiektu sakralnego⁴¹. Księża marianie nie podjęli jednak robót budowlanych, licząc na uzyskanie pozwolenia na powiększenie świątyni poprzez dobudowę budynku o wymianach 25 na 20 m. Diecezja warmińska włączyła w związku z tym inwestycję do planu budownictwa kościelnego na 1973 r.⁴² Równoległe tożsamy wniosek do gdańskiej administracji wyznaniowej złożył prowincjał zgromadzenia marian ks. Witold Nieciecki⁴³. Ks. Nieciecki ponowił swą prośbę także w dwóch kolejnych latach⁴⁴. Władze województwa gdańskiego zajmowały jednak niezmiennie negatywne stanowisko. Prezydent Elbląga Alfred Zienkiewicz argumentował w październiku 1974 r., że w związku z zamknięciem cmentarza przy ul. Agrykola zmniejszać się będzie liczba pochówków, a więc i wykorzystanie kaplicy jako kostnicy. Istniejące na terenie miasta obiekty sakralne, według Zienkiewicza, w pełni zaspokajały natomiast potrzeby religijne mieszkańców⁴⁵.

Księża elbląscy podejmowali także próby przejęcia innych, zrujnowanych w trakcie wojny świątyni poewangelickich. W 1969 r. kuria warmińska wystąpiła o przekazanie kościoła św. Ducha. WdSW w Gdańsku w styczniu 1970 r. przewidywał jednak pozostawienie budynku jako stałej ruiny lub zaadaptowanie go na kino. Kościół Świętego Ducha zaś miał pełnić po odbudowie funkcję głównej biblioteki miejskiej i archiwum⁴⁶.

Od 1966 r. diecezja warmińska corocznie zgłaszała do planów budownictwa sakralnego budowę w Elblągu nowego kościoła. Wikariusz generalny diecezji warmińskiej bp Julian Wojtkowski w grudniu 1972 r. argumentował, że świątynia jest niezbędna wobec wzrastającej liczby ludności miasta⁴⁷. Rok później bp Wojtkowski uszczegółowił lokalizację kościoła, wskazując rejon dworca głównego PKP⁴⁸. Sufragan

³⁹ AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 79–80.

⁴⁰ Zob. AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 83–84. Wtóropisy protokołu zdawczo-odbiorczego zostały następnie przekazane gdańskiej administracji wyznaniowej. Ta zaś przesłała 5 marca 1958 r. jeden egzemplarz Urzędowi do Spraw Wyznań w Warszawie; AIPN Gd, UW Gd, 299/31, k. 81–82.

⁴¹ APG, UW Gd, 2997, k. 78.

⁴² APG, UW Gd, 2997, k. 59.

⁴³ AIPN, Gd, 929/75, k. 14.

⁴⁴ AIPN, Gd, 929/75, k. 31; APG, UW Gd, 2997, k. 79.

⁴⁵ APG, UW Gd, 2997, k. 81. Parafia przy ul. Agrykola w Elblągu została erygowana w 1977 r. Świątynię zaś rozbudowano w latach 1977–1982; zob. *Informator diecezji elbląskiej 2022*, s. 107–108.

⁴⁶ APG, UW Gd, 2999, k. 2.

⁴⁷ AIPN, Gd, 929/75, k. 21.

⁴⁸ AIPN, Gd, 929/75, k. 26.

diecezji warmińskiej sygnalizował także PWRN w Gdańsku konieczność rozbudowy kościoła Matki Boskiej Królowej Polski przy ul. Robotniczej. Poprotestancka świątynia przeznaczona była bowiem do obsługi kilkusetosobowej wspólnoty, co było niewystarczające dla ponad 10 tys. wiernych, którzy w pobliżu niej wówczas mieszkali⁴⁹. Miejski zespół do spraw kleru w Elblągu zajmował w tych sprawach niezmiennie negatywne stanowisko. W opinii elbląskich decydentów liczba wierzących w mieście była – wobec postępującej laicyzacji dzieci i młodzieży – *proporcjonalna do istniejących czterech kościołów i pięciu kaplic*⁵⁰.

Zgodnie z ustaleniami gdańskiej administracji wyznaniowej w maju 1970 r. przy kościele św. Jerzego istniała nielegalna parafia⁵¹. Wojewódzki zespół do spraw kleru negatywnie zatem zaopiniował wniosek diecezji warmińskiej skierowany 11 stycznia 1971 r. do PWRN w Gdańsku o zgodę na erygowanie przy tejże świątyni parafii. Jednocześnie pozytywnie odniesiono się do prośby o utworzenie parafii przy świątyni Matki Bożej Królowej Polski przy ul. Robotniczej. Zadecydowano jednak, by kurię warmińską powiadomić o niewyrażeniu na to zgody, a ewentualną zmianę stanowiska władz pozostawić jako kartę przetargową w rozmowach z diecezją warmińską⁵².

ZAKOŃCZENIE

Istotnym elementem polityki wyznaniowej Polski Ludowej, realizowanej przez administrację województwa gdańskiego, było ograniczanie rozwoju Kościoła w Elblągu. W początku lat sześćdziesiątych państwo przejęło na własność nieruchomości przekazane elbląskim duszpasterzom jeszcze w 1945 r., naliczając zapewne czynsze za użytkowanie obiektów niesakralnych. Blokowano również rozbudowę istniejących świątyń, a także budowę nowych, chociaż rządcy diecezji warmińskiej wielokrotnie wskazywali władzom konieczność rozbudowy sieci duszpasterskiej. Od końca lat pięćdziesiątych władze partyjno-państwowe przychyliły się do wniosków Kościoła wyłącznie wtedy, gdy służyło to interesom państwa – na przykład usprawnieniu pochówku zmarłych czy odbudowie Starego Miasta. Pomimo rozwoju Elbląga nie wyrażano natomiast zgody na erygowanie nowych parafii. Trzecią parafię katolicką w Elblągu utworzono dopiero w 1974 r.

⁴⁹ AIPN, Gd, 929/75, k. 21.

⁵⁰ AIPN, Gd, 929/75, k. 7.

⁵¹ Kierownik WdSW w Gdańsku Jan Szewczyk wnioskował o tym na podstawie prowadzenia przez placówkę duszpasterską ksiąg parafialnych i finansowych oraz wydzielenia terenu, na którym wierni zostali poddani opiece duszpasterskiej przez rezydującego przy niej duchownego; zob. APG, UW Gd, 2997, k. 19.

⁵² APG, UW Gd, 2997, k. 45. Parafię św. Jerzego erygowano 11 lipca 1974 r., Matki Bożej Królowej Polski zaś – 1 września 1975 r.; zob. *Informator diecezji elbląskiej 2022*, s. 95, 98.

**MOŻLIWOŚCI ROZWOJU KATOLICKIEJ INFRASTRUKTURY KOŚCIELNEJ
W ELBLĄGU W LATACH 1945–1974
W ŚWIETLE DOKUMENTACJI ADMINISTRACJI WYZNANIOWEJ**

STRESZCZENIE

Nieruchomości w Elblągu, które Hilary Pracz-Praczyński w 1945 r. przejął na potrzeby duszpasterstwa, zostały w 1962 r. zawłaszczone przez państwo. Administracja wyznaniowa nie wyraziła zgody na rozbudowę na terenie tego miasta istniejących świątyń, a także na budowę nowych. Władze przychyliły się do wniosków tylko wtedy, gdy służyło to interesom państwa. Diecezji warmińskiej nie pozwalano także na utworzenie w Elblągu nowych parafii. Trzecią parafię katolicką w Elblągu erygowano dopiero w 1974 roku.

**OPPORTUNITIES FOR THE DEVELOPMENT OF CATHOLIC CHURCH INFRA-
STRUCTURE IN ELBLĄG IN 1945–1974 IN THE LIGHT OF DOCUMENTATION
FROM THE DENOMINATIONAL ADMINISTRATION**

SUMMARY

The properties in Elbląg, which Hilary Pracz-Praczynski had taken over for pastoral use in 1945, were appropriated by the state in 1962. The denominational administration did not give permission for the expansion of existing churches or the construction of new ones in the city. The authorities granted requests only when it served the interests of the state. The Diocese of Warmia was also not allowed to establish new parishes in Elbląg. The third Catholic parish in Elbląg was not erected until 1974.

**CHANCEN FÜR DIE ENTWICKLUNG DER KATHOLISCHEN KIRCHLICHEN
INFRASTRUKTUR IN ELBLĄG IN DEN JAHREN 1945–1974 IM LICHT DER
DOKUMENTATION DER KONFESSIONELLEN VERWALTUNG**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Liegenschaften in Elbląg, die Hilary Pracz-Praczynski 1945 zur pastoralen Nutzung übernommen hatte, wurden 1962 vom Staat enteignet. Die konfessionelle Verwaltung erteilte keine Genehmigung für die Erweiterung bestehender Kirchen oder den Bau neuer Kirchen in der Stadt. Die Behörden gaben den Anträgen nur statt, wenn dies den Interessen des Staates diente. Auch die Diözese Ermland durfte in Elbląg keine neuen Pfarreien errichten. Die dritte katholische Pfarrei in Elbląg wurde erst 1974 errichtet.

BIBLIOGRAFIA:**Archiwalia:**

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku
[Urząd Wojewódzki w Gdańsku], 299/31, 929/74, 929/75.
Archiwum Państwowe w Gdańsku
Urząd Wojewódzki w Gdańsku, 2997, 2999.

Źródła drukowane:

Informator diecezji elbląskiej 2022, Elbląg 2022.
Okólnik nr 20 ministra gospodarki komunalnej S. Sroki do rad narodowych w sprawie poniemieckich majątków kościelnych na Ziemiach Zachodnich, opr. P. Raina, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, 1945–1959, s. 702–703.
Pracj-Praczyński Hilary Bolesław, opr. A. Kopiczko, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 3, red. J. Myszor, Warszawa 2006, s. 176.
Spis kościołów i duchowieństwa diecezji warmińskiej 1951, Olsztyn 1951.

Relacje i wspomnienia:

Józefczyk M., *Elbląskie drogi*, Elbląg 2006.

Opracowania:

Andrzejewski M., *Stosunki religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. 4, (1918–1945), red. M. Andrzejewski, Gdańsk 2002, s. 114–128.
Baran C.C., *Z działalności ojców franciszkanów w Kwidzynie w latach 1945–1970. Na jubileusz 25-lecia*, Warszawa 1970.
Golon M., *Historia Elbląga*, t. 5, (1945–1975), cz. 1, *Historia polityczna i gospodarka Elbląga*, Gdańsk 2006.
Hochleitner J., *Dzieje kościoła i parafii św. Wojciecha w Elblągu*, Elbląg 2009.
Józefczyk M., *Elbląg i okolice 1937–1956. Chryścijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998.
Józefczyk M., *Kościół św. Mikołaja w latach 1945–2000*, „Rocznik Elbląski” nr specjalny (2006), s. 347–357.
Józefczyk M., *Polityka wyznaniowa w Elblągu w latach 1945–1956*, w: *Z przeszłości Elbląga*, red. A. Groth, Koszalin 1999, s. 147–155.
Józefczyk M., *Życie religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. 4, (1918–1945), red. M. Andrzejewski, Gdańsk 2002, s. 160–179.
Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2007.
Kukier R., *Stosunki ludnościowe w Elblągu w latach 1945–1950*, „Rocznik Elbląski” 2(1963), s. 237–262.
Szarnowski A., *Tydzień Miłosierdzia na terenie diecezji warmińskiej od dnia 22.IV do 28.IV.46*, „Wiadomości Urzędowe Warmińskiej Diecezji” 3(1946), s. 19–21.
Zawadzki W., *Odbudowa kościoła św. Mikołaja w Elblągu ze zniszczeń po II wojnie światowej w świetle dokumentów archiwum parafialnego*, „Rocznik Elbląski” 19(2004), s. 101–133.
Zawadzki W., *Sytuacja katolików w powojennym Elblągu do wizyty prymasa Wyszyńskiego w 1958 r.*, „Studia Elbląskie” 23(2022), s. 123–132.
Zawadzki W., *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, w: *Historia Elbląga*, t. 5, (1945–1975), cz. 2, *Spółczeństwo, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 165–263.

KAPLICA GROBOWA DONIMIRSKICH W CZERNINIE

Słowa kluczowe: Donimirscy, Czernin, Hohendorf, Prusy Zachodnie, kaplica grobowa

Keywords: Donimirski family, Czernin, Hohendorf, West Prussia, burial chapel

Schlüsselwörter: Familie Donimirski, Czernin, Hohendorf, Westpreußen, Begräbniskapelle

Czernin (niem. Hohendorf) to wieś rycerska w powiecie sztumskim, o której pierwsze wzmianki pochodzą z XIII wieku¹. W 1833 r. majątek ten przeszedł w ręce rodziny Donimirskich herbu Brochwicz², którzy zarządzali nim do wybuchu II wojny światowej. Rodzina Donimirskich jest dobrze znana na Powiślu ze względu na swą działalność patriotyczną w czasie zaboru pruskiego. Imię Donimirskich nosi szkoła podstawowa w Czerninie. W kościele św. Anny w Sztumie znajdują się epitafia poświęcone jej zmarłym, a niektórzy z nich odnaleźli miejsce wiecznego spoczynku przy wejściu do tejże świątyni. Niewielu jednak mieszkańców Powiśla wie, że w parku ulokowanym przy czernińskim pałacu znajdują się ruiny kaplicy grobowej rodziny Donimirskich³.

* Ks. mgr Piotr Kanarek – ksiądz diecezji elbląskiej, student socjologii w Instytucie Nauk Socjologicznych KUL JP II w Lublinie, ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8068-7499>, e-mail: kanarekpiotr@gmail.com; prezentowany artykuł jest poprawioną i uzupełnioną wersją fragmentu pracy magisterskiej autora pt. *Służba Boża w kaplicy grobowej Donimirskich w Czerninie (1874–1939)*, Wydział Teologii UWM Olsztyn 2018 (promotor: ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski).

¹ Zob. Narodowy Instytut Dziedzictwa, Oddział Terenowy w Gdańsku (NID), nr ZN/2984, M. Rudomska, *CZERNIN pow. sztumski, 1970*, s. 1.

² S. Donimirski, *Donimirscy herbu Brochwicz odmienny*, w: *Nasze korzenie. Wokół poszukiwań genealogicznych rodzin pomorskich*, t. II, red. J. Borzyszkowski, T. Rembalski, Gdańsk 2010, s. 121–148.

³ Nikt przed autorem prezentowanego artykułu nie zajmował się historią kaplicy grobowej Donimirskich w Czerninie. Podejmowano natomiast szerszy opis dziejów omawianego regionu, np. J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezjańskiej 1243–1821 (1992)*, Elbląg 1999; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000; A. Lubiński, *Sytuacja na Powiślu w ostatnich dniach wolności i pierwszych II wojny*, w: *Z dziejów Sztumu i okolic*, cz. VI, Sztum 2010, s. 85–93; J. Borzyszkowski, *Brochwicz-Donimirscy, pomorska rodzina ziemiańska, zasłużona w różnych dziedzinach życia narodowego*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza Nadwiślańskiego z okresu zaboru pruskiego. Szkice biograficzne*,

Należy przypomnieć, że pierwszym właścicielem Czernina z rodu Donimirskich był Antoni, który przekazał majątek swemu synowi Franciszkowi. Franciszek Donimirski został aresztowany przez władze pruskie za rzekomy spisek i udział w Towarzystwie Demokratycznym Polskim, w następstwie czego zmarł, nie pozostawivszy żadnego potomka⁴. Czernin, wraz z położonymi niedaleko Ramzami Wielkimi, przejął Piotr Alkantary, drugi syn Antoniego⁵. Odbił on studia w Kolonii, a po powrocie do majątku zaangażował się w działalność krzewiącą polskość na ziemiach pruskich (m.in. wraz z bratem Teodorem założył Ligę Polską w Postolinie i angażował się w prace Towarzystwa Rolniczego Ziemi Malborskiej)⁶. W tym czasie poślubił Bogumiłę z Wolskich, z którą miał sześcioro dzieci⁷. Ich syn Waclaw, urodzony 26 września 1858 r.⁸, zginął bardzo młodo na oczach swej matki nieopodal dworu. Młodzieniec upadł, próbując dosiąść konia, który uderzył go kopytem w głowę. O zdarzeniu tym dowiadujemy się ze wspomnień Haliny Donimirskiej-Szyrmerowej (prawnuczki Piotra Alkantarego). Potwierdza ona, że Bogumiła Donimirska ufundowała swemu tragicznie zmarłemu synowi kaplicę, ulokowaną w czernińskim ogrodzie. Nieopodal niej znajdować się miał również duży kopiec z kamieniem na górze, pod którym podobno został pogrzebany koń, który zabił Waclawa⁹.

Wielu autorów przytaczało w swych opracowaniach powyższą informację. Jednak teza, że kaplica została zbudowana dla upamiętnienia zmarłego przedwcześnie syna Piotra i Bogumiły, wydaje się mało prawdopodobna. Jak wiadomo, Piotr Donimirski już w maju 1867 r. prosił o postawienie kaplicy w Sztumie niedaleko domu parafialnego. W tym czasie jego syn Waclaw miał niespełna dziewięć lat. Można przypuszczać, że nie jeździł wówczas jeszcze samodzielnie konno. O ewentualnej śmierci chłopca nie odnajdujemy żadnego wpisu w księdze zgonów parafii w Sztumie ani też w Kalwie, do której należały Telkwice, czyli poprzedni majątek, który zamieszkiwali Donimirscy. Piotr Alkantary jako pobożny chrześcijanin, myślący o śmierci własnej i bliskich, chciał rodzinny grobowiec ulokować w Sztumie, w pobliżu kościoła. Wierzył, że stanie się on miejscem modlitwy rodziny oraz pracowników majątku¹⁰. Ponieważ nie uzyskał wówczas dla swego planu zgody biskupa warmińskiego oraz sztumskiej rady parafialnej¹¹, postanowił kaplicę wybudować w parku przy pałacu w Czerninie¹². Prezentowany artykuł przybliży etapy budowy tejże kaplicy, jej wyposażenie, prowa-

Gdańsk 1979, s. 37–43. Swój poważny wkład w przybliżanie życia społecznego i religijnego Powiślan w XIX i na początku XX w. mają także: Towarzystwo Miłośników Ziemi Sztumskiej (seria wydawnicza pt. „Z dziejów Sztumu i okolic”) oraz miesięcznik kulturalno-społeczny „Prowincja”.

⁴ S. Donimirski, *Donimirscy herbu Brochwicz odmienny*, s. 129.

⁵ H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat... Mój wiek XX*, Warszawa 2003, s. 13.

⁶ J. Borzyszkowski, *Brochwicz-Donimirscy, pomorska rodzina ziemiańska, zasłużona w różnych dziedzinach życia narodowego*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza Nadwiślańskiego z okresu zaboru pruskiego. Szkice biograficzne*, Gdańsk 1979, s. 38.

⁷ H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, s. 462–463 – tablice genealogiczne: 2C. Donimirscy – linia czernińska.

⁸ Archiwum Diecezji Elbląskiej (ADEg), M Kalwa, Księga chrztów 2, s. 170.

⁹ H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, s. 34.

¹⁰ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 2 [tłum. D. Thiel-Melerska].

¹¹ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 30.

¹² ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 4-5.

dzone remonty, a także jej stan przed, w trakcie oraz po II wojnie światowej. Źródłami przedłożonego opracowania są dokumenty znajdujące się w Archiwum Diecezji Elbląskiej: „Acta die Capelle zu Hohendorf”, „Legat Donimirski” oraz „Beneficium Donimirski”. Ważne okazały się też: przywołane wspomnienia Haliny Donimirskiej-Szyrmerowej (mieszkancki Czernina do 1939 r.), zawarte w monografii pt. *Był taki świat... Mój wiek XX*, a także wspomniane opracowania z historii Powiśla oraz przeprowadzone przez autora artykuły wywiady z najstarszymi mieszkańcami Czernina.

1. BUDOWA

Piotr Alkantary Donimirski, jeszcze przed uzyskaniem decyzji umożliwiającej rozpoczęcie działań przy budowie kaplicy w Czerninie, zakupił projekt nieznanego autora i zaczął zbierać potrzebne materiały budowlane, aby jak najszybciej postawić grobowiec. Pośpiech Donimirskiego może tłumaczyć nagle śmierć wspomnianego syna Waclawa. Był on pierwszym zmarłym pochowanym w czernińskiej kaplicy. Nie wiadomo jednak, kiedy dokładnie zginął, choć jak – podają Stanisław Donimirski oraz jego siostra Halina Donimirska-Szyrmerowa – z pewnością nie ukończył 18 lat¹³. Kaplica została zaprojektowana w stylu neogotyckim. Miała być zbudowana na rzucie wydłużonego ośmioboku¹⁴ z wieńczącą całość stożkową kopułą¹⁵. O zakończeniu jej budowy w 1871 r. informował biskupa warmińskiego sztumski proboszcz Piotr Gabler, załączając do korespondencji rysunek budynku (ilustracja 1)¹⁶. Dowiadujemy się z tego dokumentu, że kaplicę zbudowano z cegły na planie ośmioboku, miała wymiary: 18 stóp długości, 18 stóp szerokości i 18 stóp wysokości¹⁷.

Bryła kaplicy została utwierdzona na „kamiennej ławie fundamentowej, cokół murowany z cegieł na zaprawie wapiennej, ściany murowane z cegieł na zaprawie wapiennej o wątku krzyżowym”¹⁸. W podpiwniczeniu znajdowała się krypta grobowa, którą zamykało krzyżowe sklepienie. Wnętrze jej było „jednoprzestrzenne, nakryte kopułą, ściany otynkowane z malowidłami”, które się nie zachowały. W cokole znajdowały się „okrągłe okna w ceglanych obramowaniach”, a w „przyziemiu prostokątne, zamknięte u góry łukiem pełnym o ceglanych klincach. Otwór drzwiowy kaplicy został umieszczony po północnej stronie. Był on prostokątny, w ceglany obramowaniu, zamknięty u góry łukiem pełnym o ceglanych klincach”¹⁹. „Wejście było poprzedzone dwoma niskimi murkami rozbiegającymi się rozbieżnie na ze-

¹³ H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, s. 50; S. Donimirski, *Donimirscy herbu Brochwicz odmienny*, s. 131, 147.

¹⁴ Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Gdańsku (WKZGd), Z. Ryndziejewicz, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin, kaplica grobowa*, Elbląg 1992, s. 2.

¹⁵ Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Gdańsku (WKZGd), Z. Ryndziejewicz, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin, kaplica grobowa*.

¹⁶ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 9.

¹⁷ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 11–12.

¹⁸ WKZGd, Z. Ryndziejewicz, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin*, s. 2.

¹⁹ WKZGd, Z. Ryndziejewicz, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin*, s. 2.

wnątrz. Na narożach bryły znajdowały się proste przypory sięgające 2/3 wysokości budynku o dwuspadowych zadaszeniach. Ponad partią budynku ujętą przyporami znajdował się ośmioboczny bęben nakryty u góry pozorną kopułą”. Kaplica została wzniesiona w parku, niedaleko dworu²⁰, w jego północno-wschodnim narożniku²¹.

Donimirski chciał jak najszybciej poświęcić kaplicę, aby można było sprawować w niej kult. Zobowiązał się również do zagospodarowania jej otoczenia. Jednak biskup warmiński Filip Kremenz nie dopuścił do poświęcenia obiektu. Nie był on pewien, czy kaplica ma charakter prywatny, czy też publiczny. Dodatkowo zaznaczył, że koszty związane z wydaniem pozwolenia papieża, które byłoby potrzebne w przypadku kaplicy prywatnej, były bardzo wysokie, stąd dopytywał, czy Donimirski będzie chciał podjąć dalsze starania o taki dokument²². Ponadto biskup miał wątpliwości, czy kaplica jest odpowiednio przystosowana, by być miejscem publicznego kultu, dlatego że była położona w ogrodzie i w znacznym oddaleniu od wspólnej drogi²³. Donimirski przekonywał, że pomimo takiego położenia będzie ona łatwo dostępna każdemu poprzez prowadzącą do niej ścieżkę. W dalszej korespondencji biskup jeszcze raz upewniał się, czy droga do kaplicy, znajdująca się od północnej strony, jest już zbudowana, a także czy jest ona dostępna stale, czy tylko w czasie odprawiania mszy²⁴.

Dnia 15 maja 1879 r. biskup po raz kolejny pisał do ks. proboszcza Gaeblera, prosząc go, aby odwiedził kaplicę i stwierdził, czy pomieszczenie pod ołtarzem jest zamknięte oraz czy droga jest dostępna dla wszystkich. Poleciał także uzyskać od Donimirskiego oświadczenie, że ścieżka ta będzie zawsze publiczna²⁵.

W 1883 r. Donimirski, zdegustowany przeciągającym się procesem uzyskiwania pozwolenia na poświęcenie, postanowił, że kaplica będzie miała charakter prywatny i złożył prośbę do Stolicy Apostolskiej o wydanie zgody na sprawowanie w niej służby Bożej. Już w czerwcu tegoż roku do ks. Gaeblera napisał biskup warmiński, wskazując, że suma 60 marek, które wpłacił Donimirski na ten cel, jest niewystarczająca. Za przykład podał starania rodziny Sierakowskich, którzy także wystąpili o papieskie breve dla kaplicy w Waplewie, wpłacając 167 lirów. Poleciał też zasięgnąć informacji u monsignore de Montel, Uditore della Rota w Rzymie, w sprawie wysokości opłat związanych z wydaniem pozwolenia²⁶. Dwa tygodnie później sztumski duszpasterz informował, że Donimirski wpłacił na wskazany cel 160 marek²⁷.

W 1885 r. papież przeniósł biskupa Kremenza do Kolonii, gdzie ten został arcybiskupem, a później kardynałem. W jego miejsce biskupem warmińskim został ustanowiony wybitny historyk Andrzej Thiel²⁸, który nie był niestety przychylny

²⁰ H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, s. 34.

²¹ WKZGd, Z. Ryndziewicz, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czermin*, s. 2.

²² ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 7.

²³ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 13–14.

²⁴ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 18–19.

²⁵ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 20–21.

²⁶ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 22.

²⁷ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 23.

²⁸ A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243-1991)*, Olsztyn 1991, s. 106.

Polakom²⁹. On również prosił proboszcza sztumskiego o wyjaśnienie sprawy kaplicy w Czerninie. Pytał, czy jest to osobny budynek, czy są wszystkie potrzebne urządzenia i czy jest przenośny ołtarz³⁰. Gdy otrzymał odpowiednie zapewnienia, polecił Donimirskiemu założyć fundację, która miałaby na celu utrzymanie kaplicy i jej ukończenie³¹. Donimirski poinformował biskupa, że założył już fundację hipoteczną. Zapewnił też, że jest to kaplica prywatna, dlatego prosi o wysłanie odpowiedniego pisma do Rzymu, które otworzyłoby drogę do uzyskania pozwolenia na sprawowanie kultu liturgicznego³². Biskup przychylił się do jego prośby, polecając określić, kto przejmie obowiązek zarządzania fundacją³³. Proboszcz poinformował biskupa, że tym zajmie się „ksiądz pomocniczy”³⁴. Ostatecznie, po wielu latach starań, biskup zezwolił proboszczowi sztumskiemu poświęcić kaplicę Donimirskich w Czerninie zgodnie z rytuałem warmińskim. Stało się to 13 września 1887 roku³⁵.

2. WYPOSAŻENIE

Do sprawowania kultu Bożego niezbędne było nie tylko wybudowanie budynku, ale także skompletowanie odpowiednich paramentów liturgicznych. Przede wszystkim należało zaopatrzyć kaplicę w ołtarz, na którym miała być sprawowana Eucharystia. Donimirski polecił wykonać go z drewna, jednak konieczna była także kamienna płyta (mensa), a w niej relikwie³⁶. Proboszcz Gaebler proponował, aby wykorzystać przenośny ołtarz (portatyl), który znajdował w wieży sztumskiej świątyni³⁷. Pochodził on z kościoła filialnego w Sztumskiej Wsi, który rozebrano w 1864 r. z powodu bardzo złego stanu technicznego³⁸. Donimirski przystał na tę propozycję i wspomniany portatyl przeniesiono do kaplicy grobowej³⁹. Został wmurowany, jak wymagały tego przepisy, i oczekiwano na opieczętowanie⁴⁰. Pod ołtarzem znajdowały się obrazy św. Wacława (męczennika z X w.)⁴¹ który był patronem zmarłego przedwcześnie syna Donimirskiego, pochowanego w grobowcu, a także Najświętszej Maryi Panny i innych świętych, których imion nie znano⁴².

²⁹ J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959, s. 126.

³⁰ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 25.

³¹ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 27.

³² ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 28.

³³ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 32-33.

³⁴ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 38.

³⁵ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 42.

³⁶ B. Nadolski, *Leksykon Liturgii*, Poznań 2007, s. 1201: „Portatyl to kamień, na którym sprawowano Eucharystię. Gdy przyjął się zwyczaj umieszczania w ołtarzu relikwii, umieszczano je również w zagłębieniu portatyłu”.

³⁷ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 16.

³⁸ J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej*, s. 429.

³⁹ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 26.

⁴⁰ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 28.

⁴¹ H. Hoever, *Żywoty Świętych Pańskich*, tłum. K. Bielawny, Olsztyn 2011, s. 309-310.

⁴² ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 55.

Do sprawowania kultu potrzebne były także: krzyż, świeczniki, obrusy, tabliczki z modlitwami, mszał, ampułki, ręcznik, tacka, dzwonek, patena do komunii wiernych⁴³. Biskup warmiński, chcąc obniżyć koszty związane z funkcjonowaniem kaplicy, zaproponował, by szaty liturgiczne i utensylia przywozić ze Sztumu. Przypominał też, że przedmioty, które nie są systematycznie używane, niszczej⁴⁴. Jednak Donimirski powiadomił biskupa, że zakupił już wszystko, co potrzebne do sprawowania służby Bożej. Obawiał się bowiem, że rada parafialna mogłaby nie zgodzić się na używanie szat liturgicznych i paramentów ze sztumskiego kościoła⁴⁵.

Donimirski zakupił także na potrzeby kaplicy kielich mszalny, który przekazał biskupowi Filipowi Kremenzowi do poświęcenia (dawniej: konsekracji). Jednak w piśmie z 27 października 1875 r. przyszła odpowiedź negatywna. Według hierarchy kielich miał zbyt małą podstawę (stopę), co mogłoby powodować wywrócenie się. Poza tym biskup miał też wątpliwości, czy czasza kielicha została wykonana ze szlachetnego metalu. Odesłał więc kielich Donimirskiemu, polecając skontaktować się ze złotnikiem Beumerssem z Düsseldorfu, który za 35 marek wykonałby zgodnie z przepisami kościelnymi srebrny kielich powleczony złotem⁴⁶. W związku z zaistniałą sytuacją fundator kaplicy zwrócił się o pomoc do biskupa pomocniczego diecezji chełmińskiej Jerzego Jeschkego⁴⁷, który 31 maja 1878 r. poświęcił w Pelplinie kielich⁴⁸. Należy tutaj przypomnieć, że Donimirscy utrzymywali dobre stosunki z zarządcami diecezji chełmińskiej, w której się wychowali. Jednak w 1821 r. na mocy bulli „De salute animarum”⁴⁹ obszar dawnej diecezji pomezkańskiej (obręb tzw. oficjalu pomezkańskiego: m.in. dekanaty Malbork i Sztum, w tym majątek Donimirskich)⁵⁰, którym opiekowali się dotychczas biskupi chełmińscy, przeszedł pod kuratelę biskupów warmińskich⁵¹.

Jak już wiadomo, Piotr Donimirski, zlecając budowę kaplicy w przypałacowym ogrodzie, nie chciał, aby stała się ona tylko miejscem pochówków jego rodziny. Zależało mu, by służyła ona także do sprawowania sakramentów oraz jako przestrzeń dla modlitwy rodzinnej oraz służby i okolicznych mieszkańców. Starając się, by kaplica miała charakter publiczny, zadbał więc o odpowiedni dostęp do niej, tzn. połączenie

⁴³ P. Wulgaris, *Vademecum nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego*, Gdańsk 2015, s. 58.

⁴⁴ P. Wulgaris, *Vademecum nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego*, s. 27.

⁴⁵ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 28.

⁴⁶ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 18–19.

⁴⁷ A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 roku*, Pelplin 1994, s. 82.

⁴⁸ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 31 [tłum. prof. dr hab. M. Szarmach].

⁴⁹ Zob. M. Józefczyk, *Translacja bulli „De salute animarum” i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku*, „Studia Elbląskie” 18(2017), s. 9–35.

⁵⁰ Najnowsza synteza dziejów tej diecezji zob. J. Wiśniewski, *Historia diecezji pomezkańskiej (28 lipca 1243 – 16 lipca 1821)*, t. 1: *Średniowiecze (1243–1525)*, Pelplin 2023; na temat oficjalu pomezkańskiego zob. więcej: W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie oficjalu pomezkańskiego w latach 1521–1821*, t. 1: *Studium prozopograficzne*, Elbląg 2009; tenże, *Duchowieństwo katolickie oficjalu pomezkańskiego w latach 1521–1821*, t. 2: *Słownik*, Elbląg 2009.

⁵¹ *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, red. P. Czaplewski, R. Frydrychowicz, T. Glemma, A. Mańkowski, P. Panske, Pelplin 1928, s. 18.

z drogą publiczną. Zatoszczył się również o dostępność tego miejsca dla wiernych w różnych porach dnia⁵².

W nowo powstałej kaplicy na pewno chrztu nie mogły przyjąć dzieci Donimirskich, gdyż urodziły się, zanim ta budowla powstała⁵³. Wiadomo jednak, że sprawowano tutaj msze święte, nabożeństwa majowe i czerwcowe, gromadzono się na śpiewanie polskich pieśni religijnych. W tej służbie Bożej brali udział członkowie rodziny oraz okoliczni mieszkańcy. O dostępność kaplicy dla wiernych pragnących pomodlić się w tym miejscu prywatnie troszczyła się też Bogumiła Donimirska⁵⁴. Owa religijność i wiara Donimirskich wynikać mogły również z faktu, że posiadali oni w swoim rodzie księdza, instytucjonalnie związanego z diecezją chełmińską⁵⁵. Chodzi tu o ks. Jana Donimirskiego, który urodził się 18 grudnia 1795 r. w Cygusach⁵⁶ jako syn Józefa Donimirskiego (†1830) i Marii z d. Mieczkowskiej (†1813), a więc stryjeczny brat Piotra A.M. Donimirskiego⁵⁷. Święcenia kapłańskie otrzymał 25 marca 1825 r., po czym mianowano go wikariuszem katedralnym w Pelplinie, a w 1832 r. kanonikiem chełmińskim. Pełnił wiele funkcji, m.in. „rady konsystorskiego, rewizora nauki religii w chojnickim gimnazjum, czy penitencjarza”. Zmarł 4 maja 1868 roku⁵⁸.

Warto dodać, że religijność oraz mocny kontakt Donimirskich z duchowieństwem diecezji chełmińskiej związane były także z utworzeniem (wraz z czynnym udziałem tego rodu) w 1913 r. Związku Pracy Narodowej. Była to organizacja, która gromadziła działaczy politycznych obozu konserwatywno-klerykalnego, skupionych przy pelplińskim czasopiśmie „Pielgrzym”. Członkowie tej organizacji przeszli w 1920 r. do Narodowej Demokracji⁵⁹.

3. REMONT

Nowo wybudowana kaplica wymagała stałej troski i remontów. Jak już wiadomo, w 1885 r., a więc jeszcze przed wydaniem pozwolenia na jej poświęcenie, rządca diecezji warmińskiej Filip Krementz dopytywał, kto będzie odpowiedzialny za jej utrzymanie. Domagał się też, aby Donimirski założył fundację, która byłaby gwarancją finansowania wszelkich remontów i potrzebnych inwestycji⁶⁰. Kaplica zbudowana w 1871 r. oczekiwała niemal 17 lat na poświęcenie i oddanie do użytku publicznego (1887 r.). Naturalną kolejną rzeczą już wówczas niszczała, wymagając nowych nakładów finansowych. Konieczne było naprawienie powstałych w tym czasie szkód. Na dwa lata przed udostępnieniem tego miejsca dla kultu liturgicznego, a więc w 1885 r.,

⁵² ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 15.

⁵³ S. Donimirski, *Donimirscy herbu Brochwicz odmienny*, s. 147.

⁵⁴ ADEg, syg. 198, *Beneficium Donimirski*, s. 7.

⁵⁵ J. Borzyszkowski, *Inteligencja polska w Prusach Zachodnich 1848–1920*, Gdańsk 1986, s. 106.

⁵⁶ A. Mańkowski, *Pralaci i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, Toruń 1928, s. 33.

⁵⁷ S. Donimirski, *Donimirscy herbu Brochwicz odmienny...*, s. 144.

⁵⁸ A. Mańkowski, *Pralaci*, s. 33.

⁵⁹ J. Borzyszkowski, *Inteligencja polska*, s. 328.

⁶⁰ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 27.

Piotr Donimirski informował biskupa warmińskiego, że prowadzi wraz z synem konieczne prace remontowe⁶¹.

W tym samym roku biskup domagał się od Donimirskiego zapewnienia, że wszelkie koszty związane z remontami kaplicy będą pokrywane przez jego rodzinę. Nie wystarczyło założenie fundacji, ponieważ w przyszłości mogłoby zabraknąć pieniędzy. Dlatego biskup zażądał od Donimirskich oświadczenia, iż to oni właśnie będą ponosili wszelkie nakłady finansowe. Dowodem miało być tutaj nałożenie hipoteki na swój majątek⁶². Piotr Donimirski przystał na żądanie biskupa. Trzy dni później oświadczył, że jeżeli 27 marek z kapitału fundacji nie wystarczy na remont kaplicy, to on, a w przyszłości jego potomkowie, zobowiązują się pokryć koszty z własnych funduszy⁶³.

W październiku 1885 r. biskup zażądał od ks. Piotra Gaeblera, by potwierdził słowa ziemianina z Hohendorfu o założeniu odpowiedniej hipoteki⁶⁴. W odpowiedzi sztumski duchowny przesłał biskupowi list hipoteczny, w którym Donimirski deklarował swoją stałą troskę o kaplicę⁶⁵.

Od 1886 r., a więc od czasu poważnej choroby Piotra Alkantarego, majątkiem zarządzająca jego niegospodarna żona Bogumiła. Nie miała ona niestety wsparcia w synu Zygmuncie, który w 1883 r. stracił wzrok i wraz z żoną Walerią wyprowadził się do Kozuszek niedaleko Żelazowej Woli⁶⁶. Donimirska bardzo szybko doprowadziła dobra rodzinne do opłakanego stanu⁶⁷. W wyniku tej nieporadności uszkodzeniom uległa także kaplica. Z relacji ks. Gaeblera, który w kwietniu 1887 r. odwiedził Donimirskich, dowiadujemy się o opłakanym stanie budynku: „głowice zewnętrznych kolumn były luźne i musiały zostać wykonane na nowo. Podobnie gzymsy, w niektórych miejscach miały luźne i uszkodzone cegły, a schody wejściowe wymagały kapitalnego remontu. Także drzwi były uszkodzone. Wewnątrz na suficie widoczne były plamy i wymagały zamalowania, okna były uszkodzone i konieczna była ich wymiana, a ołtarz ze Sztumskiej Wsi był w bardzo złym stanie i musiał zostać wymieniony”⁶⁸.

Piotr Donimirski pomimo swojej choroby zadeklarował, że wykona wszystkie konieczne prace remontowe w jak najkrótszym czasie. Zakupił materiały, zatrudnił pracowników i w ciągu dwóch miesięcy wykonał wszystkie konieczne remonty. Po ukończeniu prac zaprosił ks. Gaeblera, aby sprawdził stan kaplicy. Sztumski proboszcz odwiedził majątek 8 czerwca 1887 r., po czym w liście do biskupa warmińskiego donosił: „wszystkie poprawki zostały wykonane, a także wszystko co jest konieczne do sprawowania kultu znalazło się na miejscu”⁶⁹.

Po śmierci Piotra A.M. Donimirskiego (5 listopada 1887 r.)⁷⁰ złożono jego doczesne szczątki w kaplicy czernińskiej 10 listopada tegoż roku. Liturgii pogrzebowej

⁶¹ c, s. 28.

⁶² ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 29.

⁶³ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 30.

⁶⁴ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 32–33.

⁶⁵ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 47.

⁶⁶ A. Lubiński, *W ich snach powracała Polska*, Pelplin 2017, s. 14.

⁶⁷ NID, nr ZN/2984, M. Rudomska, *CZERNIN*, s. 2.

⁶⁸ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 40.

⁶⁹ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 41.

⁷⁰ ADEg, M Sztum, *Księga zgonów 26a*, s. 154.

przewodniczył ks. Gaebler⁷¹. Wdowa Bogumiła Donimirska nie potrafiła niestety sprostać wyzwaniom związanym z zarządzaniem majątkiem⁷². Doprowadziło to do powolnego upadku dóbr Donimirskich, przy którym troska o kaplicę zesłała na dalszy plan⁷³.

W dniu 3 sierpnia 1888 r. kaplicę obejrzał ks. August Kolberg, proboszcz w Dzierzgoniu i dziekan dekanatu sztumskiego⁷⁴. Wskazywał on nawet na konieczność rozbioru kaplicy ze względu na jej opłakany stan. Ostatecznie jednak zachęcił właścicieli do podjęcia próby wyremontowania budynku. Mówił: „należałoby sprawdzić dach, ponieważ w kaplicy pojawiła się wilgoć. Dodatkowo należy wyremontować okna i drzwi. Nie jestem w stanie stwierdzić, czy fugi w ścianach zewnętrznych są nieodwracalnie uszkodzone i pozostawiam to opinii fachowców”⁷⁵. Duchowny przekonywał również, że można odzyskać wszystkie utensylia konieczne do sprawowania mszy, a zwłaszcza kamienny ołtarz, który został wstawiony zamiast drewnianego ze Szumskiej Wsi, ponieważ nie był uszkodzony. Jeśli chodzi o finansowanie, to uważał, że może opierać się ono na fundacji założonej przez Piotra Donimirskiego⁷⁶. Wiedząc, że Bogumiła Donimirska nie będzie w stanie podjąć się tych zadań, przyjął je na siebie sztumski proboszcz ks. Gaebler. Chciał on osobiście dopełnić formalności zlikwidowania fundacji, a także pokierowania ważnymi na ten czas zadaniami. Niestety zmarł 9 grudnia 1889 r. w Sztumie⁷⁷.

Nowym proboszczem sztumskiej parafii został mianowany 3 lipca 1890 r. ks. Karol Staliński⁷⁸. Wśród wielu zadań, które stanęły przed nim, była także troska o zaniedbaną kaplicę w Czerninie. Na podjęcie koniecznych prac remontowych nie wyraziła jednak zgody rada parafialna⁷⁹. Wówczas ks. Staliński zdecydował, że renowacją kaplicy powinna zająć się rodzina Donimirskich, która – jak zauważył duchowny – jest ponadto dłużna sztumskiej parafii pieniądze za posługę duszpasterską sprawowaną w kaplicy przez ostatnie lata. W tym celu skontaktował się on 14 maja 1892 r. ze sztumskim notariuszem Langowskim i zlecił wypłatę pieniędzy zgromadzonych na funduszu hipotecznym. Złożył też wizytę w majątku, by obejrzeć, w jakim stanie jest kaplica, a także przypomnieć wdowie po Piotrze Donimirskim, że obowiązek remontu spoczywa na właścicielach, co wynikało z wcześniejszych umów. Zygmunt Donimirski (syn Bogumiły) napisał wtedy oświadczenie o zlikwidowaniu wpisu obciążającego hipotekę i przekazał je notariuszowi Langowskiemu, aby ten mógł wypłacić należne pieniądze ks. Stalińskiemu⁸⁰. Według wycień na koncie znajdowało się w sumie 1037 marek (900 marek z założenia + procenty do 1891 roku)⁸¹. W dniu 29 listopada

⁷¹ ADEg, M Sztum, Księga zgonów 26a, s. 154.

⁷² H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, s. 16.

⁷³ F. Mamuszka, *Sztum i ziemia sztumska*, Gdańsk 1985, s. 38.

⁷⁴ W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, s. 198.

⁷⁵ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 55.

⁷⁶ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 55.

⁷⁷ W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie*, s. 124.

⁷⁸ Tamże, s. 335.

⁷⁹ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 56.

⁸⁰ ADEg, syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*, s. 61.

⁸¹ ADEg, syg. 489, *Legat Donimirski*, s. 1 [tłum. D. Thiel-Melerska]

1892 r. Langowski stwierdził, iż może wypłacić zgromadzone pieniądze. Zauważył jednak, że potrzebuje odpowiedniego pokwitowania od upoważnionych do wypłaty, a więc od członków rodziny Donimirskich⁸². Ostatecznie 20 grudnia 1892 r. Zygmunt Donimirski zobowiązał się sam wypłacić pieniądze i przekazać je proboszczowi⁸³.

Dnia 22 września 1893 r. ks. Staliński odwiedził Donimirskich, chcąc jeszcze raz obejrzeć kaplicę. Stwierdził, że wymaga ona natychmiastowego remontu, gdyż nie podjęto żadnych koniecznych prac, a ponadto do tej pory nie otrzymał od Zygmunta Donimirskiego wspomnianych pieniędzy. Przypomniął również właścicielom, że Piotr Donimirski oświadczył, iż obowiązek troski o kaplicę będzie zawsze spoczywał na rodzinie, czemu nie chcieli wierzyć obecni właściciele Hohendorfu⁸⁴. Donimirscy próbowali odwrócić bieg sprawy. Kontaktowali się więc z notariuszem Langowskim, przekonując go, iż to proboszcz i biskup powinni podjąć remont kaplicy, a w razie konieczności nawet wybudować nową. Listem z dnia 22 września 1893 r. proboszcz utwierdził jednak notariusza w przekonaniu, że obowiązek remontów spoczywa po stronie budowniczych i właścicieli majątku. Przypomniął w swoim piśmie także, że nie podjęli oni niestety żadnych działań w celu ratowania kaplicy. Nie potwierdzili też, że podejmą w przyszłości takie kroki⁸⁵.

Ta trudna sytuacja zmieniła się diametralnie dopiero w 1900 r., gdy Bogumiła Donimirska przekazała majątek swojemu wnukowi Witoldowi Donimirskiemu, a sama przeniosła się do Sztumu. Zmarła 4 marca 1913 roku⁸⁶. Witold był absolwentem gimnazjum w Chojnicach, potem studiował prawo w Berlinie i rolnictwo w Halle. Z powodzeniem wykorzystywał zdobytą tam wiedzę, po objęciu Czernina bowiem szybko rozwinął istniejące już zdolności gospodarcze majątku, ale także zainwestował w nową infrastrukturę, m.in. obok pałacu postawił cegielnię, która przynosiła zyski także w czasie zimy. Witold poślubił Wandę z Sikorskich. W małżeństwie tym przyszło na świat ośmioro dzieci⁸⁷. Małżonkowie byli bardzo zaangażowani w prace na rzecz krzewienia polskości na terenie Powiśla. Witold przewodniczył polskiemu komitetowi wyborczemu na powiat sztumski w czasie plebiscytu, kandydował do pruskiego sejmu⁸⁸. Był też jednym z inicjatorów i współzałożycieli Banku Ludowego w Sztumie (1910 r.)⁸⁹. Wrz z żoną rozwijał zaszczerpioną przez rodziców „pracę organiczną”, w której oboje widzieli skuteczną metodę przeciwstawienia się postępującej germanizacji narodu polskiego⁹⁰. W ramach troski o majątek podjął się także remontu znajdującej się w parku kaplicy, która dzięki jego staraniom odzyskała dawny blask

⁸² ADEg, syg. 489, *Legat Donimirski*, s. 4.

⁸³ ADEg, syg. 489, *Legat Donimirski*, s. 8–10.

⁸⁴ ADEg, syg. 489, *Legat Donimirski*, s. 12.

⁸⁵ ADEg, syg. 489, *Legat Donimirski*.

⁸⁶ A. Lubiński, *W ich snach powracała Polska*, s. 14.

⁸⁷ T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla*, s. 93–94.

⁸⁸ K. Kuczma, *Patroni naszych ulic (cz. 5), Donimirscy, z Matejką i Żeromskim w tle*, w: „Provincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 1 (7), 2012, s. 75.

⁸⁹ M. Golon, *Hitlerowska zemsta za plebiscyt. Polscy działacze narodowi w Prusach Wschodnich w latach 1918–1939/1945. Wybrane sylwetki*, w: *Polacy w Prusach Wschodnich i Zachodnich w latach 1918–1920*, red. W. Zawadzki, Pelplin 2019, s. 339.

⁹⁰ H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, s. 17.

i stała się duchowym centrum rodziny oraz polskości. Z tego okresu pochodzi karta pocztowa (1910 r.), na której umieszczono zdjęcie kaplicy po remoncie (ilustracja 2)⁹¹.

Odnowiona kaplica służyła jako miejsce celebracji chrztów wszystkich dzieci Witolda i Wandy Donimirskich. Tutaj także przyjęły one po raz pierwszy Komunię Świętą⁹². W kaplicy został pochowany 31 października 1911 r. pierworodny syn właścicieli majątku Zygmunt Stanisław Marcel, który zmarł przedwcześnie jako niemowlę⁹³. W tym miejscu złożono też doczesne szczątki Czesława Witolda, drugiego w kolejności syna Donimirskich⁹⁴, który zmarł, ponieważ lekarze nie rozpoznali u dwulatka zapalenia wyrostka⁹⁵. Jego pogrzeb odbył się w czernińskiej kaplicy 9 lutego 1917 roku⁹⁶.

4. RUINY I ICH ZABEZPIECZENIE

Pod koniec lat trzydziestych XX w. polityka niemieckiego państwa wobec Polaków mieszkających na terenie Prus Wschodnich i Zachodnich stanowczo się zaostrzyła. Rozpoczęły się nowe przejawy terroru, a germanizacja zaczęła być odczuwalna w nowy, nieznanym dotąd sposób⁹⁷. Pierwszymi ofiarami nazizmu na Powiślu stali się Kazimierz i Maria Donimirscy z rodziną, właściciele Małych Ramz. W dniu 29 kwietnia 1939 r. funkcjonariusze sztumskiego gestapo wręczyli im do podpisu akt wywłaszczenia i nakaz opuszczenia majątku w ciągu trzech dni. Podobnie postąpiono z Witoldem i Wandą Donimirskimi, którzy 15 sierpnia 1939 r. otrzymali nakaz opuszczenia Czernina do 22 sierpnia⁹⁸. Wcześniej odebrano im paszporty, dlatego nie mogli schronić się u swoich krewnych ani też w posiadłości niedaleko Grudziądza. Próbowali wprawdzie wyjechać w głąb Niemiec, jednak ostatecznie skończyło się to niepowodzeniem, gdyż zostali aresztowani i wywiezieni do niemieckich obozów koncentracyjnych. Witold Donimirski został bestialsko zamordowany 6 grudnia 1939 r. w Sachsenhausen. Jego żona przetrwała straszliwe pięć lat w obozie w Ravensbrück. Zmarła w 1974 r. w Warszawie⁹⁹.

Po wysiedleniu Donimirskich dobra w Czerninie zostały w 1941 r. skonfiskowane jako mienie wrogów państwa niemieckiego. Nowym właścicielom nie zależało na modernizacji powierzonych im obiektów. Większość majątku Donimirskich została rozkradziona i wywieziona w głąb Niemiec, a wszystkie dokumenty i pamiątki rodzinne spalone przez urzędników państwowych¹⁰⁰. Bez opieki i w całkowitym zaniedbaniu

⁹¹ H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, s. 17.

⁹² S. Donimirski, *Donimirscy herbu Brochwicz odmienny*, s. 131.

⁹³ ADEg, Księga zgonów 27, nr 101/1911.

⁹⁴ ADEg, Księga zgonów 27, nr 23/1917.

⁹⁵ H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, s. 28.

⁹⁶ ADEg, Księga zgonów 27, nr 23/1917.

⁹⁷ R. Wapiński, *Ziemia sztumska pod panowaniem pruskim*, w: *Ziemia sztumska*, red. W. Ody-niec, R. Wapiński, K. Podoski, Gdynia 1968, s. 112–113.

⁹⁸ A. Lubiński, *Sytuacja na Powiślu w ostatnich dniach wolności i pierwszych II wojny*, s. 85–86.

⁹⁹ T. Oracki, *Słownik biograficzny*, s. 94.

¹⁰⁰ Relacja ustna Jacka Schirmera z dnia 3 stycznia 2017 r., wnuka Witolda i Wandy Donimirskich.

pozostawiono również kaplicę grobową. Wykradziono z niej najcenniejsze materiały, m.in. kielich oraz pozostałe cenne paramenta liturgiczne. Wpisywało się to w ogólną politykę państwa niemieckiego. Niemcy starali się bowiem całkowicie wymazać z pamięci mieszkańców Powiśla obecność Polaków na tym terenie oraz wszystko, co wiązało się z Polską. Nie tylko wywłaszczano polskich właścicieli majątków, ale palono nawet książki znajdujące się w bibliotekach, zmuszano też ludność polską do zmiany nazwisk¹⁰¹.

Po zakończeniu II wojny światowej na mocy ustaleń konferencji w Jałcie i Poczdamie teren Powiśla włączono w granicę państwa polskiego. Rozpoczęła się odbudowa kraju pod opieką imperialnego Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich¹⁰². Ziemię powiatu sztumskiego zostały „wyzwolone” przez wojska radzieckie II frontu białoruskiego w styczniu 1945 roku¹⁰³. Sztum nie został wprawdzie zniszczony podczas działań wojennych, ale w lutym 1945 r. miasto podpalili żołnierze sowieccy, którzy niszczyli wszystko, co przypominało o byłych mieszkańcach zdobytego terenu¹⁰⁴. Na teren powiatu sztumskiego bardzo szybko zaczęła przybywać nowa ludność, zwłaszcza z pogranicza województw gdańskiego i bydgoskiego. Przybysze zajmowali gospodarstwa, które były najmniej zniszczone, a dysponowały zapasami zboża, ziemniaków i zwierząt¹⁰⁵. Nie zmieniła się natomiast administracja kościelna na opisywanym terenie. Czernin, należący do sztumskiej parafii, pozostawał pod jurysdykcją biskupa warmińskiego¹⁰⁶.

W 1946 r. na Powiślu pojawili się żołnierze Armii Krajowej pod dowództwem majora Zygmunta Szendzielarza „Łupaszi”. Dnia 10 czerwca tegoż roku piąty szwadron dowodzony przez Zdzisława Badochę „Żelaznego” przebywał w Tulicach, gdzie został zaatakowany przez grupę operacyjną MO i UB. Dowódca szwadronu, poważnie ranny podczas potyczki, przetransportowany został do dawnego majątku Donimirskich w Czerninie, gdzie znajdował się szpital polowy Armii Krajowej¹⁰⁷. „Żelazny” został niestety zabity 28 czerwca podczas próby aresztowania na terenie czernińskiego dworu¹⁰⁸. W wyniku prowadzonych działań ucierpiała także kaplica.

W 1957 r. siedzibę w Czerninie znalazł sztumski Inspektorat Państwowych Gospodarstw Rolnych, który stał się zarządcą dawnych dóbr Donimirskich. W ciągu czterech lat zostało zbudowanych wiele budynków produkcyjnych oraz mieszkalnych,

¹⁰¹ R. Wapiński, *Ziemia sztumska*, s. 113–114.

¹⁰² N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków 2010, s. 949–951.

¹⁰³ K. Podoski, *Rozwój społeczno-gospodarczy ziemi sztumskiej w granicach Polski Ludowej*, w: *Ziemia sztumska*, red. W. Odyniec, R. Wapiński, K. Podoski, Gdynia 1968, s. 121.

¹⁰⁴ P. Szczuchniak, *Historia Sztumu i powiatu sztumskiego po 1945 roku*, w: *Z dziejów Sztumu i okolic*, cz. III, Sztum 2003, s. 95.

¹⁰⁵ P. Szczuchniak, *Historia Sztumu i powiatu sztumskiego po 1945 roku*, s. 98.

¹⁰⁶ J. Obłąk, *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965)*, w: *Nasza Przeszłość*, nr 22, Kraków 1965, s. 205.

¹⁰⁷ M. Chmielińska-Jamroz, „Wykłęci” na Powiślu, „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 1 (11), 2013, s. 157.

¹⁰⁸ S. Cenckiewicz, *Zdzisław Badocha (1923–1946)*, w: *Konspiracja i opór społeczny w Polsce 1944–1956: słownik biograficzny*, t. I, red. J. Żaryn, J. Żurek, Kraków–Warszawa–Wrocław 2002, s. 19.

zakupiono maszyny rolnicze i przemysłowe¹⁰⁹. W czernińskim pałacu mieszkanie znaleźli ludzie, którzy przyjeżdżali na ziemię sztumską w poszukiwaniu pracy. Miejsce zamieszkania wskazywał zarząd PGR, który zasiedlał domostwa według wielkości i potrzeb każdej z rodzin. W 1954 r. mieszkały w tym miejscu cztery rodziny. Pałac został nieznacznie wyremontowany i dostosowany do zasiedlenia przez osobne gospodarstwa domowe¹¹⁰. Warunki mieszkaniowe były jednak fatalne (ściany z dykty w celu oddzielenia mieszkających obok siebie rodzin, brak ogrzewania). Teren wokół pałacu był bardzo zaniedbany. Mieszkańcy prowadzili tu własne ogródki działkowe, a część z nich znalazła miejsce w przypałacowym parku¹¹¹.

Ulokowana w głębi parku kaplica nie cieszyła się jakimkolwiek zainteresowaniem zarządców. Z relacji ustnych wiemy, że przechodzący obok obiektu mieszkańcy pałacu widzieli przez nieszczelne drzwi jej wyposażenie i stojące w głębi trumny. Niedaleko kaplicy znajdował się również wspomniany już kopiec ziemny, a obok niego tablica z informacją, że w tym miejscu został pogrzebany koń Wacława Donimirskiego¹¹². Pod koniec lat pięćdziesiątych XX w. kaplica była w nie najgorszym stanie. Schody były już zniszczone, widać było także ukruszone cegły znajdujące się w cokole budynku. Jednak budynek posiadał wówczas jeszcze okna i drzwi, a ściany wewnątrz były otynkowane i pobielone. Istniała też jeszcze drewniana podłoga, na której w głębi kaplicy stał drewniany ołtarz, na nim zaś krucyfiks. Pod podłogą znajdowały się cztery trumny: dwie duże i dwie małe. Według przekazu świadków przechodzące obok kaplicy kobiety zatrzymywały się przy niej, by odmówić krótką modlitwę. Czasem gromadziły się też w tym miejscu na nabożeństwa majowe lub też podejmowały inne formy pobożności¹¹³. Nie zdarzało się to oczywiście zbyt często ze względu na ateistyczny światopogląd, który był proponowany przez komunistyczne władze państwa polskiego. Z relacji ustnych wiemy, że utrwaliło się przekonanie: do kaplicy nie wolno chodzić, ponieważ „tam straszy”¹¹⁴. W okolicach kaplicy bawiły się też dzieci, które z ciekawości zaglądały do wnętrza tajemniczego miejsca. Ciekawość była tak wielka, że pewnego razu wyważyły one rozsypujące się już ze starości drzwi¹¹⁵, co przyczyniło się do dalszej dewastacji budynku, zwłaszcza przez działanie czynników atmosferycznych.

Po wybudowaniu w latach sześćdziesiątych XX w. na czernińskim osiedlu nowych bloków mieszkalnych przesiedlano do nich sukcesywnie rodziny zamieszkałe w pałacu, który w przyszłości miał stać się ośrodkiem kultury w rozwijającej się wsi. Niestety nowy zarządca tego miejsca, uzależniony od alkoholu, doprowadził do całkowitego zaniedbania kaplicy, która zaczęła popadać w ruinę. Brak stałej opieki nad budynkiem spowodował, że miejscowa ludność rozkradła cenne rzeczy. Otwarto także trumny Donimirskich w poszukiwaniu biżuterii i innych cennych przedmiotów, jak również w celu zdobycia cynku, z którego były one wykonane. Część szczątków

¹⁰⁹ L. Świątek, *Kombinat rolny Powiśle w Czerninie*, Gdańsk 1979, s. 11.

¹¹⁰ NID, Nr ZN/2984, M. Rudomska, *CZERNIN*, s. 4.

¹¹¹ Relacja ustna Teresy Kozy z 12 listopada 2017 r., mieszkanki Czernina od 1954 r.

¹¹² Relacja ustna Lucjana i Anny Matuszewiczów z 2 stycznia 2017 r., mieszkańców Czernina od 1958 r.

¹¹³ Relacja ustna Teresy Kozy.

¹¹⁴ Relacja ustna Lucjana i Anny Matuszewiczów.

¹¹⁵ Relacja ustna Teresy Kozy.

zmarłych została wówczas rozrzucona wokół kaplicy. Pozostawała ona niezabezpieczona i otwarta, zaniedbana i skazana na dalszą korozję w wyniku opadów deszczu, śniegu oraz narastającej wilgoci¹¹⁶.

W listopadzie 1969 r. w Czerninie odbyła się wizja lokalna urzędników Pracowni Konserwacji Zabytków w Gdańsku. Miała ona doprowadzić do opisania dziejów zabytkowych obiektów w Czerninie, a także do ich zabezpieczenia przed zniszczeniem¹¹⁷. Dokonała tego Izabella Dmochowska, której opracowanie stanowi opis historii dworu i samej wsi od XIII wieku. Dwór został zaliczony do zabytków klasy II, nie posiadał więc zbyt wielkiej wartości artystycznej, stanowił jednak ważny przykład dworskiego budownictwa wiejskiego na Pomorzu. Najcenniejszym zabytkiem okazały się barokowe schody. Dokumentacja wyrażała się pozytywnie o stanie wnętrza dworu, które służyły dotychczas dobrze jako miejsce zamieszkania. Zalecono jednak zaprzestanie wszelkich wewnętrznych przeróbek w budynku. Wskazano też jako zasadne zrekonstruowanie parku będącego nieodłączną częścią całości założenia¹¹⁸. W dokumentacji konserwatorskiej pojawiły się też wzmianki o kaplicy grobowej, jednak były to tylko marginalne uwagi, np. „w parku znajdowała się kiedyś kaplica”. Ważne dla poznania stanu budynku okazały się natomiast załączone do dokumentacji zdjęcia. Jedno z nich przedstawia kaplicę, która w tym momencie znajdowała się w stanie ruiny (ilustracja 3). Warto dodać, że innego opisu dokonała w 1970 r. Małgorzata Rudomska. Według niej stan dworu w tamtym czasie po kilku przebudowach był bardzo zły i wymagał działań w postaci remontu. Autorka opisała szczegóły związane z dworem i parkiem, zaznaczając przy tym zdawkowo, że w parku znajduje się XIX-wieczna kaplica-grobowiec¹¹⁹.

Dnia 29 grudnia 1977 r. Wydział Kultury i Sztuki Urzędu Wojewódzkiego w Elblągu wpisał park dworski w Czerninie do rejestru zabytków województwa elbląskiego (nr 18/77)¹²⁰. Została doceniona historyczno-kulturowa wartość założenia parkowego, które nawiązywało „swym regularnym układem alejek i ścieżek do szkoły francuskiej”¹²¹. Konserwator, opisując parkowe alejki, zauważył, że jedna z nich, tzn. „aleja grabowa, prowadziła do położonej w północno-wschodnim narożniku kapliczki”¹²². Wygląd i stan parku został określony jako dobrze zachowany. Zwrócono uwagę, iż „cały teren parku jako dobro kultury narodowej otacza się ścisłą ochroną konserwatorską”¹²³.

¹¹⁶ Relacja ustna Teresy Kozy.

¹¹⁷ NID, nr ZN/3026, I. Dmochowska, *CZERNIN DWÓR (dokumentacja historyczna)*, Gdańsk 1969, s. 4.

¹¹⁸ NID, nr ZN/3026, I. Dmochowska, *CZERNIN DWÓR*, s. 13.

¹¹⁹ NID, nr ZN/2984, M. Rudomska, *CZERNIN*, s. 5.

¹²⁰ WKZGd, Nr 877, Decyzja o wpisie do rejestru zabytków dworu Donimirskich i parku przydwornego w Czerninie, s. 1.

¹²¹ WKZGd, Nr 877, Decyzja o wpisie do rejestru zabytków dworu Donimirskich i parku przydwornego w Czerninie, s. 1.

¹²² WKZGd, Nr 877, Decyzja o wpisie do rejestru zabytków dworu Donimirskich i parku przydwornego w Czerninie, s. 1.

¹²³ WKZGd, Nr 877, Decyzja o wpisie do rejestru zabytków dworu Donimirskich i parku przydwornego w Czerninie, s. 2.

Kolejny opis dworu w Czerninie pochodzi z 1979 r., a jego autorem jest Jerzy Tymiński. Przypomnił on, że w związku z zarządem sprawowanym nad tym miejscem przez kombinat rolny oraz dostosowaniem dworu do zamieszkania przez pracowników uległ on poważnej dewastacji. Niestaranność w prowadzeniu instalacji sanitarnych do nowo powstałych kuchni i łazienek powodowała tu ciągle przecieki. Budynek został zawilgocony, jego elementy drewniane zaczęły gnić, a tynki odpadać¹²⁴. W opisie nie znajdujemy jednak uwag dotyczących dramatycznego stanu kaplicy Donimirskich. Odmianę na tym gruncie przynosi natomiast opis z 1988 r. dokonany przez Jacka Gzowskiego. Zauważa on bowiem zniszczoną „z powodu ludzkiej bezmyślności” kaplicę¹²⁵. Nie posiadała już ona w tym momencie okien i drzwi, sklepienie nad kryptą było zawałone, a w ogólności całkowicie zawilgocone¹²⁶. Cynkowo-drewniane trumny zostały rozkadziane, a wyposażenie także zdewastowane¹²⁷. Konserwator polecił, aby jak najszybciej zabezpieczyć obiekt oraz wykonać zadaszanie, aby nie uległ dalszej dewastacji (ilustracje 4 i 5)¹²⁸. Zalecenia te pozostawały bez odpowiedzi przez kolejne lata. W 1992 r. wizję lokalną przeprowadził Zygmunt Ryndziejewicz. Zwrócił on uwagę na to, że do tej pory „nie przeprowadzono żadnych prac konserwatorskich”, a kaplica znajduje się „w stanie ruiny”¹²⁹.

Dawny majątek swoich przodków odwiedzali po II wojnie światowej potomkowie Witolda i Wandy Donimirskich, wyrażając żal zwłaszcza nad tragicznym losem kaplicy i szczątków zmarłych. Ponieważ jednak nie mieli do tego miejsca prawa własności, ich apele o zabezpieczenie ruin nie odnosiły jakiegokolwiek rezultatu¹³⁰. Pomimo pism Stanisława Donimirskiego (syna Witolda i Wandy), kierowanych do Agencji Nieruchomości Rolnych, jej władze nie podjęły żadnych działań ratunkowych wobec miejsca pochówku dawnych właścicieli majątku¹³¹.

W 1990 r. mieszkańcy Czernina podjęli inicjatywę budowy kaplicy dla sprawowania na tym miejscu mszy świętych oraz nabożeństw. Dotychczas korzystali oni bowiem z oddalonego o 2 km od Czernina kościoła św. Anny w Sztumie. Swoją prośbę o możliwość budowy skierowali do biskupa warmińskiego Edmunda Michała Piszczaka¹³². Związany na początku inicjatywy komitet budowy kaplicy przekształcił się dość szybko w komitet budowy kościoła, gdyż biskup zdecydował, że w Czerninie

¹²⁴ NID, J. Tymiński, Skrócone badania architektoniczne, *Dwór. Czernin – 82-400 Sztum*, Gdańsk 1979, s. 4.

¹²⁵ WKZGd, J. Gzowski, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin, Kaplica grobowa nr 9 w zespole dworsko-parkowym z folwarkiem i wsią*, 1989, s. 2.

¹²⁶ WKZGd, J. Gzowski, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin, Kaplica grobowa nr 9 w zespole dworsko-parkowym z folwarkiem i wsią*, s. 3.

¹²⁷ WKZGd, J. Gzowski, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin, Kaplica grobowa nr 9 w zespole dworsko-parkowym z folwarkiem i wsią*, s. 2.

¹²⁸ WKZGd, J. Gzowski, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin, Kaplica grobowa nr 9 w zespole dworsko-parkowym z folwarkiem i wsią*, s. 3.

¹²⁹ WKZGd, Z. Ryndziejewicz, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin*, s. 3.

¹³⁰ Relacja ustna Teresy Kozy.

¹³¹ Relacja ustna Jacka Schirmera.

¹³² P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 167. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, część 2: *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 226.

zostanie utworzona parafia¹³³. Rozpoczęło się poszukiwanie miejsca pod budowę. Jedną z propozycji był park przy dworze Donimirskich, w którym – jak wiadomo – funkcjonowała niegdyś jako miejsce kultu kaplica. Po burzliwych dyskusjach ustalono, że kościół parafialny zostanie zbudowany przy ul. Sportowej¹³⁴. Biskup Piszcz erygował parafię w Czerninie 1 lipca 1990 r., ustanawiając jej pierwszym proboszczem ks. Arkadiusza Chojnackiego¹³⁵. Ksiądz Chojnacki zainteresował się miejscem pochówku Donimirskich. W 1996 r. wraz z grupą ministrantów zebrał szczątki zmarłych porzucane wokół kaplicy. Złożył je do skrzyni i nakazał umieścić pod murami nowo powstającego kościoła. Po odnalezieniu w parku jeszcze kilku kości, zebranych przez murarza Janusza Marchlewicza, ksiądz proboszcz umieścił je w jednym z pustaków, który wmurował w ścianę w zakrystii kościoła, gdyż na tym etapie mury świątyni były już wzniesione¹³⁶.

W 2010 r. Agencja Nieruchomości Rolnych odpowiedziała na prośby Stanisława Donimirskiego. Jej Oddział Trenowy w Gdańsku zlecił prace „konserwatorsko-zabezpieczające budynek kaplicy”. Polegały one na zamurowaniu wejścia i otworów okiennych oraz położeniu blachy na sklepieniu. Te działania miały zapobiec dalszemu niszczeniu budynku (ilustracja 6)¹³⁷. Niestety zamurowane miejsca zostały naruszone w następnych latach przez ciekawskich turystów, którzy pojawiają się przy grobowcu, gdyż miejsce to nie jest w żaden sposób zabezpieczone. Dawna kaplica Donimirskich pozostaje do dnia dzisiejszego obiektem zapomnianym oraz niszczącym.

Dzieje czernińskiej kaplicy mają dramatyczny wymiar, podobny wielu miejscom na Warmii i Mazurach oraz na Powiślu¹³⁸. Wiele dawnych miejsc kultu religijnego zmieniano na tym terenie – zgodnie z programem ateizacji polskiego państwa – w magazyny. Przykładem może być tutaj kaplica w parku w Nakomiadach, wybudowana przez rodzinę von Redeckerów, która po wojnie pełniła rolę magazynu środków chemicznych, tzw. środków ochrony roślin, pobliskiego PGR¹³⁹. Jednak wiele zabytków zostało uratowanych dzięki działaniom księży zarządzających jako proboszczowie swoimi parafiami. Przykładami mogą być kaplice w Waplewie, Monasterzysku Wiel-

¹³³ Relacja ustna Czesława Kuśmierza z 2 listopada 2017 r., mieszkańca Czernina od 1974 r.

¹³⁴ R. Niemczyk, *Czernin parafialny*, w: „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 1 (7), 2012, s. 83–88.

¹³⁵ A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego diecezji warmińskiej (1945–1992)*, Olsztyn 2006, s. 18.

¹³⁶ Relacja ustna Janusza Marchlewicza z 5 listopada 2017 r., murarza, który zbierał i zamuroвывał szczątki kości z kaplicy.

¹³⁷ Archiwum własne Jacka Schirmera, Pismo Agencji Nieruchomości Rolnych, Oddział Trenowy w Gdańsku z dnia 1 kwietnia 2010 r., informujące o przeprowadzonych pracach konserwatorsko-zabezpieczających w budynku kaplicy.

¹³⁸ I. Lewandowska, *Oral history, sztumskie historie mówione*, w: „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 4 (14), 2013, s. 98.

¹³⁹ I. Lewandowska, *Trudne dziedzictwo ziemi. Warmia i Mazury 1945–1989*, Olsztyn 2012, s. 166–167. Podobnie w PGR Klecewko, gdzie kościół poewangelicki zmieniono w magazyn nawozów – J. Wiśniewski, *Kościóły i kaplice*, s. 405.

kim czy Woroncu niedaleko Białej Podlaskiej¹⁴⁰. Ostatni z obiektów swoim kształtem uderzająco przypomina dawną kaplicę Donimirskich w Czerninie¹⁴¹.

Kaplica grobowa rodziny Sierakowskich w Waplewie po 1945 r. została szybko zaadaptowana na cele duszpasterskie przez ks. Wiktora Gollana, proboszcza parafii w Starym Targu¹⁴². Stała się ona najpierw kościołem filialnym tejże parafii¹⁴³, a od 1 lipca 1990 r. kościołem parafialnym Parafii Rzymskokatolickiej pw. św. Maksymiliana Kolbego w Waplewie Wielkim, której proboszczem został ks. Wiesław Paradowski¹⁴⁴. Podobnie wygląda historia kaplicy w Monasterzysku Wielkim. Po 1945 r. została ona opuszczona, by po pewnym czasie być przejęta przez parafię rzymskokatolicką w Starym Dzierzgoniu¹⁴⁵. Obiekt ten nie został zniszczony w wyniku działań wojennych lub bezmyślności ludzi. Według konserwatora, który wizytował kaplicę w 1990 r., potrzebowano na nią tylko remontu dachu i zabezpieczenia trumien¹⁴⁶. Natomiast kaplica w Woroncu została zaadaptowana przez miejscowego duszpasterza, kierującego się tzw. potrzebą duszpasterską. Niestety bez konsultacji z konserwatorem zabytków dokonał on dobudowania do obiektu szpecącej całość nawy.

PODSUMOWANIE

Prezentowany artykuł poświęcony został kaplicy grobowej rodziny Donimirskich w Czerninie. Z przebadanych źródeł wynika, że została ona wybudowana w II połowie XIX w. na polecenie Piotra Alkantarego Marcina Donimirskiego. Według pierwotnych założeń kaplica miała mieć charakter publiczny, gdyż poprowadzono do niej nawet odpowiednią ścieżkę, będącą odgałęzieniem od drogi głównej. Starano się też, by kaplica była otwarta i dostępna dla wszystkich. Ostatecznie jednak na prośbę samego właściciela majątku, po uzyskaniu formalnych zezwoleń, nowo wybudowana kaplica otrzymała status prywatny. Stała się ważnym centrum duchowym rodziny Donimirskich w Czerninie, a także miejscem modlitwy dla służby i mieszkańców wsi. Donimirski zatroszczył się o odpowiednie wyposażenie tego miejsca. Założył też fundację pokrywającą koszty remontów, a zwłaszcza uposażenia dla księdza sprawującego tutaj Mszę Świętą.

¹⁴⁰ Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Lublinie – delegatura w Białej Podlaskiej (WKZLb), J. Maraśkiewicz, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Woroniec, Kaplica dworsko-grobowa księżąt Światopełków-Mirskich*, 1982, s. 2.

¹⁴¹ Warto zaznaczyć, że jeszcze jedna kaplica zbudowana w podobnym stylu, co kaplica w Czerninie i Woroncu, znajduje się w Grodzcu na Śląsku. Zob. <http://macierz-grodziec.org/?kaplica-grobowa-zoblow,29> (dostęp 11.09.2023).

¹⁴² A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego*, s. 54.

¹⁴³ WKZGd, Z. Ryndziejewicz, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Waplewo Wielkie, Kaplica grobowa ob. kościół parafialny p.w. św. Maksymiliana Kolbe (W zespole folwarcznym)*, 1991, s. 2.

¹⁴⁴ A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego*, s. 58.

¹⁴⁵ J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, s. 284.

¹⁴⁶ WKZGd, J. Gzowski, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Monasterzysko Wielkie*, s. 2.

W kaplicy został pochowany Waław Donimirski, który zginął tragicznie w wieku młodzieńcym. A potem, w latach osiemdziesiątych XIX w., w tym samym miejscu spoczęły doczesne szczątki jego ojca Piotra Alkantarego. Wiemy, że zarządzany później przez żonę zmarłego Bogumiłę Donimirską majątek wraz ze stojącą w ogrodzie kaplicą został niestety doprowadzony do ruiny. Istotna zmiana na tym gruncie dokonała się w 1900 r., gdy dobra w Czerninie przejął wnuk Bogumiły – Witold Donimirski. Pod jego zarządem majątek czerniński rozkwitł, a po odpowiednich remontach kaplica stała się miejscem celebracji sakramentu chrztu oraz Pierwszej Komunii Świętej wszystkich jego dzieci, przy czym dwoje z nich, Zygmunt i Czesław, zostało w tym miejscu również pochowanych. Kres majątku Donimirskich oraz wspomiananej w niniejszym opracowaniu kaplicy rozpoczął się w sierpniu 1939 r., gdy właściciele Czernina zostali nakazem gestapo wywłaszczeni i skazani na opuszczenie Prus Wschodnich. Od tego czasu kaplica w Czerninie była nieużywana i zapomniana. Na początku lat sześćdziesiątych XX w. kaplica była w jeszcze w nie najgorszym stanie, jednak nikt nie interesował się jej losem. Z czasem została zdewastowana i rozgrabiona, a szczątki zmarłych – Piotra, Waław, Zygmunta i Czesława Donimirskich – znieważone przez wandalów. Kaplica zaczęła wówczas całkowicie podupadać, a jej właściciel (Polskie Gospodarstwo Rolne) nie podejmował żadnych prac renowacyjnych. Dopiero w roku 2010 pewne działania ratunkowe zostały podjęte. Stało się to w wyniku interwencji Stanisława Donimirskiego (syna Witolda). Prace konserwatorskie zleciła wówczas Agencja Nieruchomości Rolnych. Znieważone i porozrzucane szczątki (kości) Donimirskich w latach dziewięćdziesiątych XX w. za sprawą proboszcza ks. Arkadiusza Chojnackiego zostały złożone pod nowo powstałym kościołem parafialnym w Czerninie.

KAPLICA GROBOWA DONIMIRSKICH W CZERNINIE

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł poświęcony został kaplicy grobowej rodziny Donimirskich w Czerninie (niem. Hohendorf). Z przebadanych źródeł wiadomo, że została ona wybudowana w II połowie XIX w. na polecenie Piotra Alkantarego Marcina Donimirskiego. Autor przybliży etapy budowy tego obiektu, jego wyposażenie, prowadzone remonty, a także stan przed, w trakcie oraz po II wojnie światowej. W kaplicy pochowano: Piotra, Waław, Zygmunta i Czesława Donimirskich. Była ona także miejscem celebracji chrztu oraz Pierwszej Komunii św. dzieci Witolda Donimirskiego (po 1900 r.). W czasach komunistycznej władzy ludowej została zdewastowana, a szczątki zmarłych znieważone.

DONIMIRSKI BURIAL CHAPEL IN CZERNIN

ABSTRACT

This article is devoted to the burial chapel of the Donimirski family in Czernin (ger. Hohendorf). From the sources researched, it is known that it was built in the second half of the nineteenth century on the order of Piotr Alcantara Marcin Donimirski. The author takes a closer look at the stages of construction of this chapel, its furnishings, the renovations carried out, as well as its condition before, during and after the Second World War. The following are buried in this place: Piotr, Waclaw, Zygmunt and Czeslaw Donimirski. The chapel was also the place where the baptism and first communion of Witold Donimirski's children were celebrated (after 1900). During the communist regime it was devastated and the remains of the deceased insulted.

DONIMIRSKI-GRABKAPELLE IN CZERNIN

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel ist der Grabkapelle der Familie Donimirski in Czernin (Hohendorf) gewidmet. Aus den recherchierten Quellen ist bekannt, dass sie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts im Auftrag von Piotr Alcantara Marcin Donimirski errichtet wurde. Der Autor befasst sich mit den Bauphasen dieser Kapelle, ihrer Ausstattung, den durchgeführten Renovierungen sowie ihrem Zustand vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg. An diesem Ort sind begraben: Piotr, Waclaw, Zygmunt und Czeslaw Donimirski. Die Kapelle war auch der Ort, an dem die Taufe und Erstkommunion der Kinder von Witold Donimirski gefeiert wurden (nach 1900). Während des kommunistischen Regimes wurde die Kapelle verwüstet und die sterblichen Überreste der Verstorbenen geschändet.

BIBLIOGRAFIA:**Archiwum Diecezji Elbląskiej (ADEg):**

Syg. 198, *Beneficium Donimirski*.

Syg. 299, *Acta die Capelle zu Hohendorf*.

Syg. 489, *Legat Donimirski*.

M Kalwa, *Księga chrztów 2* [1825–1864].

M Sztum, *Księga zgonów 26a* [1875–1907].

M Sztum, *Księga zgonów 27* [1907–1924].

Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Gdańsku (WKZGd):

Nr 877, Decyzja o wpisie do rejestru zabytków dworu Donimirskich i parku przydwornego w Czerninie.

- Gzowski J., Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin, Kaplica grobowa nr 9 w zespole dworsko-parkowym z folwarkiem i wsią*, 1989.
- Gzowski J., Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Monasterzysko Wielkie, Kaplica z kryptą grobową b/nr. W zespole dworsko-parkowym z folwarkiem i wsią*, 1990.
- Ryndziewicz Z., Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Czernin, kaplica grobowa*, 1992.
- Ryndziewicz Z., Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Waplewo Wielkie, Kaplica grobowa ob. kościół parafialny p.w. św. Maksymiliana Kolbe (W zespole folwarcznym)*, 1991.

Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Lublinie – delegatura w Białej Podlaskiej (WKZLb):

- Maraśkiewicz J., Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Woroniec, Kaplica dworsko-grobowa księżąt Światopełków-Mirskich*, 1982.

Narodowy Instytut Dziedzictwa (NID), Oddział Terenowy w Gdańsku:

- Nr ZN/2984, Rudomska M., *CZERNIN pow. Sztum*, Gdańsk 1970.
- Nr ZN/3026, Dmochowska I., *CZERNIN DWÓR (dokumentacja historyczna)*, Gdańsk 1969.
- Tymiński J., Skrócone badania architektoniczne, *Dwór. Czernin – 82-400 Sztum*, Gdańsk 1979.

Archiwum własne Jacka Schirmera:

Pismo Agencji Nieruchomości Rolnych, Oddział Terenowy w Gdańsku z dnia 1 kwietnia 2010 r., informujące o przeprowadzonych pracach konserwatorsko-zabezpieczających w budynku kaplicy.

Źródła drukowane:

- Donimirski-Szymerowa H., *Był taki świat... Mój wiek XX*, Warszawa 2003.
- Donimirski S., *Donimirszy herbu Brochwicz odmienny*, w: *Nasze korzenie. Wokół poszukiwań genealogicznych rodzin pomorskich*, t. II, red. J. Borzyszkowski, T. Rembalski, Gdańsk 2010, s. 121–148.
- Relacje ustne
- Relacja ustna Lucjana i Anny Matuszewiczów z 2 stycznia 2017 r., mieszkańców Czernina od 1958 r.
- Relacja ustna Jacka Schirmera z 3 stycznia 2017 r., wnuka Witolda i Wandy Donimirskich.
- Relacja ustna Czesława Kuśmierz z 2 listopada 2017 r., mieszkańca Czernina od 1974 r.
- Relacja ustna Janusza Marchlewicza z 5 listopada 2017 r., murarza, który zbierał i zamurowywał szczątki kości z kaplicy.
- Relacja ustna Teresy Kozy z 12 listopada 2017 r., mieszkanki Czernina od 1954 r.
- Opracowania
- Borzyszkowski J., *Brochwicz-Donimirszy, pomorska rodzina ziemiańska, zasłużona w różnych dziedzinach życia narodowego*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza Nadwiślańskiego z okresu zaboru pruskiego. Szkice biograficzne*, Gdańsk 1979, s. 37–43.
- Borzyszkowski J., *Inteligencja polska w Prusach Zachodnich 1848–1920*, Gdańsk 1986.
- Cenkiewicz S., *Zdzisław Badocha (1923–1946)*, w: *Konspiracja i opór społeczny w Polsce 1944–1956. Słownik biograficzny*, t. I, red. J. Żaryn, J. Żurek, Kraków–Warszawa–Wrocław 2002, s. 17–19.

- Chmielińska-Jamroz M., „Wykłęci” na Powiślu, w: „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 1 (11), 2013, s. 155–162.
- Davies N., *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków 2010.
- Diecezja chełmińska. *Zarys historyczno-statystyczny*, red. P. Czaplewski, R. Frydrychowicz, T. Glemma, A. Mańkowski, P. Panske, Pelplin 1928.
- Golon M., *Hitlerowska zemsta za plebiscyt. Polscy działacze narodowi w Prusach Wschodnich w latach 1918–1939/1945. Wybrane sylwetki*, w: *Polacy w Prusach Wschodnich i Zachodnich w latach 1918–1920*, red. W. Zawadzki, Pelplin 2019, s. 324–358.
- Hoever H., *Żywoty Świętych Pańskich*, tłum. K. Bielawny, Olsztyn 2011.
- Józefczyk M., *Translacja bulli „De salute animarum” i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku*, „*Studia Elbląskie*” 18(2017), s. 9–35.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie w diecezji warmińskiej w latach 1945–1992, część 2: Słownik*, Olsztyn 2007.
- Kopiczko A., *Katalog duchowieństwa katolickiego diecezji warmińskiej (1945–1992)*, Olsztyn 2006.
- Kuczma K., *Patroni naszych ulic (cz. 5). Donimirscy z Matejką i Żeromskim w tle*, w: „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 1 (7), 2012, s. 72–76.
- Lewandowska I., *Oral history. Sztumskie historie mówione*, w: „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 4 (14), 2013, s. 94–104.
- Lewandowska I., *Trudne dziedzictwo ziemi. Warmia i Mazury 1945–1989*, Olsztyn 2012.
- Liedtke A., *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 roku*, Pelplin 1994.
- Lubiński A., *Sytuacja na Powiślu w ostatnich dniach wolności i pierwszych II wojny*, w: *Z dziejów Sztumu i okolic*, cz. VI, Sztum 2010, s. 85–93.
- Lubiński A., *W ich snach powracała Polska*, Pelplin 2017.
- Mamuszka F., *Sztum i ziemia sztumska*, Gdańsk 1985.
- Mańkowski A., *Pralacy i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*, Toruń 1928.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Niemczyk R., *Czernin parafialny*, w: „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 1 (7), 2012, s. 83–88.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.
- Obłąk J., *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965)*, w: *Nasza przeszłość*, t. 22, Kraków 1965, s. 183–261.
- Obłąk J., *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959.
- Oracki T., *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, Warszawa 1983.
- Podoski K., *Rozwój społeczno-gospodarczy ziemi sztumskiej w granicach Polski Ludowej*, w: *Ziemia sztumska*, red. W. Odyniec, R. Wapiński, K. Podoski, Gdynia 1968, s. 119–221.
- Polacy w Prusach Wschodnich i Zachodnich w latach 1918–1920*, red. W. Zawadzki, Pelplin 2019.
- Szczuchniak P., *Historia Sztumu i powiatu sztumskiego po 1945 roku*, w: *Z dziejów Sztumu i okolic*, cz. III, Sztum 2003, s. 95–108.
- Szorc A., *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Olsztyn 1991.
- Świątek L., *Kombinat rolny Powiśle w Czerninie*, Gdańsk 1979.
- Wapiński R., *Ziemia sztumska pod panowaniem pruskim*, w: *Ziemia sztumska*, red. W. Odyniec, R. Wapiński, K. Podoski, Gdynia 1968, s. 83–118.

Wiśniewski J., *Historia diecezji pomezkańskiej (28 lipca 1243 – 16 lipca 1821)*, t. 1: *Średnio-wiecz (1243-1525)*, Pelplin 2023.

Wiśniewski J., *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821 (1992)*, Elbląg 1999.

Wulgaris P., *Vademecum nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego*, Gdańsk 2015.

Zawadzki W., *Duchowieństwo katolickie oficjalatu pomezkańskiego w latach 1521–1821*, t. 1: *Studium prozopograficzne*, Elbląg 2009.

Zawadzki W., *Duchowieństwo katolickie oficjalatu pomezkańskiego w latach 1521–1821*, t. 2: *Słownik*, Elbląg 2009.

Zawadzki W., *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000.

ILUSTRACJE



Ilustracja 1. Rysunek kaplicy grobowej w Czerninie z 1871 r.

Źródło: Archiwum własne Andrzeja Lubińskiego



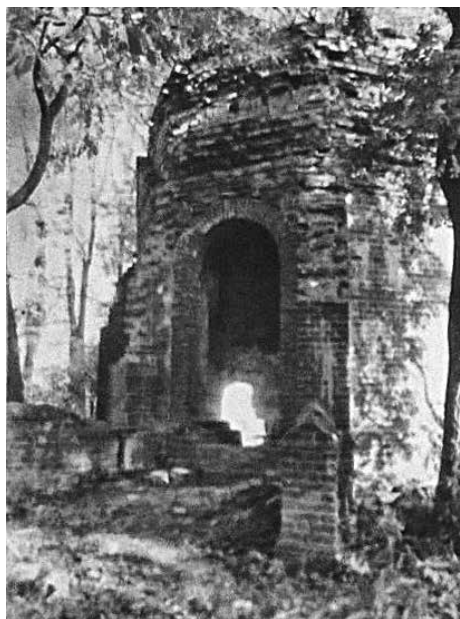
Ilustracja 2. Karta pocztowa, ok. 1910 r. (po lewej stronie widoczna kaplica)

Źródło: H. Donimirska-Szyrmerowa, *Był taki świat*, zdjęcie nr 13



**Ilustracja 3. Ruiny kaplicy grobowej
w Czerninie**

Źródło: NID, nr ZN/3026, I. Dmochowska,
CZERNIN DWÓR (dokumentacja historyczna),
Gdańsk 1969, zdjęcie nr 10



w Czerninie

Źródło: WKZGd, J. Gzowski, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, Czernin, Kaplica grobowa nr 9 w zespole dworsko-parkowym z folwarkiem i wsią, 1989, załącznik nr 1



Ilustracja 5. Wnętrze ruin kaplicy grobowej w Czerninie

Źródło: WKZGd, J. Gzowski, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, Czernin, Kaplica grobowa nr 9 w zespole dworsko-parkowym z folwarkiem i wsią, 1989, załącznik nr 1



Ilustracja 6. Ruiny kaplicy grobowej w Czerninie po pracach konserwatorskich w 2010 r.

Źródło: Archiwum własne Jacka Schirmera

DEPOPULACJA I DEISLAMIZACJA IRANU

Słowa kluczowe: islam, deislamizacja, aborcja, antykoncepcja, depopulacja, demografia, edukacja seksualna

Keywords: Islam, de-Islamization, abortion, contraception, depopulation, demography, sex education

Schlüsselwörter: Islam, De-Islamisierung, Abtreibung, Empfängnisverhütung, Entvölkerung, Demografie, Sexualaufklärung

Przez setki lat religie stabilizowały życie społeczne wielu narodów. Tak było zarówno w przypadku chrześcijan, jak i muzułmanów. Obie monoteistyczne religie pod wpływem idei cywilizacji śmierci tracą swych wiernych. Wspólnoty religijne słabną, a z czasem zupełnie przestają oddziaływać na społeczeństwo. Największego spustoszenia dokonały środki antykoncepcyjne i aborcja. Te dwa czynniki spowodowały największe zmiany w mentalności społecznej. Chrześcijaństwo ze swymi różnymi denominacjami nie oparło się cywilizacji śmierci. A w miejsce pustki duchowej, która wytworzyła się wśród wiernych, ze swymi ideami wchodzi kościół szatana, który dokonuje niebotycznego zniszczenia. Ostatnie dekady w dziejach Iranu poświadczają, że i islam nie jest w stanie oprzeć się cywilizacji śmierci. Antykoncepcja i aborcja wraz z „edukacją seksualną” zmieniają mentalność społeczną. Społeczeństwo, a przede wszystkim młodzi ludzie wchodzi na drogę deislamizacji, co z czasem doprowadzi ich do sekty szatana.

* Ks. dr hab. Krzysztof Bielawny – doktor habilitowany nauk teologicznych, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, e-mail: krzysztof.bielawny@wp.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5599-6376>.

ZMIANY DEMOGRAFICZNE MIESZKAŃCÓW IRANU NA TLE POPULACJI OGÓLNOŚWIATOWEJ

W roku 1900 liczba ludności świata wzrosła do 1,61 mld¹, Iranu zaś do 11,9 mln², co stanowiło 0,72% udziału w populacji ogółnoświatowej. W przededniu wybuchu I wojny światowej udział procentowy ludności Iranu w populacji ogółnoświatowej wzrósł tylko o 0,01%. W latach 1925–1950 udział ludności mieszkającej w granicach Iranu w populacji ogółnoświatowej był na tym samym poziomie. Gwałtowny wzrost udziału ludności irańskiej w populacji ogółnoświatowej zauważamy w drugiej połowie XX w. i w dwóch pierwszych dekadach XXI stulecia.

W ciągu 120 lat udział ludności mieszkającej w granicach państwa irańskiego w populacji ogółnoświatowej wzrósł prawie dwukrotnie. Największy wzrost odnotowujemy w latach 1950–1990. W ciągu czterech dekad populacja Irańczyków w stosunku do populacji ogółnoświatowej wzrosła o 0,33%. W tym czasie liczba mieszkańców Iranu potroiła się z 15 mln do ponad 55 mln. Był to czas boomu demograficznego. W kolejnych trzech dekadach udział ludności mieszkającej w granicach Iranu w populacji ogółnoświatowej był na tym samym poziomie.

Udział mieszkańców Iranu w populacji ogółnoświatowej w latach 1900–2020

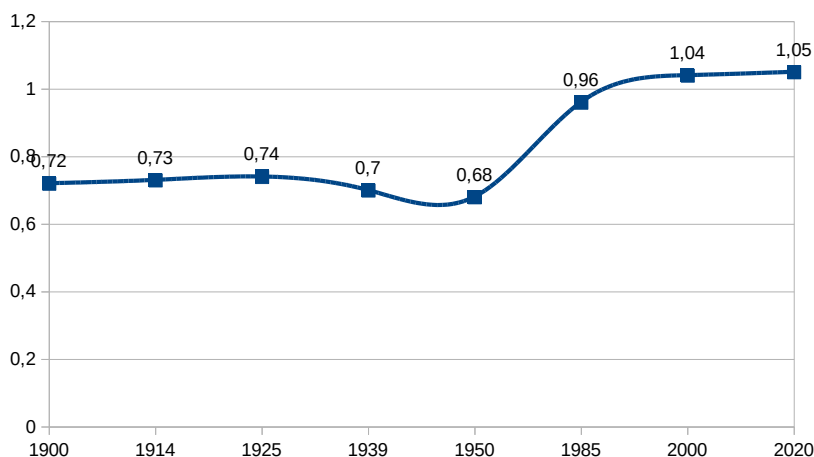
Rok	Liczba ludności na świecie na 1 stycznia	Liczba ludności w Iranie na 1 stycznia	Udział procentowy w populacji ogółnoświatowej
1900	1 646 165 000	11 932 723	0,72
1914	1 825 070 987	13 370 639	0,73
1925	1 967 683 298	14 500 612	0,74
1939	2 262 699 677	15 938 529	0,7
1950	2 513 866 197	17 068 501	0,68
1960	2 991 005 874	21 630 995	0,72
1970	4 023 981 107	28 143 728	0,7
1985	4 809 575 137	46 370 108	0,96
1990	5 264 819 789	55 460 075	1,05
2000	6 088 230 944	63 658 000	1,04
2020	7 881 691 855	83 220 000	1,05

Źródło: *Iran Population*, w: *Population City* [online], <http://population.city/iran/> (dostęp: 6.10.2022). Zob. *Demographics of Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Iran (dostęp: 6.04.2022). Zob. *World Population 1800–2100*, w: *Population City* [online], <http://population.city/world/> (dostęp: 27.09.2022); obliczenia własne

¹ Zob. *Ludność świata*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [online], https://pl.wikipedia.org/wiki/Ludno%C5%9B%C4%87_%C5%9Bwiata (dostęp: 20.02.2022).

² Zob. *Demographics of Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Iran (dostęp: 6.04.2022).

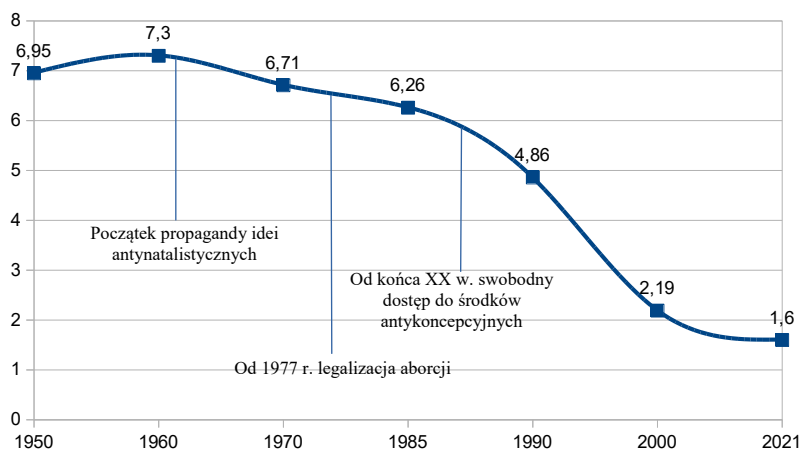
Wykres udziału procentowego mieszkańców Iranu w populacji ogólnoswiatowej w latach 1900–2020



Źródło: Obliczenia własne

By lepiej zrozumieć proces zmian udziału populacji mieszkańców Iranu w populacji ogólnoswiatowej, przeanalizujemy wskaźniki dzietności na przestrzeni ostatnich siedmiu dekad.

Wskaźniki dzietności w Iranie w latach 1950–2020



Źródło: *Demographics of Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Iran dostęp: 6.04.2022)

Do lat sześćdziesiątych XX w. na kobietę w wieku rozrodczym (15–49 lat) przypadało ponad siedmioro dzieci. Takie wskaźniki dzietności odnotowujemy w Rosji na przełomie XIX i XX w.³ W latach 1960–1985 wskaźniki dzietności pomniejszają się niewiele o ponad jeden punkt. W 1985 r. na kobietę w wieku rozrodczym przypadało ponad sześcioro dzieci. Rodziny były wielodzietne, a życie dziecka w łonie matki było święte. Nikt nie podnosił ręki na dziecko w łonie matki, a kobieta była otaczana szacunkiem. Dziecko było postrzegane jako dar Boży i błogosławieństwo dla rodziny. Powolny spadek dzietności w rodzinach odnotowujemy po 1985 r. W ciągu kolejnych 15 lat (1985–2000) liczba dzieci przypadających na kobietę w wieku rozrodczym pomniejszyła się o 4 punkty. Rodziny irańskie wyzbyły się dzieci. Jedno, dwoje, a najwyżej troje dzieci – takie były rodziny irańskie na przełomie XX i XXI stulecia. W 2000 r. na kobietę w wieku rozrodczym w Iranie przypadało niewiele ponad dwoje dzieci. W kolejnych dwóch dekadach liczba dzieci w rodzinach jeszcze bardziej się pomniejszyła. Ponad dwie dekady temu załamała się zastępowalność pokoleniowa w Iranie. Co się stało, że w kraju muzułmańskim, gdzie religia wyznacza kierunki życia społecznego i politycznego, nastąpiła tak gwałtowna zapaść demograficzna? Kto przyczynił się do tak gwałtownych zmian demograficznych? Postarajmy się poszukać odpowiedzi na te pytania.

IDEE ANTYNATALISTYCZNE

W latach sześćdziesiątych XX w. w Iranie pojawili się głosiciele idei antynatalistycznych. W roku 1967 w Teheranie w ramach zapisów deklaracji zorganizowano Wydział Planowania Rodziny podległy Ministerstwu Zdrowia, jak i Wysokiej Radzie ds. Koordynacji Planowania Rodziny. Wydział ds. Planowania Rodziny był odpowiedzialny za 2 tys. ośrodków zdrowia, których zadaniem było m.in. propagowanie środków antykoncepcyjnych⁴.

Na kilka dekad rewolucję seksualną w Iranie zahamował ajatollah Chomeini, rządzący krajem w latach 1979–1989. Po przejściu władzy zlikwidował wszystkie centra zdrowotne, w których propagowano środki antykoncepcyjne⁵. Uchwalone prawo sprzyjało rodzinie, młodym małżeństwom, zalegalizowano poligamię i podniesiono ceny pigułek antykoncepcyjnych. Ograniczenie dostępu do środków antykoncepcyjnych spowodowało, że w bardzo krótkim czasie nastąpił boom demograficzny w Iranie.

Po śmierci ajatollaha Chomeiniego w 1989 r. władzę jako najwyższy przywódca objął Ali Chamenei. Jako głowa państwa na nowo otworzył ideologom antynatalistycznym drogę do propagowania środków antykoncepcyjnych. „Mniej dzieci, lepsze życie” – to było motto nowej władzy. Antykoncepcja stała się powszechnie dostępną⁶.

³ Zob. K. Bielawny, *Depopulacja Rosji*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 18 (24 stycznia 2022).

⁴ Zob. *Family planning in Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Family_planning_in_Iran (dostęp: 27.09.2022).

⁵ Zob. A. Kuriata, *Spoleczno-polityczne prawa kobiet we współczesnym Iranie – zarys tematyki*, „Acta Erasmiiana” 14(2017), s. 66.

⁶ Zob. M. Moghtader, *Iran's population drive worries women's rights, health advocates*, w: *Reuters* [online], <https://www.reuters.com/article/iran-population-idUSL6N0O83O420140527> (dostęp: 28.09.2022).

Zniesiono dotychczasową pomoc dla rodzin wielodzietnych i młodych małżeństw. Muzułmańskie władze irańskie ogłosiły, że „[...] islam faworyzuje rodziny mające tylko dwoje dzieci”⁷. Wiceminister zdrowia Husein Malek-Afzali stwierdził: „Islam jest religią elastyczną”, i to miało pozwolić na zmianę islamskiej doktryny dotyczącej kontroli urodzeń. Działo się to w 1995 r. w czasie warsztatów dotyczących populacji Iranu.

Decyzje tłumaczono tym, że mieszkańców Iranu jest za dużo. Straszono społeczeństwo brakiem żywności, wody, mieszkań i głodem. Ideolodzy cywilizacji śmierci utworzyli dziesiątki mobilnych zespołów, które docierały do najodleglejszych krańców kraju, by propagować środki antykoncepcyjne oraz bezpłatne wazektomie i podwiązania jajowodów⁸.

Irańska fabryka prezerwatyw na początku XXI stulecia rocznie produkowała 70 mln prezerwatyw w opakowaniach francuskich albo angielskich, sugerujących, że są z importu. Propaganda idei antynatalistycznych doprowadziła do wyhamowania narodzin dzieci w rodzinach irańskich. Wskaźniki dzietności w ostatnich dwóch dekadach spadły poniżej progu zastępowalności pokoleniowej⁹.

PRÓBY ZWIĘKSZENIA DZIETNOŚCI W RODZINACH IRAŃSKICH

Polityka wyzbywania się dzieci w rodzinach doprowadziła do zapaści demograficznej. Wskaźniki dzietności spadły na tyle nisko, że rządzący krajem zaczęli projektować zaniechanie polityki antynatalistycznej. W październiku 2006 r. prezydent Iranu Mahmoud Ahmadineżad zaapelował o zwiększenie populacji Iranu z 70 mln do 120 mln¹⁰. „Jestem przeciwny twierdzeniu, że dwoje dzieci wystarczy. Nasz kraj ma duże możliwości. Może w nim dorastać wiele dzieci. Może nawet pomieścić 120 milionów ludzi. Ludzie Zachodu mają problemy. Ponieważ ich wzrost populacji jest ujemny, martwią się i obawiają, że jeśli nasza populacja wzrośnie, zatrujemy nad nimi”¹¹.

Kilka lat później, w 2012 r., politykę demograficzną wsparł najwyższy przywódca Chamenei, stwierdzając, że irańska polityka antykoncepcyjna miała sens 20 lat temu, „[...] ale jej kontynuacja w późniejszych latach była błędna. [...] Badania naukowe i eksperckie pokazują, że będziemy mieli do czynienia ze starzeniem się populacji

⁷ Zob. *Family planning in Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Family_planning_in_Iran (dostęp: 27.09.2022).

⁸ *Family planning in Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Family_planning_in_Iran (dostęp: 27.09.2022).

⁹ Zob. *Demographics of Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Iran (dostęp: 6.04.2022).

¹⁰ Zob. R. Cincotta, *Prospects For Ahmadinejad's Call For More Rapid Population Growth In Iran*, w: *Stimson Center* [online], <https://www.stimson.org/2006/prospects-ahmadinejads-call-more-rapid-population-growth-iran/> (dostęp: 28.09.2022).

¹¹ Cyt. za: R. Tait, *Ahmadinejad urges Iranian baby boom to challenge west*, w: *The Guardian* [online], <https://www.theguardian.com/world/2006/oct/23/iran.roberttait> (dostęp: 28.09.2022).

i jej zmniejszeniem (liczby), jeśli polityka kontroli urodzeń będzie kontynuowana”¹². W kolejnych latach rządzący starali się ograniczać dostęp do środków antykoncepcyjnych i aborcji.

Po przedstawieniu tej polityki natalistycznej pojawiły się głosy krytyczne, przede wszystkim ze strony państw Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Próbowano na wszelkie sobie znane sposoby ośmieszyć prezydenta Mahmouda Ahmadineżada i plany populacyjne¹³, a z czasem wymusić na nim dymisję¹⁴.

Polityka natalistyczna została wzmocniona przez kolejnego prezydenta Iranu Ebrahima Raisiego, który 12 listopada 2021 r. podpisał ustawę o „odmłodzeniu populacji i wsparciu rodziny”. Nowe przepisy nakładały ograniczenia na wykonywanie aborcji, zakazano bezpłatnej dystrybucji środków antykoncepcyjnych przez publiczny system opieki zdrowotnej i zapewniono dodatkowe świadczenia państwowe rodzinom wielodzietnym¹⁵. Nie trzeba było długo czekać, by środowiska radykalnych feministek, środowiska masonerii i socjalistyczne różnych barw ruszyły do krytyki polityki natalistycznej rządu irańskiego. Pojawili się ideolodzy w skali międzynarodowej broniący cywilizacji śmierci. Podjęto zmasowany atak, by ośmieszyć program rządowy, narzucając narrację antynatalistyczną. Posługiwano się hasłami-wytrychami, które miały doprowadzić do odrzucenia przez społeczeństwo programu rządowego¹⁶.

Na tym nie koniec, ostatnie wydarzenia w Iranie po śmierci 22-letniej Kurdyjki Mahsy Amini, którą zatrzymała policja obyczajowa z powodu „niewłaściwego” ubioru, wywołały gwałtowne protesty. Podejmowane są próby obalenia rządu i powołania nowego, który wprowadziłby ponownie politykę antynatalistyczną. Władze rządowe oskarżają środowiska międzynarodowe o podżeganie do niepokojów społecznych¹⁷. Mimo wielu zakazów rządowych, które ograniczają korzystanie ze środków antykoncepcyjnych czy zakazują zabijania dzieci nienarodzonych, w Iranie wiele organizacji pozarządowych promuje antykoncepcję, prowadzona jest „edukacja seksualna” przez

¹² Zob. *Family planning in Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Family_planning_in_Iran, (dostęp: 27.09.2022).

¹³ Zob. S. Peterson, *Ahmadinejad calls on Iranian girls to marry at 16*, w: *The Christian Science Monitor* [online], <https://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2010/1122/Ahmadinejad-calls-on-Iranian-girls-to-marry-at-16> (dostęp: 28.09.2022).

¹⁴ Zob. *Events in Iran 'Polarizing' Nation Further. Interview by Farideh Farhi*, w: *Council on Foreign Relations* [online], <https://www.cfr.org/interview/events-iran-polarizing-nation-further> (dostęp: 28.09.2022).

¹⁵ Zob. G. Esfandiari, E. Ravanshad, *'It's My Decision': Iran's New Population Law Blasted For Restricting Access To Contraceptives, Abortions*, w: *Radio Free Europe/Radio Liberty* [online], <https://www.rferl.org/a/iran-abortions-sterilizations-contraceptives/31568161.html> (dostęp: 28.09.2022).

¹⁶ Zob. *Tehran: heavy restrictions on abortion and contraception*, w: *Asia News* [online], <https://www.asianews.it/news-en/Tehran:-heavy-restrictions-on-abortion-and-contraception-54643.html> (dostęp: 28.09.2022).

¹⁷ Zob. A. Kazimierzczuk, *Iran oskarża: USA próbują pogwałcić naszą suwerenność*, w: *Rzeczpospolita* [online], <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art37118821-iran-oskarza-usa-probuja-pogwalcic-nasza-suwerennosc> (dostęp: 29.09.2022).

media społecznościowe lub namawia się wręcz młode dziewczyny do zabicia swego poczętego dziecka¹⁸.

DEISLAMIZACJA IRANU

Wraz z rewolucją seksualną, która toczy się przez Iran od kilku dekad, dokonuje się w społeczeństwie deislamicyzacja. Podobnie jak u chrześcijan, a przede wszystkim w Kościele rzymskokatolickim¹⁹, tam, gdzie wierni dopuścili się grzechu aborcji albo zażycia środków antykoncepcyjnych, wytwarza się mentalność aborcyjna i antykoncepcyjna, która zabija wiarę w żywego Boga. Z czasem wiara staje się tylko dziedzictwem kulturowym. Osoby dotknięte mentalnością aborcyjną i antykoncepcyjną nie są w stanie przekazać żywej wiary młodemu pokoleniu. Młodzi, wychowani przez rodziców o mentalności antykoncepcyjnej i aborcyjnej, nie są w stanie przyjąć żywej wiary, bo jej od nich nie otrzymali. Ponadto są bardzo podatni na przyjęcie idei rewolucji seksualnej. Dotykają ich demoralizacja i demonizacja. Stają się nieformalnymi członkami kościoła szatana. Powoli, ale bardzo skutecznie postępuje w tych społecznościach dekatolicyzacja, a wśród muzułmanów deislamicyzacja. Młodzi Irańczycy są tego najlepszym przykładem²⁰.

Wzmocnienie populacji w Iranie będzie wymagało ogromnej determinacji rządzących. Mimo wielu zakazów środowiska propagujące cywilizację śmierci różnymi sobie sposobami propagują środki antykoncepcyjne, które dokonują największego spustoszenia w dzietności. Mimo wielkich wysiłków ze strony rządzących wskaźniki dzietności w czasie ostatnich 20 lat nie wykazały znacznego wzrostu, a nawet maleją. W roku 2000 wskaźniki dzietności liczyły 2,19 punktu, a w 2021 r. spadły do 1,60, pomniejszyły się o 0,59 punktu.

ABORCJA

Przez stulecia w islamie dziecko w łonie matki było błogosławieństwem. Od chwili poczęcia było chronione przez prawo szariatu. Ojciec nie może porzucić żony w stanie błogosławionym ani matki karmiącej. Według islamu dziecko przychodzące na świat to znak zmartwychwstania. Zasady islamu są bardzo rygorystyczne, z chwilą

¹⁸ Zob. A. Ershad, *New app breaks silence on sexual health in Iran*, w: *The Observers. France24* [online], <https://observers.france24.com/en/20170421-iran-sex-education-health-photos> (dostęp: 28.09.2022).

¹⁹ Zob. K. Bielawny, *Demograficzna zima w Irlandii*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 111 (16 maja 2022).

²⁰ Zob. M. Blus, *Nie ustają protesty w Iranie. Kobiety zrzucają hidżaby i krzyczą: „wolność!”*, w: *Interia* [online], <https://wydarzenia.interia.pl/zagranica/news-nie-ustaja-protesty-w-iranie-kobiety-zrucaja-hidzaby-i-krzy,nId,6322310> (dostęp: 4.10.2022); *Protesty w Iranie. Wśród zatrzymanych ludzie z Polski*, w: *Wirtualna Polska* [online], <https://wiadomosci.wp.pl/protesty-w-iranie-wsrod-zatrzymanych-ludzie-z-polski-6818244846754656a> (dostęp: 4.10.2022).

narodzenia każdy człowiek zostaje muzułmaninem. Troska o poczęte dziecko jest bezwzględny obowiązkiem jego rodziców, albowiem dziecko jest darem Allaha²¹.

Jednak w kraju muzułmańskim, w Iranie, w 1977 r. zalegalizowano aborcję. Złamano świętą zasadę islamu, że dziecko jest darem Allaha i jego własnością. Cywilizacja śmierci dokonała ogromnego przełomu. Podważyła świętą księgę islamu Koran. Najprawdopodobniej zadziałała tu zasada: „Islam jest religią elastyczną”, co spowodowało ogromny przełom w życiu duchowym Irańczyków.

Według danych, które odnajdujemy w opracowaniach Leili Hessini, feministki zajmującej się badaniem liczby aborcji w krajach afrykańskich i azjatyckich, w Iranie w latach 1995–2000 dokonano 2 590 681 aborcji²². W innych opracowaniach odnajdujemy dane, które mówią o niższej liczbie aborcji. A zatem ilu aborcji dokonano w Iranie w latach 1977–2021? Przed zalegalizowaniem ustawy w 1977 r. aborcja była bardzo rzadko stosowana. Znacznie więcej zabijano dzieci nienarodzonych po zalegalizowaniu prawa aborcyjnego. W latach 1977–1979 dokonano około 40 tys. aborcji. W kolejnej dekadzie ta liczba wzrosła, gdyż w latach 1980–1989 było to około 500 tys. aborcji, a w latach 1990–2005 około 3 mln aborcji. Po wprowadzeniu ograniczeń liczba aborcji spadła, w latach 2006–2021 dokonano około miliona zabójstw dzieci nienarodzonych. A zatem populacja irańska z powodu aborcji pomniejszyła się w ciągu ostatnich pięciu dekad o około 4,54 mln. Dane mają charakter szacunkowy.

ANTYKONCEPCJA

Z końcem XIX stulecia na ziemi irańskiej pojawili się pierwsi ideolodzy regulacji poczęć. Podejmowano próby głoszenia idei antynatalistycznych. Jednak nie znajdowało to poparcia wśród bardzo religijnej ludności muzułmańskiej. Idee antynatalistyczne znajdowały powoli akceptację wśród osób lewicujących, choć były to bardzo małe grupy. Dopiero lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte XX w. były okresem wzmożonej działalności ideologów antynatalistycznych na ziemi irańskiej. W roku 1967 podpisano deklarację o utworzeniu Wydziału Planowania Rodziny w ramach Ministerstwa Zdrowia. Utworzono szereg ośrodków zdrowia, poprzez które propagowano środki antykoncepcyjne. W pierwszych latach społeczeństwo irańskie było sceptycznie nastawione do nowej propozycji. Od połowy lat siedemdziesiątych XX w. liczba urodzeń dzieci wzrasta, a w latach osiemdziesiątych przekracza nawet dwa miliony, lecz w tym samym czasie wskaźniki dzietności powoli maleją. Środki niszczące płodność zaczynają powoli, ale bardzo skutecznie rugować dzieci z rodzin. Do połowy lat osiemdziesiątych XX w. na kobietę w wieku rozrodczym przypadało ponad sześcioro dzieci. Od ponownej powszechnej dostępności środków antykoncepcyjnych, od początku lat osiemdziesiątych XX w., wskaźniki dzietności maleją. W latach 1986–2001 wskaźniki dzietności pomniejszyły się ponadtrzykrotnie. W roku 1986 wynosiły 6,01, a w 2001 r. już tylko 1,94. Wystarczyło 15 lat, by dokonało się

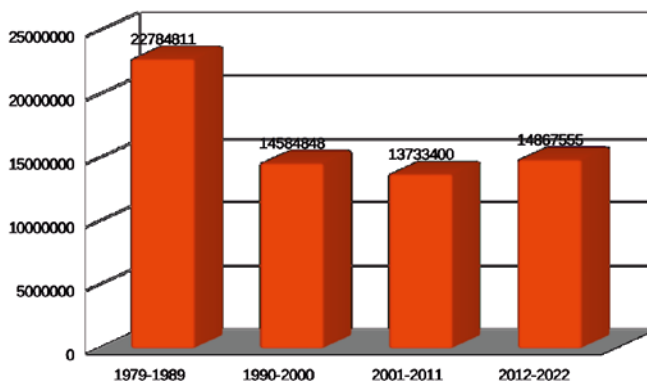
²¹ Zob. E. Sakowicz, *Co judaizm, islam i chrześcijaństwo mówią o aborcji, eutanazji, karze śmierci, antykoncepcji i rozwodach?*, „Niedziela” 2021, nr 4.

²² Zob. L. Hessini, *Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa*, w: *Taylor and Francis* [online], <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1016/S0968-8080%2806%2929279-6> (dostęp: 29.09.2022).

w społeczeństwie tak radykalne wyrugowanie dzieci z rodzin. Od roku 2000 rodzi się mniej dzieci niż potrzeba do zastępowalności pokoleniowej. W roku 2021 wskaźniki dzietności wynosiły 1,69. Na kobietę w wieku rozrodczym (15–49 lat) przypadało nieco ponad półtora dziecka.

A zatem rodzi się pytanie, ilu mieszkańców mogłoby dziś mieszkać w Iranie, gdyby nie idee cywilizacji śmierci, które z początkiem lat dziewięćdziesiątych XX stulecia stały się powszechnie dostępne. Środki antykoncepcyjne, a przede wszystkim pigułka antykoncepcyjna, spowodowały zniszczenie początkującego życia ludzkiego albo nie dopuściły do jego powstania. W latach 1979–1989, kiedy ograniczono dostęp do antykoncepcji, urodziło się 22 784 811 osób w Iranie. Po wprowadzeniu dostępności do antykoncepcji w latach 1990–2000 urodziło się 14 584 848 osób, spadek o 36% (ubytek liczący 8 199 848 osób) w stosunku do lat 1979–1989. W kolejnych latach 2001–2010 urodziło 13 733 400 osób, w stosunku do okresu boomu demograficznego to spadek o 39,7% (ubyło 9 051 411 osób). Druga dekada XXI stulecia to okres próby odbudowy populacji. W latach 2012–2021 urodziło się 13 867 555 osób (okres ten obejmuje tylko 10 lat. Poprzednie lata to był okres 11 lat. Należałoby do urodzeń żywych w latach 2011–2021 dodać jeszcze kolejny rok 2022. Na dzień 6.10.2022 r. urodzeń było milion). Realna liczba żywych urodzeń do 6 października 2022 r. wynosiła 14 867 555 osób, Co oznacza ubytek wobec lat 1979–1989 o 34,7% (ubytek o 7 917 256 osób)²³. W ciągu trzech dekad w wyniku stosowania środków antykoncepcyjnych populacja Iranu pomniejszyła się o około 25,17 mln²⁴. Obliczenia mają charakter szacunkowy, ale ilustrują problem depopulacyjny Iranu z powodu antykoncepcji, która jest główną przyczyną tego zjawiska.

Urodzenia żywych dzieci w latach 1979–2021 (w milionach)



Źródło: Obliczenia własne

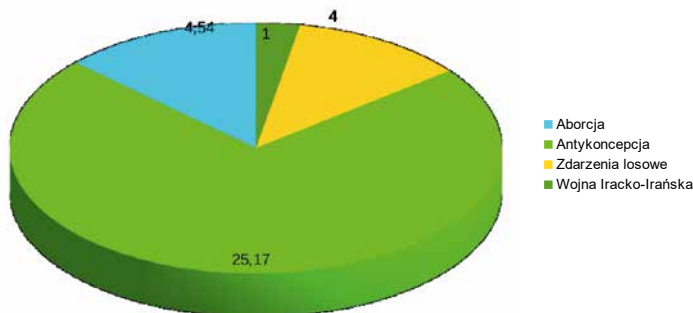
²³ Zob. *Iran Population*, w: *Population City* [online], <http://population.city/iran/> (dostęp: 6.10.2022).

²⁴ Obliczenia przeprowadzono na podstawie danych zgromadzonych w: *Demographics of Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Iran (dostęp: 6.04.2022).

Wojna iracko-irańska

Wojna pomiędzy Irakiem a Iranem w latach 1980–1988 pochłonęła około miliona ofiar. O tyle populacja Iranu pomniejszyła się w tym okresie²⁵.

Główne czynniki depopulacyjne w Iranie w latach 1967–2021 (w milionach)



Źródło: Obliczenia własne

PROGNOZOWANA LICZBA MIESZKAŃCÓW IRANU BEZ TURBULENCJI DZIEJOWYCH

W roku 2021 w granicach Iranu mieszkało około 88,9 mln osób²⁶. Populację irańską aborcja pomniejszyła o około 4,54 mln, a wojna iracko-irańska o około miliona mieszkańców. Największego spustoszenia w populacji irańskiej dokonała antykoncepcja, która pomniejszyła demografię o około 25,17 mln. Życie ludzkie nie przebiega z dokładnością matematyczną, przysparza różnych perypetii, dlatego też poronienia i inne zdarzenia losowe pomniejszyły populację Irańczyków o około 4 mln dzieci. Gdyby nie było żadnych turbulencji dziejowych, na 2021 r. można by przewidywać około 123,61 mln mieszkańców Iranu. Dane mają charakter szacunkowy.

PODSUMOWANIE

Przez stulecia mieszkańcy dawnej Persji, czyli obecnie Iranu, byli wyznawcami islamu. Religia wyznaczała kierunki życia społecznego, duchowego, moralnego oraz intelektualnego. Nikt nie podważał małżeństwa jako wspólnoty mężczyzny i kobiety, szanowane było życie dziecka poczętego w łonie matki, kobieta cieszyła się szacun-

²⁵ Zob. *Wojna iracko-irańska*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [online], https://pl.wikipedia.org/wiki/Wojna_iracko-ira%C5%84ska (dostęp: 3.10.2022).

²⁶ Zob. *Demographics of Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Iran (dostęp: 6.04.2022).

kiem swych bliskich, a przychodzące dziecko było odbierane jako błogosławieństwo Boże dla rodziny. Pojawienie się w latach sześćdziesiątych XX w. pierwszych ideologów cywilizacji śmierci spowodowało ogromne zmiany w społeczności irańskiej. Rozpoczęła się powolna, ale bardzo skuteczna degradacja rodziny, małżeństwa, zaakceptowano aborcję i antykoncepcję, które z czasem wytworzyły wśród mieszkańców Iranu mentalność antykoncepcyjną i aborcyjną, która w młodym pokoleniu Irańczyków spowodowała proces deislamizacji. Główną przyczyną depopulacyjną są środki antykoncepcyjne.

DEPOPULACJA I DEISLAMIZACJA IRANU

STRESZCZENIE

Od stuleci ziemia perska zamieszkiwana jest przez Irańczyków, którzy w ogromnym procencie są muzułmanami. Islam wyznaczał im kierunki życia duchowego, moralnego, politycznego i społecznego. Tak było do lat sześćdziesiątych XX stulecia. Idee antynatalistyczne zmieniły porządek społeczny. Dopuszczenie do użytku społecznego środków antykoncepcyjnych i aborcji dokonało ogromnych zmian w mentalności Irańczyków, a także doprowadziło do niekontrolowanej depopulacji. W ciągu 15 lat (1985–2000) wskaźniki dzietności pomniejszyły się trzykrotnie. W roku 1985 na kobietę w wieku rozrodczym przypadło ponad sześćcioro dzieci, ale już w 2000 nieco ponad dwoje. Mentalność antykoncepcyjna zabiła wrażliwość duchową Iranek, które nie są w stanie przekazać żywej wiary w Boga swym dzieciom, co ostatecznie zrodziło proces deislamizacji młodego pokolenia Irańczyków.

DEPOPULATION AND DE-ISLAMISATION OF IRAN

SUMMARY

For centuries, the land of Persia has been inhabited by Iranians, a huge percentage of whom are Muslim. Islam has guided their spiritual, moral, political and social life. This was the case until the 1960s. Anti-natalist ideas changed the social order. The social acceptance of contraception and abortion made a huge change in the mentality of Iranians, and to uncontrolled depopulation. In fifteen years (1985-2000), fertility rates declined threefold. In 1985, there were more than six children per woman of childbearing age, but by 2000 there were just over two. The contraceptive mentality has killed the spiritual sensitivity of Iranian women, who are unable to pass on a living faith in God to their children. Which ultimately spawned a 1 szw of de-Islamisation of the younger generation of Iranians.

ENTVÖLKERUNG UND DE-ISLAMISIERUNG DES IRAN

ZUSAMMENFASSUNG

Das Land Persien wird seit Jahrhunderten von Iranern bewohnt, von denen ein großer Prozentsatz Muslime sind. Der Islam hat ihr geistiges, moralisches, politisches und soziales Leben bestimmt. Dies war bis zu den 1960er Jahren der Fall. Antinatalistische Ideen veränderten die gesellschaftliche Ordnung. Die Zulassung von Empfängnisverhütung und Abtreibung in der Gesellschaft führte zu einem gewaltigen Wandel in der Mentalität der Iraner und zu einer unkontrollierten Entvölkerung. Innerhalb von fünfzehn Jahren (1985-2000) sank die Fruchtbarkeitsrate um das Dreifache. Gab es 1985 noch mehr als sechs Kinder pro Frau im gebärfähigen Alter, so waren es im Jahr 2000 nur noch etwas mehr als zwei. Die empfängnisverhütende Mentalität hat die spirituelle Sensibilität der iranischen Frauen getötet, die nicht in der Lage sind, ihren Kindern einen lebendigen Glauben an Gott weiterzugeben. Dies hat letztlich einen Prozess der De-Islamisierung der jüngeren Generation der Iraner ausgelöst.

BIBLIOGRAFIA:

- Bielawny K., *Demograficzna zima w Irlandii*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 111 (16 maja 2022).
- Bielawny K., *Depopulacja Rosji*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 18 (24 stycznia 2022).
- Blus M., *Nie ustają protesty w Iranie. Kobiety zrzucają hidżaby i krzyczą: „wolność!”*, w: *Interia* [online], <https://wydarzenia.interia.pl/zagranica/news-nie-ustaja-protesty-w-iranie-kobiety-zrucaja-hidzaby-i-krzy,nId,6322310> (dostęp: 4.10.2022).
- Cincotta R., *Prospects For Ahmadinejad's Call For More Rapid Population Growth In Iran*, w: *Stimson Center* [online], <https://www.stimson.org/2006/prospects-ahmadinejads-call-more-rapid-population-growth-iran/> (dostęp: 28.09.2022).
- Demographics of Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Iran (dostęp: 6.04.2022).
- Demographics of Denmark*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Denmark (dostęp: 4.06.2022).
- Ershad A., *New app breaks silence on sexual health in Iran*, w: *The Observers. France24* [online], <https://observers.france24.com/en/20170421-iran-sex-education-health-photos> (dostęp: 28.09.2022).
- Esfandiari G., Ravanshad E., *It's My Decision': Iran's New Population Law Blasted For Restricting Access To Contraceptives, Abortions*, w: *Radio Free Europe/Radio Liberty* [online], <https://www.rferl.org/a/iran-abortions-sterilizations-contraceptives/31568161.html> (dostęp: 28.09.2022).
- Events in Iran 'Polarizing' Nation Further. Interview by Farideh Farhi*, w: *Council on Foreign Relations* [online], <https://www.cfr.org/interview/events-iran-polarizing-nation-further> (dostęp: 28.09.2022).
- Family planning in Iran*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [online], https://en.wikipedia.org/wiki/Family_planning_in_Iran (dostęp: 27.09.2022).

- Hessini L., *Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa*, w: *Taylor and Francis* [online], <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1016/S0968-8080%2806%2929279-6> (dostęp: 29.09.2022).
- Iran Population*, w: *Population City* [online], <http://population.city/iran/> (dostęp: 6.10.2022).
- Kazimierzczuk A., *Iran oskarża: USA próbują pogwałcić naszą suwerenność*, w: *Rzeczpospolita* [online], <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art37118821-iran-oskarza-usa-probuja-pogwalcic-nasza-suwerennosc> (dostęp: 29.09.2022).
- Kuriata A., *Spoleczno-polityczne prawa kobiet we współczesnym Iranie – zarys tematyki*, „Acta Erasmiana” 14(2017), s. 64–76.
- Ludność świata*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [online], https://pl.wikipedia.org/wiki/Ludno%C5%9B%C4%87_%C5%9Bwiata (dostęp: 20.02.2022).
- Moghtader M., *Iran's population drive worries women's rights, health advocates*, w: *Reuters* [online], <https://www.reuters.com/article/iran-population-idUSL6N0083O420140527> (dostęp: 28.09.2022).
- Protesty w Iranie. Wśród zatrzymanych ludzie z Polski*, w: *Wirtualna Polska* [online], <https://wiadomosci.wp.pl/protesty-w-iranie-wsrod-zatrzymanych-ludzie-z-polski-6818244846754656a> (dostęp: 4.10.2022).
- Peterson S., *Ahmadinejad calls on Iranian girls to marry at 16*, w: *The Christian Science Monitor* [online], <https://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2010/1122/Ahmadinejad-calls-on-Iranian-girls-to-marry-at-16> (dostęp: 28.09.2022).
- Sakowicz E., *Co judaizm, islam i chrześcijaństwo mówią o aborcji, eutanazji, karze śmierci, antykoncepcji i rozwodach?*, „Niedziela” 2021, nr 4.
- Tait R., *Ahmadinejad urges Iranian baby boom to challenge west*, w: *The Guardian* [online], <https://www.theguardian.com/world/2006/oct/23/iran.roberttait> (dostęp: 28.09.2022).
- Tehran: heavy restrictions on abortion and contraception*, w: *Asia News* [online], <https://www.asianews.it/news-en/Tehran:-heavy-restrictions-on-abortion-and-contraception-54643.html> (dostęp: 28.09.2022).
- Wojna iracko-irańska*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [online], https://pl.wikipedia.org/wiki/Wojna_iracko-ira%C5%84ska (dostęp: 3.10.2022).
- World Population 1800–2100*, w: *Population City* [online], <http://population.city/world/> (dostęp: 27.09.2022).

TEOLOGIA

ANTROPOLOGICZNE WEKTORY KULTURY

Słowa kluczowe: kultura, antropologia, życie, wiara, solidarność, braterstwo

Keywords: culture, anthropology, life, faith, solidarity, brotherhood

Schlüsselwörter: Kultur, Anthropologie, Leben, Glaube, Solidarität, Geschwisterlichkeit

Pielgrzymowanie ziemskie człowieka, tak w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym, rodzi wielorakie relacje. Ich dynamika z czasem dokonuje się w środowisku kultury. Przecież „do istoty człowieka należy to, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on jedynie poprzez kulturę, to jest troskę o dobro i wartości natury”¹. Jednak termin ten, w całym bogactwie odniesień oraz interpretacji, nie jest zbyt jednoznaczny, trudno zatem podać jasną i akceptowaną w miarę powszechnie definicję.

Zapewne dlatego Sobór Watykański II podaje pewną formę opisową: „Słowem kultura w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, by służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego”².

Orędzie Ewangelii także wpisane jest w realizm kultury. Jednak jego wchodzenie w rzeczywistość, mimo uniwersalnego charakteru, rodzi pytania i wątpliwości (por. Dz 10,1-11.18). Pojawiające się trudności wymagają kultury rozmowy, dialogu i świadectwa, aby w konsekwencji zrodzić nową kulturę nowej i zarazem uniwersalnej wspólnoty wierzących, zharmonizowanej w różnorodności (por. Dz 15,1-35).

Dynamika kultury niesie w sobie bogactwo konotacji relacji zwrotnych. Jest to wielość sfer człowieka w różnorodności jego przejawów, tak indywidualnych, jak

* Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba – Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-5364>, e-mail: rezydencja@diecezja.lowicz.pl.

¹ KDK 53.

² KDK 53.

i społecznych. Przyjmując te wielorakie antropologiczne wektory, niniejszy tekst odniesie się do czterech szczególnie znaczących: życia, wiary, solidarności i braterstwa. Istnieje bowiem współcześnie pilna potrzeba zwracania na nie szczególnej uwagi, co mocno także podkreślają ostatni papieże, i dlatego ich nauczanie stanowić będzie podstawową bazę źródłową dla proponowanych analiz badawczych.

1. KULTURA DLA ŻYCIA

Papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* podkreśla konieczność kultury życia³, wskazując, że „życie człowieka pochodzi od Boga, jest Jego darem, Jego obrazem i odbiciem, udziałem w Jego ożywczym tchnieniu. Dlatego Bóg jest jedynym Panem tego życia: człowiek nie może nim rozporządzać”⁴. Zatem „posiada godność osoby; nie jest tylko czymś, ale kimś”⁵. Z tych norm wynikają najbardziej podstawowe imperatywy etyczne, a mianowicie nienaruszalność życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci⁶ oraz obowiązek troski o nie (por. Rdz 4,10; 9,5-6; Wj 20,15)⁷. Tymczasem upowszechnia się „mentalność przeciw życiu”⁸, wręcz „kultura śmierci”⁹. To pełna dramatu terminologia Jana Pawła II wołająca o kulturę życia.

Już Sobór Watykański II uroczyście przypominał: „Gdziekolwiek więc chodzi o życie ludzkie, natura i kultura łączą się ze sobą jak najściślej”¹⁰. Nie można jednak zapominać o życiu biologicznym, „stanowi ono, w pewnym sensie, jego wartość «podstawową», ponieważ właśnie na życiu fizycznym opierają się i mogą rozwijać wszystkie inne wartości osoby ludzkiej”¹¹. Ten fenomen natury, a dla wierzących dar Stwórcy, jest wyzwaniem ku uznaniu jego wartości u siebie i u innych ludzi.

Szczególną rolę winni w tej trosce spełniać chrześcijanie – przez odnowę i dynamizowanie własnej kultury życia, zwłaszcza zaś przez „głoszenie, wysławianie i służenie

³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Città del Vaticano 1995, nr 7–8; Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimum sane”*, Città del Vaticano 1994, nr 13–14; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Città del Vaticano 1979, nr 13–14.

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 39; por. nr 52–53; por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku do rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania „Donum vitae”*, Città del Vaticano 1987, nr 5.

⁵ KKK 357.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 40–41; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Città del Vaticano 2016, nr 11, 96.

⁷ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Città del Vaticano 2020, nr 270; X. Thévenot, *Morale fondamentale, Notes de cours*, Paris 2007, s. 76–77.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Città del Vaticano 1982, nr 30.

⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Città del Vaticano 1991, nr 39; Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 28, 50, 100

¹⁰ KDK 53.

¹¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku do rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania „Donum vitae”*, nr 4.

Ewangelii życia¹² oraz rozwój cywilizacji miłości i miłosierdzia¹³. Miłość należy uznać za najważniejszą wartość w strukturze bytu ludzkiego¹⁴. Pochylanie się nad tym zagadnieniem winno odpowiadać tym wartościom, które odnoszą się do integralnej wizji osoby ludzkiej, a więc każdego etapu jej życia. Niestety często współcześnie to zadanie przypisuje się tylko prawnikom i politykom. Oczywiście konieczne jest wołanie o takie stanowienie prawa, aby było ono zgodne z prawem naturalnym, szanowało godność osobową i służyło obronie oraz promocji życia każdego człowieka, bez względu m.in. na jego etap, wiek, stan zdrowia czy status społeczny¹⁵.

Współcześnie jednak kontestuje się uprawnienia do szerszego rozeznawania obrotów życia ludzkiego przed aborcją, manipulacjami na komórkach macierzystych czy wobec kary śmierci, a także w innych płaszczyznach życia, posługi społecznej czy badań naukowych. Tymczasem wiara powinna motywować do czynnego udziału w tych debatach publicznych. Odnosi się to także do sytuacji, gdy przykazanie Pana mówi „nie osądzaj” (por. Dz 7,27). Jest nim zmartwychwstały Jezus (por. Dz 5,31; 10,42; 17,31). Staje się tutaj jednak wyjątkowo często, zdaniem Jana Pawła II, wobec „obiektywnego «spisku przeciwko życiu», w którym zamieszane są także instytucje międzynarodowe¹⁶, w sposób jawny, a jeszcze częściej ukryty.

Wygłaszane opinie kierowane są bowiem także do tych, którzy nie głoszą takich samych poglądów i nie są gotowi zaangażować się w podejmowane działania. Mają oni jednak praktyczne możliwości działania na rzecz kultury życia w codzienności. Cenne są tutaj dialog i wspólne poszukiwania, jak wskazywał Jan Paweł II, „między wierzącymi i niewierzącymi, a także między wyznawcami różnych religii na temat podstawowych problemów etycznych związanych z ludzkim życiem¹⁷. Życie zawsze winno być szczególną płaszczyzną jedności międzyludzkiej.

W *Evangelium vitae* papież mówi wprost, i to z wielkim entuzjazmem oraz troską, o Ewangelii życia. Obecnie jest jakby wyjątkowy czas dla jej podjęcia i propagowania oraz życia jej przesłaniem. „Kościół jest bowiem świadomy, że «Ewangelia życia», przekazana mu przez Chrystusa, wzbudza żywy i poważny odzew w sercu każdego człowieka, tak wierzącego, jak i niewierzącego, ponieważ przerastając nieskończenie jego oczekiwania, zarazem w zadziwiający sposób współbrzmi z nim¹⁸. Więcej, kultura życia skłania, zwłaszcza w duchu przekazu biblijnego (por. Rdz 1,27; Ps 8,6), aby

¹² Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 28; por. nr 78–79; por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Città del Vaticano 2000, nr 51.

¹³ Por. A.F. Dziuba, *Cywilizacja miłości w koncepcji Jana Pawła II*, Londyn 2005, s. 8–57; P. Warchoń, *Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 15(2020), s. 93–111; W. Surmiak, *Teologia czułości papieża Franciszka i jej dwudziestowieczne filozoficzno-teologiczne antecedensy*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 15(2020), s. 79–98.

¹⁴ Por. R. Coste, *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, Rzym–Lublin 1992, s. 129–131.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 68–69; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Città del Vaticano 1988, nr 38; Jan Paweł II, *List do Młodych „Parati semper”*, Città del Vaticano 1985, nr 13.

¹⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 17; por. A.F. Dziuba, *Kultura życia wobec kultury śmierci*, „Collectanea Theologica” 84:2014 nr 2, s. 95–102.

¹⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 27.

¹⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 2.

„pielęgnować w nas samych i w innych postawę kontemplacji. [...] Czczyć i szanować każdego człowieka z sercem pełnym religijnego zachwyty”¹⁹.

Papieże mocno podkreślają, że świadectwo wiary jednocześnie pociąga za sobą także odwagę dla kultury życia. Odnosi się to do całych wspólnot chrześcijańskich. Szczególne zadanie to, jak wskazuje nauczanie soborowe, spoczywa na „Kościele Domowym”, a więc całej rodzinie²⁰. Ważne jest, aby tym wezwaniem i wartościami były przepojone wychowanie i nauczanie dzieci oraz młodzieży. Nie brak dziś małżeństw i rodzin, które „potrafią otworzyć się na przyjęcie dzieci opuszczonych, młodych ludzi zmagających się z trudnościami, osób niepełnosprawnych, samotnych, starców”²¹. To pełna świadectwa, prawdziwie chrześcijańska postawa, autentyczna szkoła kultury życia.

Zdaniem Jana Pawła II żaden chrześcijanin nie powinien ustawać w staraniach w walce – na wszystkich frontach – na rzecz życia, nie negując tego wszystkiego, co ludzkie doświadczenie i rozum mówią o wartości życia w porządku stworzenia, ale „przejmując to, wywyższa i dopełnia”²². Refleksja modlitewna, która powinna trwać nieustannie (por. 1 Tes 5,17; Flp 1,3-4; Kol 4,2), w blasku encykliki Jana Pawła II niesie pomoc każdemu miłującemu życie²³. Więcej, wskazuje najlepsze i najwłaściwsze miejsce w tej walce, którą może podjąć każdy. Zwiastowanie Ewangelii życia w praktyce jest jednocześnie głoszeniem samego Jezusa Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem (por. J 3,15; 8,32; 14,6)²⁴. Chcąc uczynić nas uczestnikami swego Bóstwa, z miłości przyjął naszą naturę, aby stawszy się człowiekiem, uczynić ludzi bogami w Jezusie Chrystusie (por. Ps 82,6; J 10,34)²⁵.

Zatem „postulowana tu odnowa kultury wymaga od wszystkich odważnego przyjęcia nowego stylu życia, którego wyrazem jest opieranie konkretnych decyzji – na płaszczyźnie osobowej, rodzinnej, społecznej i międzynarodowej – na właściwej

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 83; por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 10, 63; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 45; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Città del Vaticano 2015, nr 65–75; E.M. Curtis, *Image of God*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, ed. D.N. Freedman, New York 1992, s. 389–391; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 119–127; G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1997, s. 65–69; X. Thévenot, *Morale fondamentale*, s. 161–162.

²⁰ Por. KK 11; KDK 92.

²¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 26; por. Franciszek, *Prawdziwa władza jest służbą*, Kraków 2013, s. 75–78; R. Nęcek, *Wychowanie do poszanowania seniorów*, „Społeczeństwo” 5–6(2013), s. 146–149; A.F. Dziuba, *Orędzie jesieni życia*, „Studia Teologiczne” 35(2017), s. 77–94.

²² Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 30.

²³ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Città del Vaticano 2013, nr 281–282.

²⁴ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 2, 9; Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 29; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1997, s. 148–151; F. Maceri, *Parlare di libertà con i non credenti a partire dal Figlio, che è libero e libera*, „Theologica and Historica” 11(2002), s. 283–297.

²⁵ Por. KKK 460.

skali wartości: na prymacie «być» nad «mieć» i osoby nad rzeczą²⁶. To wołanie o cywilizację ludzką, której ostatecznie pragnie każdy człowiek.

2. KULTURA WIARY

Kulturę wiary można zdefiniować czy opisać na różne sposoby. *Katechizm Kościoła Katolickiego* powie syntetycznie: „Wiara jest osobowym przyłgnięciem całego człowieka do Boga, który się objawia. Obejmuje ona przyłgnięcie rozumu i woli do tego, co Bóg objawił o sobie przez swoje czyny i słowa²⁷. Wiara jest zatem szczególnie „odповідzią wyrażającą posłuszeństwo Bogu²⁸, w której człowiek realizuje w pełni swoją osobową wolność²⁹, pamiętając z radosną nadzieją i miłością: „Wiem, komu uwierzyłem” (2 Tm 1,12, por. J 14,1; 1 Kor 12,3; Mk 9,7)³⁰.

To odnosi się do wszystkich grup wiekowych: młodych, rodziców czy starszych. Świat coraz bardziej jest selektywny w ludzkim zatroskaniu o przyszłość byłych pokoleń oraz tych nadchodzących. Czy zachowają wiarę? Sam Jezus pyta: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,8; por. Mt 8,10). Czy będą w stanie przekazać ją na dalsze pokolenia? Czy ta wiara da im siłę we właściwym spotkaniu wobec atrakcyjnych innowacji, a jednocześnie małości i często faktycznej kruchości wielu społecznych zdobywczy cywilizacyjnych?

Trzeba jednocześnie pamiętać, że „wiara [...] nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność³¹. Mogą być tutaj różne ludzkie odpowiedzi, tak indywidualne, jak i społeczne, ale jeszcze należy przyjąć i dopuścić prawdę, że Duch Święty jest ciągle z nami, ze wspólnotą Kościoła (por. J 14,16.26; 1 J 2,1; 1 Kor 12,1–11)³².

Wydaje się, że promocja kultury wiary rozpoczyna się przede wszystkim w rodzinie, w Kościele Domowym, opisanym tak pięknie z ładunkiem nadziei przez Jana Pawła II³³. Chodzi tu zwłaszcza o przekaz wobec dzieci i wnuków³⁴. Myśląc o tym, warto jednocześnie spojrzeć w swój własny życiorys i osobiste doświadczenia w tym względzie. Warto odkryć i z satysfakcją wskazać, że dzieło to podejmuje owocnie i skutecznie nadal wiele naszych rodzin, a także katolickich katechetów.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 98; por. A.F. Dziuba, *Cywilizacja miłości w koncepcji Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 8–57.

²⁷ KKK 176.

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Città del Vaticano 1998, nr 13. Por. KO 5.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 13.

³⁰ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Città del Vaticano 2018, nr 92; Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Città del Vaticano 2013, nr 21.

³¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 43.

³² Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 38. Franciszek, *Encyklika „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007, nr 47; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 11; X. Thévenot, *Morale fondamentale*, s. 141–142.

³³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 21, 140; KKK 1656–1657, 2204.

³⁴ Por. DWCH 3; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 36.

Drugim frontem tych działań jest pomoc tym, którzy są w oddaleniu od wspólnoty wiary albo właśnie odzyskali ją na nowo. To jest szczególne pole i materia nowej ewangelizacji, aby „ponownie zaprzyjaźnić się” z katolickimi prawdami wiary i życia, aby je docenić i uznać za swoje (por. 1 Kor 5,9-13), jak to zostało sformułowane przez Jana Pawła II³⁵. Prawda jest zawsze i wszędzie na czasie, choć jednocześnie domaga się ukonkretnienia, wręcz uszczegółowienia. Niestety, należy ze smutkiem przyjąć jako prawdziwą diagnozę papieża Franciszka, że „we współczesnej kulturze często występuje tendencja do przyjmowania za jedyną prawdę tej związanej z techniką”³⁶.

Opierając się na wynikach licznych badań, można stwierdzić, że jest to ważne dla każdego młodego katolika, który wchodzi w życie, aby być coraz bardziej świadomą częścią Kościoła. „Wolność zatem nie tylko towarzyszy wierze – jest jej nieodzownym warunkiem”, jednak „nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu”³⁷. Jest to aktualne także u tych, którzy opuszczają spokojny i jeszcze, ich zdaniem, tradycyjny Kościół, widoczny w innych krajach. Tak często subiektywnie go postrzegają, choć go już nie przeżywają, co niekiedy staje się niejako usprawiedliwieniem negatywnych decyzji czy wyborów³⁸. Co to jednak ostatecznie znaczy i co można tutaj uczynić?

Ciągle aktualne pozostaje pytanie, jak? Pilnie potrzebne jest zbliżenie, ale nie na siłę, byłoby to bowiem raczej niejednokrotnie może kolejnym upadkiem. Potrzebna jest świadomość naszej wiary, ponieważ nie możemy przekazywać tego, czego my sami nie rozumiemy, co nie jest naszym sensem i życiem oraz świadectwem. Potrzebne są ocena i nieustanne wybieranie. Łaska wiary otwiera „oczy serca” (Ef 1,18; por. Rz 5,5; Łk 16,15)³⁹. Powinniśmy zrozumieć, dlaczego przyszedł do nas członek rodziny, ktoś znajomy czy nawet obcy, dla którego ważne było to, by ponownie mieć dla siebie skarb wiary katolickiej. Zatem co możemy uczynić, aby zrobić swoisty wyłom, pełne pokoju otwarcie w jego tęskniącej duszy, które pozwolą na przyjęcie tego, czego pragnie i czego oczekuje?

Potrzebna jest tutaj odwaga kultury wiary. Wielu z nas jest często upartych w zbliżeniu rodzinnym lub z sąsiadami, niesiemy jednak obawy przed wykorzystaniem, krzywdzeniem się wzajemnym w różnych konfliktach czy nieporozumieniach, a nawet w zwyczajnych relacjach. Winniśmy sobie nieustannie przypominać, że jesteśmy powołani do pewnego promowania wiary w różnych miejscach i okolicznościach, na różne sposoby, jak to jest tylko możliwe, zwłaszcza życiem moralnym i świadectwem codzienności (por. 1 J 1,5-6; 2,3-6; 1 Kor 3,2)⁴⁰. W ten sposób przyczyniamy się pozytywnym wkładem do wielkiego dzieła dla dusz, które wracają do wiary i do Boga.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993, nr 26.

³⁶ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 25.

³⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 13.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Città del Vaticano 1992, nr 7.

³⁹ Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 21, 57; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 125; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 5; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, Città del Vaticano 2019, nr 132; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003, s. 55–64; A.M. Jerumanis, *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale*, Bologna 2005, s. 121–128.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 89.

Ważne jest dla ludzi wiary umiejętnie wejście z kulturą wiary w te tygodnie, miesiące czy nawet lata odejścia od Kościoła, ale i z radością w te trwające w czasie powroty. Ważne jest bycie blisko i słuchanie, bez oceniania (por. Dz 7,27). To bardzo pomaga w powrotach, czasem bardzo trudnych i pełnych rozterek, do Kościoła, do rodziny ludzi wiary, nadziei i miłości, do pielgrzymującej wspólnoty Bożego Ludu Nowego Przymierza (por. Ef 5,21–6,4; Kol 3,18–21; 1 P 3,1–7)⁴¹.

Mając na względzie kulturę wiary, Jan Paweł II wskazuje i zarazem apeluje, by „ponownie odnaleźć i ukazać prawdziwe oblicze chrześcijańskiej wiary, która nie jest jedynie zbiorem tez wymagających przyjęcia i zatwierdzenia przez rozum. Jest natomiast poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, prawdą, którą trzeba żyć (por. Mk 1,11; 9,7; Mt 11,27–30). Słowo, które stało się ciałem (por. J 1,14; 4,2; Rz 7,5), zresztą jest prawdziwie przyjęte dopiero wówczas, gdy wyraża się w czynach i urzeczywistnia w praktyce. Wiara to decyzja, która angażuje całą egzystencję. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia między wierzącym a Jezusem Chrystusem: Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). Prowadzi ona do aktu zaufania i zawierzenia Chrystusowi i pozwala nam żyć tak, jak On żył (por. Ga 2,20), to znaczy miłując ponad wszystko Boga i braci”⁴². Przez wiarę (por. Rz 1,16) Chrystus staje się w jakiś sposób podmiotem wszystkich życiowych działań chrześcijanina, wspieranych nieustannie mocą danego już w chrzcie świętym Ducha Świętego (por. Rz 8,2.10–11; Flp 1,21; Kol 3,3)⁴³.

3. KULTURA SOLIDARNOŚCI

Powinniśmy także budować kulturę solidarności. Solidarność to słowo często słyszane, ale rozumiane chyba zbyt mało, zbyt powierzchownie. Czasem wręcz spłowiałe i wytarte w swym przesłaniu. Tymczasem już Sobór Watykański II jasno stwierdza: „Niech dla wszystkich będzie rzeczą świętą zaliczanie solidarności społecznej do głównych obowiązków dzisiejszego człowieka oraz przestrzeganie jej. Im bardziej bowiem jednoczy się świat, tym wyraźniej zadania ludzi przekraczają ramy partykularnych grup i powoli rozciągają się na cały świat”⁴⁴. Jan Paweł II przypomniał, iż nauka i nauczanie Kościoła w tej kwestii mają długą historię, począwszy od papieża Leona XIII i jego encykliki *Rerum novarum* (15.05.1891 r.)⁴⁵.

⁴¹ Por. KK 39–40; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 13.

⁴² Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 88; por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007, nr 26, 49; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 1; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 99–100; Franciszek, *Adhortacja „Gaudete et exsultate”*, nr 135; X. Thévenot, *Morale fondamentale*, s. 19–21.

⁴³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 45; R. Tremblay, *L’„innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 201, s. 59–63; F.X. Durrwell, *Lo Spirito Santo alla luce dei mistero pasquale*, Roam 1985, s. 132–137.

⁴⁴ KDK 30. „Wśród znaków naszych czasów na szczególne podkreślenie zasługuje owo nieodwracalnie wzrastające poczucie solidarności wszystkich narodów” (DA 14); por. A. Baumgartner, *O solidarne społeczeństwo. Dokument społeczny Kościoła w Niemczech*, „Społeczeństwo” 8/2(1998), s. 307–316.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 10; Leon XII, *Encyklika „Rerum novarum”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym–Lublin 1996, s. 63–104.

Nauczanie kościelne przypomina, że „solidarność w sposób szczególny uwydatnia społeczną naturę właściwą osobie ludzkiej, równość wszystkich w godności i prawach, wspólną drogę ludzi i narodów do coraz bardziej przekonującej jedności”⁴⁶. Jak przypomina Jan Paweł II, kultura solidarności jawi się w praktyce „jako mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”⁴⁷. Wolność dana w Chrystusie (por. Ga 5,1; J 8,36; Mt 11,29) pobudza – w prawdzie – do podjęcia posługi dla wszystkich⁴⁸. Jednak pełną wolność daje dopiero wiara w Chrystusa (por. Rz 8,2; 6,15; 2 Kor 3,17; Ga 4,7)⁴⁹.

Solidarność jest bardzo ważna, jak nigdy, w kategoriach klasy społecznej. Dotąd była często postrzegana jako nierozdzielna, bezlitośnie indywidualistyczna i koncentrująca się na sobie samej. To temat objawiający się w reklamach, w czasopiśmie, w Internecie. To jest to, przeciwko czemu winniśmy protestować, co winniśmy zwalczać i krytykować. Katolik w praktyce kultury solidarności troszczy się nie tylko o własne interesy, ale i o dobro wspólne, przed wszystkim o sprawy biednych, słabych i ubogich⁵⁰. Sam Chrystus powiedział: „Albowiem zawsze ubogich macie u siebie” (Mt 26,11; Pwt 15,11). Niestety słaba ludzka wola w praktyce „często zaniedbuje obowiązki solidarności”⁵¹.

Taka postawa powinna być czymś naturalnym dla każdego chrześcijanina. Od dawnych czasów misja jest służbą „naszym Panom Chorym”, jak to określa przesłanie zakonu maltańskiego⁵². Oni są przecież także naszymi braćmi, zwłaszcza biedni i chorzy. Jeśli dla nich brak środków wsparcia, to także i my cierpimy. Poza tym winniśmy czuć się solidarni i działać w sposób solidarny wraz z nienarodzonymi, ze skrzywdzonymi, z tymi, których odrzuca społeczeństwo, którzy znajdują się w grupie, w której najbardziej zagrożone jest ich prawo do życia od naturalnego poczęcia do naturalnej śmierci. Oni też „mają prawo do uczestnictwa na gruncie równości i solidarności w korzystaniu z dóbr, które są przeznaczone dla wszystkich ludzi”⁵³.

⁴⁶ KNSK, nr 192; por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 41.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Città del Vaticano 1987, nr 38; por. Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Città del Vaticano 1967, nr 3.

⁴⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Liberatis conscientia”*, Città del Vaticano 1987, nr 24; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 72; R. Tremblay, *L’„innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, s. 19–35; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di teologia morale” 36(2004), s. 227–231.

⁴⁹ Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 41; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 162; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 45; R. Tremblay, *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*, Roma 1996, s. 180–185; A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, Milano 2000, s. 105–114; H. Schliert, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982, s. 301–339.

⁵⁰ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 27; Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, nr 47; G. Sokołowski, *Zasady „ekonomii ubogich” papieża Franciszka*, w: *Wartości w biznesie*, red. P. Mrzygłód, G. Sokołowski, Wrocław 2014, s. 161–176.

⁵¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 19.

⁵² Por. D. de la Rochefoucauld-Monabel, *Obsequium Pauperum: le Opere dell’Ordine*, w: *Il servizio al prossimo come testimonianza di fede*, ed. J. Laffitte, Roma 2017, s. 253–259.

⁵³ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 21.

Każdy etap ludzkiego życia ma prawo oczekiwać solidarności od innych, którzy także pielgrzymują na ziemi.

Dziś kultura solidarności, jak podkreśla Jan Paweł II, „powinna mieć charakter posługi miłości, która wyraża się przez świadectwo osobiste, różne formy wolontariatu, działalności społecznej i zaangażowania politycznego. Jest to potrzeba szczególnie nagląca w chwili obecnej, gdy «kultura śmierci» tak agresywnie atakuje «kulturę życia» i często wydaje się nad nią przeważać”⁵⁴. Ostatecznie jednak Chrystus wskazuje: „Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16,33; por. 1 J 2,14; J 14,27)⁵⁵.

Solidarność pomaga w budowaniu wspólnotowego życia i rozwoju społecznego, jednak jeśli ma on być pełny, „winien urzeczywistnić się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcenia pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej”⁵⁶. Przecież kultura solidarności „wiąże się z wolnym i solidarnym przyjęciem odpowiedzialności ze strony wszystkich”⁵⁷.

Jednak „nieodzownym warunkiem powszechnej solidarności jest autonomia i swobodne dysponowanie sobą [...]. Równocześnie wymaga ona gotowości do ponoszenia ofiar koniecznych dla dobra światowej wspólnoty”⁵⁸. Chrystus zachęca: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe” (Ga 6,2; por. 1 Kor 10,12; Rz 8,2; J 13,34)⁵⁹. Franciszek wskazuje: „My chrześcijanie podkreślamy potrzebę uznania drugiego człowieka, leczenia ran, budowania mostów, zacieśniania relacji i pomagania, by «jeden drugiego nosił brzemiona» (por. Ga 6,2)”⁶⁰.

Budując kulturę solidarności, buduje się także kulturę wiary. Ona wzmacnia naszą wiarę i zaprasza innych do wiary. Jest autentycznym znakiem chrześcijanina i jego życia. W tym darze świadectwa wielu pomaga innym przybliżyć się do Kościoła, stając się często porywającym przykładem podjęcia drogi chrześcijańskiej wiary i życia (por. Dz 2,37-41; por. Flp 2,15; Dz 8,25; 28,23).

Przed wszystkim młodzi są szczególnie zainspirowani autentycznym działaniem Kościoła na rzecz biednych i ubogich, ludzi z marginesu i odrzuconych. Jan Paweł II zauważał, że właśnie do tego „pobudza solidarność i miłość preferencyjną ubogich [...] godność osoby ludzkiej, która jest niezniszczalnym obrazem Boga Stwórcy,

⁵⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 87.

⁵⁵ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 121; Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, nr 50; Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 38; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 158; X. Thévenot, *Morale fondamentale*, s. 194–195.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 33.

⁵⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 11.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 45.

⁵⁹ Por. KK 42; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 73; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 45; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 27; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 99; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 215; F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998, s. 198–203; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, s. 65–72; X. Thévenot, *Morale fondamentale*, s. 192–193.

⁶⁰ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 67.

identycznym w każdym z nas”⁶¹. Zatem „opcja na rzecz ubogich powinna prowadzić nas do przyjaźni z nimi”⁶².

Jak wskazuje papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, to jest właśnie sercem kodeksu wspólnotowego życia chrześcijańskiego. „Instytucje państwowe i organizacje humanitarne wspierają inicjatywy, których celem jest owa solidarność, zwłaszcza przez dotacje lub ulgi podatkowe, albo też uruchamiając duże fundusze. W ten sposób solidarność wyrażana przez społeczeństwo obywatelskie znacząco przewyższa tę, którą okazują jednostki”⁶³. Spotkana wspólnotowo niewielka solidarność staje się wielką mocą.

Nikt z nas nie robi wszystkiemu i nie zaradzi wszystkiemu. Ale każdy z nas może zdecydowanie więcej zrobić wobec innych dla kultury życia, dla kultury wiary i dla kultury solidarności, angażując się w te trzy wielkie płaszczyzny ziemskiego pielgrzymowania. One potrzebują autentycznej reprezentacji, choćby małego wkładu, wobec groźnie poszerzającej się sekularyzacji społeczeństwa. Wymowne jest, że po tym wszystkim, po „wy dajcie im jeść”, wziął niewiele chleba i mało ryb, aby uczynić cud, znak solidarności (por. J 6,1-15; Mt 14,14-21; Łk 9,10-17)⁶⁴.

Benedykt XVI wskazując na kulturę solidarności, pisał: „Praktyka miłości wobec wdów i sierot, wobec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących należy do istoty Kościoła w równej mierze, jak posługa Sakramentów i głoszenie Ewangelii. Kościół nie może zaniedbać posługi miłości, tak jak nie może zaniedbać Sakramentów i Słowa”⁶⁵. Najstarsza historia pokazuje, że tego świadomy był Kościół od początków swego istnienia (por. Dz 6,1-7)⁶⁶. Co więcej, prawda ta była jego codzienną żywą rzeczywistością.

4. KULTURA BRATERSTWA

Charakter relacyjny kultury wymaga uznania równości kultur. Nie ma kultur wyższych czy niższych. Nie może to jednak oznaczać relatywizmu kulturowego, który mógłby prowadzić w konsekwencji do relatywizmu moralnego. „Wobec wymogów moralnych wszyscy jesteśmy absolutnie równi”⁶⁷. Zatem nie wszystko jest wartościowe, co przynosi tolerancję równości. Niemniej poprzez inkulturację spełniają się wielkie dzieła międzyludzkie. To dotyka rzeczywistości metakulturowych czy

⁶¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 47.

⁶² V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Dokument z Aparecidy*, Gąbin 2014, nr 398.

⁶³ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 30; por. J. Węgrzecki, *W obronie rozumu politycznego. Myśl Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Warszawa 2019, s. 31–37.

⁶⁴ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 173.

⁶⁵ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 22.

⁶⁶ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 21.

⁶⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 96; por. G. Abba, *Le virtù per la felicità*, Roma 2018, s. 672–680.

ponadkulturowych⁶⁸. Przecież bardzo często spotkania między kulturami przynoszą przemiany i ubogacenie wszystkim podmiotom w tym uczestniczącym⁶⁹.

Papież Franciszek podkreśla, że tematyka braterstwa i przyjaźni społecznej jest dla niego szczególnie zobowiązująca⁷⁰. Zauważa jednocześnie: „w «modernizmie» starano się budować powszechne braterstwo między ludźmi, przyjmując za podstawę ich równość. Stopniowo jednak zrozumieliśmy, że wspomniane braterstwo, pozbawione odniesienia do wspólnego Ojca jako swego ostatecznego fundamentu, nie potrafi się ostać. Trzeba powrócić do prawdziwego źródła. Od samego początku historia wiary była historią braterstwa, choć nie pozbawioną konfliktów”⁷¹.

Przykład sceny z Samarytaninem pokazuje obrazowo, jak rodzi się, kształtuje i dojrzewa braterstwo (por. Łk 10,25-37)⁷². Wymiana kulturowa otwiera oczy, ramiona i pozwala leczyć słabości i zranienia. Dlatego orędzie Ewangelii także szuka swego rozpoznania w kategoriach kultury. Jest ono wówczas często bardziej zrozumiałe i przystające do realizmu ziemskiego pielgrzymowania. Tworzy się swoisty most międzykulturowy; przecież uczniowie z Emaus poznali Jezusa po łamaniu chleba (por. Łk 24,16.30-31; Mt 28,17). Po tym znaku paschalnym. To właśnie wówczas powstała między nimi szczególna komunია międzyosobowa, otwierając nawet oczy, a zwłaszcza serca⁷³.

Pragnienie pokoju jest jednym z fenomenów braterstwa kultury. To także wołanie Maryjne z Nazaretu: „aby nasze kroki zwrócić na drogę pokoju” (Łk 1,79; por. Iz 9,1; J 8,12)⁷⁴. Zapewne dlatego Sobór Watykański II ze szczególną mocą podkreśla: „Niewzruszona wola poszanowania innych ludzi i narodów oraz ich godności, jak również wytrwałe praktykowanie braterstwa są absolutnie niezbędne do budowania pokoju”⁷⁵.

To oczekiwanie kultury braterstwa odnosi się do całego stworzenia. Podczas długiej drogi do wolności przez pustynię Naród Wybrany Starego Przymierza niósł ze sobą „namiot spotkania” (por. Iz 54,2), w którym Mojżesz rozmawiał z Jahwe,

⁶⁸ Por. L.T. Stanislaus, M. Ueffing, *Interculturalidad. En la vida y en la misión*, Estella 2017, s. 586.

⁶⁹ Por. L.T. Stanislaus, M. Ueffing, *Interculturalidad. En la vida y en la misión*, s. 23.

⁷⁰ Por. M. Toso, *Nowy świat. Encyklika poświęcona braterstwu i przyjaźni społecznej*, „Społeczeństwo” 31:2021, nr 1, s. 107–132.

⁷¹ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 54; por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 19.

⁷² Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Città del Vaticano 2020, nr 2, 56, 80–83; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 15; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 98; H.Y. Arendt, *Korzenie totalitaryzmów*, Warszawa 2021, s. 365–368; A. Sosa, *L'incontro come dimensione delle culture e via della pace*, „La Civiltà Cattolica” 173(2022), t. 2, nr 123(4128), s. 535; L. Ramarosan, „Le bon samaritain”, *ne chercher qu'a aimer (Lc 10, 29–37)*, „Biblica” 56(1975), s. 532–535; R. Tremblay, *La figura del buon samaritano porta d'entrata nell'enciclica di Benedetto XVI Deus caritas est*, „Studia moralia” 44(2006), s. 393–409; O. Bazzichi, *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna. Una via all'umano e al civile dell'economia*, Temi Del Nostro Tempo 2015, s. 201–207; M.J. Thiel, X. Thévenot, *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas. Examiner un texte*, Paris 1999, s. 386–393.

⁷³ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 291–296; KK 17; X. Thévenot, *Compter sur Dieu. Études en théologie morale*, Paris 1992, s. 8–25; X. Thévenot, *Morale fondamentale*, s. 70–72.

⁷⁴ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete te exsultate”*, nr 121.

⁷⁵ KDK 78.

radząc się także zwłaszcza na drodze ku budowaniu braterstwa (por. Wj 33,7-11; Lb 11,16; Kpł 1,1)⁷⁶. Ten dialog tworzył trudne, czasem wręcz dramatyczne braterstwo drogi. Pokazało to, że jednak „rozum sam z siebie [...] nie jest zdolny ustanowić braterstwa”⁷⁷.

Pokój wymaga wspólnej drogi, zwłaszcza drogi przebaczenia, ku braterskiemu spotkaniu. To ten sam kierunek, który sprzyja dialogowi, indywidualnemu oraz wspólnotowemu. Spotkanie międzykulturowe jest możliwe między wieloma osobami, nie tylko o różnych kulturach, ale także o różnych indywidualnych charakterach i zdolnościach. Zakłada to dzielenie się osobową odpowiedzialnością w procesach światowych oraz regionalnych, a więc ostatecznie spotkanie międzykulturowe.

Zaangażowanie międzykulturowe jest ważnym czynnikiem ku zdolnościom dialogowym, a to ułatwia postęp i rozwój cywilizacyjny ludzkości, rozumiejąc poprawnie m.in. kwestie własności. Jednak dialog winien być jednocześnie międzykulturowy i wewnątrz-kulturowy, mimo wielorakich trudności i oporów. Chodzi o to, aby „przede wszystkim współpracować i razem walczyć o dobro”⁷⁸, tworzyć je i doświadczać radości wspólnotowej z jego osiągnięcia.

Dialog międzykulturowy realizowany jest, zwłaszcza w płaszczyźnie politycznej, z wykorzystaniem różnych środków. Jednak „aby umożliwić rozwój światowej wspólnoty, zdolnej do realizowania braterstwa w oparciu o ludy i narody żyjące w przyjaźni społecznej, potrzebna jest lepsza polityka, służąca prawdziwemu dobru wspólnemu”⁷⁹. Niestety współcześnie wiodącymi ideami są polityka połączona z przemocą, wojna zbrojna, a nawet terror⁸⁰. Można odnieść wrażenie, że nieskończoność wojny w bogactwie jej form jakby wypełnia współczesną kulturę i politykę. Jest to wręcz odrzucenie poprawnej wizji polityki, która prowadzi w kierunku przeciwnym, a jej upragnioną metą byłby pokój⁸¹, ale Chrystusowy (por. J 14,27; Łk 10,5)⁸². W przekazie biblijnym pokój oznacza także integralność ciała, a ponadto również doskonałe szczęście i wyzwolenie, przeniesione ostatecznie przez Mesjasza. Tego wszystkiego faktycznie udziela Jezus z Nazaretu.

Jednak mimo różnych konfliktów nieustannie mają miejsce spotkania międzykulturowe. Zresztą same procesy polityczne międzykulturowe i wewnątrz-kulturowe

⁷⁶ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 61.

⁷⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 19; por. R. Pezzimenti, *Fraternità: il perché di una eclissi*, w: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologia contemporanea*, ed. A.M. Baggio, Roma 2007, s. 57–77.

⁷⁸ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Querida Amazonia”*, Città del Vaticano 2020, nr 108; por. R. Beghini, *Riprensare il bene comune: il comune: il contributo di papa Francesco*, „Studia Patavina” 66(2019), s. 1–2; A. Zwoliński, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002, s. 184–189.

⁷⁹ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, 154; por. M. Toso, *Il Vangelo di gioia. Implorazioni pastorali, pedagogiche e progettuali per l’impegno sociale e politico dei cattolici*, Roma 2014, s. 30, 36.

⁸⁰ Por. Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania na modlitwie w intencji pojednania narodowego*, Villavicencio, 8.09.2017 r., „L’Osservatore Romano” 38(2017), nr 10, s. 27–29; H.Y. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2021, s. 332–368.

⁸¹ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 255–263; Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 14.

⁸² Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, nr 50; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 88, 121.

bardzo często także znaczone są konfliktami. Droga ku sprawiedliwości, pokojowi, solidarności i braterstwu poprzez spotkania międzykulturowe jest bardzo kompleksowym procesem pojednania między różnymi ludźmi, znaczone przebaczeniem, to dopiero daje gwarancję stabilności pokoju⁸³. Także „uczciwość i odpowiedzialność [...], logika daru jako wyrazu braterstwa mogą i powinny znaleźć miejsce w obrębie normalnej działalności”⁸⁴.

Pojednanie prowadzi do sprawiedliwości społecznej, która niesie w sobie szanse odbudowania harmonijnych relacji braterskich z ludźmi oraz harmonii z naturą i całym środowiskiem, w którym spełnia się kultura braterstwa (por. Rdz 2,4; Mt 26,52)⁸⁵. Prawdziwy pokój jest pojednaniem wszystkiego w Chrystusie (por. Kol 1,20; 2 Kor 5,18; Rz 5,10)⁸⁶. Jezus z Nazaretu, Książę Pokoju (por. Iz 9,5) jest bowiem ostatecznym celem każdego braterskiego spotkania międzykulturowego. „Komunia braterstwa ponad wszelkimi podziałami rodzi się dzięki zwołaniu przez słowo Boga-Miłości”⁸⁷. Przecież Bóg „stworzył wszystkich ludzi równymi w prawach, obowiązkach i godności, powołał ich, aby żyli razem jako bracia i siostry”⁸⁸.

Kultura pozostaje ciągle szczególnie miejscem, wyrazem i nośnikiem realizmu antropologicznego człowieka, tak filozoficznego, jak i teologicznego, tak indywidualnego, jak i społecznego czy wręcz komunijnego. Jej relacyjny charakter zwrótny spełnia się w dynamice ukierunkowań, które stają się jej egzystencjalnymi czynnikami ludzkiego pielgrzymowania. To szczególnie życie, wiara, solidarność i braterstwo, jak pokazują zwłaszcza św. Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek. W realizmie kultury nie można ich rozdzielać, także ku jej bardziej pełnemu i głębszemu zrozumieniu oraz trwaniu. Te cztery wektory wydają się najistotniejsze, choć nie wyczerpują pełni antropologicznego oglądu kultury. Wydaje się jednak, że w nich można zsumować istotne przejawy i znamiona namysłu indywidualnego oraz społecznego, a także działalności ludzkiej nad kulturą, z kultury i dla kultury.

Wydaje się, że eklezyjalnym, a jednocześnie podsumowującym spojrzeniem wobec podjętej problematyki mogą być słowa Pawła VI: „Kościół [...] może ewangelizować świat za pomocą swego postępowania i obyczaju, to jest przez świadectwo potwier-

⁸³ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 236–245; A. Sosa, *L'incontro come dimensione delle culture e via della pace*, s. 537.

⁸⁴ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 36; por. R. Beghini, „Fratelli tutti” – wyzwanie dla nauki społecznej Kościoła, „Społeczeństwo” 31/1(2021), s. 138–140.

⁸⁵ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 270, 287; V.C. Bigi, *Cantico delle creature di Francesco d'Assisi*, Assisi 2008; X. Thévenot, *Morale fondamentale*, s. 116–117; G. Costa, P. Foglizzo, *L'ecologia integrale*, „Aggiornamenti Sociali” 8–9(2015), s. 541–548.

⁸⁶ Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 98; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 48, 53; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 229; M. Hengel, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, s. 121–124; M.J. Thiel, X. Thévenot, *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas. Examiner un texte*, s. 386–393; D.S. Whitney, *Spiritual Disciplines for the Christian life*, Colorado Springs 1991, s. 241.

⁸⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 34; por. F. Korner, *Fratellanza umana. Un riflessione sul Documento di Abu Dabi*, „Civiltà Cattolica” 2(2019), s. 313–327.

⁸⁸ *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*, Abu Zabi, 4.02.2019, „L'Osservatore Romano” 4–5.02.2019, s. 6 (wydanie codzienne); por. J. Węgrzecki, *W obronie rozumu politycznego. Myśl Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Warszawa 2019, s. 31–37.

dzone życiem; ono jasno uwidacznia jedno: wierność Panu Jezusowi, ubóstwo, wstrzeżliwość, wolność od jakiegokolwiek ziemskiej władzy w świecie, a wreszcie świętość”⁸⁹.

ANTROPOLOGICZNE WEKTORY KULTURY

STRESZCZENIE

Szeroko dostrzegana dynamika kultury niesie w sobie bogactwo odniesień i relacji zwrotnych. Jest to wielość sfer spełniania się człowieka w różnorodności jego przejawów, tak indywidualnych, jak i społecznych. Przyjmując te wielorakie antropologiczne wektory, niniejszy tekst odnosi się do czterech szczególnie znaczących: kultury życia, kultury wiary, kultury solidarności i kultury braterstwa. Potrzebę zwracania na nie szczególnej uwagi podkreślają ostatni papieże i dlatego ich nauczanie stanowi podstawową bazę źródłową dla przeprowadzonych analiz badawczych. Wpisanie tych wektorów w refleksję różnych dyscyplin nad człowiekiem jest gwarancją odpowiedzialnych, zgodnych z podstawowymi nurtami antropologii badań naukowych. Więcej, daje to także wiele praktycznych pomocy i rozstrzygnięć w codziennym postępowaniu i wyborach moralnych, które niestety we współczesnej kulturze są zdecydowanie w defensywie.

ANTHROPOLOGICAL VECTORS OF CULTURE

SUMMARY

The widely perceived dynamics of culture carry a diversity of references and reciprocal relationships. It is the multiplicity of areas of human fulfillment in the diversity of its manifestations, both individual and social. By adopting these multiple anthropological vectors, this text refers to four particularly significant ones: the culture of life, the culture of faith, the culture of solidarity and the culture of brotherhood. The need to pay close attention to these topics is emphasized by the last popes, and therefore their teaching provides the primary source for the research analyses. The incorporation of these vectors in the reflection of various scientific disciplines which focus on human being, is a guarantee of responsible scientific research – in accord with the basic currents of anthropology. Even the more, it also gives a lot of practical help and solutions in everyday conduct and moral choices, which unfortunately in modern culture are definitely on the defensive.

⁸⁹ Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Città del Vaticano 1975, nr 41; por. Benedykt XVI, *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia ewangelii. Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji*, 30.05.2011, „L'Osservatore Romano” 32/7(2011), s. 39–40.

ANTHROPOLOGISCHE VEKTOREN DER KULTUR

ZUSAMMENFASSUNG

Die weithin wahrgenommene Dynamik der Kultur birgt eine Fülle von Bezügen und Rückkopplungen. Sie ist eine Vielzahl von Sphären menschlicher Entfaltung in der Vielfalt ihrer individuellen und sozialen Erscheinungsformen. Der vorliegende Text nimmt diese vielfältigen anthropologischen Vektoren auf und bezieht sich auf vier besonders wichtige: die Kultur des Lebens, die Kultur des Glaubens, die Kultur der Solidarität und die Kultur der Brüderlichkeit. Die Notwendigkeit, diesen Vektoren besondere Aufmerksamkeit zu schenken, wurde von den Päpsten der letzten Zeit unterstrichen, und aus diesem Grund bildet ihre Lehre die grundlegende Quellenbasis für die durchgeführten Forschungsanalysen. Die Einbeziehung dieser Vektoren in die Überlegungen der verschiedenen Disziplinen über den Menschen ist eine Garantie für eine verantwortungsvolle Forschung, die mit den Grundströmungen der Anthropologie übereinstimmt. Darüber hinaus bietet sie viele praktische Hilfen und Lösungsansätze für das alltägliche Verhalten und die moralischen Entscheidungen, die in der heutigen Kultur leider eindeutig in die Defensive geraten sind.

BIBLIOGRAFIA:

- V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Dokument z Aparecidy*, Gąbin 2014.
- Abba G., *Le virtù per la felicità*, Roma 2018.
- Arendt H.Y., *Korzenie totalitaryzmów*, Warszawa 2021.
- Baumgartner A., *O solidarne społeczeństwo. Dokument społeczny Kościoła w Niemczech*, „Społeczeństwo” 8/2(1998), s. 307–316.
- Bazzichi O., *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna. Una via all'umano e al civile dell'economia*, Temi Del Nostro Tempo 2015.
- Beghini R., „Fratelli tutti” – wyzwanie dla nauki społecznej Kościoła, „Społeczeństwo” 31/1(2021), s. 138–140.
- Beghini R., *Riprensare il bene comune: il comune: il contributo di papa Francesco*, „Studia Patavina” 66(2019), s. 1–2.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Città del Vaticano 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Città del Vaticano 2005.
- Benedykt XVI, *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia ewangelii. Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji*, 30.05.2011, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 32(2011), nr 7, s. 39–40.
- Big V.C., *Cantico delle creature di Francesco d'Assisi*, Assisi 2008.
- Bosetti E., *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di teologia morale” 36(2004), s. 227–231.
- Colzani G., *Antropologia teologica, L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1997.
- Costa G., Foglizzo P., *L'ecologia integrale*, „Aggiornamenti Sociali” 8–9(2015), s. 541–548.
- Coste R., *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, Rzym–Lublin 1992.

- Curtis E.M., *Image of God*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, ed. D.N. Freedman, New York 1992, s. 389–391.
- Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia, Abu Zabi, 4.02.2019, „L'Osservatore Romano” 4–5.02.2019, s. 6 (wydanie codzienne).
- Durrwell F.X., *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998.
- Durrwell F.X., *Lo Spirito Santo alla luce dei mistero pasquale*, Roma 1985.
- Dziuba A.F., *Cywilizacja miłości w koncepcji Jana Pawła II*, Londyn 2005.
- Dziuba A.F., *Kultura życia wobec kultury śmierci*, „Collectanea Theologica” 84/2(2014), s. 95–102.
- Dziuba A.F., *Orędzie jesieni życia*, „Studia Teologiczne” 35(2017), s. 77–94.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Città del Vaticano 2016.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, Città del Vaticano 2019.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Città del Vaticano 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Città del Vaticano 2018.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Querida Amazonia”*, Città del Vaticano 2020.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Città del Vaticano 2020.
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”*, Città del Vaticano 2015.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Città del Vaticano 2013.
- Franciszek, *Encyklika „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007.
- Franciszek, *Prawdziwa władza jest służbą*, Kraków 2013.
- Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania na modlitwie w intencji pojednania narodowego*, Villavicencio, 8.09.2017, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 38(2017), nr 10, s. 27–29.
- Hengel M., *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Città del Vaticano 1988.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Città del Vaticano 1982.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Città del Vaticano 1992.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Città del Vaticano 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Città del Vaticano 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Città del Vaticano 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Città del Vaticano 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Città del Vaticano 1987.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Città del Vaticano 2000.
- Jan Paweł II, *List do Młodych „Parati semper”*, Città del Vaticano 1985.
- Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimum sanae”*, Città del Vaticano 1994.
- Jerumanis A.M., *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale*, Bologna 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”*, Città del Vaticano 1987.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku do rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania „Donum vitae”*, Città del Vaticano 1987.
- Korner K., *Fratellanza umana. Un riflessione sul Documento di Abu Dabi*, „Civiltà Cattolica” 2(2019), s. 313–327.
- Leon XII, *Encyklika „Rerum novarum”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym–Lublin 1996, s. 63–104.

- Maceri F., *Parlare di libertà con i non credenti a partire dal Figlio, che è libero e libera*, „Theologica and Historica” 11(2002), s. 283–297.
- Nęcek R., *Wychowanie do poszanowania seniorów*, „Społeczeństwo” 5–6(2013), s. 146–149.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Città del Vaticano 1975.
- Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Città del Vaticano 1967.
- Pezzimenti R., *Fraternità: il perchè di una eclissi*, w: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologia contemporanea*, ed. A.M. Baggio, Roma 2007, s. 57–77.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
- Ramaroson L., „*Le bon samaritain*”, *ne chercher qu’a aimer (Lc 10,29-37)*, „Biblica” 56(1975), s. 532–535.
- Roche foucauld-Monabel D. de la, *Obsequium Pauperum: le Opere dell’Ordine*, w: *Il servizio al prossimo come testimonianza di fede*, ed. J. Laffitte, Roma 2017, s. 253–259.
- Schliert H., *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, w: *Sobór Watykański, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: *Sobór Watykański, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, w: *Sobór Watykański, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sokołowski G., *Zasady „ekonomii ubogich” papieża Franciszka*, w: *Wartości w biznesie*, red. P. Mrzygłód, G. Sokołowski, Wrocław 2014, s. 161–176.
- Sosa A., *L’incontro come dimensione delle culture e via della pace*, „La Civiltà Cattolica” 173(2022), t. 2, nr 123(4128), s. 530–538.
- Stanislaus L.T., Ueffing M., *Interculturalidad. En la vida y en la misión*, Estella 2017.
- Surmiak W., *Teologia czułości papieża Franciszka i jej dwudziestowieczne filozoficzno-teologiczne antecedensy*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 15(2020), s. 79–98.
- Thévenot X., *Compter sur Dieu. Études en théologie morale*, Paris 1992.
- Thévenot X., *Morale fondamentale, Notes de cours*, Paris 2007.
- Thiel M.J., Thévenot X., *Pratiquer l’analyse éthique. Étudier un cas. Examiner un texte*, Paris 1999.
- Toso M., *Il Vangelo di gioia. Implocazioni pastorali, pedagogiche e progettuali per l’impegno sociale e politico dei cattolici*, Roma 2014.
- Toso M., *Nowy świat. Encyklika poświęcona braterstwu i przyjaźni społecznej*, „Społeczeństwo” 31/1(2021), s. 107–132.
- Tremblay R., *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*, Roma 1996.
- Tremblay R., *La figura del buon samaritano porta d’entrata nell’enciclica di Benedetto XVI „Deus caritas est”*, „Studia moralia” 44(2006), s. 393–409.
- Tremblay R., *L’„innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 2001.
- Tremblay R., *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1997.
- Tremblay R., *Voi, luce del mondo... La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003.
- Vanhoye A., *Lettera ai Galati*, Milano 2000.

- Wachoł P., *Milosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 15(2020), s. 93–111.
- Węgrzecki J., *W obronie rozumu politycznego. Myśl Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Warszawa 2019.
- Whitney D.S., *Spiritual Disciplines for the Christian life*, Colorado Springs 1991.
- Zwoliński A., *Etyka bogacenia*, Kraków 2002.

BLUŹNIERSTWO W APOKALIPSIE ŚW. JANA. STUDIUM TEOLOGICZNO-BIBLIJNE

Słowa kluczowe: bluźnierstwo w Ap, Bestia z morza w Ap, Wielka Nierządnicza w Ap, synagoga szatana

Keywords: Blasphemy in Rev, Beast from the sea in Rev, The Great Whore in Rev, Synagogue of Satan

Schlüsselwörter: Blasphemie in Offb, Das Tier aus dem Meer in Offb, Die große Hure in Offb, Synagoge des Satans

Wobec dynamicznie następujących przemian kulturowych i procesu laicyzacji coraz częściej podejmowany jest spór o zachowanie właściwych postaw wobec wyrażanych publicznie przekonań religijnych¹. Niniejsze studium teologiczno-biblijne dotyka problemu bluźnierstwa, zaprezentowanego w Apokalipsie św. Jana. Przedmiotem analizy jest zastosowanie konkretnej terminologii związanej z bluźnierstwem (βλασφημέω; βλασφημία; βλασφημός) w kontekście teologicznym ostatniej księgi Nowego Testamentu. W trakcie egzegezy tekstu zwrócono uwagę na perspektywę diachroniczną, jednak ostateczne wnioski podejmowano, starając się uwzględnić perspektywę synchroniczną i oryginalny kontekst teologiczny Ap. W artykule poruszono następujące kwestie:

W punkcie pierwszym przedstawiono syntetycznie koncepcję bluźnierstwa w pierwotnym kontekście powstania Ap.

W punkcie drugim dokonano analizy tekstów Ap, w których występują terminy bezpośrednio odnoszące się do bluźnierstwa. Teksty te można podzielić na dwie grupy. Pierwszą tworzą odniesienia do bluźnierstwa ludzi (Ap 2,9; Ap 16,9.11.21). Natomiast w drugiej grupie tekstów omówiono znaczenie bluźnierstwa w figurach symbolicznych, takich jak Bestia z morza (Ap 13,1.5-6) oraz Bestia z wizji Wielkiej Nierządnicy (Ap 17,3).

* Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, wykładowca Wydziału Teologii UWM w Olsztynie oraz Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu, e-mail: marek.karczewski@uwm.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>.

¹ Następuje zacieranie się granic i pomieszanie takich pojęć jak bluźnierstwo, świętokradztwo i profanacja, zob. A. Draguła, *Między grzechem a przestępstwem*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2013.

Artykuł zamyka podsumowanie, w którym zawarto syntetyczne przedstawienie efektów przeprowadzonych analiz.

Ze względu na powiązanie studium jedynie z określoną terminologią w artykule nie omawia się tekstów Ap, które dotyczą zagadnienia bluźnierstwa w sposób pośredni. Mogą stać się one przedmiotem następnych badań.

1. BLUŹNIERSTWO W PIERWOTNYM KONTEKŚCIE LITERACKIM I TEOLOGICZNYM APOKALIPSY ŚW. JANA

Temat bluźnierstwa w Ap wiąże się z historycznym kontekstem jej ostatecznej redakcji pod koniec I w. po Chr. W związku z tym pojawia się pytanie, w jaki sposób żyjący w epoce Imperium Rzymskiego, piszący po grecku chrześcijański autor Ap rozumie kwestię bluźnierstwa.

W starożytnej literaturze greckiej w sposób bezpośredni do rzeczywistości bluźnierstwa² odnoszą się terminy βλασφημέω – „bluźnić”, βλασφημία – „bluźnierstwo” i βλασφημός – „bluźnierczy”. Pod względem etymologicznym określenia te nawiązują do dwóch elementów składowych. Pierwszy tworzy czynność βλάπτειν – „szkodzić, krzywdzić, dyskryminować”. Drugi to ἡ φήμη – „mowa, fama, wieść”. W ogólnym znaczeniu bluźnierstwo jest zatem mową, opinią o charakterze krzywdzącym i poniżającym. Forma rzeczownikowa βλασφημία występuje w literaturze greckiej w następujących kontekstach znaczeniowych³: a) jako mowa bluźniercza, zła i obraźliwa, oczywiste nadużycie mowy; b) jako najmocniejsza forma szyderstwa, oszczerstwa i pomówienia oraz c) bluźnierstwo przeciwko bóstwom. W tym ostatnim kontekście znaczeniowym chodzi o wystawianie na próbę i wątplenie w przymioty bóstw, redukowanie ich istoty do wyobrażeń czysto ludzkich. Mimo oczywistych związków w szczegółach poszczególne nurty znaczeniowe różnią się i mogą dotyczyć zarówno rzeczywistości ludzkiej, jak i boskiej. W interpretacji zastosowanej w Ap terminologii i koncepcji o znaczeniu teologicznym szczególną rolę odgrywa kontekst Starego Testamentu. W literaturze starotestamentowej bluźnierstwo dotyczy przede wszystkim skrajnie błędnej relacji człowieka do Boga lub Jego przymiotów. Jej wyrazem jest ostentacyjne lekceważenie Boga i Jego nakazów. Wymiar religijny stanowi zatem główny kontekst koncepcji bluźnierstwa⁴. Jest on dostrzegalny również w pismach nowotestamentowych. Bluźnierstwo może być skierowane bezpośrednio przeciw Bogu (Dz 6,11; Ap 13,6; 16,11.21), przeciw Imieniu Boga (Rz 2,24; 1 Tm 6,1; Ap 16,9), przeciw Słowu Bożemu (Tt 2,5), przeciw Mojżeszowi i Bogu (Dz 6,11)⁵. Chrystocentryzm jako główna cecha Ewangelii i innych pism nowotestamentowych poszerza w istotny sposób na zawartą w nich teologiczną koncepcję bluźnierstwa⁶. Z jednej strony jest ono związane z apologią Jezusa Chrystusa, któremu zarzucano

² H.W. Beyer, βλασφημέω, βλασφημία, βλασφημός, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, red. G. Kittel, Kohlhammer Verlag: Stuttgart 1932–1978 (dalej: *TWNT*), s. 620.

³ H.W. Beyer, βλασφημέω, βλασφημία, βλασφημός, s. 620.

⁴ H.W. Beyer, βλασφημέω, βλασφημία, βλασφημός, s. 620–621.

⁵ H.W. Beyer, βλασφημέω, βλασφημία, βλασφημός, s. 621–622.

⁶ Zob. O. Hofius, βλασφημία κτλ., w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (dalej jako *EWNT*), t. I, red. H. Balz, G. Schneider, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln²1992, kol. 527–532.

postępowanie i wypowiedzi bluźniercze (por. Mk 2,7; J 10,33-36). Z drugiej strony właśnie odrzucanie objawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, może stanowić formę bluźnierstwa lub do niego prowadzić (zob. Mk 15,29; Mt 27,39; Łk 22,64; 23,39). Bluźnierstwo skierowane przeciw Bogu i Jego Synowi może być skierowane także przeciwko uczniom Chrystusa (Dz 13,45; 18,6; 1 Tm 1,13; 1 Kor 4,13; 1 Pt 4,4; Ap 2,9). Również chrześcijanin poprzez wyparcie się Jezusa lub niegodne czyny może stać się przyczyną bluźnierstwa i zgorszenia (por. Dz 26,11; Rz 2,24; 3,8; 14,16; 1 Tm 6,1; 2 Pt 2,2; Jk 2,7). Skrajny przypadek bluźnierstwa stanowi grzech przeciw Duchowi Świętemu, który nie może być przebaczony (Mt 12,32)⁷. W kontekście Nowego Testamentu zreinterpretowano zatem judaistyczną koncepcję bluźnierstwa w duchu chrystologicznym i eklezjologicznym.

Apokalipsa św. Jana stanowi dzieło skomplikowane zarówno pod względem literackim, jak i teologicznym⁸. Jest oczywiste, że Ap powstała w określonym kontekście historycznym. Był to czas nacisków i prześladowań chrześcijan ze strony rzymskich czynników administracyjnych. Miały one na celu zmuszenie chrześcijan do uczestniczenia w różnych formach religii imperialnej. Odrzucanie jej było odbierane przez Rzymian jako działanie szkodliwe politycznie, forma buntu wobec Imperium i zasad, które miały je jednoczyć wewnętrznie. Polemika wobec zmuszania chrześcijan do podporządkowania się polityce religijnej Imperium Rzymskiego odgrywa w Ap istotną rolę. Jednak możliwy kontekst antyrzymski niektórych tekstów Ap nie jest jedyny. W interpretacji apokaliptycznej koncepcji bluźnierstwa należy uwzględnić przede wszystkim specyficzny gatunek literacki Ap, która jest również pismem o charakterze prorockim. Ponadto istotne jest zwrócenie uwagi na perspektywę eschatologiczną księgi. Należałoby także uwzględnić wymiar eklezjologiczny Ap. Pierwotnie bowiem była ona skierowana do wspólnoty zebranej na modlitwie liturgicznej. Wspólnota liturgiczna słuchająca prorocтва interpretuje je, odczytując jego treść w konkretnym kontekście historycznym. Perspektywy te próbuje się wskazać w niniejszym opracowaniu w trakcie analizy konkretnych tekstów, w których autor Ap odnosi się bezpośrednio do bluźnierstwa.

2. BLUŹNIERSTWO JAKO DZIAŁANIE LUDZKIE

O bluźnierstwie jako bezpośrednim działaniu ludzi mówi się w Ap w dwóch różnych kontekstach. Po raz pierwszy autor odnosi się do niego w Liście do Kościoła w Smyrnie w Ap 2,9, wskazując destrukcyjne działanie miejscowej wspólnoty żydowskiej. Po raz drugi o bluźnierstwie ludzi przeciw Bogu mówi się w wizji siedmiu czasów gniewu Boga (Ap 16,1-21) w wersetach 9.11.21.

⁷ H.W. Beyer, *βλασφημέω, βλασφημία, βλασφημός*, s. 623–624.

⁸ Doskonale wprowadzenie w problematykę ostatniej księgi Nowego Testamentu prezentuje D. Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne*, Dabar 1, Bonus Liber: Rzeszów 2021.

2.1. Błuznierstwo w Smyrnie

W Liście do Kościoła w Smyrnie (Ap 2,8-11) wskazuje się na szkodliwe działanie członków lokalnej synagogi. Istotny element struktury literackiej Listów do Kościołów (Ap 2-3) stanowi ocena sytuacji danej wspólnoty dokonywana przez samego Chrystusa. Wspólnota chrześcijańska w Smyrnie została poddana presji ze strony czynników zewnętrznych. Zapowiada się uwięzienie niektórych członków lokalnego Kościoła (Ap 2,10). U podstaw prześladowań stała jednak lokalna synagoga żydowska (por. Ap 3,9). W tekście Ap 2,9 znajdują się następujące słowa:

οἶδά σου τὴν θλιψὶν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ,
καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίουσ ἐῖναι ἑαυτοῦσ
καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ.

„Znam twój ucisk i ubóstwo, ale jesteś bogaty,
oraz błuznierstwo ze strony nazywających siebie Żydami,
ale nimi nie są, lecz synagogą szatana”.

Termin βλασφημία we współczesnych przekładach bywa niekiedy tłumaczony jako „obelga”⁹, „oszczerstwo”¹⁰. Interpretacja taka wiąże się z leksykalnym znaczeniem terminu greckiego, który może odnosić się również do obraźliwej, szkodliwej mowy (por. Dz 13,45; 14,2; 18,6)¹¹. Z drugiej strony jednak bezpośredni polemiczny kontekst religijny uzasadnia tłumaczenie tego faktu jako „błuznierstwo”¹². Kontrowersje między Żydami i wspólnotami chrześcijańskimi, które początkowo w dużej mierze składały się również z etnicznych nawróconych Żydów, były typowe dla epoki Nowego Testamentu oraz wczesnego chrześcijaństwa¹³. W Ap jednak dotyczą one wprost dwóch tekstów dotyczących kościołów w Smyrnie (2,9) i w Tiatyrze (3,9). Bez wątplenia autor Ap był również z pochodzenia Izraelitą. Wyznawcy judaizmu ze Smyrny i Tiatyry określają siebie jako Żydów, co świadczyło o gorliwości w wierze żydowskiej i poczuciu dumy z przynależności do wyznawców jedynego i prawdziwego Boga¹⁴. Stwierdzenie, że Żydzi ze Smyrny nie są prawdziwymi Żydami, ma wymiar typowo religijny wynikający z przekonania autora Ap, że odrzucenie wiary w Jezusa Chrystusa jest wielkim błędem. Bóg objawił się w Jezusie Chrystusie, przynależącym według ciała do narodu żydowskiego. Do tego samego narodu należał

⁹ Biblia Tysiąclecia.

¹⁰ D. Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę?*, s. 113; G. Ravasi, *Apokalipsa*, przekł. K. Stopa, Kielce 2002, s. 30.

¹¹ O błuznierstwie w sensie szerokim mówi D.E. Aune, *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary 52a, Thomas Nelson Inc: Nashville 1997, s. 162.

¹² M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XX, Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2012, s. 134.

¹³ Zob. D.E. Aune, *Revelation 1-5*, s. 162–163; M. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Wydawnictwo KUL: Lublin 2013.

¹⁴ W odróżnieniu od pogańskich wyznawców politeizmu. Zob. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung des Johannes*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München 1969⁵, s. 96–97.793.

autor Ap i zapewne wielu chrześcijan ze Smyrny¹⁵. Walka z chrześcijaństwem, które widziało w Jezusie zapowiadanego Mesjasza i Zbawiciela, oceniana była jako uleganie wpływowi szatana, duchowego przeciwnika Kościoła. Określenie „synagoga szatana” jest szokujące, jednak należy je odczytywać w pierwotnym kontekście religijno-historycznym Ap¹⁶. Działanie grupy żydowskiej ze Smyrny jest traktowane jako jedno z wielu zagrożeń, z którymi się musiały zmierzyć się kościoły Ap¹⁷. W niektórych tekstach nowotestamentowych pojawia się informacja o działaniach podejmowanych przeciwko chrześcijanom przez lokalne wspólnoty żydowskie. Polegały one głównie na wpływaniu na lokalne władze rzymskie w celu zwalczania chrześcijaństwa jako ruchu o charakterze antypaństwowym. Jednymi z typowych form były denuncjacja i oskarżanie osób wyznających chrześcijaństwo wobec oficjalnych władz rzymskich (por. Dz 14,1; 18,12-17). Mogło to prowadzić do konkretnych sankcji urzędowych wynikających z prawa rzymskiego, niekiedy nawet do kary śmierci. W apokaliptycznym Liście do Kościoła w Pergamonie (Ap 2,12-17) wskazuje się na przykład męczeństwa Antypasa (Ap 2,13). W Azji Mniejszej zjawisko to jest poświadczone także we wczesnej literaturze patrystycznej¹⁸. Warto wymienić przykłady męczenników: św. Polikarpa¹⁹ (ok. 69/82–152 r.), biskupa Smyrny czy św. Justyna²⁰ (ok. 100–167). Samo prześladowanie i męczeństwo od początku wiązały się z wiernością wobec Jezusa Chrystusa i wytrwałością w wierze²¹. Wspólnota chrześcijańska w Smyrnie pomimo zewnętrznych trudności trwała przy Chrystusie.

2.1. Bluźnienie ludzi w wizji siedmiu czasz gniewu Boga (Ap 16,1-21)

Temat bluźnierstwa pojawia się również w wizji siedmiu czasz gniewu Bożego w Ap 16,1-21. Motyw gniewu Bożego podkreśla jej specyficzny charakter (por. Ap 6,16; 14,8.10.19; 15,7; 18,3; 19,15). Sekcja czasz gniewu poprzedza bezpośrednio wizję Wielkiego Babilonu w Ap 17–18. Stanowi jednocześnie ostatnią z serii trzech tzw. septenariów, czyli wizji opartych na strukturze liczby siedem. Liczba ta jest jednym z najważniejszych symboli numerycznych w Ap. Pierwszą serię tworzy siedem pieczęci (Ap 6,1–8,1). Otwarcie ostatniej pieczęci otwiera serię siedmiu trąb

¹⁵ Polemika z Żydami ze Smyrny i Tiatry nie ma charakteru etnicznego. W sposób o wiele bardziej ewidentny napięcie między Żydami będącymi zwolennikami chrześcijaństwa oraz jego przeciwnikami dostrzegalne jest w Ewangeliach, szczególnie w Ewangeliu wg św. Jana, w Dziejach Apostolskich i niektórych listach Pawła. Pomimo ostrych wypowiedzi w Ap 2,9; 3,9 spór ten w ostatniej księdze Nowego Testamentu posiada znaczenie marginalne. Zob. M. Wróbel, *Antyjudyzm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Wydawnictwo KUL: Lublin 2005.

¹⁶ Podobne określenie pojawia się w literaturze qumrańskiej jako „zgomadzenie Beliala” w 1QH 2,22; 1 QM 4,9, zob. D.E. Aune, *Revelation 1-5*, s. 165.

¹⁷ Zob. D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Series Biblica Paulina 6, Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2008, s. 269–326.

¹⁸ D.E. Aune, *Revelation 1-5*, s. 162–163.

¹⁹ Zob. *Martyrium Polycarpi*, 12,2-3; 13,1.

²⁰ Zob. *Dialogus cum Tryphone*, 16,4; 95,4; 110,5 etc.; *Apologia prima*, 31,5.

²¹ Zob. M. Karczewski, *Wytrwałość chrześcijan w Liście do Kościoła w Efezie (Ap 2,1-6)*, w: *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. R. Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Vocatio: Warszawa 2008, s. 192–204.

(8,6–11,19). Ostatnie septenarium stanowi siedem czasz gniewu Bożego. W każdym przypadku wizje te mówią o różnych kataklizmach, które mają dotknąć ludzi z woli Boga. We wszystkich septenariach obok regularnych elementów struktury literackiej występują różnego rodzaju dodatkowe elementy (hymny, wtrącenia, doksologie itp.). Dostrzegalne są paralele między motywami stanowiącymi treść siedmiu trąb i siedmiu czasz²². Ponadto Ap 16,1–21 pozostaje w związku z kontekstem Ap 12–16²³. Figurą symboliczną, która odgrywa istotną rolę w Ap 12–20, jest smok wraz ze współpracownikami (por. Ap 12,3-18; 13,2.11; 16,13; 20,2-3). Przygotowują się oni do ostatecznej walki z Bogiem w symbolicznym miejscu określonym jako Harmagedon (Ap 16,6)²⁴.

Struktura wewnętrzna wizji jest skomplikowana, jednak tworzy oczywistą całość (Ap 16,2-4.6.8-9.12.17). Wspólny element element wylewanych kolejno siedmiu czasz stanowi gniew Boga, który dotyka różnych wymiarów rzeczywistości ludzkiej. Czynność tę wypełniają aniołowie prezentowani najpierw jako inny znak (Ap 15,1; por. 12,1.3). Odświętnie ubrani wychodzą oni ze świątyni Namiotu Świadcstwa i otrzymują złote czasze od jednej z Istot Żyjących (Ap 15,5-8). Czynność wylewania czasz nawiązuje do gestów kultycznych. Czymś naturalnym jest również jej metaforyzacja (por. Iz 66,6; Jr 7,20)²⁵. Wydarzenia następujące po wylaniu kolejnych czasz przypominają plagi znane z biblijnej historii wyjścia: czasza pierwsza – bolesne wrzody (Ap 16,2; por. Wj 9,10); czasza druga i trzecia – morze, rzeki i źródła wód zmieniają się w krew (Ap 16,3-6; por. Wj 7,19-24); czasza czwarta – wielki upał i ogień (Ap 16,8; por. Iz 11,15-16; Za 10,10-12, Ap 8,12); czasza piąta – ciemności (Ap 16,10; Wj 10,21-29; czasza szósta – osuszenie rzeki Eufrat (Ap 16,12; por. 9,14; 13,3; Iz 41,2.46; Dn 11,44; 1 Hen 56,5; 4 Ezd 13,39-47); czasza siódma – błyskawice, wielkie trzęsienie ziemi i wielki grad (Ap 16,17; por. 11,14-19; Dn 12,1; Iz 29,5-6).

Plagi dotyczą ludzi, których tożsamość została wskazana na początku serii w Ap 16,2 (por. 16,8-11.21). Są to ludzie, którzy posiadają znaną Bestii i pokłonili się jej wizerunkowi (Ap 13,4.8.12.15). Jest to zatem grupa wyznawców fałszywego kultu związanego ze zwodniczym działaniem Bestii z otchłani w Ap 13,11-18, będącej na usługach Bestii z morza i Smoka (por. Ap 12,3–13,10). Można ich też określić za pomocą stosowanego w Ap wyrażenia technicznego „mieszkańcy ziemi”, czyli ci, którzy stoją po stronie struktur polityczno-religijnych i gospodarczych zwróconych przeciwko Bogu. W przypadku sytuacji Kościoła pod koniec I w. mieszkańcy ziemi są prawdopodobnie przedstawicielami społeczeństwa idolatrycznego i konsumpcyjnego, zaangażowanego w prześladowanie chrześcijan²⁶. Warto zauważyć silny kontrast między mieszkańcami ziemi i zbawionymi śpiewającymi pieśń Mojżesza w Ap 15,3-4 (zob. 6,9-11; 7,14-17; 12,10-12). Podczas gdy wierni Chrystusowi nawet umierając, zwyciężają, o tyle mieszkańcy ziemi poddani zostają gniewowi Boga (por. Ap 14,7-14).

²² M. Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 228.

²³ M. Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 315, sugeruje, że Ap 16,1-21 stanowi część Ap 14-16, wskazując na serię plag przed czasami ostatecznymi. Problem stanowi jednak interpretacja symbolicznych septenariów, która może być rozpatrywana także w sposób nieliniary.

²⁴ Zob. M. Karczewski, *Harmagedon (Ap 16,6) w kontekście teologicznym Apokalipsy św. Jana*, „Studia Elbląskie” 14(2013), s. 213–225.

²⁵ M. Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 316.

²⁶ D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, s. 307.

Trzykrotne odniesienie do bluźnienia ludzi w serii czasz jest zróżnicowane. W tekście Ap 16,8-9 w odróżnieniu od pozostałych wzmianek bluźnienia pojawia się sformułowanie „bluźnić Imieniu Pana”, które jest typowe dla zachowania potępionego w starożytnym Izraelu. W Ap 16,8-9 w konsekwencji wylania czwartej czaszy i dotykającej mieszkańców ziemi plagi wielkiego upału autor Ap stwierdza:

καὶ ἐβλασφήμησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν
ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας καὶ οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν;

„i bluźnili imieniu Boga posiadającego władzę nad tymi plagami, ale się nie nawrócili, by oddać Mu chwałę”.

Bluźnierstwo przeciw imieniu Boga oznacza przekroczenie pewnej granicy, która dla wyznawców judaizmu biblijnego była nieprzekraczalna. Imię Boga wyraża bowiem całą Jego istotę, wyjątkowość i świętość (por. Wj 3,14). Bluźnienie przeciw Imieniu Boga było w konsekwencji największą obrazą, najwyższym wyrazem pogardy karanym śmiercią (Wj 20,7; Pwt 5,11; por. Kpł 24,16). Bluźnierstwo było formą zerwania ostatniej więzi z Bogiem. Ze skrajną pogardą do Boga Izraela kojarzono agresję pogan przeciwko czci Boga, świątyni i Jego wyznawcom (por. Rz 2,24; Iz 52,5)²⁷. Zachowanie ludzi bluźniących przeciwko Imieniu Boga przywołyje bezpośrednio działanie Bestii z morza w Ap 13,6. Bestia bluźniła przeciw Imieniu Boga, Jego świątyni i mieszkańcom nieba.

W Ap 16,8-9 bluźnierstwo skierowane jest przeciw Imieniu Boga, który posiada władzę nad tymi plagami. Podwójne zastosowanie rodzajnika (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν – dosł. „imię Boga, Tego posiadającego władzę”) stanowi ewidentne podkreślenie wszechmocy stwórczej Boga. Tylko On ma władzę, by spowodować lub zatrzymać plagi²⁸.

Choć wydaje się, że przeciwnicy Boga doświadczają już Jego kary, autor Ap po raz kolejny podkreśla, że cel plag stanowi ich nawrócenie (Ap 16,9). Gniew Boga jest nie tyle symbolem kary, co przejawem Jego wszechmocy, swoistej walki, którą toczy Bóg o nawrócenie ludzi ku sobie²⁹. Pomimo absolutnej hegemonii Boga nad rzeczywistością stworzenia i kosmosu nie chcą się oni nawrócić i oddać Mu chwały (οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν; Ap 16,9; por. 9,20-21; 16,11). Hardość przeciwników Boga jest typowa dla Ap 4-22. Poza jednym wyjątkiem w narracji o dwóch Świadkach w Ap 11,13 nawrócenie wydaje się praktycznie niemożliwe (por. Wj 7-12).

W kontekście piątej czaszy wylanej na tron Bestii i następujących ciemności pojawia się kolejna informacja o bluźnierstwie (Ap 16,10b-11):

²⁷ Naśladując kultury pogańskie, również Izraelici bezczęścili Imię Boga. Zarówno oni, jak i pogaanie mogą jednak naprawić ten błąd, odnawiając głęboką więź z Bogiem (por. Ez 36,16-38). Zob. H.W. Beyer, *βλασφημέω, βλασφημία, βλασφημῶς*, s. 620–621.

²⁸ W perspektywie teologii stworzenia w Apokalipsie św. Jana jedynie Bóg ma władzę nad kosmosem, który sam stworzył. Tym niemniej siły wrogie Bogu próbują Go imitować, pretendując do pozycji „alternatywnego” stwórcy (por. Ap 12,3-4.15-16). Zob. M. Karczewski, *Symbol węża w Apokalipsie św. Jana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 14(2019), s. 129–133.

²⁹ Zob. R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, tłum. A. Wałęcki, Myśl Teologiczna 49, WAM: Kraków 2005, s. 93–95.

... καὶ ἔμασῶντο τὰς γλώσσας αὐτῶν ἐκ τοῦ πόνου,
καὶ ἐβλασφήμησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν
καὶ ἐκ τῶν ἐλκῶν αὐτῶν καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν;

„... i gryźli swoje języki z bólu
i bluźnili Bogu nieba za swoje bóle
i za swoje wrzody, ale nie nawrócili się ze swoich czynów”.

Odniesienie do bólu z powodu wrzodów zdaje się wskazywać, że sytuacja dotkniętych plagami staje się coraz bardziej dokuczliwa (Ap 16,2; por. 9,2.6)³⁰. Tym niemniej nie powoduje to zmiany nastawienia do Boga (por. Łk 16,31).

Po raz ostatni o bluźnierstwie ludzi mówi się w kontekście wylania ostatniej, siódmej czaszy (Ap 16,17-21). Pierwszym jego skutkiem jest wielkie trzęsienie ziemi uderzające w Babilon, miasta pogańskie, wyspy i góry (w. 17-20). Drugi skutek to ogromny grad. Z jego powodu ludzie bluźnili Bogu. Ap 16,21:

καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους,
καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης,
ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφοδρά;

„I grad ogromny jakby o wadze talentu (dosł. talentowy) spadł z nieba na ludzi
I bluźnili ludzie Bogu za plagę gradu,
ponieważ plaga jego jest bardzo wielka”.

Wielkość gradu w Ap 16,21 jest niezwykła, ponieważ osiąga wagę talentu, czyli ok. 34,5 kg³¹. Jest ona proporcjonalna do niszczycielskiej siły trzęsienia ziemi. Nie ma informacji o skutkach gradu (por. Wj 9,24; Joz 10,11; Mdr 5,22). Bluźnierstwo ludzi jest znakiem dotkliwości tej plagi, ale też ich odmowy nawrócenia (por. Am 4,6-11). Podsumowując krótko kwestię bluźnierstwa w Ap 16,1-21, należy stwierdzić, że mieszkańcy ziemi nie potrafili przeciwstawić się plagom zsyłanym przez Boga. Jednak konsekwentnie nie uznają Jego autorytetu jako Stwórcy i Pana historii.

3. BLUŹNIERSTWO JAKO CECHA STRUKTUR SYMBOLICZNYCH

Temat bluźnierstwa w Ap wiąże się także ściśle z symbolicznymi figurami Bestii z morza w 13,1.5-6 oraz Bestii z 17,1, której dosiada Wielka Nierządnicza – Babilon. Charakterystyka tych bestii wiąże się z szerszym kontekstem walki z Bogiem i Barankiem, którą prowadzi Smok oraz z figurą Wielkiego Babilonu (por. Ap 12–20).

³⁰ Por. D.E. Aune, *Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52b, Thomas Nelson Inc: Nashville 1998, s. 890.

³¹ H. Schmoldt, *Masse und Gewichte*, w: *Das grosse Bibellexicon. Altes und Neues Testament*, red. Klas Koch, Eckhart Otto, Jürgen Roloff, Hans Schmoldt, Tosa Verlag: Wien 2004, s. 328–329.

3.1. Bluznierstwa Bestii z morza (Ap 13,1.5-6)

Symboliczna figura Bestii wychodzącej z morza w Ap 13,1 (por. 12,18) wiąże się ściśle z symbolem wielkiego Smoka, który w Ap 12,9 zostaje zdemaskowany jako „starodawny wąż”, diabeł i szatan. Zatem przesłanie symboliczne należałoby odczytywać, uwzględniając relację Bestii z Ap 13 do Ap 12,3-17. Termin θηρίον oznacza „bestię, dzikie zwierzę”³². Sugeruje się jednak³³, że w kontekście Septuaginty termin θηρίον wyraża coś więcej niż zwykłe odniesienie do świata zwierząt (por. Rdz 1,25 LXX; 2,9 LXX). Chodzi bowiem o zwierzę drapieżne, agresywne (por. Ez 29,5 LXX; Oz 13,8d LXX). Jako takie może symbolizować nieprzyjaciół Izraela, przed którymi może obronić tylko Bóg (por. Ps 74,19 LXX; Kpł 26,6 LXX)³⁴. W kontekście literackim Ap 12–13 zauważalny jest związek Bestii wychodzącej z morza ze Smokiem³⁵. W Ap 12,18 Smok stanął na brzegu morza, z którego wyszła pierwsza Bestia (Ap 13,1). Podobnie jak w pozostałej literaturze biblijnej, w Ap morze jest symbolem chaosu, niestałości, tymczasowości doczesnego świata (Ap 17,1; 18,17.19; por. 4,6; 15,2)³⁶. Morze jest niebezpieczne dla ludzi, którzy nie potrafią nad nim zapanować. Potwory morskie koncentrują w sobie cały pierwotny chaos i zagrożenia kryjące się w głębinach morza, które są naturalnym środowiskiem demonicznym (por. Ap 13,11)³⁷. Dlatego nie jest przypadkiem, że Smok stanął nad morzem oraz że właśnie z głębin morza wyłoniła się pierwsza Bestia. Cechy Bestii nawiązują do wizji potworów z Dn 7,5-7. W świetle literatury międzytestamentalnej i rabinistycznej czwarta bestia z Dn 7,7 może odnosić się do Rzymu (por. 4 Ezd 12,10-32)³⁸. Jednak apokaliptyczne symbole dziesięciu rogów, dziesięciu diademów i siedmiu głów (Ap 13,1) wskazują na związek z figurą Smoka (Ap 12,3: siedem głów, siedem diademów i dziesięć rogów) oraz Bestią, na której zasiadła Wielka Nierządnicza (Ap 17,3.7: siedem głów i dziesięć rogów). Podobnie jak Smok, Bestia z morza jest prezentowana jako niebezpieczny, drapieżny potwór, który jest agresywny i pragnie sprawować władzę. Jest to władza o charakterze antyboskim, jednak nie jest ona nieograniczona³⁹. W Ap 13,2 Bestia z morza otrzymała władzę od Smoka. Można zatem zauważyć, że Smok inspiruje zarówno poczynania Bestii z morza, jak i drugiej Bestii, wychodzącej z otchłani (por. 13,11). Rzekome cudowne uzdrowienie jednej z głów Bestii (Ap 13,3-4; por. 13,12) może wskazywać na parodię zmartwychwstania Jezusa. Bywa

³² W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, De Gruyter: Berlin–New York 1971⁵, kol. 713–714.

³³ S. Witkowski, „Wielki Babilon” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata*, La Salette: Kraków 2012, s. 230.

³⁴ S. Witkowski, „Wielki Babilon”, s. 230.

³⁵ Zob. M. Karczewski, *Teologiczna wizja szatana w Ap 12,3-17*, „Studia Warmińskie” XLI/ XLII(2004/2005), s. 233–246.

³⁶ Autor Ap mówiąc o morzu w sferze niebiańskiej, konsekwentnie odróżnia je od ziemskiego. Morze w niebie ma charakter stały i niezmienny, zob. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 55, SQL: Olsztyn 2010, s. 149.

³⁷ S. Witkowski, „Wielki Babilon”, s. 235.

³⁸ M. Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 281–283.

³⁹ P. Podeszwa, *Il simbolismo della cifra dieci nell'Apocalisse di San Giovanni*, „Biblica et Patriistica Thorunesia” 5 (2012), s. 95–96.

też interpretowane w kluczu legendy zapowiadającej niespodziewany powrót oficjalnie nieżyjącego cesarza Nerona (Nero Redivivus)⁴⁰. Wydarzenie to jest przedstawione jako moment wyjątkowy, który budzi podziw i prowadzi to kultu Bestii (Ap 13,3-4), Ten „cud” jest podstawą rządów Bestii, które zwracają się przeciw Bogu i Jego wyznawcom w sposób otwarty i bardzo agresywny. Są to rządy pełne przemocy wobec wyznawców Chrystusa (Ap 13,7.10). Cechą rządów Bestii jest fałszywa religia, kult o charakterze samoubóstwienia struktur władzy.

Imiona bluźniercze są umieszczone na głowach Bestii, co podkreśla ich szczególną wagę dla jej tożsamości (Ap 13,1):

Καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίων ἀναβαῖνον,
ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα
καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὄνομα [τα] βλασφημίας;

„I ujrzałem z morza wychodzącą Bestię,
mającą rogów dziesięć i głów siedem, a na rogach jej dziesięć diademów
i na jej głowach imię (imiona) bluźnierstwa”.

Imiona te nawiązują do charakterystyki bestii z Dn 7,25. Nie są tu jednak wskazane bezpośrednio. Aluzje do Rzymu mogą wskazywać na tytuł i określenia stosowane w religii imperialnej w odniesieniu do cesarów, takie jak „pan”, „zbawiciel”, „syn boży”⁴¹. Możliwe, że odnoszą się także do praktyk stosowanych w kultach pogańskich wykorzystujących magiczne inskrypcje i imiona. W przeciwieństwie do Bestii noszącej na głowach treści zwrócone przeciwko Bogu, Jeździec na białym koniu ma imię niezgłębione (Ap 19,12). Na szacie i na biodrze nosi napis „Król królów i Pan panów” (Ap 19,16)⁴². Jest to Baranek, przeciw któremu bezskuteczną walkę podjęli Smok, Bestia, Fałszywy Prorok i królowie ziemi (Ap 18,14; por. 16,13-14.16; 19,17-19).

O znaczeniu bluźnierstwa w charakterystyce symbolicznej figury Bestii z morza świadczy także jej wyjątkowe zaangażowanie w walkę słowną z Bogiem. Bluźnienie jest jakby filarem jej propagandy (Ap 13,5):

Καὶ ἐδόθη αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίας
καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσαράκοντα [καὶ] δύο;

„I dano jej usta, by mówiła wielkie [rzeczy] i bluźnierstwo
i dano jej moc czynić czterdzieści dwa miesiące”.

⁴⁰ Zob. D.E. Aune, *Revelation 6-16*, s. 737-740.

⁴¹ D.E. Aune, *Revelation 6-16*, s. 734.

⁴² Zob. M. Karczewski, *Jezus Chrystus jako Król królów i Pan panów (Ap 17,14b; 19,16) na tle teologii Apokalipsy*, w: *Ewangelia o królestwie*, red. A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Wydawnictwo KUL: Lublin 2009, s. 265-281.

Strona bierna ἐδόθη – „dano” wskazuje, że cała sytuacja znajduje się pod kontrolą Boga (por. Ap 13,7). Bóg dopuszcza, by trwała jeszcze walka dobra ze złem⁴³. Jednak okres działania pierwszej Bestii jest ograniczony. Symboliczne 42 miesiące odpowiada w Ap 1260 dniom i trzem i pół roku jest kategorią o charakterze teologicznym podkreślającą panowanie Boga nad historią⁴⁴. Pomimo całej swojej dramaturgii, destrukcyjne działanie struktur bałwochwalczych w perspektywie wieczności jest epizodem (por. Ap 6,10; 18,17.21; 21,1; 22,20)⁴⁵. Nie wiadomo, co było przedmiotem wielkich słów Bestii. Zestawienie z bluźnierstwem sugeruje jakieś formy samowywyższenia, mów, które miałyby sugerować jej wyjątkowość. Być może punktem wyjścia jest tu tekst Dn 11,36-39 i Ez 28,2 (por. Iz 14,13) i chęć dorównania Bogu⁴⁶.

Konsekwencją „pozwolenia”, które otrzymała Bestia (Ap 13,5), jest tekst zawarty w Ap 13,6:

καὶ ἦνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς βλασφημίαις πρὸς τὸν θεὸν
βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ
καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας;

„I otworzyła swoje usta dla bluźnierstwa przeciw Bogu,
aby bluźnić Jego imieniu
i Jego przybytkowi oraz mieszkańcom nieba”.

Bestia przemawia przeciw Bogu i temu, co jest z Nim ściśle związane (por. Dn 7,25s; 8,9-14; 11,36c). Sformułowanie „otworzyć usta” jest idiomem semickim, który może mieć charakter uroczystego wprowadzenia do przemowy lub modlitwy (por. Hi 33,1-2; Ez 3,27; Dn 10,16; Mt 5,2; Dz 8,35; 10,34⁴⁷). Bluźnienie przeciw Bogu jest skierowane przeciwko Jego Imieniu, Jego przybytkowi i przebywającym w niebie. Jak wspomniano, bluźnierstwo przeciw Imieniu Boga stanowiło najwyższą formę zniewagi majestatu Boga i oznaczało otwarte wykroczenie przeciw przykazaniu Dekalogu (por. komentarz do Ap 16,9). Termin ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ sugeruje, że nie chodzi jedynie o miejsce kultu (por. Ap 11,19). Może on odnosić się do świątyni jerozolimskiej (por. Dz 6,11.13), ale bardziej jeszcze do Namiotu Spotkania lub Miejsca Świętego (por. Dz 7,44; Hbr 8,2; 9,2.3.12.24.25). Wzmianka o mieszkańcach nieba – dosł. „tych w niebie namiotujących [przebywających w namiotach]” (por. Ap 12,12) – sugeruje, że w wyrażeniu ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ zawarty jest potencjał eschatologiczny. Zamieszkanie z Bogiem w jednym namiocie jest obrazem bliskości zbawionych ze Stwórcą (Ap 21,3). Istnieje zatem możliwość, że przedmiotem bluźnierstwa Bestii jest nadzieja na wieczne życie z Bogiem i świętymi. Atak na transcendencję i eschatologiczną nadzieję ma na celu utrzymanie w mieszkańcach

⁴³ D.E. Aune, *Revelation 6-16*, s. 742.

⁴⁴ T. Siemieniec, *Teologiczna funkcja terminów kairos i chronos w Apokalipsie Janowej*, „*Verbum Vitae*” 35(2019), s. 325–326.

⁴⁵ Zob. M. Karczewski, *Znaczenie terminu hora (godzina) w Apokalipsie Janowej*, „*Verbum Vitae*” 35(2019), s. 301–302; tenże, „*Zaiste przyjdę niebawem*” (Ap 22,20). *Kilka refleksji nad eschatologią Apokalipsy św. Jana*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 16(2021), s. 221–223, 225–226.

⁴⁶ Por. D.E. Aune, *Revelation 6-16*, s. 742.

⁴⁷ D.E. Aune, *Revelation 6-16*, s. 744.

ziemi wiary w bezcelowość takich oczekiwań. Błuznierstwo jest zatem także formą manipulacji, która jest typowym działaniem struktur demonicznych (Ap 13,14; por. 12,9; 20,8)⁴⁸. Kolejny etap poczynań Bestii przedstawiony w Ap 13,7 stanowi niszczenie wyznawców Chrystusa (por. 13,10). Wydaje się, że sukces Bestii jest całkowity, a jej władza absolutna (Ap 13,8). Jest darzona powszechną czcią boską. Jednak autor Ap zachęca odbiorców przesłania objawienia do zachowania mądrości i cierpliwości (Ap 13,9-10). Wizja Bestii wychodzącej z otchłani dostarcza kolejnych informacji na temat fałszywego kultu oraz jego związku z wymiarem gospodarczym (por. Ap 13,10-18). Wydaje się zatem, że ukryte za symbolami Bestii struktury władzy są potężne i wszechstronne. Otwarte zachowania błuznicze, pogarda dla Boga i Jego obietnic harmonizują z innymi elementami zwartego w nich przesłania teologicznego.

3.2. Błuznierstwa Bestii z wizji Wielkiego Babilonu (Ap 17,3)

Temat błuznierstwa wiąże się także z symboliczną figurą Bestii, na której zasiada Wielka Nierządnica w Ap 17. Sama Nierządnica kojarzona jest z imperialnym Rzymem, jego bałwochwalstwem, hedonizmem i okrucieństwem⁴⁹. W bogatym w szczególności opisie Wielkiego Babilonu Bestia jest jakby jej rumakiem. Jej charakterystyka jest następująca (Ap 17,3):

Καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι.
Καὶ εἶδον γυναῖκα καθήμενην ἐπὶ θηρίον κόκκινον,
γέμον [τα] ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα;

„I zaniósł mnie na pustynię w duchu.
I zobaczyłem kobietę siedzącą na szkarłatnej bestii,
Pełnej imion błuzniczych, mającej głów siedem i rogów dziesięć”.

Jeden z siedmiu aniołów (por. Ap 17,1.3.7) wyjaśnia znaczenie jej pochodzenia, jej siedmiu głów, dziesięciu rogów i jej rolę w symbolicznej historii Nierządnicy (Ap 17,7-16)⁵⁰. Odniesienie do imion błuzniczych nie jest wyjaśniane, ponieważ jest oczywiste. Podobnie jak inne atrybuty symboliczne, wiąże ono Bestię z Ap 17,3-16 z Bestią z morza oraz ze Smokiem. Wyrażenie γέμον ὀνόματα βλασφημίας – „pełna imion błuzniczych” może być rozumiane dwojako. Może odnosić się do powierzchni Bestii lub jej zawartości⁵¹. Sformułowanie „imiona błuznicze” występuje jedynie tutaj i w Ap 13,1. Wyraża ono wrogość wobec Boga i Jego ludu, podkreślając zuchwałość i dążenie do zajęcia Jego miejsca⁵². Imiona błuznicze harmonizują się doskonale z postawami Nierządnicy, które również mają charakter błuzniczy⁵³.

⁴⁸ Por. M. Karczewski, *Któż jest podobny do Bestii...* (Ap 13,4). *Struktury władzy między historią a prorocstwem w Ap 13*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 41/1(2008), s. 17–18.

⁴⁹ M. Karczewski, *Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych*, „Horyzonty Polityki” 11/34(2020), s. 109–123.

⁵⁰ Kompletny komentarz do tego tekstu prezentuje S. Witkowski, „*Wielki Babilon*”, s. 45–268.

⁵¹ S. Witkowski, „*Wielki Babilon*”, s. 254.

⁵² S. Witkowski, „*Wielki Babilon*”, s. 258.

⁵³ S. Witkowski, „*Wielki Babilon*”, s. 258.

Wielokrotnie w historii interpretacji symbolicznego Wielkiego Babilonu poszukiwano kolejnych jego „wcieleń” zarówno na płaszczyźnie religijnej, jak i politycznej. Prowadziło to nierzadko do nadużyć, nadinterpretacji lub doraźnej manipulacji⁵⁴. Tym niemniej treści związane z wizją Wielkiego Babilonu nie dotyczą jedynie sytuacji starożytnego Rzymu, ale mają także wymiar ponadczasowy. Przypomina o tym Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Biblia a moralność. Chrześcijańskie korzenie moralności* (2009)⁵⁵. W pkt. 116-119 wskazuje się na pewne paradygmaty dotyczące życia chrześcijańskiego, wynikające z lektury Ap 13 i 17–18. Dotyczą one iluzji, które były typowe dla starożytnego Rzymu oraz innych podobnych systemów polityczno-religijnych i gospodarczych. Są to wiara w samowystarczalność i możliwość zbudowania rajy na ziemi, idealnego świata bez Boga (por. pkt. 119). Samoubóstwienie człowieka uniemożliwia mu uznanie Stwórcy i Pana dziejów.

Bluźniercze imiona, które charakteryzują Bestię z Ap 17,3, wpisują się w szeroki temat walki z Bogiem prowadzonej przez szatana i systemy, za którymi się ukrywa i na które wpływa.

PODSUMOWANIE

Teologiczno-biblijna analiza zastosowania terminów βλασφημέω; βλασφημία; βλασφημός prowadzi do następujących wniosków:

Ogólna koncepcja bluźnierstwa w Ap jest spójna z jego rozumieniem nowotestamentowym. W poszczególnych omawianych tekstach dostrzega się jednak pewne cechy typowe dla teologii Ap. Autorami bluźnierstwa mogą być ludzie. W Smyrnie bluźnierstwem jest zachowanie pewnej grupy judaistycznej, która prowokuje prześladowania chrześcijan. W ten sposób członkowie grupy określanej jako „synagoga szatana” przeciwstawiają się Bogu i Jego Synowi Jezusowi Chrystusowi. Prześladowując Kościół w Smyrnie, występują przeciw Temu, do którego ten Kościół należy. Autorami niekiedy radykalnych form bluźnierstwa są mieszkańcy ziemi, których dotyczą plagi powodowane przez wylanie siedmiu czasz gniewu Bożego. Ludzie dotknięci plagami bluźnią otwarcie przeciwko Bogu Stwórcy i Jego Imieniu. Bluźnierstwo wyraża całkowite odrzucenie Boga i najwyższą obrazę Stwórcy. Plagi, które mają prowadzić do nawrócenia mieszkańców ziemi, nie przynoszą spodziewanego efektu. Ich postawa jest harda i pełna pychy. Nie podejmują żadnej refleksji i nie uznają autorytetu Boga. W przypadku bluźnierstwa związanego z Bestiami z morza i z Bestią z wizji Wielkiego Babilonu mamy do czynienia z figurami symbolicznymi, które odnoszą się do struktur politycznych, religijnych i gospodarczych. Bluźnierstwo staje się jedną z ich ważnych, wręcz emblematycznych cech. Imiona bluźniercze, ostentacyjna czynność bluźnienia przeciwko Bogu, Jego przybytkowi i Jego świętym podkreślają ich zdecydowanie wrogą postawę wobec Boga i Jego wyznawców. Bluźnierstwo jest w charakterze jedną z form propagandy w procesie budowania anty-Królestwa, cywilizacji o charakterze antyboskim, opartej na samoubóstwieniu i dążeniu do sa-

⁵⁴ Por. S. Witkowski, „Wielki Babilon”, s. 343–373.

⁵⁵ Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale radici bibliche dell'agire cristiano*, w: *La Santa Sede* [online], https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_it.html (dostęp: 19.09.2023).

mowystarczalności, budowanej na przekonaniu o konieczności odrzucenia autorytetu Boga i wszystkiego, co do Niego prowadzi. Odrzucenie to prowadzi do krwawych prześladowań wyznawców Chrystusa. Błuznierstwo jest znakiem zuchwałej pychy i wyzwaniem rzuconym Bogu. W perspektywie problemów Kościoła w I w. teksty Ap dedykowane błuznierstwu mogły stanowić zaproszenie do podjęcia dwóch typów refleksji. Po pierwsze: należało zachować świeżość umysłu i nazywać po imieniu to, co rzeczywiście było skierowane przeciw Bogu. Nie wolno było lekceważyć postaw błuznierczych, by nie przejąć mentalności mieszkańców ziemi przekonanych o własnej wielkości i nie dać się manipulować siłom, które z Bogiem walczą⁵⁶. Po drugie: powszechność i agresywne oddziaływanie błuzniących i błuznierstwa nie powinny wyprowadzać członków kościołów w Azji z wewnętrznej równowagi. Chrześcijanin powinien mieć świadomość, że agresja wobec Boga nie jest mitem. Błuzniercze poniżanie Boga, Jezusa Chrystusa i Jego wyznawców jest dowodem toczącej się walki duchowej. Ostatecznie źródłem błuznierstwa jest Smok-szatan, który bezskutecznie próbuje dorównać Bogu. Błuznierstwa nie powinny budzić obaw wierzących, bo wobec wszechmocy Boga są oznaką bezsilności Jego przeciwników. Wytrwałość w wierze zakłada znoszenie błuznierstw kierowanych również przeciw wyznawcom Chrystusa. Warto podkreślić, że Ap kierowana jest właśnie do wewnątrz Kościoła. Także w dzisiejszych sytuacjach deprecjacji religii chrześcijańskiej i odrzucania istnienia Boga wierzący powinni odczytywać przesłanie Ap. Błuznierstwa będą zawsze. Autor Ap nie mówi, że świat będzie przyjazny chrześcijanom i będzie akceptował wartości, którymi się kierują. Powinni raczej przygotować się na próby i pamiętać, że ostateczne zwycięstwo należy do Baranka, Króla królów i Pana panów.

BLUŻNIERSTWO W APOKALIPSIE ŚW. JANA. STUDIUM TEOLOGICZNO-BIBLIJNE

STRESZCZENIE

Artykuł nosi tytuł *Błuznierstwo w Apokalipsie św. Jana. Studium teologiczno-biblijne*. Punktem odniesienia jest terminologia bezpośrednio związana z błuznierstwem (βλασφημέω; βλασφημία; βλασφημός). Autor Objawienia mówi o błuznierstwie na dwa sposoby. Ludzie błuznią przeciwko Bogu lub Jego naśladowcom (Ap 2,8; 16,9.11.21). Błuznierstwa są związane z symbolami struktur państwowych, politycznych i ekonomicznych. Są to struktury o charakterze demonicznym (Ap 13,1.5-6; 17,3). Autor Księgi Objawienia ostrzega chrześcijan i zachęca ich do uważnego obserwowania rzeczywistości. Jednocześnie chrześcijanie muszą być przygotowani na słowną agresję w postaci błuznierstwa.

⁵⁶ Zob. M. Karczewski, *Wyjście z Babilonu w świetle Ap 18,4b-5*, w: *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga pamiątkowa dla ks. prof. J. Łacha*, red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, Wyd. Stowarzyszenie Biblistów Polskich: Warszawa 2012, s. 238–249.

**BLASPHEMY IN THE APOCALYPSE OF ST. JOHN.
A THEOLOGICAL AND BIBLICAL STUDY**

SUMMARY

The article is titled *Blasphemy in the Apocalypse of St. John. A theological and biblical study*. The point of reference is the terminology directly related to blasphemy (βλασφημέω; βλασφημία; βλασφημός). The author of Revelation speaks of blasphemy in two ways. People blaspheme against God or his followers (Rev 2,8; 16,9.11.21). Blasphemies are associated with symbols of state, political and economic structures. These are structures of a demonic nature (Rev 13,1.5-6; 17,3). The author of Revelation warns Christians and invites them to carefully observe reality. At the same time, Christians must be prepared for verbal aggression in the form of blasphemy.

**BLASPHEMIE IN DER APOKALYPSE DES HEILIGEN JOHANNES.
EINE THEOLOGISCHE UND BIBLISCHE STUDIE**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel trägt den Titel *Blasphemie in der Johannesapokalypse. Eine theologische und biblische Studie*. Die Basis ist die Terminologie, die in direktem Zusammenhang mit der Blasphemie steht (βλασφημέω; βλασφημία; βλασφημός). Der Autor der Offenbarung spricht von Blasphemie auf zwei Weisen. Die Menschen lästern Gott oder seine Anhänger (Offb 2,8; 16,9.11.21). Ausserdem wird die Blasphemie auch mit symbolischen Strukturen von der Macht, Politik und Wirtschaft verbunden. Es handelt sich um die Strukturen, die als dämonische dargestellt werden (Offb 13,1.5-6; 17,3). Der Autor der Offenbarung warnt Christen und fordert sie auf, die Realität aufmerksam zu beobachten. Gleichzeitig müssen Christen auf verbale Aggressionen in der Form von Blasphemie vorbereitet sein.

BIBLIOGRAFIA:**Źródła:**

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. K. Ellinger – W. Rudolph, Stuttgart 1990⁴.
Novum Testamentum Graece, wyd. E. Nestle – K. Aland, Stuttgart 2011²⁸.
Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1979².
The Greek New Testament, wyd. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 2014⁵.

Dokumenty Kościoła:

- Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale radici bibliche dell'agire cristiano*, w: *La Santa Sede* [online], https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_it.html (dostęp: 19.09.2023); edycja polska: Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Verbum: Kielce 2009.

Opracowania:

- Aune D.E., *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary 52a, Thomas Nelson Inc: Nashville 1997.
 Aune D.E., *Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52b, Thomas Nelson Inc: Nashville 1998.
 Bauer W., *Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, De Gruyter: Berlin–New York 1971⁵.
 Beyer H. W., *βλασφημέω, βλασφημία, βλασφημός*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, red. G. Kittel, Kohlhammer Verlag: Stuttgart 1932–1978, s. 620–624.
 Draguła A., *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2013.
 Foerster G.W., *δράκων*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, red. G. Kittel, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1932–1978, s. 284–286
 Hofius O., *βλασφημία κτλ.*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, red. H. Balz, G. Schneider, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, kol. 527–532.
 Karczewski M., *Harmagedon (Ap 16,6) w kontekście teologicznym Apokalipsy św. Jana*, „Studia Elbląskie” 14(2013), s. 213–225.
 Karczewski M., *Jezus Chrystus jako Król królów i Pan panów (Ap 17,14b; 19,16) na tle teologii Apokalipsy*, w: *Ewangelia o królestwie*, red. A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Wydawnictwo KUL: Lublin 2009, s. 265–281.
 Karczewski M., *Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych*, „Horyzonty Polityki” 11/34(2020), s. 109–123.
 Karczewski M., *Któż jest podobny do Bestii... (Ap 13,4)? Struktury władzy między historią a prorocstwem w Ap 13*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 41/1(2008), s. 10–20.
 Karczewski M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 55, SQL: Olsztyn 2010.
 Karczewski M., *Symbol węża w Apokalipsie św. Jana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 14(2019), s. 121–137.
 Karczewski M., *Teologiczna wizja szatana w Ap 12,3-17*, „Studia Warmińskie” XLII/XLII(2004/2005), s. 233–246.

- Karczewski M., *Wyjście z Babilonu w świetle Ap 18,4b-5*, w: *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga pamiątkowa dla ks. prof. J. Łacha*, red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, Wyd. Stowarzyszenie Biblistów Polskich: Warszawa 2012, s. 238–249.
- Karczewski M., *Wytrwałość chrześcijan w Liście do Kościoła w Efezie (Ap 2,1-6)*, w: *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. R. Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Vocatio: Warszawa 2008, s. 192–204.
- Karczewski M., „*Zaiste przyjdę niebawem*” (Ap 22,20). *Kilka refleksji nad eschatologią Apokalipsy św. Jana*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 16(2021), s. 215–232.
- Karczewski M., *Znaczenie terminu hora (godzina) w Apokalipsie Janowej*, „*Verbum Vitae*” 35(2019), s. 279–306.
- Kotecki, D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Series Biblica Paulina 6, Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2008.
- Kotecki, D., *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne*, Dabar 1, Bonus Liber: Rzeszów 2021.
- Miggelbrink R., *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, tłum. A. Wałęcki, *Myśl Teologiczna* 49, WAM: Kraków 2005.
- Podeszwa P., *Il simbolismo della cifra dieci nell'Apocalisse di San Giovanni*, „*Biblica et Patristica Thorunesia*” 5(2012), s. 85–101.
- Ravasi, G. *Apokalipsa*, przekł. K. Stopa, Jedność: Kielce 2002.
- Strack H., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung des Johannes*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München 1969⁵.
- Schmoltdt H., *Masse und Gewichte*, w: *Das grosse Bibellexicon. Altes und Neues Testament*, red. K. Koch, E. Otto, J. Roloff, H. Schmoltdt, Tosa Verlag: Wien 2004, s. 328–329.
- Siemieniec T., *Teologiczna funkcja terminów kairos i chronos w Apokalipsie Janowej*, „*Verbum Vitae*” 35(2019), s. 307–342.
- Witkowski S., „*Wielki Babilon*” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata*, La Salette: Kraków 2012.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XX, Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2012.
- Wróbel M., *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Wydawnictwo KUL: Lublin 2005.
- Wróbel M., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Wydawnictwo KUL: Lublin 2013.

FRATERNITÉ ET MÈRE TERRE. TOUS FRÈRES ET SŒURS DANS LA MAISON COMMUNE

Mots-clés: Fraternité, mère Terre, Pape François, Solidarité, Écologie
Keywords: Fraternity, Mother earth, Pope Francis, Solidarity, Ecology
Schlüsselwörter: Brüderlichkeit, Mutter Erde, Papst Franziskus, Solidarität, Ökologie
Slowa kluczowe: braterstwo, matka Ziemia, papież Franciszek, solidarność, ekologia

Le concept de fraternité est complexe et exigeant, car il est souvent utilisé à différents niveaux (interpersonnel, ecclésial, universel, cosmique) et avec différentes significations. Cet article l'analyse à la lumière du magistère du Pape François, en prêtant une attention particulière à ses deux dernières encycliques : *Fratelli tutti*¹ et *Laudato si*². La première, « sur la fraternité et l'amitié sociale », poursuit la réflexion que *LS* avait faite sur « sur la sauvegarde de la maison commune ».

La fraternité humaine proposée par *FT* fait partie de la fraternité cosmique promue par *LS*. Les deux encycliques nous invitent à écouter le cri de la terre et le cri des pauvres (*LS* 38), bien que *LS* se concentre sur le premier et *FT* sur le second. Ces cris sont inséparables et l'un ne peut être entendu sans tenir compte de l'autre.

La première partie de cet article se concentre sur quelques acceptions du concept de fraternité qui sont réductrices et insuffisantes. La deuxième partie présente les ca-

* Martín Carbajo Núñez, OFM, est né à Figueruela de Arriba (Zamora, Espagne). Il est titulaire d'un doctorat en théologie morale (Alfonsianum, Rome), d'une licence en philologie germanique (Université de Saint-Jacques-de-Compostelle), d'un master en communication sociale (Université pontificale grégorienne, Rome) et il est technicien en informatique de gestion. Il enseigne actuellement la théologie morale et éthique de la communication dans trois universités : deux à Rome : Antonianum (PUA) et Alfonsiana (PUL); une aux États-Unis : le FST, affilié à l'université de San Diego (Californie). À l'Université pontificale Antonianum (PUA), il a été vice-recteur et recteur *Magnificus ad interim*. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2814-5688>, E-mail: mcarbajo@fst.edu

¹ François, "*Fratelli tutti*". *Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale* (3.10.2020), LEV: Cité du Vatican 2020. Nous recueillons ici quelques idées que nous avons amplement développées dans notre livre : M. Carbajo-Núñez, *La fraternité universelle. Racines franciscaines de Fratelli tutti*, MédiasPaul : Paris 2023.

² François, "*Laudato si*". *Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune* (24.05.2015), AAS 107(2015), pp. 847-945.

ractéristiques que le Pape François lui attribue pour ensuite, dans la troisième partie, analyser la façon dont il l'applique à notre relation avec sœur mère terre³.

Le pape enseigne que la fraternité est unité dans la diversité. Il est vrai que les différences causent des conflits, « mais l'uniformité génère l'asphyxie et fait que nous nous étouffons culturellement » (FT 191). Le modèle est le polyèdre, « qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité⁴ ». L'image de la mosaïque est également appropriée et significative, car en elle chaque élément contribue à la beauté de l'ensemble sans perdre ses caractéristiques particulières.

1. VERSIONS RÉDUCTRICES DE LA FRATERNITÉ

Le terme fraternité, avec ses variantes (confrérie, confraternité), a été largement utilisé au cours de l'histoire. Au Moyen Âge, ce terme était d'usage courant pour désigner quelques groupes religieux qui se consacraient à des activités pieuses et caritatives. Certaines associations d'artisans et de professionnels étaient également appelées « confréries »⁵.

Aujourd'hui encore, le mot « fraternité » est utilisé pour désigner, par exemple, associations d'étudiants⁶ et autres groupes religieux⁷, maçonniques⁸, etc. Au niveau ecclésiastique, il s'applique à toute une congrégation religieuse⁹ et à chacune de ses provinces ou communautés locales.

La vision chrétienne de la fraternité intègre le respect de l'individualité avec l'ouverture à la diversité et à l'universalité. A cette vision intégratrice s'opposent d'autres visions réductrices qui conduisent à la domination ou à s'enfermer en petits groupes. Par exemple, Platon la réduisait au niveau national face aux « barbares »

³ Version italienne de cet article : M. Carbaajo-Núñez, *Fraternità e Madre Terra. Tutti fratelli e sorelle nella casa comune*, "Studia Moralia" 61/2 (2023).

⁴ François, "Evangelii gaudium". *Exhortation apostolique* (24.11.2013), AAS 105(2013), n. 236.

⁵ Cf. K. Eisenbichler, *A companion to medieval and early modern confraternities*, Brill: Leiden 2019; M. Grazzini, *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano*, Clueb: Bologna 2006; A. Vauchez, *Les confréries au Moyen Âge : esquisse d'un bilan historiographique*, "Revue Historique" 275/2(1986), pp. 467-477.

⁶ Les organisations d'étudiants universitaires identifiées comme « fraternités » sont très répandues aux États-Unis, mais aussi dans d'autres pays, comme l'Allemagne. Cf. C.L. Torbenson, G. Parks, *Brothers and sisters: diversity in college fraternities and sororities*, Fairleigh Dickinson Univ. Press: Madison (NJ) 2009.

⁷ Cf. P. Chinazzi, *Le confraternite. Storia, evoluzione, diritto*, Ed. Univ. Romane: Rome 2010; D. Borobio, *Hernandades y cofradías: entre pasado y futuro*, Centre de Pastoral Litúrgica: Barcelona 2003.

⁸ Cf. M.P. Hall, *Masonic orders of fraternity. The adepts in the western esoteric tradition*, Philosophical Research Society: Los Angeles (CA) 1978; Z. Ciuffoletti, S. Moravia, *La massoneria: la storia, gli uomini, le idee*, Mondadori: Milano 2010.

⁹ "L'Ordre des frères mineurs, fondé par saint François d'Assise, est une Fraternité": *Constitutions générales*, art. 1, in OFM, *Costituzioni generali, Statuti generali dell'Ordine dei frati minori*, Curia Generale OFM: Rome 2010, p. 59.

étrangers ; Xénophon à ceux qui se sentent unis par des liens d'amitié face aux « ennemis ». Les obligations éthiques qui régissaient à l'interne de ces groupes fraternels étaient différentes de celles qui s'appliquaient aux « autres ». Le cosmopolitisme stoïque de la Grèce antique affirme la fraternité de tous les êtres humains, mais sa conception de la divinité reste naturelle-philosophique, sans jamais parvenir à un Dieu personnel¹⁰.

1.1. Une fraternité « d'en bas »

De nombreuses acceptions de la fraternité n'ont pas atteint l'universalisme qu'elles visaient. L'un des exemples les plus connus est celui de la Révolution française, qui l'a incluse dans sa devise (« Liberté, égalité, fraternité »), mais l'a abandonnée ensuite, jusqu'à l'éliminer du vocabulaire politique et économique¹¹. Il n'était pas facile de maintenir un concept inconfortable, qui contrastait fortement avec la tendance centralisatrice de l'État et avec la dynamique de confrontation que leur révolution elle-même avait générée. En 1835, Alexis de Tocqueville a expliqué pourquoi ce concept était difficile à maintenir :

« Le despotisme, qui, de sa nature, est craintif, voit dans l'isolement des hommes le gage le plus certain de sa propre durée, et il met d'ordinaire tous ses soins à les isoler. Il n'est pas de vice du cœur humain qui lui agrée autant que l'égoïsme : un despote pardonne aisément aux gouvernés de ne point l'aimer, pourvu qu'ils ne s'aiment pas entre eux. Il ne leur demande pas de l'aider à conduire l'État ; c'est assez qu'ils ne prétendent point à le diriger eux-mêmes »¹².

La Révolution française a été inspirée par le mouvement des Lumières, qui voulait vaincre l'ignorance par la lumière de la raison. Ce mouvement a développé le concept de fraternité en appliquant la réflexion rationnelle au fait vérifiable que tous les êtres humains partagent une nature commune et devraient donc avoir les mêmes droits fondamentaux.

[Au Siècle des Lumières], « la fraternité universelle est-elle considérée essentiellement d'en bas, issue de l'égalité d'origine et de nature de tous les hommes. [...] Restaurer et faire toujours respecter l'égalité naturelle, l'originelle fraternité de tous les hommes, tel est le but de la Révolution française ». Cependant, « celle-ci a bel et bien distingué, et de façon drastique et sanglante, entre le cercle étroit et fraternel des révolutionnaires et le groupe extérieur des non-révolutionnaires »¹³.

¹⁰ J. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, Queriniana: Brescia 2005, pp. 11-12, 23, 61.

¹¹ François, *La fraternité principe régulateur de l'ordre économique. Message à l'occasion de la session plénière de l'Académie pontificale des sciences sociales* (24.04.2017), OsRom 99 (29.04.2017), p. 7.

¹² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. 3, 14, Michel Lévy: Paris 1964, p. 168.

¹³ J. Ratzinger, *Frères dans le Christ: l'esprit de la fraternité chrétienne*, Cerf : Paris 1962, pp. 24-25.

Il s'agit d'une fraternité conçue « d'en bas » qui, dans la pratique, n'est qu'apparente, car elle ne parvient pas à surmonter la dynamique de séparation et d'affrontement tribal. Il manque un élément transcendant qui unit tout le monde et qui permette de dépasser les intérêts de groupe. « Quand le roi-père sera assassiné, les révolutionnaires jacobins devront renoncer à l'idée même de fraternité »¹⁴.

1.2. Le marxisme

L'idée d'un seul Dieu, père de toute l'humanité, disparaît complètement dans le marxisme. Sans un élément unificateur, on abandonne toute tentative de construire une fraternité égalitaire dans le présent. L'humanité est divisée « en deux groupes radicalement antithétiques : le capital et le prolétariat. Entre eux, il y a une dialectique hostile qui constitue l'être de l'histoire »¹⁵.

La lutte des classes est inévitable pour avancer vers une future société égalitaire, c'est-à-dire pour surmonter l'aliénation historique et retrouver la nature pure des origines. Ainsi, « l'homme qui vit dans le présent est sacrifié au Moloch de l'avenir »¹⁶.

2. LA FRATERNITÉ À LA LUMIÈRE DU MAGISTÈRE DU PAPE FRANÇOIS

Marquant les différences avec les acceptions « d'en bas », pape François affirme qu'une fraternité, « privée de la référence à un Père commun comme son fondement ultime, ne réussit pas à subsister »¹⁷. Cette dimension transcendante et personnelle la distingue nettement de la conception rationnelle des stoïciens et des éclairés, qui l'ont réduite à une théorie sociale et à un simple projet humain. Dans la vision chrétienne, la fraternité fait partie du projet de Dieu et, par conséquent, « l'histoire de la foi, depuis son début, est une histoire de fraternité » (*LF* 54).

Joseph Ratzinger avait déjà déclaré que la fraternité chrétienne est liée à une vision transcendante et se distingue nettement de l'idée de fraternité fermée, élitiste et réservée aux initiés que l'on trouve, par exemple, dans la franc-maçonnerie libérale¹⁸.

2.1. Fondement trinitaire et christologique

La fraternité chrétienne a un fondement trinitaire et christologique, c'est-à-dire qu'elle est comprise « d'en haut », à partir de l'ouverture au Père de tous et de tout. En tant que créateur, Il est le Père de tous les hommes et de toutes les créatures (cf. *LS* 89).

¹⁴ “Quando il padre-re viene ucciso, i rivoluzionari giacobini dovranno rinunciare [...] all'idea stessa di fraternità”: A.M. Baggio (ed.), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politica contemporanea*, Città Nuova: Roma 2007, p. 35.

¹⁵ J. Ratzinger, *Frères dans le Christ*, p. 25.

¹⁶ Benoît XVI, “*Deus caritas est*”. *Lettre encyclique* (25.12.2005), AAS 98(2006), n. 31b.

¹⁷ François, “*Lumen fidei*”. *Lettre encyclique* (29.05.2013), AAS 195(2013), n. 54.

¹⁸ “Même, le libéralisme, hérité de l'*Aufklärung*, a su se donner, dans la Franc-maçonnerie, son cercle fraternel ésotérique et hiérarchisé” : J. Ratzinger, *Frères dans le Christ*, 25.

Cette paternité est médiée par le Fils¹⁹ : « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut » (Jn 1,3). Le baptême nous insère dans une relation filiale plus profonde, car « nous sommes libérés du péché et régénérés comme fils de Dieu, nous devenons membres du Christ et nous sommes incorporés à l'Église »²⁰. En effet « c'est en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps (1Co 12,13) où chacun apporte sa contribution spécifique » (FT 280).

Pour les croyants, la fraternité universelle n'est pas le fruit d'un raisonnement ou de la vérification du fait que nous partageons une même nature et appartenons à une même espèce. Il s'agit d'une question de foi : nous croyons que, dans le Christ, nous sommes fils du Père par la puissance de l'Esprit. De là découle l'égalité de dignité de tous et l'appel à participer à un unique projet d'amour.

« Pour nous, cette source de dignité humaine et de fraternité se trouve dans l'Évangile de Jésus-Christ. C'est de là que surgit 'pour la pensée chrétienne et pour l'action de l'Église le primat donné à la relation, à la rencontre avec le mystère sacré de l'autre, à la communion universelle avec l'humanité tout entière comme vocation de tous' » (FT 277).

FT invite à construire la culture de la fraternité, qui est don et tâche, une grâce divine qui exige conversion et effort. L'Esprit Saint, par la pluralité de ses dons, enrichit l'unité en réconciliant les différences et en générant en nous « les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus »²¹. En effet, « la diversité doit toujours être réconciliée avec l'aide de l'Esprit Saint ; lui seul peut susciter la diversité, la pluralité, la multiplicité et, en même temps, réaliser l'unité » (EG 131).

Il s'agit d'une fraternité fondée sur le don de soi, l'égalité et la réciprocité. L'expérience de la gratuité divine conduit à abandonner toute prétention de supériorité ou de privilège. « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mt 10,8). Tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons est un don qui doit être administré de manière responsable, en le mettant généreusement au service des autres. Le sujet fraternel ne se limite pas à donner des choses, mais il se donne lui-même.

2.2. Elle va au-delà du concept de solidarité

Le mot solidarité a été largement utilisé par la Doctrine Sociale de l'Église, avec une richesse de contenu semblable à celle de la fraternité. Ce mot a également été utilisé par de nombreuses idéologies, par exemple l'idéologie marxiste. Ainsi, elle a été chargée de connotations qui peuvent la rendre inappropriée pour exprimer certaines idées. En effet, Benoît XVI, au chapitre 3 de l'encyclique *Caritas in veritate*, avait déjà préféré parler du principe de « fraternité » plutôt que du principe de « solidarité »,

¹⁹ “The fatherhood of God is a fatherhood mediated by the Son and including brotherly union in the Son”: J. Ratzinger, *The meaning of Christian brotherhood*, Ignatius: San Francisco 1993², p. 44; “Il n’y a ni Juif ni Grec, il n’y a ni esclave ni homme libre, il n’y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu’un dans le Christ Jésus”: Gal 3,28.

²⁰ *Catéchisme de l'Église Catholique*, Fleurus-Mame: Paris 2015, n. 1213.

²¹ Cf. Ph 2,5. “Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix” : Gal 5, 22.

soulignant ainsi que l'autre n'est pas seulement un individu parmi d'autres mais un frère que j'apprécie dans sa singularité.

Dans cette ligne, le pape François utilise le mot « fraternité » quarante-quatre fois dans l'encyclique *Fratelli tutti*, vingt-deux fois plus que celui de « solidarité ». Cette encyclique insiste sur l'individualité et sur la singularité de chaque être et, par conséquent, lie la fraternité « à de nouveaux concepts qui remplacent la paix par les pacificateurs, le développement par les coopérants, le respect des droits par l'attention aux besoins des autres, qu'il s'agisse d'une personne, d'un peuple ou d'une communauté »²².

La fraternité permet l'unité dans la diversité ; l'être égal, sans renoncer à être différent. En d'autres termes, il évite l'individualisme tout en respectant l'individualité de chaque sujet concret²³. Avant d'écrire *FT*, le pape avait déjà expliqué la différence entre fraternité et solidarité :

[La fraternité constitue], « dans le même temps, le complément et l'exaltation du principe de solidarité. En effet, alors que la solidarité est le principe de planification sociale qui permet aux inégaux de devenir égaux, la fraternité est celui qui permet aux égaux d'être des personnes différentes. La fraternité permet à des personnes égales dans leur essence, leur dignité, leur liberté, et dans leurs droits fondamentaux, de participer différemment au bien commun »²⁴.

La fraternité va donc bien au-delà de la solidarité. Une société peut être solidaire sans être fraternelle. La solidarité vise à rétablir l'égalité et la justice entre tous, mais elle peut être détachée de la gratuité de l'amour, se réduisant à la philanthropie ou au paternalisme qui assiste. On aide les nécessiteux, mais on ne les reconnaît pas comme des frères et sœurs, appréciés dans leur singularité. Un aspect fondamental de la relation pleinement humaine est ainsi annulé, car, comme le disait Benoît XVI, rien de matériel ou de formel « ne peut assurer l'essentiel dont l'homme souffrant – tout homme – a besoin : le dévouement personnel plein d'amour » (*DCE* 28).

La relation fraternelle implique un échange de biens relationnels qui empêche qu'on se sente supérieur si on est celui qui donne le plus ou inférieur si l'on ne fait que recevoir. Les biens relationnels compensent l'écart éventuel entre les biens corporels échangés. Chacun se sent écouté et accueilli affectueusement, comme une personne d'égale dignité, sans dépendance ni paternalisme.

²² “Nuevos conceptos que sustituyen la paz con los pacificadores, el desarrollo con los cooperantes, el respeto de los derechos con la atención a las necesidades del prójimo ya sea una persona, un pueblo o una comunidad”: P. Parolin, *Intervento alla conferenza sulla lettera enciclica “Fratelli tutti”* (4.10.2020), OsRom 229 (5.10.2020), p. 5 et 8, ici 8.

²³ Une explication de cette différence : M. Carabajo-Núñez, *Notre Sœur Mère Terre. Racines franciscaines de Laudato si'*, MédiasPaul: Paris 2020.

²⁴ François, *La fraternité principe régulateur de l'ordre économique*, p. 7.

2.3. Gratuité, réciprocité et universalité

La fraternité chrétienne est une expression de gratuité et de réciprocité²⁵. Elle ne se fonde pas sur un contrat social, qui régit la liberté et l'égalité de tous, mais sur la foi en Dieu le Père. *FT* propose le bon Samaritain comme exemple du type de relations gratuites qui rendent possible la fraternité. Déjà auparavant, Benoît XVI avait rappelé que, sans la gratuité de l'amour, on n'atteint ni la fraternité, ni la justice²⁶.

« La raison, à elle seule, est capable de comprendre l'égalité entre les hommes et d'établir une communauté de vie civique, mais elle ne parvient pas à créer la fraternité. Celle-ci naît d'une vocation transcendante de Dieu Père, qui nous a aimés en premier, nous enseignant par l'intermédiaire du Fils ce qu'est la charité fraternelle » (*CV* 19).

La fraternité chrétienne valorise l'individualité de la personne concrète tout en restant ouverte à l'universalité. Elle se vit en petits groupes, en communautés locales, mais elle ne crée pas des groupes fermés qui s'opposent aux « autres », mais elle est toujours au service de tous²⁷. Elle ne se limite pas au domaine privé, mais doit imprégner tous les niveaux : familial, social, politique, économique.

En effet, la bonne politique est basée sur l'amitié sociale, « unit l'amour, l'espérance, la confiance dans les réserves de bien qui se trouvent dans le cœur du peuple » (*FT* 196) et cherche donc le dialogue et le consensus. Même à l'intérieur de l'activité économique ordinaire « le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité, peuvent et doivent trouver leur place » (*CV* 36).

L'exhortation *Amoris Laetitia* affirme que « c'est précisément la famille qui introduit la fraternité dans le monde »; c'est là que nous avons « la première expérience de fraternité²⁸ ». En renforçant ces relations familiales, nous pouvons « raviver parmi tous les peuples un désir mondial de fraternité » (*FT* 8) afin que nous puissions avancer ensemble vers « un avenir façonné par l'interdépendance et la coresponsabilité au sein de toute la famille humaine » (*FT* 127).

²⁵ «La *fraternità* è un concetto tipicamente cristiano, ampiamente sviluppato dalla Scuola di pensiero francescana [...]. La parola *fratellanza* invece viene introdotta nel lessico popolare dopo la Rivoluzione Francese. Quindi sono due concetti diversi. Mentre la *fraternità* presuppone una comune origine, la *fratellanza* si basa piuttosto su un comune sentire»: S. Zamagni, cité dans B. Maussier (ed.), *Il mondo in divenire, Un dibattito aggiornato sulle previsioni di Jacques Attali*, Armando editore: Roma 2020, p. 301.

²⁶ Benoît XVI, «*Caritas in veritate*». *Lettre encyclique* (29.06.2009), AAS 101(2009), n. 38.

²⁷ «La delimitazione della *fratellanza* cristiana limitata non mira a creare un circolo esoterico fino a sé stesso, ma avviene al servizio del tutto»: J. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, pp. 85, 86, 94.

²⁸ François, «*Amoris Laetitia*». *Exhortation apostolique post-synodale* (19.03.2016), [AL], AAS 108/4(2016), n. 194.

2.4. Unité dans la diversité et opposition polaire

Plus qu'un programme ou un point d'arrivée, la fraternité est un processus continu de conversion et d'ouverture affectueuse à la diversité. La fraternité se crée donc en initiant « des processus de rencontre, des processus qui bâtissent un peuple capable d'accueillir les différences » (FT 217).

Le Pape François explique la fraternité en utilisant la dialectique du contraste ou de l'opposition polaire proposée par Romano Guardini²⁹. Cette dialectique n'est pas synonyme de contradiction entre des éléments qui s'excluent mutuellement. Dans l'opposition polaire, les éléments se conditionnent, se complètent et s'intègrent dans une unité qui n'annule pas la différence³⁰. Faisant appel à ce dynamisme, le Pape affirme la nécessité d'embrasser la culture de la rencontre, qui cherche l'unité sans renoncer à la différence, c'est-à-dire qui cherche l'unité dans la diversité.

Nous devons maintenir le juste dynamisme entre les multiples polarités, par exemple, entre universel-particulier (FT 142), global-local (FT 143), différence-complémentarité, essence-existence. « L'unité est supérieure au conflit » (LS 198), mais il ne s'agit pas « de viser au syncrétisme ni à l'absorption de l'un dans l'autre, mais de la résolution à un plan supérieur qui conserve, en soi, les précieuses potentialités des polarités en opposition » (FT 245). Toute forme de contradiction excluante doit être évitée.

« La vie subsiste où il y a un lien, la communion, la fraternité »³¹. Cependant, aujourd'hui « il existe un modèle de globalisation qui soigneusement vise une uniformité unidimensionnelle et tente d'éliminer toutes les différences et toutes les traditions dans une recherche superficielle d'unité » (FT 100). En contradiction avec cette tendance homogénéisatrice, nous devons être joyeusement ouverts « à la rencontre avec l'humanité, indépendamment du groupe d'appartenance » (FT 90), car « la propre identité culturelle s'approfondit et s'enrichit dans le dialogue avec les différences »³².

3. LA FRATERNITÉ AVEC SŒUR MÈRE TERRE

La relation avec la nature est inséparable des trois autres relations fondamentales de l'être humain : avec Dieu, avec les autres et avec soi-même. La fraternité cosmique exige le développement harmonieux de ces quatre relations. Cependant, dans la culture

²⁹ Nous avons expliqué cette dialectique dans : M. Carbajo-Núñez Martín, *La fraternidad universal. Raíces franciscanas de Fratelli tutti*, Efarantzazu: Vitoria-Gasteiz 2022, pp. 151-175.

³⁰ “Tutta l'estensione della vita umana sembra dominata dal dato di fatto degli opposti. [...] Probabilmente non soltanto nella vita umana ; essi stanno, forse, alla base di ogni realtà viva e forse d'ogni realtà concreta”: R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana: Brescia 2007, p. 29.

³¹ G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, NRF: Paris 1940, p. 50, cité dans FT 87.

³² FT 148; François, “*Querida Amazonia*”. *Exhortation apostolique post-synodale* (2.02.2020), LEV: Cité du Vatican 2020, n. 37; “Je ne communique effectivement avec moi-même que dans la mesure où je communique avec l'autre [...] il n'y a pas de vie là où on a la prétention de n'appartenir qu'à soi-même”: FT 87.

occidentale, on a prôné l'utilisation sans entrave et même l'abus de la nature et de notre propre corps.

La modernité a considéré que le monde « irrationnel » n'a qu'une valeur instrumentale, en fonction de nos besoins. Le progrès consiste à le maîtriser et à « l'humaniser ». François Bacon (1561-1626) défend l'empire dictatorial de l'homme à travers la science et la technique³³. Elles visent à « élargir les limites de l'empire humain »³⁴. René Descartes (1596-1650) confirme que nous devons utiliser la raison et la science pour « ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »³⁵. Le mouvement des Lumières voit le monde en mode fonctionnaliste et utilitariste. Il n'est pas une communion de sujets, mais seulement un tas d'objets³⁶, décrits en termes mathématiques et géométriques. On justifie ainsi la seigneurie totale et absolue de l'être humain.

Cet anthropocentrisme despotique et irresponsable s'est appuyé sur la thèse de l'exception humaine, qui postule une rupture ontique entre l'homme et les autres créatures, c'est-à-dire « une séparation radicale entre les êtres humains et les autres formes de vie³⁷ » qui appartiendraient à un autre ordre de l'être³⁸. H. Bergson soutient que cette thèse est « l'architrave de la philosophie moderne, au moins depuis la révolution copernicienne »³⁹.

3.1. Domination despotique ou égalitarisme au lieu de fraternité

La domination despotique sur la nature trouve son extrême opposé dans l'égalitarisme de certains mouvements néopaïens ou panthéistes qui la sacralisent comme si elle était « une réalité intouchable » (CV 48). Alors que l'anthropocentrisme despotique la réduit à un objet informe, « totalement disponible pour sa manipulation » (LS 106), l'égalitarisme ignore la spécificité de l'être humain et la valeur de la diversité. Dans les deux cas, l'unité dans la diversité est annihilée, c'est-à-dire que les fondements d'une authentique fraternité cosmique sont détruits.

En effet, l'anthropocentrisme de la philosophie occidentale a réduit la nature à un ensemble de machines que nous pouvons reprogrammer ou éliminer à notre convenance. Aucune valeur intrinsèque ne lui est reconnue. On justifie ainsi l'idéo-

³³ F. Bacon, *Novum Organum*, Globus: Madrid 2013.

³⁴ "Enlarging the bounds of human empire": F. Bacon, T. Campanella, *The new Atlantis of Francis Bacon & The city of the sun by Tomasso Campanella*, Dover: Mineola NY 2003, p. 31.

³⁵ R. Descartes, *Discourse de la méthode*, Cambridge UP: Cambridge 2013, p. 58 ; cf. F.D. Viven, *Economía y ecología*, Abya-Yala: Quito 2002², p. 45; L. Laberthonniere, *Études sur Descartes*, t. II, Librairie Philosophique J. Vrin: Paris 1935, pp. 288-289.

³⁶ "The world around us become an 'it' rather than a 'thou'": T. Berry, *The great work. Our way into the future*, Bell Tower: New York 1999, p. 16-17.

³⁷ J.M. Schaeffe, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires 2009, p. 24 (Id., *La fin de l'exception humaine*, Gallimard : Paris 2007).

³⁸ Cf. M. Carbajo-Núñez, *Franciscan Spirituality and Integral ecology. Relational bases vs the Throwaway culture*, "Islamochristiana" 43(2017), pp. 59-78.

³⁹ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes : Napoli 2012, p. 12 [Trad.] (Id., *Introduction à la métaphysique*, PUF: Paris 2018).

logie technocratique (CV 14), qui soumet tout aux prodiges de la technologie et de la finance (CV 68).

À l'opposé se situent les éthiques environnementales non anthropocentriques, qui éliminent « la différence ontologique et assiologique entre l'homme et les autres êtres vivants, considérant la biosphère comme une unité biotique de valeur indifférenciée »⁴⁰. L'écologie profonde est la position la plus radicale, car elle élimine toute différence⁴¹. D'autres indiquent certains critères pour identifier les êtres qui ont une valeur intrinsèque et une dignité égale. Pour Peter Singer, ce qui compte, c'est la capacité d'éprouver du plaisir et de la douleur⁴²; pour les théories biocentriques, le simple fait de vivre⁴³. Les théories holistiques donnent la priorité à tout ce qui tend « à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique, faire autrement serait une erreur »⁴⁴.

« Dans un système déterminé, protéger la vie de bactéries bénéfiques pour un écosystème donné peut avoir une plus grande valeur éthique que de préserver la vie d'une population de mammifères, oiseaux ou poissons. Certains auteurs critiques ont signalé le danger d'un « fascisme écologique », qui écarte le bien des individus pour préserver le bien de l'ensemble, soit pour un écosystème donné soit pour l'entière biosphère »⁴⁵.

La vision chrétienne dépasse les deux extrêmes. D'une part, elle souligne la différence ontologique et axiologique qui existe entre l'être humain et les autres créatures. La nature ne doit pas être divinisée, ni « la placer en dignité au-dessus de la personne humaine⁴⁶ ». La terre est mère, mais aussi sœur, c'est-à-dire une créature. En même temps, elle reconnaît que tous les êtres ont une valeur intrinsèque et font partie, avec nous, d'une unité biologique et métaphysique. Elle exclut donc toute utilisation purement utilitaire. Dans cette ligne, Jean-Paul II affirme que, « quand l'homme désobéit à Dieu et refuse de se soumettre à son pouvoir, la nature se rebelle contre lui et elle ne le reconnaît plus comme son seigneur » (SRS 30).

⁴⁰ Jean-Paul II, *Discours dans un congrès sur l'environnement et la santé* (24.03.1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX/1(1997), n. 5.

⁴¹ F. Capra, *The web of life. A new synthesis of mind and matter*, Flamingo: London 1997.

⁴² P. Singer, *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*, Santillana: Madrid 2011; cf. T. Regan, *I diritti degli animali*, Garzanti: Milano 1990, p. 206; "Todos los mamíferos de más de un año serían sujetos de una vida (en sentido biográfico) y tendrían valor intrínseco": H.S. Salt, *Los derechos de los animales*, Catarata, Madrid 1999, p. 22.

⁴³ "None is superior to another": P.W. Taylor, *Respect for Nature: a theory of environmental ethics*, Princeton UP: Princeton NJ 2011, p. 155.

⁴⁴ A. Leopold, *A Sand County Almanac*, Oxford UP: Oxford 2001, p. 189

⁴⁵ A. Herrera Ibáñez, *Ética y ecología*, en L. Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, Siglo XXI: México (D.F.) 2000, pp. 134-151, ici 150 [traduction libre].

⁴⁶ Conseil Pontifical "Justice et Paix", *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, LEV: Cité du Vatican 2005, n. 463.

3.2. Une fraternité cosmique qui respecte l'individualité de chaque être

La fraternité cosmique exige de respecter l'individualité de chaque être. Nous devons donc dépasser le paradigme technocratique actuel, « homogène et unidimensionnel »⁴⁷, qui bloque notre capacité à parler « le langage de la fraternité et de la beauté dans notre relation avec le monde » (LS 11).

« Nous sommes en train de devenir autistes. Nous avons perdu notre capacité à communiquer avec le monde naturel et nous ne parvenons pas à nous accorder avec sa vie intérieure, avec son esprit. Nous sommes analphabètes en ce qui concerne les langues de la nature. Nous n'écoutons pas la voix des arbres, des rivières, des oiseaux, des montagnes, des animaux, des insectes »⁴⁸.

Nous devons renforcer les relations fraternelles dans la maison commune, en nous sentant membres de la grande famille cosmique. Pour ce faire, nous devons surmonter le darwinisme, qui voit la nature comme un champ de bataille, où seuls les plus forts prévalent : « ou mange ou soit mangé ». Dans la vision chrétienne, cependant, toute la création « est pensée pour créer le lieu de rencontre entre Dieu et sa créature »⁴⁹. C'est un foyer pour le dialogue et l'écoute (*ob-audience*), car « tout est lié » (LS) et nous sommes tous liés (FT).

« Dans une société pluraliste, le dialogue est le chemin le plus adéquat pour parvenir à reconnaître ce qui doit toujours être affirmé et respecté, au-delà du consensus de circonstance. Nous parlons d'un dialogue qui a besoin d'être enrichi et éclairé par des justifications, des arguments rationnels, des perspectives différentes, par des apports provenant de divers savoirs et points de vue » (FT 211).

Cette vision chrétienne est en phase avec des études récentes qui confirment que, tant au niveau physique que biologique, l'interdépendance et l'interaction sont plus décisives que la lutte⁵⁰. Les plantes sont un exemple clair de la prédominance de la symbiose et de la collaboration⁵¹. Même dans le règne animal, les espèces qui

⁴⁷ LS 106; R. Guardini avait critiqué le paradigme technocratique, notamment dans ses œuvres. Cf. R. Guardini, *The end of the modern world* ISI: Wilmington 1998 (original 1950) ; Id., *El poder: un intento de orientación*, Cristiandad: Madrid 1982 (original 1951).

⁴⁸ "In the process we have become autistic. We have lost our capacity for communication with the natural world in its inner life, its spirit mode. We find ourselves illiterate as regards the languages of the natural world. We do not hear the voices of the trees, the rivers, the birds, the mountains, the animals, or the insects": T. Berry, *The Emerging Ecozoic Period*, in E. Laszlo, A. Combs, T. Berry (ed.), *Dreamer of the Earth: The Spiritual Ecology of the Father of Environmentalism*, Inner Traditions: Rochester (VT) 2011, pp. 9-15, ici 12.

⁴⁹ Cf. Benoît XVI, *Réflexions à l'ouverture de la première congrégation générale de la XII^e Assemblée générale du Synode des Evêques* (6.10.2008), "Ecclesia" 3436(2008), p. 26.

⁵⁰ "Love is the most universal, the most tremendous and the most mysterious of the cosmic forces. [...] The physical structure of the universe is love": P. Teilhard de Chardin, *Human energy*, Harcourt Brace Jovanovich: New York 1969, p. 32 & 72.

⁵¹ E. Coccia, *The life of plants. A metaphysics of mixture*, Polity: Medford (MA) 2019.

s'adaptent le mieux au milieu « ne sont pas les plus agressives, mais les plus solidaires⁵² ». Tout est lié et tout est interdépendant⁵³.

« L'interdépendance des créatures est voulue par Dieu. Le soleil et la lune, le cèdre et la petite fleur, l'aigle et le moineau : les innombrables diversités et inégalités signifient qu'aucune créature ne se suffit à elle-même, qu'elles n'existent qu'en dépendance les unes des autres, pour se compléter mutuellement, au service les unes des autres » (CEC 340).

François d'Assise est universellement reconnu comme un modèle dans sa relation de fraternité et de réciprocité avec toutes les créatures. Il prend soin d'elles en tant que sœurs et, en même temps, reconnaît qu'il a besoin de leur aide. En se joignant à leur chant, il parvient à surmonter sa propre indignité, car « nul homme n'est digne de te nommer »⁵⁴. En effet, « nous tous, misérables et pécheurs, nous ne sommes pas dignes de te nommer »⁵⁵, alors que « toutes les créatures qui sont sous le ciel, chacune à sa façon, servent leur Créateur, le connaissent et lui obéissent mieux que toi⁵⁶ ». Ainsi, « avec » toutes les créatures (CSol 3) et « par » elles (CSol 5-9), François loue le Créateur.

CONCLUSION

La modernité considère que la société doit être fondée sur le contrat social, qui garantirait la liberté et l'égalité au lieu de contourner la fraternité et l'amitié sociale. Dans le domaine public, l'individu doit « coopérer sans sacrifice » (Hume), de manière rationnelle et méthodique, en ayant pour seule référence la justice. Ces relations mercantiles et impersonnelles rendraient possible une sociabilité mature et authentique dans la vie publique. La religion et l'éthique seraient reléguées au domaine privé, mettant en place la raison pratique (*Etsi Deus non daretur*).

En contradiction avec cette mentalité, l'encyclique *Fratelli tutti* affirme que la « fraternité et l'amitié » doivent être présentes non seulement dans le domaine privé, mais aussi dans la sphère publique. En effet, « la charité est au cœur de toute vie sociale saine et ouverte » (FT 184).

⁵² “Le specie più adatte non sono le più aggressive bensì le più solidali. [...] Al cuore di ogni vita starebbe una fraternità o sororità originaria”: E. Morin, *La fraternità, perché ? Resistere alla crudeltà del mondo*, AVE: Roma 2020, p. 19 et 28.

⁵³ “Reality is nonlocal [...]. Nature is not composed of material substances but rather deeply entangled fields of energy ; the nature of the universe is undivided wholeness”: I. Delio, *Re-Enchanting the Earth: Why AI Needs Religion*, Orbis Books: Maryknoll (NY) 2020, c. 1.

⁵⁴ François d'Assise, *Cantique de frère Soleil (ou des créatures)*, in J. Dalarun (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf – Éd. Franciscaines: Paris 2010, n. 9.

⁵⁵ François d'Assise, *Règle non bullata de 1221*, in J. Dalarun (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf – Éd. Franciscaines: Paris 2010, n. 23,5.

⁵⁶ François d'Assise, *Admonitions*, in J. Dalarun (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf – Éd. Franciscaines: Paris 2010, n. 5,2.

La fraternité se construit en renforçant « la richesse et la particularité de chaque personne et de chaque peuple » (*FT 100*), comme s'il s'agissait d'un polyèdre ou d'une mosaïque dans laquelle chaque élément contribue à la beauté de l'ensemble en préservant ses caractéristiques particulières. Au lieu de l'individualisme, on favorise l'individualité, la collaboration et le respect mutuel.

La fraternité doit s'étendre à la sœur mère terre et à toutes les créatures, car dans la maison commune « tout est lié » (*LS 91*). Pour cela, nous devons surmonter l'anthropocentrisme despotique et le biocentrisme égalitaire, qui empêchent l'unité dans la diversité. Tous deux sont l'expression du paradigme technocratique actuel, « homogène et unidimensionnel » (*LS 106*), qui rend impossible la relation fraternelle parce qu'il oublie que chaque être est important et que tout est lié.

Dans la grande famille cosmique, rien ni personne n'est superficiel ou accessible. C'est pourquoi le pape François veut inspirer « un nouveau rêve de fraternité et d'amitié sociale » (*FT 6*), ouvert à tous les êtres humains et à toutes les créatures. Rêvons ensemble, « chacun avec la richesse de sa foi ou de ses convictions, chacun avec sa propre voix, tous frères » (*FT 8*).

FRATERNITÉ ET MÈRE TERRE. TOUS FRÈRES ET SŒURS DANS LA MAISON COMMUNE

RÉSUMÉ

Cet article étudie le concept de fraternité à la lumière du Magistère du Pape François. Dans une première partie, il met l'accent sur certaines de ses significations qui sont réductrices et insuffisantes. Puis, il présente les caractéristiques que le pape François lui attribue (2^e partie) et la manière dont il l'applique à notre relation avec notre sœur la Terre mère (3^e partie). Contredisant le « paradigme indifférencié et unidimensionnel » actuel, le pape enseigne que la fraternité est l'unité dans la diversité. Le modèle est le « polyèdre aux multiples facettes dont les différents côtés forment une unité bigarrée ».

FRATERNITY AND MOTHER EARTH. ALL BROTHERS AND SISTERS IN THE COMMON HOME

SUMMARY

This paper studies the concept of fraternity in the light of the Magisterium of Pope Francis. In the first part, it focuses on some of its meanings that are reductive and insufficient. Then, it presents the characteristics that Pope Francis assigns to it (2nd part) and how he applies it to our relationship with Sister Mother Earth (3rd part). Contradicting the current « undifferentiated and one-dimensional paradigm », the pope teaches that fraternity is unity in diversity. The model is the « many-faceted polyhedron whose different sides form a variegated unity ».

**BRÜDERLICHKEIT UND MUTTER ERDE.
ALLE BRÜDER UND SCHWESTERN IM GEMEINSAMEN HAUS**

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel untersucht den Begriff der Brüderlichkeit im Lichte des Lehramtes von Papst Franziskus. Im ersten Teil geht es um einige seiner Bedeutungen, die reduktiv und unzureichend sind. Anschließend werden die Merkmale vorgestellt, die Papst Franziskus dem Begriff zuordnet (2. Teil) und wie er ihn auf unsere Beziehung zur Schwester Mutter Erde anwendet (3. Teil). Im Gegensatz zum derzeitigen “undifferenzierten und eindimensionalen Paradigma” lehrt der Papst, dass Brüderlichkeit Einheit in der Vielfalt ist. Das Modell ist das “facettenreiche Polyeder, dessen verschiedene Seiten eine vielgestaltige Einheit bilden”.

**BRATERSTWO I MATKA ZIEMIA.
WSZYSCY BRACIA I SIOSTRY WE WSPÓLNYM DOMU**

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł analizuje pojęcie braterstwa w świetle nauczania papieża Franciszka. W pierwszej części skupia się na niektórych jego znaczeniach, które są redukcyjne i niewystarczające. Następnie przedstawia cechy, które papież Franciszek przypisuje temu pojęciu (część druga) i w jaki sposób stosuje je do naszej relacji z Siostrą Matką Ziemią (część trzecia). Przeciwwstawiając się obecnemu “niezróżnicowanemu i jednowymiarowemu paradygmatowi”, papież naucza, że braterstwo to jedność w różnorodności. Model ten jest “wielościannym o wielu twarzach, którego różne boki tworzą różnorodną jedność”.

BIBLIOGRAPHIE :

- Catéchisme de l'Église Catholique*, Fleurus-Mame: Paris 2015.
- Conseil Pontifical “Justice et Paix”, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, LEV: Cité du Vatican 2005.
- Benoît XVI, “*Caritas in veritate*”. *Lettre encyclique* (29.06.2009), AAS 101(2009), pp. 641-709.
- Benoît XVI, “*Deus caritas est*”. *Lettre encyclique* (25.12.2005), AAS 98(2006), pp. 217-252.
- Benoît XVI, *Réflexions à l'ouverture de la première congrégation générale de la XII^e Assemblée générale du Synode des Evêques* (6.10.2008), “*Ecclesia*” 3436(2008), p. 26.
- François, “*Amoris Laetitia*”. *Exhortation apostolique post-synodale* (19.03.2016), AAS 108/4(2016), pp. 311-446.
- François, “*Evangelii gaudium*”. *Exhortation apostolique* (24.11.2013), AAS 105(2013), pp. 1019-1137.
- François, “*Fratelli tutti*”. *Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale* (3.10.2020), LEV: Cité du Vatican 2020.

- François, *La fraternité principe régulateur de l'ordre économique. Message à l'occasion de la session plénière de l'Académie pontificale des sciences sociales* (24.04.2017), OsRom 99 (29.04.2017). p. 7.
- François, "Laudato si'". *Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune* (24.05.2015), AAS 107(2015), pp. 847-945.
- François, "Lumen fidei". *Lettre encyclique* (29.05.2013), AAS 195(2013), pp. 555-596.
- François, "Querida Amazonia". *Exhortation apostolique post-synodale* (2.02.2020), LEV: Cité du Vatican 2020.
- Jean-Paul II, *Discours dans un congrès sur l'environnement et la santé* (24.03.1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XX/1(1997)*, pp. 520-523.
- Parolin P., *Intervento alla conferenza sulla lettera enciclica "Fratelli tutti"* (4.10.2020), OsRom 229 (5.10.2020), p. 5 et 8.
- Ratzinger J., *Frères dans le Christ: l'esprit de la fraternité chrétienne*, Cerf : Paris 1962.
- Ratzinger J., *La fraternità cristiana*, Queriniana: Brescia 2005.
- Ratzinger J., *The meaning of Christian brotherhood*, Ignatius : San Francisco 1993².

* * *

- Bacon F., Campanella T., *The new Atlantis of Francis Bacon & The city of the sun by Tomasso Campanella*, Dover: Mineola (NY) 2003.
- Bacon F., *Novum Organum*, Globus: Madrid 2013.
- Baggio A.M. (ed.), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova: Roma 2007.
- Bergson H., *Introduzione alla metafisica*, Orthotes: Napoli 2012.
- Berry T., *The Emerging Ecozoic Period*, in E. Laszlo, A. Combs, T. Berry (ed.), *Dreamer of the Earth: The Spiritual Ecology of the Father of Environmentalism*, Inner Traditions: Rochester (VT) 2011, pp. 9-15.
- Berry T., *The great work. Our way into the future*, Bell Tower: New York 1999.
- Borobio D., *Hermandades y cofradías : entre pasado y futuro*, Centre de Pastoral Litúrgica: Barcelona 2003.
- Capra F., *The web of life. A new synthesis of mind and matter*, Flamingo: London 1997.
- Carbajo-Núñez M., *Franciscan Spirituality and Integral ecology. Relational bases vs the Throwaway culture*, "Islamochristiana" 43(2017), pp. 59-78.
- Carbajo-Núñez M., *La fraternité universelle. Racines franciscaines de Fratelli tutti*, MédiasPaul: Paris 2023.
- Carbajo-Núñez M., *Notre Sœur Mère Terre. Racines franciscaines de Laudato si'*, MédiasPaul: Paris 2020.
- Carbajo-Núñez M., « *Tout est lié* » - *Écologie Intégrale et Communication à l'Ère du Numérique*, MédiasPaul: Paris 2021.
- Chinazzi P., *Le confraternite. Storia, evoluzione, diritto*, Ed. Univ. Romane, Roma 2010.
- Ciuffoletti Z., Moravia S., *La massoneria: la storia, gli uomini, le idee*, Mondadori: Milano 2010.
- Coccia E., *The life of plants. A metaphysics of mixture*, Polity: Medford (MA) 2019.
- Dalarun J. (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf – Éd. Franciscaines: Paris 2010.
- Delio I., *Re-Enchanting the Earth: Why AI Needs Religion*, Orbis Books: Maryknoll (NY) 2020.
- Descartes R., *Discurso del método*, Edaf: Madrid 1982.

- Eisenbichler K., *A companion to medieval and early modern confraternities*, Brill: Leiden 2019.
- François d'Assise, *Admonitions*, in J. Dalarun (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf – Éd. Franciscaines: Paris 2010, pp. 272-296.
- François d'Assise, *Cantique de frère Soleil (ou des créatures) [CSol]*, in J. Dalarun (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf – Éd. Franciscaines: Paris 2010 [*Écrits-Vies*], pp. 169-174.
- François d'Assise, *Règle non bullata de 1221*, in J. Dalarun (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Cerf – Éd. Franciscaines: Paris 2010, pp. 181-228.
- Guardini R., *De la negación a la invocación*, in ID., *Obras selectas*, vol. 2, BAC: Madrid 2004.
- Guardini R., *El poder: un intento de orientación*, Cristiandad: Madrid 1982.
- Guardini R., *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana: Brescia 2007.
- Guardini R., *The end of the modern world*, ISI: Wilmington 1998.
- Hall M.P., *Masonic orders of fraternity. The adepts in the western esoteric tradition*, Philosophical Research Society: Los Angeles (CA) 1978.
- Herrera Ibáñez A., *Ética y ecología*, in L. Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, Siglo XXI: México (D.F.) 2000, pp. 134-151.
- Laberthonnière L., *Études sur Descartes*, t. I-II, Librairie Philosophique J. Vrin: Paris 1935.
- Leopold A., *A Sand County Almanac*, Oxford UP: Oxford 2001.
- Marcel G., *Du refus à l'invocation*, NRF : Paris 1940.
- Maussier B. (ed.), *Il mondo in divenire, Un dibattito aggiornato sulle previsioni di Jacques Attali*, Armando editore: Roma 2020.
- Morin E., *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, AVE: Roma 2020.
- Regan T., *I diritti degli animali*, Garzanti: Milano 1990.
- SALT H.S., *Los derechos de los animales*, Catarata: Madrid 1999.
- Schaeffer J.M., *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires 2009.
- Schaeffer J.M., *La fin de l'exception humaine*, Gallimard : Paris 2007.
- Singer P., *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*, Santillana: Madrid 2011.
- Taylor P.W., *Respect for Nature: a theory of environmental ethics*, Princeton UP: Princeton NJ 2011.
- Theilard de Chardin P., *Human energy*, Harcourt Brace Jovanovich: New York 1969.
- Tocqueville A. de, *La democracia en América*, Sarpe: Madrid 1984.
- Torbenson C.L., Parks G., *Brothers and sisters: diversity in college fraternities and sororities*, Fairleigh Dickinson UP: Madison (NJ) 2009.
- Vivien F-D., *Economía y ecología*, Abya-Yala: Quito 2002².

FAMILY RELATIONS IN THE RECENT MAGISTERIUM AND IN FRANCISCAN SPIRITUALITY

Keywords: Family, Franciscanism, Authority, Ecology, fraternity.

Schlüsselwörter: Familie, Franziskanertum, Autorität, Ökologie, Brüderlichkeit.

Slowa kluczowe: Rodzina, franciszkanizm, autorytet, ekologia, braterstwo.

Current theological research recognizes the family as the foundation of society and often proposes it as a model for expressing theological concepts and human values. This is especially evident in the Ecclesiastical Magisterium and in Franciscan spirituality. Pope Francis insists that we need to strengthen family life to move towards a more fraternal world, “shaped by interdependence and shared responsibility”¹.

Unfortunately, we are witnessing a crisis of the family and a global breakdown of the free, fraternal, and affectionate relationships that characterize it. John Paul II states that “the decline of the culture of marriage is associated with increased poverty and a host of other social ills,” including the crisis of “human ecology”².

The term “family” is often applied not only to the nuclear family, usually based on marriage, but also to the family of believers³, to the universal human family and to the cosmic family⁴. It is also associated with the concept of “fraternity,” which Pope Francis relates to Franciscan spirituality. Concretely, he affirms that “it was the

* Prof. dr Martín Carballo-Núñez, OFM, moral theologian and specialist in social communication, professor at two Pontifical universities in Rome (Italy): Antonianum (PUA) and Alfonsianum (PUL), as well as FST – San Diego University, CA (USA), e-mail: mcarbajo@fst.edu , ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2814-5688>

¹ Francis, “*Fratelli tutti*”. *Encyclical letter* (Oct. 3, 2020), [FT], LEV: Vatican City 2020, 127. Cf. ID, “*Amoris Laetitia*”. *Post-synodal apostolic exhortation* (Mar. 19, 2016), [AL], AAS 108/4(2016), n. 194.

² Francis, *Address in the international colloquium on the complementarity between man and woman* (Nov. 17, 2014), AAS 106/12(2014), n. 2.

³ *Catechism of the Catholic Church*, LEV: Vatican City 2019, n. 854. Cf. John Paul II, “*Familiaris consortio*” *Apostolic exhortation* (Nov. 22, 1981), AAS 74(1982), n. 74.

⁴ On the ecological approach to the family: M.P. Andrews, M.M. Bubolz , B. Paolucci, *An ecological approach to the study of the family*, “*Marriage and family Review*” 3(1980), pp. 29-49.

evangelical witness of St. Francis, with his school of thought, that gave this term the meaning it then preserved over the centuries”⁵.

The first part of this presentation will focus on the importance of the family in the recent Magisterium. The second part will study how the Franciscans have assumed it in their legislation and their way of understanding authority and their own identity. Finally, the third part will present the Franciscan vision of creation as a cosmic family⁶.

1. IMPORTANCE OF THE FAMILY IN THE RECENT MAGISTERIUM

The Second Vatican Council reevaluates familial and fraternal relations at all levels. The Church, it says, “is to be renewed in Christ and transformed into God’s family”⁷. With regard to consecrated persons, the Council encourages a more fraternal lifestyle and asks that legislative texts be interpreted not with a casuistic mentality, but in the light of what the founders lived and wanted to express.

It thus promotes a transition from “common life” to “fraternal life,” that is, a change towards a more familiar and less regulated lifestyle. This is evident when comparing the Code of Canon Law (CIC) of 1917 with that of 1983. The first insisted on “regular observance” and uniformity, which resulted in strict compliance with rules, schedules, and external elements (food, clothing, utensils)⁸. The 1983 CIC, instead, insists on fraternal communion⁹, on the spiritual dimension of relationships and on the bonds of charity: “A religious institute is a society in which members [...] lead a life of brothers or sisters in common” (CIC 607, 2).

Following these indications, the Franciscan Rule ceased to be seen primarily as a normative text and was put in relation to the vital and fraternal dynamism it promotes. Likewise, the current OFM General Constitutions take over again the term “fraternity,” so dear to Saint Francis, to identify the Franciscan Order¹⁰, but which had ceased to be used after the approval of the Later Rule, except for a brief appearance in the Constitutions of Perpignan (in 1331).

⁵ Francis, “*Fraternity as the governing principle of the economic order*”. *Message to the Pontifical Academy of Social Sciences*» (Apr. 24, 2017), OsRom 99 (29.04.2017), p. 7, n. 1.

⁶ This article develops the content of a lecture given by the author at the 7th International Symposium of Familiology, held on 2.06.2023 in Elbląg (organiser: University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland). It also includes some ideas that he developed extensively in his book: M. Carbaajo-Núñez, *The universal fraternity. Franciscan roots of Fratelli tutti*, TAU publishing: Phoenix (AZ) 2023.

⁷ Second Vatican Council, “*Gaudium et spes*”. *Dogmatic constitution* (Dec. 07, 1965), [GS], AAS 58(1966), n. 40.

⁸ “In the common life of each religious [institute] there shall be accurately observed by all those things that pertain to food, dress, and furnishings”. “In quavis religione vita communis accurate ab omnibus servetur etiam in iis quae ad victum, vestitum et ad supellectilem pertinent”: *CIC 1917*, can. 594,1, in *Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di Diritto Canonico* [on-line], <https://www.iuscangreg.it/cic1917.php?lang=EN> (access: 21.09.2023).

⁹ *Code of Canon Law*, ed. E Caparrós et al., Wilson & Lafleur: Montréal 1993, c. 602.

¹⁰ “The Order of Friars Minor, founded by St. Francis of Assisi, is a fraternity”: OFM, *General Constitutions*, art. 1, in Id., *The Rule, the General Constitutions, The General Statutes of the Order of Friars Minor*, OFM General Curia, Rome 2016, 21.

1.1. God has in Himself the essence of the family

The post-conciliar Magisterium has frequently used the concept of the family, applying it analogically to God's very essence. John Paul II affirms that God is a family, "since He has in Himself fatherhood, sonship, and the essence of the family, which is love"¹¹. The Father is the Lover, the Son the Beloved, the Spirit is Love.

The Trinitarian God (tri-unity) is communion in plurality¹². Everything has been created according to this divine model and, therefore, "bears in itself a specifically Trinitarian structure"¹³.

There is a certain analogy between the Trinitarian communion and the communion that is lived in marriage. "The triune God is a communion of love and the family is its living reflection" (*AL* 11); that is, "the family is the image of God, Who is a communion of persons" (*AL* 71).

"Human fatherhood and motherhood, while remaining biologically similar to that of other living beings in nature, contain in an essential and unique way a «likeness» to God which is the basis of the family as a community of human life, as a community of persons united in love (*communio personarum*). [...] The family, which originates in the love of man and woman, ultimately derives from the mystery of God¹⁴.

This analogy is also found in Sacred Scripture and Tradition, which reveal the Trinity "with the features of a family. Moreover, Christ "raised marriage to the sacramental sign of His love for the Church" (*AL* 71 & 73).

1.2. The human being grows, matures, and learns in the family

Human beings have been created in the image of the Trinitarian God (Gn 1,27) and, therefore, they are intrinsically social beings. Sexual difference and the companionship of male and female are the primary forms of that intrinsic sociability (*GS* 12). By relating, they develop their own identity, making "their own that trinitarian dynamism which God imprinted in them" (*LS* 240).

In the family, we express and potentiate our intrinsic sociability, since it is there "where we first learn to relate to others, to listen and share, to be patient and show respect, to help one another and live as one" (*AL* 276). In this area of primary socia-

¹¹ John Paul II, *Homily - Puebla de los Angeles* (Jan. 28, 1979), in *InsJP2*, II(1979), pp. 180-185, here 182.

¹² 1Jn 4:8. Cf. Augustinus, *De Trinitate*, XV, c. 16, PL 226, 42. This divine unity "is expressed in "the mutual inhabitation or perichoresis" and "the clearer the distinction of the persons, the more evident the whole unity. *Ibid*.

¹³ Francis, "Laudato si'". *Encyclical letter* (May 24, 2015), [*LS*], AAS 107(2015), n. 239; "Creatura mundi est quasi quidem liber, in quo relucet et representatur et legitur Trinitas fabricatrix": Bonaventure, *Breviloquium*, II c. 12, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 10, Typ. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1902 [*Quaracchi*], V 199-291, here V 230a.

¹⁴ John Paul II, "Gratissimam sane". *Letter to Families* (Feb. 2, 1994), AAS 86(1994), nn. 6 and 8.

lization, we also learn to defend ourselves “from so many ‘colonisations,’ like that of money or of the ideologies”¹⁵.

The merciful relationships experience in the family help us to “see God’s loving face”¹⁶ and “the mystery of the Trinitarian ‘we’”¹⁷. These free and disinterested relationships must also be extended to the public sphere, because “charity is at the heart of every healthy and open society”¹⁸.

There is a strong relationship between the parental family and the universal family. “The family itself introduces fraternity into the world” for there we have an “initial experience of fraternity” (*AL* 194).

1.3. Creation is a big family

The Incarnation of the Word shows the ontological goodness of creation and its entity as a space for the encounter between humans and God¹⁹. Indeed, all of creation “is conceived of to create the place of encounter between God and His creature”²⁰.

The entire creation is dialogical, a great family living in the same house²¹, a space of encounter and reciprocity. All beings of the universe “are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family” (*LS* 89). Thus, each creature “must be cherished with love and respect” (*LS* 42). In this common home, God manifests himself and dialogues with us.

2. THE FAMILY’S MODEL IN FRANCISCAN SPIRITUALITY

Francis of Assisi often uses the family’ model to illustrate the kind of relationships that his friars must cultivate with God, with themselves, with others, and with creation. To speak of the spiritual life, he turns to human realities in which God’s love is most purely manifested: the family and motherhood. He affirms that we are spouses, brothers, and mothers of Christ²².

“They are spouses, brothers, and mothers of our Lord Jesus Christ. We are spouses when the faithful soul is united by the Holy Spirit to our Lord Jesus Christ. We are

¹⁵ Francis, *General Audience: Catechesis on the family* (Sept. 16, 2015), OsRom 211 (Sept. 17, 2015), p. 8. Among these ideologies, the Pope speaks of gender ideology (*AL* 56), which must be contrasted with good sex education in the family. (*AL* 280-286).

¹⁶ Francis, *Address to the diplomatic corps* (Jan. 11, 2016), p. 4-5.

¹⁷ John Paul II, “*Gratissimam sane*”, n. 8. The family, “domestic church,” demands sacrifice, tolerance, forgiveness, and reconciliation. Cf. *FC* 21.

¹⁸ *FT* 184. We have developed this topic in: M. Carbajo-Núñez, *La fraternità nell’enciclica “Fratelli tutti”: Radici francescane*, “*Collectanea Franciscana*” 90(2021), pp. 5-25.

¹⁹ Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *Una fe que crea cultura*, Caparrós: Madrid 1997, p. 123.

²⁰ Benedict XVI, *Address at the opening of the 12th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops* (Oct. 6, 2008), 26.

²¹ S. McFague, *The body of God. An ecological theology*, Fortress: Minneapolis 1993, p. 103-129.

²² F. Uribe, *L’identità francescana. Contenuti fondamentali del carisma di San Francesco d’Assisi*, Ed. Biblioteca Francescana: Milano 2019, p. 318-319.

brothers, moreover, when we do the will of His Father Who is in heaven; mothers when we carry Him in our heart and body through love and a pure and sincere conscience; and give Him birth through a holy activity”²³.

Pope Francis also highlights St. Francis’ love for the Virgin Mary, who has brought us our elder brother.

“Saint Francis of Assisi loved her precisely because she was a mother. It has been written of him that «he embraced the mother of the Lord Jesus with an inexpressible love since she made the Lord of Majesty a brother to us» (*LMj* 9,3). Our Lady made God our brother, as a mother she can make the Church and the world more fraternal”²⁴.

Francis identifies his group of friars as a family, which cannot be limited to formal observance and homogeneous life. While the monks enter the physical space of the monastery, the friars are “received” into the theological realm of obedience (*ob-audientia*) to be spiritual brothers who serve and obey one another²⁵; that is, who listen together to the voice of the Spirit. Infidelity would be “to wander outside obedience” (*ER* 2,10; 5,16).

2.1. Family values especially dear to St. Francis

In contrast to that medieval context, St. Francis tries to establish horizontal relationships based on mutual respect²⁶, equality, mercy, gratuitousness, reciprocity, and joy²⁷. He makes no distinction between “wise and simple”²⁸: everyone is invited to participate in the common task on an equal footing. Poverty and minority favour this type of family relations because they liberate the human heart. Having nothing, the real richness will be the brother. James of Vitry testifies that, once a year, all gathered to strengthen family and fraternal ties.

“With great profit, the brothers of this Order assemble once a year in a designated place to rejoice in the Lord and eat together; with the advice of good men they draw up and promulgate holy laws and have them confirmed by the Lord Pope”²⁹.

²³ Francis of Assisi, *Letter to the Faithful (longer version)*, 50-53 (FAED I, 45-51).

²⁴ Francis, *Speech to the teachers and students of the Pontifical Theological Faculty “Marianum”* (Oct. 24, 2020), in *La Santa Sede* [on-line], https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/october/documents/papa-francesco_20201024_marianum.html (access: 21.09.2023).

²⁵ Francis of Assisi, *The Later Rule [LR]*, 5,14, (FAED I, 99-106).

²⁶ “Tutti i Fratelli formano un’unità le cui relazioni, pur legate in modo unitario e centrale da un ministro generale, debbono essere l’espressione dell’identità dei singoli fratelli così da restare una fraternità”: P. Maranesi, *Il travaglio di una redazione. Le novità testuali della Regola bollata indizi di un’evoluzione*, “Miscellanea Francescana” 109(2009), p. 364.

²⁷ We have explained these characteristics of the Franciscan fraternity in our book: M. Car-bajo-Núñez, *La fraternidad universal. Raíces franciscana de Fratelli tutti*, Efarantzazu: Vitoria - Gasteiz 2022, p. 28-39 (Id., *The universal fraternity*).

²⁸ Thomas of Celano, *The Remembrance of the Desire of a Soul [2Cel]*, n. 193 (FAED II, 231-393).

²⁹ Jacob of Vitry, *Letter I (1216)* (FAED I 578-580, here 580).

Celano also certifies that they truly loved each other and that “there were chaste embraces, delightful affection, a holy kiss, sweet conversation, modest laughter, joyful looks, a clear eye, a supple spirit”³⁰.

Francis does not want taciturn monks or mute hermits and, therefore, does not prescribe anything about silence. He describes fraternal life using the image of the family: “Let those who wish to stay in hermitages in a religious way be three brothers or, at the most, four; let two of these be the mother.”³¹

His friars’ relationships must be an expression of the gratuitousness and self-giving, because “if a mother loves and cares for her son according to the flesh, how much more diligently must someone love and care for his brother according to the Spirit!”³²

They must also be fraternal to every human being, no matter whether “friend or foe, thief or robber” (*ER* 7,14). Poverty and minority (*Kenosys*) are intended to serve this objective:

“Lord, if we had possessions, we would need arms for our protection. For disputes and lawsuits usually arise out of them, and, because of this, love of God and neighbour are greatly impeded. Therefore, we do not want to possess anything in this world” (*L3C* 35).

2.2. The Franciscan Rule and family relationships

The importance that Francis of Assisi (1181-1226) attributed to family and fraternal relationships was part of the new sensibility that had been created with the communal revolution³³ and with the various lay groups that had arisen inspired by the primitive community of Jerusalem.

There had also been developments of this kind in the consecrated life. The Rule of the Order of the Most Holy Trinity (OSST: Trinitarians)³⁴, approved by Pope Innocent III in 1198, calls the members “brothers” and the prelate “minister” (n. 1). The minister will be elected by the “friars” “not according to the dignity of birth, but according to the merit of life and the doctrine of wisdom” (n. 27). Therefore, it cannot be said that Francis was completely original in these aspects, although it is

³⁰ Thomas of Celano, *The Life of Saint Francis* [*ICel*], 38 (FAED I, 171-308). Cf. *The Legend of the Three Companions* [*L3C*], 41-42 (FAED II, 61-110).

³¹ Francis of Assisi, *A Rule for Hermitages* [*RE*], 1 (FAED I 61-62).

³² *LR* 6,8; *ER* 9,11.

³³ The communal revolution arose at the end of the 11th century in central and northern Italy. Faced with the abuses of the feudal lords and the emperor, the city-states strengthened themselves by organizing their own defence and self-government. To this end, they appealed to the collaboration and loyalty of all their inhabitants. To this end, they promoted a more representative system and, in fact, they are considered a forerunner of European constitutionalism and parliamentarism. Cf. M. Ascheri, *Le città-Stato*, Il Mulino: Bologna 2008; T. Scott, *The City-State in Europe, 1000-1600*, Oxford UP: Oxford, 2012.

³⁴ *Regola di San Giovanni de Matha o dell’Ordine della Santissima Trinita’ (Trinitari). Approvata da Papa Innocenzo III nel 1198*, in *Ora, Lege et Labora* [on-line], <https://ora-et-labora.net/trinitariregola.html> (access: 21.09.2023). Cf. O. Schmucki, *La Regola di Giovanni da Matha e la Regola di Francesco d’Assisi: somiglianze e peculiarità, nuovi rapporti con l’Islam*, “Italia Franciscana” 74/3(1999), pp. 11-42.

evident that his position is much more radical in affirming reciprocity and equality among all (clerics and laity).

Francis gives priority to personal relationships. For example, institutional relations with the Church are channelled through the General Minister's personal relationship with the Pope: "Brother Francis promises obedience and reverence to our Lord Pope Honorius and his successors [...]. Let the other brothers be bound to obey Brother Francis and his successors" (*LR* 1,2). In the person of the Minister, the friars "obey the ecclesiastical authority" and "this same obedience also unites all the brothers among themselves."³⁵ This was a novelty at the time.

He also prefers to bear witness to his own experience, rather than coldly proposing a program of life: "The Most High Himself revealed to me" (*Test* 14). Above all, he wants his friars to assume the evangelical life he had experienced, which goes beyond any juridical text. Thus, he writes at the beginning of the Later Rule: "The life of the lesser brothers begins" (*LR* 1). In fact, the Rule is first and foremost a historical, spiritual document that invites us to "receive this life" (*LR* 2; *Test* 16), that is, to insert oneself into a vital experience together with the other friars. This life is always one and the same: "to observe the holy Gospel" (*LR* 1).

2.3. Authority: mothers who care for life

The family model also applies to the concept of authority. Those who hold it must be like "mothers" who care for the evangelical life of the friars. Francis presents himself as a mother (never as a father). "I am speaking, my son, in this way - as a mother would,"³⁶ he says to Brother Leon. He uses the word "*mater*" twenty-four times in his writings and only calls God "father." He thus rejects the power of the *pater familias* coined by Roman law and which, in some way, was assumed by the monastic abbot.

His friars should not be called priors (*ER* 6,3), but "ministers and servants"³⁷ imitating Christ the Servant, who lowered Himself (*Kenosis*) to be our brother.³⁸ To a minister who wanted to leave office to avoid problems, he asks to welcome his friars mercifully: "even if they lay hands on you" and do not wish "that they be better Christians" (*LtMin* 2 & 7).

Saint Francis turns the pyramid structure of that society upside down by promoting family relations and mutual service. "Let the one to whom obedience has been entrusted and who is considered the greater be the lesser and the servant of the other brothers" (*2LtaF* 42). He must be sympathetic, merciful, patient, and must not become

³⁵ K. Esser, *Melius catholice observemus. Esposizione della Regola Francescana alla luce degli scritti e delle parole di san Francesco*, in *Introduzione alla Regola francescana*, Cammino: Milano 1969, pp. 107-221, here 119 and 179. Cf. A. Boni, *La novitas francescana nel suo essere e nel suo divenire* (cc. 578/631), Antonianum: Roma 1998, p. 223-255.

³⁶ Francis of Assisi, *A Letter to Brother Leo* [*LtL*], n. 2 (FAED I, 122-123).

³⁷ *ER* 4,6; *LR* 10,6-7; *2LtaF* 42. Francis refuses to be called father, master, or superior. Cf. Th. Desbonnets, *De la intuición a la institución, Los franciscanos*, Ed. Franciscanas: Arantzazu 1991, cap. 7.

³⁸ *ER* 4,6; Francis of Assisi, *Admonitions* [*Adm*], 4,2 (FAED I, 128-137).

“angry at the fault of a brother.”³⁹ When the superior has to admonish his brothers, he must do so “humbly and charitably” (*LR* 10,1).

Authority and obedience will always be “charitable,”⁴⁰ familiar, reciprocal. “Let them serve and obey one another” (*ER* 5,14) and “show that they are members of the same family” (*LR* 6,7). The minister will take maternal care of his friars and they will cultivate the personal relationship with him and not break it even when, in conscience, they cannot obey him (*Adm* 3,7).

3. THE COSMIC FAMILY

Francis asks of his friars a reciprocal obedience that extends also to all other creatures. He himself “heard the voice of God, he heard the voice of the poor, he heard the voice of the infirm and he heard the voice of nature” (*FT* 48).

“Holy Obedience confounds every corporal and carnal wish [...] so that it is subject and submissive to everyone in the world, not only to people but to every beast and wild animal as well that they may do whatever they want with it insofar as it has been given to them from above by the Lord (*SalV* 17).

He cares for creatures, but he also needs their help, even to praise God. By joining in their hymn of praise, Francis overcomes his own unworthiness, because “no human is worthy to mention Your name.”⁴¹ Indeed, “all of us, wretches and sinners, are not worthy to pronounce Your name” (*ER* 23,5), whereas “all creatures under heaven serve, know, and obey their Creator, each according to its own nature, better than you” (*Adm* 5,2). Thus, “with” all creatures (*CtC* 3) and “through” them (*CtC* 5-9), Francis praises the Creator. The relationship is reciprocal, indeed “even irrational creatures recognized his feeling of tenderness towards them.” (*ICel* 59).

3.1. Sister creatures

The whole of creation is one big family under the same roof. Francis relates to creatures not as a dominator or a butler, but as a brother. “He felt a natural fraternity, neither pantheistic nor intellectualistic, with every creature.”⁴² He does not flaunt his thaumaturgical power over nature, although his biographers make some references to it.⁴³

³⁹ Francis of Assisi, *The second version of the Letter to the Faithful* [*2LtaF*], 44 (FAED I, 45-51).

⁴⁰ Charity is sister to obedience. Francis of Assisi, *A Salutation to Virtues* [*SalV*], 3 (FAED I, 164-165).

⁴¹ Francis of Assisi, *The Canticle of the Creatures* [*CtC*], 2 (FAED I, 113-114).

⁴² P.M. Haffner, *Verso una teologia dell'ambiente. L'eredità ecologica di Papa Giovanni Paolo II*, ART: Roma 2007, p. 105 [Trad.].

⁴³ “Control over nature was crucial to the authority of a saint because it established that individual as an agent of God [...]. It also showed that the saint was able to return nature to a prelapsarian condition, that is, as it had appeared in the Garden Eden”: L.J. Kiser, *Animal Economies. The Lives*

“The relationship that Francis had with animals, both as single ones or as a group, is of such closeness and affection that it surpasses the medieval theological schemes and makes appear pale the references to the millenary Christian tradition of the saint as «new Adam» who talks with wild animals.”⁴⁴

In fact, *1Cel* and *2Cel*, do not underline the aspect of dominion over creatures, proper to the thaumaturge, but rather love, obedience, and contemplation.⁴⁵ The later sources, however, emphasize Francis’ dominion over them and their obedience to him.⁴⁶

He “was a mystic and a pilgrim who lived in simplicity and in wonderful harmony with God, with others, with nature, and with himself” (*FT* 10). His relationship with creatures is familiar, without falling into anything like biocentrism⁴⁷ or homogenization. He also relates to the inanimate ones, which he often personalizes and attributes moral qualities (cf. *CtC*). He preaches to flowers, crops, vineyards (*1Cel* 81). He also asks to “brother fire”: “Be gracious to me in this hour; be courteous!”⁴⁸

“Poverty is not poverty but Lady Poverty; the virtues are not virtues but Queen Wisdom, her holy sister Pure Simplicity; the lark is not a lark but Sister Lark; similar, Brother Wolf, Lord Brother Sun, Mother and Sister Earth. [...] At the root of it all, there is the religious experience of the universal fatherhood of God. [...] It was a profound emotional experience; it meant a cosmic identification with all the elements.”⁴⁹

Francis uses familiar terms to refer to them, personalizes them and treats them with respect. He surpasses the merely allegorical or metaphorical value that used to be attributed to them.⁵⁰ When he preaches to the birds, he acknowledges that they “had

of St. Francis in their Medieval contexts, “Interdisciplinary Studies in Literature and Environment” 11/1(2004), pp. 121-138, here 124.

⁴⁴ A. Marini, *Sorores Alaudae: Francesco d’Assisi, il creato, gli animali*, Porziuncola - Assisi 1989, p. 172-173 [my translation].

⁴⁵ Cf. *1Cel* 81; Bonaventure, *The Major Legend [LMj]*, 8.6 (FAED II, 525-683).

⁴⁶ A. Marini, *Sorores alaudae*, 28-29; F. Cardini, *Francesco d’Assisi e gli animali*, “Studi Francescani” 78(1981) pp. 7-46.

⁴⁷ “In the name of an idea inspired by egocentrism and biocentrism it is being proposed that the ontological and axiological difference between men and other living beings be eliminated, since the biosphere is considered a biotic unity of undifferentiated value. Thus, man’s superior responsibility can be eliminated in favour of an egalitarian consideration of the «dignity» [Why « and » sign?] of all living beings”: John Paul II, *Address to conference on environment and health* (March 24, 1997), in *InsJP2* XX/1(1997), pp. 520-523, here n. 5.

⁴⁸ *2Cel* 166. On his admiration for fire: *The Assisi Compilation [CAss]*, 86 (FAED II, 111-230).

⁴⁹ L. Boff, *Francis of Assisi: a model for human liberation*, Orbis: Maryknoll NY 2006, p. 32.

⁵⁰ En aquellos tiempos, “el cordero simboliza a la vez la inocencia y a Cristo; la serpiente, a la mentira y al diablo; los pájaros, a la libertad y a la elevación del espíritu hacia las realidades celestes; el puerco, a la voracidad y al hombre dominado por los deseos carnales”: F. Delma-Goyon, *La fraternidad universal de Francisco de Asís*, “Selecciones de Franciscanismo” 143/L(2021), pp. 177-202, here 180.

listened reverently to the Word of God” (*ICel* 58), as if they were human beings.⁵¹ In the *Canticle of the Creatures*, the sun is “sir brother” and the earth “sister mother.”

The Earth is a mother that “sustains and governs us” but it is also a sister, a creature like us⁵². Drawing inspiration from Francis, the encyclical *LS* states that the earth “is like a sister with whom we share our life and a beautiful mother who opens her arms to embrace us” (*LS* 1).

3.2. The parental family is the first school of integral ecology

The parental family is the first school of integral ecology because it “teaches how to overcome a certain individualistic mind-set which has worked its way into our societies.”⁵³ There, we learn the logic of gratuitousness and develop the capacity to relate serenely, building communion and community.

“The family is the principal agent of an integral ecology, because it is the primary social subject which contains within it the two fundamental principles of human civilization on earth: the principle of communion and the principle of fruitfulness” (*AL* 277).

A well-structured family places being over having. “The mutual gift of self by husband and wife creates an environment in which children can be born and develop their potentialities.”⁵⁴

“In the family we first learn how to show love and respect for life; we are taught the proper use of things, order and cleanliness, respect for the local ecosystem and care for all creatures. In the family we receive an integral education, which enables us to grow harmoniously in personal maturity. [...] These simple gestures of heartfelt courtesy help to create a culture of shared life and respect for our surroundings” (*LS* 213).

⁵¹ “No saint before Francis, it appears, had addressed birds as creatures in the sustained homiletic manner he did. [...] Francis calls the birds «noble» [Why « and » sign?] and compliments them. This does not occur at all in the Sermon’s Biblical parallels, and only rarely in pre-Franciscan Christian literature, but it is a common element in the saint’s later sayings.” R.G. Sorrell, *St. Francis of Assisi and nature. Tradition and innovation in Western Christian attitudes toward the environment*, Oxford UP: New York 1988, p. 64 and 66. Cf. D. Alexander, *Saints and animals in the Middle Ages*, Boydell: Woodbridbe 2008, p. 169-179.

⁵² Francis of Assisi, *The Canticle of the Creatures* [*CtC*], 9 (FAED I, 113-114).

⁵³ Francis, *Message to participants in the 47th Social Week of Italian Catholics* (Sept. 11, 2013), in *InsJP2* 1/2 (2013), pp. 231-234, here 234.

⁵⁴ John Paul II, “*Centesimus annus*”. *Encyclical letter* (May 1, 1991), [*CA*], AAS 83(1991), n. 39. In the family “man receives his first formative ideas about truth and goodness and learns what it means to love and to be loved. [...] It is necessary to go back to seeing the family as the sanctuary of life. The family is indeed sacred: it is the place in which life - the gift of God - can be properly welcomed and protected.” *Ibid*.

The family has the primary right to education⁵⁵ and “is the first and most important school of social relations”⁵⁶ and mercy.⁵⁷ In it, we learn human values (*AL* 274) and “social virtues, such as respect for persons, gratuitousness, trust, responsibility, solidarity, cooperation.”⁵⁸

“The bond of fraternity that forms in the family between children, if consolidated by an educational atmosphere of openness to others, is a great school of freedom and peace. In the family, we learn how to live as one.”⁵⁹

The Church and other social entities must “support and assist families” in this educational task.⁶⁰

CONCLUSION

The family is very present in recent the Magisterium and in Franciscan spirituality. At a theological level, it is used to refer to the essence of the Trinitarian God and to the Church, which is the family of God’s children. At the anthropological level, it is affirmed that we are familial and social beings.

The Franciscan spirituality has widely used the family as a model. Francis of Assisi wants his friars to be a fraternity, where familial and horizontal relations prevail over formal observance and homogeneous life. This fraternal way of life contrasts with the monastic “*communitas*” of the time.

Francis also asserts that the universal fraternity is inseparable from the cosmic fraternity; that is, “he shows us just how inseparable the bond is between concern for nature, justice for the poor, commitment to society, and interior peace” (*LS* 10).

Following his insights, the Franciscan tradition has affirmed that the Trinitarian God is present in all creation. Bonaventure affirms that every creature is a sacrament of divine life, a work of art⁶¹ that must be respected and admired. Its beauty, says Alexander of Hales, reflects divine beauty and leads to it.⁶²

⁵⁵ Francis, *Address to the members of the diplomatic corps accredited to the Holy See* (Jan. 9, 2020), *OsRom* 6 (Jan. 10, 2020), pp. 4-5, here 4.

⁵⁶ The family is the “first school of social relations”: John Paul II, *Angelus* (Jan. 30, 1994), n.1, p. 231.

⁵⁷ Francis, *Address to members of the diplomatic corps* (Jan. 11, 2016), p. 4. Mercy “is the very foundation of the Church’s life” (*AL* 310).

⁵⁸ Benedict XVI, *Homily at the 7th World Meeting of Families* (June 3, 2012), in *InsB16*, VIII/1(2012), pp. 693-697, here 695. The family is the primary setting for socialization, since it is where we first learn to relate to others, to listen and share, to be patient and show respect, to help one another and live as one” (*AL* 276).

⁵⁹ *AL* 194. “Children do need to be patiently taught to treat one another as brothers and sisters”: *AL* 195.

⁶⁰ Francis, *Address to the members of the diplomatic corps accredited to the Holy See* (Jan. 9, 2020), *OsRom* 6 (Jan. 10, 2020), pp. 4-5.

⁶¹ Cfr. Bonaventure, *Collationes in Hexaëmeron* [*Hex.*] XII, 12 (*Quaracchi* V 386a).

⁶² Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, II, inq. 1, tract. 2, q.3.

Sin has blurred our capacity to immediately perceive the reflection of the Trinity in every creature (LS 239). We need to recover that “distinctive way of looking at things” (LS 111), to be able to contemplate the world “from within” (LS 220) and build together the universal and cosmic family.

FAMILY RELATIONS IN THE RECENT MAGISTERIUM AND IN FRANCISCAN SPIRITUALITY

SUMMARY

This article studies the family in the recent Magisterium and in Franciscan spirituality. Besides being recognized as the basis of society and its first school, the family is also proposed as a model to express some theological realities and fundamental human values. The paper begins by showing the importance of the concept of family in the Magisterium (1st part) and then it studies how the Franciscans have assumed it in their way of understanding themselves, in their legislation and in the exercise of authority (2nd part). Finally, the third part focuses on the Franciscan vision of creation as a cosmic family.

FAMILIENBEZIEHUNGEN IM LETZTEN MAGISTERIUM UND IN DER FRANZISKANISCHEN SPIRITUALITÄT

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel untersucht die Familie im neueren Magisterium und in der franziskanischen Spiritualität. Die Familie wird nicht nur als Grundlage der Gesellschaft und ihre erste Schule anerkannt, sondern auch als Modell vorgeschlagen, um einige theologische Realitäten und grundlegende menschliche Werte auszudrücken. Der Beitrag zeigt zunächst die Bedeutung des Familienbegriffs im Lehramt (1. Teil) und untersucht dann, wie die Franziskaner ihn in ihrem Selbstverständnis, in ihrer Gesetzgebung und in der Ausübung der Autorität übernommen haben (2. Teil). Der dritte Teil schließlich befasst sich mit der franziskanischen Vision der Schöpfung als kosmische Familie.

RELACJE RODZINNE W NAJNOWSZYM MAGISTERIUM I W DUCHOWOŚCI FRANCISZKAŃSKIEJ

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł analizuje rodzinę w najnowszym Magisterium i w duchowości franciszkańskiej. Oprócz tego, że jest uznawana za podstawę społeczeństwa i jego pierwszą szkołę, rodzina jest również proponowana jako model do wyrażania pewnych rzeczywistości teologicznych i podstawowych wartości ludzkich. Artykuł rozpoczyna się od ukazania znaczenia koncepcji rodziny w Magisterium (część pierwsza), a następnie analizuje, w jaki sposób franciszkanie przyjęli ją w swoim sposobie rozumienia siebie, w swoim prawodawstwie i w sprawowaniu władzy (część druga). Wreszcie trzecia część koncentruje się na franciszkańskiej wizji stworzenia jako kosmicznej rodziny.

BIBLIOGRAPHY:

- Benedict XVI, "Deus caritas est". *Encyclical letter* (Dec. 25, 2005), AAS 98(2006), pp. 217-252.
- Benedict XVI, *Address at the opening of the 12th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops* (Oct. 6, 2008), "Ecclesia" 3436(2008), p. 26.
- Benedict XVI, *Homily at the 7th World Meeting of Families* (June 3, 2012), in *InsB16*, VIII/1(2012), pp. 693-697.
- Catechism of the Catholic Church*, LEV: Vatican City 2019.
- CIC 1917*, in *Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di Diritto Canonico* [on-line], <https://www.iuscangreg.it/cic1917.php?lang=EN> (access: 21.09.2023).
- Code of Canon Law*, ed. E. CAPARRÓS et al., Wilson & Lafleur: Montréal 1993.
- Francis, "Amoris Laetitia". *Post-synodal apostolic exhortation* (March 19, 2016), AAS 108/4(2016), pp. 311-446.
- Francis, *Address in the international colloquium on the complementarity between man and woman* (17.11.2014), AAS 106/12(2014), pp. 979-981.
- Francis, *Address to the members of the diplomatic corps accredited to the Holy See* (Jan. 9, 2020), OsRom 6 (Jan. 10, 2020), pp. 4-5.
- Francis, *Address to the members of the diplomatic corps accredited to the Holy See* (Jan. 11, 2016), OsRom 156/7 (Jan. 11/12, 2016), pp. 4-5.
- Francis, "Fratelli tutti". *Encyclical letter* (Oct. 3, 2020), LEV: Vatican City 2020.
- Francis, "Fraternity as the governing principle of the economic order". *Message to the Pontifical Academy of Social Sciences* (April 24, 2017), OsRom 99 (April 29, 2017), p. 7.
- Francis, *General Audience: Catechesis on the family* (Sept. 16, 2015), OsRom 211 (Sept. 17, 2015), p. 8.
- Francis, «Laudato si'». *Encyclical letter* (24.05.2015), AAS 107(2015), pp. 847-945.
- Francis, *Message to participants in the 47th Social Week of Italian Catholics* (Sept. 11, 2013), in *InsJP2* I/2 (2013), pp. 231-232.
- Francis, *Speech to the teachers and students of the Pontifical Theological Faculty "Marianum"* (Oct. 24, 2020), in *La Santa Sede* [on-line], <https://www.vatican.va/content/francesco/es/>

speeches/2020/october/documents/papa-francesco_20201024_marianum.html (access: 21.09.2023).

- John Paul II, *Homily - Puebla de los Angeles* (Jan. 28, 1979), in *InsJP2* II (1979), pp. 180-185.
 John Paul II, “*Familiaris consortio*”. *Apostolic exhortation* (Nov. 22, 1981), AAS 74(1982), pp. 81-191.
 John Paul II, “*Centesimus annus*”. *Encyclical letter* (May 1, 1991), AAS 83(1981), pp. 793-867.
 John Paul II, “*Gratissimam sane*”. *Letter to Families* (Feb. 2, 1994), AAS 86(1994), pp. 868-925.
 John Paul II, *Address to conference on environment and health* (March 24, 1997), in *InsJP2* XX/1 (1997), pp. 520-523.
 Second Vatican Council, “*Gaudium et spes. Pastoral Constitution* (Dec. 7, 1965), AAS 58(1966), pp. 1025-1120.

* * *

- Alexander D., *Saints and animals in the Middle Ages*, Boydell: Woodbridbe 2008.
 Andrews M.P., Bubolz M.M., Paolucci B., *An ecological approach to the study of the family*, “Marriage and family Review” 3(1980), pp. 29-49.
 Ascheri M., *Le città-Stato*, Il Mulino: Bologna 2008.
 Boff L., *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Sal Terrae: Santander 1982⁷.
 Bonaventure, *Opera omnia*, 10 vols, Typ. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1902.
 Boni A., *La novitas franciscana nel suo essere e nel suo divenire* (cc. 578/631), Antonianum: Roma 1998.
 Carbaño-Núñez M., *La fraternità nell’enciclica “Fratelli tutti”*: *Radici francescane*, “Collec-tanea Franciscana” 90(2021), pp. 5-25.
 Carbaño-Núñez M., *The universal fraternity. Franciscan roots of Fratelli tutti*, TAU publishing: Phoenix (AZ) 2023.
 Cardini F., *Francesco d’Assisi e gli animali*, “Studi Francescani” 78(1981), pp. 7-46.
 Delma-Goyon F., *La fraternidad universal de Francisco de Asís*, “Selecciones de Franciscanismo” 143/L (2021) 177-202.
 Desbonnets Th., *De la intuición a la institución. Los franciscanos*, Ed. Franciscanas: Arantzazu 1991.
 Esser K., *Melius catholice observemus. Esposizione della Regola Franciscana alla luce degli scritti e delle parole di san Francesco*, in *Introduzione alla Regola franciscana*, Cammino: Milano 1969, pp. 107-221.
Fonti Francescane, Ed. Francescane: Padova et al. 2011³.
Francis of Assisi: Early documents, 3 vols, ed. R.J. Armstrong, W.J.A. Hellmann, W.J. Short, New York City Press: New York 1999-2001.
 Guerra J.A., *Autoridad y obediencia en las dos Reglas franciscanas. Una reflexión sobre IR 4-6 y 2R 10*, “Selecciones de Franciscanismo” 29(2000), pp. 203-248.
 Haffner P.M., *Verso una teologia dell’ambiente. L’eredità ecologica di Papa Giovanni Paolo II*, ART: Roma 2007.
 Kiser L.J., *Animal Economies. The Lives of St. Francis in their Medieval contexts*, “Interdisciplinary Studies in Literature and Environment” 11/1(2004), pp. 121-138.
 Ladaria L.F., *La Trinidad, Misterio de Comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002.
 Maranesi P., *Il travaglio di una redazione. Le novità testuali della Regola bollata indizi di un’evoluzione*, “Miscellanea Franciscana” 109(2009), pp. 61-89, 353-384.

- Marini A., *Sorores Alaudae: Francesco d'Assisi, il creato, gli animali*, Porziuncola - Assisi 1989.
- McFague S., *The body of God. An ecological theology*, Fortress: Minneapolis 1993.
- Migne J.-P. *Patrologia Latina*, 226 vol., Paris 1841-1864.
- Ordo Fratrum Minorum [OFM], *Regla, Constituciones Generales y Estatutos Generales de la Orden de los Hermanos Menores*, Curia General OFM, Roma 2010.
- Regola di San Giovanni de Matha o dell'Ordine della Santissima Trinita' (Trinitari). Approvata da Papa Innocenzo III nel 1198*, in *Ora, Lege et Labora* [on-line], <https://ora-et-labora.net/trinitariregola.html> (access: 21.09.2023).
- Ruiz de la Peña J.L., *Una fe que crea cultura*, Caparrós: Madrid 1997.
- San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, ed. J.A. Guerra, BAC: Madrid 2013 (4ª imp.).
- Schmucki O., *La Regola di Giovanni da Matha e la Regola di Francesco d'Assisi: somiglianze e peculiarità, nuovi rapporti con l'Islam*, "Italia Francescana" 74/3(1999), pp. 11-42.
- Scott T., *The City-State in Europe, 1000-1600*, Oxford UP: Oxford 2012.
- Sorrell R.D., *St. Francis of Assisi and nature. Tradition and innovation in Western Christian attitudes toward the environment*, Oxford UP: New York 1988.
- Uribe F., *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*, Espigas: Murcia 2006.
- Uribe F., *L'identità francescana. Contenuti fondamentali del carisma di San Francesco d'Assisi*, Ed. Biblioteca Francescana: Milano 2019.

USTANOWIONY I NIEUSTANNIE SIĘ STAJĄCY. PERMANENTNA EKLEZJOGENEZA EUCHARYSTYCZNA

Słowa kluczowe: Kościół, geneza Kościoła, eklezjogeneza eucharystyczna

Keywords: Church, genesis of the Church, eucharistic ecclesiology

Schlüsselwörter: Kirche, Entstehung der Kirche, eucharistische Ekklesiogenese

W ostatnim czasie na rynku wydawniczym ukazały się polskie tłumaczenia dwóch książek francuskiej profesor filozofii politycznej Chantal Delsol (ur. 1947): *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów* (tłum. Krystyna Belaid, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 2022) oraz *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era* (tłum. Piotr Napiwodzki, Wydawnictwo WAM: Kraków 2023). Członkini Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Paryżu przekonuje, że cywilizacja chrześcijańska od dwóch wieków znajduje się w stanie stałej agonii; Kościół jest coraz częściej postrzegany jako przestarzała instytucja, a współcześni wyznawcy Chrystusa skazani są na bycie „żołnierzami w przegranej wojnie”. Uważnie obserwując rzeczywistość eklezjalną w Polsce i Europie Zachodniej, trudno nie zgodzić się z większością analiz i diagnoz Delsol. Niemniej jednak kryzys kultury chrześcijańskiej i radykalne odrzucanie wartości, które przekazywała przez wieki, nie oznacza kresu samego chrześcijaństwa i Kościoła. Jest ono religią objawioną przez Boga w osobie Jezusa Chrystusa, który chcąc pozostać na zawsze obecny na świecie, ustanowił wiecznie trwałą wspólnotę – Kościół. Dzięki niemu i w nim zbawienie jest dostępne i dziś dla każdego w sakramentalnych znakach.

Jako rzeczywistość bosko-ludzka Eklezja jest zawsze „nowa” i „dynamiczna”, skierowana ku przyszłości, zogniskowana na zbawczym spotkaniu człowieka z Chrystusem w każdych czasach, nawet tych trudnych, współczesnych, nacechowanych postępującą sekularyzacją, przesiąkniętych „kulturą tymczasowości”, zdominowaną przez głęboki indywidualizm, relatywizm praktyczny, a także materializm

* Ks. dr hab. Paweł Rabczyński – doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zatrudniony w Katedrze Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych; obszary badawcze: chrystologia i eklezjologia fundamentalna, ekumenizm, teologia znaków czasu, hagiologia, teologia kapłaństwa; e-mail: pawel.rabczynski@uwm.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8732-7019>.

i konsumpcjonizm¹. Nadprzyrodzona geneza Kościoła i stała obecność w nim Zbawiciela w mocy Ducha Świętego sprawia, że Eklezja „nie starzeje się”, ale ciągle „się odmładza”. Kościół, raz ustanowiony przez Chrystusa, wciąż staje się na nowo, rozwija, dojrzewa, wzrasta i uświęca się. Zasadne jest więc podejmowanie refleksji naukowej nad początkami Kościoła, nadaną mu przez Jezusa Chrystusa strukturą instytucjonalną i charyzmatyczną, lecz także badanie jego stałego urzeczywistniania się w konkretnych warunkach historycznych i kulturowych. W teologii określa się tę problematykę jako permanentną eklezjogenezę. Najczęściej rozpatruje się to zagadnienie, odwołując się do zbawczej misji, którą Chrystus powierzył Eklezji i która realizuje się poprzez: świadectwo wiary i przepowiadania (*martyria*), budowanie wspólnoty z Bogiem i ludźmi (*koinonia*), liturgię (*leitourgia*) oraz służbę w miłości (*diakonia*). Wymienione funkcje Kościoła ściśle łączą się ze sobą i wzajemnie dopełniają. To dzięki nim Eklezja żyje i wciąż rodzi się przez wieki, odnawia się i wzrasta, zarówno w aspekcie osobowym (w poszczególnych wiernych), jak i wspólnotowym (w komunii eklezjalnej)².

W poniższym opracowaniu zostanie podjęte zagadnienie permanentnej eklezjogenezy eucharystycznej, która ma swój fundament w Ostatniej Wieczerzy i urzeczywistnia się podczas każdej Mszy Świętej, będącej źródłem i szczytem liturgii. Sprawowanie Eucharystii jest najbardziej eklezjotwórczą czynnością Kościoła.

1. POCHODZENIE KOŚCIOŁA

Kościół od samego początku swego istnienia miał świadomość boskiego pochodzenia (założony przez Jezusa Chrystusa) i zakorzenienia w tym, co ludzkie i historyczne (na fundamencie apostołów, dla misji wobec świata). Dopiero jednak nauczanie II Soboru Watykańskiego ukazało Eklezję w różnorodnym bogactwie teologicznych odniesień. Niewątpliwie sukcesem eklezjologii soborowej było ściśle powiązanie Kościoła z dziejami Objawienia i jego osadzenie w Bożym planie zbawienia. W ekonomii zbawczej Eklezja jawi się jako sakrament w Chrystusie, czyli znak i narzędzie zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego³. Tworzony na przestrzeni dziejów zbawienia ze względu na Chrystusa Odkupiciela i powołany do kontynuowania Jego zbawczej misji Kościół jest z Nim nierozzerwalnie związany i zjednoczony⁴.

¹ P. Sproncel, *Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania papieża Franciszka*, Wydawnictwo Scriptum: Kraków 2022.

² M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej, Wydawnictwo KUL: Lublin 2014, s. 297–306; J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Wydawnictwo KUL – Wydawnictwo „Gaudium”: Lublin 2005, s. 113–125; G. Dziewulski, *Permanentna eklezjogeneza w perspektywie słowa Bożego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 28/2(2019), s. 83–98.

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum: Poznań 1986, s. 105; M. Crociata, *Elementi di ecclesiologia fondamentale*, w: *Teologia Fondamentale*, t. 2: *Fondamenti*, red. G. Lorzio, Città Nuova Editrice: Roma 2005, s. 282–337.

⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 2; Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Editrice Libreria Vaticana: Watykan 2000, nr 16.

Aby opisać istotę Eklezji oraz podkreślić obecność i działanie w niej Trójjedynego Boga, ojcowie soborowi stwierdzili, że Kościół jest przede wszystkim Tajemnicą – „Misterium”, do którego można się zbliżyć, odwołując się do wielu biblijnych obrazów, teologicznych określeń, a także porównań i analogii, choć i one ukazują jedynie poszczególne aspekty bogatej bosko-ludzkiej rzeczywistości eklezjalnej⁵. Natura Kościoła najpełniej ujawnia się w procesie jego ustanowienia.

Eklezjogeneza nie dokonała się poprzez jedno wydarzenie historyczne, lecz stopniowo, zgodnie z poszczególnymi etapami objawiania się Trójjedynego Boga. W konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego mówi się o *Ecclesia ab Adam*, o *Ecclesia ab Abel*, o Kościele istniejącym już od początku świata, choć ukazany jeszcze niewyraźnie przez różne typy; przygotowanym w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu; ustanowionym w czasach ostatecznych (wraz z wcieleniem Syna Bożego); objawionym poprzez wylanie Ducha Świętego i chwalebnie dopełnionym na końcu wieków w eschatologicznym zjednoczeniu z Ojcem⁶.

Nawiązując do przywołanego nauczania soborowego, w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), wymieniono elementy przygotowujące powstanie Kościoła oraz znaczące wydarzenia stanowiące etapy w jego rozwoju. W procesie fundacji Eklezji wyróżniono: 1) obecne w nauczaniu Jezusa starotestamentalne obietnice dotyczące zbawienia ludu Bożego; 2) skierowane do wszystkich ludzi wezwanie Jezusa do nawrócenia i wiary w Niego; 3) nadanie imienia Szymonowi Piotrowi, jego szczególne miejsce w gronie uczniów i jego misję; 4) odrzucenie Jezusa przez Izrael i „pęknięcie” pomiędzy ludem Starego Przymierza i uczniami Jezusa; 5) historyczny fakt, że Jezus podczas ustanowienia Eucharystii oraz w swej dobrowolnie przyjętej męce i śmierci nieustannie głosi powszechne królestwo Boże, które polega na darze życia wszystkim ludziom; 6) odbudowanie, dzięki zmartwychwstaniu Pana, złamanej wspólnoty pomiędzy Jezusem i Jego uczniami oraz wprowadzenie ich – po wydarzeniach paschalnych – we właściwe życie eklezjalne; 7) zesłanie Ducha Świętego, który czyni z Kościoła prawdziwe dzieło Boga; 8) posłanie uczniów do pogan i powstanie Kościoła pogan; 9) ostateczne zerwanie między „prawdziwym Izraelem” i judaizmem⁷.

Badając pochodzenie Eklezji, należy najpierw stwierdzić, że jej geneza jest ściśle związana ze zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa. Całe Jego życie miało charakter eklezjotwórczy⁸. Ustanowienie Kościoła było procesem związanym z szeregiem znaczących wydarzeń w dziejach zbawienia, które mają wybitnie chrystologiczny charakter. Dzięki Jezusowi Chrystusowi, który przyszedł na świat, aby zjednoczyć

⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 6; Międzynarodowa Komisja teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów: Kraków 2000, s. 203–205.

⁶ II Sobór Watykański, *Konstytucja „Lumen gentium”*, nr 2–3; G. Canobbio, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo: Cinisello Balsamo 1994, s. 88–89; A. Napiórkowski, *Geneza i misja Kościoła w świetle objawienia*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, UPP II Wydawnictwo Naukowe: Kraków 2019, s. 25–27.

⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), s. 201–202.

⁸ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 1994, s. 238–242.

ludzi z Bogiem i między sobą w królestwie Ojca, realizacja ekonomii zbawczej nabiera także wymiaru eklezjologicznego. Funkcją Kościoła jest proklamowanie tegoż królestwa poprzez urzeczywistnianie komunii z Osobami Trójcy Świętej. Samo pojęcie „ecclesia”, o czym będzie jeszcze mowa, obecne w tekstach Nowego Testamentu, nawiązuje do starotestamentalnej idei zgromadzenia ludu Bożego. Jezus, ustanawiając Kościół, zwrócił się z misją zbawienia najpierw do Izraela, a następnie do wszystkich narodów świata (Mt 8,5-13; Mk 7,24-30). Eklezja w pełni objawiła swój dynamizm i posłannictwo dzięki wydarzeniom paschalnym jako wspólnota złożona z żydów i pogan w Duchu Świętym (Rz 9,24). Eklezjogeneza opiera się na Osobie i całym zbawczym dziele Chrystusa, zogniskowanym w Jego męce, śmierci, zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego⁹.

2. EKLEZJOTWÓRCZY CHARAKTER OSTATNIEJ WIECZERZY

We współczesnej refleksji teologicznej wyróżnia się dwa fundamentalne wydarzenia eklezjotwórcze. Pierwszym jest nadanie Szymonowi Piotrowi w okolicy Cezarei Filipowej nowego imienia i zapowiedź jego funkcji w rodzącym się Kościele (Mt 16,16-18), a drugim – ustanowienie Eucharystii (Mk 14,22-24; Mt 26,26-28; Łk 22,19-20; 1 Kor 11,23-25)¹⁰. To ostatnie działanie znakowe Jezusa stanie się przedmiotem poniższych dociekań.

Ostatnia Wieczerza, którą Jezus spożył z Dwunastoma, miała dla Niego szczególne znaczenie. Odbyła się w bezpośredniej bliskości Jego męki i śmierci. Jezus wiedział, co go czeka, i chciał wyjaśnić najbliższemu sens swojego umierania, dobrowolnego oddania życia. Do tego celu wybrał świąteczny posiłek – ucztę paschalną¹¹, której przebieg w tradycji żydowskiej był wyraźnie określony i powszechnie znany, opatrzone rytualnymi komentarzami wyjaśniającymi poszczególne znaki i czynności symboliczne tej rodzinnej wieczerzy. Uczta paschalna była uobecnieniem wybawienia Izraela z niewoli egipskiej i oczekiwania Mesjasza Pańskiego¹².

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), s. 200–201; R. Fisichella, *La credibilità della rivelazione cristiana*, w: *Teologia Fondamentale*, t. 2: *Fondamenti*, red. G. Lorizio, Città Nuova Editrice: Roma 2005, s. 432–435.

¹⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), s. 201; M. Crociata, *Elementi di ecclesiologia fondamentale*, s. 301.

¹¹ Tradycja synoptyczna (ewangelie Marka, Mateusza i Łukasza) wyraźnie wskazują, że Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną, spożywaną w nocy piętnastego dnia miesiąca nisan. Ewangelia Janowa nie jest zgodna z tym przekazem. Według niej Jezus umiera już czternastego dnia miesiąca nisan, w czasie, gdy w świątyni zabijano baranki paschalne (J 18,28). Zob. J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1960³, s. 9–82; M. Hengel, A.M. Schwemer, *Jesus und das Judentum*, Mohr Siebeck: Tübingen 2007, s. 582–586; G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Wydawnictwo W drodze: Poznań 2012, s. 409–410.

¹² Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska „Sacramentum Caritatis”*, Wydawnictwo Księży Sercanów: Kraków 2007, nr 10; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 1982, s. 42–51; B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist. Unlocking the Secrets of the Last Supper*, Doubleday, New York 2011; G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 408–409.

Znamienne jest, że Jezus nie spożywał świątecznego posiłku – jak nakazywał obyczaj – ze swoją naturalną rodziną, lecz z Dwunastoma. Już sam ich wybór z większego grona uczniów na początku publicznej działalności Mesjasza i nadanie im instytucjonalnego charakteru sprawiło, że stali się załączkiem Kościoła, jego trwałym fundamentem i tożsamościową strukturą¹³. Liczba 12 odnosi się do dwunastu pokoleń Izraela i wskazuje na symboliczno-profetyczny sens działania Zbawiciela. Dwunastu w sposób znakowy reprezentuje dwanaście pokoleń odnowionego Izraela i stanowi początek nowego ludu Bożego, nowej rodziny Bożej¹⁴. Zaproszenie tego kręgu uczniów na wieczerzę paschalną jest wyrazem woli Jezusa, aby ponownie zebrać rozproszone pokolenia i ostatecznie pojednać je z Bogiem. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus na nowo stworzył lud Boży jako zgromadzenie czasów ostatecznych, jako nową Bożą rodzinę – Kościół¹⁵.

Z Ewangelii według Marka, która podaje prawdopodobnie najstarszą relację z Ostatniej Wieczerzy¹⁶, można wyraźnie odczytać to, co Jezus wniósł do tradycyjnej liturgii Paschy. O wszystkich elementach rytuału uczy paschalnej Ewangelia nie wspomina, uznając je za powszechnie znane w środowisku żydowskim. W czasie posiłku Jezus wziął chleb, wygłosił nad nim modlitwę dziękczynną, połamał go i podał do spożycia Dwunastu. Jednocześnie objaśnił, że ten przełamany chleb jest Jego ciałem: „Bierście, to jest Ciało moje” (Mk 14,22). Ta interpretacja Zbawiciela jest wyjątkowa i niepowtarzalna. „Ciało” jest tu synonimem osoby ludzkiej. Jak tłumaczy Gerhard Lohfink, Jezus chciał powiedzieć swym uczniom, że chlebem jest On sam, z całą swoją egzystencją, która zostanie przełamana jak ten chleb i wnet się zakończy. Podanie go Dwunastu oznacza ich udział w życiu Jezusa i w Jego śmierci. W związku z tym, że reprezentują oni naród wybrany, słowa i gesty Mesjasza odnoszą się również do Izraela, któremu Jezus ofiarowuje pojednanie i komunie z Bogiem. Znak przełamanego chleba jest więc zapowiedzią śmierci Mesjasza i darem – zaproszeniem do dzielenia Jego egzystencji¹⁷.

Pominąwszy opis kolejnych czynności podejmowanych podczas wieczerzy paschalnej po wręczeniu uczniom chleba, Ewangelia Marka relacjonuje następny niespodziewany symboliczny gest Jezusa. Po odmówieniu modlitwy dziękczynnej nad kielichem z winem Zbawiciel podał go Dwunastu i wszyscy z niego pili. Mesjasz wyjaśnił: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14,24). W tym działaniu znakowym kryła się ponownie zapowiedź śmierci Jezusa. Wino zinterpretował jako swoją krew, a jej wylanie jako zabicie. Ważne jest także utożsamienie krwi Mesjasza z Krwią Przymierza. Jezus, w sposób oczywisty dla słuchaczy, odwołał się do zawarcia przymierza Boga z Izraelem u stóp góry Synaj, opisanego w Księdze Wyjścia (Wj 24,4-11). Centralnym działaniem znakowym jest tam wzniesienie ołtarza

¹³ Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, Wydawnictwo W drodze: Poznań 2008, s. 11; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 155.

¹⁴ Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 10; G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Wydawnictwo W drodze: Poznań 2005, s. 203–204; 244–247; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Wydawnictwo M: Kraków 2005, s. 245–247.

¹⁵ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 410.

¹⁶ R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Herder: Freiburg 1978, s. 24–51.

¹⁷ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 411–412.

przez Mojżesza i ustawienie dwunastu stel kamiennych oraz złożenie ofiar, których krwią został skropiony ołtarz, a po odczytaniu Księgi Przymierza – także zgromadzony lud. Mojżesz, który jest typem Chrystusa, zinterpretował swój czyn w następujący sposób: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (Wj 24,8). Następnie Prawodawca wraz z siedemdziesięcioma starszymi Izraela spożył na górze posiłek w obecności Boga¹⁸.

W zwięzłym przekazie Księgi Wyjścia spotykają się ze sobą trzy powiązane znaczące motywy: przymierze Boga ze swoim ludem, wspólna uczta i pokropienie krwią. Ta ostatnia czynność służy zawarciu przymierza i była rozumiana jako środek przebłagania za grzechy Izraela. W tej perspektywie słowa Jezusa nad kielichem błogosławieństwa o wylaniu Jego krwi oznaczają, że Jego życie zostanie wydane na śmierć. Przy czym nie jest to umieranie daremnie. Posiada ono głęboki sens. Krew Zbawiciela jest Krwią Przymierza, a więc odnawia ona i wypełnia przymierze synajskie¹⁹. W ten sposób Jezus na nowo stwarza Izraela, uwalniając go od winy. Wylanie krwi Mesjasza jest ostatecznym przebłaganiem Boga i nowym aktem fundacyjnym ludu Bożego²⁰.

Jezus wyjaśnia także, że Jego krew będzie wylana „za wielu”. Za kogo więc umiera Mesjasz? Jak już wcześniej zostało stwierdzone, tłem słów wypowiedzianych przez Zbawiciela nad kielichem jest przymierze, które Bóg zawarł z Izraelem na Synaju. Stąd też trzeba uznać, że Jezus pojmował swoją śmierć jako umieranie za lud Boży. Oddaje swoje życie na sposób przebłagalny na życie Izraela, aby zmasać jego niewiarę. Tę samą intencję można odczytać z faktu, że uczestnikami Ostatniej Wieczerzy było Dwunastu i to im Zbawiciel podaje kielich. Oni są przecież reprezentantami ludu dwunastu pokoleń. „Wielu” oznacza więc najpierw lud przymierza – Izraela²¹. Należy jednak koniecznie dodać, że „wielu” to także inne narody. Mesjasz rozumiał swoją śmierć w kontekście Księgi Izajasza i jej czwartej pieśni Sługi Pańskiego (Iz 52,13–53,12). Sługą tym jest przede wszystkim Izrael, prześladowany i zwyciężony przez narody pogańskie. Jezus także utożsamiał się z tym Sługą Bożym, przeciwko któremu „wielu” wystąpiło. Mógł tak uczynić, ponieważ w Jego losie skupia się jak w soczewce los Izraela. W obliczu swej śmierci, interpretowanej soterycznie, Mesjasz jawi się jako jedyny autentyczny przedstawiciel ludu Bożego. On sam cierpi w zastępstwie „za wielu” i „wielu” usprawiedliwi, ponieważ „wyda swe życie na ofiarę za grzechy” (Iz 53,10–11). Tak więc w czwartej pieśni Sługi Pańskiego pojęcie „wielu” oznacza narody pogańskie. Konkludując, trzeba stwierdzić, że Jezus oddał swoje życie za Izraela i równocześnie za inne narody²². Argumentem wzmacniającym to stwierdzenie jest teologia Starego Testamentu, zgodnie z którą naród wybrany jest znakiem Boga dla wszystkich ludów i narodów, „miejscem”, z którego Boże zbawienie rozlewa się na cały świat. Izrael został wybrany nie ze względu na siebie

¹⁸ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 292–293.

¹⁹ A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Instytut Wydawniczy PAX: Warszawa 1977, s. 31–38.

²⁰ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 413–414.

²¹ G. Lohfink, *Przeciw banalizacji Jezusa*, Wydawnictwo Święty Wojciech: Poznań 2015, s. 119, 156.

²² N. Füglistner, *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*, w: *Mysterium salutis*, t. 3: *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, cz. 1, Einsiedeln 1970, s. 105–225.

samego, lecz ze względu na wszystkich, bo wszystkich Stwórcą pragnie zjednoczyć w swoim królestwie²³.

Markowa narracja o paschalnym posiłku, który Jezus spożywa z uczniami w przeddzień swej śmierci, zwięzła w słowach, bogata w znaki i teologiczne treści, kończy się słowami Mesjasza, które posiadają sens eschatologiczny: „Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym” (Mk 14,25). Zbawiciel ponownie zapowiedział swoją śmierć. Wyjaśnił, że nie jest ona końcem Jego misji. Skierował uwagę Dwunastu na ucztę czasów ostatecznych, która w Księdze Izajasza opisana jest jako posiłek mesjański uszczęśliwiający i wybawiający narody. Wtedy z Izraela zostanie zdjeta wszelka hańba, ostatecznie zostaną pokonane śmierć, smutek i cierpienie, a wszystkie ludy doznają Bożego pocieszenia. Objawi się powszechne panowanie Boga i zbawienie (Iz 25,6-9). Ostatnia Wieczerza, jako uczta paschalna, jest jednocześnie ucztą eschatologiczną, podczas której rozpoczyna się urzeczywistnianie królestwa Bożego²⁴.

Ostatnia Wieczerza jest finalnym, najbardziej zintensyfikowanym i decydującym działaniem znakowym Jezusa. Podczas niej Mesjasz zapowiedział swoją śmierć i wyjaśnił jej sens. W znaku przełamanego chleba i wylanego za wielu wina, które są Jego Ciałem i Krwią, ofiarował Dwunastu, a przez to Izraelowi, udział w owocach swej śmierci. Zbawiciel oddał swoje życie jako przebłaganie za winy ludu Bożego i jako odnowienie przymierza synajskiego. W symbolicznych gestach i słowach na nowo i ostatecznie ofiarował światu zbawienie, którego przekazicielem ma być Izrael czasów ostatecznych, czyli Kościół. Całe wcześniejsze nauczanie Jezusa, jego słowa i czyny, znaki mesjańskie (cuda), solidarność z ubogimi i wykluczonymi, a przede wszystkim ustanowienie Dwunastu, miały na celu zebranie Izraela, pojednanie go z Bogiem. Jednak dopiero złożona przez Mesjasza ofiara z życia, antycypowana podczas Ostatniej Wieczerzy, dopełniła dzieło gromadzenia ludu Bożego i ukonstytuowała go jako Kościół – znak i narzędzie komunii z Bogiem²⁵. Działanie znakowe Jezusa w czasie Jego wieczerzy z uczniami posiada wybitnie charakter eklezjotwórczy. Jest częścią procesu eklezjogenezy²⁶.

²³ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 414–415; 426–427.

²⁴ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 296–297; G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 416.

²⁵ G. Lohfink, *Przeciw banalizacji Jezusa*, s. 156–157; H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, w: *Mysterium salutis*, t. 7: *L'Evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, cz. 1, red. J. Feiner, M. Löhrer, Queriniana: Brescia 1972, s. 127–128; W. Trilling, „*Ecclesiologia implicita*”. *Proposta sul tema „Gesù e la chiesa”*, w: W. Trilling, *L'annuncio di Gesù. Orientamenti esegetici*, Paideia: Brescia 1986, s. 73–97.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Libreria Editrice Vaticana: Watykan 2003, nr 21; J. Driscoli, *Theology at the Eucharistic Table. Master Themes in the Theological Tradition*, Centro Studi S. Anselmo: Roma 2003, s. 129–183; R. Fisichella, *La credibilità della rivelazione cristiana*, s. 434–435.

3. EKLEZJOGENEZA EUCHARYSTYCZNA

Jak już wcześniej wspomniano, eklezjogeneza jest procesem, który już się zakończył – Kościół został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, a jednocześnie trwa – Eklezja nieustannie pochodzi od swego Założyciela i urzeczywistnia się w dziejach. Permanentna eklezjogeneza uwidacznia się wyjątkowo wyraźnie podczas sprawowania Eucharystii²⁷.

W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus polecił Dwunastu: „to czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22,19). Nawiązał w ten sposób do pamięci kultycznej Izraela, która była wyrażona podczas każdej wieczerzy paschalnej jako uobecnienie historii założycielskiej ludu Bożego²⁸. Mesjasz chciał, aby ustanowiony przez Niego Kościół – Izrael czasów ostatecznych – ponawiał Jego działanie znakowe. Eklezja, celebrując Eucharystię, świętuje swoje wydarzenie założycielskie i na nowo się staje. Nie czyni tego w opozycji do historii Izraela. Pamiątkę żydowskiej Paschy postrzega w świetle ekonomii zbawczej jako swoje korzenie, dzięki którym może się rozwijać i dążyć do eschatycznego wypełnienia²⁹. Dziś coraz częściej mówi się o Kościele jako ostatnim etapie historii zbawienia³⁰.

Pierwsze dni i tygodnie po śmierci Jezusa były naznaczone rozproszeniem Dwunastu, czego znakiem była ich ucieczka do Galilei (Mk 16,7). Dopiero pod wpływem zjawienia się Zmartwychwstałego w Galilei i w Jerozolimie, czego doświadczyli najpierw Piotr i krąg Dwunastu, a następnie inni uczniowie, oraz wieści o pustym grobie, nabrano pewności, że Jezus rzeczywiście powstał z martwych i żyje. Wizje paschalne, które były zarówno dziełem Boga, jak i wynikiem ludzkich wyobrażeń powszechnego wskrzeszenia umarłych u kresu czasów, należy rozumieć jako fenomeny jednocześnie nadnaturalne (Bóg wkracza w historię świata) i naturalne (wytworzone w podświadomości uczniów). Gromadząca się na nowo wspólnota uczniów Jezusa, na czele z Piotrem i środowiskiem Dwunastu, kierowała się świadomością eschatologiczną. Była przekonana, że zmartwychwstanie Jezusa zapoczątkowało wskrzeszenie umarłych czasów ostatecznych, czyli kres dziejów³¹.

Kościół pierwotny, jako świadek działania Boga umocniony darem Ducha Świętego (Dz 5,32), żył wiarą paschalną i wyrażał ją w trzech schematach wyobrazeniowych: Bóg wywyższył Jezusa ku swojej prawicy (J 12,32; Dz 2,33; 5,31; Rz 1,4; Ef 1,20-22; Flp 2,9; Hbr 1,3; 2,9; 5,5-6; 8,1; 10,12-13), Bóg zabrał Jezusa do nieba (Łk 24,51; Dz 1,9; 3,21; 1 Tm 3,16), Bóg wskrzesił Jezusa z umarłych (Łk 24,34; Dz 10,40; Rz 4,24-25; 8, 1; 10,9; 1 Kor 6,14; 15,4; Gal 1,1; 1 Tes 1,10; 1 P 1,21)³². Pierwsze gminy chrześcijańskie określały siebie pojęciami: „święci” (Dz 9,13), „wybrani”

²⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, s. 202–203; J. Mastey, *Permanentna eklezjogeneza eucharystyczna w świetle encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, „Roczniki Teologiczne” 52/9(2005), s. 97–114.

²⁸ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1987, s. 397–405.

²⁹ Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, nr 31; G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 376–377.

³⁰ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 60–62.

³¹ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 474–492; G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 307–310.

³² G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 482–483.

(Mk 13,19-27), „Kościół Boży” (Ga 1,13). To samorozumienie miało także charakter eschatologiczny. Uważały się za Izrael czasów ostatecznych, który został stworzony, wybrany i uświęcony przez samego Boga³³.

Znamienne jest, że młoda wspólnota chrześcijan nazywała siebie Kościołem Bożym (gr. *ekklesia tou theou*). Greckie *ekklesia* oznacza zgromadzenie ludowe, zebranie wszystkich posiadających prawa obywatelskie *polis* – miasta-państwa. Używając tego pojęcia, należącego do prawa państwowego, gmina podkreślała, że jest zgromadzeniem ustanowionym przez Boga, a nie na podstawie własnych partykularnych interesów. Nie jest grupą przyjaciół lub stowarzyszeniem, lecz publicznym zgromadzeniem całości, ludem Bożym wobec narodów świata. Jak podkreśla Joseph Ratzinger, właściwym miejscem istnienia Kościoła jest zgromadzenie, gdzie „przyjmuje się słowo Boże, osiągnące szczyt we wspomnianiu śmierci Jezusa, wspomnianiu, które sprowadza obecność i oznacza misję”³⁴. Tylko w tak rozumianej wspólnocie – jako publicznym zgromadzeniu całości – możliwe jest sprawowanie Eucharystii, podczas której cała społeczność jednoczy się z Chrystusem i staje się komunią osób³⁵.

Jednak aby właściwie zrozumieć, czym jest *ekklesia tou theou*, należy odwołać się do Starego Testamentu. W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy o zwołaniu całego Izraela wokół góry Horeb (Synaj), o zgromadzeniu ludu – *qahal* (hebrajski ekwiwalent greckiego *ekklesia*), któremu Bóg nadał dziesięć przykazań (Pwt 5,1-22). Na Synaju dokonało się ukonstytuowanie ludu Bożego jako bytu prawnego i politycznego, a także – co dla nas ważne – sprawującego kult, wzór i norma wszystkich następnych zgromadzeń. Skoro młoda gmina chrześcijan samookreśliła się jako *ekklesia*, to znaczy, że uznała siebie za ostateczne wypełnienie fundamentalnego zgromadzenia Izraela na Synaju³⁶. Trzeba również zauważyć, że starotestamentalne *qahal* było zgromadzeniem całego Izraela, mężczyzn, kobiet i dzieci, zebranego, aby słuchać praw i przykazań Bożych i je wypełniać. Natomiast greckie publiczne zgromadzenia składały się tylko z mężczyzn i to oni ustanawiali na nich obowiązujące wszystkich normy³⁷.

Najważniejszym elementem tożsamości Kościoła pierwotnego było świętowanie Eucharystii. Autor Dziejów Apostolskich opisuje postępowanie wiernych: „trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach”; „codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (Dz 2,42.46). Jak uwypukla Jan Paweł II, celebrowanie Wieczery Pańskiej, tak dawniej jak i dziś, stanowi centrum życia eklezjalnego uczniów Jezusa Chrystusa³⁸. Dokonuje się ono w kluczu bliskiego końca dziejów, czego wyrazem jest głośne wołanie: „Maranatha” – „Przyjdź, Panie Jezu” (1 Kor 16,22). Uczestnictwo w pamiętce Wieczery Pańskiej jest antycypacją uczyty mesjańskiej w królestwie Bożym, której oczekiwano w najbliższej przyszłości. Partycypacja

³³ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 441.

³⁴ Benedykt XVI – J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo W drodze: Poznań 2009, s. 341.

³⁵ Benedykt XVI – J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, s. 342.

³⁶ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 330–331.

³⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Wydawnictwo Jedność: Kielce 2009, s. 23–25.

³⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 3.

w Eucharystii jednoczy wierzących z Bogiem i między sobą, stwarzając z nich nową społeczność – Eklezję³⁹. Z ofiarowanego „za wielu” i zmartwychwstałego Ciała Jezusa Chrystusa wyrosło ciało Kościoła – wspólnota życia z Bogiem. Pomiędzy eucharystycznym Ciałem Chrystusa a ciałem Eklezji istnieje zatem nierozdzielna jedność. Ta wyjątkowa komunია posiada swoje źródło i centrum w Zmartwychwstałym, a ujawnia się w całej pełni przy stole eucharystycznym⁴⁰.

Celebracja eucharystyczna jest „miejscem”, gdzie Kościół przekazuje i uobecnia swoją pamięć i tożsamość, odradza się ciągle na nowo⁴¹. Eklezja żyje dzięki wspomnianiu i ponawianiu Ostatniej Wieczerzy. Poszczególne elementy liturgii Mszy Świętej – jak zauważa Lohfink – stanowią „informację genetyczną” wiary Kościoła⁴². Czytania ze Starego Testamentu przypominają o zbawczym działaniu Boga na kanwie Starego Przymierza. Ewangelia wspomina o czynach Bożych zrealizowanych w osobie Jezusa Chrystusa. Perykopy Nowego Testamentu odnoszą działanie Boga do czasów ostatecznych. W modlitwie eucharystycznej wspomina się wydarzenie założycielskie Eklezji. Pamięć liturgiczna jest tak intensywna, że na mocy sakramentu ustanowionego przez Chrystusa uobecniają się dawne Boże czyny zbawcze⁴³. W ten sposób zebrani na „łamanie chleba” biorą udział w Ostatniej Wieczerzy i – jak Dwunastu – partycypują w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Sprawowanie Eucharystii nie jest zwykłym wspomnieniem, lecz stwarza realną obecność tego, co jest opowiadane. Odwołując się do przeszłości, zaprowadza terażniejszość i otwiera się na przyszłość. Zgromadzenie eucharystyczne jest wyjątkową „przestrzenią” uobecniania historii zbawienia, kierowanej i ustanawianej przez Boga w znakach objawieniowych. Podczas sprawowania Eucharystii wspólnota eklezjalna jest na nowo zwoływana, budowana i stwarzana. Kościół istnieje i rozwija się dzięki nieustannemu wspomnianiu Uczty Pańskiej i sakramentalnej obecności w nim Jezusa Chrystusa. Celebracja eucharystyczna jest życiową koniecznością dla całej Eklezji oraz dla pojedynczych chrześcijan. Nie można z niej zrezygnować, gdyż zaniedbanie uczestnictwa w tej liturgii grozi niebezpieczeństwem przerwania pamięci o zbawczych czynach Boga i dezintegracją wspólnoty⁴⁴.

Zgodnie z teologią św. Pawła sprawowanie Eucharystii jest „udziałem we Krwi Chrystusa” oraz „udziałem w Ciele Chrystusa” (1 Kor 10,16). Podczas tej celebracji Chrystus daje wierzącym samego siebie w sakramentalnych znakach jako pokarm. W ten sposób całkowicie otwiera się na każdego człowieka, przygarnia go do siebie i cały się mu ofiaruje. Przyjmujący Ciało i Krew zmartwychwstałego Pana jednoczą się z Nim i upodabniają do Niego. Wszyscy spożywający chleb eucharystyczny – Ciało Chrystusa – stają się komunią, czyli jednym ciałem. W ten sposób powstaje wyjątkowe zgromadzenie – wspólnota chleba, poprzez którą Bóg najściślej jednoczy swój lud, czyniąc go Mistycznym Ciałem Chrystusa – Kościołem. Tak więc Eucharystia, podczas której Jezus Chrystus daje nam swoje Ciało i czyni z nas jedno ciało,

³⁹ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 496–499.

⁴⁰ G. Lohfink, *Przeciw banalizacji Jezusa*, s. 240; G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 386–387.

⁴¹ Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, nr 6.

⁴² G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 378.

⁴³ G. Lohfink, *Przeciw banalizacji Jezusa*, s. 330.

⁴⁴ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 378–381.

jest miejscem permanentnej eklezjogenezy⁴⁵. Tu Eklezja uobecnia swoje ustanowienie i ciągle na nowo się staje. W czasie sprawowania pamiętki Ostatniej Wieczerzy Kościół najwyraźniej objawia swoją istotę: nierozdzielną jedność ze Zbawicielem i komunie swych członków między sobą⁴⁶.

* * *

Kościół żyje i urzeczywistnia się dzięki swoim zgromadzeniom eucharystycznym. Stanowią one podstawę jego egzystencji. Podczas celebracji Eucharystii najwyraźniej ujawnia swoją genezę, naturę i misję. Został zapowiedziany w historii ludu Bożego Starego Testamentu, ufundowany przez Jezusa Chrystusa i umocniony darem Ducha Świętego, aby kontynuować zbawcze dzieło Boga. Eklezja jest nieustannie zwoływany (ustanawianym) i trwającym (stającym się) zgromadzeniem, które pielęgnuje swoją jedność i jedynomyślność podczas świętowania Uczty Pana.

USTANOWIONY I NIEUSTANNIE SIĘ STAJĄCY. PERMANENTNA EKLEZJOGENEZA EUCHARYSTYCZNA

STRESZCZENIE

Kościół jest rzeczywistością bosko-ludzką. Jego geneza, natura i misja ściśle związane są z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa. Raz ustanowiony, wciąż staje się na nowo, rozwija, dojrzewa, wzrasta i uświęca się. We współczesnej teologii wyróżnia się szereg wydarzeń eklezjotwórczych. Ważnym etapem w procesie eklezjogenezy jest ustanowienie przez Jezusa Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy. Uczta paschalna Zbawiciela z Dwunastoma jest finalnym, najbardziej zintensyfikowanym i decydującym działaniem znakowym. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus zapowiedział swoją śmierć i wyjaśnił jej sens. W znaku przełamanego chleba i wylanego za wielu wina oddał dobrowolnie swoje życie jako przebłaganie za winy ludu Bożego. Ofiara z życia Mesjasza, antycypowana podczas Ostatniej Wieczerzy, dopełniła dzieło gromadzenia ludu Bożego i ukonstytuowała go jako Kościół. Jezus chciał, aby ustanowiony przez Niego Kościół ponawiał Jego działanie znakowe. Wspólnota eklezjalna, celebrując Eucharystię, świętuje swoje wydarzenie założycielskie i na nowo się staje. Kościół żyje i urzeczywistnia się dzięki swoim zgromadzeniom eucharystycznym. Dlatego też można mówić o permanentnej eklezjogenezie eucharystycznej.

⁴⁵ A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, s. 45–46; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, s. 494–497.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 23; W. Kasper, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Verlag Herder: Freiburg im Breisgau 2004; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Kościół*, s. 27–33.

**ESTABLISHED AND CONTINUALLY BECOMING.
PERMANENT EUCHARISTIC ECCLESIOGENESIS**

SUMMARY

The Church is a divine-human reality. Its genesis, nature and mission are closely linked to the person and work of Jesus Christ. Once established, it continues to become anew, develop, mature, grow and sanctify itself. In contemporary theology, a number of ecclesiogenic events are distinguished. An important stage in the process of ecclesiogenesis is Jesus' institution of the Eucharist at the Last Supper. The Saviour's Paschal Feast with the Twelve is the final, most intensified and decisive sign-activity. At the Last Supper, Jesus announced his death and explained its meaning. In the sign of the broken bread and the wine poured out for many, he voluntarily gave his life as a propitiation for the guilt of God's people. The sacrifice of the Messiah's life, anticipated at the Last Supper, completed the act of gathering the people of God and constituted them as the Church. Jesus wanted the Church established by Him to renew His sign action. The ecclesial community, by celebrating the Eucharist, celebrates its founding event and becomes anew. The Church lives and becomes real through her Eucharistic gatherings. We can therefore speak of a permanent eucharistic ecclesiogenesis.

**DIE KIRCHE - GEGRÜNDET UND STÄNDIG IM WERDEN.
PERMANENTE EUCHARISTISCHE EKKLESIOGENESE**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kirche ist eine göttlich-menschliche Realität. Ihre Entstehung, ihr Wesen und ihre Sendung sind eng mit der Person und dem Werk Jesu Christi verbunden. Einmal gegründet, wird sie immer wieder neu, entwickelt sich, reift, wächst und heiligt sich. In der zeitgenössischen Theologie wird eine Reihe von ekklesiogenen Ereignissen unterschieden. Eine wichtige Etappe im Prozess der Ekklesiogenese ist die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus beim letzten Abendmahl. Das Ostermahl des Erlösers mit den Zwölfen ist die letzte, intensivste und entscheidende Zeichentätigkeit. Beim letzten Abendmahl kündigt Jesus seinen Tod an und erklärt dessen Bedeutung. Im Zeichen des gebrochenen Brotes und des für viele ausgegossenen Weines gab er freiwillig sein Leben als Sühne für die Schuld des Gottesvolkes. Das Opfer des Lebens des Messias, das beim letzten Abendmahl vorweggenommen wurde, vollendete den Akt der Sammlung des Volkes Gottes und konstituierte es als die Kirche. Jesus wollte, dass die von ihm gegründete Kirche sein Zeichenhandeln erneuert. Indem die kirchliche Gemeinschaft die Eucharistie feiert, feiert sie ihr Gründungsereignis und wird neu. Die Kirche lebt und wird durch ihre eucharistischen Versammlungen real. Wir können daher von einer ständigen eucharistischen Ekklesiogenese sprechen.

BIBLIOGRAFIA:

- Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, Wydawnictwo W drodze: Poznań 2008.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska „Sacramentum Caritatis”*, Wydawnictwo Księży Sercanów: Kraków 2007.
- Benedykt XVI – J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo W drodze: Poznań 2009.
- Canobbio G., *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo: Cinisello Balsamo 1994.
- Crociata M., *Elementi di ecclesiologia fondamentale*, w: *Teologia Fondamentale*, t. 2: *Fondamenti*, red. G. Lorizio, Città Nuova Editrice: Roma 2005, s. 282–337.
- Driscoli J., *Theology at the Eucharistic Table. Master Themes in the Theological Tradition*, Centro Studi S. Anselmo: Roma 2003.
- Dziewulski G., *Permanentna eklezjogeneza w perspektywie słowa Bożego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 28/2(2019), s. 83–98.
- Fisichella R., *La credibilità della rivelazione cristiana*, w: *Teologia Fondamentale*, t. 2: *Fondamenti*, red. G. Lorizio, Città Nuova Editrice: Roma 2005, s. 397–462.
- Füglister N., *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*, w: *Mysterium salutis*, t. 3: *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, cz. 1, Einsiedeln 1970, s. 105–225.
- Gerken A., *Teologia Eucharystii*, Instytut Wydawniczy PAX: Warszawa 1977.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, Wydawnictwo M: Kraków 2005.
- Hengel M., Schwemer A.M., *Jesus und das Judentum*, Mohr Siebeck: Tübingen 2007.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 1982.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 1987.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Libreria Editrice Vaticana: Watykan 2003.
- Jeremias J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 19603.
- Kasper W., *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2004.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Editrice Libreria Vaticana: Watykan 2000.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Wydawnictwo W drodze: Poznań 2005.
- Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Wydawnictwo W drodze: Poznań 2012.
- Lohfink G., *Przeciw banalizacji Jezusa*, Wydawnictwo Święty Wojciech: Poznań 2015.
- Mastej J., *Permanentna eklezjogeneza eucharystyczna w świetle encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, „Roczniki Teologiczne” 52/9(2005), s. 97–114.
- Mastej J., *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Wydawnictwo KUL – Wydawnictwo „Gaudium”: Lublin 2005, s. 113–125.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów: Kraków 2000, s. 200–236.
- Napiórkowski A., *Geneza i misja Kościoła w świetle objawienia*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, UPJP II Wydawnictwo Naukowe: Kraków 2019, s. 23–57.

- Pesch R., *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Herder: Freiburg 1978.
- Pitre B., *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist. Unlocking the Secrets of the Last Supper*, Doubleday: New York 201.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Wydawnictwo M: Kraków 2007.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Wydawnictwo Jedność: Kielce 2009.
- Rusecki M., *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej, Wydawnictwo KUL: Lublin 2014.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 1994.
- Schlier H., *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, w: *Mysterium salutis*, t. 7: *L'Evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, cz. 1, red. J. Feiner, M. Löhrer, Queriniana: Brescia 1972, s. 115–226.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum: Poznań 1986, s. 105–166.
- Sproncel P., *Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania papieża Franciszka*, Wydawnictwo Scriptum: Kraków 2022.
- Trilling W., „*Ecclesiologia implicita*”. *Proposta sul tema „Gesù e la chiesa”*, w: W. Trilling, *L'annuncio di Gesù. Orientamenti esegetici*, Paideia: Brescia 1986, s. 73–97.

ALAINA BESANÇONA KRYTYCZNA APOLOGIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Słowa kluczowe: Alain Besançon, apologia, ortodoksja, wiara, komunizm, islam

Keywords: Alain Besançon, apology, orthodoxy, faith, communism, Islam

Schlüsselwörter: Alain Besançon, Apologetik, Orthodoxie, Glaube, Kommunismus, Islam

W dniu 8 lipca 2023 roku zmarł Alain Besançon¹, wybitny francuski filozof i historyk, a także politolog skupiony głównie na tematyce rosyjskiej, ze szczególnym uwzględnieniem czasów sowieckich². Przez lata zajmował się także kwestiami teologicznymi. Jego teksty dotyczące Kościoła katolickiego i szerzej chrześcijaństwa, zebrane w tomie „Współczesne problemy religijne”³, dają wgląd w rozumienie tej religii, jakie żywił francuski myśliciel. W przenikliwych esejach zajmuje się głównie chrześcijaństwem łacińskim, stawia jednak również fundamentalne pytania dotyczące istoty religii. Spojrzenie A. Besançona i podejmowane przez niego tematy noszą wyraźny rys osobisty. Francuski historyk nie rości sobie prawa do tworzenia podręcznika religiologii, chociaż pyta o możliwości nauki o religii dzisiaj. Zajmuje się wątkami chrześcijańskimi, które go interesują i które pojawiły niejako na marginesie jego pracy historycznej czy politologicznej. Wybór tematyki podyktowany subiektywnym spojrzeniem okazuje się jednak niezwykle trafny. Czytelnik bowiem otrzymuje

* Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologetycznej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022) oraz pracę *Wiara na peryferiach. Eseje o Kościele* (Kraków 2023), a także zredagował tomy studiów: *Odcienie polskiego katolicyzmu* (Płock 2022) oraz *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka* (Płock 2022); e-mail: artemiuk-przemek@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5337-0329>.

¹ Zob. J. Maciejewski, *Kiedy wreszcie zwyciężysz, Alain?*, „Rzeczpospolita. Plus-Minus” 28/2023, s. 20–21.

² Zob. A. Besançon, *Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedności Zagłady*, Warszawa 2000; A. Besançon, *Świadek wieku. Wybór publicystyki z pierwszego i drugiego obiegu*, t. I–II, zebrał i opracował F. Memches, Warszawa 2006; A. Besançon, *Święta Ruś*, Warszawa 2015.

³ A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, Warszawa 2017.

interesującą analizę. Składają się na nią następujące zagadnienia: możliwość nauki o religiach, kwestia ortodoksji, chrześcijańska interpretacja sztuki, relacja Kościoła katolickiego do komunizmu, chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości, stosunek Kościoła do islamu i „religii” Szoa, w końcu celibat duchownych i demografia piekła. Nietrudno zauważyć, iż podjęte tematy stanowią szerokie spectrum: od kwestii dogmatycznych, poprzez dyscyplinarne, aż po rozumienie i interpretację niektórych zjawisk społeczno-politycznych. Subiektywizm wyboru omawianych problemów religijnych w przypadku A. Besançon należy przyjąć z uznaniem. Oto bowiem wybitny profesor Wyższej Szkoły Nauk Społecznych w Paryżu, a zarazem członek Akademii Francuskiej Nauk Moralnych i Politycznych, dokonawszy wcześniej rozeznania, chce zrozumieć chrześcijaństwo i jego relacje ze światem.

Perspektywa, jaka towarzyszy francuskiemu myślicielowi w spojrzeniu na katolicyzm, posiada jeszcze jeden rys. Jest nim krytyczna apologia. Besançon wyraźnie broni chrześcijaństwa, czyni to jednak w sposób krytyczny. Jego apologia dokonuje się *ad intra* i *ad extra*⁴. Zajmując się ortodoksją czy naturą wiary, francuski politolog podąża drogą do środka, wnętrza (*ad intra*). Kiedy zaś pyta o relację Kościoła katolickiego do komunizmu czy islamu, dokonuje obrony wobec zarzutów pochodzących z zewnątrz (*ad extra*). Oba wymiary apologii są wyraźnie obecne w esejach A. Besançon. Podejmując ich analizę, skupię się na kilku wybranych wątkach, ukazując obronę *ad intra* i *ad extra*. W części pierwszej zajmę się pojęciem ortodoksji i rozumnej wiary. Część drugą poświęcę relacji Kościoła katolickiego do komunizmu i islamu. Podstawową metodą pracy będzie analiza, której poddam wybrane eseje francuskiego sowietologa.

1. APOLOGIA AD INTRA

Apologia, uprawiana przez A. Besançon, jest w pierwszej kolejności obroną *ad intra*, czyli do wnętrza. Francuski myśliciel podejmuje refleksję nad kluczowymi chrześcijańskimi pojęciami, by dokonać ich apologii wobec samego siebie. W tej części artykułu, opierając się na tekstach A. Besançon, dokonam analizy pojęć ortodoksja i rozumna wiara.

1.1. Ortodoksja

W powszechnym rozumieniu oznacza „bezwzględne wyznawanie jakiejś doktryny i rygorystyczne przestrzeganie wszystkich jej zasad”⁵. Na to pojęcie nieco światła rzuca G.K. Chesterton. W najważniejszej pracy, poświęconej tej kwestii, stwierdza:

⁴ P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 6; na temat współczesnej apologii zob. P. Artemiuk, *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Poznań 2019; *Bronić czy dialogować? O pewnym dylemacie chrześcijaństwa dzisiaj*, red. H. Seweryniak, P. Artemiuk, Płock 2016; *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020; *Powracanie apologii*, red. M. Skierkowski, Płock 2013; H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018.

⁵ Zob. *Ortodoksja*, w: *Słownik języka polskiego* [online], <https://sjp.pwn.pl/slowniki/ortodoksja.html> (dostęp: 20.11.2020).

„Wśród ludzi, zauważył angielski apologeta, rozpowszechnił się głupi zwyczaj mówienia o takiej postawie jako o czymś ciężkim, nudnym i bezpiecznym. A przecież nigdy nie istniało nic bardziej niebezpiecznego i podniecającego niż ortodoksja. Jej wybór oznaczał bowiem pozostanie przy zdrowych zmysłach. Bycie zaś przy zdrowych zmysłach jest czymś wymagającym o wiele większego napięcia i szaleństwa. Ortodoksja gwarantowała równowagę człowiekowi powożącemu wściekle galopującymi końmi, który z pozoru chwieje się na tę lub inną stronę, ale w każdym swym poruszeniu odznacza się rzeźbiarską gracją i matematyczną dokładnością. Kościół w pierwszych dniach swego istnienia pędził gwałtownie mocą wszystkich swoich rymaków, ale zupełnie niezgodne z prawdą historyczną jest twierdzenie, że gnał po linii jednego tylko pojęcia, jak wulgarny fanatyzm. Wręcz przeciwnie; skręcał na prawo i na lewo dokładnie tam, gdzie trzeba było ominąć olbrzymie przeszkody. Został za sobą po jednej stronie zwalisko arianizmu, wspierane przez wszystkie potęgi świata pragnące uczynić chrześcijaństwo nazbyt światowym; w następnej sekundzie uchylił się, by ominąć orientalizm, który uczynił je tworem nie z tego świata. Ortodoksyjny Kościół nigdy nie posuwał się po ogólnie przyjętym kursie i nie kierował się konwencjami; ortodoksyjny Kościół nigdy nie był szacowny. Byłoby mu znacznie łatwiej, gdyby przyjął ziemską potęgę arian lub gdyby w kalwińskim wieku siedemnastym rzucił się w bezdenną głębię predestynacji. Łatwo być szaleńcem, tak jak łatwo być heretykiem. Zawsze prościej pozwolić na to, by epoka weszła nam na głowę, niż zachować głowę na karku. Zawsze jest łatwo być modernistą, tak jak łatwo jest być snobem. Wpaść w którąkolwiek z pułapek błędu i wyolbrzymienia, zastawianych przez kolejne mody i sekty na historycznej drodze chrześcijaństwa – to byłoby rzeczywiście proste. Zawsze łatwiej jest upaść niż stać; istnieje wiele kątów nachylenia umożliwiających upadek, ale tylko jeden umożliwiający zachowanie równowagi. Ulec którejś z chwilowych fanaberii, od gnozy poczynając, a na chrześcijańskiej nauce kończąc, byłoby czymś oczywistym i banalnym. Ale uniknąć tego wszystkiego, to rzucić się w wir nieustającej przygody; w mojej wizji niebiański rydwan mknie jak błyskawica przez wieki, omdlałe herezje leżą powalone na ziemi, podczas gdy dzika swobodna prawda chwieje się w pędzie, choć przecież nie traci równowagi”⁶.

A. Besançon z kolei, badając zakres semantyczny terminu „ortodoksja”, wskazuje na różne jego odcienie, uwarunkowane tradycją filozoficzną czy też religijną⁷. Ortodoksja pogańska, szukając prawa naturalnego, które miało odzwierciedlać prawo boskie, polega na porządku świata. Według francuskiego myśliciela antyczna filozofia nie była w sensie ścisłym religią naturalną. Nie znała idei biblijnego Boga, dlatego różniła się zdecydowanie od religii żydowskiej czy też chrześcijańskiej, z perspektywy których była ateistyczna⁸. Arystoteles podkreśla: „jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka. Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi, troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile można dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe,

⁶ G.K. Chesterton, *Ortodoksja. Romanca o wierze*, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 108–109.

⁷ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, w: A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, s. 32.

⁸ Zob. A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 33.

aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze”⁹. Według Stagiryty rozum posiada boski wymiar. Antyczny filozof, nie znając osobowego Boga, podkreśla przede wszystkim boskość rozumu. „W następnych wiekach, zauważa Besançon, zwłaszcza w Rzymie u Cyserona i Seneki, a coraz wyraźniej u neoplatoników, filozofia i religia stapiają się, czyli filozofia staje się odmianą życia religijnego. Wszystkie szkoły narzucają sposób życia polegający na stałej ascezie, codziennym ćwiczeniu duchowym oraz wymagającą metodę, *bios philosophicos*, o tym samym charakterze, który będzie potem cechował życie religijne. Koniec starożytności przynosi coś w rodzaju stopienia się różnych szkół w swoistą religijność lub raczej we wspólną religię. Augustyn nie myli się zatem, widząc w tym, tak jak to widzieli sami filozofowie, wyższą formę religii naturalnej – przyjmując klasyfikacje Warrona: religia prymitywna (religia pierwotnego pogaństwa), religia obywatelska (zwłaszcza grecka *polis* i Rzymu) i religia naturalna, czyli religia filozofów”¹⁰. Czym zatem byłaby w tym kontekście ortodoksja? Jak ją można opisać? „Nie jest dogmatyczna – wyjaśnia francuski badacz. Każdy może wybrać sobie system, który mu najbardziej odpowiada, który odpowiada jego doświadczeniu rzeczy, w którym może złożyć swoją największą nadzieję na szczęście. Wielość filozofii oznacza ogólny pragmatyzm”¹¹.

Ortodoksję pogańską charakteryzuje brak dogmatyki. Dlatego każdy może zdecydować się na system, które najbardziej mu będzie odpowiadał. Wybór stanowi podstawową cechę. Opiera się na doświadczeniu uwarunkowanym szczęściem, które człowiek chce w życiu osiągnąć. Dlatego św. Augustyn pogańską ortodoksję „zalicza do religii naturalnych, bo nie uważa, by otrzymała dar objawienia, i sądzi, że jej źródłem są jedynie zdolności naturalne umysłu ludzkiego”¹². Zdaniem A. Besançona istotnym elementem pogańskiej ortodoksji jest porządek świata, który odkryty przez człowieka, kształtuje jego moralność. Chrześcijaństwo wprowadzie podziela z pogańską myślą zaufanie do prawa naturalnego, jego źródło jednak widzi nie w porządku świata, ale w Bogu, który objawił się człowiekowi¹³.

Francuski myśliciel konstatuje, że religie pogańskie mają w sobie coś ortodoksyjnego i heterodoksyjnego zarazem. Dopuszczają się bałwochwalstwa i ofiar z ludzi, co świadczy o ich heterodoksyjnym charakterze. Są także zróżnicowane¹⁴. Pełno w nich, jak zauważa św. Augustyn, zabobonów. Doktor łaski definiuje zabobon w następujący sposób: „jest to wszystko, co zostało wprowadzone przez ludzi w celu wytwarzania posągów i oddawania im czci. Słowem to wszystko, co ma służyć oddawaniu czci boskiej stworzeniu albo jakiejś jego części”¹⁵. Zabobon polega na tym, że uwielbienie, jakie winno być wyrażane Bogu, jest oddawane bożkom stworzonym przez człowieka. Zdaniem A. Besançona obecnie mamy do czynienia z odrodzeniem bałwochwalstwa, które przybiera bardziej wyrafinowane formy niż w czasach starożytnych. Stanowi ono bez wątpienia zagrożenie dla religii biblijnych. Bałwochwalstwo nie jest w sensie

⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2007, s. 7.

¹⁰ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 34–35.

¹¹ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 35.

¹² A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 35.

¹³ Zob. A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 35.

¹⁴ Zob. A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 36.

¹⁵ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 113.

ścisłym politeizmem. Nie możemy także uważać, że wraz z narodzinami monoteizmu skończyło się. „Poganizm pozostawił [...] zarówno swoją heterodoksję, jak i swoją ortodoksję”¹⁶.

Podjmując refleksję nad ortodoksją żydowską, francuski myśliciel wchodzi w świat objawienia, które dla chrześcijan i żydów jest wspólne. Rzeczywistością dzielącą obie religie pozostaje osoba Jezusa. A. Besançon stwierdza: „Wydarzenie mesjanistyczne podzieliło lud wybrany. Przynosiło Dobrą Nowinę zbawienia zarazem dokonanego i czekającego na dokonanie, nowe informacje o naturze Boga (wcielenie, odkupienie, Trójca) i radykalną reinterpretację wspólnego Pisma. Było ono zawsze czytane w perspektywie jego początku (dar Tory, potem interpretacja Tory przez Proroków i hagiografów), a teraz jest odczytywane z perspektywy końca, czyli Mesjasza, utajonego w Starym Testamencie, a jawnie obecnego w Nowym, stanowiącym dodatek, który zawiera Jego życie i naukę”¹⁷.

Interpretacja Starego Testamentu, jakiej dokonywali pierwsi chrześcijanie, w oczach ortodoksyjnych żydów miała znamiona herezji. Dlaczego? Francuski myśliciel wyjaśnia to następująco: „Przede wszystkim wstrząsała interpretacją Pisma, otrzymaną i ustaloną już od dobrych dwóch wieków. Trudno było uznać, że Bóg Stwórca, nieskończenie transcendentny w stosunku do swego tworu, wcielił się w człowieka. Bardziej prawdopodobne było przypuszczenie, że ten Mesjasz jest człowiekiem, który uczynił się Bogiem, a zatem było to jawne bluźnierstwo, w obliczu którego Najwyższy Kapłan miał prawo rozedrzeć szaty. Chrześcijaństwo było więc bałwochwalstwem. Poza tym domagało się objęcia gojów przywilejami ludu Izraela w zamian za wiarę w Jezusa Chrystusa, co pociągało za sobą przedawnienie większości nakazów Tory, poza nakazami moralnymi (noachidzkimi), które znali już poganie. Nie można było zgodzić się na to, by Torę, w dodatku rozwiniętą, zinterpretowaną, ustaloną przez Misznę, potraktować jako element wiary w Jezusa Chrystusa, ani by Jego nauczanie uznać za jej zwieńczenie. Wreszcie, bardzo konkretnie, prozelityzm Żydów chrześcijańskich zagrażał wyjątkowym uprawnieniom politycznym z trudem i niezbyt trwale uzyskanym przez naród żydowski, pozwalającym na nieuczestniczenie w kulcie imperatorów ani w państwowej religii cesarstwa rzymskiego. To dlatego partia faryzejska, która z początku raczej chroniła ruch chrześcijański, zwróciła się przeciw niemu, kiedy zdała sobie sprawę ze związanego z nim niebezpieczeństwa”¹⁸.

Alain Besançon, badając judaistyczną ortodoksję, uważa, że sami żydzi jej bronią. Zdaniem chrześcijan jest inaczej. „Klasyczna teologia chrześcijańska ujmowała rzecz jasno. Religia Izraela nastawiała się na przyszłe nadejście Mesjasza i temu był poddany porządek Biblii. Ale podobnie jak zdarzały się przedtem błędy i naruszenia Przymierza, które pozostawiły przy prawdziwej religii tylko «ostatki» wybranego ludu, tak i to przyjście stało się okazją do najcięższego z tych błędów. «Ostatkiem» Izraela byli chrześcijanie, *verus* Izrael. Zaślepiona Synagoga trwała w znieruchomieniu i pozostała jako świadek minionego stanu. Pewnego dnia opaska – z pomocą Bożą – spadnie jej z oczu i jedność ludu wybranego zostanie przywrócona. Katastrofa wieku XX wymusiła rewizję tej teologii. Ponowna lektura św. Pawła i Pisma dowodziła

¹⁶ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 37.

¹⁷ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 43.

¹⁸ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 43–44.

dobitnie, że przywileje Izraela są nieodwołalne. Od tej chwili rozpoczęła się w Kościele dyskusja, która jest daleka od zakończenia, a jej celem jest doprowadzenie do trwałej i powszechnie przyjętej rewizji nowej teologii Izraela po Chrystusie”¹⁹.

Francuski intelektualista puentuje: „nie ma najmniejszej wątpliwości co do liturgii i modlitwy. Stanowi ona zresztą fundament kultu chrześcijańskiego. Liturgia chrześcijańska zawiera mianowicie część nauczania i modlitwy synagogałnej, a w liturgii rzymskiej oraz bizantyjskiej zachowano liczne zapożyczenia ze Świątyni. Duch proroków, duch Psalmisty jest stale obecny i nienaruszony w kulcie synagogałnym. Lud żydowski czci Boga przez swą modlitwę, swą pobożność, swą wiarę, swoją nadzieję i swe miłosierdzie. Problemem jest rosnące znaczenie Talmudu”²⁰. Ale to już jest zupełnie inna kwestia²¹.

Ortodoksja chrześcijańska z kolei jest według A. Besançon najwątlejsza. Z jakiego powodu francuski myśliciel tak sądził? Ponieważ była ona „zagrożona od kolebki, od czasów apostołów. Nawet w chwilach, gdy chrześcijaństwo osiągnęło swe szczyty, miejsca było na nich niewiele, stale groziło, że stoczy się z nich po zboczach ku heterodoksji i herezji”²².

Na czym polega ortodoksja chrześcijańska i jak ją można scharakteryzować? Według francuskiego politologa dostarcza „maksimum prawdy, którą dysponuje religia; najbardziej otwartego okna; najrozleglejszego pejzażu; najlepszego stosunku do rzeczywistości, najtrafniejszego dostosowania umysłu do rzeczy”²³. A. Besançon, opisując chrześcijańską ortodoksję, formułuje jedenaście wyznaczników, dzięki którym można odróżnić ją od wersji pogańskiej i żydowskiej. Żeby zachować tok rozumowania francuskiego badacza i nie zniekształcić jego myśli, posłużmy się cytatami.

Po pierwsze, „z punktu widzenia wiary katolickiej jest oczywiste, że od religii naturalnej do wiary katolickiej pojmowanie rzeczywistości układa się w piętrowy ciąg: od złej religii naturalnej do lepszej religii naturalnej; od niej do religii Starego Testamentu, coraz lepiej rozumianej; od rodzącego się chrześcijaństwa do chrześcijaństwa w pełni rozwiniętego i wciąż jednorodnie się rozwijającego. Religia naturalna otwiera oczy na naturę, objawienie biblijne uczy nas o Bogu wszechmocnym stwórcy, sprzymierzonym ze swoim ludem wybranym, Mesjasz sprawia, że Bóg we własnej osobie mieszka między ludźmi”²⁴.

Po drugie, herezja „ogranicza pole widzenia. W miejscu, z którego ogarnia się wzrokiem wszystko to, co wzrok może wypatrzeć w obszarze danej religii, wzrok heretyka ograniczają martwe pola i zdeformowane obrazy tego, co właściwie powinien widzieć. Heretyk-poganin nie widzi natury taką, jaka jest, heretyk-żyd nie widzi Przymierza, czyli ani Boga, ani natury, heretyk-chrześcijanin nie widzi już natury, nie słyszy prawa ani proroków i nie rozumie ani ewangelicznego objawienia, ani tradycji Kościoła”²⁵.

¹⁹ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 44–45.

²⁰ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 45.

²¹ Zob. A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 45–65.

²² A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 65.

²³ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 66.

²⁴ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 66.

²⁵ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 66–67.

Po trzecie, „heretyk wyższego piętra nie popada w ortodoksję piętra niższego. Deformacja jego spojrzenia dotyka wszystkich sfer, nad którymi miał się rzekomo wznosić. Heretyk chrześcijański, nawet jeśli judaizuje, nie rozumie judaizmu. Może go zrozumieć tylko wracając do swojej ortodoksji. Jeśli poganizuje, to jednak nie odnajduje tej części porządku naturalnego, którą widzi i z której korzysta poganin”²⁶.

Po czwarte, „poganin [...] może być dla żyda i dla błędzącego chrześcijanina lekarzem duszy i nauczycielem ortodoksji o tyle, że rozumiał naturę. Pozwala na powrót do tego, co naturalne, powrót do rzeczywistości. Podobnie żyd może sprowadzić chrześcijanina do odpowiedzialności, do obiektywności reguły, do wysiłku intelektualnego”²⁷.

Po piąte, „to zjawisko mogłoby pomóc wytłumaczyć fakt, że wszystkie antyczne filozofie pogańskie są ortodoksyjne lub prawdziwe w swoim porządku”²⁸.

Po szóste, dla żydów ortodoksja staje się wielkim powrotem do Biblii poprzez Talmud²⁹.

Po siódme, „herezja jest coraz bardziej kosztowna w miarę jak ortodoksja przypisuje sobie coraz wyraźniejsze miejsce i jest coraz trudniejsza do utrzymania w miarę, jak jej wymagania wzrastają i jak się precyzuje”³⁰.

Po ósme, „jedyna wielka herezja religii naturalnej, islam, mogła powstać tylko w kontakcie z religią objawioną. Niewłaściwe jej rozumienie doprowadziło do obalenia dawnej ortodoksji naturalnej, zerwania relacji z naturą, ale jej stosunek do Boga, zawsze oddzielonego od natury i ludzi, niewiele na tym zyskał. Moralność naturalna została jednak zachowana”³¹.

Po dziewiąte, „ortodoksja żydowska w czasach biblijnych tak często niedomagała dlatego, że opierała się nie tyle na oglądzie świata, ile na ufności w słowo Boże. Inaczej mówiąc – na wierze. Łatwiej jest porzucić wiarę niż naturę, zwłaszcza kiedy naturalne oczywistości zdają się zaprzeczać wiarę. Na przykład głód i pragnienie na pustyni Synaj były pokusą podważającą wiarę. Jednak każda transgresja miała swoją cenę, bądź dlatego, że Bóg karał bezpośrednio, bądź dlatego, że wydarzenia historyczne karały ją katastrofami, klęskami, wygnaniem. Prorocy, którzy daremnie przed tym ostrzegali, pocieszali Izraela, potwierdzając wierność Bogu”³².

Po dziesiąte, „co do herezji chrześcijańskiej – ponieważ oznacza ona poznanie objawienia, które jawi się jako najwznioślejsze, do jakiego ludzkość może mieć nadzieję dojść, ponieważ religia, którą psuje, jest rozpowszechniona na całej ziemi – jest ona najniebezpieczniejsza i niesie ze sobą jeszcze większe koszty. Tworzy ona lub pokrywa się z nieszczęściem historycznej ludzkości od nadejścia Mesjasza. Ortodoksja Kościoła uważa ją, na równi z grzechem, którego jest jednym z zasadniczych aspektów, za typowy «hamulec» obietnic mesjańskich”³³.

²⁶ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 67.

²⁷ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 67.

²⁸ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 67.

²⁹ Zob. A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 68.

³⁰ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 68.

³¹ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 69.

³² A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 69.

³³ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 70.

Po jedenaste, „trzeba zawsze pamiętać, że wiara chrześcijańska – taka, która została w sposób nadprzyrodzony objawiona apostołom – jest wystawiona na działanie wszelkich wichrów. To objawienie ma taką siłę, że wstrząsa językiem i myślą. Doprowadza do oddzielenia się od ludu żydowskiego właśnie w chwili, kiedy określa on w judaizmie faryzejskim swoją ortodoksję, i do oddzielenia się od narodów przez odrzucenie wszystkich religii – od najbardziej prymitywnych do najbardziej wyszukanych. I dzieje się to pod przewodnictwem Ducha Świętego, którego prymat Kościół zawsze głosił. Historyk nie ma na ten temat nic do powiedzenia, ale może wyliczyć metody i środki zastosowane przez chrześcijaństwo dla obrony swej wiary przed rozpadem”³⁴.

Francuski profesor jest przekonany, że należy bronić wiary, podejmując rozmaite środki ochronne. Mogą one przybierać postać „wewnętrzną”, która będzie się realizowała w konstruowaniu argumentów apologetycznych, oraz „zewnętrzną”, polegającą na wezwaniu „z zewnątrz na odsiecz i posłużeniu się «mechanicznie» do obrony lub narzucenia dowolnej doktryny”³⁵.

1.2. Rozumna wiara

Dla A. Besançon namysł nad rolą inteligencji w Kościele katolickim staje się okazją do zbadania wzajemnego odniesienia rozumu i wiary. Francuz analizę rozpoczyna od istotnej konstatacji: „koniec Cesarstwa Rzymskiego zaznaczył się spektakularnym schyłkiem życia intelektualnego. Jedna tylko instytucja nie dała się wchłonąć barbarzyństwu, Kościół Jezusa Chrystusa. Zachował to, co pozostało z literatury i nauki klasycznej. Duchowieństwo miało przez wiele wieków monopol wiedzy. Traciło go w miarę, jak społeczeństwo świeckie wkroczało do cywilizacji”³⁶.

Następnie badacz zajmuje się istotą wiedzy. Stwierdza: „By ocenić ściślej miejsce Kościoła w życiu intelektualnym, odróżnijmy «wiedzę pospolitą» i «wiedzę specjalną», za którą odpowiada Kościół. Przez wiedzę pospolitą rozumiem wszystko, co jest: literaturę, nauki przyrodnicze, historię, filozofię, prawo, medycynę, architekturę itd., wszystko, czego można się nauczyć w szkole. Przez długi czas ta różnego rodzaju wiedza była wytwarzana w świecie duchownych i go nie opuszczała. Uczono jej w szkołach i uniwersytetach pod nazwą sztuk wyzwolonych, gramatyki, retoryki, filozofii, wreszcie teologii – królowej dyscyplin, zwieńczenia wszystkich pozostałych”³⁷. Besançon podkreśla, że w dawnych wiekach zakony (np. jezuita czy pijarzy) zajmowały się przede wszystkim edukacją. W XX wieku zaś mamy do czynienia z uczonymi, którzy nie należą do stanu duchownego. Kiedyś to „Kościół dbał o to, by duchowieństwo było wystarczająco wykształcone”³⁸. Dzisiaj zaś nierzadko dzieje się tak: „personel Kościoła stopniowo jednak traci kontakt z nowoczesnymi formami wiedzy”³⁹. Dawno już przeminęły czasy Pascala czy Kartezjusza, którzy nie tylko byli

³⁴ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 71.

³⁵ A. Besançon, *Czym jest ortodoksja?*, s. 71.

³⁶ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, w: A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, s. 157.

³⁷ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 157–158.

³⁸ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 158.

³⁹ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 159.

znawcami nauk szczegółowych, ale zajmowali się także religią. „W fizyce, w matematyce, w biologii nie spotyka się już wielu wielkich nazwisk. Część duchownych jeszcze orientuje się. Ale energia twórcza objawia się rzadko”⁴⁰.

Francuski intelektualista w tym kontekście stawia nader interesujące pytanie. Chce wiedzieć, czy rzeczywiście nauka była konieczna dla rozwoju religii chrześcijańskiej. Przecież Ewangelia nie potrzebowała nauk szczegółowych czy dyscyplin akademickich. „Nie ma ich w Ewangeliach. Nie są niezbędne do zbawienia, którego obietnica jest skierowana do wszystkich ludzi. «Jezus jest Panem»: to oświadczenie wystarczy, by wejść do wspólnoty chrześcijańskiej. Na nic, co jest treścią wiary, nie ma żadnego dowodu. Jest to przekonanie wpojone świadkowi, który nam je udostępnia. To przekonanie jest stanowcze i uznane za pewne”⁴¹. Alain Besançon doskonale zdaje sobie sprawę, że świadectwo człowieka to nie wszystko. „W porządku wiedzy, stwierdza, nie daje ono równoważnika oczywistego, doświadczenia uzyskanego przez bezpośredni ogląd lub nieodparty dowód logiczny”⁴². Taka wiara jest oczywiście możliwa, ale może być krótkotrwała. „Wiara chrześcijańska pozostawia w sferze myśli niepewność. Różni się w tym od wiary muzułmańskiej, która poddaje oczywistości jedyne Boga i nie toleruje niepewności, chyba że ktoś wyrzeka się rozumu, przyjmując kondycję bezrozumnego”⁴³.

W jaki sposób chrześcijanin powinien połączyć wiarę i rozum? Francuski myśliciel szuka pomocy u św. Augustyna⁴⁴. U tego teologa odnajduje adekwatną definicję wiary: *cum assenssione cogitare*. Kluczem w tym stwierdzeniu jest słowo *cogitare*. „Człowiek posiadający wiarę z jednej strony cieszy się pewnością, z drugiej pozostaje w niepewności, ponieważ brakuje mu czegoś w porządku wiedzy. Nie wątpi, ale jeśli myśli, natychmiast odkrywa trudności wierzenia w to, w co wierzy”⁴⁵.

Drugim autorytetem w kwestii wiary jest św. John Henry Newman. Twierdził on, że „tysiąc trudności nie tworzy zwątpienia”⁴⁶. Besançon w tym kontekście dodaje: „trudności, jeśli nie są przewyżczone, pozostają. Pozostają, bo nowe realia, do których dostęp dało przyjęcie wiary, nasuwają nowe pytania, na które pierwotny zasób wiary nie jest zdolny dać odpowiedź”⁴⁷.

Święty Tomasz z Akwinu pojawia się jako trzeci z mistrzów⁴⁸. Francuski myśliciel cytuje jego zdanie: *Cognitio fidei non quitat desiderium, mais magis ipsum accendit*, co oznacza: „Poznanie, jakiego dostarcza wiara, nie zaspokaja pragnienia wiedzy, lecz

⁴⁰ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 159.

⁴¹ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 159.

⁴² A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 159.

⁴³ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 159.

⁴⁴ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 160; Św. Augustyn, *Kazanie 43: O wierze*, w: Św. Augustyn, *Wybór mów*, Warszawa 1973, s. 334.

⁴⁵ Św. Augustyn, *Kazanie 43: O wierze*, s. 334.

⁴⁶ Św. Augustyn, *Kazanie 43: O wierze*, s. 334.

⁴⁷ Św. Augustyn, *Kazanie 43: O wierze*, s. 334.

⁴⁸ Najnowsze studia na temat św. Tomasza zob. M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012; M. Przanowski, *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, Warszawa 2015; P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013; *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010; J.P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003.

je podsycą⁴⁹. Dlatego „wiara, powie św. Augustyn, a potem św. Anzelm, potrzebuje zrozumienia”⁵⁰. Francuski intelektualista interpretuje to stwierdzenie w następujący sposób: „zrozumieniu z natury wiecznie nie zaspokojonemu, wiarę zaproponował świadek, a ono aktem woli postanowiło mu zaufać. *Fides ex auditu*. Po dokonaniu tego skoku odkrywa ono rozległy świat, o którym nic jeszcze nie wie. Nie można na tym poprzestać. Inteligencja popycha je naprzód. *Intellectus quaerit fidem, fides quaerit intellectum*. Inteligencja poszukiwała wiary, by stać się bardziej inteligentną. Znalazłszy ją, potrzebuje nowego wysiłku, bo inaczej wiara zatrzyma się na samej sobie i stanie się przeszkodą w rozumieniu. Wtedy zaś będzie należało ją porzucić”⁵¹.

Alain Besançon pyta, czy w taki sposób zawsze rozumiano relacje wiary i rozumu. Przecież w chrześcijaństwie od początku chodziło o zbawienie, którego tak namiętnie szukano. „Ze wszystkich stron różne systemy, kultury, filozofie proponowały własne rozwiązania. Istniał rynek religii. Przez długi czas chrześcijaństwo miało na nim tylko skromny kram, jeden z wielu”⁵². Z czasem chrześcijańskie rozumienie wiary spęczniało, rozszerzyło się. Co stało się istotą przesłania? „Ta treść była podana domyślnie i chrześcijanie, którzy wyznawali tę wiarę, łączyli się spontanicznie i tworzyli Kościół. Na rynku religijnym istniały jednak i inne wierzenia, równie szczerze i mocne jak wiara chrześcijańska. W samym Kościele religijne rozgorączkowanie rodziło przekonania uznawane przez wyznawców za chrześcijańskie, które jednak nie były nimi w rozumieniu kręgów bliskich apostołom. Doprecyzowanie stawało się rzeczą konieczną”⁵³.

Francuski myśliciel zauważa, że literatura teologiczna, pisma Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich obejmują u J.P. Migne’a aż 217 tomów. W tym olbrzymim zbiorze „nie ma ani jednego autora, który by w sposób ostateczny i całkowicie zadawalający zdał sprawę z wiary chrześcijańskiej”⁵⁴. Pojawiają się naturalnie giganci, których dorobek zdaje się wyczerpywać kwestie wiary. Nawet jednak im, św. Augustynowi czy św. Tomaszowi, nie udało się objąć całości zagadnień. Besançon podkreśla: „wiara chrześcijańska w swych autoryzowanych wypowiedziach zderzyła się od pierwszych wieków z problemami dyskutowanymi bez końca. Kontrowersje teologiczne przeradzały się w ruchawki społeczne i mogły dostarczać intelektualnego paliwa dla wojen domowych. Sobory ekumeniczne starały się wypracować formuły, które mogłyby nabrać waloru normy dla całego Kościoła. Rzadko jednak mogły być one przyjęte bez schizmy i nowych odrośli heretyckich. Jedną z nauk soborów była następująca: herezje często biorą się z próby nadania wierze racjonalnego wyjaśnienia. Wiara występowała w takich przypadkach jako filozofia, która z zasady wymaga

⁴⁹ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 159.

⁵⁰ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 159; św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Prosligion*, Kęty 2007, s. 199; na temat św. Anzelma zob. *Sola ratione. Anselm von Canterbury (1033–1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*, red. S. Ernst, T. Franz, Würzburg 2009; C.É. Viola, *Anzelm z Aosty. Wiara i szukanie zrozumienia*, Lublin 2009; *Fides et Ratio. Dziewięćset lat po śmierci św. Anzelma z Canterbury*, red. S. Bafia, M. Urban, Kraków 2010.

⁵¹ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 159.

⁵² A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 160–161.

⁵³ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 161.

⁵⁴ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 161–162.

statusu racjonalnego. Ale wtedy nie jest już wiara. Dzieło soborów doprowadziło do określenia granic ludzkiego rozumienia, poza którymi znajdowały się fundamentalne wartości teologiczne, wymagające zwoływania soborów. W ten sposób skorzystano z dawnego pojęcia tajemnicy. Tajemnica Trójcy polega na określeniu Boga jako w Trzech Osobach Jedyne. Tajemnica Wcielenia polega na określeniu Chrystusa jako jednej osoby o dwóch naturach, Boskiej i ludzkiej, bez ich pomieszania ani rozdzielania. Obie dogmatyczne definicje mogą być uważane za niedorzeczne, sprzeczne ze sobą, przeciwne rozumowi albo – jeśli się staje w obrębie wiary – jako mieszczące się poza rozumem, w obszarze tajemnicy. Islam przedstawia się jako głos rozumu i szczyli się tym, że jest religią racjonalną. Chrześcijanie godzą się na swoją fundamentalną irracjonalność i utrzymują, że te tajemnice bynajmniej nie blokują rozumu, lecz stanowią dla niego światło i wezwanie do wyjścia poza siebie⁵⁵.

Według A. Besançon kształt relacji wiary i rozumu był dla teologii zawsze problematyczny. „W pierwszych wiekach chrześcijaństwa przyjmowano, że intelekt przeważa nad wolą. Kochać można tylko to, co się rozumie. Miłość do Boga jest początkiem i pierwszym obowiązkiem, ale mimo to chrześcijanin nie może się zadowolić uczuciowym smakowaniem Boskiej obecności, którą przyniosło odkupienie. Musi ją przemyśleć. Dopóki objawiona wiara spoczywa nietknięta w duszy wiernego, a może spoczywać nietknięta i pełna w duszy najprostszej, najbardziej dziecinnej, teologia nie ma powodu się wtrącać. Czujność zaczyna okazywać wobec sposobu wyrażania wiary”⁵⁶.

W wiekach średnich teologia wysuwa się na czoło⁵⁷. Jest pierwszą wśród nauk. Strzeże depozytu wiary. Mobilizuje największe umysły do refleksji i obrony chrześcijaństwa. „Wiele czynników wpłynęło na pierwszeństwo teologii i, jeśli tak można powiedzieć, jej nadmiar. W tych samych stuleciach pojawiły się nowe herezje, które – chociaż w gruncie nie nazbyt różne od wielkich herezji z początków chrześcijaństwa – mówiły innym językiem i szerzyły się w całkiem innych środowiskach. Społeczeństwo zmieniało się, urbanizowało, wytwarzało masy ludzi lepiej czy gorzej wykształconych, wśród których skłonność do błędu była zaraźliwa”⁵⁸.

Po średniowieczu nadchodzi nowożytność, która ogałaca Kościół z przepychu i autorytetu⁵⁹. Alain Besançon przemiany te charakteryzuje w następujący sposób: „wielka schizma Zachodu osłabiła to, co jeszcze się utrzymywało z pierwszeństwa papieża. Teologia, coraz bardziej uczona i drobiazgowo, była ostatnim środkiem przywrócenia, przynajmniej abstrakcyjnie i w zamierzeniu, jedności Kościoła. Królów, wstępując na tron, przysięgali, że będą bronić wiary Kościoła. Musieli więc mu pomagać w dbałości o sprawne działanie instytucji dyscyplinujących wspólną i obowiązkową wiarę”⁶⁰. Teologia zaś popadała w zapomnienie, a nawet kryzys. „Uprawiana dla niej samej stacza się w czczą zabawę. Jako ograniczona tajemnicą

⁵⁵ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 162.

⁵⁶ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 163.

⁵⁷ Na temat teologii w średniowieczu zob. G. d'Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, t. II, Kraków 2010.

⁵⁸ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 163.

⁵⁹ Zob. G. Ahgeli, G. Colombo, M. Vergottini, *Historia teologii. Epoka nowożytna*, t. IV, Kraków 2008.

⁶⁰ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 164.

nie jest w stanie stworzyć formalnego dowodu, ale za to może zawsze komplikować w nieskończoność i dać teologowi przyjemność osiągnięcia wirtuozerii i uprawiania wyczynowego sportu”⁶¹. W wieku XIV groziło teologicznej budowli całkowite zawalenie. „Ruch ockhamowski, wyjaśnia francuski intelektualista, rozwijający się w XIV wieku, jest najpierw zuchwą deklaracją niedowiarstwa. Podane przez św. Tomasza dowody na istnienie Boga, zaczerpnięte od Arystotelesa i Platona, zostają uznane za nieprzekonujące. Całościowa wizja kosmosu zostaje odrzucona. Zamiast być całością uporządkowaną i spójną, objawia się jako agregat rzeczy odrębnych i nieporównywalnych. Odziedziczonych po starożytnych fundament prawa (*suum cuique tribuere*) – w rozumieniu prawa naturalnego – zostaje zastąpiony badaniem prawa pozytywnego. *Non veritas, sed auctoritas facit legem*, powie Hobbes. Siła prawa nie sięga wyżej niż autorytet ostatniego ogniwa łańcucha władz legalnych, z którego może być jasno wywiedziona. Nie dochodzi do Boga, bo prawo Boskie jest niepoznawalne, a prawo naturalne nie może być wydedukowane z prawa Boskiego ani wymodelowane na naturze, której nie znamy, chociaż wierzymy, że ją znamy”⁶².

Nowożytność przyczynia się do upadku myśli scholastycznej, której nie udało się objąć całej wiedzy⁶³. Dominują badania empiryczne, odwołujące się do kategorii doświadczenia. Wraca się do Arystotelesa, logiki, matematyki. Według francuskiego intelektualisty w czasach nowożytnych dokonuje się przemiana, którą można scharakteryzować w następujący sposób: „wiary nowych teologów nie można poddać w wątpliwość. Ale ta wiara rozstała się z filozofią. Święty Tomasz połączył jedną z drugą i – syntezując odkrycia swych poprzedników – myślał, że doszedł do pojęciowej znajomości Boga doprowadzonej do dozwolonej granicy. Teraz tej syntezy zdawało się brakować, ale były inne sposoby, by żyć po chrześcijańsku”⁶⁴.

Nowożytny przemiany wpływają na teologię⁶⁵. W średniowieczu jej zasadą „było stawianie na prymat intelektu. Jeśli intelekt nie może już prowadzić tak daleko jak sądzono, trzeba się zdać na inny tryb poznawania i kochania Boga, oprzeć się na innej z zasadniczych zdolności duszy ludzkiej, mianowicie na woli, która jest również zdolnością do miłości. Była to droga, którą obrała pobożność ludowa. Wyraża ona pewne znużenie spekulacją intelektualną”⁶⁶.

W dobie nowożytności rodzi się *devotio moderna*, w której wiara łączy się z życiem według słów Ewangelii. Inspiracją dla chrześcijan pozostaje dziełko *O naśladowaniu Chrystusa*. Jest ono „lekcją pobożności uczuciowej, pokazuje, jak dojść do Boga z uwolnioną duszą, pokojem ducha, przez kontemplację Jezusa Chrystusa w jego

⁶¹ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 164.

⁶² A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 164–165.

⁶³ Na temat filozofii oświecenia zob. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, Warszawa 2010; *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Kraków 2015; K. Kałuża, *Dziedzictwo oświecenia – błogosławieństwo czy przekleństwo? O niektórych problemach współczesnej chrystologii*, w: *Współczesny kontekst chrześcijaństwa*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, s. 12–48; J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001; A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011; A. Zamojski, *Święte szaleństwo. Romantycy, patrioci, rewolucjoniści 1776–1871*, Kraków 2015.

⁶⁴ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 165.

⁶⁵ Zob. E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*, przekład Ł. Pawłowski, Warszawa 2011, s. 13.

⁶⁶ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 165–166.

człowieczeństwie”⁶⁷. Zmiany dotyczą także teologię spekulatywną. „Spekulacja intelektualna, która wyrzekła się «widerzenia Boga», zaczyna budować – poprzez obserwację rzeczy i weryfikowanie ich doświadczeniem – wiedzę pewną i kumulatywną, która stanie się nauką. Inna część duszy jest siedliskiem miłości niezintelektualizowanej. Żyje uczuciem, pobożnością czułą i uczuciową, która nie zadaje sobie trudu rozmyślania nad sobą. To może kierować ku życiu modlitewnemu, którego reguły podadzą mistrzowie nadreńsko-flamandzcy i hiszpańscy. Albo ku stanowi duszy uznanemu za prostą drogę do Boga, ku temu, co w następnych wiekach nazwie się «pietyzmem». Potrzebny jest jednak pewny przewodnik, tekst niepodważalny, i jest nim słowo Boże, Biblia. Odkrycie druku zaczyna ją upowszechniać w świecie miejskim, gdzie są pieniądze, za które można ją kupować, oraz szkoły, gdzie uczyć czytać rzemieślników i kupców. Biblia wychodzi z Kościoła, którego dotąd była własnością i staje się w umyśle nowych czytelników zasobnikiem oskarżeń pod adresem Kościoła. Kościół stale wykracza przeciw nauczaniu Pisma. Nie tylko swymi obyczajami, ale i swoją doktryną. Przez to szybko traci autorytet”⁶⁸.

Nowożytnie przemiany trwające dwa stulecia rozsadzają dotychczasową kościelną strukturę. Pod wpływem reformacji kraje Europy Zachodniej odłączają się od Rzymu. Kształtuje się nowy sposób funkcjonowania chrześcijaństwa. Zaczyna dominować indywidualny i osobisty stosunek do Boga. Protestantyzm ze swoimi zasadami *sola gratia* i *sola scriptura* zastępują dawne dogmaty wiary. Wprawdzie Kościół katolicki reaguje na Soborze Trydenckim szeregiem uchwał, ale nie zatrzymuje odpływu chrześcijan. W duchu Trydentu wyłania się katolicyzm, który ożywia się przede wszystkim intelektualnie. Po wiekach Benedykt XVI zauważy, że „to w Kościele katolickim znajduje się najpoważniejsza, najpełniej zachowana prawda chrześcijańska”⁶⁹. Francuski intelektualista doda, że papieska wypowiedź była wyrazem skromności⁷⁰.

2. APOLOGIA AD EXTRA

Apologia, którą podejmuje A. Besançon, dokonuje się także *ad extra* – wobec dwudziestowiecznych totalitaryzmów, nurtów politycznych i religii. Francuski myśliciel, analizując komunizm czy islam, pyta o stosunek Kościoła katolickiego do obu systemów. Ukazując ewolucję relacji, wskazuje na zagrożenia, które płyną z komunizmu i islamu.

2.1. Wobec komunizmu

Alain Besançon uważa, że komunizm w wersji leninowskiej całkowicie zdominował ubiegłe stulecie⁷¹. Okazał się bestią, która była całkowicie nowa. Starano się go wytłumaczyć, posługując się znanymi schematami, nazywano go tyranią lub

⁶⁷ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 166.

⁶⁸ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 166.

⁶⁹ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 182.

⁷⁰ A. Besançon, *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, s. 182.

⁷¹ Zob. A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, w: A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, s. 109.

dyktaturą. Potrzeba było jednak czasu, aby zrozumieć naturę komunizmu. W relacji Kościoła do sowieckiego systemu można, zdaniem francuskiego myśliciela, rozpoznać przynajmniej kilka etapów. W roku 1937 papież Pius XI, wydając encyklikę *Divini Redemptoris*, dokonał znakomitej analizy komunizmu⁷². Wspomniany dokument „potępia komunizm ze względu na jego niesprawność gospodarczą, pogardę dla osoby ludzkiej, szkodliwe skutki dla społeczeństwa i dopiero na samym końcu – ze względu na jego ateizm”⁷³. Pius XI w surowej ocenie wskazuje na kłamstwo jako jądro tego systemu. Unika jednak potępienia konkretnych ludzi. Zło systemu nie polega na tym, że odrzuca on Boga, ale jego istotą jest zwrot przeciw człowiekowi. Jest zatem „bezbożny i godny potępienia dlatego, że jest kłamliwy”⁷⁴. Zdaniem A. Besançon encyklika *Divini Redemptoris* „wyznacza w Kościele rzymskim szczyt przenikliwości, którego ten Kościół nie przewyższył”⁷⁵. Kolejny pontyfikat, Piusa XII, poza antykomunizmem opartym na autorytecie Kościoła zasadniczo nie wniósł niczego nowego do postrzegania tego systemu. Pojawił się wprawdzie dekret Świętego Oficjum zakazujący (1949) pod karą ekskomunikacji zaangażowania w działalność komunistycznych partii politycznych, jednak był to wyłącznie akt prawny, a nie doktrynalny.

W kolejnych latach Moskwa umiejętnie przygotowywała ofensywę ideologiczną, posługując się hasłami pokoju. Jej wpływ widać, zdaniem francuskiego myśliciela, w zmianie relacji Kościoła do komunizmu. Pierwszym zwiastunem jest encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*⁷⁶. Papież uznaje w niej, że kraje bloku wschodniego w sposób wolny włączyły się w budowanie komunizmu i sfederalizowały się ze Związkiem Radzieckim. Drugim wymownym znakiem jest całkowite milczenie Soboru Watykańskiego II. Chociaż ojcowie soborowi, zarówno w przededniu soboru, jak i w jego trakcie, domagali się jednoznacznych rozstrzygnięć dotyczących komunizmu, w dokumentach nie ma na ten temat śladu. Pozostaje jedynie głuche milczenie. „Sobór, ocenia A. Besançon, postanowił, że będzie pasterski i nie będzie potępiał błędnych poglądów. Kościół źle wspominał *Syllabus*, głośne potępienia poprzednich papieży, równie gwałtowne, co daremne. *Anathema sit*: nie chciano więcej słyszeć tego języka z innego wieku. Sobór chciał ukazać oblicze pojednawcze, dobroduszne. Otwierał ramiona. W czasach demokratycznych wypada być układnym wobec wszystkich”⁷⁷.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, którą ogłoszono 7 grudnia 1965 roku, wzmiankuje, ale nigdzie nie potępia komunizmu. Ojcowie soborowi stwierdzają: „Wśród form dzisiejszego ateizmu nie należy pominąć tej, która oczekuje wyzwolenia człowieka przede wszystkim drogą jego wyzwolenia gospodarczego i społecznego. Temu wyzwoleniu religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieje człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego”⁷⁸. Zdaniem A. Besançon w tym frag-

⁷² Pius XI, *Encyklika Divini Redemptoris o bezbożnym komunizmie, 19.03.1937* [online], https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/divini_redemptoris_19031937.html (dostęp: 24.07.2023).

⁷³ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 112.

⁷⁴ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 113.

⁷⁵ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 114.

⁷⁶ Zob. Jan XXII, *Encyklika Pacem in terris*, Paryż 1963, nr 43–43.

⁷⁷ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 125.

⁷⁸ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 20.

mencie „sobór robi [...] aluzję do słynnej tezy Karola Marksa o religii jako «opium dla ludu»”⁷⁹. Dalej w konstytucji czytamy: „zwolennicy tej doktryny gdy dochodzą do rządów w państwie [czyli reżimy komunistyczne, nienazwane po imieniu], gwałtownie zwalczają religie”⁸⁰. Według francuskiego sowietologa brak jednoznacznego potępienia komunizmu przez ostatni sobór stanowi wyraźny znak zmiany odniesienia Kościoła katolickiego do tego systemu.

Kolejny pontyfikat, tym razem Pawła VI, upłynął pod hasłem dialogu, który stał się zarówno metodą, jak i hasłem. Według A. Besançon w przypadku relacji ze Związkiem Radzieckim ta metoda okazała się pozorna i całkowicie nieskuteczna, ponieważ „nie było wspólnych celów ani zgody co do znaczenia słów”⁸¹. Cel, jaki przyswiecał Moskwie w dialogu z Watykanem, był następujący: chodziło o skłonienie Zachodu do „oficjalnego ratyfikowania granic dominacji, którą sprawował [Związek Radziecki] od 1945 roku”⁸². Ze strony Kościoła zaś „*Ostpolitik* miała pewien cel: ulżyć doli Kościoła katolickiego, który od przeszło dwudziestu lat doznawał na Wschodzie najdłuższych i najbardziej zaciekłych prześladowań. Watykan trzymał się perspektywy konkordatów, które od końca średniowiecza były jego wypróbowaną metodą w rozmaitych konfliktach ze świeckimi rządami. Nie zawarł tych konkordatów i nie mógł ich zawrzeć. Ale nie dążyłby do ich zawarcia, gdyby miał jaśniejsze pojęcie o naturze swoich partnerów. Narażał się na to, że prześladowane Kościoły będą się czuły mniej wspierane przez Rzym, podejrzewane o to, że są zacofane i nie rozumiały konieczności dialogu”⁸³.

Ponowne zainteresowanie komunizmem przyniósł dopiero pontyfikat Jana Pawła II (świadczy o tym szczególnie encyklika *Centesimus annus* z roku 1991), papieża, który wywodził się zza żelaznej kurtyny. Besançon zastanawia się, czy osobiste doświadczenie Karola Wojtyły pomogło mu odczytać i dogłębnie zrozumieć ten system totalitarny. Zdaniem francuskiego myśliciela, chociaż Jan Paweł II wyraźnie potępia komunizm przy równoczesnej sympatii dla gospodarki wolnorynkowej, to nie daje pogłębionej analizy tego pierwszego. Skupia się raczej na symetrycznej analizie komunizmu i kapitalizmu.

Francuski badacz, analizując encyklikę, pyta, czy jednak Jan Paweł II rozumiał w pełni komunizm. Odpowiada w następujący sposób:

Po pierwsze, „papież bardzo wyraźnie potępił komunizm. W dziedzinie ekonomicznej okazuje zdecydowaną i uargumentowaną sympatię do gospodarki rynkowej”⁸⁴.

Po drugie, „wysuwa pewną liczbę warunków, by wyrazić pełną aprobatę dla takiej gospodarki. Są to warunki ekonomiczne, społeczne, kulturowe. Domaga się, by warunki płacy i pracy były sprawiedliwe. Domaga się, by wolność nie prowadziła do wyniszczenia życia duchowego, do upadku życia religijnego, do osłabienia rodziny”⁸⁵.

⁷⁹ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 124.

⁸⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 20.

⁸¹ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 128.

⁸² A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 129–130.

⁸³ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 130.

⁸⁴ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 140.

⁸⁵ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 140.

Po trzecie, „poświęca o wiele więcej miejsca przedstawieniu tego programu – możliwego do zastosowania w krajach Zachodu i w krajach, które odzyskały wolność i niepodległość – niż opisowi komunizmu. Papież pisze tę encyklikę w roku 1991, tuż po upadku komunizmu. W Polsce, jako młody kapłan, a potem biskup, był przez całe życie pozbawiony wolności poruszania się i można zrozumieć, że jego znajomość Zachodu była dość świeża, niekiedy zabarwiona tym, jak go malowano w komunistycznym kraju”⁸⁶.

Po czwarte, „ta długa encyklika nie daje odpowiedzi na to pytanie. *Divini Redemptoris* z roku 1937, mimo kilku niedostatków, była pełna olśniewających intuicji. Ta encyklika nie wychodziła od jednej, ostatecznej przyczyny – ateizmu, lecz brała za punkt wyjścia rzeczywistość reżimu komunistycznego. Jan Paweł II bierze natomiast ateizm za punkt wyjścia, przez co zapoznanie Boga, a zwłaszcza Boga objawionego, daje się zarzucić w podobny sposób zarówno komunizmowi, jak i liberalizmowi. Ateizm oświecenia jest odpowiedzialny i za pierwszy, i za drugi (który miałby być jego monstrualną mutacją)”⁸⁷.

Po piąte, „choć Jan Paweł II rozróżnia oba te systemy, nie odrzuca jednak traktowania ich w sposób symetryczny. Uważa, że karta komunizmu została zamknięta, więc z czujnością odnosi się do «kapitalizmu», w którym widzi możliwą nieludzkość, wirtualności niebezpieczne dla chrześcijańskiego życia duchowego i nieuchronnie grożące poślizgi. Potencjalnie jest on równie zły jak komunizm i należy do tego samego rodzaju. Otóż nie jest tego samego rodzaju”⁸⁸.

Po szóste, „dokument pontyfikalny nie wnosi nic nowego do przemyśleń Piusa XI, chociaż komunizm od roku 1937 rozciągnął swoje zbrodnie na cały świat – wydaje się, że Jan Paweł II nie przyswoił sobie dokonanych od tego czasu postępów w efektywnym jego zrozumieniu. Niektórzy ludzie, wśród których byli katolicy i – częściej – niekatolicy, przeniknęli tajemnice osłaniające działania komunistów i dopracowali się naukowej, a niekiedy metafizycznej wizji, o której Jan Paweł II nie uznał za stosowne wspomnieć ani przełożyć jej na perspektywę teologiczną, czego świat mógł oczekiwać od Kościoła i jego nauczania”⁸⁹.

Według A. Besançon ta encyklika nie wychodzi poza rozważania zawarte w dokumencie Piusa XI. Filozof ubolewa nad tym, że nauka Kościoła nie posunęła się od roku 1937 dalej, chociaż komunizm od tego czasu napiętnował swoją obecnością cały świat.

W uwagach końcowych A. Besançon, podsumowując relację Kościoła katolickiego do systemu komunistycznego, formułuje następujące wnioski: Po pierwsze, komunizm był dla chrześcijaństwa najcięższą próbą, jaką napotkało od początku swojego istnienia. Po drugie, system ten stał się dla Kościoła pokusą z kręgu gnozy, głoszącą zbawienie. Po trzecie, Kościołowi nie udało się stworzyć określonej filozofii politycznej, która skutecznie przeciwstawiłaby się temu systemowi. Po czwarte, po początkowych potępieniach systemu (rok 1937) w czasach powojennych Kościół zmienił retorykę i opowiedział się za dialogiem. Po piąte, Kościół zbyt długo milczał

⁸⁶ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 141.

⁸⁷ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 141.

⁸⁸ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 141.

⁸⁹ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 141–142.

na temat komunizmu, ponieważ system ten brano za coś innego niż to, czym był. „Jego «projekt» miał cechy pozytywne dla kogoś, kto go w pełni nie przeniknął”⁹⁰.

Puentując rozważania na temat relacji Watykanu do komunizmu, francuski politolog ze smutkiem stwierdza, iż ludzi Kościoła ogarnęło intelektualne odrętwienie, które nie pozwoliło im w pełni zrozumieć tego zbrodniczego systemu⁹¹.

2.2. Wobec islamu

Podjmując analizę relacji katolicko-muzułmańskich, A. Besançon chce znaleźć odpowiedź na pytanie: czy Kościół w pełni rozumiał islam⁹²? Francuski myśliciel skupia się przede wszystkim na soborowym dokumencie *Nostra aetate*, ale bierze również pod uwagę wypowiedzi ostatnich papieży. Zdaniem francuskiego politologa, Kościół nigdy nie ustosunkował się do tezy Jana z Damaszku, który głosił, iż islam to jedna z chrześcijańskich herezji. Relacje chrześcijan z religią Mahometa do dzisiaj znamionują wahanie, niewiedza i strach. Jednak na ostatnim soborze przyjęto zobowiązujące formuły, które wyznaczają kształt relacji katolicko-muzułmańskich⁹³.

Alain Besançon odtwarza przebieg powstawania dokumentów⁹⁴. Zwraca przy tym uwagę na dominującą perspektywę dialogu, a także nowe rozumienie „wolności religijnej”. Potraktowano ją jako prawo naturalne. Wypracowane soborowe spojrzenie na islam można uznać za najbardziej ugodowe. Francuski myśliciel wyjaśnia, iż sobór proklamując „wolność religijną”, dał pierwszeństwo „swobodzie aktu wiary przed nienaruszalnymi prawami prawdy. To jeden z najbardziej kontrowersyjnych punktów soboru – jak wiadomo, zwyciężył po burzliwych debatach i doprowadził do minischizmy arcybiskupa Lefebvre’a i «integrystów»”⁹⁵. To oczywiście ma wpływ na postrzeganie innych religii. „Ta koncepcja, wyjaśnia dalej A. Besançon, pozwala na bardziej czy mniej racjonalną klasyfikację religii. Najodleglejsze są te, które objawienia biblijnego nie znają. Najbliższe – te, które przyjmują niektóre jego elementy. A więc islam i szczególnie judaizm, który posiada jako nieoddzielne całe wspólne dziedzictwo z Kościołem. Mamy więc cały ciąg koncentrycznych kręgów. W centrum znajduje się chrześcijaństwo w wersji katolickiej. Potem inne postaci chrześcijaństwa, od wschodniego prawosławia do ostatnich sekt protestanckich. Potem judaizm, który sobór słusznie umieścił poza kategoriami. Potem islam. Potem różne «poganizmy», ułożone wedle ich zalet, ich bliskości lub odległości do prawdy. Pytanie brzmi – czy islam słusznie zajmuje miejsce przyznane mu w tej klasyfikacji? Czy zajmuje lepsze miejsce od «poganizmów»? Czy jest od nich bliższy chrześcijaństwu? Czy jest bardziej od innych zaawansowany w *praeparatio evangelica*?”⁹⁶.

⁹⁰ A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 154.

⁹¹ Zob. A. Besançon, *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, s. 155–156.

⁹² Zob. A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański rozumiał islam?*, w: A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, s. 185–225.

⁹³ Na temat relacji Kościoła katolickiego do islamu zob. P. Artemiuk, *Chrześcijaństwo wobec islamu – między dialogiem a apologią*, w: *Islam. Apologia i dialog*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, s. 5–35; G. Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*, Warszawa 2009.

⁹⁴ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański rozumiał islam?*, s. 188–195.

⁹⁵ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański rozumiał islam?*, s. 195.

⁹⁶ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański rozumiał islam?*, s. 195.

W związku z pozycją, jaką sobór wyznacza islamowi⁹⁷, francuski politolog dokonuje jego syntetycznej analizy w świetle *Nostra aetate*. Pozostaje przy tym krytyczny. Stwierdza, że soborowy dokument nie wyjaśnia, cóż oznacza wiara w tego samego Boga, łącząca chrześcijan i muzułmanów. „Czczą oni wprawdzie tego samego Boga, ale w taki sposób, że chrześcijanie nie mogą w nim rozpoznać tego objawionego Boga, którego znają”⁹⁸. Besançon uważa, że zamienne traktowanie wiary i religii, które można wyprowadzić z nie dość jasnych soborowych tekstów, „jest z pewnością jednym z najpoważniejszych błędów spośród tych, które utrudniają chrześcijanom percepcję islamu, ponieważ nie pozwala im zaliczyć islamu do poganizmów”⁹⁹. Pojawiające się także imiona Abrahama, Maryi i Jezusa, zdaniem filozofa, to zbyt mało, aby stwarzać wspólnotę wiary. A tak czyni soborowy dokument. „Nie można w Koranie rozpoznać tych postaci, tak bardzo zniekształcona okazuje się ich tożsamość. Noszą te same imiona, ale nie są umieszczeni w tej samej historii, a ich wartością – jako przykładu – jest przede wszystkim to, że wyznają islam”¹⁰⁰. Besançon zaskakuje tak dobre potraktowanie islamu w *Nostra aetate*, a przecież „jest on późniejszy niż chrześcijaństwo. Jest otwartą i szczerą reakcją skierowaną przeciwko niemu, przeciwko jego wierze i jednocześnie przeciwko ludowi żydowskiemu, któremu odmawia statusu narodu wybranego”¹⁰¹. Francuski myśliciel słusznie zauważa, że islam do tej pory nie objawił się jako *praeparatio evangelica*. Dlatego pyta: „zamiast być «najbliższym spośród pogan», czy aby nie jest «najdalszym»?”¹⁰². *Nostra aetate* chciała być pomostem dialogu z muzułmanami. Czy jednak druga strona odpowiedziała na to wołanie?

W postawie ostatnich papieży daje się wyczuć wzrost krytycznego nastawienia (Benedykt XVI) i domaganie się wzajemności (Jan Paweł II)¹⁰³. Jednak w nauczaniu Franciszka, podkreśla A. Besançon, dominuje tradycyjny i pozytywny obraz islamu.

Obecny papież w Adhortacji apostołskiej *Evangelium gaudium* wypowiada się na temat islamu w następujący sposób: „W naszych czasach ważnego znaczenie nabiera relacja z wyznawcami islamu, dzisiaj szczególnie obecnymi w wielu krajach o tradycji chrześcijańskiej, gdzie mogą oni swobodnie praktykować swój kult i żyć zintegrowani w społeczeństwie. Nie można nigdy zapomnieć, że oni «bowiem wyznając, że zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami jednego i miłosiernego Boga, który będzie sądził ludzi w dniu ostatecznym». Pisma święte islamu zachowują część nauczania chrześcijańskiego; Jezus Chrystus i Maryja są przedmiotem głębokiej czci. Godne podziwu jest też jak bardzo młodzi i starzy, kobiety i mężczyźni wyznając islam są

⁹⁷ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, nr 16; Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, nr 3.

⁹⁸ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, s. 207.

⁹⁹ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, s. 207.

¹⁰⁰ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, s. 211.

¹⁰¹ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, s. 213.

¹⁰² A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, s. 214.

¹⁰³ Zob. Benedykt XVI, *Fundamentalne elementy religii chrześcijańskiej: Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków 2023, s. 57–60.

zdolni poświęcić codziennie czas na modlitwę i uczestnictwo wiernie w swoich obrzędach religijnych. Jednocześnie wielu z nich jest głęboko przekonanych, że ich życie w całości należy do Boga i jest dla Niego. Uznają także konieczność odpowiadania Bogu przez etyczne zaangażowanie i miłosierdzie wobec najuboższych¹⁰⁴.

W kolejnym numerze dodaje: „Proszę pokornie, błagam te kraje, aby zapewniły wolność chrześcijanom, by mogli sprawować swój kult i żyć swoją wiarą, uwzględniając wolność, jaką wyznawcy islamu cieszą się w krajach zachodnich! Wobec niepokojących nas epizodów naznaczonych przemocą fundamentalizmu, serdeczne uczucia wobec autentycznych muzułmanów powinno nas prowadzić do unikania wrogich uogólnień, ponieważ prawdziwy islam i poprawna interpretacja Koranu sprzeciwia się wszelkiej przemocy¹⁰⁵.”

Według A. Besançon obraz islamu prezentowany przez Franciszka jest za mało krytyczny. Francuski sowietolog stwierdza: „Podziw dla pobożności muzułmanów. Przypisywanie muzułmanom głębokiej czci dla Jezusa i Marii. Uznanie ich cnót, ich miłosierdzia dla biednych. Następnie – domaganie się wzajemności, by chrześcijanie byli wolni pod panowaniem islamu tak, jak islam jest wolny w krajach zachodnich. Ta wolność religijna, dosyć na Zachodzie nowa, została uznana przez Kościół dopiero na Drugim Soborze Watykańskim. Wreszcie śmiało jest twierdzenie, że prawdziwy islam sprzeciwia się wszelkiej przemocy¹⁰⁶.” Takie spojrzenie na islam gwarantuje przyjęcie *a priori* soborowej wizji religii muzułmańskiej. „Od czterdziestu lat, stwierdza A. Besançon, wielu chrześcijan mających do czynienia z islamem, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie, nie może zrozumieć, dlaczego Kościół pozostaje bezczynny wobec opisów rzeczywistości, jakie od nich otrzymuje¹⁰⁷.” Francuski myśliciel pyta, czy papież z Buenos Aires nie zauważył, iż od czasów Vaticanum II sporo się zmieniło i potrzeba nowej perspektywy w spojrzeniu na islam. Zdaniem A. Besançon religia muzułmańska pod koniec dwudziestego wieku i w pierwszych dekadach dwudziestego pierwszego wieku przeszła spore zmiany. Zradykalizowała się, o czym zdaje się nie pamiętać obecny papież.

Alain Besançon, podobnie jak w przypadku stosunku Kościoła do komunizmu, także i w sprawie islamu pozostaje krytyczny. „Trzeba się zastanowić, stwierdza, czy matryca zrozumienia, jaką proponuje deklaracja *Nostra aetate*, nie jest niedostateczna i czy nie przyczynia się do zmacnienia percepcji faktów. Wydarzenia będą się domagały nowych ustaleń¹⁰⁸.”

ZAKOŃCZENIE

Podejmując analizę pism Alaina Besançon, poświęconych Kościołowi katolickiemu i chrześcijaństwu, skupiłem się na kilku wybranych wątkach, ukazując obronę *ad intra* i *ad extra*. W części pierwszej zająłem się pojęciem ortodoksji i rozumnej

¹⁰⁴ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Kraków 2013, nr 252.

¹⁰⁵ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, nr 253.

¹⁰⁶ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, s. 224.

¹⁰⁷ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, s. 225.

¹⁰⁸ A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, s. 225.

wiary. Część drugą poświęciłem relacji Kościoła katolickiego do komunizmu i islamu. Podstawową metodą pracy była analiza, której poddałem wybrane eseje francuskiego sowietologa. W zakończeniu artykułu formułuję najważniejsze wnioski.

1. Apologia uprawiana przez Alaina Besançona jest refleksją krytyczną, co oznacza, że francuski uczony nie tyle przyjmuje istotne twierdzenia prezentowane przez Kościół katolicki, ile w pierwszej kolejności pyta o ich sens, śledzi argumentację i dokonuje własnego uzasadnienia. Nie boi się wskazywać na zmiany w kościelnym myśleniu czy ewolucję w postrzeganiu poszczególnych systemów politycznych czy też wybranych religii. Odważnie pyta o ostatni sobór i perspektywę, jaką przyjął w spojrzeniu na komunizm czy też islam. Analizy A. Besançona nie są krytykanctwem, ale konstruktywną krytyką, za którą stoją ogromna wiedza i bogate doświadczenie. Francuski myśliciel znakomicie zna tradycję Kościoła katolickiego, wnikliwie czyta soborowe dokumenty i odważnie stawia pytania dotyczące przyszłości wiary.

2. Apologię Alaina Besançona cechuje kontekstualność, co sprawia, że francuski badacz jako światowej sławy sowietolog w pierwszej kolejności wyróżnia się niebywałą wprost znajomością systemów totalitarnych, ale także rozpoznaje kontekst, w jakim znajdowało się kiedyś i egzystuje dzisiaj chrześcijaństwo. Besançon, podejmując analizę wybranych problemów religijnych, ukazuje je na szerokim tle społeczno-politycznym.

3. Apologia Alaina Besançona przyjmuje postać *ad intra* i *ad extra*. Francuski intelektualista, pytając o postać wiary chrześcijańskiej czy też ortodoksję, podąża drogą do wnętrza i dokonuje apologii *ad intra*, niejako wobec samego siebie. Kiedy jednak przygląda się światu i obserwuje rozmaite relacje chrześcijaństwa z systemami politycznymi czy też innymi religiami, dokonuje apologii *ad extra*, broni wiary przed zewnętrznymi zagrożeniami, formułując adekwatną apologię.

4. Apologia, jaką proponuje Alain Besançon, jest oryginalna i wymagająca. Jego teksty są bogate w argumenty, wymagające w lekturze. Francuski myśliciel zmusza czytelnika do refleksji, a czasami nawet do zrewidowania swoich poglądów. Pisma A. Besançona poświęcone chrześcijaństwu pozwalają czytelnikowi zobaczyć we francuskim myślicielu nie tylko niebywałego erudyte i wytrawnego apologetę, ale także męża opatrznosciowego, a nawet mędrca, za którym stoją wiedza i ogromne doświadczenie. Jego głos, mocny i pewny, wskazuje na katolickie dziedzictwo i bogatą tradycję, której należy bronić.

ALAINA BESANÇONA KRYTYCZNA APOLOGIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

STRESZCZENIE

W artykule autor podejmuje analizę pism Alaina Besançona poświęconych Kościołowi katolickiemu i chrześcijaństwu, skupiając się na kilku wybranych wątkach, i ukazuje apologię *ad intra* i *ad extra*, jakiej dokonuje francuski badacz. W części pierwszej zajmuje się pojęciem ortodoksji i rozumnej wiary. Część drugą poświęca relacji Kościoła katolickiego do komunizmu i islamu. Podstawową metodą pracy jest analiza, której poddaje wybrane eseje francuskiego sowietologa. W zakończeniu artykułu autor formułuje najważniejsze wnioski.

Apologia uprawiana przez Alaina Besançoną jest refleksją krytyczną, co oznacza, że francuski uczony nie tyle przyjmuje istotne twierdzenia prezentowane przez Kościół katolicki, ile w pierwszej kolejności pyta o ich sens, śledzi argumentację i dokonuje własnego uzasadnienia. Apologię Alaina Besançoną cechuje kontekstualność, co sprawia, że francuski badacz jako światowej sławy sowietolog w pierwszej kolejności wyróżnia się niebywałą wprost znajomością systemów totalitarnych, ale także rozpoznaje kontekst, w jakim znajdowało się kiedyś i egzystuje dzisiaj chrześcijaństwo. Apologia Alaina Besançoną przyjmuje postać *ad intra* i *ad extra*. Francuski intelektualista, pytając o postać wiary chrześcijańskiej czy też ortodoksję, podąża drogą do wnętrza i dokonuje apologii *ad intra*, niejako wobec samego siebie. Kiedy jednak przygląda się światu i obserwuje rozmaite relacje chrześcijaństwa z systemami politycznymi czy też innymi religiami, dokonuje apologii *ad extra*, broni wiary przed zewnętrznymi zagrożeniami, formułując adekwatną apologię.

ALAIN BESANÇON'S CRITICAL APOLOGY OF THE CATHOLIC CHURCH

SUMMARY

In the article, the author undertakes an analysis of Alain Besançon's writings on the Catholic Church and Christianity, focusing on a few selected threads, and shows the apology *ad intra* and *ad extra* made by the French researcher. In the first part, he deals with the concept of orthodoxy and reasonable faith. The second part is devoted to the relationship of the Catholic Church to communism and Islam. The basic method of work is analysis, to which selected essays by the French sovietologist are subjected. At the end of the article, the author articulates the most important conclusions.

The apology practiced by Alain Besançon is a critical reflection, which means that the French scholar does not so much accept the essential claims presented by the Catholic Church as first asks about their sense, follows the argumentation and provides his own justification. Alain Besançon's apology is characterized by contextuality, which means that the French researcher, as a world-renowned sovietologist, first of all stands out with his incredible knowledge of totalitarian systems, but also recognizes the context in which Christianity used to be and still exists today. Alain Besançon's apology takes the form *ad intra* and *ad extra*. The French intellectual, asking about the form of the Christian faith or orthodoxy, follows the path inward and makes an apology *ad intra*, as it were, towards himself. However, when he looks at the world and observes various relations between Christianity and political systems or other religions, he makes an *ad extra* apology, defends the faith against external threats, formulating an adequate apology.

ALAIN BESANÇONS KRITISCHE APOLOGETIK DER KATHOLISCHEN KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel unternimmt der Autor eine Analyse von Alain Besançons Schriften über die katholische Kirche und das Christentum, wobei er sich auf einige ausgewählte Themen konzentriert, und zeigt die ad intra- und ad extra-Apologik, die der französische Gelehrte betreibt. Im ersten Teil befasst er sich mit dem Begriff der Orthodoxie und des rationalen Glaubens. Im zweiten Teil widmet er sich dem Verhältnis der katholischen Kirche zum Kommunismus und zum Islam. Die Hauptmethode des Werkes ist die Analyse, der er ausgewählte Aufsätze des französischen Sowjetologen unterzieht. Im Schlusswort formuliert der Autor die wichtigsten Schlussfolgerungen.

Die von Alain Besançon praktizierte Apologetik ist eine kritische Reflexion, was bedeutet, dass der französische Gelehrte die einschlägigen Behauptungen der katholischen Kirche nicht so sehr akzeptiert, sondern zunächst einmal nach ihrem Sinn fragt, der Argumentation folgt und seine eigene Rechtfertigung vornimmt. Alain Besançons Apologia zeichnet sich durch ihre Kontextualität aus, d.h. der französische Gelehrte zeichnet sich als weltweit anerkannter Sowjetologe zum einen durch sein unvergleichliches Wissen über totalitäre Systeme aus, erkennt aber auch den Kontext, in dem das Christentum einst stand und heute steht. Alain Besançons Apologie hat die Form von ad intra und ad extra. Wenn der französische Intellektuelle die Form des christlichen Glaubens oder der Orthodoxie in Frage stellt, geht er den Weg nach innen und führt sozusagen eine apologia ad intra vor sich selbst durch. Wenn er jedoch die Welt betrachtet und die verschiedenen Beziehungen des Christentums zu politischen Systemen oder anderen Religionen beobachtet, führt er eine Apologia ad extra durch, indem er den Glauben gegen äußere Bedrohungen verteidigt, indem er eine angemessene Apologia formuliert.

BIBLIOGRAFIA:

- Ahgelini G., Colombo G., Vergottini M., *Historia teologii. Epoka nowożytna*, t. IV, Kraków 2008.
- Anzelm z Canterbury św., *Monologion. Proslogion*, Kęty 2007.
- Artemiuk P., *Chrześcijananie wobec islamu – między dialogiem a apologią*, w: *Islam. Apologia i dialog*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, s. 5–35.
- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Artemiuk P., *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Poznań 2019.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2007.
- Augustyn św., *Wybór mów*, Warszawa 1973.
- Augustyn św., *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- Benedykt XVI, *Fundamentalne elementy religii chrześcijańskiej: Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków 2023, s. 57–60.
- Besançon A., *Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, Warszawa 2000.

- Besançon A., *Świadek wieku. Wybór publicystyki z pierwszego i drugiego obiegu*, t. I–II, zebrał i opracował F. Memches, Warszawa 2006.
- Besançon A., *Święta Ruś*, Warszawa 2015.
- Besançon A., *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?*, w: A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, Warszawa 2017, s. 185–225.
- Besançon A., *Czy inteligencja wyniosła się z Kościoła łacińskiego?*, w: A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, Warszawa 2017, s. 157–183.
- Besançon A., *Czym jest ortodoksja?*, w: A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, Warszawa 2017, s. 31–80.
- Besançon A., *Jak Rzym przemyślał rosyjski komunizm?*, w: A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, Warszawa 2017, s. 109–156.
- Besançon A., *Współczesne problemy religijne*, Warszawa 2017.
- Bronić czy dialogować? O pewnym dylemacie chrześcijaństwa dzisiaj*, red. H. Seweryniak, P. Artemiuk, Płock 2016.
- Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, Warszawa 2010.
- Chesterton G.K., *Ortodoksja. Romanca o wierze*, Warszawa–Gdańsk 1996.
- D’Onofrio G., *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, t. II, Karków 2010.
- Fides et Ratio. Dziewięćset lat po śmierci św. Anzelm z Canterbury*, red. S. Bafia, M. Urban, Kraków 2010.
- Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Kraków 2015.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.
- Jan XXII, Encyklika *Pacem in terris*, Paryż 1963.
- Kałuża K., *Dziedzictwo oświecenia – błogosławieństwo czy przekleństwo? O niektórych problemach współczesnej chrystologii*, w: *Współczesny kontekst chrześcijaństwa*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, s. 12–48.
- Kulisz J., *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001.
- Maciejewski J., *Kiedy wreszcie zwycięzysz, Alain?*, „Rzeczpospolita. Plus-Minus” 28/2023, s. 20–21.
- Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020.
- Ortodoksja*, w: *Słownik języka polskiego* [online], <https://sjp.pwn.pl/slowniki/ortodoksja.html> (dostęp: 20.11.2020).
- Paluch M., *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012.
- Pius XI, *Encyklika Divini Redemptoris o bezbożnym komunizmie, 19.03.1937* [online], https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/divini_redemptoris_19031937.html (dostęp: 24.07.2023).
- Powracanie apologii*, red. M. Skierkowski, Płock 2013.
- Roszak P., *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013.
- Seweryniak H., *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sola ratione. Anselm von Canterbury (1033–1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*, red. S. Ernst, T. Franz, Würzburg 2009.
- Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.
- Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010.
- Torrell J.P., *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003.

Viola C.É., *Anzelm z Aosty. Wiara i szukanie zrozumienia*, Lublin 2009.

Voegelin E., *Od oświecenia do rewolucji*, Warszawa 2011.

Weigel G., *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*, Warszawa 2009.

Zamoyski A., *Święte szaleństwo. Romantycy, patrioci, rewolucjoniści 1776–1871*, Kraków 2015.

ZAGADNIENIE GOŚCINNOŚCI EUCHARYSTYCZNEJ W DIALOGU EKUMENICZNYM A DOKUMENT „LA CENA DEL SIGNORE”

Słowa kluczowe: ekumenizm, interkomunia, *communicatio in sacris*, gościnność eucharystyczna, Wieczerza Pańska, Eucharystia

Keywords: ecumenism, intercommunion, *communicatio in sacris*, eucharistic hospitality, Lord's Supper, Eucharist

Schlüsselwörter: Ökumene, Interkommunion, *communicatio in sacris*, eucharistische Gastfreundschaft, Abendmahl, Eucharistie

Sobór Watykański II dostrzega problem widzialnej jedności ochrzczonych poprzez wspólną celebrację Eucharystii¹. Co więcej, ten znak jest w soborowym „Dekrecie o ekumenizmie” postrzegany jako jeden z celów działalności ekumenicznej². W protestantyzmie problem wspólnej celebracji Wieczerzy Pańskiej jest obecny jeszcze wcześniej i skutkuje porozumieniami, które pozwalają na udział w Stole Pańskim mimo różnic wyznania, jak np. Konkordia Leuenberska³. Niniejszy tekst ma na celu prezentację katolickiego nauczania o *communicatio in sacris* oraz międzykonfesyjnych porozumień w zakresie gościnności eucharystycznej na tle dokumentu „La Cena del Signore”, który jest ekumenicznym apelem o otwartą komunię eucharystyczną.

* Ks. Szymon Krzysztof Wawrzyńczak – ksiądz archidiecezji warmińskiej, magister teologii (UWM Olsztyn), doktorant na Wydziale Teologicznym Włoch Północnych w Mediolanie (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9567-577X>, e-mail: wawrzynczak.szimon@gmail.com.

¹ A. Nossol, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 189.

² Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio” (21 listopada 1964)*, nr 4 (dalej DE).

³ Zob. *Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie reformacji w Europie (Konkordia Leuenberska)*, 16 marca 1973, przekł. K. Karski, w: *Ekumenia.pl – Polska Rada Ekumeniczna* [online], <https://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/konkordia-miedzy-kosciolami-wyroslymi-na-gruncie-reformacji-w-europie/> (dostęp: 1.06.2023).

1. INTERKOMUNIA A GOŚCINNOŚĆ EUCHARYSTYCZNA

Pojęcia interkomunii i gościnności eucharystycznej, choć często używane są zamiennie, nie oznaczają tego samego⁴. Interkomunia wskazuje na wzajemne zaproszenie do uczestnictwa w Stole Pańskim, które kierują do siebie dwa lub więcej wyznania. Gościnność eucharystyczna wyraża ogólne zaproszenie, kierowane przez celebrującą wspólnotę do chrześcijan, którzy podzielają jej wiarę odnośnie do Eucharystii⁵. Interkomunia ma charakter instytucjonalny i stały, oznaczając dopuszczanie do wzajemnego udziału na zasadzie stałej praktyki, podczas gdy gościnność może być praktykowana nawet jednostronnie, mając charakter okolicznościowy. Z jeszcze innym rozróżnieniem pojęć, które narodziły się w świecie protestanckim, mamy do czynienia podczas trzeciej Konferencji Światowej Komisji „Wiara i Ustrój” w Lund (1952)⁶. W ramach dialogu prowadzonego przez Kościół katolicki jako zapożyczone określenia występują jedynie interkomunia i gościnność eucharystyczna, choć rozważa się je zawsze w ramach *communicatio in sacris*.

2. COMMUNICATIO IN SACRIS W NAUCZANIU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Drugi Sobór Watykański posługuje się obecnym w tradycji kościelnej określeniem *communicatio in sacris* na nazwanie współudziału w rzeczach świętych innej wspólnoty kościelnej niż własna⁷. Może mieć on charakter wyjątku lub stałej zasady⁸. Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio” w nr. 8 traktuje, że „względ na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współudziału; łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym”⁹. Zdanie to pada głównie w odniesieniu do chrześcijan wschodnich, podczas gdy w odniesieniu do chrześcijan tradycji zachodniej określenie nie pojawia się; nie znaczy to jednak, że sobór temat przemilcza¹⁰. W punktach 19–24 „Dekretu o ekumenizmie” znajduje się ogólna charakterystyka wspólnot kościelnych tradycji zachodniej, a w niej punkt 22, który dotyczy tematów

⁴ Zob. W. Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek i S.J. Koza, Lublin 1996, s. 614–635.

⁵ R. Małecki, *Gościnność eucharystyczna: prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?*, „Studia Włocławskie” 8(2005), s. 73.

⁶ A. Skowronek, *Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym*, „Collectanea Theologica” 43/2(1973), s. 36. Podaje sześć poziomów dopuszczenia.

⁷ Sobór Watykański II, *Dekret o Katolickich Kościołach Wschodnich „Orientalium ecclesiarum” (21 listopada 1964)*, nr 26–29; DE nr 8, 18–24.

⁸ Por. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium ekumeniczne (25 marca 1993)*, nr 118.

⁹ DE nr 8, 15.

¹⁰ Zob. S.K. Wawrzyńczak, „Gościnność eucharystyczna” z wiernymi tradycji reformacyjnej w nauczaniu Kościoła i wybranych dokumentach ekumenicznych, w: *Biskup – Eucharystia – Ekumenizm. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, P. Towarek, Pelplin 2023, s. 68–112.

Eucharystii i Wieczery Pańskiej¹¹. Ojcowie soboru dostrzegają wartość celebracji Wieczery Pańskiej jako pamiątki śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, która ma charakter eschatologiczny i oznacza życie w komunii (*communio*) z Nim. Wprowadza rozróżnienie na Kościoły i wspólnoty eklezjalne, opierając się na sakramencie święceń. Dekret o ekumenizmie w końcowej części podkreśla, że jakkolwiek dialog musi być prowadzony ostrożnie, bez lekceważenia różnic, i nie może rezygnować z prawdy, której depozytariuszem jest Kościół¹².

Zasady praktykowania *communicatio in sacris* znajdują się w Kodeksie Prawa Kanonicznego, Katechizmie Kościoła Katolickiego i w Dyrektorium ekumenicznym (1993). Kan. 844 KPK podaje warunki, w których wierny katolicki może godziwie przyjmując sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych z rąk szafarza niekatolickiego, oraz analogicznie – kiedy szafarze katolicycy mogą udzielać tych sakramentów niekatolikom¹³. Paragraf 4 kan. 844 podaje zasady takiego dopuszczenia¹⁴. Szczegółowo, na podstawie ustawodawstwa kościelnego, wyjaśnia je Dyrektorium ekumeniczne. Przede wszystkim zawiera wskazania, jak należy rozumieć stan poważnej konieczności, zastrzegając, że ustalenie go zależy od warunków lokalnych. Chrześcijanin niekatolik, aby spełnić wymóg „konieczności”, musiałby być pozbawiony możliwości udania się do własnego szafarza, wyrażać odpowiednią dyspozycję i katolicką wiarę co do sakramentu, o który prosi, oraz posiadać wielką duchową potrzebę¹⁵. Katolik z kolei, przy zachowaniu powyższych norm, może prosić o sakramenty tam, gdzie istnieje pewność co do święceń szafarza¹⁶. *Vademecum ekumeniczne dla biskupów* (2020) traktuje z kolei *communicatio in sacris* jako zagadnienie duszpasterskie¹⁷. W żadnym wypadku we wskazanych dokumentach Kościół nie sygnalizuje możliwości interkomunii, co wynika z zależności między komunią eklezjalną a wspólnym sprawowaniem Eucharystii¹⁸. Gościnność przybiera określone ramy, stanowiąc wyjątek uzasadniony koniecznością, wspólnotą wiary w zakresie

¹¹ DE nr 22: „Pomimo, że odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje pełnej jedności z nami, wypływającej z chrztu, i choć w naszym przekonaniu nie przechowały one właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa, to jednak sprawując w Świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebne przyjścia. Wobec tego nauka o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz o posługach Kościoła powinna stanowić przedmiot dialogu”.

¹² DE nr 24.

¹³ Wykazano już, że z powodu braku sakramentu święceń Kościół rozpoznaje konfesje protestanckie jako wspólnoty eklezjalne, z którymi nie funkcjonuje przywołana wzajemność.

¹⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983), Poznań 1994, kan. 844 § 4: „Jeżeli zachodzi niebezpieczeństwo śmierci albo, zdaniem biskupa diecezjalnego albo konferencji biskupów, zachodzi inna nagła, poważna potrzeba, szafarze katolicycy godziwie udzielają wspomnianych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, niemającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami z własnej woli o nie proszą, jeżeli w stosunku do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i są należycie usposobieni”.

¹⁵ *Dyrektorium* nr 131.

¹⁶ *Dyrektorium* nr 132.

¹⁷ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: Vademecum ekumeniczne* (4 grudnia 2020) nr 15.

¹⁸ Zob. S. Koperk, *Kościelnotwórczy charakter Eucharystii: rzymskokatolicki punkt widzenia w ujęciu encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, „Sympozjum” 15/1/20(2011), s. 9–28.

przyjmowanego sakramentu i odpowiednią dyspozycją. Podczas gdy z uwagi na ścisłą zależność między komunią eucharystyczną a eklezjalną sama gościnność jest już wyjątkiem w praktyce Kościoła, porozumienia interkomunijne są tym bardziej nieliczne¹⁹.

3. KONKORDIA LEUENBERSKA I WSPÓLNOTA STOŁU PAŃSKIEGO W TRADYCJI PROTESTANCKIEJ

W protestantyzmie istnieje pojęcie wspólnoty ambony i ołtarza, która zakłada interkomunię połączoną z intercelebracją. Ugody oparte na wzajemnym uznaniu chrztu i współuczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej znajdują pierwowzór już w Konkordii Wittenberskiej (1536), jak chociażby w Ugodzie Sandomierskiej (1570), którą można wskazać jako przełomowy dokument zjednoczeniowy²⁰. W czasach współczesnych prace Światowej Konferencji „Wiara i Ustrój” doprowadziły do zawarcia Konkordii Leuenberskiej (1973). Na podkreślenie zasługuje także Dokument z Limy (1982) wraz z jego propozycją wzajemnego uznania chrztu, urzędów kościelnych i interkonfesyjnej celebracji eucharystycznej²¹.

Przełomowy charakter Konkordii Leuenberskiej polega na tym, że zawiera ona rozwiązanie kompromisowe, które zarzuciło poszukiwanie finalnej jedności w ramach jednej wspólnoty kościelnej na rzecz wzajemnego uznania wspólnot, włączając w to wspólnotę ambony i ołtarza oraz uznawanie urzędów duchownych²². Sygnatariusze Konkordii na podstawie „Confessio Augustana” uznają, że o prawdziwej jedności Kościoła przesądza zgodność w sprawowaniu liturgii i w przepowiadaniu Słowa²³. Strony dokumentu „przyzwalają sobie wzajemnie na współuczestnictwo w Słowie i Sakramencie oraz starają się o możliwie pełne współdziałanie w składaniu świadectwa i w służbie światu”²⁴. Deklaracja nie wymaga całkowitej zgodności w obszarach praktyki, wiary i dyscypliny kościelnej. Istotnym argumentem wzajemnego dopuszczenia jest uznanie, że „w Wieczerzy Pańskiej zmartwychwstały Jezus Chrystus przez Słowo obietnicy wraz z chlebem i winem udziela samego siebie w ciele i krwi”²⁵.

¹⁹ W 1994 r. wierni Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w USA otrzymali możliwość przyjmowania sakramentów w Kościele rzymskokatolickim. Zob. Z. Kijas, *Dialog między Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem Rzymskokatolickim w USA (1984–1994): historia i owoce*, „Symposium” 4(2000), s. 105–142.

²⁰ J. Sojka, *Konkordia Leuenberska jako współczesny katechizm ekumeniczny*, „Studia Oecumenica” 13(2013), s. 202–203. Ugoda zawarta między polskimi kalwinami, luteranami i braćmi czeskimi umożliwiła wiernym wzajemne uczestnictwo w Stole Pańskim przy zachowaniu niezależności zborów.

²¹ Zob. M. Składanowski, *Elementy eklezjologii komunijnej w Dokumentie z Limy i ich znaczenie dla współczesnego ruchu ekumenicznego*, w: *W trosce o Communio*, red. J. Rzymiski, T. Syczewski, Drohiczyń 2012, s. 101–116.

²² T. Kałużny, *Ekumenizm na drodze przemian: problemy i wyzwania*, „Polonia Sacra” 17/33(2013), s. 147.

²³ J. Sojka, *Konkordia Leuenberska*, s. 203.

²⁴ *Konkordia* nr 29.

²⁵ *Konkordia* nr 15.

Główną podstawą jest chrzest jednoczący wszystkich chrześcijan w śmierci i zmarłych wstaniu Chrystusa.

Konkordia doprowadziła do powstania Leueberskiej Wspólnoty Kościołów, która później przekształciła się we Wspólnotę Kościołów Ewangelickich w Europie, gdzie między wyznaniem istnieje praktyczna komunika kościelna. Autorzy Konkordii w końcowej części dokumentu wyrażają nadzieję na jego wpływ na inne wyznania chrześcijańskie. Istotnie, ustalenia te przyjęły się nie tylko w protestantyzmie, ale i przeniknęły do dialogu z Kościołem katolickim²⁶.

4. DOKUMENT „LA CENA DEL SIGNORE” NA TLE PUBLIKACJI „OSPITALITÀ EUCARISTICA: IN CAMMINO VERSO L’UNITÀ DEI CRISTIANI”

W 2011 roku w Turynie rozpoczęła działalność katolicko-protestancka grupa *Spezzare il pane*. Zrzesza ona również parafie i wspólnoty i jest otwarta dla każdego, kto jest zainteresowany wzajemnym przyjmowaniem protestanckiej Wieczerzy Pańskiej i katolickiej Eucharystii²⁷. Zespół zajmuje się popularyzacją idei gościnności eucharystycznej. W 2017 roku skomponował on kwestionariusz i przy jego pomocy przeprowadził badania²⁸. Od 2018 roku we współpracy z grupą ekumeniczną *Avellino/Salerno* redaguje comiesięczny newsletter „*Ospitalità eucaristica*”, za który odpowiadają Margherita Ricciuti (waldensi) i Pietro Urciuoli (katolicy). W czerwcu 2019 roku grupa, która redaguje biuletyn, przedstawiła dokument pod tytułem „*La Cena del Signore*”, którego autorami są waldens, pastor i teolog Paolo Ricca oraz kapłan i teolog rzymskokatolicki Giovanni Ceretti²⁹. Celem tekstu jest zdefiniowanie punktów zbieżności w odniesieniu do Eucharystii/Wieczerzy Pańskiej oraz określenie warunków otwartej komunii eucharystycznej między chrześcijanami ochrzczoneymi. Dokument datowany na 25 maja 2019 roku został podpisany nie tylko przez autorów, ale również kapłanów, pastorów i teologów różnych wyznań. W 2020 roku

²⁶ Por. *Wspólnota Wieczerzy Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej*, tłum. K. Karski, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 53/2(2003), s. 76–86. Dokument jest zaproszeniem do gościnności eucharystycznej, przygotowanym w 2003 roku przez niemiecko-francuski zespół ekumeniczny. Zob. też: *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Gemeinsam am Tisch des Herrn (11. September 2019)*, w: *Evangelische Kirche in Deutschland* [online], https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/200228_pm_24_Gemeinsam_am_Tisch_des_Herrn_Votum_%c3%96AK.pdf (dostęp: 1.06.2023). Tekst jest katolicko-protestancką propozycją, która spotkała się z krytyką i odrzuceniem ze strony instytucji Kościoła katolickiego, zwłaszcza że w niektórych miejscach gościnność zaczęła być samowolnie praktykowana.

²⁷ M. Ricciuti, *Santa Cena, Eucaristia, o... Cena del Signore?*, w: *Ospitalità eucaristica: in cammino verso l’unità dei cristiani*, red. M. Ricciuti, P. Urciuoli, Torino 2020, s. 9.

²⁸ *Spezzare il pane insieme. Un questionario sull’ospitalità eucaristica*, w: *NEV – Notizie Evangeliche. Agenzia stampa della Federazione delle chiese evangeliche in Italia* [online], <https://www.nev.it/nev/2017/07/12/spezzare-pane-insieme-un-questionario-sullospitalita-eucaristica/> (dostęp: 1.06.2023). Kwestionariusz powstał w celu zebrania i wymiany informacji na temat gościnności eucharystycznej; aby wziąć w nim udział, należało poprosić mailowo o przesłanie go, a następnie odesłać.

²⁹ P. Urciuoli, *Il senso di una newsletter*, w: *Ospitalità eucaristica: in cammino verso l’unità dei cristiani*, red. M. Ricciuti, P. Urciuoli, Torino 2020, s. 16.

tekst dokumentu-apelu-propozycji włączono w publikację pod redakcją M. Ricciuti i P. Urciuolego, noszącą tytuł „Ospitalità eucaristica: in cammino verso l'unità dei cristiani”³⁰. Książka stanowi zbiór wypowiedzi i artykułów różnych teologów i duszpasterzy (katolicy, protestanci, anglikański i prawosławny) na temat gościnności eucharystycznej. Odnoszą się do zagadnienia na tle dokumentu „La Cena del Signore”, który umieszczony jest na początku tekstów. Niniejsze opracowanie skupia się na tym materiale, bazowym dla pozostałych tekstów znajdujących się w publikacji.

4.1. Dokument „La Cena del Signore”³¹

My, chrześcijanie o różnej przynależności, pochodzeniu i doświadczeniach eklezyjalnych, wszyscy na drodze ku Królestwu Bożemu, które w Chrystusie Jezusie przybliżyło się do ludzkości i do nas, przekonani, że jedność Kościoła jest z jednej strony darem Pana, który musimy przyjąć, i Jego przykazaniem, które musimy wypełniać, a patrząc z innej strony, jest ona istotnym znakiem, który chrześcijanie powinni ofiarować tak bardzo podzielonemu światu; **po uzyskaniu poprzez spotkania, dialogi i wspólne modlitwy pewności, że podzielamy to, co najistotniejsze w wierze co do Wieczerzy Pańskiej** – przez jednych określanej Eucharystią, a przez innych Świętą Wieczerzą – że:

- Pan jest obecny w Wieczerzy jako Ten, który jej przewodniczy w każdym Kościele tak, że my wszyscy, którzy jesteśmy częścią Jego ludu, jesteśmy Jego gośćmi; On sam jest Tym, który nas przyjmuje przy swoim stole, ponieważ „Wieczerza” jest „Pańska”, a nie Kościołów;
- komunია, którą On nam daje, jest wyłącznie tą: chleba, „Jego ciała”, wina, „Jego krwi”, Jego świętego Słowa i Jego świętej Obecności;
- ani Jezus, ani apostołowie nie wyjaśnili dokładnego znaczenia, jakie zostało nadane Jego słowom podczas Wieczerzy, ani nie wyjaśnili sposobu obecności Chrystusa Zmartwychwstałego;
- różne doktryny, które w minionych stuleciach i obecnie próbują interpretować gesty, słowa i obecność samego Jezusa w Wieczerzy, wszystkie mają swoje znaczenie i wartość, ale nie są konstytutywne dla Wieczerzy;
- Wieczerza oznacza także moment zjednoczenia między chrześcijanami i nie może być okazją do podziału;
- każda celebracja Wieczerzy dokonuje się w oczekiwaniu na przyjscie Pana Jezusa na ziemię, które przywołujemy starożytną chrześcijańską modlitwą „Maranà tha”, „Panie nasz, przyjdź!”;

na bazie tego konsensusu osiągniętego dobrowolnie i po bratersku uważamy, że jest możliwe, aby każda osoba ochrzczona, w posłuszeństwie własnemu sumieniu i pozostając w pełnej solidarności z własnym Kościołem, była mile widzianym

³⁰ *Ospitalità eucaristica: in cammino verso l'unità dei cristiani*, red. M. Ricciuti, P. Urciuoli, Torino 2020.

³¹ *Ospitalità eucaristica*, s. 23–24. Dokument dostępny jest również pod adresem internetowym. Zob. *La Cena del Signore*, w: *NEV – Notizie Evangeliche. Agenzia stampa della Federazione delle chiese evangeliche in Italia* [online], <https://www.nev.it/nev/wp-content/uploads/2019/06/La-Cena-del-Signore-def.pdf> (dostęp: 1.06.2023). Autor podaje własne tłumaczenie z języka włoskiego. Podział graficzny tekstu za oryginałem.

gościem przy każdym chrześcijańskim stole, przy którym będzie się celebrować Wieczerzę Pańską.

Paolo Ricca – pastor i teolog, waldens
Giovanni Ceretti – kapłan i teolog, katolik
Współpodpisani:³²

4.2. Założenia dokumentu

Tekst ma charakter deklaracji, która proponuje otwartą komunię eucharystyczną dla wszystkich ochrzczonych, dzielących najistotniejsze elementy wiary wobec Wieczerzy Pańskiej. Nie jest dokumentem oficjalnym ani też bezpośrednio nie wzywa do powstania takiego dokumentu. Towarzysząca mu publikacja wskazuje, że pośród chrześcijan istnieją różnice poglądów i ograniczenia, które w realnej perspektywie nie pozwalają na takie akty ze strony kościołów. Pod deklaracją i podpisami znajduje się jednak zaproszenie do sygnowania dokumentu i wskazówki, jak należy to uczynić, oraz prośba o zgłaszanie takich miejsc w celach statystycznych³³. Należy przyjąć, że myślą autorów jest oddolne rozprzestrzenianie się idei otwartej komunii jako gestu ekumenicznej otwartości i jednocześnie taki rodzaj oddziaływania na instytucje kościelne. Tekst nie stanowi wspólnej formy eucharystycznego wyznania wiary, jak również nie prezentuje sposobu, w jaki sygnatariusze i ich konfesje rozumieją istotę Kościoła, urząd kościelny, celebrację eucharystyczną i Święte Postaci³⁴.

4.3. Komentarz

Dokument rozpoczyna się od uwag dotyczących natury Kościoła. Jest prezentowany jako wspólnota chrześcijan w drodze do królestwa Bożego; jest więc rzeczywistością dynamiczną, której zakres i granice nie są ściśle określone. W tekście brak jednoznacznego określenia, jakie miałyby być znamiona tego Kościoła. Brak odwołań do katolickiej czy protestanckiej eklezjologii, do przymiotów Kościoła czy też ewangelickiego rozróżnienia na Kościół widzialny i niewidzialny³⁵. Nie wskazuje się, co (pośrednio oprócz chrztu) miałoby stanowić o przynależności do tego „Kościół” i stanowić kryterium jego jedności. Wskazuje się natomiast, że źródłem jedności Kościoła jest Chrystus, ale jest ona postrzegana jako rzeczywistość dana i zadana. Według autorów jedność Kościoła ma być „istotnym znakiem”, który stanowi chrześcijański wkład w budowanie świata³⁶. Autorzy prezentują następnie wspólnie

³² Lista nazwisk (pośród nich np. Andrea Grillo, świecki teolog z Papieskiego Ateneum św. Anzelma w Rzymie).

³³ Istnieje możliwość zgłoszenia podpisu bez publikacji danych osoby czy wspólnoty dla tych, którzy obawiliby się upublicznic swój akt nieposłuszeństwa wobec obowiązującej dyscypliny sakramentalnej swojego wyznania.

³⁴ Takie rozwiązania zawierają z kolei teksty wymienione w przyp. 26.

³⁵ O ewangelickim rozumieniu jedności Kościoła zob. D. Chwastek, *Eklezjologia jedności – perspektywa ewangelicka*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 58/3(2011), s. 103–116.

³⁶ Kościół jest znakiem wzniesionym wśród narodów, który podając Ewangelię pokoju całemu rodzajowi ludzkiemu, pielgrzymuje w nadziei. Por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie*, „Unitatis redintegratio” (21 listopada 1964) nr 2.

podzielane przekonania dotyczące wiary co do Wieczerzy Pańskiej, wskazując, że zaproponowanych sześć punktów to owoce modlitwy i dialogu.

Pierwszym argumentem jest ten, że Wieczerza Pańska jest własnością Chrystusa i nie może być zawłaszczona przed żaden z Kościołów, ponieważ jest rzeczywistością, która je przekracza. To sam Chrystus jest w niej obecny i to On zaprasza do swojego Stołu³⁷. Wszyscy są zaś gośćmi w równym stopniu. Zagadnienie dotyczące przewodniczącego liturgii nie jest poruszane.

Kolejne sformułowanie dotyczy komunii, którą rozumie się w sposób zawężony³⁸. Tymczasem odnosi się ona do chleba i wina, Słowa i Obecności Pana. Autorzy wskazują, że tylko tak rozumiana komunია, wyrażająca się w celebracji Wieczerzy Pańskiej i słuchaniu Słowa, jest darem Chrystusa, który jest obecny w tych znakach. Nie ma ukazanej zależności między komunią eklezjalną a komunią eucharystyczną³⁹.

Następnie dodaje się, że ani Chrystus, ani apostołowie nie podali dokładnego znaczenia słów i gestów Ostatniej Wieczerzy oraz nie określili, jak należy rozumieć obecność Zmartwychwstałego w tym geście⁴⁰. Nie można więc jednoznacznie powiedzieć, na czym polega sakramentalna obecność Chrystusa, czy zmieniają się właściwości materii chleba i wina, co oznacza zaproszenie do powtarzania tej celebracji jako pamiętki Pana. Charakterystyczne, że w dokumencie nie jest przywołane wprost pojęcie „pamiętki” i tego, jak ją rozumieć w kontekście sprawowania Wieczerzy Pańskiej.

Argument ten jest kontynuowany poprzez inny, odnoszący się do historii liturgii i teologii. Autorzy uważają, że Wieczerza Pańska jako ustanowiona przez Chrystusa bierze początek od Niego, a historyczne formy sprawowania liturgii i teologiczne koncepcje dotyczące tego, czym ona jest (ofiara, uczta, pamiętka, uobecnienie) oraz dotyczące przywołanej już formy obecności Pana w Wieczerzy Pańskiej (transsubstancjacja, konsubstancjacja, obecność symboliczna) nie mają znaczenia konstytutywnego. Nie neguje się ich znaczenia i wartości, ale też nie wskazuje się na konieczność porozumienia w tej materii. Stanowi to istotną różnicę wobec podobnych dokumentów, które starają się o zaproponowanie formuł, nawet dość ogólnych, wobec których będzie możliwe porozumienie⁴¹.

Kolejne twierdzenie głosi, że Wieczerza Pańska, jako moment zjednoczenia pomiędzy chrześcijanami, nie może być miejscem podziału. Z całości dokumentu wynika,

³⁷ Por. *Wspólnota Wieczerzy Pańskiej jest możliwa*, s. 81. Teza 5: „Jezus Chrystus zaprasza do Wieczerzy Pańskiej. On jest dawcą i darem. Wyłącznie w Jego imieniu i na Jego polecenie Kościół wypowiada zaproszenie. Tutaj nie może być dowolności, lecz wszystko musi dziać się zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa”.

³⁸ Przysłówek *unicamente*, który w j. włoskim ma wartość ograniczającą z odwołaniem do jednej rzeczy.

³⁹ Por. *Wspólnota Wieczerzy Pańskiej jest możliwa*, s. 81. Teza 6: „Wspólnota Wieczerzy Pańskiej sięga dalej niż wspólnota kościelna.”

⁴⁰ Por. *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, s. 6–21: 3. Biblisch-theologische Grundlagen (Biblijno-teologiczne podstawy Eucharystii). Wskazany fragment podejmuje ten sam argument, przedstawiając to, co zdaniem redaktorów wynika bezpośrednio z tekstu Pisma Świętego, a co pochodzi z Tradycji apostołowskiej. Wskazany jest również argument rozwoju myśli teologicznej i form kultu, które współcześnie w wielu miejscach odstają od teorii i praktyki wczesnochrześcijańskiej.

⁴¹ *Konkordia* nr 15: „w Wieczerzy Pańskiej zmartwychwstały Jezus Chrystus przez Słowo obietnicy wraz z chlebem i winem udziela samego siebie w ciele i krwi”; *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, nr 5.4, s. 35–37.

że nie należy odmawiać manifestowania jedności z powodu różnic konfesyjnych tym, których sam Chrystus, a nie dana wspólnota, zaprasza do swojego Stołu⁴².

Ostatni punkt konsensusu zauważa, że każda celebrowanie Wieczery jest sprawowana w oczekiwaniu na powtórne przyjście Pana i ma charakter eschatologiczny. Nawiązanie do eschatologicznego wezwania przyjścia Pana można odczytać jako odwołanie do słów apostoła Pawła⁴³. W tym miejscu wizja Wieczery Pańskiej pośrednio dotyka koncepcji „pamiętki” i staje się jasne, że dla autorów jej celebrowanie i spożywanie jest zarówno uczcą jedności, głoszeniem śmierci i przyjścia Chrystusa, jak i aktem, w którym Chrystus Zmartwychwstały jest obecny jako Ten, który jej przewodniczy i na nią zaprasza.

Przywołane punkty prowadzą do wniosku, w którym znajduje się opinia autorów „La Cena del Signore”, że na podstawie tych argumentów jest możliwe, by osoba ochrzczona w zgodzie z własnym sumieniem i w jedności z własną wspólnotą ekumeniczną mogła przystępować jako gość do Wieczery Pańskiej wszędzie, gdziekolwiek się ją sprawuje. Szczególną uwagę zwraca zestawienie zgody sumienia i solidarności z własnym Kościołem. Z jednej strony to sam chrześcijanin powinien pragnąć komunię dopuszczenia i odczuwać potrzebę takiego przeżywania jedności, a z drugiej jest zaproszony do bycia solidarnym z własną wspólnotą.

4.4. Krytyka

Tekst zawiera nieliczne odniesienia do nauki i doktryny Kościołów, skupiając się głównie na zaproponowaniu otwartej komunii eucharystycznej, która przekracza granice konfesyjne i jako warunki dopuszczenia zawiera przyjęty chrzest oraz zgodność w podanych argumentach. Dokument, mimo odwołania się do terminów „gość” i „goszczący”, nawołuje bardziej do tzw. komunii otwartej niż do gościnności eucharystycznej. Oba pojęcia są nieostre, natomiast w tym wypadku proponowane rozwiązanie nie zakłada jednorazowości czy wyjątkowości. „Gościem” dla autorów dokumentu jest nie tylko ten, kto przystępuje do Stołu Pańskiego poza obrębem swojej macierzystej konfesji, ale każdy chrześcijanin, gdziekolwiek by do niego przystępował, bo jest on w pierwszym rzędzie „gościem” Chrystusa, a nie Kościoła.

W materiale nie określa się, czym jest Kościół i kto do niego należy. Raz pojęcia używa się w liczbie pojedynczej (wówczas wskazuje na ogół chrześcijan), a innym razem w mnogiej (oznacza różne konfesje chrześcijańskie). Z tekstu wynika, że do Kościoła należy ten, kto jest ochrzczony oraz ma Chrystusa za Pana i Dawcę jedności. Z punktu widzenia doktryny katolickiej podane twierdzenia są niewystarczające, ponieważ dla katolików tylko ta wspólnota może w pełni nazywać się Kościołem, która posiada i sprawuje ważne sakramenty, ze szczególnym uwzględnieniem po-

⁴² *Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa*, s. 7. Teza 2: „Zachodzi sprzeczność pomiędzy przeżywaną lokalnie wspólnotą ekumeniczną a brakiem wspólnoty Wieczery Pańskiej. Fakt ten osłabia świadectwo powierzone Kościołom i sprawia, że w obliczu społecznych wyzwań ich wize-runek staje się niewiarygodny”.

⁴³ 1 Kor 11,26: „Ilekróć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie”.

siadania i przekazywania sukcesji apostołskiej⁴⁴. Brakuje również odwołania do eklezjologii Konkordii Leuenberskiej, która w ślad za *Confessio Augustana* uznaje, że Kościół widzialny istnieje i daje się poznać tam, gdzie zwiastowana jest Ewangelia i sprawowane są sakramenty⁴⁵. Jest jeszcze Kościół niewidzialny, który przekracza granice konfesyjne i którego zasięgu nie da się określić, ponieważ nie jest tożsamy z żadną organizacją kościelną, ale kryterium przynależności do niego nie może być określone na podstawie własnego sumienia⁴⁶. Niedookreślona natura Kościoła jako rzeczywistości ziemskiej nie pozwala ustalić, jaki jest status kościelny strony dopuszczającej i dopuszczanej.

W zakresie nauki o Eucharystii/Wieczery Pańskiej dokument nie podaje ich natury i nie określa ich form. Wyraźnie podkreślone są jej aspekty wspólnototwórcze i eschatologiczne. Należy odrzucić argument, że Jezus i apostołowie w niewystarczający sposób wyjaśnili gesty Wieczery i formę obecności Chrystusa, gdyż na coś przeciwnego wskazuje tradycja wczesnochrześcijańska⁴⁷. Co więcej, w tekście nie pojawia się termin „sakrament” ani w odniesieniu do Wieczery, ani do chrztu. Nie rozważa się kwestii przewodniczącego, wzajemnej ważności urzędów kościelnych, struktury sprawowanego obrzędu, jego natury i koniecznych elementów. Wizja pomija obszary niezgodności i zarzuty, jakimi ze strony katolickiej są wadliwość szafarza i brak koniecznej formy, a ze strony niektórych protestantów także akcent ofiarniczy Eucharystii katolickiej. Poważnym problemem jest również brak ukazanej zależności między *communio* kościelną a *communio* eucharystyczną, który stanowi istotny element katolickiego nauczania o Eucharystii i jeden z tych, które wstrzymują wspólnotę komunijną nawet z Kościołami wschodnimi⁴⁸. Rzuca się w oczy również brak wskazania, w jaki sposób rozumieć chleb i wino po powtórzeniu gestów Pana z Wieczernika oraz jaka jest forma Jego obecności w tym znaku. Tymczasem porozumienia interkonfesyjne, jak wskazano powyżej na przykładzie, określają formę takiej obecności. Redakcja tekstu podkreśla „Jego ciało” i „Jego krew” cudzysłowami, co może oznaczać zarówno wyszczególnienie tych terminów, jak też ich nieostry (niejednoznaczny) charakter.

Z innej strony nie określa się wymogów, jakie powinien spełnić chrześcijanin wobec wspólnoty goszczącej go przy Stole Pańskim, np. co do stanu życia lub dyscypliny kościelnej (posty). Praktyka Kościoła katolickiego, mówiąc o *communicatio in sacris*, zwraca uwagę nie tylko na wskazane już okoliczności (konieczność, niedostępność szafarza, wspólna wiara w tym zakresie), ale i na wymóg, by chrześcijanie, przyjmujący wyjątkowo Eucharystię z rąk katolickiego szafarza, spełnili takie same

⁴⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostołska* (1973) VI, 3, w: *Vatican.va – La Santa Sede* [online], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1973_successione-apostolica_pl.html (dostęp: 1.06.2023).

⁴⁵ J. Sojka, *Konkordia Leuenberska*, s. 203.

⁴⁶ O granicach i przynależności do Kościoła zob. S.K. Wawrzyńczak, *Dialog ekumeniczny Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołem polskokatolickim*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 193.

⁴⁷ S. Koperek, *Kościelnotwórczy charakter Eucharystii*, s. 13.

⁴⁸ Zob. S.K. Wawrzyńczak, „*Gościnność eucharystyczna*” z *wiernymi tradycji reformacyjnej*, s. 71, 105.

wymogi i posiadali taką samą dyspozycję, jak wierni katolicy⁴⁹. Ma to również zastosowanie, gdy z tych samych przyczyn katolik pragnie przyjąć Komunię w Kościele siostrzanym. Ze strony protestanckiej można natomiast często spotkać wrażliwość na przynależność kościelną gościa – mimo otwartego zaproszenia do wspólnoty Stołu Pańskiego okazuje się zrozumienie tym, którzy ze względu na ograniczenia własnej konfesji nie chcą z niego korzystać. Bez odpowiedzi pozostaje pytanie, jak w duchu omawianego dokumentu powinien postąpić chrześcijanin, który czuje się zaproszony do korzystania z gościnności eucharystycznej, ale jego wspólnota na to nie zezwala. Czy wystarczy jego osobiste przekonanie o solidarności z własną wspólnotą, czy powinien raczej respektować jej przepisy dyscyplinarne, by udział w Wieczerzy Pańskiej z intencją budowania jedności nie stał się jednocześnie jej zerwaniem?

5. WNIOSKI

Gościnność eucharystyczna jest obecna w życiu wielu Kościołów i wspólnot ekumenicznych. Jest ona wyrazem przemian społecznych, kulturowych i cywilizacyjnych, które wpływają na świadomość społeczności chrześcijańskich. Należy docenić oddolne inicjatywy na rzecz jedności ochrzczonych jako rodzące się ze szczerzej motywacji i będące wyrazem pragnienia jedności. Zagadnienie wzajemnego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej, jako dotyczące istotnych prawd wiary, wymaga unikania fałszywego irenizmu, bez którego nie jest możliwy szczerzy i owocny dialog. Katolicki teolog powinien mieć na uwadze to ostrzeżenie wypowiedziane przez Jana Pawła II w encyklice „*Ut unum sint*”⁵⁰. Konieczne jest studium teologiczne, podejmowane z odniesieniem do całej Tradycji i praktyki kościelnej, by uniknąć błędu historyzmu.

Przetłumaczony i poddany analizie tekst „*La Cena del Signore*” jest apelem o możliwość dostępu do Stołu Pańskiego dla każdego ochrzczonego, który tego pragnie w zgodzie z sumieniem i w solidarności z własną wspólnotą kościelną. Tekst można traktować jako manifest, mający wywoływać reakcje i zainteresowanie tematem. Po analizie w świetle Magisterium Kościoła należy stwierdzić, że jego treść i propozycja nie mogą być zaakceptowane ani jako argument dla szerszego dopuszczenia, ani jako bazowy tekst, na podstawie którego można prowadzić dialog. Jak wskazano, w tekście brakuje odniesienia do istotnych kwestii i obszarów dotyczących zagadnienia *communicatio in sacris*. Warstwa językowa cechuje się dystansem do używania pojęć kojarzonych z konkretnym wyznaniem, przez co traci on na precyzyjności. Brakuje jasnych odwołań do Pisma Świętego i dokumentów Kościołów, co pomniejsza znaczenie tekstu w odniesieniu do innych, zestawionych z nim propozycji. Wskazane braki

⁴⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (17 kwietnia 2003) nr 46: „odrzucenie jednej lub więcej prawd wiary odnośnie do tych [Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych] sakramentów, a wśród nich prawdy dotyczącej potrzeby kapłaństwa służebnego dla ich ważności, sprawia, że proszący nie posiada dyspozycji, aby zgodnie z prawem można było mu ich udzielić”.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Encyklika o działalności ekumenicznej Kościoła „Ut unum sint”* (25 maja 1995) nr 79.

częściowo uzupełnia umieszczenie apelu w większej publikacji „Ospitalità eucaristica: in cammino verso l'unità dei cristiani”, która wymaga osobnego omówienia⁵¹.

Ostatecznym, po ludzku nieosiągalnym celem ekumenizmu jest pełna wspólnota kościelna, wyrażona w sprawowaniu Eucharystii⁵². Wspólne Łamanie Chleba przez chrześcijan różnych wyznań powinno być zatem postrzegane bardziej w charakterze celu i zwińczenia ekumenicznej wędrówki, a nie jako środek do osiągnięcia pełnej jedności.

ZAGADNIENIE GOŚCINNOŚCI EUCHARYSTYCZNEJ W DIALOGU EKUMENICZNYM A DOKUMENT „LA CENA DEL SIGNORE”

STRESZCZENIE

Artykuł stanowi prezentację zagadnienia gościnności eucharystycznej w dialogu ekumenicznym Kościoła katolickiego z kościołami i wspólnotami eklezjalnymi w odniesieniu do tekstu „La Cena del Signore” (2019), który jest ekumenicznym apelem dwóch włoskich teologów o otwartą komunie eucharystyczną, praktykowaną na bazie chrztu. Poruszane tematy są bardzo aktualne we współczesnym dialogu ekumenicznym. Opierając się na dokumentach Kościoła i Konkordii Leuenberskiej, prezentuje się najpierw katolickie i protestanckie ujęcie zagadnienia, by następnie dokonać omówienia i krytyki tekstu. Całość prowadzi do wniosku, że chociaż pośród chrześcijan istnieje pragnienie takiej jedności, jej zaimplementowanie przy stole eucharystycznym jest w świetle katolickiej teologii obecnie niemożliwe.

THE QUESTION OF EUCHARISTIC HOSPITALITY IN ECUMENICAL DIALOGUE AND THE DOCUMENT “LA CENA DEL SIGNORE”

SUMMARY

This article is a presentation of the issue of Eucharistic hospitality in the ecumenical dialogue of the Catholic Church with the Churches and ecclesial communities with reference to the text ‘La Cena del Signore’ (2019), which is an ecumenical appeal by two Italian theologians for an open Eucharistic communion practised on the basis of baptism. The themes addressed are highly topical in contemporary ecumenical dialogue. Based on the documents of the Church and the Leuenburg Concordia, a Catholic and Protestant treatment of the issue is first presented, followed by a discussion and critique of the text. The whole leads to the

⁵¹ Zob. także: E. Genre, *Tutti accolti alla mensa del Signore. L'ospitalità eucaristica per le Chiese della Riforma*, w: R. Penna, G. Getcha, E. Genre, *Cena del Signore e ospitalità eucaristica. Prospettive teologiche interconfessionali*, Cinsello Balsamo 2023, s. 101–151.

⁵² DE nr 4.

conclusion that, although there is a desire for such unity among Christians, manifesting it at the Eucharistic table is currently impossible in the light of Catholic theology.

DAS THEMA DER EUCHARISTISCHEN GASTLICHKEIT IM ÖKUMENISCHEN DIALOG UND DAS DOKUMENT "LA CENA DEL SIGNORE"

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel wird das Thema der eucharistischen Gastfreundschaft im ökumenischen Dialog der katholischen Kirche mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anhand des Textes "La Cena del Signore" (2019) vorgestellt, der ein ökumenischer Appell zweier italienischer Theologen für eine offene eucharistische Gemeinschaft auf der Grundlage der Taufe ist. Die behandelten Themen sind im heutigen ökumenischen Dialog hochaktuell. Auf der Grundlage der kirchlichen Dokumente und der Leuenburger Konkordie wird zunächst eine katholische und evangelische Behandlung des Themas vorgestellt, gefolgt von einer Diskussion und Kritik des Textes. Das Ganze führt zu der Schlussfolgerung, dass der Wunsch nach einer solchen Einheit unter den Christen zwar vorhanden ist, ihre Verwirklichung am eucharistischen Tisch aber im Lichte der katholischen Theologie derzeit unmöglich ist.

BIBLIOGRAFIA:

- Chwastek D., *Eklezjologia jedności – perspektywa ewangelicka*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 58/3(2011), s. 103–116.
- Genre E., *Tutti accolti alla mensa del Signore. L'ospitalità eucaristica per le Chiese della Riforma*, w: R. Penna, G. Getcha, E. Genre, *Cena del Signore e ospitalità eucaristica. Prospettive teologiche interconfessionali*, Cinsello Balsamo 2023, s. 101–151.
- Hanc W., *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek i S.J. Koza, Lublin 1996, s. 614–635.
- Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia* (17 kwietnia 2003).
- Jan Paweł II, *Encyklika o działalności ekumenicznej Kościoła „Ut unum sint”* (25 maja 1995).
- Kałużny T., *Ekumenizm na drodze przemian: problemy i wyzwania*, „Polonia Sacra” 17/33(2013), s. 145–158.
- Kijas Z., *Dialog między Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem Rzymskokatolickim w USA (1984–1994): historia i owoce*, „Sympozjum” 4(2000), s. 105–142.
- Kodeks Prawa Kanonicznego (1983)*, Poznań 1994.
- Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie (Konkordia Leuenberska), 16 marca 1973*, przekł. K. Karski, w: *Ekumenia.pl – Polska Rada Ekumeniczna* [online], <https://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/konkordia-miedzy-kosciolami-wyroslymi-na-gruncie-reformacji-w-europie/> (dostęp: 1.06.2023).
- Koperek S., *Kościelnotwórczy charakter Eucharystii: rzymskokatolicki punkt widzenia w ujęciu encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, „Sympozjum” 15/1/20(2011), s. 9–28.

- La Cena del Signore*, w: *NEV – Notizie Evangeliche. Agenzia stampa della Federazione delle chiese evangeliche in Italia* [online], <https://www.nev.it/nev/wp-content/uploads/2019/06/La-Cena-del-Signore-def.pdf> (dostęp: 1.06.2023).
- Małecki R., *Gościnność eucharystyczna: prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?*, „*Studia Włocławskie*” 8(2005), s. 71–85.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostołska (1973)*, w: *Vatican.va – La Santa Sede* [online], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1973_succezione-apostolica_pl.html (dostęp: 1.06.2023).
- Nossol A., *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 189–192.
- Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Gemeinsam am Tisch des Herrn (11. September 2019)*, w: *Evangelische Kirche in Deutschland* [online] https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/200228_pm_24_Gemeinsam_am_Tisch_des_Herrn_Votum_%c3%96AK.pdf (dostęp: 1.06.2023).
- Ospitalità eucaristica: in cammino verso l'unità dei cristiani*, red. M. Ricciuti, P. Urciuoli, Torino 2020.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: Vademecum ekumeniczne (4 grudnia 2020)*.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium ekumeniczne (25 marca 1993)*.
- Ricciuti M., *Santa Cena, Eucaristia, o... Cena del Signore?*, w: *Ospitalità eucaristica: in cammino verso l'unità dei cristiani*, red. M. Ricciuti, P. Urciuoli, Torino 2020, s. 7–13.
- Składanowski M., *Elementy eklezjologii komunijnej w Dokumencie z Limy i ich znaczenie dla współczesnego ruchu ekumenicznego*, w: *W trosce o Communio*, red. J. Rzymiski, T. Syczewski, Drohiczyn 2012, s. 101–116.
- Skowronek A., *Interkomunia we współczesnym ruchu ekumenicznym*, „*Collectanea Theologica*” 43/2(1973), s. 35–49.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio” (21 listopada 1964)*.
- Sobór Watykański II, *Dekret o Katolickich Kościołach Wschodnich „Orientalium ecclesiarum” (21 listopada 1964)*.
- Sojka J., *Konkordia Leuenberska jako współczesny katechizm ekumeniczny*, „*Studia Oecumenica*” 13(2013), s. 202–212.
- Spezzare il pane insieme. Un questionario sull'ospitalità eucaristica*, w: *NEV – Notizie Evangeliche. Agenzia stampa della Federazione delle chiese evangeliche in Italia* [online], <https://www.nev.it/nev/2017/07/12/spezzare-pane-insieme-un-questionario-sullospitalita-eucaristica/> (dostęp: 1.06.2023).
- Urciuoli P., *Il senso di una newsletter*, w: *Ospitalità eucaristica: in cammino verso l'unità dei cristiani*, red. M. Ricciuti, P. Urciuoli, Torino 2020, s. 15–19.
- Wawrzyńczak S.K., *Dialog ekumeniczny Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołem Polskokatolickim*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 191–215.
- Wawrzyńczak S.K., „*Gościnność eucharystyczna*” z wiernymi tradycji reformacyjnej w nauczaniu Kościoła i wybranych dokumentach ekumenicznych, w: *Biskup – Eucharystia – Ekumenizm. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, P. Towarek, Pelplin 2023, s. 68–112.
- Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej*, tłum. K. Karski, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 53/2(2003), s. 76–86.

SEISMIC THEOLOGY OF JOHANN SAMUEL PREU

Keywords: Johann Samuel Preu, physico-theology, sismo-theology, earthquakes

Schlüsselwörter: Johann Samuel Preu, Physikalische Theologie, Sismo-Theologie, Erdbeben

Słowa kluczowe: Johann Samuel Preu, fizyko-teologia, sismo-teologia, trzęsienia ziemi

Johann Samuel Preu (1729-1804) was a preacher and a conrector and then an archdeacon and scholar in the lyceum/high school in Weißenburg in Bavaria¹. He was interested in local antiquities publishing a pamphlet about an altar of Mercury with an inscription; the altar was found in the wall of an old tower of St. Martin's church²; he also published a pamphlet about the concept of *nundinium*, the duration of the consular office in Rome³. He was affected by the destructive 1755 earthquake in Lisbon and, as a scholar and a clergyman, he was interested in the natural explanation of the seismic phenomenon and in the theological aspect of it. In this, he joined a very long array of authors who investigated earthquakes from historical, naturalist, and theological perspectives. Here is a sample of some of them⁴.

* Adam Drozdek – Associate Professor Duquesne University Pittsburgh (USA), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8639-2727>, E-mail: drozdek@duq.edu

¹ Georg Christoph Hamberger, Johann Georg Meusel, *Gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller*, vol. 6, Meyersche Buchhandlung: Lemgo 1798, p. 168; *Obituary, Neuer literarischer Anzeiger* 1808, col. 265.

² Io[annes] Samuel Preu, *Aram Mercurii Weissenburgi Noricorum nuper admodum repertam civibus suis spectandam sistit*, Litteris Meyerianis: Weissenburgi-Noricorum 1768; see also his correspondence in Christian Ernst Hanselmann, *Fortsetzung des Beweises, wie weit der Römer Macht in den mit verschiedenen teutschen Völkern geführten Kriegen*, vol. 2, Johann Christoph Messerer: Schwäb[isch] Hall 1774, pp. 23-26, 63, 261.

³ Ioannes Samuel Preu, *Commentatio de nundinis consularibus*, Litteris Meyerianis: Weissenburgi inter Noricos 1774.

⁴ A full bibliography of articles and books on earthquakes from the 18th century and before is much too long to be given here, see bibliographies in M. C[hristoph] G[ottlob] G[rundig], *Historisch kritisches Verzeichniß alter und neuer Schriftsteller von dem Erdbeben*, Carl Wilhelm Fulde: Schneeberg 1756; Ulrich Löffler, *Lissabons Fall – Europas Schrecken: die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter: Berlin 1999; Grégory Quenet, *Les tremblements de terre aux XVII^e et XVIII^e siècles: la naissance*

OPINIONS ABOUT EARTHQUAKES

In his 1571 Italian book, Lucio Maggio presented in the form of a dialog, various aspects of earthquakes, being primarily interested in their natural characteristics⁵. The book is clearly opting for a version of Aristotle's explanation in which no simple element – air, fire, water, or earth – moves earth, but some instead, a mixture (25). Having made a distinction between vapours which are humid and exhalations that are dry (28), Maggio viewed an exhalation as the cause of earthquakes (44); when collected in a large mass underground, it cannot find an outlet and presses the earth causing an earthquake (45-46). The idea that the fire from inflamed exhalations causes earthquakes like in an exploding mine (46) is rejected, since fire by itself cannot move earth; it is the exhalation into which the sulfuric matter is converted by the force of fire that causes an earthquake (49). This exhalation may also be enflamed and thus fire may come out to the surface (50). There is a detailed discussion of nine different quaking motions (58-63). Earthquakes are local; their occurrence depends on the intensity of the sun (119); this is because warmth comes principally from the sun, some from motion, and some from particles of the elementary fire. The sun's temperature gradually gets through the ground heating up exhalations underground (71-72). Earthquakes occur mainly in Spring and Autumn (128, 131, 138), mainly around noon (137). Eleven signs of an upcoming earthquake are investigated, which include, among others, the tranquillity of air; the obscurity of the sun (140); the eclipse of the sun or of the moon (143); birds flying to-and-fro not wanting to rest on the ground (144); and an appearance of a comet (151). The theological aspect is rather marginally treated by Maggio, but still, it comes out fairly strongly. The issue of the four causes of earthquakes is brought in and shown that earth is the material cause; a particular kind of motion is the formal cause (84); the divine vengeance to punish the sins of people is the final cause; as to the efficient cause, one is universal: the sun and the stars that send the seeds of the elementary fire which warm up the earth and exhalations (85). Another is particular: some say these are terrestrial demons who, by God's permission, enhance natural causes making them more formidable (86). Can people protect themselves from earthquakes? Yes, through prayer (156): "there is no better remedy than to return to God, Who, although He operates by the means of natural causes, is the First Cause which gives and imprints more force on all effects of nature than secondary causes, and only He can, by His infinite mercy, deliver us when it pleases Him from this harm and from all other misadventures even more dangerous than that one [in Ferrara]". And the way to appease God's wrath is by the humble heart, fasting, prayer, and almsgiving, the efficacy of which was repeatedly proven by history (157).

Motivated by the 1590 earthquake in Vienna, Valentinus Fabricius published a pamphlet in which he stated that history shows us that unusual signs were always followed by something terrible and thus Christians should fall to their knees and

d'un risque, Seyssel: Champ Vallon 2005; Rienk Vermij, *Thinking on earthquakes in early modern Europe: firm beliefs on shaky ground*, Routledge: London 2021.

⁵ Lucio Maggio, *Discours du tremblement de terre en forme de dialogue*, Denys du Val: Paris 1675 [1571].

offer to God their humility and repentance ([1])⁶. Scripture shows what such signs are: they are repentance-preachers ([2]). Some signs of punishments are not even signs, but punishments, like the recent bad weather, flood, and earthquake that not only announced the upcoming four punishments stated in Scripture – war, pestilence, hunger, and ferocious animals (Jer. 15:3) – but are also the rod of God punishing some people and shown to others as an example that if they do not repent, the same fate awaits them ([3]). Signs are supernatural and they are portents of “great things and frightful changes in the spiritual and worldly governance”. Some have natural causes, but their reason has to be analysed to see that they are signs of something bad ([4]). When scholars explain earthquakes by great heat or an influence of planets, the explanation is insufficient and they should be seen as signifying future harm and misfortune such as wars ([5]). A dozen pages filled with examples of earthquakes follow.

Johann Georg Sigwart (1554-1618), a pastor and professor of theology from Tübingen, stated in his 1601 sermon on the occasion of a recent earthquake that when the Old Testament prophets indicated that when something unusual or frightening happened, it was a call to repentance (2v)⁷. One such indication was earthquakes, which, from the naturalist standpoint, are caused by a large accumulation of dry and warm vapor, wind, and dust underground which seek an outlet; when it is found, a wind above ground arises, if it is not found, and the ground is shaken (3v). Sigwart distinguished ten kinds of earthquakes (4) and pointed to alternative explanations (7v). Earthquakes take place usually close to a sea, usually in Spring or Autumn (8). Christians should know some more about the causes of earthquakes. Although they are natural, God, the Master of nature, has full control over their causes, but He also can cause earthquakes “without the mediation of nature” (8v). In this, people should see God’s infinite power (9). Their meaning? Unusual and frightful works of God seldom mean anything good (11), they are serious warnings. The Bible indicates that earthquakes are “frightening mirrors of wrath that God puts in front of our eyes” (11v) to see how people sinned against Him (12). God takes no pleasure in earthquakes (12v). Earthquakes are sometimes punishments (13) and they can be used after other means of punishment – pestilence, hunger, war – turned out to be ineffective. There are some defensive measures against other punishments (14), but an earthquake strikes suddenly and it can, in a few moments, bring an untold destruction (14v). Non-destructive earthquakes are warnings about more serious punishment: a war (15), the death of monarchs, a fall of a government (17), hunger, and pestilence (16), which may be directly caused by vapours released during an earthquake (16v). Many various sins are committed today in Germany (18), said Sigwart; God used a fatherly rod, but not many were moved to repentance (18v); the many warnings were “despised and thrown to the wind” (19). The most recent earthquake is also “an unfailing sign of a future disaster,” possibly even the last judgment (20v). Since the recent earthquake

⁶ Valentinus Fabricius, *Chronica darinnen Warhafftige und gründliche Beschreibung, von den schrecklichen Wunderwercken und grausamen Zornzeichen Gottes den Erbidemen, wie sie allezeit was künftiges bedeutet, verzeichnet wird*, Georg Bawman: [Erffordt] 1592; unpaginated.

⁷ Johann Georg Sigwart, *Ein Predigt von den Erbidemen. Als den 8. Septemb. dieses 1601. Jahrs, das Erdreich an viel unterschiedlichen orten hefftig gebebet*, Erhardus Cellius: Tübingen 1601.

occurred once, people were not quite alarmed, but it could happen again as it did in many places (22v), which is usually stronger than the first time (23). People should come to God with a repenting heart (23v), correct their ways (24), and prayerfully ask God that He abandons His punishment or at least softens it (24v).

According to Georg Nuber, a pastor in Württemberg, in 1654, God punished Germany with hunger, pestilence, and war (dedication [3])⁸. In 1655, there was an earthquake near Württemberg ([4]), which was an expression of God's wrath (3), which should lead people to repentance and to correcting their lives. Wrath, fury, etc. in God are not *affectiones* but *effectiones*, some actions (4) and a displeasure with sins (5). As history shows, earthquakes are signs of upcoming disasters sent as a punishment: war, hunger, pestilence, death of a monarch, a change of government (9), of which Nuber provided many examples. Earthquakes are signs of penitence; they are repentance-bells sounded by God. Normally, God makes such calls through His preachers (12), but their preaching is often ignored, even despised, so God uses stronger means (13). Earthquakes are also signs of the last day and the last judgment (14). Pliny and Aristotle stated that when a wind gathers underground, it moves around to violently get out when it can break through the ground, however, the physical mechanism is not the principal cause, so, Christians do not have to dwell on it. It is enough for them to know that God is the cause (15). There are people who confess their sins, get their absolution, but resume their old life right afterwards (19). Through an earthquake, God aims particularly at some sins: 1st, the neglect of the Word of God (21); 2nd: idolatry and false Church service, which includes the Arians (22); 3rd: when preachers are treated ignominiously (23); 4th: avarice/greed, the root of all evil (24); 5th: rebellion (26) against God-established authority, cf. Korah's rebellion; 6th: the tyrannical rule (27); and 7th: lewd behaviour (29); all these reasons are backed up by Biblical as well as extra-Biblical examples. In the face of earthquakes, people should, 1st, confess on their knees their sins before God; then, 2nd, they should ask for the forgiveness of these sins through the merit of Christ (33); and then, 3rd, ask God for help through the Holy Spirit in improving their lives (34). They should not delay, when an earthquake strikes, it can be too late since everything can very suddenly be destroyed (35-36). An ardent prayer may soften the blow of an earthquake (37).

David Wendeler (1652-1693), a pastor from Regensburg, warned about the coming of the last judgment and believed that God wanted to soften people's hearts through earthquakes by calling them to repentance ([8])⁹. The 1690 earthquake moved buildings but did not destroy them, people were frightened, and sinners were convinced by their conscience that the well-deserved punishment was at the door ([16]) and that God wanted to show them through such a natural event a repentance-mirror in which they should see their godless life to change it and not to go back to it ([17]). Natural earthquakes result from winds contained in the earth through which the ground is moved when no outlet is found. It happens mostly in the Spring or in the Autumn ([19]). There are also purely miraculous earthquakes, as, for instance the one in Philippi when Paul and Silas were praying ([20]). However, although the

⁸ Georg Nuber, *Eine Christliche Erinnerung von den schrecklichen Erdbidemen*, Stuttgart: Johann Weyrich Rößlin 1655.

⁹ David Wendeler, *Das an denen bewegten Thürmen erblickte Straff-Zeichen Gottes, aus der Apostel Geschichte am XVI. Cap. v.26*, Joh[ann] Christian Wohlfahrt: Leipzig 1691, unpaginated.

1690 earthquake was a natural event, it still should be considered a sign of God's punishment since God acts also through natural causes and wants to lead people to repentance just as eclipses are natural phenomena and yet they are harbingers of the last judgment, and comets are natural phenomena and yet they are signs of coming wars, plagues, and hunger ([21]).

The 1755 Lisbon earthquake unleashed almost an industry of sermons, pamphlets, and books. Here are three examples:

Johann Karl Koken (1715-1773), pastor and superintendent in Hildesheim, offered a book-long reflection on earthquakes¹⁰. As natural events, earthquakes are probably caused by underground fire; there are underground caverns filled with vapours and often with water; sulfuric particles are enflamed (26). God, Who created the earth, can just as easily turn it into nothingness. He wants people to grasp to some extent the infinity of His perfection by shuddering the earth and mountains, something which humans could not accomplish (37-38). "The trembling ground convinces us about the real existence of an eternal and infinite Being, the Creator and Maintainer of all things". After all, Who created the earth with all these underground caverns filled with vapours, air, and sulphur (38)? Who gave to the materials their power? Who put them in about the same distance from the middle of the earth so that they can make about the same damage? Why does enflaming take place at a particular time? etc, etc. Is that the work of chance (39)? All things in the world, small and big, testify about the existence of the Creator, but people often ignore them (43). However, thunder or an earthquake can hardly be ignored as proofs of the fearsome power of God (44). The voice of an earthquake is too strong not to wake up one's conscience (45). Fire is everywhere, in earth, in air, in plants, in our bodies, so we can wonder why the earth is still standing when all of it can be turned into ashes in an instant (58)? Who keeps the power of elements in check? How soon, however, will the entire world be in flames when the day of God's wrath comes (59)? The trembling earth convinces people about the certainty of the coming last judgment (61). People should be watchful and pray (71), but also grateful that they did not experience here an earthquake. Because they are better than others (75)? It would be a mistake to think this. Who knows if vapours and fire are not gathering here underground right now (76)? It all depends on God's grace, not on presumed human higher piety (77). People should fall on their knees before God to confess their sins and improve their lives. They should ardently implore God to avert the well-deserved strikes on their city and on their land and solemnly renew the bond of trust and obedience (80). In two appendices, which occupy most of the book, Koken analysed, various naturalist views of earthquakes opting for the view that the expansion of the underground air causes earthquakes (105) which can be accompanied by fires coming from sulphur (106) and the power of destruction can only be explained by underground fire (161). There are many other explanations; however, each explanation is dismissed with a quote from von Haller as given by a person who "does not seek truth, and yet he finds it; / His own approbation is his binding proof, / The less he knows, the more he believes" (183). Koken also included

¹⁰ Johann Karl Koken, *Die Stimme Gottes im Erdbeben, aus Ps. 104, 32, nebst einem gedoppelten Anhang von den natürlichen Ursachen und einer Geschichte des Erdbebens*, Försterische Hofbuchhandlung: Hannover 1756².

a discussion of some countermeasures cautiously adding that it is not sinful to use such means, and these are not measures aimed against God (96).

Johann Melchior Goeze (1717-1786), a pastor and a theologian from Hamburg, saw earthquakes as a prelude of the global judgment of the world¹¹. They indicate that God, to Whom belongs vengeance is still alive, that it is up to Him alone that the entire world can be turned into ashes as it happened to some cities (3). He wants to awaken all sinners so that they would think about His frightful judgment (4). Just as the hand of God crushes rocks, may He also crush hardened hearts, so that their souls might be saved before the upcoming last judgment (6). Many people deny the prospect of the last judgment, even those who profess to believe the Bible (7). Earthquakes are not only preludes to the last judgment but also proofs of its arrival. No one can more affront human reason than someone who thinks that earthquakes are just accidental events. True, they are not always miracles, they can be results of natural forces, but who infused these forces into nature? God never released His reign over natural forces and they can do nothing else than what God prescribed for them. When God wants it, the earth trembles (9). God brings His judgment to those who do not fully believe in the veracity of the Scripture to awaken them from a sense of security and to bring close to home the prospect of the last judgment (11). When people ignore the voice of God from the sky in the form of thunders, God causes the motion of the ground to wake people up, to open their hearts and ears to His voice (21). God lets people hear His voice in weather and they should seek His grace by their repentance (24). Earthquakes are tools of God's vengeance. God is in an earthquake as a loving Father giving warning. Through the Lisbon earthquake, He said: if you do not correct your lives, you'll be killed. The entire earth could be levelled, but only one part of it was (29). It is all right to seek natural causes of earthquakes, but people should not forget God, Who wants to reveal Himself through earthquakes. True, there is in the caverns of the earth large amounts of fire, water, and air, and these three elements can cause great motions (36), but who allotted these elements with such a power? Who carved out these caverns underground and filled them with these elements (37)? In Lisbon, there was punishment, but in other places that felt some of it, it was a warning; destruction was mercifully limited to Lisbon alone, to other lands it was a message what could happen to them as well (38). People should repent and do good. Turning to God with all one's heart is the only way (44).

Ernst Friedrich Mylius (1710-1774), a pastor from Hamburg, summarized his views in a brief statement: God is in earthquakes (10) and God's voice is in earthquakes (26)¹². They are to make people fearful (11), to punish the rebellious (43), to call people to humble themselves before Him, to have their sins forgiven (45). May the Lisbon earthquake cause the trembling in the souls of sinners (12), may people throw themselves before God to seek His grace (13). Earthquakes are not results of blind chance, where chance (*Ungefähr*) is "an invention of fools conceited through

¹¹ Johann Melchior Goeze, *Zwo Predigten, welche durch das fürchterliche, und so weit ausgebreitete Gericht Gottes im Erdbeben, veranlasset worden*, D[iedrich] A[nton] Harmsen: Hamburg [1756].

¹² Ernst Friedrich Mylius, *Das Erdbeben ist ein gewaltiger Zeuge Gottes*, in *Sammlung auserlesener Canzel-Reden über wichtige Stellen der H[eiligen] Schrift*, ed. J.M. Goeze, vol. 5, Verlag der Seidel- und Scheidhauerischen Buchhandlung: Magdeburg 1758, pp. 1-62.

their contrivances and whose foolish heart is set in darkness” (29). Earthquakes are monuments of God’s perfection, intellect, omniscience, wisdom, omnipotence, omnipresence, holiness, justice, truth, goodness and love (31). By manifesting Himself through earthquakes, God wants people to acknowledge Him, admire, praise, and pray to Him (35). He is also showing them His zeal about human sins (36). People should also remember the last judgment when it will be too late to repent (55). Interestingly, Mylius said nothing about the natural causes of earthquakes.

This is only a small sample of writings on earthquakes. Most of them have been authored by preachers who used very few sources provided by naturalists, one of which was Aristotle, after two millennia still going strong as a primary authority in things concerning the natural world. However, for preachers, the physical aspect by itself was of lesser importance even to the extent that, as explicitly stated by Nuber, it can be simply ignored. It was rare for clergymen, like Koken, to spend considerable time on the physical side of earthquakes. For him, just as for others, the spiritual aspect was of primary importance. Since the ultimate authority for all preachers was the Bible, their reflections on earthquakes have been done from the Biblical perspective. Since there are not very many earthquake-related passages in the Bible, the same verses have been used by these preachers, hence, a great deal of repetition exists in their pamphlets and sermons, with somewhat numbing effects when read one after another. There is also the predominantly punitive angle from which earthquakes are seen, namely, they are viewed as a punishing device for the sins committed, or at least as a warning for people to do something about their sinfulness. And hence, there are omnipresent calls for repentance, turning one’s life around, coming to God, and accepting Christ’s self-sacrifice as the price for human sins.

SISMO-THEOLOGY

As many other preachers, Preu was motivated by the Lisbon earthquake to write a book about it. As he mentioned, he preached about it in 1756, and because of the number of publications he hesitated to provide his own, but an immediate impulse was a light 1769 earthquake he experienced (76, cf. Vorrede [1-2])¹³. He called his approach *sismotheologie*; he may have taken over the term from Koken who planned to publish a book entitled, *Seismotheologie oder Erkenntniß Gottes aus der Betrachtung der Erdbeben*, which he found redundant because of the large number of publications following the earthquake in Lisbon and instead he published a book briefly discussed above (Koken, Vorbericht [2]). Incidentally, the book has over 220 pages and we can wonder how large the planned *Seismotheologie* was supposed to have been. Preu provided a list of 63 publications that discuss earthquakes, which also includes Koken’s book (31), however, in numerous footnotes and references Koken is never mentioned. On the other hand, it seems that the subtitle of Preu’s book, *physikalisch-theologische Betrachtungen über die Erdbeben*, was very likely inspired by the title

¹³ Johann Samuel Preu, *Versuch einer Sismotheologie, oder physikalisch-theologische Betrachtungen über die Erdbeben*, Karl Gottlob Becken: Nördlingen 1772.

of the German translation of John Ray's book, *Physico-theologische Betrachtungen von der Welt Anfang*, which is the most frequently quoted source by Preu.

Like Koken, Preu was keenly interested in the physical aspects of earthquakes and devoted a larger portion of his book to naturalist investigations.

There are underground caverns filled with air and vapours (72). Some of these caverns contain water, some contain burning minerals (73). Earthquakes are caused by underground fire. Some say, it is air (74). The most likely cause is the violent winds that blow underground (56). These winds contain some sulfuric particles. When compressed in some caverns, they try to find an outlet (57). That causes the shaking of the ground which subsides when an outlet is found (58). In any event, ruptures in the ground are created with vapours coming out (71). Winds can contribute to the rise of an earthquake when a storm closes outlets in the ground (78). There are a variety of kinds of motions of the ground and Preu distinguished four of them (69-70).

Some tried to associate earthquakes with comets (80), since a comet appeared before some earthquakes (82). Preu found it likely since, in his view, comets are very hot because of passing near the sun and thus they can warm up vapours in the earth (88).

Preu's presentation of the natural side of earthquakes is fairly extensive and up to date. The clergyman that he was, he appreciated the achievements of empirical science – and of scholarly speculations – but, eventually, he wanted to use them to spiritual ends. People should be able to avoid superstition, consider things rationally, and the knowledge of the natural world should lead them to the knowledge of the Creator (35). Any knowledge is useless if, directly or indirectly, it does not lead to the improvement of the heart and does not make us more willing and better prepared to fulfil our duties (36).

On that note, some say that God is the cause of earthquakes (91) and the Bible clearly states it (93). But earthquakes arise naturally and no rational person would deny that (94). However, who made these natural causes out of nothing? Who determined their workings (95)? “The [underground] caverns and vaults, the material that fills them, incredible force with which the earth is shaken, all these things lead me to the Being, Who is wise and all-powerful, and from Whom alone the first and only cause can come. In a word, they lead me to the thought: there is a God” (207). All works of nature speak about the Creator and most of them “allow us the freedom of focusing our attention on them to be willing to seek and find in them the Lord. On the other hand, earthquakes force us by their undeniable power to pay attention to them and ascend in our thought to their powerful Creator”. So often people are oblivious to the beauty around them and to the reality of God's work (208), but no one can ignore the power of earthquakes. Even insensitive people are awakened by them to the belief in God (209).

Earthquakes not only proclaim God's existence, but also His attributes. They speak about God's omniscience since God knows the structure of the earth, the positions of all caverns of various materials and their effectiveness; He knows the time of outbreaks. And on a larger scale, the earth is but a point in comparison with the whole of the universe, so we can think with amazement about all the innumerable worlds God also created. How great is the wisdom that oversees all of them (215-216)!

Earthquakes show the infinite power of God and human powerlessness. Through His Word enormous vaults came into being underground (219), “it costs God only a wink” to enable thundering in these vaults, to make mountains tremble, to crush rocks, to sink cities, to elevate islands from the depths, with one word only God can “order his underground servants” to activate an action (220-221).

God uses earthquakes to punish sins and to stop human foolishness (221). However, earthquakes as a punishment can be ineffective by themselves (182), but they cause destruction, death, and they can trigger plagues, hunger, and poverty (224); for instance, sicknesses may follow if vapours in the air are not quickly dispersed by wind (174).

Earthquakes speak about God’s goodness. The underground fire is necessary for warming up the earth surface for its fertility since the sunrays cannot penetrate the ground too deeply. This is important for the bottom of deep waters to enable the growth of plants there which become the food for the fish which, we may add, become the food for humans (217). The underwater caverns and clefts absorb the excess of water thereby preventing floods (218). Moreover, earthquakes show God’s infinite goodness (225) by bringing closer to the surface various underground natural resources such as salt (187) and metals (188); they also create sources of water or clear up the ones which are muddied. Who knows how many unknown benefits there are. Big and damaging earthquakes are rare (227). When they happen, they are useful by making a profound impression on people about God by calling them to repentance and correcting their lives and by setting them on the path leading to eternal happiness (228).

Earthquakes speak also about God’s providence (229). So many houses were preserved, so many people were saved (230), no rational person requires of a physician that medicine should not be bitter, so people should not be troubled that the treasures of the earth are made accessible through an earthquake; rather, people should be grateful for God’s care (232). When a part of the land is destroyed, maybe this is for the preservation of the whole land (247). When believers are suffering the same as the godless, it may be for their upbringing to become better people. It is an opportunity for exercising patience and trust in God, and living without earthly goods. When they are killed, happiness awaits them and “they go with quick steps and without the pains of a slow death from the world that passes to the city of God that remain and whose foundation is unshakable” (248). Importantly, earthquakes also remind people about the last judgment (204, 263, 264).

Preu’s sismo-theology is clearly a product of the physico-theological thinking that was in full bloom in the 18th century. Early on, if preachers made earthquakes a topic of their sermons, they treated the naturalistic aspect at best marginally, mentioning it in one sentence or paragraph, sometimes not mentioning it at all. What was important, was the spiritual message coming from God, who, as was admitted, could use natural causes to convey it. There was very little of spiritual importance that was seen in the physical mechanism of earthquakes, and, for that matter, in any natural phenomena. Physico-theology, which was rising with scientific research, changed all that when the microscope and the telescope opened the scope of nature never dreamed before and allowed people to see incredible complexity, harmony, and beauty on each level of nature, from scores of minute creatures living in one drop of water to the immensity of the skies. The book of nature acquired more and more prominence and

the investigation was not just a lesser help in spiritual endeavours, but it became the spiritual endeavour itself, a way of discovering God in nature even in its most common elements. But surely, there was nothing common in earthquakes.

As already mentioned, older authors interpreted earthquakes primarily as a punitive measure. They saw them as the work of the powerful and wise God, but largely as an expression of the wrath of God Who was punishing sinful people by these earthquakes or sent them as warnings of upcoming punishments. Preu also saw earthquakes as the manifestation of God's displeasure, but he also saw them to a larger extent than before as the expression of God's goodness. Before, this goodness was seen in the fact that God punished people in this life to steer them to contrition and to the correct way which would lead them to salvation from punishment in the next life. The goodness of God was very strongly on the minds of physico-theologians, but this was easier to show when seeing God's presence in the world of the stars (Derham's astro-theology), plants (von Rohr's phytho-theology), grasses (Denso's chorto-theology), bees (Schirach's melitto-theology), and many other areas. It was much more challenging when scrutinizing locusts (Rathlef's akrido-theology) or thunders (Ahlwardt's bronto-theology). Where is the goodness of God in such phenomena? That is why Preu tried to find the upside of earthquakes in not altogether spiritual areas, such as improving fertility of the soil, opening water sources, or revealing underground natural resources, even though today the physical mechanism connecting these phenomena with earthquakes would be found of questionable value. For Preu, it was important that, as ferocious natural events that earthquakes were, they were also an expression of the love of God, the love, which may not always be obvious and sufficiently appreciated by humans overwhelmed by their destructive consequences. As befits a clergyman, Preu's trust in the loving God prevailed.

SEISMIC THEOLOGY OF JOHANN SAMUEL PREU

SUMMARY

Johann Samuel Preu was an eighteenth-century clergyman who in the spirit of the then popular physico-theology articulated sismo-theology which investigated theological and moral aspects of earthquakes. With many other authors of his times, Preu considered earthquakes to be natural phenomena that were used by God as a punishment for sins or as warnings about possible upcoming punishment. More than other authors, Preu looked into the positive aspects of earthquakes to show them as an expression of God's goodness.

SEISMISCHE THEOLOGIE VON JOHANN SAMUEL PREU

ZUSAMMENFASSUNG

Johann Samuel Preu war ein Geistlicher des 18. Jahrhunderts, der im Geiste der damals populären Physikotheologie eine Sismotheologie formulierte, die theologische und moralische Aspekte von Erdbeben untersuchte. Wie viele andere Autoren seiner Zeit betrachtete Preu Erdbeben als Naturphänomene, die von Gott als Strafe für begangene Sünden oder als Warnung vor einer bevorstehenden Strafe eingesetzt wurden. Mehr als andere Autoren untersuchte Preu die positiven Aspekte von Erdbeben, um sie als Ausdruck der Güte Gottes darzustellen.

TEOLOGIA SEJSMICZNA JOHANNA SAMUELA PREU

STRESZCZENIE

Johann Samuel Preu był osiemnastowiecznym duchownym, który w duchu popularnej wówczas fizykoteologii wyartykułował sismo-teologię badającą teologiczne i moralne aspekty trzęsień ziemi. Wraz z wieloma innymi autorami swoich czasów, Preu uważał trzęsienia ziemi za naturalne zjawiska, które były używane przez Boga jako kara za popełnione grzechy lub jako ostrzeżenie przed nadchodzącą karą. W większym stopniu niż inni autorzy Preu wyekspozował pozytywne aspekty trzęsień ziemi, aby pokazać je jako wyraz Boskiej dobroci.

BIBLIOGRAPHY:

- Fabricius V., *Chronica darinnen Warhafftige und gründliche Beschreibung, von den schrecklichen Wunderwercken und grausamen Zornzeichen Gottes den Erbidemen, wie sie allezeit was künfftiges bedeutet, verzeichnet wird*, Georg Bawman: [Erfordt] 1592.
- Goeze J.M., *Zwo Predigten, welche durch das fürchterliche, und so weit ausgebreitete Gericht Gottes im Erdbeben, veranlasset worden*, D[iedrich] A[nton] Harmsen: Hamburg [1756].
- G[rundig] M.C.G., *Historisch kritisches Verzeichniß alter und neuer Schriftsteller von dem Erdbeben*, Carl Wilhelm Fulde: Schneeberg 1756.
- Hamberger G.C., Meusel J.G., *Gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller*, vol. 6, Meyersche Buchhandlung: Lemgo 1798.
- Hanselmann C.E., *Fortsetzung des Beweises, wie weit der Römer Macht in den mit verschiedenen teutschen Völkern geführten Kriegen*, vol. 2, Johann Christoph Messerer: Schwäb[isch] Hall 1774.
- Koken J.K., *Die Stimme Gottes im Erdbeben, aus Ps. 104, 32, nebst einem gedoppelten Anhang von den natürlichen Ursachen und einer Geschichte des Erdbebens*, Försterische Hofbuchhandlung: Hannover 1756².
- Löffler U., *Lissabons Fall – Europas Schrecken: die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter: Berlin 1999.

- Maggio L., *Discours du tremblement de terre en forme de dialogue*, Denys du Val: Paris 1675 [1571].
- Mylius E.F., *Das Erdbeben ist ein gewaltiger Zeuge Gottes*, in *Sammlung auserlesener Canzel-Reden über wichtige Stellen der H[eiligen] Schrift*, ed. J.M. Goeze, vol. 5, Verlag der Seidel- und Scheidhauerischen Buchhandlung: Magdeburg 1758, pp. 1-62.
- Nuber G., *Eine Christliche Erinnerung von den schrecklichen Erdbidemen*, Stuttgart: Johann Weyrich Rößlin 1655.
- Preu I.S., *Aram Mercurii Weissenburgi Noricorum nuper admodum repertam civibus suis spectandam sistit*, Litteris Meyerianis: Weissenburgi-Noricorum 1768.
- Preu I.S., *Commentatio de nudinis consularibus*, Litteris Meyerianis: Weissenburgi inter Noricos 1774.
- Preu J.S., *Versuch einer Sismotheologie, oder physikalisch-theologische Betrachtungen über die Erdbeben*, Karl Gottlob Becken: Nördlingen 1772.
- Quenet G., *Les tremblements de terre aux XVII^e et XVIII^e siècles: la naissance d'un risque*, Seyssel: Champ Vallon 2005.
- Vermij R., *Thinking on earthquakes in early modern Europe: firm beliefs on shaky ground*, Routledge: London 2021.
- Sigwart J.G., *Ein Predigt von den Erdbidemen. Als den 8. Septemb. dieses 1601. Jahrs, das Erdreich an viel unterschiedlichen orten hefftig gebebet*, Erhardus Cellius: Tübingen 1601.
- Wendeler D., *Das an denen bewegten Thürmen erblickte Straff-Zeichen Gottes, aus der Apostel Geschichte am XVI. Cap. v.26*, Joh[ann] Christian Wohlfahrt: Leipzig 1691.

GENEZA KOŚCIOŁA WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

Słowa kluczowe: Joseph Ratzinger, Benedykt XVI, Kościół, geneza, Jezus Chrystus

Keywords: Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Church, genesis, Jesus Christ

Schlüsselwörter: Joseph Ratzinger, Benedikt XVI., Kirche, Genesis, Jesus Christus

„Co to jest w ogóle Kościół? Po co istnieje? Skąd pochodzi? Czy Chrystus naprawdę go chciał, a jeśli tak, to jakim go chciał mieć?”¹. Pytania o genezę Kościoła stawiane przez J. Ratzingera nieustannie powracają w katolickiej eklezjologii. Do połowy XX w. teza dotycząca początków Kościoła brzmiała następująco: został on „powołany do istnienia wprost i bezpośrednio (*proxime ac directo*) w chwili ustanowienia Piotra fundamentem widzialnej jedności eklezjalnej”². Tak sformułowane twierdzenie ograniczało genezę Kościoła do wydarzenia pod Cezareą Filipową. Jezus wobec grona Dwunastu powiedział do Piotra: „Ty jesteś Piotr, czyli Opoka, i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18). Nowe spojrzenie na powstanie Kościoła przyniósł Sobór Watykański II, zdecydowanie poszerzając perspektywę. Soborowa nauka o jego genezie została przedstawiona w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (nr 2-5). Międzynarodowa Komisja Teologiczna, idąc dalej tym tropem, w dokumencie „Wybrane zagadnienia z eklezjologii” z roku 1985, odnosząc się do soborowego tekstu, stwierdza: „całe [...] dzieło i życie Jezusa jest w pewien sposób korzeniem i fundamentem Kościoła. Kościół jest niejako owocem całego Jego życia. Powstanie Kościoła zakłada całość zbawczego dzieła Jezusa w Jego śmierci, zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego”³.

* Ks. Grzegorz Wasąg – ksiądz diecezji sandomierskiej, w ramach Specjalistycznych Studiów Teologicznych (SST) w Wydziale Teologii UKSW w Warszawie, które odbywa, zajmuje się eklezjologią Josepha Ratzingera Benedykta XVI, e-mail: grzegorz24@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6658-6371>.

¹ J. Ratzinger, *Geneza i istota Kościoła*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 201.

² H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. II, Warszawa 2010, s. 41–42.

³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienie z eklezjologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 201.

Tak rozumiana geneza Kościoła jest nierozzerwalnie związana z osobą jego Założyciela. Dlatego też, podejmując badania źródeł eklezjalnych, należy uwzględnić ich ścisły związek z Chrystusem. J. Ratzinger wskazuje, że „eklezjologia z konieczności wypływa z centrum chrystologicznego”⁴. Oderwanie eklezjologii od chrystologii będzie prowadziło do błędnych wniosków. Kościół w zredukowanej perspektywie może być postrzegany jako jeden z wielu ruchów czy instytucji społecznych. Dlatego badając jego genezę, należy podkreślić, że osoba Jezusa Chrystusa staje się przyczyną zaistnienia Kościoła, Jego zbawcza śmierć i zmartwychwstanie nadają sens istnieniu wspólnoty wierzących⁵. Jak zauważa J. Ratzinger, „w najnowszej teologii rozwarła się przepaść między Jezusem i Kościołem – przepaść, która bynajmniej nie pozostaje tylko teorią, ale pociąga za sobą określoną postawę, wyrażającą się w dobrze znanym sloganie: «Chrystus – tak, Kościół – nie»”⁶.

Podjmując badania nad genezą Kościoła według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, autor zamierza w prezentowanym artykule ukazać kluczowe elementy eklezjogenezy obecne w myśli niemieckiego teologa. Podstawową metodą pracy będzie analiza wybranych tekstów Bawarczyka.

REALIZACJA ZAPOWIEDZI STAREGO TESTAMENTU PRZEZ JEZUSA

J. Ratzinger dowodzi, że w Jezusie Chrystusie – założycielu Kościoła wypełniają się zapowiedzi Starego Testamentu. Przedstawiony w Ewangeliach rodowód Chrystusa otwiera na zrozumienie Jego misji. Autor Ewangelii według św. Mateusza pośród przodków Jezusa zwraca szczególną uwagę na Abrahama i Dawida. Pierwszy otrzymał od Boga obietnicę szczególnego błogosławieństwa, które obejmować będzie nie tylko jego rodzinę, ale wszystkie ludy ziemi. Wypełnienie tej obietnicy dokona się w przyszłości w jego potomku – Jezusie Chrystusie⁷. „Historia Izraela ma się stać historią wszystkich, synostwo Abrahama ma się rozszerzyć na wielu”⁸. I dodaje: „dziś wiemy, że historia Izraela i Kościoła stanowi jedynie mały wycinek całej historii ludzkości [...] cała ta historia ma w ostatecznym rozrachunku strukturę chrystologiczną i w swej całości w sposób ukryty żyje świętością owej wąskiej smugi światła, która rozpoczyna się wraz z Abrahamem, a w Chrystusie jawi się jako prawdziwe światło każdego człowieka, który przychodzi na ten świat”⁹. J. Ratzinger przypomina, że to Dawid otrzymał obietnicę królowania na wieki. Dopiero w Jezusie Chrystusie

⁴ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 91.

⁵ Zob. P. Artemiuk, *Poznanie chrystologicznych źródeł eklezjologii*, w: H. Seweryniak, M. Skierkowski (red.), *Skąd Kościół. Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa*, Płock 2011, s. 267.

⁶ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 91

⁷ Zob. J. Ratzinger, „*Skąd Ty jesteś*” (J 19,9), w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 38–40.

⁸ J. Ratzinger, *Izrael, Kościół i świat. Ich relacje i zadanie według Katechizmu Kościoła Katolickiego z roku 1992*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/2, Lublin 2013, s. 1007.

⁹ J. Ratzinger, *Uwagi do „De fontibus revelationis”*, w: tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Opera Omnia, t. VII/1, Lublin 2016, s. 154.

ta trwałość została w pełni osiągnięta¹⁰. W genealogii Łukaszej odnajdujemy nawiązanie do Adama. Chrystus jest „nowym Adamem, który ponownie pochodzi «od Boga», w sposób bardziej radykalny niż pierwszy [...]. Łukasz dochodząc aż do Adama – zamierza pokazać, że w Jezusie ludzkość znajduje nowy początek. Rodowód jest wyrazem obietnicy dotyczącej całej ludzkości”¹¹.

Historia zbawienia przedstawiona na kartach Starego Testamentu zapowiada ostateczne wyzwolenie człowieka. Ma się ono dokonać w osobie zapowiedzianego Mesjasza. Bóg przygotowuje Izraela na Jego przyjście. Misja Jezusa Chrystusa jest zakorzeniona w historii Izraela i w Nim realizują się starotestamentalne zapowiedzi.

TOŻSAMOŚĆ I MISJA JEZUSA

J. Ratzinger podkreśla, że Jezus Chrystus w czasie publicznej działalności ukazuje swoje posłannictwo. Zaznacza, że w Nim wypełniają się zapowiedzi Starego Testamentu. Niemiecki teolog zwraca uwagę, jakich określeń używał Jezus, gdy mówił o samym sobie¹². „Syn Człowieczy – to tajemnicze słowo jest tytułem, którego Jezus najczęściej używał, kiedy mówił o sobie”¹³. J. Ratzinger zauważa, że „wyrażenie *Syn Człowieczy*, w którym Jezus ukazywał swoją tajemnicę, a zarazem powoli w nią wprowadzał, było nowe i zaskakujące. Nie był to utarty tytuł wyrażający nadzieję mesjańską”¹⁴. Jezus w tym określeniu dokonał syntezy starotestamentalnej Tradycji. Nawiązał do proroctwa Izajasza i wizji proroka Daniela¹⁵. Prorok Daniel opisuje losy Izraela uciskanego przez Antiocha IV Epifanesa. W proroctwie pojawia się zapowiedź tego, który jest „jak Syn Człowieczy”. Jemu to zostanie przekazane panowanie¹⁶. J. Ratzinger stwierdza: „jeśli Jezus nawiązując do wizji Daniela, nazywa się Synem Człowieczym, oznacza to wprost postulat doprowadzenia historii do jej ostatecznego stadium, zgromadzenia ostatniego ludu, nowego Izraela czasów ostatecznych, także w tej podstawowej myśli zawierałaby się *implicite* idea Kościoła”¹⁷.

Kolejnym określeniem, którego Jezus używa, mówiąc o sobie, jest słowo Syn. J. Ratzinger podkreśla, że „wyrażenie «Syn Boży» *nigdy* nie pojawiło się w ustach samego Jezusa, teraz musimy stwierdzić, że formułę «Syn» napotyamy tylko w ustach Jezusa”¹⁸. Tylko On jako Syn zna Ojca. Ich wola stanowi jedno. W czasie modlitwy

¹⁰ Zob. J. Ratzinger, „*Skąd Ty jesteś*”, s. 38–40.

¹¹ J. Ratzinger, „*Skąd Ty jesteś*”, s. 43.

¹² Zob. J. Ratzinger, *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 354.

¹³ J. Ratzinger, *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, s. 354.

¹⁴ J. Ratzinger, *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, s. 356.

¹⁵ Zob. J. Ratzinger, *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, s. 362.

¹⁶ Zob. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 722.

¹⁷ J. Ratzinger, *Los Jezusa a Kościół*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 116.

¹⁸ J. Ratzinger, *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 765.

Jezus jako Syn jednoczy się ze swoim Ojcem¹⁹. Ludzie Starego Testamentu szukali możliwości, by zbliżyć się do Boga. Najbliżsi uczniowie poszli za Chrystusem, bo w nim widzieli szansę na poznanie Boga Ojca²⁰. Niemiecki teolog stwierdza, że „słowo «Syn» wraz ze swoim odpowiednikiem *Ojciec – Abba* daje nam wgląd we wnętrze Jezusa, w wewnętrzne życie samego Boga. Modlitwa Jezusa jest rzeczywistym źródłem tego słowa «Syn». Nie ma ono prehistorii, bo i sam Syn «jest nowy», a przecież streszczają się w Nim Mojżesz i Prorocy”²¹. Mojżesz i Prorocy wzywają do wierności Prawu Bożemu. Według J. Ratzingera „interpretacja Prawa przez Jezusa ma sens tylko wtedy, kiedy jest interpretacją dokonaną mocą Bożą, gdy Bóg interpretuje samego siebie”²².

Jezus mówiąc o sobie, używa również określenia „Ja jestem”. To samookreślenie jest mocno osadzone w Starym Testamencie i tradycji żydowskiej²³. „W Ewangeliach oczywiste jest, że Jezus rozumiał siebie samego na tle teologii Starego Testamentu i wiary Izraela oraz uważał się za powołanego do doprowadzenia do celu obietnic Starego Przymierza. [...] Tak więc według Mt 5,17-48 Jezus rozumiał siebie jako nowego Mojżesza”²⁴. J. Ratzinger przypomina, że Mojżesz w czasie rozmowy z Bogiem pyta o Jego imię i otrzymuje odpowiedź „w zagadkowym zdaniu «Jestem, który Jestem». Nie muszą nas tu zajmować różne interpretacje tego zdania; ważne jest to, że Bóg nazywa się po prostu «Ja jestem». On prawdziwie jest”²⁵.

Niemiecki teolog wskazuje, że w Jezusie Chrystusie wypełniają się starotestamentalne obietnice. Jego przyjście jest związane z konkretną misją. „Zadaniem Jezusa było odnowienie tego ludu przez pogłębienie relacji z Bogiem oraz otwarcie dla całej ludzkości”²⁶. Swoją działalność publiczną Jezus rozpoczyna od przyjęcia chrztu od Jana Chrzciciela. Całe to wydarzenie przepełnione jest modlitwą. Jezus modli się do swojego Ojca. Chrystus przyjmując chrzest, stawia się pośród grzesznego ludu. W ten sposób zapowiada, że Jego życie i nauczanie, a zwłaszcza śmierć i zmartwychwstanie przyniosą światu zbawienie²⁷. Misja Jezusa jest zatem głoszeniem Dobrej Nowiny. Ewangelia głoszona przez Niego jest nadzieją daną tym, którzy ją przyjmą i w jej świetle będą prowadzić swoje życie. J. Ratzinger podkreśla, że „centralna treść «Ewangelii» brzmi: królestwo Boże jest blisko. Na linii czasu dokonuje się przełom, dokonuje się coś nowego. I ten dar domaga się od ludzi odpowiedzi w postaci nawróceń i wiary”²⁸. Dlatego też niemiecki teolog podkreśla, że wierne wypełnianie Dekalogu ma stać w centrum życia wierzących. Jezus w czasie Kazania

¹⁹ Zob. J. Ratzinger, *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, s. 366–370.

²⁰ Zob. J. Ratzinger, „*Kto mnie widzi, widzi także i Ojca*” (*J 14,9*). *Oblicze Chrystusa w Piśmie Świętym*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 696.

²¹ J. Ratzinger, *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, s. 370.

²² J. Ratzinger, *Izrael, Kościół i świat*, s. 1014.

²³ Zob. J. Ratzinger, *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, s. 377.

²⁴ J. Ratzinger, *Los Jezusa a Kościół*, s. 116–117.

²⁵ J. Ratzinger, *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, s. 372.

²⁶ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 98.

²⁷ Zob. J. Ratzinger, *Chrzest Jezusa*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 140.

²⁸ J. Ratzinger, *Ewangelia o królestwie Bożym*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 161.

na Górze przypomina o konieczności wypełnienia Bożego Prawa. Nie znosi On prawa Mojżeszowego, lecz w swojej nauce daje głębsze zrozumienie. Błogosławieństwa, które Jezus wypowiada, wypływają z tradycji starotestamentalnej. Są to praktyczne wskazania dla tych, którzy chcą pójść za Nim²⁹. Według J. Ratzingera „Błogosławieństwa są obietnicami, z których rozświeśla się nowy obraz świata i człowieka, jaki zapoczątkowuje Jezus – są «przewartościowaniem» wartości»³⁰.

Niemiecki teolog stwierdza, że całe nauczanie Chrystusa ma doprowadzić do nowego spojrzenia na wiarę. W swoich przypowieściach Jezus daje szansę, by człowiek poznał Boga. Swoje nauczanie kieruje On do tych, którzy nie zrozumieli prawd wiary. Dlatego oddalali się oni od Stwórcy i nie rozumieli otaczającej ich rzeczywistości. Przekazywane w przypowieściach prawdy są łatwe do zrozumienia i ukazują bliskość Boga. Słuchający mają szansę zrozumieć, że Bóg nieustannie działa w świecie, prowadzi wszystkich ludzi i szczególnie szuka tych, którzy są od Niego daleko. Takie doświadczenie Boga przemienia ludzkie życie³¹.

Jeśli człowiek poznaje Boga, to dąży do zjednoczenia z Nim. Według J. Ratzingera Jezus uczy tych, którzy idą za Nim, jak mają się modlić. Przestrzega, by modlitwa nie była odmawiana na pokaz. Niezależnie od tego, czy modlitwa jest odmawiana indywidualnie, czy we wspólnocie, ma być osobistym spotkaniem z Bogiem³². Jezus, ucząc modlitwy *Ojcze nasz*, chce nieustannie porządkować spojrzenie człowieka na Boga i otaczający świat. J. Ratzinger mówiąc o modlitwie, stwierdza: „żeby człowiek mógł prawdziwie się modlić, musi trwać w prawdzie, a prawda to przede wszystkim «Bóg, królestwo Boże» (zob. Mt 6,33). Najpierw musimy «wyjść» z siebie i otworzyć się na Boga. Nic nie może być właściwe, jeśli nie jest właściwa nasza relacja do Boga. Dlatego *Ojcze nasz* zaczyna się od Boga i od Niego prowadzi nas na drogi człowieczeństwa»³³. W pierwszym już słowie modlitwy porządkuje się relacja człowieka do Boga. Wołając *Ojcze*, odkrywamy bliskość i miłość Boga. Jezus Chrystus, stając się człowiekiem, razem z nami modli się do Ojca, który jest w niebie³⁴. „*Ojcze nasz* to pramodlitwa, która w największym stopniu pozwala nam odczuć, że modlimy się razem z Nim i że modlimy się we właściwy sposób. W jednym ze swoich listów Grzegorz Wielki pisał, że modlitwa *Ojcze nasz*, dlatego jest tak ważnym elementem Mszy, że odmawiał ją sam Chrystus, który wyniósł ją ponad wszystkie modlitwy, jakie ułożył człowiek, również ponad modlitwy liturgiczne»³⁵.

Jezus nawiązując do starotestamentalnych zapowiedzi, stopniowo daje poznać, kim jest. Realizuje wolę Ojca. Przychodzi, aby wszystkich ludzi z Nim pojechać.

²⁹ Zob. J. Ratzinger, *Kazanie na Górze*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 176–177.

³⁰ J. Ratzinger, *Kazanie na Górze*, s. 177.

³¹ Zob. J. Ratzinger, *Orędzie przypowieści*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 264.

³² Zob. J. Ratzinger, *Modlitwa Pańska*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 218–219.

³³ J. Ratzinger, *Modlitwa Pańska*, s. 222.

³⁴ Zob. J. Ratzinger, *O Jezusie Chrystusie*, w: tenże, *W rozmowie z czasem*, Opera Omnia, t. XIII/2, Lublin 2017, s. 617.

³⁵ J. Ratzinger, *O Jezusie Chrystusie*.

Głoszona przez Nazarejczyka Ewangelia jest nową interpretacją Starego Prawa i objawieniem Jego boskiej tożsamości.

GRONO DWUNASTU – NOWA WSPÓLNOTA UCZNIÓW

J. Ratzinger zwraca uwagę, że Jezus Chrystus swoje nauczanie kieruje do wszystkich. Odkrywa, kim jest. Wzywa do nawrócenia i odnowy relacji z Bogiem. „Najgłębszym przepowiadaniem Jezusa była Jego własna tajemnica, tajemnica Syna, w której Bóg jest obecny pośród nas i realizuje swoje słowo; że zapowiada w Jego osobie królestwo Boże jako nadchodzące i już obecne”³⁶.

Ze zjednoczenia Jezusa Chrystusa z Ojcem rodzi się nowa wspólnota³⁷. „Powołanie uczniów jest wydarzeniem; zostają oni zrodzeni niejako na modlitwie, w zjednoczeniu z Ojcem. W ten sposób powołaniu Dwunastu jest nadany sens dogłębnie teologiczny, wykraczający poza wszelką funkcjonalność: ich powołanie wynika z dialogu Syna z Ojcem i jest w nim zakorzenione”³⁸. Wybranie dwunastu mężczyzn niewątpliwie nawiązuje do dwunastu pokoleń Izraela. Jezus powołując apostołów, dokonuje odnowienia ludu Bożego³⁹. J. Ratzinger podkreśla: „symbolika Dwunastu, będąca zapowiedzią definitywnego zgromadzenia ludu Bożego, zawiera w sobie ideę ludu Bożego i przymierza Boga. Będąc Dwunastoma, stanowią oni wyraz definitywnego ludu Bożego, który zaczął się w Jezusie”⁴⁰. Uczniowie, trwając we wspólnocie Dwunastu, potwierdzają wypełnienie starotestamentalnej obietnicy zgromadzenia nowego Izraela. „Przez liczbę dwunastu Jezus nawiązuje do synów Jakuba, do dwunastu protoplastów Izraela, i w ten sposób dał jednocześnie do zrozumienia, że będą oni «protoplastami» nowego, większego Izraela”⁴¹. Niemiecki teolog podkreśla, że wspólnota zgromadzona przez Chrystusa ma odegrać szczególną rolę. „Pierwotną misją tych mężczyzn w pierwszej kolejności jest nie tyle robić czy dokonywać czegoś konkretnego, ile być symboliczną zapowiedzią tego, że «koniec czasów» jest bliski, że Bóg spełnia swoją obietnicę i zgromadzi ostateczny Izrael”⁴². Ustanawiając Dwunastu, Chrystus chce zgromadzić całego Izraela. W ten sposób kieruje do wszystkich zaproszenie, aby się nawrócili. Jezus dając się we wspólnocie, ukazuje szansę na zjednoczenie z Bogiem. Dwunastu to grono, które jest wezwane przez Chrystusa do bycia z Nim. To wspólne życie ma przygotować uczniów do głoszenia nadejścia królestwa Bożego⁴³. J. Ratzin-

³⁶ J. Ratzinger, *Orędzie przypowieści*, s. 260.

³⁷ Zob. J. Ratzinger, *Geneza i istota Kościoła*, s. 209.

³⁸ J. Ratzinger, *Uczniowie*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 248.

³⁹ Zob. J. Ratzinger, *Geneza i istota Kościoła*, s. 218.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Losy Jezusa a Kościół*, w: *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 119.

⁴¹ J. Ratzinger, *Powszechność i katolicyzm*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 181.

⁴² J. Ratzinger, *Pastoralne implikacje doktryny o kolegalności biskupów*, w: tenże, *Głosiciele Słowa i służby wszelkiej radości*, Opera Omnia, t. XII, Lublin 2012, s. 219.

⁴³ Zob. Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Warszawa 2007, s. 14–15.

ger zauważa, „że tych Dwunastu było wierzącymi i zachowującymi Prawo Żydami, którzy oczekiwali zbawienia Izraela. Ale z perspektywy ich konkretnych pozycji, ich sposobu myślenia o wyzwoleniu, o zbawieniu, byli w najwyższym stopniu różnymi ludźmi. A zatem możemy przyjąć, ile trudu kosztowało powolne wprowadzanie ich na tajemniczą nową drogę Jezusa”⁴⁴. Apostołowie mają najpierw poznać Chrystusa, aby potem móc o Nim świadczyć. Tylko ściśle zjednoczenie daje szansę skuteczności powierzonej im misji⁴⁵. Chrystus wraz z uczniami tworzą konkretną wspólnotę. Żaden z grona Dwunastu nie jest w stanie bez wspólnoty wypełnić swojego posłannictwa⁴⁶.

Misja Jezusa Chrystusa jest skierowana do wszystkich ludzi. Pragnie On zgromadzić nowy lud, który będzie wiernie kroczył za Bogiem. Ustanowienie Dwunastu ma być zapowiedzią nowego zgromadzenia. Tak jak powstanie Izraela związane jest z dwunastoma synami Jakuba, tak nowy lud weźmie początek od grona Dwunastu.

PIOTR – PIERWSZY SPOŚRÓD DWUNASTU

Spośród Dwunastu szczególne zadanie zostało powierzone Szymonowi, którego imię Chrystus zmienia na Piotr. Z grona apostołów tylko jemu Mistrz zmienia imię. W Starym Testamencie zmiana imienia wiązała się z szczególną misją⁴⁷. Piotr w imieniu wszystkich apostołów udziela odpowiedzi na postawione przez Chrystusa pytanie: „A wy za kogo mnie uważacie?” (Mk 8,29). Wyznaje także, że Jezus jest zapowiadany Mesjaszem⁴⁸. „Ta odpowiedź Piotra nie pochodzi od jego «ciała i krwi», lecz została mu dana przez Ojca, który Jest w niebie (por. Mt 16,17), zawiera ona w sobie jakby załączek przyszłego wyznania wiary Kościoła”⁴⁹. Po tym wyznaniu wiary Jezus wzywa swoich uczniów, aby naśladowali Go w męce i zmartwychwstaniu. Wtedy również następuje przekazanie władzy Piotrowi⁵⁰. J. Ratzinger zaznacza, że „w Ewangeliach znajdują się trzy odrębne relacje tego ustanowienia Szymona pastorem owczarni Bożej, któremu powierzona została pasterska władza wiązania i rozwiązywania Mt 16,17-19; Łk 22,31n.; J 21,15-17. Bez względu na to, czy są to trzy wersje tego samego wydarzenia, czy też odrębne sytuacje, [...] wątpliwości nie budzi historyczny fakt wyznaczenia Szymonowi szczególnego zadania, które jednocześnie wyraźnie antycypuje pojawienie się Kościoła”⁵¹. Chrystus wielokrotnie podkreśla szczególną rolę Piotra. U niego w domu się zatrzymuje (Mk 1,29). Do nauczania wybiera łódź Piotra (Łk 5,3). W szczególnych momentach, takich jak wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5,37; Łk 8,51), przemienienie (Mk 9,2; Mt 17,1; Łk 9,28) i modlitwa

⁴⁴ J. Ratzinger, *Uczniowie*, s. 254.

⁴⁵ Zob. Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa*, s. 21.

⁴⁶ Zob. J. Ratzinger, *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 244.

⁴⁷ Zob. Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa*, s. 73.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa*, s. 58.

⁴⁹ Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa*, s. 58–59.

⁵⁰ Zob. J. Ratzinger, *Dwa kamienie milowe na drodze Jezusa: wyznanie Piotra i przemienienie*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 331.

⁵¹ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 948–949.

w Ogrodzie Oliwnym (Mk 14,33; Mt 26,37), Piotr zawsze jest obecny. To jemu Chrystus jako pierwszemu obmywa nogi (J 13,6) i za niego się modli w czasie ostatniej wieczerzy (Łk 22,31-31). Po zmartwychwstaniu Chrystus każe niewiastom udać się do Piotra (Mk 16,7). Kefas jako pierwszy spotka Zmartwychwstałego (Łk 24,34). Piotr jest świadomy zadań powierzonych mu przez Chrystusa. W *Dziejach Apostolskich* wspólnota wierzących w Chrystusa uznaje szczególne posłannictwo Piotra⁵².

Pośród uczniów Jezusa szczególne miejsce zajmuje Piotr. To jedyny uczeń, któremu Chrystus zmienia imię. Mistrz z Nazaretu wskazuje na Jego szczególną rolę w rodzącym się Kościele.

KRYZYS GALILEJSKI

Przy Jezusie poza najbliższymi uczniami gromadzili się inni ludzie. Przychodzili, aby słuchać Jego nauki. Wielu u Niego szukało pomocy w trudnościach. Liczne cuda i uzdrowienia sprawiły, że wzrastała liczba tych, którzy byli przy Chrystusie. Dla wielu kryzys w pójściu za Jezusem nastąpił po rozmnożeniu chleba. Chrystus wygłasza wtedy wielką mowę, która dla wielu jest nie do przyjęcia⁵³. Jak zauważa J. Ratzinger, ze słów Mistrza wynika, że „Jezus jest ostatecznym, większym Mojżeszem – «prorokiem», którego przyjście Mojżesz zapowiedział w swojej mowie przy granicy Ziemi Świętej i o którym Bóg powiedział: «Włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co mu nakazę» (Pwt 18,18)»⁵⁴. Jezus nie chce, by cud rozmnożenia chleba był rozumiany tylko w sposób materialny jako zaspokojenie głodu. Niestety, większość Jego słuchaczy w ten sposób zrozumiała to wydarzenie. Dlatego też Chrystus raz jeszcze wyjaśnia sens znaku⁵⁵. Mówi o sobie: „Jam jest chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie” (J 6,35). Brak wiary połączony z niezrozumieniem nauki doprowadził do odejścia wielu spośród tych, którzy gromadzili się przy Chrystusie. Przy Jezusie pozostają tylko apostołowie⁵⁶. Chrystus kieruje do nich pytanie: „Czyż i wy chcecie odejść? Odpowiedział Mu Szymon Piotr: Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,67-69). Niemiecki teolog podkreśla, że „ten przełom nie pozostaje bez wpływu na samo nauczanie Jezusa. Teraz nie przemawia On już do tłumów, Jego nauczanie koncentruje się na rozmowie z uczniami. Jego droga do Izraela prowadzi do rozmowy ze wspólnotą reszty”⁵⁷. Chrystus nie rezygnuje z ludu Bożego, jednak nie może wszystkim bezpośrednio głosić Dobrej Nowiny. Przez to, że jest odrzucony, realizuje się w Nim starotestamentalna wizja *Śługi Pańskiego* zawarta w księdze Izajasza (Iz 53)⁵⁸. J. Ratzinger podkreśla, że „kryzys galilejski zmienia najpierw

⁵² Zob. Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa*, s. 73.

⁵³ Zob. J. Ratzinger, *Losy Jezusa a Kościół*, s. 120–121.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Wielki obraz w Ewangelii Jana*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 315.

⁵⁵ Zob. J. Ratzinger, *Wielki obraz w Ewangelii Jana*, 317.

⁵⁶ Zob. J. Ratzinger, *Losy Jezusa a Kościół*, s. 121.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Losy Jezusa a Kościół*, s. 121.

⁵⁸ Zob. J. Ratzinger, *Losy Jezusa a Kościół*, s. 122.

konkretną postawę Jezusa wobec Izraela. Nie może go już zdobyć przez bezpośrednie wezwanie, lecz tylko jeszcze na drodze zastępczej posługi śmierci. Znaczy to, że zmienia się jednocześnie sytuacja tych, którzy Mu towarzyszą. Bo towarzyszenie Jezusowi znaczy od tego momentu dołączenie do społeczności kogoś odrzuconego i dzielenie jego losu⁵⁹.

Odrzucenie Jezusa przez Izraela spowodowało stopniowe wyłanianie się nowego ludu. Jezus, formując uczniów, widzi w nich przyszłych głosicieli Ewangelii.

OSTATNIA WIECZERZA

Uczniowie, którzy pozostali przy Chrystusie, zaczynają w tym momencie odkrywać sens swojej misji. Mają złączyć się z Chrystusem, a przez to zjednoczyć lud Izraela. Szczególnym wydarzeniem, w którym Jezus ukazuje sens swojej misji, jest ostatnia wieczerza. W niej dokonuje się Nowe Przymierze, które niegdyś było zawarte na Synaju⁶⁰. Według J. Ratzingera „wraz z ostatnią wieczerzą nadeszła «godzina» Jezusa, do której od początku zmierza Jego działalność”⁶¹. Chrystus, zgromadziwszy swoich uczniów przy stole, ukazuje miłość Boga wobec każdego człowieka⁶². Jest ona wyrażona w symbolicznym geście obmycia nóg uczniom przez Chrystusa. Jezus rezygnuje ze swej boskiej chwały i pokornie służy Dwunastu. W ten sposób chce nauczyć ich pokory i prawdziwej miłości i przygotować do wspólnej wieczerzy⁶³. J. Ratzinger zauważa, że „wszystkie cztery Ewangelie podkreśliły centralny punkt wydarzenia stołu. Kulminacyjny punkt tych wspólnot stanowi cud chleba na pustyni, który jawi się jako nowy cud manny dokonany na innej płaszczyźnie i który – przez nawiązanie do owego wydarzenia z odległych czasów pierwszej miłości Izraela – ukazuje jednocześnie nowe przymierze Boga z ludźmi”⁶⁴.

Chrystus połamał chleb. W rodzinie ta czynność była zarezerwowana dla ojca. Dzielenie się chlebem to gest otwartości i gościnności. Jezus wskazuje, że jest otwarty, by dać siebie samego człowiekowi⁶⁵. „Przejdźmy teraz do słów nad chlebem. Według Marka i Mateusza brzmią one po prostu «To jest moje Ciało». Paweł i Łukasz dodają do nich: «które za was będzie wydane». Słowa te objaśniają to, co w zasadzie zawarte jest w geście rozdzielania”⁶⁶. Według niemieckiego teologa w słowach wypowiedzianych przez Chrystusa nad kielichem „splatają się ze sobą trzy teksty starotestamentalne, tak że cała wcześniejsza historia zbawienia zostaje w nich streszczona i staje się

⁵⁹ J. Ratzinger, *Losy Jezusa a Kościół*, s. 122.

⁶⁰ Zob. J. Ratzinger, *Nowe Przymierze. Teologia przymierza w Nowym Testamencie*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 1026–1027.

⁶¹ J. Ratzinger, *Umywanie nóg*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 421.

⁶² Zob. J. Ratzinger, *Losy Jezusa a Kościół*, s. 123.

⁶³ Zob. J. Ratzinger, *Umywanie nóg*, s. 422.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Losy Jezusa a Kościół*, s. 123.

⁶⁵ Zob. J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 472.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza*, s. 472.

na nowo teraźniejszością”⁶⁷. Pierwszy z tych tekstów znajduje się w Księdze Wyjścia. Mowa tam o „Krwii Przymierza” i przyrzeczeniu wierności Izraela wobec Boga (zob. Wj 24). Ludzkie zobowiązania bywają często nietrwale, dlatego u proroka Jeremiasza odnajdujemy zapowiedź Nowego Przymierza (zob. Jr 32). Będzie ono niezmienne, ponieważ jest owocem wierności Syna wobec woli Ojca. Ukazane w Księdze Izajasza Nowe Przymierze związane jest z przewyciężeniem zła przez wierność Syna, która jest większa od ludzkiej nieprawości (Iz 53). Tak więc Chrystus, dając swoje Ciało i Krew, jednoczy nas ze sobą i daje pojednanie z Bogiem⁶⁸.

Jezus, ustanawiając Eucharystię, ogłasza światu powszechność królestwa Bożego. W Nim dokonuje się pojednanie z Bogiem. Wspólnota uczniów Chrystusa ma służyć dziełu głoszenia Ewangelii.

MODLITWA W OGRÓJCU

Ostatnia wieczerza kończy się odśpiewaniem hymnów. Jezus wraz z uczniami modli się tekstami zaczerpniętymi z Księgi Psalmów. Izraelici, recytując psalterz, wyrażali ufność złożoną w Bogu, który daje nadzieję. Jezus w tej modlitwie wskazuje, że treść psalmów może być właściwie zrozumiana dopiero w nawiązaniu do Jego życia. Po modlitwie wraz z uczniami udaje się do ogrodu Getsemani. W tym czasie Chrystus wypowiada trzy prorocтва. Nawiązując do Księgi Zachariasza (zob. Za 16), zapowiada rozproszenie uczniów po swojej męce. Pojawia się jednak obietnica, że przejście ze śmierci do życia dokona się przez odkupienie. Ostatecznie też doprowadzi lud do Boga. Trzecie prorocтво to zapowiedź niewierności Piotra, który nie chciał przyjąć prawdy, że przez krzyż przyjdzie zbawienie⁶⁹. W Ogrodzie Oliwnym Jezus oddala się od swoich uczniów, aby się modlić. „Gdy przyszedł na miejsce, rzekł do nich: «Modłcie się, abyście nie ulegli pokusie». A sam oddalił się od nich na odległość jakby rzutu kamieniem, upadł na kolana i modlił się tymi słowami: «Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich! Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!»” (Łk 22, 40-42). J. Ratzinger zauważył, że „Jezus wypowiedział obydwie prośby, ale pierwsza z nich – o wybawienie – przetopila się w drugą – w prośbę o wstawienie Boga w spełnianiu Jego woli”⁷⁰.

PRZESŁUCHANIE, PROCES I UKRZYŻOWANIE

Jezus wierny woli Ojca, przyjmuje zdradę Judasza. Uczestniczy w niesprawiedliwym procesie, w czasie którego nie neguje swojej misji. Niemiecki teolog podkreśla, że „Jezus przyjął z tradycji wieloznaczny tytuł Mesjasza, a równocześnie uściślił go w taki sposób, że sprowokował orzeczenie o winie, którego mógł uniknąć przez zaprzeczenie swojego mesjaństwa lub przez jego złagodzoną wersję. Nie zostawia On

⁶⁷ J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza*, s. 473.

⁶⁸ Zob. J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza*, s. 473–475.

⁶⁹ Zob. J. Ratzinger, *Getsemani*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 483–487.

⁷⁰ J. Ratzinger, *Getsemani*, s. 491.

miejsca dla idei, które by mogły służyć za podstawę politycznego lub wojowniczego rozumienia mesjanizmu. Nie Mesjasz – On sam – przyjdzie jako Syn Człowieczy na obłokach niebieskich⁷¹. Wyrażona przez Chrystusa świadomość mesjańska była nie do przyjęcia dla członków Sanhedrynu. Jezus zostaje przez Żydów odrzucony. Jest bity i wyszydzany. Członkowie Wysokiej Rady, wydając Mistrza z Nazaretu, nieświadomie uczestniczą w realizacji starotestamentalnych zapowiedzi o cierpieniu Sługi Pańskiego⁷².

W czasie przesłuchania u Piłata Jezus ukazuje sens swojego królowania. Jego przyjęcie ma wyzwolić człowieka z niewoli grzechu i pojednać go z Bogiem⁷³. Pojednanie wszystkich z Bogiem dokonuje się przez śmierć na krzyżu. W czasie ukrzyżowania Jezus nie szuka zemsty. Zatraskany o zbawienie ludu, wybaczają, a nawet usprawiedliwiają swoich oprawców. „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34)⁷⁴. Przed swoją śmiercią woła: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27,46; Mk 15,34). J. Ratzinger stwierdza, że to Chrystusowe wezwanie można właściwie zrozumieć, jedynie odnosząc je do Psalmu 22⁷⁵. Psalm ten „to wielkie wołanie cierpiącego Izraela o pomoc do pozornie milczącego Boga. Słowo «wołanie», które później w historii Krzyża Jezusa [...] będzie miało istotne znaczenie, nadaje, można by powiedzieć, zasadniczy ton temu Psalmowi. [...] Później jednak wołanie o pomoc przemienia się w wyznanie zaufania, a nawet w trzech wersetach – antycypowane jest świętowanie wielkiego wysłuchania⁷⁶. Jezus łączy swoje cierpienie z losami Izraela. Jego zbawcza męka na krzyżu przepełniona jest modlitwą zanoszoną w udręce do Boga. Wydarzenie krzyża rodzi nadzieję dla wszystkich ludzi⁷⁷. W męce Chrystusa, jak podkreśla niemiecki teolog, „Bóg dokonał tego, co spekulatywnie niemożliwe, utożsamienia się z człowiekiem przez przyjęcie na siebie tego, co w człowieku przeciwstawia się Bogu: jego skończoności, śmierci⁷⁸. Jezus przez śmierć na krzyżu jeszcze raz ukazuje cel swojej misji, którym jest zbawienie wszystkich ludzi. Miłość Boga objawia się w całej tajemnicy wcielenia, a ofiara Jezusa z własnego życia podkreśla bezwarunkowość tej miłości⁷⁹. W wyszydzeniu Jezusa na krzyżu można dostrzec niezrozumienie i odrzucenie Jego misji. „Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz, wybaw sam siebie; jeśli jesteś Synem Bożym, zejdziesz z krzyża!” (Mt 27,40). Tak Żydzi wyśmiewali nauki, które głosił Jezus⁸⁰.

⁷¹ J. Ratzinger, *Proces Jezusa*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 507.

⁷² Zob. J. Ratzinger, *Proces Jezusa*, s. 507–508.

⁷³ Zob. J. Ratzinger, *Proces Jezusa*, s. 517.

⁷⁴ Zob. J. Ratzinger, *Ukrzyżowanie i złożenie Jezusa do grobu*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 525.

⁷⁵ J. Ratzinger, *Ukrzyżowanie i złożenie Jezusa do grobu*, s. 530.

⁷⁶ J. Ratzinger, *Ukrzyżowanie i złożenie Jezusa do grobu*, s. 523.

⁷⁷ Zob. J. Ratzinger, *O Jezusie Chrystusie*, s. 666.

⁷⁸ J. Ratzinger, *Utożsamianie się z Kościołem*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 172.

⁷⁹ Zob. J. Ratzinger, *Krzyż jako drzewo życia. Scheyern 11 września 1977*, w: tenże, *Kazania*, Opera Omnia, t. XIV/3, Lublin 2020, s. 1348.

⁸⁰ Zob. J. Ratzinger, *Kościół i liturgia*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 144.

„Nie przeczuwali nawet, jak przy tym wyszydali swą własną ślepotę, bo właśnie w wydarzeniu Krzyża dokonywało się w pełnym toku burzenie starej świątyni. Materialna świątynia ciała ulega zburzeniu, ale budowana jest nowa. Spostrzeżenie, że w momencie śmierci Jezusa rozdarła się zasłona oddzielająca Miejsce Najświętsze, oznacza za pomocą symbolu, że stara świątynia jest już martwa. [...] Trzeciego dnia stanie nowa Świątynia: ciało zmartwychwstałego Pana”⁸¹.

BLASK ZMARTWYCHWSTANIA

Zmartwychwstanie Jezusa i wcześniejsze jego zapowiedzi są dla Żydów nie do przyjęcia. Choć w Izraelu istniała wiara w zmartwychwstanie, to oczekiwano go na końcu czasów. Nikt też nie łączył śmierci na krzyżu z mesjańskim posłannictwem⁸².

Wiara uczniów przez śmierć Jezusa została poddana próbie. Doświadczają opuszczenia przez Mistrza. Dwaj uczniowie zmierzający do Emaus wyrażają swoje rozczarowanie związane z misją Jezusa: „A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24,21). Zmartwychwstały Chrystus przychodzi do wspólnoty, która przeżywa kryzys. Uczniowie, spotykając Zmartwychwstałego, początkowo Go nie rozpoznają. Nie potrafią zrozumieć Jego obecności. Przychodzi w ciele, ale Jego ciało nie podlega prawom przestrzeni i czasu: „Jezus przyszedł mimo drzwi zamkniętych, stanął pośrodku” (J 20,26)⁸³. J. Ratzinger wskazuje: „musimy przyjąć, że Jezus żył nie tak jak człowiek reanimowany, lecz żył Bożą mocą i ponad strefą tego, co da się zmierzyć metodami dostępnymi fizyce i chemii. Ale równocześnie jest prawdą, że w rzeczywistości żył On sam, ta sama Osoba, Jezus dwa dni wcześniej skazany na śmierć”⁸⁴. W przekazie uczniów o zmartwychwstaniu łatwo dostrzec ich wątpliwości i niezrozumienie tych wydarzeń. Jednak to powolne dochodzenie do wiary jest dowodem prawdziwości ich wypowiedzi⁸⁵. Zmartwychwstanie stało się faktem. Doświadczenie spotkań z żywym Chrystusem umacnia ich wiarę, otwiera na właściwe zrozumienie osoby Jezusa i starotestamentalnych zapowiedzi⁸⁶.

Mówiąc o zmartwychwstaniu – zaznacza niemiecki teolog – należy zauważyć, „że istnieją dwa różne typy świadectwa, które możemy określić jako tradycję wyznań wiary i tradycję narracyjną”⁸⁷. W tradycji wyznań znajdują się najistotniejsze fakty, które mają potwierdzić zmartwychwstanie. Przekazywane są przez mężczyzn i mają prawną strukturę. Tradycja narracyjna całościowo ukazuje spotkania z Chrystusem po Jego zmartwychwstaniu. Przechowuje wypowiedziane przez Niego słowa. Opisana jest rola kobiet, które nie tylko były obecne pod krzyżem, ale i w tajemnicy

⁸¹ J. Ratzinger, *Kościół i liturgia*, s. 144–145.

⁸² Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Jezusa ze śmierci*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 550–551.

⁸³ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Jezusa ze śmierci*, s. 564–565.

⁸⁴ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 91.

⁸⁵ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Jezusa ze śmierci*, s. 565.

⁸⁶ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, Opera Omnia, t. X, Lublin 2014, s. 344–345.

⁸⁷ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Jezusa ze śmierci*, s. 552.

zmartwychwstania mają konkretną misję do spełnienia⁸⁸. Zmartwychwstały Chrystus przychodzi do uczniów, a przez nich do wszystkich ludzi po to, by mogli Go poznać i uwierzyć⁸⁹. „Zmartwychwstanie stało się obecne w świecie tylko przez tajemnicze ukazanie się Jezusa wybranym. Jednak było ono rzeczywistym nowym początkiem – tym, na co wszystko w głębi duszy czekało. A dla niektórych świadków [...] było ono wydarzeniem tak niesłychanym i realnym, przychodzącym do nich z tak wielką mocą, że znikły wszelkie wątpliwości i z nową odwagą stanęli przed światem, aby świadczyć: Chrystus naprawdę zmartwychwstał”⁹⁰. Celem chrystofanii jest umocnienie wiary uczniów. Jezus przygotowuje apostołów do świadectwa. Mają głosić, że On żyje i w Nim wypełniły się starotestamentalne zapowiedzi. Wokół zbawczej prawdy uczniowie będą gromadzić nowy Izrael⁹¹.

Wydarzenia związane z męką i śmiercią Chrystusa wprowadziły uczniów w stan głębokiego kryzysu. Przeżywali kryzys i obawiali się groźących im prześladowań. W takiej kondycji duchowej przychodzi do nich Zmartwychwstały. Objawia im prawdę o sobie i umacnia wiarę. Czyni ich świadkami zmartwychwstania.

PIĘCDZIESIĄTNICA

Zesłanie Ducha Świętego jest inauguracją Kościoła, uzdalnia uczniów do świadectwa wobec świata. Dzień Pięćdziesiątnicy opisany w Dziejach Apostolskich ukazuje rolę tego wydarzenia w życiu wspólnoty wierzących w Chrystusa⁹². Dary Ducha Świętego, które mieli otrzymać apostołowie, zostały zapowiedziane już przez Jezusa. Polecił, by uczniowie nie czynili niczego własną mocą, lecz czekali, aż zostaną umocnieni mocą z wysoka. Dlatego też trwają jako wspólnota i wyczekują realizacji Chrystusowej zapowiedzi⁹³. J. Ratzinger zaznacza, że w opisie tego wydarzenia „na uwagę zasługuje każdy szczegół: Wieczernik, «sala na górze» jako miejsce rodzącego się Kościoła; jedenastu, którzy są wymienieni po imieniu: Maryja, niewiasty i bracia – to autentyczny *qahal*, zgromadzenie ludu przymierza, o różnych strukturach, jednocześnie jednak zwierciadło całego nowego ludu”⁹⁴.

Chrystus umiera i zmartwychwstaje w czasie żydowskiego święta Paschy, kiedy Żydzi dziękowali Bogu za wyzwolenie z niewoli egipskiej. Tak i Zesłanie Ducha Świętego – dzień Pięćdziesiątnicy – to dla Żydów święto, w którym wspominali to, co dokonało się na Synaju. Wyzwolenie Izraelitów z egipskiej niewoli zostało dopełnione na Synaju. Zawarte z Bogiem przymierze prowadzi do prawdziwej wewnętrznej wolności. Przez przymierze naród wybrany wchodzi w relację z Bogiem i zaczyna

⁸⁸ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Jezusa ze śmierci*, s. 562–563.

⁸⁹ Zob. J. Ratzinger, *O Jezusie Chrystusie*, s. 667.

⁹⁰ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Jezusa ze śmierci*, s. 552.

⁹¹ Zob. J. Ratzinger, *Perspektywy. Wstąpił na niebiosa – siedzi po prawicy Ojca i powtórnie przyjdzie w chwale*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 573.

⁹² Zob. J. Ratzinger, *Duch i ogień (Mt 3,11). Zesłanie Ducha Świętego*, *Ratyżbona, 4 czerwca 1995*, w: tenże, *Kazania*, Opera Omnia, t. XIV/1, Lublin 2020, s. 567.

⁹³ Zob. J. Ratzinger, *Duch Święty w wicherze i ogniu. Zesłanie Ducha Świętego*, *Monachium, 14 maja 1978*, w: tenże, *Kazania*, Opera Omnia, t. XIV/1, Lublin 2020, s. 537–538.

⁹⁴ J. Ratzinger, *Geneza i istota Kościoła*, s. 218.

realizować Jego wolę. Poznanie Boga i przyjęcie Jego Prawa staje się tożsamością narodu wybranego. Im wierniej lud wypełnia zobowiązania wobec Boga, tym bardziej jest wolny. Izraelici wierzą, że tylko Bóg jako Stwórca może dać człowiekowi prawdziwą wolność. Otrzymane na Synaju przykazania były rozumiane przez Izraelitów jako dar od Boga. A wierne ich wypełnienie poprowadziło do wolności i porządkowało codzienne życie osobiste i społeczne⁹⁵. „Dopiero gdy przyjrzymy się temu starotestamentalnemu tłu i je zrozumiemy, możemy także zrozumieć naprawdę chrześcijańską Pięćdziesiątnicę. Tak jak przymierze na Synaju dopiero ustanowiło naród Izraela, tak też zesłanie Ducha Świętego jest ustanowieniem Kościoła”⁹⁶.

Do dnia Pięćdziesiątnicy uczniowie Chrystusa w obawie przed Żydami spotykali się w ukryciu. Lęk przed prześladowaniem i cierpieniem zamyka ich w małej wspólnotcie. Gdy zostali napełnieni Duchem Świętym, bez obawy wychodzą, by głosić orędzie Chrystusa zmartwychwstałego. Strach przed cierpieniem ustępuje świadomości Bożej mocy. Apostołowie są przekonani, że losy świata i ich życie są w rękę Boga⁹⁷. To wyjście z Dobrą Nowiną jest związane również z darem języków, który uczniowie otrzymali. Ten charyzmat wyraża powszechność orędzia zbawienia. Bóg, który niegdyś pomieszał ludzkie języki, teraz chce, by wszyscy mogli zrozumieć zbawczą naukę⁹⁸. Celem jest jedność wszystkich ludzi. Bóg pragnie zwyciężyć grzech, który prowadził do podziału i niezrozumienia. Biblijnym symbolem tego grzechu była wieża Babel, gdzie Bóg pomieszał języki. Ten podział został przezwy-
ciężony w dniu Pięćdziesiątnicy, ludzie od tej chwili mogą w Chrystusie stanowić jedność⁹⁹. W zesłaniu Ducha Świętego J. Ratzinger akcentuje powszechność misji Jezusa. Wspólnota wierzących w Niego przez modlitwę ma jednoczyć się z Bogiem, a przez to dokonać zjednoczenia wszystkich ludzi¹⁰⁰.

W zesłaniu Ducha Świętego należy widzieć kontynuację zbawczego planu realizowanego w historii Izraela. Bóg przez pokolenia przygotowywał swój lud do przyjęcia zbawczych wydarzeń. Apostołowie zostają obdarzeni darami Ducha Świętego niezbędnymi do realizacji misji głoszenia Ewangelii.

MISJA WŚRÓD POGAN

Apostołowie umocnieni darami Ducha Świętego, które otrzymali, mają teraz zrealizować Chrystusowy nakaz głoszenia Ewangelii. Początkowo sam Jezus, a z Nim Jego uczniowie kierowali nauczanie do narodu wybranego¹⁰¹. Niemiecki teolog zaznacza,

⁹⁵ Zob. J. Ratzinger, *Duch i wolność – wolność i więź. Zesłanie Ducha Świętego (wigilia), Pentling, 25 maja 1996*, w: tenże, *Kazania, Opera Omnia*, t. XIV/1, Lublin 2020, s. 574.

⁹⁶ J. Ratzinger, *Duch i wolność*, s. 574.

⁹⁷ Zob. J. Ratzinger, *Duch Święty w wichrze i ogniu*, s. 540–541.

⁹⁸ Zob. J. Ratzinger, *Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów, Opera Omnia*, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 284.

⁹⁹ Zob. J. Ratzinger, *Pojęcie Kościoła i kwestia członkostwa w Kościele*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów, Opera Omnia*, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 281.

¹⁰⁰ J. Ratzinger, *Komunia – wspólnota – misja*, s. 284.

¹⁰¹ Zob. Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa*, s. 23.

że po zmartwychwstaniu „widoczny stanie się uniwersalny charakter posłannictwa apostołów. Chrystus pośle ich «na cały świat» (Mk 16,15), do «wszystkich narodów» (por. Mt 28,19; Łk 24,47), «aż po krańce ziemi» (Dz 1,8)”¹⁰². Jezus posyłając swoich uczniów, włącza ich w swoją misję zbawiania świata. „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). Posłannictwo Chrystusa ma być kontynuowane przez jego uczniów¹⁰³. Apostołowie „z samych siebie, o siłach własnego umysłu, poznania, własnej woli nie mogą uczynić nic z tego, co powinni czynić jako apostołowie. Jakże więc mogliby powiedzieć: «Wybaczam ci twoje grzechy»? Jakże więc mogliby powiedzieć: «Oto Ciało moje»? Jakże więc mogliby nałożyć ręce i powiedzieć: «Przyjmij Ducha Świętego»? Nic z tego, co konstytuuje apostołskie działanie, nie jest wytworem własnej siły”¹⁰⁴.

Uczniowie mają wszystko czynić mocą Chrystusa. Dzięki temu wszystkie ludy będą mogły poznać Jego naukę i uwierzyć w Jego zmartwychwstanie. A swoje życie mają podporządkować prawdzie Ewangelii. Apostołowie mają przygotować świat na Jego powtórne przyjście. On wtedy dokona sądu nad światem¹⁰⁵. Realizacja tej misji opisana jest w Dziejach Apostolskich. Tam dokonano się „przejście Ewangelii od żydów do pogan, z Jerozolimy do Rzymu. W strukturze tej Księgi Rzym symbolizuje świat pogan – wszystkich ludzi znajdujących się poza starym ludem Bożym. [...] Wraz z dotarciem do Rzymu droga rozpoczęta w Jerozolimie osiągnęła swą metę; Kościół, który przedłuża i zastępuje stary lud Boży, z jego centrum w Jerozolimie, staje się rzeczywistością”¹⁰⁶.

O rozwoju wspólnoty wierzących w Chrystusa świadczą liczne nawrócenia zarówno pogan, jak i członków Izraela. Szczególne znaczenie ma nawrócenie Pawła z Tarsu. Był on gorliwym prześladowcą wyznawców Chrystusa. Nie do przyjęcia była dla niego nauka, którą głosili apostołowie. Dlatego jako zaangażowany w prześladowanie chrześcijan miał się udać do Damaszku. W czasie drogi olśniła go światłość i usłyszał słowa: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz? Kto jesteś, Panie? – powiedział. A On: Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (Dz 9,4-5). Paweł, mówiąc o swoim nawróceniu, podkreśla, że nie jest ono wynikiem życiowej refleksji, ale działaniem Boga. To sam Chrystus powołał go do grona głosicieli Ewangelii. Od chwili nawrócenia zmienił całe swoje dotychczasowe życie, stając się gorliwym apostołem Chrystusa¹⁰⁷. Jako ewangelizator zakłada liczne wspólnoty Kościoła¹⁰⁸. Według J. Ratzingera o roli Pawła we wspólnocie uczniów Jezusa świadczy spór dotyczący zachowywania żydowskich obyczajów przez pogan. Dzięki Apostołowi Narodów w dużej mierze wspólnota Kościoła zyskała niezależność. Chrześcijanie nie mają obowiązku zachowywania zwyczajów judaizmu. Podstawą wspólnoty jest wiara

¹⁰² Zob. Benedykt XVI, Świadczenie Chrystusa, s. 23.

¹⁰³ J. Ratzinger, *Urząd duchowy a jedność Kościoła*, w: tenże, *Głosiciele Słowa i służby wszelkiej radości*, Opera Omnia, t. XII, Lublin 2012, s. 53.

¹⁰⁴ J. Ratzinger, *Urząd duchowy a jedność Kościoła*, s. 38.

¹⁰⁵ Zob. J. Ratzinger, *Perspektywy. Wstąpił na niebiosa*, s. 573–574.

¹⁰⁶ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 91.

¹⁰⁷ Zob. Benedykt XVI, Świadczenie Chrystusa, s. 183–185.

¹⁰⁸ Zob. Benedykt XVI, Świadczenie Chrystusa, s. 205.

w Jezusa Chrystusa i zjednoczenie z Nim. A zatem przyjęcie do grona wyznawców Chrystusa ma dokonać się przez chrzest, a nie przez obrzezanie¹⁰⁹.

Po zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha uczniowie idą do pogan. Rodzący się Kościół otwiera się na wszystkich i wszystkim chce głosić Jezusową Ewangelię.

ZAKOŃCZENIE

Badając pisma J. Ratzingera c Benedykta XVI pod kątem genezy Kościoła, można rozpoznać poszczególne elementy rodzącej się struktury eklezjalnej. Centralne miejsce w tym procesie zajmuje sama osoba Jezusa Chrystusa. W Nim wypełniają się starotestamentalne zapowiedzi dotyczące przyjścia Mesjasza i odnowienia ludu Bożego. On w czasie działalności objawia boską tożsamość. Powołuje Dwunastu, którzy stanowią początek nowego Ludu. Wśród nich szczególne zadanie zostaje powierzone Piotrowi. Zbawcze orędzie Jezusa, odrzucone przez przywódców Izraela, przez uczniów, będzie kierowane do całego świata. W wydarzeniach paschalnych wiara apostołów zostaje poddana próbie, a następnie dzięki spotkaniom ze Zmartwychwstałym odnowiona. W dniu zesłania Ducha Świętego uczniowie otrzymują potrzebne dary, by zrealizować Chrystusowy nakaz głoszenia Ewangelii na całym świecie. Można zatem stwierdzić, że całe życie Jezusa ma wymiar eklezjotwórczy i jest rodzeniem się Kościoła¹¹⁰. Kościół staje się rzeczywistością, „której chciał sam Chrystus”¹¹¹.

J. Ratzinger – Benedykt XVI wskazuje na obecne w życiu Jezusa kluczowe akty eklezjotwórcze. Niemiecki teolog w swoich pismach nie tylko broni Chrystusowej genezy Kościoła, ale także wzywa „do rozumienia Kościoła jako Kościoła Pana, jako obszaru obecności w świecie tajemnicy Boga i zmartwychwstałego Pana”¹¹².

GENEZA KOŚCIOŁA WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

STRESZCZENIE

W artykule autor zajmuje się genezą Kościoła w perspektywie eklezjologii J. Ratzingera – Benedykta XVI. Badając pisma niemieckiego teologa, wskazuje na kluczowe akty eklezjotwórcze podjęte przez Jezusa. Należą do nich: realizacja zapowiedzi Starego Testamentu dotyczących ludu Bożego w życiu i działalności Jezusa, ujawnienie swojej tożsamości i misja, ustanowienie Dwunastu, wybór Piotra, kryzys galilejski, wydarzenie paschalne, zesłanie Ducha Świętego i misja wśród pogan. Centralne miejsce w procesie rodzenia się Kościoła

¹⁰⁹ Zob. J. Ratzinger, *O Kościele*, w: tenże, *W rozmowie z czasem*, Opera Omnia, t. XIII/2, Lublin 2017, s. 688.

¹¹⁰ J. Ratzinger, *O Kościele*, s. 672.

¹¹¹ J. Ratzinger, *Rozumienie Kościoła – przyczyny kryzysu wiary*, w: tenże, *W rozmowie z czasem*, Opera Omnia, t. XIII/1, Lublin 2013, s. 65.

¹¹² J. Ratzinger, *Przedmowy*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 1218.

zajmuje osoba Jezusa Chrystusa. J. Ratzinger – Benedykt XVI w swoich pismach nie tylko broni Chrystusowej genezy Kościoła, ale także wzywa do ponownego odkrycia w Kościele obecności Boga i zmartwychwstałego Pana.

GENESIS OF THE CHURCH ACCORDING TO JOSEPH RATZINGER – BENEDICT XVI

SUMMARY

In this article the author deals with the genesis of the Church in the perspective of the ecclesiology of J. Ratzinger/Benedict XVI's ecclesiology. By examining the writings of the German theologian, he points to the key ecclesiocreative acts undertaken by Jesus. These include the realisation of the Old Testament predictions concerning the people of God in the life and work of Jesus, the disclosure of his identity and mission, the establishment of the Twelve, the election of Peter, the Galilean crisis, the Paschal events, the sending of the Holy Spirit and the mission among the Gentiles. Central to the birth of the Church is the person of Jesus Christ. In his writings, J. Ratzinger/Benedict XVI not only defends Christ's genesis of the Church, but also calls for a rediscovery in the Church of the presence of God and the risen Lord.

GENESE DER KIRCHE NACH JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel befasst sich der Autor mit der Entstehung der Kirche in der Perspektive der Ekklesiologie von J. Ratzinger/Benedikt XVI. Indem er die Schriften des deutschen Theologen untersucht, weist er auf die wichtigsten kirchlich-schöpferischen Handlungen Jesu hin. Dazu gehören die Verwirklichung der alttestamentlichen Voraussagen über das Volk Gottes im Leben und Wirken Jesu, die Offenbarung seiner Identität und seiner Sendung, die Einsetzung der Zwölf, die Wahl des Petrus, die galiläische Krise, das Osterereignis, die Aussendung des Heiligen Geistes und die Mission unter den Heiden. Im Mittelpunkt der Entstehung der Kirche steht die Person Jesu Christi. In seinen Schriften verteidigt J. Ratzinger/Benedikt XVI. nicht nur die Entstehung der Kirche durch Christus, sondern ruft auch dazu auf, in der Kirche die Gegenwart Gottes und des auferstandenen Herrn wiederzuentdecken.

BIBLIOGRAFIA:

- Artemiuk P., *Poznanie chrystologicznych źródeł eklezjologii*, w: H. Seweryniak, M. Skierkowski (red.), *Skąd Kościół. Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa*, Płock 2011, s. 266–276.
- Benedykt XVI, Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie, Warszawa 2007.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienie z eklezjologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Ratzinger J., „*Kto mnie widzi, widzi także i Ojca*” (J 14,9). *Oblicze Chrystusa w Piśmie Świętym*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 696–709.
- Ratzinger J., „*Skąd Ty jesteś*” (J 19,9), w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 38–40.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Chrzest Jezusa*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 134–144.
- Ratzinger J., *Duch i ogień* (Mt 3,11). *Zesłanie Ducha Świętego*, *Ratyżbona*, 4 czerwca 1995, w: tenże, *Kazania*, Opera Omnia, t. XIV/1, Lublin 2020, s. 567–571.
- Ratzinger J., *Duch i wolność – wolność i więź*. *Zesłanie Ducha Świętego (wigilia)*, *Pentling*, 25 maja 1996, w: tenże, *Kazania*, Opera Omnia, t. XIV/1, Lublin 2020, s. 572–576.
- Ratzinger J., *Duch Święty w wichrze i ogniu*. *Zesłanie Ducha Świętego*, *Monachium*, 14 maja 1978, w: tenże, *Kazania*, Opera Omnia, t. XIV/1, Lublin 2020, s. 537–541.
- Ratzinger J., *Dwa kamienie milowe na drodze Jezusa: wyznanie Piotra i przemienienie*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 331–352.
- Ratzinger J., *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 235–257.
- Ratzinger J., *Ewangelia o królestwie Bożym*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 160–171.
- Ratzinger J., *Geneza i istota Kościoła*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 201–220.
- Ratzinger J., *Getsemani*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 483–497.
- Ratzinger J., *Izrael, Kościół i świat, Ich relacje i zadanie według Katechizmu Kościoła Katolickiego z roku 1992*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/2, Lublin 2013, s. 1003–1019.
- Ratzinger J., *Jezus Chrystus*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 719–748.
- Ratzinger J., *Kazanie na Górze*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 172–217.
- Ratzinger J., *Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 283–304.
- Ratzinger J., *Kościół i liturgia*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 143–162.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 947–959.

- Ratzinger J., *Krzyż jako drzewo życia. Scheyern 11 września 1977*, w: tenże, *Kazania*, Opera Omnia, t. XIV/3, Lublin 2020, s. 1344–1348.
- Ratzinger J., *Los Jezusa a Kościół*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 116–126.
- Ratzinger J., *Modlitwa Pańska*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 218–246.
- Ratzinger J., *Nowe Przymierze. Teologia przymierza w Nowym Testamencie*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 1020–1039.
- Ratzinger J., *O Jezusie Chrystusie*, w: tenże, *W rozmowie z czasem*, Opera Omnia, t. XIII/2, Lublin 2017, s. 565–669.
- Ratzinger J., *O Kościele*, w: tenże, *W rozmowie z czasem*, Opera Omnia, t. XIII/2, Lublin 2017, s. 670–758.
- Ratzinger J., *Orędzie przypowieści*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 257–281.
- Ratzinger J., *Ostatnia Wieczerza*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 454–497.
- Ratzinger J., *Pastoralne implikacje doktryny o kolegalności biskupów*, w: tenże, *Głosiciele Słowa i służą wszelkiej radości*, Opera Omnia, t. XII, Lublin 2012, s. 218–243.
- Ratzinger J., *Perspektywy. Wstąpił na niebiosa – siedzi po prawicy Ojca i powtórnie przyjdzie w chwale*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 573–582.
- Ratzinger J., *Pojęcie Kościoła i kwestia członkostwa w Kościele*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 266–282.
- Ratzinger J., *Powszechność i katolicyzm*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 177–184.
- Ratzinger J., *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 760–775.
- Ratzinger J., *Proces Jezusa*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 498–521.
- Ratzinger J., *Przedmowy*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/2, Lublin 2013, s. 1213–1220.
- Ratzinger J., *Rozumienie Kościoła – przyczyny kryzysu wiary*, w: tenże, *W rozmowie z czasem*, Opera Omnia, t. XIII/1, Lublin 2013, s. 65–72.
- Ratzinger J., *Uczniowie*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 247–256.
- Ratzinger J., *Ukrzyżowanie i złożenie Jezusa do grobu*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 522–547.
- Ratzinger J., *Umywanie nóg*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 420–435.
- Ratzinger J., *Urząd duchowy a jedność Kościoła*, w: tenże, *Głosiciele Słowa i służą wszelkiej radości*, Opera Omnia, t. XII, Lublin 2012, s. 49–66.
- Ratzinger J., *Utożsamianie się z Kościołem*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów*, Opera Omnia, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 163–176.
- Ratzinger J., *Uwagi do „De fontibus revelationis”*, w: tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Opera Omnia, t. VII/1, Lublin 2016, s. 140–155.
- Ratzinger J., *Wielki obraz w Ewangelii Jana*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 282–330.

Ratzinger J., *Wypowiedzi Jezusa o sobie*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 353–378.

Ratzinger J., *Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, Opera Omnia, t. X, Lublin 2014, s. 344–348.

Ratzinger J., *Zmartwychwstanie Jezusa ze śmierci*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu*, Opera Omnia, t. VI/1, Lublin 2015, s. 548–572.

Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. II, Warszawa 2010.

JACOB TAUBES (1923–1987) – ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Słowa kluczowe: Jacob Taubes, eschatologia, teologia polityczna, filozofia, biografia

Keywords: Jacob Taubes, eschatology, political theology, philosophy, biography

Schlüsselwörter: Jacob Taubes, Eschatologie, Politische Theologie, Philosophie, Biografie

W pracach naukowych dotyczących współczesnej filozofii czy teologii osoba Jacoba Taubesa pozostaje nieobecna. W zasadzie postać ta wydaje się niemal nieznaną w kręgu polskiej humanistyki. Opracowania dotyczące dorobku tego tajemniczego żydowskiego filozofa ograniczają się do zaledwie kilku komentarzy, popularnonaukowych artykułów i wprowadzeń do jego nielicznych dzieł wydanych w języku polskim¹. Należy więc stwierdzić, że oddziaływanie myśli filozoficznej Taubesa w Polsce jest znikome. Co ciekawe, ten stan rzeczy wydaje się zgoła inny, jeśli chodzi o filozofię europejską i światową².

* Martyna Kozakiewicz – magister teologii, studentka Specjalistycznych Studiów Teologicznych oraz doktorantka w Szkole Doktorskiej UKSW w Warszawie, członkini Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział Elbląg, główne pola zainteresowań: eschatologia i myśl teologiczna Josepha Ratzingera, e-mail: m.p.kozakiewicz@wp.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2029-8970>.

¹ Zob. *Jacob Taubes*, w: *Teologia Polityczna* [on-line], <https://teologiapolityczna.pl/jacob-taubes> (dostęp 16.04.2023); P. Nowak, *Tematy żydowskie (4) Jacob Taubes i sens apokalipsy*, w: *Culture.pl* [online], <https://culture.pl/pl/artykul/tematy-zydowskie-4-jacob-taubes-i-sens-apokalipsy> (dostęp 16.05.2023); M. Treml, *Jacob Taubes i Berlin 1968*, w: *Miesięcznik Znak* [on-line], <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/jacob-taubes-i-berlin-1968/> (dostęp: 16.04.2023); M. Piotrowska-Grot, *W permanentnym obliczu końca (Jacob Taubes: „Zachodnia eschatologia”)*, w: *Art Papier* [online], <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=306&artykul=5665> (dostęp: 16.04.2023); A. Serafin, *Przedmowa*, w: J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, przekł. A. Serafin, Warszawa 2016, s. V–XV; Z. Krasnodębski, *Wstęp do wydania polskiego*, w: J. Taubes, *Teologia polityczna Świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23–27 lutego 1987 roku*, przekład: M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 5–36; P. Nowak, *Wstęp*, w: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, przekł. P. Graczyk, R. Kuczyński, A. Kujawa-Eberharter i in., Warszawa 2013, s. V–XXII.

² Zob. np. J. Muller, *Professor of apocalypse. The many lives of Jacob Taubes*, Princeton 2022; R. Faber, *Ad Jacob Taubes. Historischer und politischer Theologie, moderner Gnostiker*, Hamburg 2022; B. Babich, *Ad Jacob Taubes*, „New Nietzsche Studies” 7(2007), s. 5–10.

Spektakularna kariera naukowa Taubesa zaprowadziła go na uniwersytety w Jerozolimie, Nowym Jorku, Harvardzie i pozwoliła na osobistą znajomość z postaciami takimi jak Karl Barth, Hans Urs von Balthasar czy Paul Tillich³. Miał należeć do „najwybitniejszych przedstawicieli żydowskiej teologii politycznej tamtego czasu [lat 50. XX w.]”⁴, a jego rozważania dotyczące teologii politycznej Pawła z Tarsu miały inspirować całe rzesze lewicowych myślicieli końca XX wieku⁵. Zważywszy na to, wydaje się uzasadnione i interesujące zgłębienie myśli filozoficznej Taubesa. Szczególnie intrygujące są intuicje eschatologiczne żydowskiego badacza i to one stanowią będąc myśl przewodnią podjętych analiz.

Niniejszy artykuł będzie niejako wprowadzeniem do badań nad twórczością Jacoba Taubesa. W związku z tym przedstawiona zostanie jego biografia od strony naukowej i dziejów życia, jak również scharakteryzowane zostaną pozostawione przez niego dzieła. Głównym celem artykułu jest prezentacja osoby Jacoba Taubesa i charakterystyka jego twórczości.

1. BIOGRAFIA⁶

Jacob Taubes urodził się 25 lutego 1923 r. w Wiedniu, w tradycyjnej żydowskiej rodzinie, jako syn rabina Cwi Taubesa. Trzydzieści lat później, w 1936 r., przeprowadza się wraz z rodziną do Szwajcarii. Wykształcenie zdobywa w Bazylei i Zurychu, gdzie w 1947 r. uzyskuje tytuł doktora filozofii na podstawie pracy „Zachodnia eschatologia”. Wychowany zarówno w atmosferze religii, jak i nauki – jego ojciec, naczelný rabin Zurychu, choć z wykształcenia nie był teologiem, podjął się napisania rozprawy na temat Jezusa i halachy⁷ – młody Taubes szybko staje się rozpoznawalnym i poważanym naukowcem. W 1949 r. rozpoczyna pracę w Jewish Theological Seminary w Nowym Jorku, a dwa lata później wyjeżdża na uniwersytet w Jerozolimie, którego rektor Hugo Bergman ocenia zdolności Taubesa jako „absolutnie wyjątkowe”⁸. W Jerozolimie filozof styka się z przedstawicielami żydowskiej teologii politycznej, przejawiającymi różnorakie poglądy na temat syjonizmu i wojny izraelsko-arabskiej⁹. Sam Taubes sceptycznie podchodzi zarówno do zasadności istnienia Państwa Izrael, jak i do realizacji judaistycznych założeń mesjańskich na drodze walki zbrojnej¹⁰. W roku 1953 wraca do Stanów Zjednoczonych, gdzie dostaje pracę w lewicowym

³ Por. P. Nowak, *Wstęp*, s. VI–VII.

⁴ P. Nowak, *Wstęp*, s. IX.

⁵ Por. Z. Krasnodębski, *Wstęp*, s. 11.

⁶ Obszerną biografię J. Taubesa znaleźć można w cytowanym już wstępie do dzieła *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, napisanym przez P. Nowaka.

⁷ Por. A. Serafin, *Przedmowa*, s. V.

⁸ P. Nowak, *Wstęp*, s. VI.

⁹ Na temat wojny żydowsko-arabskiej i współczesnej historii Państwa Izrael zob. D. Bensimon, E. Errera, *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, przekł. R. Gromacka, K. Pruski, Warszawa 2000.

¹⁰ Wydaje się, że Taubes, mimo swojego zainteresowania teologią polityczną, nie jest entuzjastą żadnej formy mesjanizmu politycznego. Nt. mesjanizmu politycznego zob. W. Opióła, *Mesjanizm polityczny. Źródła zjawiska w teologii judaistycznej*, „Konteksty” 5(2007), ss. 57–66.

wydawnictwie Beacon Press, a przez następne lata wykłada filozofię religii na Harvardzie, w Princeton i Columbia University. Wreszcie w 1966 r. uzyskuje tytuł profesora zwyczajnego na Freie Universität w Berlinie¹¹. Filozofią zajmuje się do samego końca. Ostatnie wykłady prowadzi w Heidelbergu w 1987 r., gdy jest już w stanie zaawansowanej choroby nowotworowej. Ostatkiem sił śmiertelnie chory Taubes dzieli się swoimi wnioskami płynącymi z lektury Pawłowego Listu do Rzymian, który interpretuje w kontekście teologii politycznej¹². Umiera niespełna dwa miesiąca później.

Geniusz Jacoba Taubesa, uwidaczniający się w jego intuicji filozoficznej, inteligencji i ponadprzeciętnej łatwości przyswajania wszelkich nowych idei, niekoniecznie szedł w parze z przyzwoitością czy umiejętnością poszanowania zasad życia społecznego.

Pozer, grafoman, prowokator, uwodziciel, bezkompromisowy teolog, myśliciel, którego szerokości nie potrafili objąć najprzemysłniejsi rabini jego czasu – to wszystko maski, kostiumy, w jakie Jacob Taubes stroił swą niepohamowaną myśl, swój niepowtarzalny sposób istnienia. Był Hanuszkiewiczem żydowskiej apokalipsy – trochę kiczowatym, zawsze prowokacyjnym, niewątpliwie genialnym¹³.

Tak charakteryzuje żydowskiego filozofa Piotr Nowak¹⁴, podkreślając jego niezręczność i wielowymiarowość, jak również niektóre z wad.

Życie prywatne Taubesa opisać można jako naznaczone dekadencją i hultajstwem. W obyciu filozof był trudny, niecierpliwy, często nietaktowny i niekulturalny. Cechował się bałaganiarstwem, był chaotyczny, zasypiał na wykładach cudzych i własnych, chrapał w synagodze, a do tego miał tendencję do przypisywania sobie nie swoich twierdzeń, tworząc swoje prace „na granicy plagiatu”, jak wskazuje Nowak¹⁵. We wstępie do „Teologii politycznej Świętego Pawła” Z. Krasnodębski stwierdza: „[Taubes] Nie był łatwym człowiekiem – charyzmatycznym dla jednych, demonicznym dla innych. Jego nauczyciel Scholem uznał go nawet za wcielenie zła”¹⁶.

Problematiczne było dla niego utrzymywanie zdrowych relacji, co zresztą zostało wyczerpująco opisane przez jego pierwszą żonę w książce „Rozwiązek”¹⁷. Susan Taubes w fabularyzowanej powieści i pod przykrywką fałszywych nazwisk dzieli się swoim doświadczeniem życia z filozoficznym geniuszem. Książkowy Ezra – alter ego Taubesa – jest człowiekiem gwałtownym, skorym do konfliktów i wyolbrzymiającym każdy błąd swojej żony.

¹¹ Por. W. Opiola, *Mesjanizm polityczny*, ss. 57–66.

¹² Por. A. Assmann, *Przedmowa do wydania niemieckiego*, w: J. Taubes, *Teologia polityczna Świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23–27 lutego 1987 roku*, przekł. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 37.

¹³ P. Nowak, *Wstęp*, s. V.

¹⁴ Piotr Nowak – ur. 1966 r., polski filozof, profesor zwyczajny, wykładowca Uniwersytetu w Białymstoku i Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się m.in. filozofią starożytną, filozofią polityczną, filozofią literatury oraz filozofią religii.

¹⁵ Por. P. Nowak, *Wstęp*, s. XII.

¹⁶ Z. Krasnodębski, *Wstęp*, s. 14.

¹⁷ Zob. S. Taubes, *Rozwiązek*, przekł. M. Nowak, Kraków 2015.

Ezra zazwyczaj był poza domem, a kiedy się zjawiał, zawsze nieoczekiwanie, wybuchala awantura – był to stały element życia rodzinnego. Tyle że wraz z upływem lat i dorastaniem dzieci kłótnie stawały się coraz gorsze, a Sophie uświadomiła sobie, że nie może zaakceptować kolejnych przegranych. Ezra prowadził teraz rachunki za nich wszystkich, za nią i dzieci, notując wszystko, cokolwiek którekolwiek z nich zgubiło lub zrobiło źle, a ponieważ uparcie nie potrafili się poprawić, nie było nadziei. Nie tylko wyliczał przeszłe przewinienia, ale też przewidywał przyszłe. Zanim dorosły, Ezra już widział swoje dzieci na szubienicy i w rynsztoku¹⁸.

Oprócz tego książkowy odpowiednik Taubesa wykazuje się porażającym brakiem umiejętności życia rodzinnego, jest złym ojcem i nie potrafi cieszyć się życiem:

Ezra narzekał. Przerażały go koraliki, glina, gałganki i farby, a zwłaszcza dziecięce rysunki na ścianach. To się zmyje, zapewniała go żona i udawadniała to, biorąc do ręki gąbkę. Ale Ezrę przerażała myśl o dzieciach rysujących po ścianach. Ezra ogłosił, że życzy sobie w domu porządku [...] krzyczał na widok pęknięcia na ścianie, rozlanych płynów, brakującego guzika – wszystko musiało być natychmiast korygowane¹⁹.

Jakkolwiek smutne wydaje się życie rodzinne żydowskiego filozofa, opisane przez jego żonę na stronach książki, rzeczywistość okazała się jeszcze tragiczniejsza: Jacob Taubes doprowadził Susan do samobójstwa, porzuciwszy ją i dwoje ich dzieci dla innej kobiety – Margherity von Brentano, którą później poślubił. W tej postawie ujawniają się najgłośniejsze z jego wad – kobieciarstwo, rozwiązłość i brak poszanowania dla otaczających go ludzi. Co gorsza, wydaje się, że Taubes nie tylko nie wstydział się swojego sposobu życia, ale wręcz przechwalał liczbą związków i romansów²⁰.

Biorąc pod uwagę powyższe fakty, należy stwierdzić, że postać Jacoba Taubesa rysuje się w nie najlepszych barwach – człowiek skupiony na sobie, despotyczny, arogancki. Z drugiej strony – oddany poszukiwaniu prawdy i dzieleniu się wiedzą podczas niezliczonych wykładów i seminariów. To zestawienie wydaje się sugerować, jakoby żydowski filozof nie traktował swojej obecności w świecie zbyt poważnie. Mimo że wiele refleksji poświęcił takim tematom, jak nawrócenie, przebóstwienie czy grzechy, zapoznając się bliżej z jego biografią, można odnieść wrażenie, że rozważania te pozostawały dla niego w wymiarze czysto teoretycznym, filozoficznym. Być może postrzegał on człowieka jako byt zbyt mało znaczący, by jego działania i wybory miały swoje realne odniesienie do prawdy i mogły zmienić coś w losach świata, tak jakby wartości, o których pisał, były zbyt transcendentne, by można było obcować z nimi inaczej niż tylko w sferze rozważań i filozoficznych definicji. W każdym razie nie da się ukryć, że osoba Jacoba Taubesa prezentuje się tyleż intrygująco, co ekscentrycznie.

¹⁸ S. Taubes, *Rozwiązek*, ss. 23–24.

¹⁹ S. Taubes, *Rozwiązek*, s. 23.

²⁰ Por. P. Nowak, *Wstęp*, s. XII.

2. TWÓRCZOŚĆ

Mimo swojego wielkiego zapachu do zajmowania się filozofią Jacob Taubes, wieloletni profesor i wykładowca, opublikował za życia właściwie tylko jedną książkę – rozprawę doktorską na temat eschatologii zachodniej, którą napisał w wieku zaledwie dwudziestu czterech lat. Mogłoby się wydawać, że zwiastuje to początek wielkiej kariery literackiej, tak się jednak nie stało. Publikacje Taubesa ograniczały się do artykułów i krótkich esejów lub też zapisów wykładów, zredagowanych i wydanych przez jego uczniów i kolegów.

Podstawowe prace przełożone na język polski to: „Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie” oraz „Teologia polityczna Świętego Pawła”. Pierwsza z nich jest zbiorem esejów, wybranych w 2013 r. na podstawie publikacji „Vom Kult zur Kultur”, zawierającej teksty Taubesa ukazujące się w latach 1953–1983²¹. Zważywszy na fakt, że Taubes nie wydawał książek, monografia ta jest bardzo cenna, jako że może przybliżyć w większym zakresie idee filozoficzne zajmujące żydowskiego myśliciela²². Druga z książek, dotycząca teologii Pawłowej, stanowi zapis wspomnianych wcześniej wykładów, ostatnich w życiu Taubesa. Wydana została po niemiecku w 1993 r., a polsku w 2010 r. To właśnie ta publikacja miała przynieść żydowskiemu filozofowi „pośmiertną sławę”²³.

Praca doktorska Taubesa „Zachodnia eschatologia” zgodnie z tytułem skupia się na ideach eschatologicznych obecnych w filozofii i teologii zachodniej. Filozof śledzi historię oddziaływania oraz ewolucję pojęć eschatologicznych, wywodzących się pierwotnie z języka religijnego, za punkt wyjścia biorąc przede wszystkim judaizm, chrześcijaństwo i gnozę. Taubes, choć naukowo zainteresowany teologią chrześcijańską, w swoich interpretacjach pojęć takich jak mesjanizm, eschatologia czy wieczność woli odnosić się raczej do dzieł filozoficznych niż teologicznych. W książce nie brakuje licznych odniesień do twórczości Karola Marksa, Sørena Kierkegarda²⁴, Georga Hegla²⁵, Immanuela Kanta²⁶ i wielu innych współczesnych filozofów zachodnich. Taubesa interesuje przede wszystkim to, w jaki sposób idee rdzennie judaistyczne czy chrześcijańskie przeniknęły do filozofii zachodniej i zaczęły niejako „żyć własnym życiem”, często nie mając już zbyt wiele wspólnego ze swoimi religijnymi pierwowzorami.

W pracy znaleźć można wiele mniej lub bardziej usystematyzowanych myśli Taubesa dotyczących kwestii eschatologicznych, wyrażonych często w formie rzuconej od niechcienia myśli lub lakonicznego komentarza. Należy w tym miejscu zauważyć, że wywód żydowskiego filozofa nie zawsze jest klarowny, a czasem przybiera postać wręcz chaotyczną: „Adam i odkupiciel są w równiej mierze obcym człowiekiem. Nadchodzący obcy ostatecznie zbawia się sam, zbawia swoją duszę pozostawioną

²¹ Zob. J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft: gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, Monachium 1996.

²² Por. Jacob Taubes, *Vom Kultur zur Kultur*, w: *Atlantisz. Book Island* [online], <https://www.atlantiszkiado.hu/en/konyv/vom-kult-zur-kultur/> (dostęp: 18.04.2023).

²³ P. Nowak, *Wstęp*, s. VI.

²⁴ Por. J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. 13.

²⁵ Por. J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. 20.

²⁶ Por. J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. 153.

niegdyś w tutejszym świecie, tu, na dole, w obcości. Dlatego obcy człowiek musi raz jeszcze przybyć do obcości świata, aby wybawić iskry swej jaźni z więzienia obcości. Obcy człowiek jest Adamem i zbawicielem: zbawionym zbawicielem”²⁷. Z przytoczonego jako przykład cytatu trudno jest wywnioskować, czy jest to myśl wychodząca od samego Taubesa, czy jedynie opis gnostyckiego pojmowania zbawienia. Wziąwszy pod uwagę również fakt, że chwilę wcześniej żydowski filozof pisze, iż „religie mandejska, manichejska, żydowska, chrześcijańska i islamska stanowią jedność”²⁸, nie sposób jednoznacznie określić, co w danej chwili inspiruje Taubesa i do którego systemu religijnego się on odnosi.

Wydaje się, że powyższa refleksja, dotycząca twórczości Jacoba Taubesa, nie jest bezpodstawna. Również wśród uczniów filozofa panowało przekonanie, że sprawa on wrażeń osoby, która „za dużo wie”, ma problemy z systematycznym wyrażaniem swoich refleksji i obsesyjnie próbuje doszukiwać się w czytanych pracach ukrytego sensu – niedostępnej innym ludziom głębi²⁹. Mimo wszystkich tych osobliwości, utrudniających lekturę dzieł Taubesa, jego praca doktorska została oceniona bardzo wysoko i otworzyła przed nim drzwi naukowego świata.

Przechodząc do książki „Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie”, należy już na początku zaznaczyć, że jest to publikacja najbardziej zróżnicowana, ze względu na liczbę zawartych w niej artykułów i prac Taubesa, powstających na przestrzeni trzydziestu lat. Trzydzieści dziewięć esejów, przetłumaczonych i zebranych w jednej publikacji, za wspólny mianownik mających odniesienie do jednego z najbardziej interesujących Taubesa tematów: mesjanizmu. Zbiór tworzą zarówno skromne, kilkunastonicowe szkice, jak i bardziej obszernie artykuły.

Zbiór tekstów otwiera krótki esej „Cena za mesjanizm”, będący zapisem wykładu wygłoszonego przez Taubesa w 1981 r. w Jerozolimie podczas Światowego Kongresu Judaistycznego³⁰. Filozof podejmuje refleksję na temat judaistycznej idei mesjanizmu w odniesieniu do twórczości Gershoma Scholema³¹. Prowadząc polemikę z Scholemowym definiowaniem mesjanizmu jako odkupienia dokonującego się koniecznie w przestrzeni publicznej i „na oczach dziejów”³², Taubes przeciwstawia mu teologię Pawła z Tarsu, opisując go jako „wewnętrznego żyda”³³. To właśnie to „wewnętrzze”, jako miejsce realizowania się odkupienia mesjańskiego, jest najważniejsze dla nich obu – dla Pawła z Tarsu i Jacoba Taubesa.

Taubes rozumie mesjanizm nie tylko jako historyczną ideę, nad którą należy prowadzić badania, lecz jako realnie przeżywaną rzeczywistość, która „ma sens,

²⁷ Por. tamże, s. 39.

²⁸ Por. tamże, s. 38.

²⁹ Por. Z. Krasnodębski, *Wstęp*, s. 12.

³⁰ Por. J. Taubes, *Cena za mesjanizm*, w: tenże, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, przekł. P. Graczyk, R. Kuczyński, A. Kujawa-Eberharter i in., Warszawa 2013, s. 3.

³¹ Gershom Scholem – ur. 1897, zm. 1982, żydowski filozof, profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, autorytet w dziedzinie mistyki żydowskiej ze szczególnym uwzględnieniem mesjanizmu. Taubes i Scholem byli znajomymi, ale nie przyjaciółmi. Gdy spotkali się w Izraelu, Scholem miał nawet nazwać młodszego kolegę i ucznia zdrajcą (Por. P. Nowak, *Wstęp*, s. VII).

³² Na temat mesjanizmu według Gershoma Scholema zob. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przekł. Juliusz Zychowicz, Kraków 1991.

³³ Por. J. Taubes, *Cena za mesjanizm*, s. 5.

ponieważ odkrywa znaczący aspekt ludzkiego doświadczenia³⁴. Jest to rzeczywistość wydarzająca się przede wszystkim wewnątrz jako doświadczenie duchowe, przemieniająca raczej człowieka niż świat, w którym żyje. Jak wskazuje żydowski filozof: „Jeśli mesjańska idea w judaizmie nie zostanie uwewnętrzniona, może przemienić «krajobraz odkupienia» w płonąca apokalipsę³⁵ i dalej: „Każda bowiem próba sprowadzania zbawienia na poziom historii bez przeobrażenia samej idei mesjańskiej wiedzy wprost do przepaści³⁶. Jak widać, Taubes konsekwentnie dystansuje się od wszelkiego rodzaju „uspołeczniania” mesjanizmu i wykorzystywania go do zewnętrznie prezentowanych manifestacji, których celem jest przemiana świata. Podobnie jak wtedy, gdy spotykał się z przedstawicielami mesjanizmu politycznego w Jeruzolimie, również w swojej późniejszej naukowej karierze pozostaje wierny duchowemu, wewnętrznemu pojmowaniu mesjanizmu.

Fascynacja teologią Świętego Pawła doprowadziła do powstania trzeciej z wymienionych wcześniej publikacji. W wykładach poświęconych teologii politycznej apostoła z Tarsu Taubes zajmuje się kwestiami takimi jak relacja prawa i usprawiedliwienia, definicja ludu Bożego, historia zbawienia, wpływ myśli Marcjona na teologię i filozofię.

Wydaje się, że jednym z celów, jakie postawił sobie żydowski filozof, podejmując badania nad postacią Świętego Pawła, jest wykazanie, że w gruncie rzeczy apostoł był po prostu praktykującym żydem oraz że jego właściwym środowiskiem jest właśnie judaizm, nie chrześcijaństwo. W swoich wykładach Taubes stawia pytanie o to, gdzie powinno się umiejscawiać Pawła w żydowskiej historii religii³⁷. Stwierdzając na wstępie, że badania nad teologią Pawłową „są prowadzone obecnie na bardzo niskim poziomie³⁸, filozof dochodzi do wniosku, że jego zadaniem jest nie tylko przeprowadzenie wyczerpujących badań nad postacią apostoła, lecz również wykazanie jego żydowskiej przynależności. Jak sam pisze: „Dotąd dotarł skromny Jacob Taubes i zabierze się teraz do tego, by heretyka [Pawła] sprowadzić do domu, uważam bowiem – to moje osobiste zdanie, że jest on bardziej żydowski od każdego rabina reformatora, czy też od każdego liberalnego rabina, którego słuchałem w Niemczech, Anglii, Ameryce, Szwajcarii czy gdziekolwiek indziej³⁹”.

Teologia Pawła z Tarsu była dla Taubesa tematem najwyższej wagi. Jak wskazuje Aleida Asmann⁴⁰ w przedmowie do niemieckiego wydania „Teologii politycznej Świętego Pawła”:

Studia nad myślą Pawła Apostoła nie były dla niego rutynowym zajęciem akademickim, ale refleksją nad tym, co stanowiło samo centrum jego duchowego niepokoju. Tylko przyjęcie takiego założenia pozwala zrozumieć, że dramatyczna fizyczna

³⁴ J. Taubes, *Cena za mesjanizm*, s. 6.

³⁵ J. Taubes, *Cena za mesjanizm*, s. 10. Taubes odnosi się tu do syjonizmu.

³⁶ J. Taubes, *Cena za mesjanizm*, s. 10.

³⁷ Por. J. Taubes, *Teologia polityczna*, s. 47.

³⁸ J. Taubes, *Teologia polityczna*.

³⁹ J. Taubes, *Teologia polityczna*, s. 57.

⁴⁰ Aleida Asmann – ur. 1947, niemiecka profesor nauk humanistycznych, literaturoznawczyni, antropolog kultury, egiptolog, szczególną rolę w jej badaniach pełnią polityka historyczna i pamięć kulturowa. Wraz z mężem Janem Asmannem współpracowała i przyjaźniła się z Taubesem.

słabość, która w normalnych okolicznościach uniemożliwiłaby mu uczestnictwo w sesji, stawiając go teraz w obliczu fizycznego i duchowego kresu, dała mu sposobność do wypowiedzenia tego, co miał jeszcze do przekazania, i wytyczyła temu odpowiednie ramy. Pozwala to zrozumieć, dlaczego Taubes, który nie miał już sił, by choćby przez chwilę stanąć na własnych nogach, z całą intelektualną energią przez cztery dni i do tego przez trzy godziny bez przerwy był w stanie mówić na temat Listu do Rzymian i znaczenia tej lektury dla jego myśli. Tym, co jeszcze raz pozwoliło mu zebrać wszystkie siły, była presja zbliżającego się kresu i nadarzająca się okazja, by przedstawić swój duchowy testament.

Powyższy opis pozwala stwierdzić, że postać Pawła, jego myśl i teologia były dla Jacoba Taubesa nie tylko obiektem szczególnego zainteresowania naukowego, lecz również stanowiły dla niego ważne odniesienie egzystencjalne. Z całą pewnością można również uznać, że myśl judaistyczno-chrześcijańska wpłynęła znacząco na twórczość żydowskiego filozofa i kształtowała jego spojrzenie na religię, prawo, politykę czy mesjanizm. Jak zauważa Krasnodębski, „Taubes uznaje się za «paulina», za należącego do tradycji Pawłowej, choć nie jest chrześcijaninem”⁴¹. Łączenie tych dwóch porządków – judaistycznego i chrześcijańskiego – wydaje się charakterystyczną cechą twórczości żydowskiego myśliciela.

Podczas gdy niektórzy uważają Taubesa za teologa⁴², sam filozof wyraźnie się temu sprzeciwia⁴³, określając się raczej „historykiem idei pracującym na materiale teologicznym”⁴⁴. Jednocześnie należy postrzegać go jako osobę wierzącą w transcendencję, wieczność, zbawienie i żyjącą w przekonaniu, że w najmniej oczekiwanej chwili może być świadkiem nadejścia Mesjasza⁴⁵. Trzeba mieć jednak na uwadze, że wymienione pojęcia Taubes interpretuje wobec tylko sobie znajomego klucza, cechując się sporą dozą dowolności i przemieszczając się płynnie między filozofią i teologią, myślą chrześcijańską i judaistyczną, apokaliptyką i teologią polityczną. Trudno szukać w jego twórczości precyzyjnych definicji, usystematyzowanych wywodów i argumentacji. Poznając twórczość Jacoba Taubesa, obcuje się bezpośrednio z jego nieoszlifowanymi myślami, przelaną na papier intuicją, a czasem czymś, co zdaje się wręcz strumieniem świadomości. Twórczość tę można więc scharakteryzować jako chaotyczną, odważną, dynamiczną, nowatorską, nacechowaną indywidualizmem i niezależnością, jak również brakiem przywiązania do ogólnie przyjętych założeń, schematów i norm⁴⁶.

Wszystkie wymienione cechy twórczości Jacoba Taubesa sprawiają, że analiza jego prac i odkrywanie znaczenia, w jakim posługuje się terminami teologicznymi, jest niezwykle intrygująca, lecz z drugiej strony niesie ze sobą pewne trudności. Mimo to zgłębianie dorobku tego mało znanego filozofa wydaje się zarówno interesujące, jak i wartościowe.

⁴¹ Z. Krasnodębski, *Wstęp*, s. 17.

⁴² A. Serafin, *Przedmowa*, s. V.

⁴³ Zob. J. Taubes, *Teologia polityczna*, s. 41: „Z właściwą sobie próżnością oświadczyłem (nie będąc przecież teologiem): mogę wam coś o tym powiedzieć”.

⁴⁴ Z. Krasnodębski, *Wstęp*, s. 16.

⁴⁵ Por. Krasnodębski, *Wstęp*, s. 16.

⁴⁶ Por. A. Serafin, *Przedmowa*, s. VI–VII.

PODSUMOWANIE

Analiza twórczości Jacoba Taubesa pozostaje zadaniem otwartym. Jedną książką, cykl wykładów i kilkadziesiąt artykułów – dorobek naukowy tego żydowskiego teologa, choć nie najobszerniejszy, zawiera w sobie ogromną ilość kontekstów i inspiracji, stanowiących niezwykle interesujący materiał badawczy. Studia nad dziełami Taubesa są więc obszarem, który warto rozwijać, zarówno z perspektywy filozofii, jak i teologii. Szczególnie warte uwagi wydają się konteksty eschatologiczne obecne w jego pracach. Można w nich dostrzec pewien rodzaj synkretyzmu, łączenia i mieszania ze sobą wpływów chrześcijańskich, żydowskich, gnostyckich, komentowanych i odczytywanych często w kontekście współczesnej filozofii. Wydaje się, że Taubes pozwala sobie na zupełną dowolność w zestawianiu różnych koncepcji i źródeł.

Poznawszy życiorys Jacoba Taubesa, łatwo można dojść do wniosku, że był zdecydowanie lepszym filozofem niż mężem, ojcem czy nauczycielem. Trudno nie zauważyć licznych cech charakteru, które określić można jako co najmniej trudne, o ile nie negatywne. Z biografii Taubesa wyłania się postać człowieka aroganckiego, nieprzyjemnego, przekonanego o swoim geniuszu i nietraktującego otaczającej go rzeczywistości zbyt poważnie. Wziąwszy pod uwagę to, jak postrzegali go znajomi oraz najbliższa rodzina, można zaryzykować stwierdzenie, że nie była to postać budząca generalnie pozytywne odczucia. Trudno więc, czytając jego prace, dostrzec w nim mentora czy mistrza, wychowawcę, nauczyciela – ze względu na „mroczną” stronę jego życiorysu.

Abstrahując jednak od osobistych sympatii czy antypatii w stosunku do jego postaci, należy zauważyć, że niezaprzeczalnie twórczość Jacoba Taubesa pozostaje interesującym polem badań, pobudza do refleksji i zaskakuje oryginalnością i nieszablonowością myślenia, przez co stanowi wartościowy przedmiot badań teologicznych i filozoficznych.

JACOB TAUBES (1923–1987) – ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

STRESZCZENIE

Jacob Taubes (1923–1987) to żydowski filozof, historyk idei, utalentowany pisarz, wieloletni wykładowca na uniwersytetach w Nowym Jorku, Harvardzie czy Princeton. Głównym polem jego zainteresowań była eschatologia interpretowana w kluczu teologii politycznej. Był zafascynowany postacią Świętego Pawła, którego uznawał raczej za żyda niż chrześcijanina. Nigdy nie określił swojej przynależności religijnej, wyznawał jednak wiarę w transcendencję, celowość świata i życie wieczne. Prywatnie był postacią budzącą skrajne emocje, enigmatyczną, pełną sprzeczności, a nawet kontrowersyjną. Mimo swojej błyskotliwej kariery i filozoficznego geniuszu Taubes nie zostawił po sobie wielu dzieł. W Polsce pozostaje autorem niszowym i nierozpoznawalnym. Artykuł stanowi wprowadzenie do biografii i twórczości Jacoba Taubesa, przedstawia jego życiorys i dorobek naukowy, a także określa charakterystyczne cechy twórczości tego tajemniczego żydowskiego filozofa.

JACOB TAUBES (1923–1987) – LIFE AND WORK

SUMMARY

Jacob Taubes (1923–1987) was a Jewish philosopher, historian of ideas, talented writer and long-time lecturer at universities in New York, Harvard, and Princeton. His interests were focused on eschatology, interpreted in the key of political theology. He was fascinated by the figure of Saint Paul, whom he regarded more as a Jew than a Christian. He never specified his religious affiliation, but he professed a belief in transcendence, the purposefulness of the world, and eternal life. Privately, he was a figure who evoked extreme emotions; he was enigmatic, full of contradictions and even controversial. Despite his brilliant career and philosophical genius, Taubes did not leave behind many works. In Poland, he remains a niche and unrecognized author. This article serves as an introduction to the biography and work of Jacob Taubes, presenting his life story and scholarly achievements, as well as identifying the distinctive characteristics of this mysterious Jewish philosopher's work.

JACOB TAUBES (1923–1987) – LEBEN UND WERK

ZUSAMMENFASSUNG

Jacob Taubes (1923–1987) war ein jüdischer Philosoph, Ideenhistoriker, talentierter Schriftsteller und langjähriger Dozent an Universitäten in New York, Harvard und Princeton. Der Schwerpunkt seines Interesses lag auf der Eschatologie, interpretiert im Rahmen der politischen Theologie. Er war fasziniert von der Figur des heiligen Paulus, den er eher als Juden denn als Christen betrachtete. Er hat seine religiöse Zugehörigkeit nie festgelegt, aber er bekannte einen Glauben an Transzendenz, den Zweckmäßigkeit der Welt und das ewige Leben. Privat war er eine Person, die extreme Emotionen hervorrief, rätselhaft, voller Widersprüche und sogar kontrovers. Trotz seiner brillanten Karriere und philosophischen Genialität hat Taubes nicht viele Werke hinterlassen. In Polen bleibt er ein Nischenautor, der wenig Anerkennung findet. Dieser Artikel dient als Einführung in die Biografie und das Werk von Jacob Taubes und stellt seine Lebensgeschichte, wissenschaftlichen Leistungen sowie die charakteristischen Merkmale des Werks dieses geheimnisvollen jüdischen Philosophen vor.

BIBLIOGRAFIA:

- Assmann A., *Przedmowa do wydania niemieckiego*, w: J. Taubes, *Teologia polityczna Świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23–27 lutego 1987 roku*, przekł. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 37–40.
- Bensimon D., Errera E., *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, przekł. R. Gromacka, K. Pruski, Warszawa 2000.
- Babich B., *Ad Jacob Taubes*, „New Nietzsche Studies” 7(2007), s. 5–10.

- Faber R., *Ad Jacob Taubes. Historischer und politischer Theologie, moderner Gnostiker*, Hamburg 2022.
- Jacob Taubes. *Vom Kultur zur Kultur*, w: *Atlantisz. Book Island* [online], <https://www.atlantiszkiado.hu/en/konyv/vom-kult-zur-kultur/> (dostęp: 18.04.2023).
- Jacob Taubes, w: *Teologia Polityczna* [online], <https://teologiapolityczna.pl/jacob-taubes> (dostęp: 16.04.2023).
- Krasnodębski Z., *Wstęp do wydania polskiego*, w: J. Taubes, *Teologia polityczna Świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23–27 lutego 1987 roku*, przekł. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 5–36.
- Muller J., *Professor of apocalypse. The many lives of Jacob Taubes*, Princeton 2022.
- Nowak P., *Tematy żydowskie (4). Jacob Taubes i sens apokalipsy*, w: *Culture.pl* [online], <https://culture.pl/pl/artukul/tematy-zydowskie-4-jacob-taubes-i-sens-apokalipsy> (dostęp: 16.05.2023).
- Nowak P., *Wstęp*, w: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, przekł. P. Graczyk, s. V–XXII.
- Opióła W., *Mesjanizm polityczny. Źródła zjawiska w teologii judaistycznej*, „Konteksty” 5(2007), s. 57–66.
- Piotrowska-Grot M., *W permanentnym obliczu końca (Jacob Taubes: ‚Zachodnia eschatologia’)*, w: *Art Papier* [online], <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=306&artykul=5665> (dostęp: 16.04.2023).
- Scholem G., *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przekład: Juliusz Zychowicz, Kraków 1991.
- Serafin A., *Przedmowa*, w: Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, przekł. A. Serafin, Warszawa 2016, s. V–XV.
- Taubes J., *Cena za mesjanizm*, w: tenże, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, przekł. P. Graczyk, R. Kuczyński, A. Kujawa-Eberharter i in., Warszawa 2013, s. 3–10.
- Taubes J., *Teologia polityczna Świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23–27 lutego 1987 roku*, przekł. M. Kurkowska, Warszawa 2010.
- Taubes J., *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft: gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, Monachium 1996.
- Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, przekł. A. Serafin, Warszawa 2016.
- Taubes S., *Rozwiązek*, przekł. M. Nowak, Kraków 2015.
- Treml M., *Jacob Taubes i Berlin 1968*, w: *Miesięcznik Znak* [online], <https://www miesiecznik.znak.com.pl/jacob-taubes-i-berlin-1968/> (dostęp: 16.04.2023).

APOLOGIA ŻYCIA WEDŁUG OJCA PROFESORA JACKA SALIJA OP

Słowa kluczowe: Jacek Salij, Dekalog, Nie zabijaj, aborcja, eutanazja, samobójstwo

Keywords: Jacek Salij, Decalogue, Thou shalt not kill, abortion, euthanasia, suicide

Schlüsselwörter: Jacek Salij, Dekalog, Du sollst nicht töten, Abtreibung, Euthanasie, Selbstmord

Jacek Salij urodził się w 1942 roku na Wołyniu. Jest dominikaninem, profesorem nauk teologicznych, pisarzem oraz publicystą. Ma w swoim dorobku wiele publikacji naukowych, a także książek popularyzatorskich¹. Jak wskazuje Przemysław Artemiuk, „trudno wyobrazić sobie polską teologię bez o. Jacka Salija. Dominikanin ten, przez całe lata związany z warszawską Akademią Teologii Katolickiej, a potem Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego, uprawiał ją systematycznie i na najwyższym poziomie akademickim”². Jego twórczość charakteryzuje się jasnym i przystępnym językiem, dzięki któremu czytelnik może zrozumieć trudne zagadnienia teologiczne³.

O. Salij przez całe lata współpracował z miesięcznikiem „W drodze”, a obecnie z „Teologią Polityczną”, w wydawnictwie której ukazują się jego dzieła wybrane. Do tej pory wydano cztery tomy pism wybitnego polskiego teologa. Na pierwszy z nich (2020), dotyczący św. Augustyna z Hippony, składają się: *Rozmowy ze świętym Augustynem*, *Wolność w refleksji świętego Augustyna*, *Niedziela jako dzień Ducha Świętego*, *Konkubina świętego Augustyna*⁴. Drugi tom (2021) związany został ze

* Kinga Kamińska – magister teologii, nauk o rodzinie (UKSW), doktorantka w ramach Specjalistycznych Studiów Teologicznych (SST) na Wydziale Teologii UKSW, e-mail: kkaminska231@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2304-6412>.

¹ Zob. *Noty o autorach*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2008, 3, s. 475–476. J. Salij, *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26/2(2017), s. 110.

² P. Artemiuk, *O teologii Akwinaty*, w: *Do Rzeczy* [online], <https://dorzeczy.pl/religia/216241/o-teologii-akwinaty.html> (dostęp: 14.08.2023).

³ Zob. P. Artemiuk, *O teologii Akwinaty*.

⁴ Jacek Salij OP, *Dzieła wybrane. Święty Augustyn*, w: *Księgarnia. Teologia Polityczna* [online], https://ksiegarnia.teologiapolityczna.pl/jacek-salij/404-52-jacek-salij-op-dzieła-wybrane-swiety-augustyn.html#/15-wesja_publicacji-wersja_drukowana (dostęp: 21.07.2023).

św. Tomaszem z Akwinu. Większość zawartych w nim tekstów dotyczy w całości teologii Akwinaty, a w przypadku innych jego myśl przywoływana jest jako integralna część przedstawianego tematu⁵. Trzeci tom dzieł wybranych (2021) nosi tytuł *Nasza wiara*. Jego zawartość jest pogłębioną refleksją nad wiarą: nad jej jakością, prawdami, a także nad jej wyobrażeniami, które należy przemyśleć. Przywołane przez autora liczne przykłady sprawiają, że trudne nieraz tematy teologiczne stają się dla odbiorcy jego przesłania bliskie i zrozumiałe. Wiara, jaką rozważa i opisuje o. Salij, jest sprawnością duchową, która odpowiednio pielęgnowana rozpoczyna w człowieku życie wieczne⁶.

W 2023 r. został wydany kolejny tom dzieł wybranych pt. *Nasze obyczaje*. Poświęcono go rozważaniom o. Salija nad katolicką moralnością. Prawo moralne otwiera przestrzeń duchową, dostępną na tej ziemi wyłącznie człowiekowi, w której możemy realizować wszystko, co prawdziwie ludzkie: miłość, wolność, sens – wskazują redaktorzy tomu. Ojciec profesor wskazuje w swoim przesłaniu, że przestrzeganie Bożych przykazań jest realizowaniem wolności, dojrzałości oraz wybrania na przyjaciół Bożych i słuchaczy zbawczego słowa⁷. Publikacja ta składa się z pięciu części. W pierwszej z nich autor analizuje Dekalog. Druga dotyczy kategorii dobra i zła. Poruszane są w niej tematy związane z celem życia, wiarą w dobro czy też sensem czynionego dobra, także przez niewierzących. W kolejnej części, zatytułowanej *Życie i śmierć*, polski teolog wskazuje na konkretne przykłady wykroczeń przeciwko piątemu przykazaniu, a także omawia kwestie związane ze śmiercią, sensem cierpienia oraz wojny. Ostatnia część porusza zagadnienia małżeństwa i rodziny. Dominikanin zajmuje się tutaj całą paletą zjawisk związanych z przygotowaniem do małżeństwa, istotą tego sakramentu oraz rodzicielstwem⁸.

Czwarty tom dzieł zebranych o. Salija jest cennym źródłem wiedzy na temat współczesnych obyczajów, moralności chrześcijańskiej oraz zagrożeń etyki, która ma swoje źródła w Objawieniu. Na podstawie treści tej publikacji w artykule niniejszym zostanie ukazana apologia życia ludzkiego według o. Salija w kontekście takich zjawisk jak aborcja, eutanazja i samobójstwo.

⁵ Jacek Salij OP, *Dziela wybrane. Święty Tomasz z Akwinu*, w: *Księgarnia. Teologia Polityczna* [online], https://ksiegarnia.teologiapolityczna.pl/jacek-salij/402-49-jacek-salij-op-dziela-wybrane-swiety-z-akwinu.html#/15-wesja_publicacji-wersja_drukowana (dostęp: 21.07.2023).

⁶ Jacek Salij OP, *Dziela wybrane. Nasza wiara*, w: *Księgarnia. Teologia Polityczna* [online], https://ksiegarnia.teologiapolityczna.pl/jacek-salij/419-175-jacek-salij-op-dziela-wybrane-nasza-wiara.html#/15-wesja_publicacji-wersja_drukowana (dostęp: 21.07.2023).

⁷ Jacek Salij OP, *Dziela wybrane. Nasze obyczaje*, w: *Księgarnia. Teologia Polityczna* [online], https://ksiegarnia.teologiapolityczna.pl/jacek-salij/445-221-jacek-salij-op-dziela-wybrane-nasze-obyczaje.html#/15-wesja_publicacji-wersja_drukowana (dostęp: 21.07.2023).

⁸ Zob. J. Salij, *Dziela wybrane*, t. IV: *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 11–13.

ŻYCIE JAKO WARTOŚĆ ABSOLUTNA

Autor *Naszych obyczajów* przypomina, że dziesięć przykazań Bożych jest dziś traktowanych bardzo często jako ciężar, którego nie da się unieść i który za wszelką cenę chce się zmienić oraz uwspółcześnić⁹. Tym samym wiele wykroczeń moralnych próbuje się usprawiedliwiać poprzez powołanie na działanie Bożego miłosierdzia¹⁰. Dzieje się tak dlatego, ponieważ przykazania są powszechnie rozumiane jako zakazy, które nie pozwalają w pełni żyć. Jednak, jak zauważa o. Salij, zadaniem prawa moralnego jest ochrona człowieka, a także otwarcie przestrzeni duchowej, dostępnej na tej ziemi wyłącznie człowiekowi, w której może on realizować wszystko, co prawdziwie ludzkie, a więc miłość, wolność, sens¹¹.

Dla wyznawców judaizmu w czasach Starego Przymierza Dekalog nie był ciężarem trudnym do uniesienia, lecz przede wszystkim wielkim darem Boga¹². Dziesięć Słów było przyjmowanych przez nich jako oznaka Bożej miłości, troski i opieki. Są one bowiem świadectwem, że Stwórca nie zostawił Izraelitów samych, ale dał im wskazówki, aby mogli żyć wiecznie¹³. „W Dekalogu chodzi o miłość Boga do wszystkich ludzi. Kto nie zachowuje Dekalogu, traci miłość, a bez miłości życie traci sens”¹⁴. Przykazania są więc środkiem ocalenia człowieka¹⁵. „Za pomocą przykazań Bóg Zbawca chce nam pomóc rozpoznać prawidłowo to prawo, które nosimy w sobie jako Jego stworzenie”¹⁶.

Jak wskazuje o. Jacek Salij, przykazania są konieczne ze względu na dwa skutki grzechu pierworodnego. Po pierwsze, dobre czyny ludzkie bez pomocy Boga nie osiągną „takiej intensywności i czystości, która by je wzniosła ponad doczesność i uczyniła nas godnymi życia wiecznego”¹⁷. Druga kwestia dotyczy rozeznania dobra, które zostało wypaczone, co charakteryzuje się przykrywaniem „prawdy o dobru i złu na miarę naszej ludzkiej ułomności”¹⁸. Dlatego też właściwe pojmowanie sensu dziesięciu przykazań Bożych pozwoli lepiej zrozumieć ich znaczenie, a ich przestrzeganie nie będzie przykrym obowiązkiem, ale świadomym zdążaniem w kierunku życia wiecznego. O. Salij przypomina: „Przykazania Boże ułatwiają nam prawidłowe odczytanie tego prawa moralnego, które nosimy w naszych sumieniach. W wymiarze moralnym nie dodają nic do tego prawa naturalnego ani go nie precyzują”¹⁹. Dlatego też ich słusność – jak wskazuje polski teolog – „może być rozpoznana również przez ludzi niewierzących”²⁰.

⁹ Zob. J. Salij, *Nie zabijaj*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 84.

¹⁰ Zob. J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 85.

¹¹ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 18.

¹² B. Preder, *Dekalog z innej strony*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 37(2009), s. 156.

¹³ Zob. B. Preder, *Dekalog z innej strony*, s. 156.

¹⁴ B. Preder, *Dekalog z innej strony*, s. 156.

¹⁵ Zob. J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 19.

¹⁶ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 19.

¹⁷ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 19.

¹⁸ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 19.

¹⁹ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 20.

²⁰ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 20.

Według o. Salija stosunek człowieka do Dekalogu jest zawsze odzwierciedleniem jego postawy względem Boga²¹. Dlatego też „posłuszeństwo Bożym przykazaniom jest tym prawdziwsze, im bardziej przeniknięte miłością do Boga, im bardziej polega na szukaniu zjednoczenia mojej woli z wolą Bożą”²². Natomiast traktowanie Dekalogu jako przymusu będzie skutkowało zmęczeniem i odrzuceniem go. Tym samym człowiek sprowadzi Boga do „panów tego świata, którzy potrafią wymusić posłuszeństwo swoim rozkazom”²³. A przecież, jak zauważa dominikanin, „człowiek nigdy nie ma racji, kiedy podejrzewa Pana Boga o niesprawiedliwość lub nieszlachetność. Pan Bóg bezwzględnie i w każdej sytuacji zasługuje na nasze zaufanie”²⁴. Dlatego też, rozważając Boże przykazania, trzeba mieć na względzie Bożą miłość. Taka postawa sprawi, że człowiek zacznie je rozpatrywać w sferze wolności²⁵, która „z natury swojej zwrócona jest ku dobru. Polega ona na tym, że ja jestem naprawdę panem samego siebie, toteż umiem prawidłowo rozpoznać dobro i z najgłębszą ochotą ku niemu się zwracam”²⁶.

W rozważaniach na temat piątego przykazania o. Salija przekazuje ważne spostrzeżenie, że jedynym zabezpieczeniem przed działaniem przeciwko przykazaniom jest „światło i moc Boża”²⁷. Ponadto Bóg posługuje się ludźmi i działa przez ludzi, dlatego „czasem wystarczy ciepłe, życzliwe słowo, by skutecznie powstrzymać człowieka przed zamachem na życie własnego dziecka”²⁸. Dominikanin zwraca również uwagę, że gdyby ludzie znali ciężar i konsekwencje swoich czynów, zdecydowanie by je potępili. Nieprzestrzeganie przykazań często wiąże się z ucieczką, a więc wyborem drogi na skrót, która w rzeczywistości jest drogą donikąd.

Tym samym wszelkie działania mające na celu odrzucenie piątego przykazania są tak naprawdę wołaniem o miłość. Pomimo wszelkich skomplikowanych i trudnych sytuacji życiowych według o. Salija „nie zabija się nigdy”, a nawet „absolutnie nigdy”. Dominikański uczonek przypomina, że właśnie tej zasady powinniśmy ściśle przestrzegać wszyscy, niezależnie od tego, czy pozostawiono nas tylko samym sobie. „Bezduśność społeczeństwa – nawet jeśli woła o pomstę do nieba – nigdy nie może usprawiedliwić mojego grzechu, a już zwłaszcza grzechu przeciw życiu ludzkiemu”²⁹. Autor rozważań podkreśla absolutne obowiązywanie zakazu „Nie zabijaj”, niezależnie od tego, czy atmosfera społeczna życzliwa jest życiu. Wskazuje również, że w zakresie powinności chrześcijanina, wynikających z piątego przykazania, wchodzi zarówno przyczynianie się do zbudowania „struktur społecznych służących obronie zagrożonych istnień ludzkich, jak i okazywanie moralności i rzeczowej pomocy ludziom, dla których wytrwanie w wierności temu przykazaniu nie jest w danym momencie czymś łatwym”³⁰. Należy więc małymi krokami budować społeczeństwo otwarte na

²¹ Zob. J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 22.

²² J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 20.

²³ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 20.

²⁴ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 25.

²⁵ Zob. J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 29.

²⁶ J. Salij, *O Bożych przykazaniach ogólnie*, s. 30.

²⁷ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 83.

²⁸ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 83.

²⁹ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 85.

³⁰ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 86.

każdego człowieka, a także wsłuchiwać się w potrzeby innych ludzi, bez odrzucania ogólnie przyjętych norm.

U podstaw sprzeciwu wobec przykazania „Nie zabijaj”, jak wskazuje dominikański teolog, może stać „niezrozumienie własnego człowieczeństwa”³¹, które „prowadzi nieuchronnie do zgubienia poczucia samej ludzkiej godności. Pojawia się w nas wówczas gotowość do instrumentalnego posługiwania się drugim człowiekiem, a nawet zgoda na to, żeby ktoś mnie używał jako narzędzie i środek do swoich celów”³². Człowiek przestaje zauważać swoją godność, a tym samym może odrzucić cel swojego życia i uznać je za bezcelowe, dlatego też promowanie kultury śmierci ma poparcie tak wielu ludzi. Ojciec profesor przypomina, że „życie ludzkie staje się dosłownie absurdalne, jeśli zanegujemy jego transcendentję wobec śmierci”³³. Odrzucając życie wieczne, człowiek porzuca też życie doczesne, ziemskie. Jeśli po śmierci nie ma już nic, można żyć w sposób wygodny, nie przejmując się konsekwencjami swoich złych czynów. Mówi do swoich słuchaczy na kartach *Naszych obyczajów* autor: „Warto zauważyć, iż żaden człowiek nie potrafi swego życia uczynić idealnie bezcelowym. Bo nikt stworzony przez Boga, nawet sam diabeł, nie potrafi zatrzeć do końca tej prawdy, że jest Bożym stworzeniem. Tak jak odejście od Boga zawsze związane jest ze zwróceniem się ku jakimś bogom fałszywym, tak jak zło czynimy jako rozpoznaną przez nas postać dobra, podobnie nie da się porzucić celu ostatecznego, nie kierując się w końcu ku jakiemuś innemu celowi, choćby to miało być coś ewidentnie bezsensownego”³⁴. Negując życie wieczne, neguje się też istnienie Boga oraz fakt stworzenie przez Niego świata, istnieje bowiem związek między tymi dwoma rzeczywistościami³⁵. Negacja ta staje się niejako furtką, prowadzącą konsekwentnie do kolejnych wykroczeń przeciwko życiu, takich jak aborcja, eutanazja czy samobójstwo.

O. Salij akcentuje w tym kontekście niezwykle i niepojęte wywyższenie, jakim Bóg obdarzył człowieka. Wyjaśnia ten fakt za pomocą dwóch formuł katechizmowych. Pierwsza z nich przypomina, że „celem ostatecznym całej ekonomii Bożej jest wejście stworzeń do doskonałej jedności Trójcy Świętej”³⁶. A więc człowiek jest również wezwany do doskonałej wspólnoty z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, co stanowi przecież niepowtarzalny znak wywyższenia natury ludzkiej. Druga formuła wskazuje, że „celem ostatecznym stworzenia jest to, by Bóg, będący Stwórcą wszystkiego, stał się ostatecznie «wszystkim we wszystkich», zapewniając równocześnie i własną chwałę, i nasze szczęście”³⁷. To właśnie wywyższenie człowieka przez Boga stanowi fundament jego godności. Dlatego człowiek nie może zapominać, że jest „jedynym stworzeniem na tej ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego”³⁸, a jego życie jest świętością.

³¹ J. Salij, *Cel życia*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 137.

³² J. Salij, *Cel życia*, s. 137.

³³ J. Salij, *Cel życia*, s. 138.

³⁴ J. Salij, *Cel życia*, s. 138.

³⁵ Zob. J. Salij, *Cel życia*, s. 139.

³⁶ KKK, 260, za: J. Salij, *Cel życia*, s. 143.

³⁷ KKK, 294, za: J. Salij, *Cel życia*, s. 144.

³⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes* nr 24; por. J. Salij, *Cel życia*, s. 144.

Dominikański teolog w swoich analizach nie ogranicza się tylko do stwierdzenia, że nie można zabijać, ale próbuje też wytłumaczyć podstawę tego zakazu. Wskazuje na przykład, że „życie ludzkie jest wartością absolutną, ale nie jest wartością najwyższą”³⁹. Dlatego nie można traktować go jak przedmiotu. Jednocześnie, według o. Salija, są wartości większe niż życie, takie jak wiara w Chrystusa, ludzka wolność, godność⁴⁰. Stanowi to podstawę nauki o męczeństwie, przywołującej sytuacje, w których można i nawet powinno się narazić swoje życie. W celu przybliżenia tego zagadnienia ojciec profesor różnicuje zło, wskazując, że jest zło czynione oraz zło doznawane. Tak więc zło, które człowiek czyni, uderza w życie wieczne, niszczy go. Natomiast zło, którego człowiek doświadcza, zadaje mu cierpienie, choć nie może zabić duszy, o ile pod jego naciskiem człowiek nie zacznie podejmować zła⁴¹. Stąd prosta wskazówka dominikanina: człowiek nigdy nie powinien czynić zła i godzić się na nie. Nawet jeśli potrafi znaleźć wytłumaczenie tego typu działań. Jak zauważył o. Salij, mimo że w naszym świecie grzech ma bardzo wiele do powiedzenia, jest to jednak Boży świat. Z tej właśnie przyczyny nie może być tak, że „znajdę się w sytuacji, w której absolutnie musiałbym czynić zło”⁴². Człowiek zawsze ma wybór i choć różne okoliczności zewnętrzne wpływają na niego, to ma on również wewnętrzne odniesienie do Boga, w którym winien prosić Stwórcę o wsparcie w podjęciu właściwej decyzji.

Chrześcijańska nauka o męczeństwie przypomina, że lepiej cierpieć fizycznie niż skazywać się na wieczne potępienie. Taką postawę niewątpliwie ukazywał Jezus, który oddał życie za swoich przyjaciół (zob. J 15,13). Jego przykład uczy, jak nie zgadzać się na jakiegokolwiek zło. Dlatego też uczniowie Jezusa powinni pamiętać, że „nawet na krzywdę nie godzi się odpowiadać nienawiścią. Gdy bowiem ucznia Chrystusa spotyka krzywda, czyni on wówczas wszystko, co możliwe, by wytrwać w dobru”⁴³. Taka postawa, jak wskazuje o. J. Salij, jest świadectwem miłosierdzia wobec samego siebie oraz krzywdziciela. Doświadczenie krzywdy budzi natomiast w uczniu Chrystusa raczej smutek aniżeli nienawiść, i to smutek aktywny, który – jako to określa autor *Naszych obyczajów* – rozgląda się za tym, jak krzywdzicielowi pomóc, jak go ocalić, by się opamiętał i nawrócił⁴⁴. Pielęgnowanie w sobie nienawiści zawsze niestety prowadzi do zguby i jest „nasieniem śmierci”⁴⁵. Ponieważ życie ludzkie jest wartością absolutną, człowiek nie może rościć sobie prawa do decydowania, kto może żyć, a kto powinien umrzeć. Każdy z nas posiada swoją godność ze względu na fakt bycia osobą. Godności tej nikt nie może człowiekowi odebrać.

O. Salij przypomina w swoich rozważaniach, że przykazania Dekalogu obowiązują nie tylko wybranych i wierzących w Boga, ale wszystkich ludzi, bez względu na ich wyznanie. Mają więc one charakter uniwersalny. Dzieje się tak, ponieważ ich źródło tkwi w naszym człowieczeństwie: „religia daje im tylko swoje potwierdzenie, dlate-

³⁹ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 87.

⁴⁰ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 88.

⁴¹ Zob. J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 88.

⁴² J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 88.

⁴³ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 91.

⁴⁴ Zob. J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 91.

⁴⁵ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 91.

go obowiązują wszystkich ludzi, niezależnie od wyznawanej religii⁴⁶. Oczywiście istnieją też normy, które obowiązują tylko wyznawców danej religii. Jednak w tym przypadku nie można pozwolić na narrację, która zarzuca chrześcijanom narzucanie „swoich rozwiązań wewnątrzwyznaniowych całemu społeczeństwu”⁴⁷. Dzięki temu zabiegowi dyskusje na tematy tak fundamentalne, jak zakaz zabójstwa, stają się możliwe. „Innymi słowy, zarzuca się tradycyjnym normom – z chwilą, kiedy czyni się je przedmiotem sporu – że w gruncie rzeczy nie są normami ściśle moralnymi, tylko obrzędowymi, a jako takie nie obowiązują tych wszystkich, którzy nie czują się z nimi związani religijnie, i że wobec tego trzeba jak najszybciej położyć kres nieznośnej sytuacji, kiedy prawa państwowe przymuszają do przestrzegania przepisów religijnych”⁴⁸. Dzięki temu możliwa staje się legalizacja aborcji czy też eutanazji.

Dominikański teolog wskazuje na jeszcze jeden ważny wymiar piątego przykazania. Wynika on z prawdy, że Jezus jest życiem (zob. J 11,25). „«Nie zabijaj» znaczy również: Nie zabijaj w sobie Chrystusa, nie zabijaj tego załączka życia wiecznego, jaki został w tobie złożony”⁴⁹. Do tego typu sytuacji dochodzi, gdy popełniamy grzech śmiertelny, lekceważąc ofiarę Syna Bożego, który dał nam życie i pokazał, czym jest prawdziwa miłość. Dzięki temu możemy (jeśli tylko chcemy) w każdej chwili wrócić do życia.

W rozważaniach ojca profesora Salija nad przykazaniem „Nie zabijaj” odnajdujemy ciekawe linie teologicznego przesłania. Jedną z nich to przypomnienie odbiorcom jego „wykładu” o fizycznym akcie zabójstwa czy też samobójstwa, wskazanie na grzech przeciwko życiu. Drugą z nich to przypomnienie, że życie jest wartością absolutną, choć – jak wskazaliśmy już wyżej – jednak nie zawsze najważniejszą. W refleksji dominikanina godne zauważenia jest również i to, że przypomina on o uniwersalnym, wręcz powszechnym charakterze Dekalogu, który jest prawem natury wyrytym w sercu każdego człowieka, bez względu na jego wyznanie. Zwieńczeniem tego jest wskazanie czytelnikom *Naszych obyczajów*, że to Jezus Chrystus jest życiem, dlatego też chrześcijaninowi nie wolno zabijać, niszczyć, unicestwiać w sobie tego życia, którym jest sam Odkupiciel.

WOBEC ABORCJI JAKO CZYNU POZORNIE MIŁOSIERNEGO

Według o. Salija podstawą jakiegokolwiek dyskusji na temat aborcji powinno być stwierdzenie: „absolutnie nigdy nie wolno ci zabijać niewinnej istoty ludzkiej”⁵⁰. Obecnie zdarzają się jednak przypadki odwrotnego myślenia, a są one skutkiem przekonania, że dzięki korekcie prawa zło przestaje być złem. Często też popробuje się stworzyć całkowicie nową narrację, np. wskazując, że zabójstwo dziecka w łonie

⁴⁶ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 430.

⁴⁷ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 430.

⁴⁸ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 430.

⁴⁹ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 91.

⁵⁰ J. Salij, *O zapłodnieniu in vitro porozmawiajmy spokojnie*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 311.

matki jest wręcz czynem miłosierdzia⁵¹. Jak zauważa dominikański teolog, w takich przypadkach osoba promująca aborcję może „poczuć się nawet obrońcą ludzkiego życia”⁵². Dlatego też wszystkie ustawy prawne, dopuszczające taki czyn, nawet tylko w wyjątkowych sytuacjach, są jednocześnie narzędziem niszczenia wrażliwości sumień⁵³. Z nauczania o. Salija płynie mocne przesłanie: trzeba pamiętać, że żaden człowiek nie ma prawa decydować o życiu bliźniego, a zmiana prawa nie zmienia prawdy o tym, że jest to czyn niemoralny.

Refleksja dominikanina wskazuje, że w tej materii nie można iść na jakiegokolwiek ustępstwa. Zasada ta powinna mieć również zastosowanie w sytuacji, kiedy dziecko może urodzić się z wadą czy niepełnosprawnością. Takiemu dziecku nie można odmawiać prawa do życia. Dominikański teolog powołuje się tu na instrukcję Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae*⁵⁴, która „całą mocą przypomina, że możliwość stwierdzenia, iż dziecko urodzi się upośledzone, w żadnym razie nie uprawnia do odebrania mu życia”⁵⁵. Stąd skutkiem diagnostyki prenatalnej nigdy nie może być zabójstwo dziecka⁵⁶. Takie badania powinny stać się podstawą do zastosowania właściwej terapii, pomocy, leczenia dziecka, a nie odebrania mu prawa do życia.

Według o. Salija decydującą rolę w dyskusji na powyższy temat odgrywa rozumienie statusu ontycznego ludzkiego embrionu⁵⁷. Dominikański uczony mówi tu wyraźnie, że „nowa istota ludzka rozpoczyna swoje istnienie w momencie, w którym zapłodnione jajo uzyskuje nie tylko własną inność w stosunku do organizmów rodzicielskich (własne wyposażenie genetyczne), ale również swoją niepodzielność (osobność) jako jednostka biologiczna. Moment poczęcia nie utożsamia się więc z samym momentem zapłodnienia, podobnie jak moment śmierci nie utożsamia się z momentem ustania pracy serca”⁵⁸. Trudno więc wskazać tu jeden konkretny moment dla zaistnienia człowieka. O. Salij podkreśla przy tym, że sam moment nie jest najważniejszy. Człowiek nosi bowiem w sobie potencjał genetyczny i bez względu na to, kiedy się on ujawni, jest już odrębną istotą. Trzeba też pamiętać, że od samego początku odnosi się też do niego prawo moralne⁵⁹. Brak jawnych oznak ludzkiej osobowości nie może być dowodem, jakoby dana istota ludzka nie była osobą – wskazuje dominikanin⁶⁰. Dlatego też nie możemy wykluczyć faktu, że embrion

⁵¹ Zob. J. Salij, *Coś gorszego od hipokryzji*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 311.

⁵² J. Salij, *Coś gorszego od hipokryzji*, s. 311.

⁵³ Zob. J. Salij, *Coś gorszego od hipokryzji*, s. 311–312.

⁵⁴ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia. Donum vitae*, w: *Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin* [online], https://kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/donum_vitae.pdf (dostęp: 21.08.2023); zob. J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 86.

⁵⁵ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 85.

⁵⁶ Zob. J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 86.

⁵⁷ Zob. J. Salij, *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 263.

⁵⁸ J. Salij, *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, s. 263.

⁵⁹ Zob. J. Salij, *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, s. 264.

⁶⁰ J. Salij, *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, s. 264.

jest bytem osobowym od samego początku⁶¹, ponieważ „nie ulega wątpliwości, że ludzki zarodek jest biologicznie tą samą jednostką, która za parę lat zacznie myśleć i działać; jej biologiczny dynamizm jest skierowany między innymi ku temu, aby za parę lat zacząć myśleć i działać. A więc już w mikroskopijnym zarodku zawiera się potencjalność (zacznie się ona aktualizować znacznie później) do osobowego przejawienia się poprzez myślenie i działanie. Żadnej takiej potencjalności nie nosi w sobie jakikolwiek zarodek zwierzęcy” – przypomina o. Salij⁶².

Dominikański teolog zachęca nas do rozpatrzenia zupełnie przeciwnej ewentualności, a więc wyobrażenia, że osobowego istnienia nabiera płód w łonie matki dopiero w jakiś czas po swoim zaistnieniu. Zauważa on, że wówczas „należałoby przeciwstawić w nim ludzką naturę osobie: wszak w określonym okresie płód istniałby już jako ludzka istota, a nie istniałby jeszcze jako osoba”. Według autora tej hipotezy tego typu model początków osoby ludzkiej pociąga za sobą następujące konsekwencje: „nie cały człowiek byłby wówczas osobą, osoba stanowiłaby wówczas jedynie jakąś integralną część człowieka, która dopiero w określonym momencie ogarnia płód ludzki (czy nawet dopiero niemowlę) i dopiero wtedy staje się on człowiekiem”⁶³.

Troska o życie może przejawiać się na kilku płaszczyznach, dlatego też o. J. Salij stawia pytania, które mogą pomóc człowiekowi określić swoją postawę w tej materii. Wskazuje, że warto zapytać siebie, jak reaguję, kiedy ktoś przy mnie wypowiada się w sposób pozytywny na temat aborcji, używa np. sformułowań: „dziecko niechciane”⁶⁴, „wskazania lekarskie do przerwania ciąży”⁶⁵. Ponadto dominikanin pyta, jakie działania podejmujemy, kiedy spotykamy kobietę myślącą o dokonaniu aborcji. Czy znamy instytucje, które pomagają w takich sytuacjach? Ojciec profesor zwraca tutaj naszą uwagę, że postawę promującą życie można objawić w różnych sytuacjach: od zwykłej rozmowy po konkretną pomoc czy też wskazanie, gdzie można ją uzyskać⁶⁶. Najważniejszą cechą takiej postawy jest – według o. Salija – cnota miłości, ponieważ „nie tylko potrafi zauważyć to, czego bez niej na ogół się nie widzi. W sytuacjach, kiedy bliźni beznadziejnie już skierowany jest ku złu, miłość potrafi jeszcze znaleźć sposób, żeby go z tej drogi zawrócić”⁶⁷. Stąd konieczność chrześcijańskiej otwartości na każdego człowieka, chęć wykazania się życzliwością. Czasami jedno słowo lub niewielki gest może pomóc osobie zagubionej w podjęciu właściwej decyzji.

Z zamyśleń o. Salija nad aborcją płynie ważne przesłanie: jest ona zawsze złem, niezależnie od okoliczności. Nic i nikt nie może, a także nie powinien rościć sobie praw do decydowania o życiu drugiej osoby. Dominikanin zachęca też do czujności na tym gruncie, by demaskować i wyprowadzać na światło dzienne działania, które uderzają we wrażliwość sumień i negują fundamentalne prawdy, ponieważ zło jest złem, niezależnie od prawa obowiązującego w danym kraju.

⁶¹ Zob. J. Salij, *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, s. 264.

⁶² J. Salij, *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, s. 273.

⁶³ J. Salij, *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, s. 273.

⁶⁴ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 87.

⁶⁵ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 87.

⁶⁶ Zob. J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 85.

⁶⁷ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 87.

WOBEC EUTANAZJI JAKO CZYNU POZORNIE MORALNEGO

O. Salij podejmuje w swoich rozważaniach o obyczajach także refleksję nad eutanazją. Podstaw decyzji o uśmierceniu osoby starszej czy też chorej doszukuje się w powszechnej dziś ucieczce przed śmiercią, procesem starzenia się oraz długotrwałej choroby człowieka, a także strachem z tym związanym. Jak zauważa, również i tutaj działanie przeciwko życiu określa się działaniem pełnym miłosierdzia, ponieważ dzięki niemu człowiek cierpiący miałby doznać ulgi, przestać odczuwać ból⁶⁸. O. Salij przywołuje tu historię zasłyszaną podczas dyskusji w środowisku medycznym. Medycy potwierdzają bowiem, że pacjenci (np. w hospicjum) proszą czasami o to, by skrócić ich życie. Jednak bardzo często po krótkiej rozmowie i wsparciu im udzielonym okazuje się, że prośba taka jest pełną rozpaczy reakcją na konkretne dramatyczne przeżycie i doświadczenie. Wiąże się to np. z upokorzeniem wynikającym choćby z doświadczenia trudności na gruncie potrzeb fizjologicznych albo też współmałżonek okazał znużenie przeciągającą się chorobą, być może miała miejsce jakaś inna duża przykrość. Medycy potwierdzają, że najprostszą i skuteczną odpowiedzią na tego typu zwątpienie oraz prośby jest okazanie pacjentowi jeszcze większej miłości, troski oraz życzliwości⁶⁹. Według dominikańskiego teologa prośba o eutanazję kryje po prostu wołanie o pomoc. Chory bardzo często czuje się niepotrzebny, nie chce być ciężarem dla innych, stąd decyzja o skróceniu życia wydaje mu się w chwilach emocji najślusniejsza. W takich sytuacjach rola osób bliskich, a także personelu medycznego, jest nieoceniona.

O. Salij zwraca uwagę, że wzrost poparcia dla eutanazji wynika dziś wprost ze zmiany w mentalności ludzi, zwłaszcza Europejczyków. Osoby starsze nie znajdują już opieki wśród swoich bliskich, w domu i w rodzinie. Coraz bardziej powszechne, a wręcz wzorcowe staje się oddawanie ich do tzw. domów opieki. Fakt powstawania oraz działania tego typu ośrodków nie dziwi, ale zaskakuje samotność, która tam panuje – wskazuje dominikański teolog⁷⁰. Przypomina też, że dość powszechnie jesteśmy dziś ogarnięci znieczulicą na ludzką biedę. Nauczyliśmy się przechodzić obojętnie obok słabości i biedy naszych najbliższych⁷¹. Tego typu obyczajowość rodzi sytuacje, w których osoby chore i cierpiące mogą szukać rozwiązania swojego problemu w szybkiej i bezbolesnej śmierci⁷². „Człowiek w sytuacji terminalnej, w ogóle każdy ciężko chory człowiek, jest spragniony życzliwego serca, aprobaty dla swojego człowieczeństwa” – twierdzi o. Salij. Przypomina też, że w sytuacji cierpienia oraz rozpaczy, związanej z bezsilnością wobec choroby, wielu doświadczonych nią oczekuje wsparcia w postaci stanowczego zaprzeczenia, jakoby sens ich życia już się wyczerpał czy też był – mówiąc kolokwialnie – „już tylko złomem”. Gdy chory prosi wówczas o łatwą i krótką śmierć, o skrócenie życia i uśmiercenie, to dzieje się to zwłaszcza pod wpływem odpowiadającej temu atmosfery społecznej, która podpowia-

⁶⁸ Zob. J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 434.

⁶⁹ J. Salij, *Nie zabijaj*, s. 84.

⁷⁰ Zob. J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 438.

⁷¹ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 438.

⁷² Zob. J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 439.

da wprost takie rozwiązanie. Poza tym, jak zauważa o. Salij, autentyczne człowiecze oczekiwania chorego zostają bardzo często przez bliźnich po prostu zlekceważone⁷³.

Kolejnym argumentem zwolenników eutanazji wydaje się błędne niestety – jak twierdzi dominikański teolog – przekonanie, że życie człowieka może utracić swój sens poprzez doświadczenie choroby lub cierpienia. Wiąże się to ściśle z utylitarno-hedonistycznym pojmowaniem jego historii⁷⁴. Jeśli jednak przyjmiemy założenie, że człowiek jest osobą, „to sens jego życia przekracza wszelkie dostępne nam miary i nie możemy go mierzyć ani rachunkiem ciężarów i pożytków społecznych, ani zestawieniem osobistych udręk i niemożności człowieka z bardziej pomyślnymi sytuacjami innych ludzi”⁷⁵.

Autor analizowanych tu rozważań o eutanazji zwraca też naszą uwagę na fakt, że lekarze skupiają się najczęściej na leczeniu choroby, a tym samym nie patrzą na człowieka, który jest przecież ważniejszy niż jego dolegliwości. Zwykły brak rozmowy z pacjentem niesie już ze sobą bardzo negatywne skutki. Skupienie się lekarza na samej chorobie powoduje niejednokrotnie, że kiedy nie można już nic na gruncie medycznym zrobić, nie potrafi on widzieć człowieka, który potrzebuje wsparcia i wyrozumiałości⁷⁶. Według o. Salija najistotniejszą korektą, którą trzeba tu podjąć, wydaje się zmiana perspektywy tak, by „pacjent był dla tych wszystkich, którzy się nim zajmują, nie tylko chorym człowiekiem, co człowiekiem chorym”⁷⁷.

Z rozważań dominikańskiego teologa dowiadujemy się, że zwolennicy eutanazji dość często przywołują w prowadzonych dyskusjach argument: przeciwnikiem eutanazji łatwo być komuś zdrowemu. Nie możesz być pewien, że gdy choroba cię straszliwie doświadczy, również i ty sam nie poprosisz o skrócenie życia⁷⁸. O. Salij mówi wprost, że takie zachowanie jest zaprzeczeniem samemu sobie, sprzeniewierzeniem własnej osobie, a także grzechem i narażeniem na utratę wiecznego zbawienia. Poza tym akceptacja eutanazji nie zmieni tego, czy dany czyn stanie się moralnie słuszny, czy też nie⁷⁹. Prawda zostanie prawdą, nawet jeśli uznamy, że jest nieaktualna, ponieważ „jest czymś obiektywnym i niezależnym od naszych zmieniających się poglądów, które niekiedy są naszymi zmieniającymi się widzimisię”⁸⁰.

Autor *Naszych obyczajów* przyznaje, że pod wpływem trudności i doświadczeń życiowych człowiek może błędzić i podejmować niewłaściwe decyzje, także przeciwko własnej egzystencji i sobie samemu. Tym bardziej więc należy modlić się i prosić Boga o łaskę wytrwania do końca⁸¹. W kontekście tego dość dziwne wydają się – jak wskazuje o. Salij – twierdzenia niektórych osób, że w przypadku własnej choroby lub starości zdecydują się na eutanazję. Promują oni tym samym przekonanie, że życie w swej jesieni, że starość sama w sobie to nie czas wartościowy, ale

⁷³ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 439.

⁷⁴ Zob. J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 440.

⁷⁵ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 440.

⁷⁶ Zob. J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 440–441.

⁷⁷ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 441.

⁷⁸ J. Salij, *Czy masz pewność, że sam nie poprosisz kiedyś o eutanazję?*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV: *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 445.

⁷⁹ Zob. J. Salij, *Czy masz pewność, że sam nie poprosisz kiedyś o eutanazję?*, s. 445.

⁸⁰ J. Salij, *Czy masz pewność, że sam nie poprosisz kiedyś o eutanazję?*, s. 445.

⁸¹ Zob. J. Salij, *Czy masz pewność, że sam nie poprosisz kiedyś o eutanazję?*, s. 446.

koniec. Jednak „w rzeczywistości jest dokładnie przeciwnie – jest to czas naszego ostatecznego dojrzewania i może dlatego jest to czas szczególnie trudny, w którym będziemy potrzebowali szczególnej pomocy od innych ludzi i łaski od Boga” – twierdzi dominikański teolog⁸². Eutanazja nie może być więc ucieczką. Godzi ona zawsze w piąte przykazanie Boże. By jej przeciwdziałać, należy mieć odwagę, by zmierzyć się z lękiem i pomóc osobie umierającej w ostatniej próbie, jakiej doświadcza.

WOBEC SAMOBÓJSTWA JAKO AKTU GODZIWEGO

W analizowanym tomie dzieł wybranych o. Salija znajdujemy też jego refleksję na temat samobójstwa. Zakładając, że eutanazja jest oznaką „ludzkiego miłosierdzia”, nie należy również potępiać aktów samobójczych, ponieważ „jeśli w trudnej do zniesienia sytuacji terminalnej godzi się podjąć decyzję o położeniu kresu swemu życiu, to znaczy, że godzi się ją podjąć w każdej innej trudnej do zniesienia i beznadziejnej sytuacji. Gdyby aprobatą dla czyjejś decyzji o eutanazji oraz współdziałanie w jej wykonaniu mogły być czymś moralnie nienagannym, to nie widać powodu, dlaczego inaczej mielibyśmy oceniać wspomaganie innych samobójców w zadaniu sobie śmierci – przynajmniej wówczas, kiedy również w naszej ocenie ich sytuacja jest trudna do zniesienia i beznadziejna” – czytamy w rozmyślaniach ojca profesora Salija⁸³. Jednak, jak podkreśla, taki sposób myślenia jest niezgodny z dwoma kryteriami moralności czynu ludzkiego według niemieckiego filozofa Immanuela Kanta. Po pierwsze, to, co słuszne, nie może być określane tylko na podstawie poglądów czy interesów osoby czy grupy. Po drugie, słuszność moralna czynów jest ściśle powiązana z poszanowaniem godności swojej i drugiego człowieka⁸⁴.

Dominikanin przypomina więc, że życie nie może być środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu, ponieważ jest celem samym w sobie⁸⁵. Zauważa też, że „każde świadomie popełnione samobójstwo, w tym również świadome poddanie się eutanazji, jest złożeniem fałszywego świadectwa, jakoby ostatecznym horyzontem naszego życia był bezsens”⁸⁶. Tym samym, zdaniem Kanta, taka decyzja jest przekreśleniem swojej godności. W ten sposób sam człowiek traktuje śmierć jedynie jako lekarstwo na swoje niepowodzenia⁸⁷.

Trzeba pamiętać, wskazuje o. Salij, że „zazwyczaj kryzys celu życia bierze się z zapomnienia o Bogu”. Podkreśla tutaj mocno, że trudno sobie wyobrazić, by „ktoś nieznający Boga prawdziwego, transcendentnego wobec wszystkiego, co stworzone, mógł się domyślać transcendentnego wobec doczesności celu naszego życia”⁸⁸. Odrzucenie Boga może doprowadzić do odrzucenia sensu życia, a tym samym samobójstwo staje się tylko skróceniem cierpienia doczesnego, nie niosąc za sobą nic innego jak

⁸² J. Salij, *Czy masz pewność, że sam nie poprosisz kiedyś o eutanazję?*, s. 447.

⁸³ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 434.

⁸⁴ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 435.

⁸⁵ Zob. J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 435.

⁸⁶ J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 436.

⁸⁷ Zob. J. Salij, *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, s. 436.

⁸⁸ J. Salij, *Cel życia*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 139.

ulge⁸⁹. Zatem grzech i śmierć, jakie w sobie nosimy, nie są zwyczajnym brakiem życia ukierunkowanego na życie wieczne – podkreśla o. Salij. Nosimy bowiem w sobie jakiś realny bunt przeciwko Bogu, są w nas jakieś ciemne energie skierowane przeciwko życiu, zwłaszcza przeciwko temu życiu, które jest transcendentne wobec śmierci. To właśnie dlatego nasza droga do życia wiecznego domaga się uśmiercenia w sobie tych sił śmiertelnych (por. 2 Kor 4,10) – zauważa w swej refleksji dominikanin⁹⁰.

Nie dziwi więc fakt, że kiedy człowiek traci poczucie sensu życia, woła o pomoc i to w tak drastyczny sposób, jak poprzez próbę samobójczą. Łączy się to z nieporadnością życiową, noszeniem pustki we własnym wnętrzu, a przede wszystkim próbą zwrócenia uwagi na siebie. Tacy ludzie bardzo często nie doświadczyli w życiu miłości i poczucia, że są potrzebni, dlatego też w ich mniemaniu życie przestało mieć sens. Według o. Salija to właśnie brak sensu życia jest najczęstszą podstawą decyzji o samobójstwie⁹¹. Niestety – jak wskazuje dominikanin – „za mało w nas wiary, że życie człowieka zawsze ma sens, zaś okresy najtrudniejsze mogą stanowić jedyną szansę dotarcia do tego głębokiego sensu życia, który w normalnych sytuacjach jest nam prawie niedostępny”⁹².

Autor *Naszych obyczajów* wskazuje też, że samobójstwo może być również „ucieczką przed odpowiedzialnością, przed trudem życia, przed samym sobą – faktem tego nie zmienia okoliczność, że warunkiem takiej ucieczki jest akt desperackiej odwagi”⁹³. Tym samym „każde tchórzostwo w sytuacjach istotnych, każda nieuprawniona ucieczka powoduje jakieś samounicestwienie”⁹⁴. Dlatego też cechy samobójcze można zaobserwować u wielu ludzi, którzy żyją bez konkretnego celu, uciekając przed odpowiedzialnością.

Dominikanin podkreśla ponadto, że „każdy radykalny egoizm”⁹⁵ jest „postawą bezsensowną, a więc samobójczą”⁹⁶. Takie zachowanie krzywdzi wszystkich, którzy mają prawo do danego człowieka. Nie jest to tylko akt, który niesie konsekwencje dla człowieka, który go dokonuje, ale i dla wszystkich w środowisku tej osoby. Tak samo jest z każdym czynem egoistycznym, a zwłaszcza z samobójstwem.

Stąd, jak zauważa o. Salij, argumentem przeciwko samobójstwu jest również i to, że takie decyzje nie ograniczają swoich skutków tylko do osoby samego samobójcy, ale rzucają cień na otoczenie, w którym żyła ta osoba. Wybór tego rodzaju dotyczy bliskich, personel medyczny, który też ponosi odpowiedzialność za tego typu wybór i działanie.

W swoich wypowiedziach dominikański teolog przywołuje myśl Ryszarda Fenińskiego, przeciwnika eutanazji. Ten pochodzący z Polski i zamieszkały w Holandii profesor medycyny twierdził, że z antropocentrycznego punktu widzenia cierpienie, które przekracza swoją funkcję biologiczną, tak samo nie ma sensu, jak trzęsienie

⁸⁹ Zob. J. Salij, *Cel życia*, s. 140.

⁹⁰ J. Salij, *Cel życia*, s. 143.

⁹¹ Zob. J. Salij, *Symboliczne wymiary samobójstwa*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 410.

⁹² J. Salij, *Symboliczne wymiary samobójstwa*, s. 411.

⁹³ J. Salij, *Symboliczne wymiary samobójstwa*, s. 412.

⁹⁴ J. Salij, *Symboliczne wymiary samobójstwa*, s. 412.

⁹⁵ J. Salij, *Symboliczne wymiary samobójstwa*, s. 411.

⁹⁶ J. Salij, *Symboliczne wymiary samobójstwa*, s. 411.

ziemi czy inne zjawiska przyrody. Sens takiego cierpienia zależy od tego, co z tym cierpieniem umiemy zrobić, uczynić. Podkreślał więc mocno, że gdy się już nie da żyć bez cierpienia, wówczas cierpi się, aby żyć. I to – według Fenigsen – jest właśnie sens cierpienia. Cena, którą płacimy, zachowując wartość wyższą, jedyną i niepowtarzalną, a więc nasze życie⁹⁷. Fenigsen wskazywał, że ucieczka przed cierpieniem jest wyborem śmierci, który sprawia, że człowiek przestaje istnieć. Przestają istnieć też wartości, którymi się kierował. „Nie ma już cierpienia, ale nie ma też wyzwolenia; tylko człowiek może zostać wyzwolony, ale ten człowiek już nie istnieje”⁹⁸.

Według o. Salija łatwiej jest wyjaśnić sens cierpienia w świetle wiary chrześcijańskiej. Dzieje się tak ze względu na naszą godność dzieci Bożych oraz fakt, że człowiek jest istotą rozumną i zdolną do miłości⁹⁹. „Więcej jeszcze, człowiek został wezwany do synostwa Bożego, sam Bóg chce nas sobą ogarnąć i przeniknąć, aby upodobnić nas do Ojca. Jeśli więc sobie uświadomimy, że ktoś taki podlega cierpieniu, pytanie, dlaczego cierpimy, staje się niezwykle dramatyczne”¹⁰⁰. Dominikanin przypomina też o tym, że chrześcijanie wierzą, iż „Bóg jest samą dobrocią i miłosierdziem, każdego z nas kocha szczególnie; nie tylko każdego zna po imieniu, ale Jego Opatrzność rozciąga się nad poszczególnymi wydarzeniami mojego życia”¹⁰¹. W tym miejscu rodzi się więc pytanie: dlaczego człowiek cierpi? Poszukując na nie odpowiedzi, o. Salij próbuje skonstruować najpierw definicję cierpienia. Według dominikanina chodzi tu o „wszystko, co w ludzkim bólu jest owocem grzechu, co w swoim pierwotnym znaczeniu jest absurdalne, niepotrzebne, niszczące”¹⁰². Wskazuje on przy tym na co najmniej trzy aspekty pierwotnie pozytywne w ludzkim bólu, które zapewne działałyby nawet w sytuacji, gdyby grzech nie pojawił się w dziejach człowieka. Po pierwsze, ból informuje organizm o jakimś stanie zagrożenia. Po drugie, „wrażliwość na ból jest niezwykle ważnym instrumentem naszego otwarcia na rzeczywistość”. Po trzecie, ból składałby się zapewne także na drogę człowieka ku doskonałości, także wówczas, gdyby ludzkość zdołała ustrzec się od popełnienia grzechu¹⁰³. Taką doskonałą funkcję ból może spełniać również dziś, choć – jak zauważa o. Salij – rzadko występuje ona w wyklarowanej postaci. Przeważnie zakrywają ją mroki cierpienia. Ponadto nie sposób oddzielić owej „pierwotnie pozytywnej funkcji bólu od oczyszczającej – i jakże błogosławionej – funkcji cierpienia”¹⁰⁴.

Autor *Naszycy obyczajów* przypomina odbiorcom swojego przesłania, że chrześcijańska odpowiedź na pytanie o sens cierpienia jest krótka i prosta. Sens cierpienia człowieka to tajemnica¹⁰⁵. Tajemnica oznacza tu coś, czego nie da się zrozumieć do końca, ale nie dlatego, że coś stało się dla nas zakryte. Bardziej ze względu na to, że tak wielkie bogactwo treści przekracza umysł człowieka – wskazuje o. Salij. Zachęca

⁹⁷ R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 2002, s. 67.

⁹⁸ R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, s. 67–68.

⁹⁹ Zob. J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 375.

¹⁰⁰ J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 375.

¹⁰¹ J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 375.

¹⁰² J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 380.

¹⁰³ Zob. J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 381.

¹⁰⁴ J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 381.

¹⁰⁵ J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 382.

on przy tym do poszukiwania zrozumienia tajemnicy, do wysiłku intelektualnego, a także wysiłku „całym sobą”¹⁰⁶. Zrozumienie tajemnicy przyniesie wzrost i owocowanie na gruncie człowieczeństwa oraz bycia dzieckiem Boga. „Że sens cierpienia jest tajemnicą, trudno się dziwić: Przecież to łaska samego Chrystusa sprawia, że cierpienie – coś pierwotnie bezsensownego – może stać się czynem duchowym, który jednocześnie oczyszcza, uzdrowia i buduje nowego człowieka” – przypomina dominikanin¹⁰⁷.

Według o. Salija obok pytań dotyczących sensu cierpienia ważne jest też pielęgnowanie właściwej postawy wobec niego. Wskazuje on, że z cierpieniem trzeba oczywiście walczyć, na ile jest to możliwe (por. Mdr 1,13). Nie możemy zgadzać się na nie i bez walki je przyjmować. Nie możemy też sprowadzać go specjalnie na siebie i innych ludzi. Człowiek musi też pamiętać, by eliminować przyczyny cierpienia i zmniejszać to cierpienie, które już zaistniało¹⁰⁸. Po drugie, nie należy za wszelką cenę unikać cierpienia. „Nasza ludzka godność, uczciwość, wiara w Chrystusa”¹⁰⁹ to granica, której człowiek nie powinien przekroczyć – wskazuje dominikanin¹¹⁰. Walkę z cierpieniem porównuje on do sprząwania: sprzątać rzecz jasna trzeba, ale zawsze mądrze i z rozsądkiem. Podobnie cierpienie należy niwelować, ale nigdy za cenę jeszcze większego zła¹¹¹.

Chrześcijanin odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia powinien poszukiwać w wydarzeniach zbawczych, zwłaszcza w wydarzeniu Kalwarii, gdzie – jak wskazuje o. Salij – stały przecież aż trzy krzyże i trzech różni ludzie doświadczali na nich bólu¹¹². Każdy z nich prezentował inną postawę wobec cierpienia. Według o. Salija mamy tu trzy krzyże: krzyż przekleństwa, krzyż pokuty oraz krzyż zbawczy. Tym samym są to trzy sposoby przeżywania cierpienia. Nasze doświadczenie w tym wymiarze dokonuje się na wszystkich trzech krzyżach jednocześnie. Jednak, jak zachęca o. Salij, niezmiernie ważne jest, by przeżywać je zwłaszcza na krzyżu Chrystusa oraz dobrego łotra, unikać natomiast w swych wyborach krzyża przekleństwa¹¹³.

Samobójstwo jest bardzo często błędnie tłumaczone jako akt wynikający z prawa wolności człowieka, możliwość decydowania o sobie samym – zaznacza w swoich rozmyślaniach o. Salij. Wyjaśnia jednocześnie, że nie bierze się tu zupełnie pod uwagę prawdy, że człowiek jest „istotą zdolną do dobra i zła, istotą, która potrafi kochać i krzywdzić”¹¹⁴. Przypominając nauczanie papieża Jana Pawła II (Kraków, 1979), dominikański teolog stawia w zakończeniu eseju pt. *Symboliczne wymiary samobójstwa* ważne pytania: „Czy człowiek może odebrać sobie życie? Oczywiście, że może. Jednak czy mu wolno? Czy kiedykolwiek wolno?”¹¹⁵.

¹⁰⁶ J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 383.

¹⁰⁷ J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 383.

¹⁰⁸ Zob. J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 383.

¹⁰⁹ J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 384.

¹¹⁰ Zob. J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 384.

¹¹¹ Zob. J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 384.

¹¹² Zob. J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 390.

¹¹³ J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, s. 390.

¹¹⁴ J. Salij, *Symboliczne wymiary samobójstwa*, s. 413.

¹¹⁵ Zob. J. Salij, *Symboliczne wymiary samobójstwa*, s. 413.

ZAKOŃCZENIE

Piąte przykazanie Dekalogu jasno wskazuje, że nie wolno zabijać, nie wolno mordować, niszczyć życia. Niewątpliwie aborcja, eutanazja i samobójstwo to poważne wykroczenia przeciwko temu Bożemu prawu. Współcześnie jednak próbuje się je relatywizować, a pod hasłami fałszywego miłosierdzia lub wolności nawet promować tego typu zło. O. Salij przypomina, że działania takie uderzają przede wszystkim w godność człowieka. W swojej argumentacji demaskuje je, zauważając, że bardzo często ich początkiem są małe, na pozór nic nieznaczące sytuacje oraz wybory dokonywane przez człowieka. Ostatecznym celem tych wolnościowych, niewinnie brzmiących doktryn są bardzo poważne kampanie mające na celu legalizację zła. Dlatego, jak zauważa dominikański teolog, właśnie owe małe kłamstwa, zatarcia prawdy, niedopowiedzenia powinny „budzić naszą natychmiastową czujność”. Podkreśla przy tym, że nie jest to przypadek, iż „zbrodnie przeciwko życiu ludzkiemu – w tym również zbrodnie aborcji i eutanazji – tak wyraźnie naznaczone są kłamstwem”¹¹⁶. Dominikański teolog zachęca nas do czujności na tym gruncie, by demaskować i wyprowadzać na światło dzienne działania, które uderzają we wrażliwość sumień i negują fundamentalne prawdy, ponieważ zło jest złem, niezależnie od prawa obowiązującego w danym kraju. Apologia życia o. Jacka Salija jest zachętą, by na tym gruncie, zwłaszcza tu i teraz, odważnie wyrażać swoje poglądy, by tworzyć atmosferę, w której różne okrężne wołania ludzi cierpiących o zwiększenie miłości będą miały szansę być usłyszane i właściwie odczytane¹¹⁷.

APOLOGIA ŻYCIA WEDŁUG OJCA PROFESORA JACKA SALIJA OP

STRESZCZENIE

Artykuł omawia apologię życia według ojca profesora Jacka Salija OP. Podstawowym źródłem są teksty dominikanina zebrane w tomie pt. *Nasze obyczaje*, w których porusza on kwestie związane z chrześcijańską moralnością. W przedłożonym artykule zaprezentowane zostały poglądy tego wybitnego polskiego teologa związane z zagadnieniem obrony piątego przykazania „Nie zabijaj”. Na początku ukazano życie jako wartość absolutną, a następnie jego apologię wobec aborcji, eutanazji oraz samobójstwa.

¹¹⁶ J. Salij, *Czy masz pewność, że sam nie poprosisz kiedyś o eutanazję?*, s. 447.

¹¹⁷ Por. J. Salij, *Czy masz pewność, że sam nie poprosisz kiedyś o eutanazję?*, s. 447.

APOLOGY OF LIFE ACCORDING TO FATHER PROFESSOR JACEK SALIJ OP

SUMMARY

This article discusses the apologia for life according to Father Professor Jacek Salij OP. The basic source are the texts of the Dominican collected in the volume entitled "Nasze obyczaje" (Our customs), in which he discusses issues related to Christianity. "Our customs", in which he discusses issues related to Christian morality. The submitted article presents the views of this outstanding Polish theologian related to the issue of defending the fifth commandment 'Thou shalt not kill'. First, life is presented as an absolute value, followed by his apology towards: abortion, euthanasia and suicide.

APOLOGIA FÜR DAS LEBEN NACH PATER PROFESSOR JACEK SALIJ OP

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel befasst sich mit der Apologie des Lebens von Pater Professor Jacek Salij OP. Die grundlegende Quelle sind die Texte des Dominikaners, die in dem Band "Nasze obyczaje" (Unsere Sitten), in dem er sich mit Fragen der christlichen Moral auseinandersetzt. Der vorliegende Artikel stellt die Ansichten dieses herausragenden polnischen Theologen in Bezug auf die Verteidigung des fünften Gebots "Du sollst nicht töten" vor. Zunächst wird das Leben als absoluter Wert dargestellt, gefolgt von seiner Apologie für Abtreibung, Euthanasie und Selbstmord.

BIBLIOGRAFIA:

- Artemiuk P., *O teologii Akwinaty*, w: *Do Rzeczy* [online], <https://dorzeczy.pl/religia/216241/o-teologii-akwinaty.html> (dostęp: 14.08.2023).
- Fenigsen R., *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 2002.
- Jacek Salij OP, *Dziela wybrane. Nasza wiara*, w: *Księgarnia. Teologia Polityczna* [online], https://ksiegarnia.teologiapolityczna.pl/jacek-salij/419-175-jacek-salij-op-dziela-wybrane-nasza-wiara.html#/15-wesja_publicacji-wersja_drukowana (dostęp: 21.07.2023).
- Jacek Salij OP, *Dziela wybrane. Nasze obyczaje*, w: *Księgarnia. Teologia Polityczna* [online], https://ksiegarnia.teologiapolityczna.pl/jacek-salij/445-221-jacek-salij-op-dziela-wybrane-nasze-obyczaje.html#/15-wesja_publicacji-wersja_drukowana (dostęp: 21.07.2023).
- Jacek Salij OP, *Dziela wybrane. Święty Augustyn*, w: *Księgarnia. Teologia Polityczna* [online], https://ksiegarnia.teologiapolityczna.pl/jacek-salij/404-52-jacek-salij-op-dziela-wybrane-swiety-augustyn.html#/15-wesja_publicacji-wersja_drukowana (dostęp: 21.07.2023).
- Jacek Salij OP, *Dziela wybrane. Święty Tomasz z Akwinu*, w: *Księgarnia. Teologia Polityczna* [online], https://ksiegarnia.teologiapolityczna.pl/jacek-salij/402-49-jacek-salij-op-dziela-wybrane-swiety-z-akwinu.html#/15-wesja_publicacji-wersja_drukowana (dostęp: 21.07.2023).

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia. Donum vitae*, w: *Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin* [online], https://kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/donum_vitae.pdf (dostęp: 21.08.2023).
- Noty o autorach*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2008, 3, s. 469–477.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2014.
- Preder B., *Dekalog z innej strony*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 37(2009), s. 149–157.
- Salij J., *Cel życia*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV: *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 135–146.
- Salij J., *Coś gorszego od hipokryzji*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 309–312.
- Salij J., *Czy masz pewność, że sam nie poprosisz kiedyś o eutanazję?*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 445–450.
- Salij J., *Dzieła wybrane*, t. IV: *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023.
- Salij J., *Eutanazja – spór moralny, nie religijny*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 437–444.
- Salij J., *Nie zabijaj*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 83–94.
- Salij J., *O Bożych przykazaniach ogólnie*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 17–32.
- Salij J., *O zapłodnieniu in vitro porozmawiajmy spokojnie*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 313–322.
- Salij J., *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26/2(2017), s. 103–110.
- Salij J., *Pytanie o sens cierpienia*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 373–390.
- Salij J., *Pytanie o status ontyczny ludzkiego embrionu*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV: *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 263–276.
- Salij J., *Symboliczne wymiary samobójstwa*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 409–415.
- Salij J., *Symboliczne wymiary samobójstwa*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, *Nasze obyczaje*, Warszawa 2023, s. 409–414.

INTEGRACJA OSÓB ŻYJĄCYCH W NIEUREGULOWANYCH SYTUACJACH MAŁŻEŃSKICH W KOŚCIELE JAKO WYZWANIE DUSZPASTERSKIE

Słowa kluczowe: małżeństwa niesakramentalne, Kościół, duszpasterstwo, *Amoris laetitia*

Keywords: non-sacramental marriages, Church, marriage, pastoral care, *Amoris laetitia*

Schlüsselwörter: nichtsakramentale Ehen, Kirche, Seelsorge, *Amoris laetitia*

Papieska adhortacja *Amoris laetitia* nie pozostawia żadnej wątpliwości, że wspólnoty chrześcijańskie nie powinny pozostawać obojętne wobec osób rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, wręcz przeciwnie – powinny je włączać i towarzyszyć im we wzrastaniu we wspólnocie wierzących (por. AL 246). Dokument papieski dąży w ten sposób do wcielenia w życie zamysłu Bożego miłosierdzia objawionego w tajemnicy paschalnej: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). W świetle miłosierdzia Bożego trzeba widzieć proces personalnego i duszpasterskiego rozeznania oraz integracji we wspólnocie ludzi wierzących. Jednak sposób tegoż włączania jest właściwy dla każdego człowieka na etapie jego rozwoju chrześcijańskiego i powinno się go odkrywać na drodze rozeznania pozwalającego określić jego możliwości i warunki.

Papież Franciszek zwraca uwagę na *niezliczoną różnorodność sytuacji* osób, które rozwiodły się i zawarły ponowny związek cywilny. W trosce o ich dobro duchowe konieczne jest rzetelne rozeznanie ich sytuacji, zwłaszcza że stopień odpowiedzialności w każdym przypadku jest inny. Trzeba zawsze brać pod uwagę aplikację normy ogólnej do określonej sytuacji. Papież Franciszek mówi (jest to jeden z centralnych aspektów *Amoris laetitia*) o potrzebie odniesienia normy ogólnej do konkretnych osób i ich szczegółowych sytuacji. W ten sposób rozwija myśl Jana Pawła II, który wskazywał na potrzebę uwzględnienia złożoności sytuacji wiernych rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach cywilnych (por. FC 84 § 2). Papież Franciszek zaznacza, że duszpasterskie towarzyszenie osobom będącym na drodze rozeznania musi odbywać się *zgodnie z nauczaniem Kościoła i wytycznymi biskupa* (AL 300). W procesie tym nie może zabraknąć przeprowadzenia rachunku

* Ks. dr Mariusz Ostaszewski – doktor teologii, wykładowca teologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4998-9986>, e-mail: ma-osta@wp.pl

sumienia, obiektywnej analizy sytuacji dzieci i opuszczonego współmałżonka, prób i możliwości pojednania, uwzględnienia konsekwencji nowej relacji wobec pozostałej rodziny i lokalnej wspólnoty wiernych (por. AL 300). Działania te są szczególnie ważne w życiu osób stojących w obliczu konieczności podjęcia skomplikowanych decyzji duchowych. Chodzi o właściwą ocenę i rozważny wybór. Rozeznawanie jako dynamiczny proces zawsze powinno być otwarte na nowe etapy rozwoju i nowe decyzje podjęte w sumieniu, a pozwalające na zrealizowanie ideału w pełniejszy sposób (por. AL 303). Mając na uwadze złożoność sytuacji duszpasterskiej wiernych związanych węzłem małżeńskim i niemogących z tego powodu, pomimo ogromnego pragnienia, zawrzeć małżeństwa sakramentalnego z osobą, z którą pozostają w związku pozasakramentalnym, należałoby rozważyć w poszczególnych przypadkach możliwość wnikliwego rozeznania ich sytuacji. Powinno ono najpierw prowadzić do udzielenia na drodze kościelnego procesu sądowego odpowiedzi na pytanie, czy można stwierdzić nieważność pierwszego związku małżeńskiego. W sytuacji, gdy prawomocnym wyrokiem orzeczone zostanie, iż nieważność nie może zostać stwierdzona, należy kontynuować rozeznanie o charakterze duszpasterskim. To rozeznanie jako niełatwe i niezwykle odpowiedzialne zadanie wymaga solidnego przygotowania duszpasterzy. Trzeba bowiem rozemnić, czy osoby żyjące w nieuregulowanych związkach zachowują wierność, poświęcają się dla dzieci, angażują się w życiu chrześcijańskim, świadome są nieprawidłowości swego związku i życia w grzechu, czy pragnęłyby zmienić sytuację, w której się znajdują, lecz nie mogą tego uczynić bez zaciągnięcia kolejnej winy (np. kwestia odpowiedzialności za wychowanie dzieci, por. AL 298). Podjęte rozeznanie może prowadzić do różnych, coraz głębszych form integracji ze wspólnotą kościelną. Powinno ono mieć formę indywidualnego i konsekwentnego, długotrwałego kierownictwa duchowego. Podjęcie odpowiedniej decyzji – wspólnie przez kierownika duchowego i zainteresowaną osobę – powinno być owocem procesu rozeznania, a nie jednego czy nawet kilku powierzchownych spotkań. Wymaga ono także konsultacji z kompetentnym duszpasterzem posługującym przy sądzie biskupim lub w diecezjalnym ośrodku duszpasterstwa rodzin. Przy tym kierownik duchowy czy duszpasterz powinien mieć przede wszystkim na względzie to, aby pomóc zainteresowanej osobie, w jej trudnej i skomplikowanej sytuacji, postępować na drodze wiary we wspólnocie Kościoła¹.

1. ISTNIEJĄCA INTEGRACJA

Na przestrzeni ostatnich lat obserwuje się w Polsce stały wzrost liczby rozwodów orzekanych przez sądy cywilne. Rozwodzący się katolicy pozostają nadal związani małżeństwem sakramentalnym. Niejednokrotnie, decydując się na zawarcie nowego związku cywilnego, pragną w dalszym ciągu uczestniczyć w życiu Kościoła. Ponowne małżeństwo stanowi dla wielu osób udany związek, szczególnie dla małżonka, który znalazł się w sytuacji rozwodowej bez własnej winy. W jego przekonaniu związek ten

¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, przyjęte 8 czerwca 2018 na 379. Zebraniu Plenarnym KEP w Janowie Podlaskim.

jest nowym startem, który może urzeczywistnić to, czego zabrakło w poprzednim. Potwierdzają to niekiedy całe lata udanego życia rodzinnego, stwierdzają to także duszpasterze². Małżonkowie, którzy uzyskawszy rozwód cywilny, zawarli nowy związek cywilny, są w kanonistyce określane jako tzw. małżonkowie niesakramentalni, a ich związek jako niesakramentalny. Papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* związki te określa mianem rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek. Małżonkowie żyjący w związkach niesakramentalnych nie są wyłączeni z Kościoła. Kościół ustanowiony dla doprowadzenia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, do zbawienia, nie może pozostawić swemu losowi tych, którzy – już połączeni sakramentalną więzią małżeńską – próbowali zawrzeć nowe małżeństwo. Dlatego określając status prawny małżeństw niesakramentalnych w Kościele, należy mieć na uwadze, że nie można w sposób jednakowy odnosić się do wszystkich osób rozwiedzionych. O tym powinni pamiętać duszpasterze. Otóż istnieją małżonkowie niesakramentalni, którzy usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo, a mimo to zostali porzuceni. Inni zawarli nowy związek cywilny ze względu na wychowanie dzieci. Jeszcze inni z własnej ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo. Są i tacy małżonkowie, którzy w sumieniu subiektywnie są przekonani, że ich małżeństwo nieodwracalnie zniszczone nigdy nie było ważne. Dlatego Jan Paweł II wzywał gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazywania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła i jako ochrzczeni mogli uczestniczyć w jego życiu. Kościół nigdy przed nikim nie zamyka definitywnie dostępu do sakramentów.

Są jednak przypadki umożliwiające dopuszczenie małżonków niesakramentalnych do pojednania w sakramencie pokuty, które otworzyłyby im drogę do Komunii Świętej. Mogą być oni dopuszczeni do wspomnianych sakramentów tylko wówczas, gdy, nie mogąc z ważnych powodów zerwać nowego związku, okazują żal z powodu naruszenia prawa Bożego o przymierzu małżeńskim. Szczerym sercem zdecydują się na taką formę życia, która nie sprzeciwia się nierozzerwalności małżeństwa, a mianowicie kiedy mężczyzna i kobieta niemogący się zobowiązać do separacji, postanawiają żyć w pełnej wstrzeźliwości, to jest powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom, nie zachodzi obawa zgorzenia³.

Pomoc duszpasterska osobom, które żyją w nowym związku, ma znaczenie fundamentalne dla wspólnoty Kościoła, a tym samym jest ukazywaniem istniejącej w życiu tych ludzi integracji z Bogiem i Kościołem. Zadaniem Kościoła i duszpasterzy jest przywracanie wierzącym utraconej świadomości bycia umiłowanym dzieckiem Bożym (por. 1 J 3,2). Tak więc musi być wyjście Kościoła do tych osób z gotowością towarzyszenia, pomagającą im odczuć, że troszczy się o nich z miłością i wspiera na drodze w realizacji Ewangelii w ich życiu osobistym, małżeńskim czy rodzinnym (por. AL 299). Osoby rozwiedzione, które żyją w kolejnym związku przypominającym małżeństwo, muszą mieć świadomość, że Bóg nadal działa w ich życiu i wzywa do podjęcia kroków. Wyrobienie takiej świadomości może mieć przełomowe znaczenie.

² G. Pyżlak, *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, „Roczniki Teologiczne” 53/6(2006), s. 175.

³ Jan Paweł II, *Przemówienie papieża na zamknięcie obrad Synodu Biskupów. Ad patres Synodales z dnia 25.10.1980 r.*, nr 7, tekst polski: „Osservatore Romano”, rok I, nr 10, października 1980 r., s. 4.

Papież Franciszek podpowiada duszpasterzom, że towarzyszenie osobom rozwiedzionym żyjącym w nowym związku nie powinno zmierzać do stwierdzenia, że *ktoś jest grzesznikiem*, gdyż to nie jest odkrywcze i nie wymaga rozeznania. Pomoc polega przede wszystkim na odkrywaniu Bożej obecności w ich życiu oraz dostrzeżeniu opatrności Bożej w realizowaniu przez siebie czynów miłości.

Warto podkreślić, że niektórzy rozwiedzeni, żyjący w nowych związkach, mogą nie być wystarczająco świadomi wartości miłości, która wypełnia ich życie i wiąże z Kościołem. Dlatego duszpasterze powinni pomagać im w pielęgnowaniu troski o własne dzieci i potomstwo współmałżonka, o rodziców i teściów potrzebujących ich pomocy w rozszerzonych rodzinach. Potrzeba wskrzesić motywację tych osób do wzrastania w miłości w obecnej dla nich sytuacji. Toteż dokument papieski jest dobrą nowiną na drodze miłości w ich sytuacji, pomimo ludzkiej kruchości i własnej ograniczoności⁴. W życiu tych wierzących, w ich związkach czy rodzinach *miłość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie* (Ga 5,22-23) mogą potwierdzać integrację. Brak zdolności do przyjmowania Komunii Świętej nie musi pozbawiać człowieka łaski i czynić go niezdolnym do miłości. Papież mówi to za św. Tomaszem z Akwinu, który uznał, że ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie, ale może nie wypełniać którejkolwiek z cnót tak, że nawet posiadając wszystkie cnoty moralne, nie ukazuje wyraźnie istnienia żadnej z nich, ponieważ zewnętrzne działanie tej cnoty napotyka trudność: *kiedy powiada się, że niektórzy święci nie posiadali pewnych cnót, to jednak mieli sprawności wszystkich cnót*⁵ (AL 301). Uświadomienie tego pozwala tym osobom rozpoznać, że naprawdę są znacznie bardziej zintegrowane w Kościele ludzi słabych i grzesznych.

Tak więc integracja istniejąca polega na odkryciu aktywnej miłości oraz słabości. Obecność miłości świadczy o tym, że miłosierna łaska Boża działa w ich życiu. Osoby te mogą odnaleźć godność i pokój, gdy uświadomią sobie, że prowadzą życie moralne z uwzględnieniem własnych obecnych możliwości⁶.

2. DUCHOWA INTEGRACJA

Od wszystkich żyjących w nieregularnych związkach małżeńskich włączenie się w życie wspólnoty Kościoła wymaga integracji duchowej. Rodzi ona pokój i radość, pozwalając zanurzyć się w *Amoris laetitia*, a zarazem dziękować Bogu miłosiernemu, aczkolwiek nie jest to jeszcze punkt dojścia. Modlitwa jest jedną z dróg włączenia się i powierzenia opatrności Bożej. Jest ona okazją, aby wypraszać światło i umocnienie małżeńskich, a także rodzinnych zobowiązań. Dialog z Bogiem i lektura Pisma Świętego są duchowym włączeniem. Słowo Boże jest dobrą nowiną dla życia prywatnego oraz kryterium oceny życia małżonków i rodzin. Taka integracja wymaga od duszpasterzy inspiracji przez duszpasterzy (por. AL 227, 312).

Osoby rozwiedzione, żyjące w niesakramentalnych związkach, nie negują ani nie zrywają żadnej z tych więzi, chociaż boleśnie przeżywają swoją sytuację. Sakramentu

⁴ P. Bordeyne, *Poetate la legge a compimento. Amoris Laetitia sulle situazioni matrimoniali famgili*, Watykan 2018, s. 115.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I–II, q 65, a. 3, ad 3.

⁶ P. Bordeyne, *Poetate la legge*, s. 113.

chrztu nie da się *wymazać*. Tak jak na zawsze pozostaje się dzieckiem określonych rodziców, mimo różnych kolei losu, podobnie na zawsze pozostaje się dzieckiem Bożym. Nieuzurpowanie sobie prawa do sakramentów pokuty i Komunii Świętej, na skutek naruszenia wierności małżeńskiej, jest swoistym wyrazem szacunku dla godności zarówno samego małżeństwa, jak i Eucharystii. Niemożność przyjmowania sakramentów powoduje, że więź z Kościołem jest osłabiona, jednak ona nie ustaje. Natomiast głód i tęsknota za przyjęciem Chrystusa w postaci sakramentalnej mogą mieć także walor jednoczący z Bogiem. Kard. Joseph Ratzinger, prowadząc rekolekcje watykańskie w 1983 roku, powiedział, że w jakiś sposób niemożność przyjmowania Komunii św. może się stać środkiem duchowego postępu, środkiem pogłębienia wewnętrznej komunii z Kościołem i z Panem, w cierpieniu, większej miłości, w oddaleniu umiłowanego⁷.

Biskupi w czasie obrad Konferencji Episkopatu Polski bardzo wyraźnie pokreślili ten aspekt, który porusza papież Franciszek w posynodalnej adhortacji. Dali impuls duszpasterzom, zwracając uwagę, że w duszpasterstwie osób, które znalazły się w sytuacjach trudnych (np. śmierć współmałżonka) i nieregularnych, kapłani i ich współpracownicy winni nade wszystko oferować wiernym światło wiary oraz współczującą i delikatną obecność (por. AL 253–258). Pełne miłości spojrzenie i wsparcie należy okazać osobom, które zostały opuszczone lub opuściły współmałżonka, ale obecnie podejmują starania, aby do sakramentalnego współmałżonka powrócić, trwając w miłości, wierności i modlitwie – odwołując się do łaski sakramentu (AL 241–242). Zrozumienie należy też okazywać wiernym, którzy po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego zawarli nowy związek jedynie cywilny, ale starają się prowadzić życie chrześcijańskie, w wierze wychowując swoje dzieci, a spragnione pełnego uczestnictwa w sakramencie Eucharystii, podejmują decyzję o życiu w relacji bratersko-siostrzanej.

Ojciec Święty szczególnie uwrażliwia na to, by podejść duszpastersko do osób, które zawarły małżeństwo cywilne, rozwiedzionych żyjących w nowych związkach lub razem mieszkających (por. AL 297). Powołując się na ojców synodalnych, zachęca, aby osoby ochrzczone, które się rozwiodły i zawarły ponowny związek cywilny, bardziej włączano we wspólnoty chrześcijańskie na różne możliwe sposoby, zważając jednak na to, aby nie powodować zgorszenia. *Oni nie tylko nie muszą czuć się ekskomunikowani, ale mogą żyć i rozwijać się jako żywe członki Kościoła, odczuwając, że jest on matką, która ich zawsze przyjmuje, troszczy się o nich z miłością i wspiera ich na drodze życia i Ewangelii* (AL 299)⁸.

Elementem dotyczącym duchowej integracji, która wynika z chrztu świętego, jest spełnienie duchowego kultu ofiary z siebie (por. Rz 12,1-2). Poprzez modlitwę, adorację eucharystyczną, pragnienie komunii duchowej i uczestnictwo w Eucharystii wierni żyjący w nieregularnych sytuacjach mogą współofiaraować Bogu swoje życie, trudności, cierpienia. Otóż takie spotkanie jest spotkaniem z Bogiem miłosiernym, o czym powinni pamiętać duszpasterze w pracy z wiernymi. Duchowe włączenie jest w stanie przynieść pokój i przekonanie, co może spowodować, że ich etyka życia

⁷ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 121–122.

⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, pkt 3.

w drugim związku jest wystarczającą odpowiedzią na wezwanie Boga kierowane do nich w ich obecnej sytuacji⁹.

3. INTEGRACJA WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA

Podstawowym miejscem eklezjalnym, w którym Kościół udostępnia bezpośrednią relację człowieka z Bogiem, jest liturgia. Eucharystia wraz z pozostałymi sakramentami jest w centrum Kościoła¹⁰. Włączenie wszystkich polega na pomaganiu odnalezienia swojego własnego uczestnictwa we wspólnocie Kościoła. Duszpasterze powinni pamiętać, że nie chodzi tutaj o doprowadzenie tych osób do sakramentów, ale o ukierunkowanie ich życia na integrację z Kościołem¹¹. Istniejąca integracja eklezjalna i duchowe włącznie się wiernych są uczestnictwem w życiu Kościoła (por. 1 Kor 12,12-13.27). W dokumentach Kościoła istnieją różne praktyczne formy zachęcające osoby rozwiezione do włączenia się w integrację eklezjalną. To przede wszystkim modlitwa, słuchanie słowa Bożego, uczestnictwo we Mszy Świętej bez przyjmowania Komunii Świętej, adoracja eucharystyczna oraz komunია duchowa. Kościół wskazał także na możliwość zaangażowania we wspólnocie poprzez spełnianie dzieł miłosierdzia i czynów pokutnych, chrześcijańskie wychowanie dzieci oraz korzystanie z rozmów z kapłanem (por. FC 84).

Chrześcijanie żyjący w związkach niesakramentalnych mają możliwość włączania siebie w struktury eklezjalne, aby na co dzień doskonalić życie moralne oraz prosić o charyzmat miłości. Źródłem, z którego czerpią tacy chrześcijanie, jest eklezjalny skarbiec łask, którym jest sam Jezus Chrystus. Boża prawda i moc są zawarte w słowie Objawienia. Czerpie się je z uczestnictwa (nawet niepełnego) w liturgii Kościoła oraz z modlitwy indywidualnej. Kościół rozporządza na różne sposoby depozytem łaski, którą czerpie z jedyne go źródła zbawienia – męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Centralnym miejscem życia Kościoła jest stół Pański – eucharystyczny. Życie „małżeńskie” bez sakramentu separuje od przyjmowania Eucharystii. Uniemożliwia też korzystanie z łaski uzdrowienia w sakramencie pokuty i pojednania, poza przypadkiem niebezpieczeństwa śmierci. Dyscyplina przyjmowania Komunii związana z wymogiem czystości moralnej wynika z powinności religijnej człowieka wobec Boga. Świadomość tej powinności Kościół wyraża przez określenie okoliczności przygotowujących do sprawowania kultu religijnego, m.in. poprzez dyscyplinę regulującą życie małżeńskie osób duchownych (celibat oznaczający rezygnację z życia małżeńskiego – w Kościele katolickim obejmujący biskupów i prezbiterów; w obrządkach wschodnich – biskupów), wykonujących posługę przy stole Pańskim. W starożytności chrześcijańskiej mężczyźni przyjmujący funkcję biskupa, za zgodą żony, decydowali się na wstrzemięźliwość seksualną. Chodziło bowiem o zachowanie odpowiedniej czystości kultycznej do sprawowania czynności liturgicznych. Dyscyplina związana z czystością kultyczną obowiązuje także chrześcijan świeckich. Se-

⁹ P. Bordeyne, *Poetate la legge*, s. 113.

¹⁰ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, 7 XII 1965, nr 5; Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (17.04.2003), nr 1.

¹¹ Diocesi di Roma, *„La Letizia dell amore”*; *il cammino delle famiglie a Roma* (19.09.2016), 4 V.

paracja od stołu Pańskiego osób żyjących w związkach niesakramentalnych jest tego wyrazem. Chrześcijanie niepołączeni węzłem sakramentalnym powinni pielęgnować wiarę i rozwijać wzajemną miłość przez podtrzymywanie praktyki indywidualnej oraz systematyczną modlitwę, lekturę Pisma Świętego, udział w Mszy św. i nabożeństwach oraz rekolekcjach wspólnoty Kościoła, a także przez dobroczynność. Powinni apelować do miłosierdzia i opatrności Bożej o opiekę nad sobą i swoimi dziećmi, a także prosić o dar i odpowiednią chwilę na uporządkowanie sytuacji swojego związku. Natomiast wspólnota kościelna powinna otaczać opieką i modlitwą związki niesakramentalne, które stały się rodzinami i weszły do wspólnoty parafialnej¹².

W wywiadzie dla Katolickiej Agencji Informacyjnej biskup diecezji opolskiej Andrzej Czaja wskazał na bardzo istotną kwestię dotyczącą osób żyjących w sytuacjach nieregularnych. Otóż zwrócił uwagę, że wówczas, gdy droga czerpania z łaski Bożej przez sakramenty jest niedostępna, tym bardziej trzeba pamiętać o innych możliwościach uświęcenia i z nich korzystać. Bp Czaja przypomina, że nie doceniamy tu skuteczności zbawczej słowa Bożego, które jest nośnikiem Ducha Świętego, bo jest natchnione. Kiedy czytam Pismo Święte i je rozważam swoim sercem jak Maryja, to przyjmuję Bożego Ducha i staję się Jego świątynią¹³. Mentalność społeczeństwa, stygmatyzacja osób żyjących w sytuacjach nieregularnych oraz wynikająca z tego niemożność przyjmowania Komunii Świętej łączą się z wykluczeniem. Natomiast posynodalna adhortacja o miłości w rodzinie zmierza do zniwelowania i usunięcia wykluczającej mentalności, a także do leczenia ran, jakie ona powoduje. Papież Franciszek ze stanowczością stwierdza, że w perspektywie boskiej pedagogiki Kościół z miłością zwraca się do tych, którzy uczestniczą w jego życiu w sposób niedoskonały: wraz z nimi modli się o łaskę nawrócenia, zachęca ich do czynienia dobra, do wzajemnej troski o siebie oraz do zaangażowania się w służbę wspólności, w której żyją i pracują (por. AL 299). Duszpasterze muszą dokonać zweryfikowania różnych form wykluczenia osób w sytuacji nieregularnej, aby można było analizować takie sytuacje na polu liturgicznym, duszpasterskim, edukacyjnym czy instytucjonalnym. Papież wskazuje, że bardzo cenna jest obecność par małżeńskich jako animatorów pastoralnych, o co również powinni zatroszczyć się duszpasterze. Wspólnota Kościoła ma być instytucją włączającą i przygarniającą wszystkie osoby pragnące bliskości z Bogiem¹⁴. Owo „podtrzymywanie w wierze i nadziei” nie może być traktowane w sposób abstrakcyjny, lecz winno przybrać konkretne ramy duszpasterskie, najlepiej w formie grup wsparcia, regularnie spotykających się przy parafiach.

Niemożność przystępowania do sakramentów świętych w większości przypadków rodzi wiele istotnych pytań i wątpliwości: Czy nadal jestem w Kościele? Jaka relacja łączy mnie z Bogiem? Czy mogę żywić nadzieję na zbawienie wieczne? Czy praktykowanie wiary w zaistniałej sytuacji ma jeszcze sens? Już chociażby możliwość podjęcia rozmowy na te tematy uzasadnia sens spotkań w gronie osób, których dotyczy

¹² K. Parzych-Blakiewicz, *Związki niesakramentalne chrześcijan w kontekście misji zbawczej Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 162/2(2014), s. 278–279.

¹³ A. Czaja, *Związki niesakramentalne nie są gorsze przed Bogiem. Wywiad dla serwisu KAI*, w: *Niedziela* [online], <https://www.niedziela.pl/artukul/8949/Bp-Czaja-zwiazki-niesakramentalne-nie-sa> (dostęp: 29.08.2023).

¹⁴ Dykasteria ds. Świeckich, *Rodziny i Życia, Droga wtajemniczenia katechumenalnego dla życia małżeństwa. Wskazania duszpasterskie dla Kościołów partykularnych*, Poznań 2023, s. 120.

ten problem. Małe wspólnoty czy grupy wsparcia stają się punktem odniesienia dla osób poszukujących bliższego kontaktu z Kościołem i duszpasterzami¹⁵.

Na gruncie polskim papież wskazuje na możliwość pomocy rozwiedzionym w organizowaniu przez biskupa diecezjalnego duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych, dopuszczania do udziału w posiedzeniach rad duszpasterskich, ale nie jako członków, lecz obserwatorów¹⁶. Szczegółowe wytyczne do integracji osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach w Kościele w danym kraju lub diecezji powinni promulgować poszczególni biskupi czy episkopaty (por. AL 300).

4. ŻYCIE SAKRAMENTALNE WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA

Życie sakramentalne osób żyjących w powtórnych związkach dotyczy kwestii drogi rozeznania. *Pomoc sakramentów*, o których mówi papież Franciszek (por. AL 305, 351), nie oznacza przyzwolenia na bezwarunkowe przyjmowanie Komunii Świętej przez rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek cywilny lub żyją razem bez żadnych przeszkód. Stanowczo trzeba podkreślić, że papież nie podważa ani nie rozmywa prawdy, że stosunki *more uxorio* z osobą innej płci są ciężkim wykroczeniem przeciwko czystości oraz zobowiązaniom wobec właściwego małżonka¹⁷. *Pomoc sakramentów* nie dotyczy tylko tych osób, które zobowiązały się żyć we wstrzeźliwości seksualnej w związku przypominającym małżeństwo, ale także rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach. Ci drudzy, którzy przeszli pomyślnie rozpoznanie łaski i skruchy, niemożność uregulowania swojej sytuacji i odbyli proces rozeznania odpowiedzialności moralnej dotyczącej przeszłości, a także stanu obecnego, mogą liczyć na *pomoc sakramentów*. Warunkiem dopuszczenia do sakramentów jest przede wszystkim postawa miłości i odpowiedzialności oraz praktykowanie cnót chrześcijańskich, jak również skrucha, dążenie do nawrócenia i zadośćuczynienia oraz pragnienie łaski sakramentalnej. Kolejnymi punktami są niemożliwość rozstania się z obecnym partnerem z powodu wychowania dzieci, brak aktualnej gotowości podjęcia życia we wstrzeźliwości seksualnej i świadomość swojej grzesznej sytuacji, szczerzy żal za grzechy i pragnienie zmiany sposobu swego życia, a jednocześnie niemożność zrealizowania tego pragnienia w obecnej sytuacji¹⁸.

W adhortacji *Familiaris consortio* wskazana została już droga otwierająca dostęp do Komunii Świętej poprzez pojednanie z Bogiem i Kościołem w sakramencie pokuty. Dotyczy on jednak tych, którzy żałują, że naruszyli znak przymierza i wierności Chrystusowi, nie mogą z ważnych powodów spełnić warunków rozstania oraz postanawiają

¹⁵ J. Grzybowski, *Przewyciężyć koszmar*, „W drodze” 2/1998, s. 72.

¹⁶ J. Krajczyński, *Rozeznanie sytuacji osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, Kraków 2017, s. 32–34.

¹⁷ G.L. Müller, *Przedmowa. Dlaczego adhortacja apostolska Amoris Laetitia może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym*, w: R. Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 22.

¹⁸ F. Coccopalmerio, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, tłum. E. Augustyn, Kraków 2017, nr 3.3-5, 3.7-8.

żyć we wstrzemięźliwości seksualnej¹⁹. Tym samym adhortacja nie zamknęła dyskusji na temat warunków rozgrzeszenia i możliwości przystąpienia do Komunii Świętej osób żyjących w sytuacji nieregularnej²⁰. W odpowiedzi na wątpliwości były prefekt Kongregacji Nauki Wiary kard. Gerhard Müller wielokrotnie podkreślał aktualność nauczania Jana Pawła II zawartego w *Familiaris consortio* i konieczność odczytania adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia* w świetle całej doktryny Kościoła²¹.

Diecezje rzymskie zaproponowały, aby osoby pozostające w sytuacjach nieregularnych wraz ze spowiednikiem lub kierownikiem duchowym drogę nawrócenie stopniowo weryfikowały małymi krokami. Po wnikliwym rozeznaniu i modlitwie spowiednik może wziąć na siebie odpowiedzialność przez Bogiem i penitentem, decydując w pewnym momencie o udzieleniu rozgrzeszenia i przystąpieniu do Komunii Świętej, ale prosząc penitenta, by odbywało się ono w sposób dyskretny. Dyskrecja jest biblijną i ewangeliczną postawą duchową. Wzorem dla tych osób mają być Maryja i Józef, którzy doświadczyli bliskości i pouczeń Boga, a z drugiej strony byli zaproszeni do zachowania tych tajemnic w sercu (por. Łk 2,19). Rola spowiednika czy kierownika duchowego, duszpasterza nie kończy się w momencie rozgrzeszenia, lecz powinna być drogą towarzyszenia i rozeznania. Powinna trwać, służąc wzrastaniu duchowemu, co ma prowadzić do osiągnięcia nowych etapów pełnego ideału chrześcijańskiego²². Warto podkreślić, że diecezje rzymskie zwróciły uwagę, że jeżeli spowiednik nie dojdzie do przekonania i decyzji o udzieleniu rozgrzeszenia, powinien udzielać tym osobom wsparcia i błogosławieństwa oraz cierpliwie towarzyszyć, wskazując możliwości odpowiedzi Bogu i wzrostu w obecnej sytuacji. Taka interpretacja uzyskała pozytywne komentarze kardynałów i wielu teologów katolickich²³, aczkolwiek spotyka się wiele trudności z interpretacją lektury, do której zachęcił papież Franciszek, co powoduje braki w zrozumieniu i recepcji wskazań adhortacji²⁴.

Episkopat Polski 8 czerwca 2018 roku na temat integracji eklezjalnej podkreśla, że rozeznanie głębszych form powinno odbywać się w ramach indywidualnego, konsekwentnego i długotrwałego kierownictwa duchowego. Przewodnik duchowy powinien kierować się przede wszystkim chęcią pomocy zainteresowanej osobie w jej trudnościach i skomplikowanej sytuacji, aby mogła czynić postępy na drodze wiary we wspólnocie Kościoła. Ponadto kierownik duchowy powinien konsultować z kompetentnym duszpasterzem kroki w stronę integracji osoby w sytuacji nieregularnej²⁵. Oznacza to, że duszpasterze mogą, a nawet powinni towarzyszyć i prowadzić rozeznanie duchowe i duszpasterskie. Polscy biskupi zwracają uwagę:

¹⁹ A. Nadbrzeżny, *Sens i wartość sakramentu małżeństwa według adhortacji Amoris Laetitia*, w: *Droga miłosierdzia i integracji w adhortacji Amoris Laetitia*, red. K. Glombik, J. Goleń, A. Nadbrzeżny, Lublin 2020, s. 62.

²⁰ A. Nadbrzeżny, *Sakramentologiczne implikacje adhortacji „Amoris laetitia”*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji „Amoris laetitia” dla duszpasterstwa rodzin*, red. J. Goleń, Lublin 2017, s. 78.

²¹ G.L. Müller, *Przedmowa. Dlaczego adhortacja apostolska Amoris laetitia*, s. 13, 15–16, 28.

²² Diocesi di Roma, „*La Letizia dell amore*”, 4. VI.

²³ A. Donato, *Miłosierne rozeznanie duszpasterskie*, w: „*Amoris laetitia*” jako ewangelia miłości i droga do przebycia, red. G. del Missier, A.G. Fidalgo, tłum. J. Serafin, Kraków 2019, s. 103–104.

²⁴ J. Goleń, *Perspektywa pastoralna*, s. 162.

²⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytoczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, pkt 4.

Mając na uwadze złożoność sytuacji duszpasterskiej wiernych związanych węzłem małżeńskim i nie mogących z tego powodu – pomimo ogromnego pragnienia – zawrzeć małżeństwa sakramentalnego z osobą, z którą pozostają w związku pozasakramentalnym, należałoby rozważyć w poszczególnych przypadkach możliwość wnikliwego rozeznania ich sytuacji. To rozeznanie powinno najpierw prowadzić do udzielenia na drodze kościelnego procesu sądowego odpowiedzi na pytanie, czy można stwierdzić nieważność pierwszego związku małżeńskiego.

W sytuacji, gdy prawomocnym wyrokiem orzeczone zostanie, iż nieważność nie może zostać stwierdzona, należy kontynuować rozeznanie o charakterze duszpasterskim. To rozeznanie jako niełatwe i niezwykle odpowiedzialne zadanie wymaga solidnego przygotowania duszpasterzy. Trzeba bowiem rozeznąć, czy osoby żyjące w nieuregulowanych związkach zachowują wierność, poświęcają się dla dzieci, angażują się w życiu chrześcijańskim, świadome są nieprawidłowości swego związku i życia w grzechu, pragnęłyby zmienić sytuację, w której się znajdują, lecz nie mogą tego uczynić bez zaciągnięcia kolejnej winy (np. kwestia odpowiedzialności za wychowanie dzieci, por. AL 298).

Podjęte rozeznanie może prowadzić do różnych, coraz głębszych form integracji ze wspólnotą kościelną. Powinno ono mieć formę indywidualnego i konsekwentnego, długotrwałego kierownictwa duchowego. Podjęcie odpowiedniej decyzji – wspólnie przez kierownika duchowego i zainteresowaną osobę powinno być owocem procesu rozeznania, a nie jednego czy nawet kilku powierzchownych spotkań. Wymaga ono także konsultacji z kompetentnym duszpasterzem posługującym przy sądzie biskupim lub w diecezjalnym ośrodku duszpasterstwa rodzin. Przy tym kierownik duchowy powinien mieć przede wszystkim to na względzie, aby pomóc zainteresowanej osobie w jej trudnej i skomplikowanej sytuacji, postępować na drodze wiary we wspólnocie Kościoła²⁶.

Duszpasterz, kierując się wskazaniem pasterzy Kościoła katolickiego w Polsce, mając na uwadze względy duszpasterskie, może doradzić im, aby postarali się o stałego spowiednika, który będzie znał ich sytuację prawną w Kościele. Pozwoli im to uniknąć przy okazji spowiedzi tłumaczenia każdemu spowiednikowi od początku swojego statusu prawnego w Kościele²⁷. Warto podkreślić, że normy dotyczące przyjmowania Komunii Świętej przez wiernych rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach cywilnych bynajmniej nie mają charakteru kary albo jakiegokolwiek dyskryminacji małżeństw niesakramentalnych w Kościele. Wyrażają one jedynie sytuację obiektywną, która sama przez się uniemożliwia przystępowanie do Komunii²⁸.

Z czasem ma powstać nowe *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* jako podstawa diecezjalnych instrukcji wykonawczych. Równocześnie aktualny dokument obliguje

²⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, pkt 4.

²⁷ T. Wyrwał, *Nieprawidłowe związki małżeńskie*, w: *W drodze* [online], <https://wdrodze.pl/article/nieprawidlowe-zwiazki-malzenskie/> (dostęp: 3.08.2023).

²⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii Świętej przez wiernych rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach*. *Annus Internationalis Familiae z dnia 14.09.1994*, nr 4, w: *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 411.

do wypracowania programu i kształtu przygotowania kapłanów do podejmowania drogi towarzyszenia i rozeznania ich konkretnych sytuacji²⁹. Droga miłosierdzia i integracji wymaga od duszpasterzy umiejętności poszukiwania wszystkich owiec, jak również praktycznych umiejętności towarzyszenia duchowego, a tym samym rozeznawania działania Bożego i Jego wprowadzania. Rozeznanie i integracja wymagają od duszpasterza otwartości na Bożą łaskę i działania Ducha Świętego, pokory wobec słowa Bożego i pełnego szacunku w przekazywaniu nauczania Kościoła i obowiązującej dyscypliny sakramentów. Poza tym domagają się one zdolności do kierowania chrześcijańskim sumieniem, podejmowania odpowiedzialnych decyzji, roztropności, bez których niemożliwe są chrześcijańskie miłosierdzie i miłość.

ZAKOŃCZENIE

Papież Franciszek zwraca uwagę, że duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych z pewnością nie ma gotowych recept, jest to raczej droga, która odsłania swój sens w miarę kroczenia po niej. Praca w duszpasterstwie uczy szukania dróg do Boga pomimo istniejącej przeszkody. Chrześcijańska miłość i miłosierdzie są fundamentem posługi duszpasterskiej w nieregularnych sytuacjach małżeńskich. Towarzyszenie, rozeznawanie i stopniowa integracja to źródło posługi. Duszpasterskie towarzyszenie ma nieco inną specyfikę wobec osób żyjących w związkach nieformalnych, katolików związanych tylko ślubem cywilnym, żyjących w separacji i rozwiedzionych, którzy nie zawarli nowego związku albo żyją w nowych związkach cywilnych lub bez żadnej regulacji prawnej. W ramach tej ostatniej grupy należy zapoznać się ze stanem i sytuacją związku, zbadać możliwość pojednania i powrotu do współmałżonka. Jeżeli powrót jest niemożliwy, trzeba zweryfikować szansę zwrócenia się do sądu kościelnego w celu zbadania ważności małżeństwa kanonicznego. Jeżeli powyższe kroki nie są wykonalne, a osoby z ważnych powodów zostają w nowym związku, wówczas duszpasterz powinien przeprowadzić rozeznanie, które pozwala stwierdzić, czy osoba prowadzona może wejść z duszpasterzem na drogę rozeznania. Osoba zakwalifikowana do procesu rozeznania wraz ze spowiednikiem lub kierownikiem duchowym powinna skoncentrować się na odkrywaniu działania Boga w jej życiu. Takie rozeznanie będzie ukazywać jej drogę w integracji ze wspólnotą Kościoła. Cenne jest pokazanie już istniejącej integracji osobom żyjącym w związku nieregularnym. Poprzez modlitwę, czyny miłości i ofiarę życia te osoby łączą się z Kościołem i odkrywają Bożą pedagogikę w ich życiu. Osoby, które w procesie rozeznania spełnią określone warunki, mogą otrzymać rozgrzeszenie sakramentalne i dyskretnie zostać włączone w życie sakramentalne. Duszpasterze powinni pamiętać, że moment ten nie zamyka rozwoju duchowego osób żyjących w nieuregulowanych sytuacjach małżeńskich. Ten moment nie kończy drogi towarzyszenia i rozeznania dalszych kroków w pełnieniu woli Bożej i pełniejszej realizacji ewangelicznego zamysłu w swoim życiu małżeńskim i rodzinnym. Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych jest otwartym szeroko oknem intymnej wiary, umacnia zawierzenie

²⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytuczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, *Zakończenie*.

Bogu i wyznacza kierunek pokonywania wszelkich życiowych trudności. Przyjęcie przez wspólnotę oraz integracja przywracają poczucie przynależności do Kościoła i pomagają odzyskać nadzieję, że jeszcze nie wszystko stracone. Bogactwo relacji z Bogiem nie wyczerpuje się w przystępowaniu do sakramentów świętych, chociaż stanowią one szczyt i źródło życia chrześcijańskiego. Nie można traktować religii katolickiej na zasadzie „albo sakramenty, albo nie”. Gdy nie jest możliwa „normalna” droga w dążeniu do Boga, należy szukać innych, zawsze jednak w ramach tego samego Kościoła. Najważniejsze, by nie stanąć w miejscu, nie zwątpić, nie zrezygnować. W odkryciu tych innych form życia chrześcijańskiego pomaga omawiane duszpasterstwo związków niesakramentalnych.

INTEGRACJA OSÓB ŻYJĄCYCH W NIEUREGULOWANYCH SYTUACJACH MAŁŻEŃSKICH W KOŚCIELE JAKO WYZWANIE DUSZPASTERSKIE

STRESZCZENIE

Duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych z pewnością nie ma gotowych recept. Jest to raczej droga, która odsłania swój sens w miarę kroczenia po niej. Praca w duszpasterstwie uczy szukania dróg do Boga pomimo istniejącej przeszkody. Chrześcijańska miłość i miłosierdzie są fundamentem posługi duszpasterskiej w nieregularnych sytuacjach małżeńskich. Towarzystwo, rozeznawanie i stopniowa integracja to źródło posługi duszpasterza. Towarzystwo ma nieco inną specyfikę wobec osób żyjących w związkach nieformalnych, katolików związanych tylko ślubem cywilnym, żyjących w separacji i rozwiedzionych, którzy nie zawarli nowego związku albo żyją w nowych związkach cywilnych lub bez żadnej regulacji prawnej. W ramach tej ostatniej grupy należy zapoznać się ze stanem i sytuacją związku, zbadać możliwość pojednania i powrotu do współmałżonka. Jeżeli powrót jest niemożliwy, trzeba zweryfikować szansę zwrócenia się do sądu kościelnego w celu zbadania ważności małżeństwa kanonicznego. Jeżeli powyższe kroki nie są wykonalne, a osoby z ważnych powodów zostają w nowym związku, wówczas duszpasterz powinien przeprowadzić rozeznanie, które pozwala stwierdzić, czy osoba prowadzona może wejść z duszpasterzem na drogę rozeznania. Osoba zakwalifikowana do procesu rozeznania wraz ze spowiednikiem lub kierownikiem duchowym powinna skoncentrować się na odkrywaniu działania Boga w jej życiu. Takie rozeznanie będzie ukazywać jej drogę w integracji ze wspólnotą Kościoła. Cenne jest pokazanie już istniejącej integracji osobom żyjącym w związku nieregularnym. Poprzez modlitwę, czyny miłości i ofiarę życia te osoby łączą się z Kościołem i odkrywają Bożą pedagogikę w ich życiu. Osoby, które w procesie rozeznania spełnią określone warunki, mogą otrzymać rozgrzeszenie sakramentalne i dyskretnie zostać włączone w życie sakramentalne. Duszpasterze powinni pamiętać, że moment ten nie zamyka rozwoju duchowego osób żyjących w nieregulowanych sytuacjach małżeńskich. Ten moment nie kończy drogi towarzyszenia i rozeznania dalszych kroków w pełnieniu woli Bożej i pełniejszej realizacji ewangelicznego zamysłu w swoim życiu małżeńskim i rodzinnym. Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych jest otwartym szeroko oknem intymnej wiary, umocnieniem zawierzenia Bogu i wyznacznikiem kierunku pokonywania wszelkich życiowych trudności. Przyjęcie przez wspólnotę oraz integracja przywracają poczucie przynależności do Kościoła i pomagają odzyskać nadzieję, że jeszcze nie wszystko stracone.

INTEGRATION OF PEOPLE LIVING IN IRREGULAR MARITAL SITUATIONS IN THE CHURCH AS A PASTORAL CHALLENGE

SUMMARY

Pastoral care for people living in non-sacramental relationships certainly has no ready-made prescriptions. Rather, it is a path that reveals its meaning as one walks along it. The work of pastoral care teaches one to seek ways to God in spite of the obstacle that exists. Christian love and mercy are the foundation of pastoral care in irregular marital situations. Accompaniment, discernment and gradual integration are the source of the pastoral care ministry. Accompaniment has a slightly different specificity with regard to those living in informal unions, Catholics bound only by a civil marriage, those living in separation and divorced persons who have not entered into a new union or are living in new civil unions or without any legal regulation. Within the latter group, the state and situation of the relationship should be reviewed, the possibility of reconciliation and return to the spouse should be explored. If a return is not possible, the possibility of going to an ecclesiastical court to examine the validity of the canonical marriage must be reviewed. If the above-mentioned steps are not feasible, and the persons remains in the new relationship for valid reasons, then the pastor should carry out a discernment process to determine whether the person being guided can enter into a process of discernment with the pastor. The person qualified for the discernment process, together with a confessor or spiritual director, should concentrate on discovering God's action in his or her life. Such discernment will show her the way forward in her integration into the community of the Church. It is valuable to show the already existing integration to those living an irregular relationship. Through prayer, acts of love and the sacrifice of life, these persons connect with the Church and discover God's pedagogy in their lives. Those who meet certain conditions in the discernment process can receive sacramental absolution and be discreetly integrated into sacramental life. Pastoral workers should remember that this moment does not close the spiritual development of those living in irregular marital situations. This moment does not end the journey of accompaniment and discernment of further steps in doing God's will and realising more fully the Gospel intention in one's marriage and family life. The pastoral care of non-sacramental marriages is a wide-open window of intimate faith, a strengthening of trust in God and a direction for overcoming all the difficulties of life. Acceptance by the community and integration restore a sense of belonging to the Church and help regain hope that all is not yet lost.

INTEGRATION VON MENSCHEN, DIE IN IRREGULÄREN EHEN LEBEN, IN DIE KIRCHE ALS PASTORALE HERAUSFORDERUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Für die Seelsorge an Menschen, die in nicht-sakramentalen Beziehungen leben, gibt es sicherlich keine vorgefertigten Rezepte. Vielmehr ist sie ein Weg, dessen Bedeutung sich erst auf dem Weg erschließt. Die Arbeit der Seelsorge lehrt, trotz bestehender Hindernisse Wege zu Gott zu suchen. Christliche Liebe und Barmherzigkeit sind die Grundlage der Seelsorge

in irregulären Ehesituationen. Begleitung, Unterscheidung und allmähliche Integration sind die Quelle des seelsorgerischen Dienstes. Die Begleitung hat eine etwas andere Spezifität in Bezug auf diejenigen, die in informellen Partnerschaften leben, Katholiken, die nur durch eine zivile Ehe gebunden sind, diejenigen, die in Trennung leben und Geschiedene, die keine neue Ehe eingegangen sind oder in neuen zivilen Partnerschaften oder ohne gesetzliche Regelung leben. Bei der letztgenannten Gruppe sollten der Zustand und die Situation der Beziehung überprüft und die Möglichkeit der Versöhnung und der Rückkehr zum Ehepartner erkundet werden. Wenn eine Rückkehr nicht möglich ist, muss die Möglichkeit geprüft werden, sich an ein kirchliches Gericht zu wenden, um die Gültigkeit der kanonischen Ehe zu prüfen. Wenn die oben genannten Schritte nicht durchführbar sind und die Personen aus triftigen Gründen in der neuen Beziehung verbleiben, sollte der Pfarrer oder die Pfarrerin einen Unterscheidungsprozess durchführen, um festzustellen, ob die zu begleitende Person in einen Unterscheidungsprozess mit dem Pfarrer oder der Pfarrerin eintreten kann. Die für den Unterscheidungsprozess qualifizierte Person sollte sich zusammen mit einem Beichtvater oder geistlichen Leiter darauf konzentrieren, Gottes Handeln in ihrem Leben zu entdecken. Eine solche Unterscheidung wird ihr den Weg zu ihrer Integration in die Gemeinschaft der Kirche weisen. Es ist wertvoll, denjenigen, die in einer irregulären Beziehung leben, die bereits bestehende Integration zu zeigen. Durch Gebet, Taten der Liebe und die Aufopferung des Lebens verbinden sich diese Personen mit der Kirche und entdecken die Pädagogik Gottes in ihrem Leben. Diejenigen, die bestimmte Bedingungen im Unterscheidungsprozess erfüllen, können die sakramentale Absolution erhalten und diskret in das sakramentale Leben integriert werden. Die Seelsorger sollten bedenken, dass dieser Moment nicht den Abschluss der geistlichen Entwicklung derjenigen darstellt, die in irregulären Ehesituationen leben. Dieser Moment beendet nicht den Weg der Begleitung und der Unterscheidung der nächsten Schritte, um den Willen Gottes zu tun und die Absicht des Evangeliums in ihrem Ehe- und Familienleben vollständiger zu verwirklichen. Die Seelsorge an nicht-sakramentalen Ehen ist ein weit geöffnetes Fenster des intimen Glaubens, eine Stärkung des Vertrauens in Gott und eine Orientierung für die Überwindung aller Schwierigkeiten im Leben. Die Aufnahme in die Gemeinschaft und die Integration stellen das Gefühl der Zugehörigkeit zur Kirche wieder her und helfen, die Hoffnung wiederzuerlangen, dass noch nicht alles verloren ist.

BIBLIOGRAFIA:

- Bordeyne P., *Poetate la legge a compimento. Amoris Laetitia sulle situazini matrimoniali famgili*, Watykan 2018.
- Coccolpalmerio F., *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, tłum. E. Augustyn, Kraków 2017.
- Czaja A., *Związki niesakramentalne nie są gorsze przed Bogiem. Wywiad dla serwisu KAI*, w: *Niedziela* [online], <https://www.niedziela.pl/artykul/8949/Bp-Czaja-zwiazki-niesakramentalne-nie-sa> (dostęp: 29.08.2023).
- Diocesi di Roma, „*La Letizia dell amore*”; *il cammino delle famiglie a Roma (19.09.2016)*.
- Donato A., *Milosierne rozeznanie duszpasterskie*, w: „*Amoris laetitia*” jako ewangelia miłości i droga do przebycia, red. G. del Missier, A.G. Fidalgo, tłum. J. Serafin, Kraków 2019, s. 103–121.
- Dykasteria ds. Świeckich, *Rodziny i Życia, Droga wtajemniczenia katechumenalnego dla życia małżeństwa. Wskazania duszpasterskie dla Kościołów partykularnych*, Poznań 2023.

- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”* (19.03.2016).
- Goleń J., *Perspektywa pastoralna*, w: *Droga miłosierdzia i integracji w adhortacji Amoris laetitia*, red. K. Glombik, J. Goleń, A. Nadbrzeżny, Lubin 2020, s. 113–164.
- Grzybowski J., *Przezwyciężyć koszmar*, „W drodze” 2(1998), s. 72–78.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* (22.11.1981).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (17.04.2003).
- Jan Paweł II, *Przemówienie na zamknięcie obrad Synodu Biskupów. Ad patres Synodales z dnia 25.10.1980 r.*, n. 7, „Osservatore Romano”, wyd. pol., rok I, nr. 10, październik 1980 r., s. 4–6.
- Krajczyński J., *Rozeznanie sytuacji osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, Kraków 2017.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, przyjęte 8 czerwca 2018 r. na 379. Zebraniu Plenarnym KEP w Janowie Podlaskim.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii Świętej przez wiernych rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach. Annus Internationalis Familiae z dnia 14.09.1994*, w: *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995.
- Müller G.L., *Przedmowa. Dlaczego adhortacja apostolska Amoris laetitia może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym*, w: R. Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 5–28.
- Nadbrzeżny A., *Sakramentologiczne implikacje adhortacji „Amoris laetitia”*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji „Amoris laetitia” dla duszpasterstwa rodzin*, red. J. Goleń, Lublin 2017, s. 65–80.
- Nadbrzeżny A., *Sens i wartość sakramentu małżeństwa według adhortacji Amoris laetitia*, w: *Droga miłosierdzia i integracji w adhortacji Amoris laetitia*, red. K. Glombik, J. Goleń, A. Nadbrzeżny, Lublin 2020, s. 27–66.
- Parzych-Blakiewicz K., *Związki niesakramentalne chrześcijan w kontekście misji zbawczej Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 162/2(2014), s. 273–280.
- Pyźlak G., *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, „Roczniki Teologiczne” 53/6(2006), s. 175–186.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum Ordinis”*, 7 XII 1965.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, tłum. i opr. S. Bełch, t. 1–34, Londyn 1962–1986.
- Wytrwał T., *Nieprawidłowe związki małżeńskie*, w: *W drodze* [online], <https://wdrodze.pl/article/nieprawidlowe-zwiazki-malzenskie/> (dostęp: 3.08.2023).

POSTAĆ ŚW. PIOTRA I JEGO DROGA STAWANIA SIĘ UCZNIEM JEZUSA W CZWARTEJ EWANGELII

Słowa kluczowe: Piotr Apostoł, Ewangelia św. Jana, tożsamość ucznia, zmagania duchowe

Keywords: Peter the apostle, Gospel of St John, identity of the disciple, spiritual struggles

Schlüsselwörter: Apostel Petrus, Johannesevangelium, Identität des Jüngers, geistliche Kämpfe

Święty Piotr Apostoł nie jest jednorodną i przejrzystą postacią w Czwartej Ewangelii. Jest on w narracji Janowej – pominąwszy osobę Jezusa – najczęściej występującym, a także nazwanym po imieniu bohaterem akcji. Pojawia się on tutaj 39 razy: 17 jako Piotr, 17 jako Szymon Piotr, raz jako Kefas, raz jako Szymon syn Jana oraz 3 razy jako Szymon Jana¹.

Ewangelista tak prezentuje sylwetkę Piotra, aby przedstawić jego perypetie jako proces dojrzewania do bycia autentycznym uczniem Jezusa. Na tej drodze jego dobre intencje przeplatają się z licznymi przejawami braku zrozumienia czynów Mistrza. Punktem kulminacyjnym tych wydarzeń jest potrójne zaparcie się tożsamości ucznia, a kresem – trzykrotne wyznanie miłości Chrystusowi z perspektywą męczeńskiej śmierci. Idąc za myślą ks. Janusza Kręcidły, można mówić, że postać Piotra naszkicowana jest przez Ewangelistę w sposób, który dopomaga odbiorcom tego dzieła ujrzeć wszystkie procesy i zmagania duchowe, przez jakie musiał przejść bohater, by

* Ks. Marek Sadłocha – ksiądz diecezji elbląskiej, student w Instytucie Nauk Biblijnych KUL JP II oraz muzykologii w Instytucie Nauk o Sztuce tejże uczelni, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8326-5693>, e-mail: mareksadlocha@gmail.com. Prezentowany artykuł jest poprawioną i uzupełnioną wersją pierwszego rozdziału pracy magisterskiej autora pt. „*Rehabilitacja*” św. Piotra po trzykrotnym zaparciu się swojego Mistrza (*J 18,15-27; 21,1-19*), Wydział Teologii UWM: Olsztyn 2018 (promotor: ks. dr Zbigniew Grochowski).

¹ S. Mędała, *Apologia autorytetu Piotra we wspólnocie Janowej. Analiza retoryczna 21,1-25*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 39/2(2001), s. 17.

stać się ostatecznie pasterzem, a także sprostać śmierci męczeńskiej². Prezentowany artykuł jest próbą przybliżenia tego wizerunku oraz przebytej drogi³.

1. CZAS PUBLICZNEJ DZIAŁALNOŚCI JEZUSA

Początek publicznej działalności Jezusa w Czwartej Ewangelii jest umieszczony bezpośrednio po Prologu (J 1,1-18) Już w pierwszym fragmencie zostaje naszkicowany program aktywności Mistrza – gromadzenie uczniów, którzy staną się autentycznymi świadkami Jego czynów. W gronie tych, którzy poszli za Jezusem i formowali się w Jego szkole, był także św. Piotr.

1.1. Wejście na drogę ucznia (J 1,35-42)

Fragment Czwartej Ewangelii 1,35-51 następuje bezpośrednio po świadectwie Jana Chrzciciela⁴ zawartym w 1,19-34. Jest przejściem z opisu publicznej działalności Jana do epizodów ukazujących spotkania Jezusa z osobami, które były gotowe, aby do Niego dołączyć, a które później nazwane będą Jego „uczniami”⁵. Jest także przedstawieniem świadectwa tych, którzy poszli za Nim i przyprowadzili do wspólnoty kolejne osoby. Wydarzenia zawarte w perykopie podzielić możemy na dwie części: 1,35-42 i 1,43-51. Pierwsza z nich mówi o spotkaniu dwóch uczniów Jana z Jezusem (w. 37), a także pokazuje ich przejście ze wspólnoty Chrzciciela do wspólnoty przyszłych uczniów Jezusa. Wynika stąd, że w wersety 35-51 autor wspomina pięciu uczniów: Andrzeja, bezimiennego ucznia, Piotra, Filipa i Natanaela⁶. Druga część (ww. 43-50) ukazuje ruch mesjański wprowadzony przez Jezusa w Galilei.

Pierwszym fragmentem, w którym pojawia się postać Piotra, jest scena spotkania uczniów z Jezusem. Centralne miejsce w tej perykopie zajmuje Jezus, natomiast Piotrowi przypada uprzywilejowane miejsce wśród nowo wybranych uczniów, którzy posiadają charakter paradygmatyczny.

² J. Kręciło, *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej relektury J 1–20 we wspólnotcie Umiłowanego Ucznia*, Warszawa 2009, s. 98.

³ Zob. też: P. Podeszwa, *Droga wiary apostoła Piotra w świetle zapowiedzi zdrady (Łk 22,31-34) oraz wyparcia się Jezusa (Łk 22,54b-62)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7/1(2014), s. 29–41; M. Karczewski, *Piotr jako pasterz w J 21,15-19*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 10(2015), s. 31–48.

⁴ Przydomek Chrzciciel nie występuje w Czwartej Ewangelii. W tym studium używamy go dla większej przejrzystości.

⁵ Por. H.N. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI 1997, s. 78–79.

⁶ Choć Jan wspomina „Dwunastu” (6,67; 20,24), to jednak nigdzie w jego Ewangelii nie znajdziemy katalogu ich imion.

Wśród wymienionych uczniów, bezimiennych⁷ i tych nazwanych, wyróżnić można trzy etapy poznawania Jezusa⁸. Pierwszym typem uczniów są anonimowi uczniowie Jana. Świadkiem jest Jan Chrzciel, który ogłasza im: *Oto Baranek Boży* (1,36) Pod wpływem jego słów uczniowie wzorcowo wypełniają obowiązek i idą za świadectwem. Drugim etapem jest spotkanie z Jezusem. Na tym poziomie istotne są dwa faktory: miłująca inicjatywa Jezusa oraz otwartość rozmówców na działanie Mistrza. Anonimowi uczniowie doświadczają działania Jezusa i realizują drugą część tego etapu, pytając: *Nauczycielu, gdzie mieszkasz?* (1,39). Otwartość uczniów doprowadza ich do ostatniego etapu – odkrycia tożsamości Jezusa. To odkrycie dokonuje się na płaszczyźnie głębokiego zjednoczenia z Mistrzem podczas spotkania z Nim. Ta sytuacja odcisnęła wielkie piętno, co Ewangelista podkreśla poprzez wskazanie na dokładną godzinę: *Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego. Było to około godziny dziesiątej* (1, 39). Wzorcowa postawa dwóch anonimowych uczniów powoduje, że trzeci etap – odkrycie tożsamości Jezusa – doprowadza do dawania świadectwa (pierwszego etapu). Badacze Pisma Świętego nazywają to „łańcuchem świadectw”⁹.

Drugim typem ucznia są imienni uczniowie Jezusa, a wśród nich Piotr¹⁰. Z perspektywy trzech wyodrębnionych etapów pierwszy – świadectwo – nie jest wyraźny w przypadku tego ucznia. Spowodowane jest to tym, że on nie słucha (*ἀκούω*) Andrzeja, pierwszego świadka, i sam nie idzie (*ἀκολουθέω*) do Mistrza. Co więcej, w postawie Piotra nie jest zaakcentowany również trzeci element – odkrywanie tożsamości Jezusa. Jednak spotkanie Jezusa – drugi etap – jest w tej scenie najbardziej rozbudowane. Dzięki temu są rozwinięte następujące cechy tego modelu ucznia: wskazanie na kluczową rolę świadka (Andrzeja), otwartość na inicjatywę Jezusa, który wejrzał na ucznia (*ἐμβλέψας αὐτῷ*). Ta sytuacja pokazuje, że pasywna postawa Piotra posłużyła autorowi tekstu do uwypuklenia znaczenia świadka i samego Mistrza.

W tej perykopie zostaje po raz pierwszy zaznaczona wyjątkowość Piotra. Jest ona ukazana przez wiele czynników, wśród których możemy wyróżnić częstotliwość występowania jego imienia¹¹. Zostaje ono przytoczone aż trzy razy w wersetych następujących bezpośrednio po sobie (ww. 40-42): *Jednym z dwóch, którzy usłyszeli słowa Jana i poszli za Nim, był Andrzej, brat Szymona Piotra. Ten najpierw znajduje swego*

⁷ W swoich badaniach egzegeci starali się wyjaśnić znaczenie anonimowości i użycia imion uczniów; zob. Ł. Darowski, *Narracyjny model odkrywania tożsamości Jezusa w J 1,35-51*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 14(2017), s. 322, przyp. 14.

⁸ Do tych elementów, wyróżnionych przez autora tekstu, należą: świadectwo, osobiste spotkanie z Jezusem, odkrycie tożsamości Mistrza. Por. Ł. Darowski, *Narracyjny model odkrywania tożsamości*, s. 323.

⁹ W pracach egzegetów można spotkać się również z nazwą „reakcja łańcuchowa” (*chain reaction*); zob. M.C. de Boer, *Andrew: The First Link in the Chain*, w: *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, ed. S.A. Hunt, D.F. Tolmie, R. Zimmermann, Tübingen 2013, s. 142.

¹⁰ Zob. szerzej. Ł. Darowski, *Narracyjny model odkrywania tożsamości*, s. 324–328.

¹¹ T.L. Brodie, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993, s. 161.

brata **Szymona** i mówi mu: «Znaleźliśmy Mesjasza». Przypatrzynszy mu się, Jezus rzekł: «Ty jesteś **Szymon**, syn Jana, ty będziesz nazywany **Kefas**, to znaczy **Piotr**»¹².

Fakt przyprowadzenia Piotra do Jezusa przez jego brata Andrzeja sprawia wrażenie, że ten drugi zostaje postawiony na pierwszym miejscu w tym wydarzeniu. Jednak widoczne jest to, że imię Andrzeja w jakimś sensie jest zależne, gdyż pojawia się w kontekście relacji z bratem – Szymonem Piotrem¹³ – podkreślając w ten sposób nadrzędne znaczenie Kefasa, a pozycję Andrzeja prezentując jedynie w relacji do brata. Sytuacja ta nie oznacza więc wyższości Andrzeja nad bratem na płaszczyźnie instytucjonalnej. Pierwszeństwo Andrzeja polega jedynie na chronologicznie uprzednim sformułowaniu świadectwa o Jezusie jako Chrystusie w stosunku do Piotra¹⁴.

Inną cechą charakterystyczną Piotra jest jego postawa pasywna. On jest znaleziony, on jest przyprowadzony, on jest nazwany na nowo. Tutaj (1,40-42), w przeciwieństwie do pierwszej części tej perykopy (1,35-39), tekst wskazuje na brak akcji – brak pytania, podążania, patrzenia. Piotr nic nie robi i nic nie mówi. Jezus podejmuje działanie, patrzy roztropnie i wnika w głąb jego duszy¹⁵, nazywa go synem Jana i nadaje mu nowe imię, podkreślając w ten sposób pozycję Piotra, która jest ustalona i zaaprobowana przez samego Mistrza¹⁶. Szymon, syn Jana, zostaje ustanowiony „Skalą” zarówno dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego (gr. *Κηφᾶς* z aram. אפיכ)¹⁷, jak i chrześcijan pochodzenia pogańskiego świata cywilizacji grecko-rzymskiej

¹² Teksty najczęściej podawane zgodnie z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009, chyba że zaznaczono inaczej.

¹³ Piotr jest prawdopodobnie bardziej znany czytelnikowi i stanowi dla niego większy autorytet. Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (I-XII)*, Garden City NY 1966, s. 75 (dalej: *John I*).

¹⁴ W naszym studium nie podejmujemy szczegółowej analizy tego fragmentu. Interesujące wydaje się jednak zgłębienie czasu akcji. Rozumienie przez kopistów przysłówka *proton* (najpierw) wprowadziło pewien dysonans w czasie akcji. Część z nich przekładała go na przymiotnik *protos* (pierwszy), inni natomiast (przekłady łacińskie) widziały tu *proi* i tłumaczyły ten przysłówek na *mane* (rankiem). Wynika stąd opinia niektórych egzegetów, iż spotkanie z dwoma pierwszymi uczniami odbyło się dnia pierwszego wieczorem. *Proton* interpretowany jako biernik modyfikuje Szymona i wskazuje na Piotra jako pierwszego pod względem autorytetu. Por. R.E. Brown, *John I*, s. 75.

¹⁵ W tekście oryginalnym autor posłużył się participium aoristi *εμβλεψας*, które oznacza czynność jednorazową czasownika *εμβλεπω* – widzieć, postrzegać, zauważać, patrzeć na kogoś; tak jak w przypadku Jana Chrzciciela, który zobaczył Jezusa i nazwał go Barankiem Bożym (J 1,36). Por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, tom II (H–K), Warszawa 1960, s. 108; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2012, s. 192–193; H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996, s. 539–540.

¹⁶ S. Mędała, *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament. Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1-12*, t. IV, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 314 (dalej skrót: NKB. NT IV/1).

¹⁷ Jedynie w dziele Janowym spotykamy grecką transliterację imienia Piotra z aramejskiego אפיכ – Kefas, kephas, oznaczającego opokę. Początkowo sformułowanie to używane było jako przydomek, później zaczęło określać osobę i urząd Szymona Apostoła, wyrażając się w jego charakterze i pozycji pomiędzy uczniami Jezusa. Por. R.E. Brown, *John I*, s. 76; A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 2016, s. 963.

(Πέτρος)¹⁸. Autor Czwartej Ewangelii wykorzystując pasywny aspekt postawy ucznia, kieruje myśli czytelnika do Starego Testamentu – powołania Dawida (zob. 1 Sm 16,1-13), który przez Boga zostaje przywołany, wybrany spośród swoich braci i ustanowiony przywódcą¹⁹.

Prezentacja Piotra przeprowadzona w tym fragmencie zawiera wiele informacji charakteryzujących tę postać. Perykopa ta pozwala dostrzec jego silną osobowość oraz charakter. Zawiera również rys apostoła pozwalający przewidzieć jego przyszłe postawy wobec podejmowania decyzji czy też konfrontowania się z trudnościami²⁰.

1.2. Wyznanie wiary (6,60-71)

Perykopa J 6,60-71 następuje bezpośrednio po mowie Jezusa o Chlebie Żywym (6,22-59) i poświęcona jest jego uczniom. W strukturze wypowiedzi znajdują się dwa pytania i dwie odpowiedzi. Pierwsze z nich zadają wątpiący uczniowie, a odpowiedzi udziela im Jezus, natomiast drugie pytanie zadaje Jezus, a odpowiada „Dwunastu” reprezentowanych przez Piotra. Fragment pokazuje, że nie tylko Żydzi, ale także niektórzy uczniowie odchodzą od Jezusa, odrzucając Jego niebiańskie pochodzenie oraz mowę o spożywaniu Jego ciała i krwi. Werset 63 wskazuje, aby przejść z poziomu zjawiskowego pojmowania osoby Jezusa na poziom duchowy. Epilog perykopy to Janowa wersja wyznania Piotra w Cezarei z tradycji synoptycznej²¹.

Adresatami mowy – po tłumie, Żydach i szeroko pojętych uczniach – jest grupa Dwunastu (w. 67), którzy symbolizują reprezentantów nowego ludu Bożego. W ich imieniu przemawia Piotr, formułując wyznanie wiary w Jezusa jako Mesjasza – pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Istotnie, cała scena biegnie równoległe z historią wyznania Piotrowego w Cezarei Filipowej, zawartego u synoptyków (Mt 16,16; Mk 8,29; Łk 9,20)²². W każdym z tych przypadków wyznanie pojawia się jako odpowiedź na pytanie zadane przez Jezusa i jest przeciwieństwem tego, co mówi o nim lud galilejski. Wydarzenie to jest ściśle związane z zapowiedzią męki Jezusa. Jest ono punktem zwrotnym w relacji Mistrza i uczniów (por. Mt 16,24nn.; Mk 8,34nn.; Łk 9,23nn.)²³. Inaczej przedstawia tę sytuację autor Czwartej Ewangelii. Po pierwsze, nie umieszcza tego wydarzenia w hellenistycznym mieście, jakim była Cezarea Filipowa, lecz w synagodze w Kafarnaum. Po drugie, tłem sytuacji nie jest entuzjazm Galilejczyków po dokonanych cudach, lecz kryzys uczniów, ich odejście i odrzucenie Mistrza. W tym kontekście wyznanie Piotra wydawać się może letnie

¹⁸ Zmiana imienia zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie oznacza wyznaczenie przez Boga nowej misji, specjalnej roli, jaką Bóg powierza do odegrania, czy też zmianę osobowości, np. zmiana imienia Abram na Abraham (Rdz 17,5), Jakub na Izrael (Rdz 32,39) czy Szaweł na Paweł (Dz 13,9). Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 323, 326.

¹⁹ T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 162.

²⁰ M. Sternberg nazywa to obrazem proleptycznym. Por. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985, s. 321–341.

²¹ S. Mędała, NKB. NT IV/1, s. 611.

²² H.N. Ridderbos, *The Gospel According to John*, s. 249.

²³ W niektórych manuskryptach pewne elementy wyznania Piotra z tradycji synoptycznej znajdują się również u Jana. Przypuszczalnie zostały one zaadaptowane. Por. H.N. Ridderbos, *The Gospel according to John*, s. 249.

i dwuznaczne²⁴. Jest ono jednak pełną entuzjazmu, spontaniczną reakcją wierności i przywiązania do Jezusa. Wypowiedź Piotra jako przedstawiciela Dwunastu wyraża pogłębioną wiedzę i zrozumienie misji Jezusa. Jest świadomym podjęciem drogi za Nim, co wyraża tytuł, którym Piotr się zwraca: *Ty jesteś Świętym Boga* (σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ)²⁵. W ten sposób reprezentant Dwunastu, podobnie jak Nikodem (3, 2), wyznaje boskie pochodzenie Jezusa, Jego przynależność do sfery świętości samego Boga.

Autor Czwartej Ewangelii, umieszczając w epilogu wyznanie Piotra, podsumowuje problematykę całego rozdziału 6, pokazując łączność między Starym a Nowym Testamentem, a także wskazując przeznaczenie narodu wybranego i jego historii. Od 6,1 tłem narracji są sceny Księgi Wyjścia, która opisuje powstanie Izraela. Dzieło Janowe przywołuje wiele wydarzeń z życia ludu Starego Przymierza. Znajdziemy tutaj scenę przejścia przez morze w czasie Paschy (J 6,1.4; por. Wj 12,11n.). Burza na jeziorze blisko brzegu przywołuje wspomnienie przejścia Izraela na drugi brzeg Morza Czerwonego pod pieczę Boga ukrytego w postaci obłoku (J 6,21; por. Wj 14,20.30). Przyglądając się dalszemu przebiegowi wydarzeń w 6 rozdziale, można odnieść wrażenie, iż Ewangelista przydziela Piotrowi funkcję drugiego Mojżesza²⁶.

Osoba Piotra w tradycji Janowej jest wyróżniona, choć niewyidealizowana. Autor, nadając Piotrowi tytuł Mojżesza, bierze pod uwagę nie tylko mocne strony patriarchy, lecz także jego słabości, zwłaszcza niesprawność w mowie. Ważne jest cofnięcie się do wydarzeń związanych z pierwszym spotkaniem z Jezusem. Piotr jest bierny w działaniu, przyjmuje świadectwo od Andrzeja (1,42), zostaje przyprowadzony, a podczas spotkania nie zabiera głosu. Podobnie wygląda jego postawa w 6 rozdziale, gdzie następuje indywidualizacja uczniów (od 1,35-50 do początku J 6 uczniowie występują zbiorowo), to Andrzej – jako pierwszy z uczniów – wykazuje się zrozumieniem misji Jezusa, ubiegając swojego brata (6,8). Jednakże to Piotr formułuje wyznanie: *Ty Jesteś Świętym Boga* i wypowiada je jako przedstawiciel Dwunastu (6,67). Te słowa pokazują, że dla Piotra świętość Jezusa jest podstawą wyznawanej wiary. Dopiero jednak po zmartwychwstaniu, podczas cudownego połowu ryb, wykazuje całkowite i osobiste zawierzenie Panu: *Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham*. Aby jednak doszło do tego wyznania, Piotr musiał dojrzewać jako uczeń w swej relacji z Jezusem Chrystusem.

²⁴ S. Mędała, NKB. NT IV/1, s. 618.

²⁵ S. Mędała, NKB. NT IV/1, s. 618. Nieco później Ridderbos dodaje: „'Holy' is above all a term for what belongs to the divine sphere and to the service of God, that which is consecrated to God. Jesus is also described as the Holy One in 1 Jn. 2:20; Ac. 3:14; 4:27,30 („the holy servant”); Rv. 3:7 and as „the Holy One of God” in Mk. 1:24; Lk. 4:34” (*The Gospel According to John*, s. 250). Natomiast Mędała komentuje to jeszcze inaczej: „Tytuł «Święty Boga» przywołuje na myśl funkcję arcykapłana w narodzie wybranym, ale rozumiany na tle tradycji ewangelijnej (wypowiedzi opętanych), rozwijanej na podłożu koncepcji «Świętego» w ówczesnym judaizmie, kieruje uwagę na Jezusa jako nadprzyrodzonego Pośrednika między Bogiem, a człowiekiem” (NKB. NT IV/1, s. 618).

²⁶ S. Mędała, NKB. NT IV/1, s. 619.

2. OSTATNIA WIECZERZA

Autor Czwartej Ewangelii w opisie Ostatniej Wieczerzy w pełniejszy niż dotąd sposób pokazuje porywczy charakter Piotra i jego niedojrzałość w relacji z Mistrzem (nieświadomość tego, co go jeszcze spotka). Uczeń nie jest jednak ukazany tylko w ciemnych barwach. Choć nie rozumie w pełni tego, co się dzieje, jest lojalny względem Mistrza (J 13,9).

2.1. Obmycie nóg uczniom (J 13,1-20)

Scena obmycia nóg u Jana jest preambułą mowy pożegnalnej Jezusa (13,31–17,26), częścią długiego wstępu narracji pasji. Słowa i przykład służby Mistrza (13,3-10.12-17.31-35) są przeplatane zapowiedzią zdrady (13,2.10-11.18-30), bezpośrednio po nich rozpoczyna się mowa o odejściu Jezusa i przygotowaniu miejsca dla uczniów u Ojca (13,36-38; 14,3-6).

Poprzez obmycie nóg Jezus zapowiada swoją zbliżającą się chwałę, która jest teologicznym tematem w wielu fragmentach Czwartej Ewangelii (12,26.23.28.41; 13,31-32). Ten gest bezgranicznej miłości ofiarowanej przez Mistrza symbolizuje udział w Jego śmierci na krzyżu. To wydarzenie identyfikuje Jezusa z Cierpiącym Sługą (Iz) i definiuje Jego mękę jako akt miłości służebnej²⁷. W tym samym czasie Jezus zachęca swoich uczniów do naśladowania Jego czynów, miłości wzajemnej do tego stopnia, aby poświęcić swoje życie dla innych (13,14-16.34-35). Piotr nie zrozumiał znaczenia gestu obmycia, zauważył jedynie materialny aspekt tego znaku, co zostało wykazane w dialogu z Jezusem (13,6-11). Piotr nie rozumie w pełni misji Jezusa (13,37), nie zgadza się na wykonanie tej czynności, pytając retorycznie: *Panie, Ty chcesz mi nogi umyć?* W ten sposób Piotr wywołał sytuację, dzięki której Jezus mógł wytłumaczyć znaczenie tej czynności. Odpowiadając, Jezus wskazał Piotrowi, iż jeśli nie chce być obmyty, nie będzie miał z Nim udziału (13,8). Jezusowa troska o ucznia nie jest skupiona na tym, aby Piotr poznał siebie (jako grzesznika), lecz nastawiona jest na to, aby uczeń, podobnie jak Mistrz, stał się sługą. Można by pomyśleć, iż dynamiczny zwrot postawy Piotra w trakcie rozmowy (13,9) wskazuje na zrozumienie przez niego tej myśli. Jednak nie rozumie on w pełni tego, a niewiedza Piotra jest chwilowo „usprawiedliwiona” poprzez jego lojalność – jest w stanie zaakceptować cokolwiek, byle mieć udział z Jezusem²⁸. Uczeń początkowo odrzuca gest bezgranicznej miłości, następnie przyjmuje go jako znak przynależności do Jezusa i zatrzymuje się nie na płaszczyźnie znaczenia, lecz materialności tego znaku²⁹, co wskazuje na jego niedojrzałość w relacji z Jezusem. Jednakże pomimo tych niedoskonałości, podobnie jak we wcześniejszych fragmentach, tak i tu zostaje ukazana uprzywilejowana pozycja Piotra wśród uczniów. W 13,10 Jezus odpowiadając Piotrowi, używa liczby mnogiej, zaimka *ὑμεῖς* (wy), choć zwracając się do niego, ma na

²⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody MA 2003, s. 899.

²⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, s. 909.

²⁹ S. Mędała, *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament. Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13-21*, t. IV, cz. 2, Częstochowa 2010, s. 57 (dalej skrót: NKB. NT IV/2).

uwadze swoich uczniów – Piotr kolejny raz staje się reprezentantem uczniów Jezusa i manifestuje swoją porywczosć, która jest główną jego cechą.

2.2. Ujawnienie zdrajcy (J 13,21-30)

Po wy tłumaczeniu gestu obmycia nóg przez Jezusa (J 13,12-20) następuje moment ujawnienia zdrajcy. Jest to chwila, w której zostaje zachwiana pewność uczniów i ich oddanie Mistrzowi. Istnieje wiele wariantów tłumaczenia tego fragmentu, lecz do podstawowych zaliczyć możemy dwa: *aby spytać, kim jest ten, o którym On mówił* – występujący w kodeksach: P⁶⁶, Bezy, Aleksandryjskim, Koptyjskim i Syriackim; i *rzekł do niego: powiedz, kto to jest? O kim mówi* – występujący w kodeksach: Watykańskim, Łacińskim oraz u Orygenes³⁰. Drugi tekst suponuje, iż Piotr był wystarczająco blisko, aby zadać pytanie Jezusowi. Jednak to stanowisko musimy odrzucić, gdyż sygnał, jaki dał Piotr Umiłowanemu Uczniowi, byłby niepotrzebny³¹. Z historyczno-literackiego punktu widzenia wieczerza odbywała się w pozycji leżącej, na sofach³². Dlatego przyjmuje się, iż Jezus siedział na najwyższej sofie wraz z Umiłowanym Uczniem i Judaszem, natomiast Piotr siedział niżej, tuż obok Umiłowanego Ucznia (13,24). Autor Czwartej Ewangelii przedstawia Piotra i Umiłowanego Ucznia w przyjacielskiej relacji bądź przyjacielskiej konkurencji (13,24-25); zostaje to rozwinięte i lepiej ukazane w 20,3-8 oraz 21,20-24³³. Umiłowany Uczeń od tej pory będzie towarzyszyć Piotrowi w różnych wydarzeniach: prawdopodobnie po pojmaniu Jezusa na dziedzińcu arcykapłana (18,15-16)³⁴, a na pewno już w drodze do pustego grobu (20,3-10) i przy cudownym połowie ryb (21,7.20). We wszystkich tych tekstach Ewangelista świadomie ukazuje kontrast pomiędzy Piotrem a Umiłowanym Uczniem. To dzięki niemu Piotr poznaje myśl Jezusa (13,23-26), zostaje (być może) wprowadzony na dziedziniec arcykapłana (18,15-16) i poznaje Mistrza przy cudownym połowie ryb (21,7).

Autor Czwartej Ewangelii, indywidualizując scenę poprzez pytanie Piotra, odbiega od tekstów synoptycznych, w których scena ma charakter ogólny – uczniowie zadają pytanie między sobą, nie występują wyróżniające się postacie (por. Mt 26,22; Mk 14,19; Łk 22,23). Dlatego trudno jest przyjąć stanowiska egzegetów twierdzących, że fragmenty, w których spotykamy porównanie Piotra i Umiłowanego Ucznia, są

³⁰ R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, Garden City NY 1970 (dalej: *John II*), s. 574.

³¹ R.E. Brown, *John II*, s. 574.

³² Autor używa czasownika *ἀνάκειμαι*, występującego u Jana jeszcze trzy razy (6,11; 12,2; 13,28). Dosłownie oznacza „położyć się, leżeć przy stole”. Wskazuje on pozycję, jaką przybierano podczas uczyty u starożytnych Greków i Rzymian. W praktyce Izraelitów przy posiłkach przybierano pozycję siedzącą (por. JzfAs 7,1; 20,2). Jednakże w środowisku Janowym oraz tradycji synoptycznej praktyka żydowska poszła w zapomnienie (por. Mt 9,10; Mk 14,18; 16,14; Łk 22,27). Uczniowie Jezusa spożywali posiłek w pozycji półleżącej.

³³ Por. C.S. Keener, *The Gospel of John*, s. 917.

³⁴ Dodaliśmy ostrożnie słowo „prawdopodobnie”, gdyż między egzegetami toczy się dyskusja, czy można identyfikować anonimowego ucznia (18,15-16) z tym Umiłowanym. Przez ten zabieg chcieliśmy zwrócić uwagę na to, że istnieje taki problem, a także zasygnalizować możliwość różnych interpretacji. W niniejszym studium przyjęliśmy stanowisko mówiące o jednolitości tych dwóch postaci.

walką ich szkół teologicznych³⁵. Ewangelia Jana nie jest anty-Piotrowa. Nawet jeśli wydaje się egalitarna, wskazuje w wielu fragmentach na uprzywilejowaną pozycję Piotra w gronie Dwunastu – pokazuje jego rozwój na drodze ucznia³⁶.

2.3. Zapowiedź zaparcia się Piotra (J 13,31-38)

Perykopę 13,31-38 zaczyna formuła czasowa podobna do tej, która została użyta w 13,12-17 – *Gdy więc (ὅτε οὖν)*. Istnieje powiązanie tematyczne pomiędzy tymi dwoma fragmentami. W 13,12-17 Jezus po geście obmycia nóg zwraca się do uczniów, wskazując im przykład do naśladowania, natomiast w 13,31-38 – po podaniu kęska Judaszowi jako znaku szczególnej miłości – Jezus zwraca się do uczniów z przykazaniem miłości wzajemnej. Słowa Jezusa, zawarte w perykopie o zapowiedzi zaparcia się, nawiązują do zachowania Piotra w czasie obrzędu obmycia nóg (13,8) oraz do wcześniejszych wypowiedzi Jezusa zapowiadających Jego odejście z tego świata. Zapowiedź rychłego odejścia stanowi odniesienie do 7,33 i 8,21. Pytanie Piotra (w. 36) jest powtórzeniem pytania stawianego wcześniej przez Żydów (7,35).

Dialog następujący po nadaniu przykazania miłości jest paralelny do dialogu ze sceny obmycia nóg. Podobnie jak przy tamtym wydarzeniu, tak i tu Piotr nie jest w stanie od razu pojąć tego, co mówi Jezus – nastąpi to później³⁷. Swoje rozumowanie zatrzymał on na wymiarze czysto ludzkim, choć Jezus w mowie o chwale utrzymuje się na poziomie boskim³⁸. Piotr ma szlachetne zamiary, ale okazuje się zbyt słaby, aby je wypełnić (18,15)³⁹. Sądzi, iż posiada wszystko, czego mu potrzeba w byciu idealnym uczniem. Ważnym punktem w narracji jest mocny protest ucznia – teraz jest zdolny do oddania życia za Mistrza – a chwila zaparcia się jest bardzo blisko. Tutaj Jan nawiązuje do tradycji synoptycznej (wcześniejszej), która podaje tę zapowiedź w kontekście innych wydarzeń⁴⁰. Tekst Ewangelii Jana ma mocny wydźwięk teologiczny. Janowy Piotr mówi jako uczeń, który słyszał nauczanie Jezusa o pasterszu oddającym życie za swoje owce (10,11), dlatego w swojej impulsywnej reakcji

³⁵ Niektórzy egzegeci twierdzą, że szkoła Umiłowanego Ucznia uznaje prymat Piotra, lecz rości sobie prawo do lepszego rozumienia nauki i myśli swego Nauczyciela. Por. S. Mędała, NKB. NT IV/2, s. 74.

³⁶ S. Mędała, NKB. NT IV/2, s. 74.

³⁷ Por. H.N. Ridderbos, *The Gospel According to John*, s. 479: „Hysteron [“afterward”] is to be understood as equally fundamental as meta tauta in 13, 7: Jesus must first have gone and have conquered the world; or: in the light of Jesus’ death, by becoming aware of his own powerlessness, Peter must first become convinced of Jesus’ victory before he can follow him. His following will then consist, as will be stated in 14, 1-4, in Jesus’s fetching him; what is required of him, on his side, is not an act of heroism, but expectant preparedness”.

³⁸ T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 455.

³⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, s. 927.

⁴⁰ Ten fragment występuje u Łukasza 22, 31-34 w rozmowie podczas Ostatniej Wieczerzy, u Mateusza 26,30-35 i Marka 14,26-31 – w drodze na Górę Oliwną. Podczas gdy stanowisko Jana zgadza się z synoptykami w formie przekazu, o tyle niezależność jego tradycji jest wyraźnie widoczna. Przede wszystkim wynika ona ze struktury i różnych szczegółów (u Jana brak zapowiedzi liczby piał koguta, pytanie Jezusa przekraczające zaparcia się ucznia i odwołujące do wydarzeń postrezurekcyjnych), odróżniając ją nieco od Ewangelii synoptycznych. Por. H.N. Ridderbos, *The Gospel According to John*, s. 477.

przypomina to nauczanie, wskazując na pragnienie oddania życia. Jednakże Piotr nie ocenił prawidłowo własnej słabości i nie przewidział trudności w naśladowaniu Jezusa, Jego śmierci polegającej na walce z *Panem tego świata*. Tylko wtedy, gdy Jezus go przezwycięży, inni będą mogli podążać za Nim⁴¹. Autor Czwartej Ewangelii podkreśla, iż podążanie za krzyżem jest niezbędne, lecz ci, którzy nie wykazali się wytrwaniem, otrzymają szansę, aby zademonstrować głębię swojej wierności, tak jak Piotr po zmartwychwstaniu (21,17)⁴². Po wydarzeniach rezurekcyjnych Jezus ofiarowuje Piotrowi rolę pasterza i wskazuje, w jaki sposób zakończy życie (21,15-19). Słowa Jezusa skierowane do Piotra – *Pójdź za mną* – będą wypełnieniem obietnicy danej w 13,36: *Dokąd ja idę, ty teraz za mną pójść nie możesz, ale później pójdziesz*⁴³.

3. MEKA

Opis męki i śmierci Jezusa (J 18–19) zajmuje szczególne miejsce w strukturze teologicznej Czwartej Ewangelii. Tutaj następuje punkt kulminacyjny motywów Ewangelii, narracja przedstawia nauczanie Jezusa o Jego chwale, o nadchodzącym sądzie Boga oraz o wrogości świata wobec uczniów. Narracja pasji zachęca również uczniów Jezusa do włączenia się w Jego cierpienie. Tutaj wydarzenia związane z postawą Piotra osiągają swoje zwińczenie. Po wielu słowach i obietnicach – składanych Jezusowi podczas wspólnej wędrówki – uczeń zapiera się Mistrza.

3.1. Epizod z mieczem (J 18,10-11)

Scena zatrzymania Jezusa (18,1-14) mogłaby się zakończyć na domniemanej ucieczce uczniów i oddaniu się Mistrza w ręce uzbrojonej kohorty. Okazuje się jednak, że Piotr jest uzbrojony – odcina ucho słudze najwyższego kapłana i „zakłóca w ten sposób bieg historii”⁴⁴. Wszystkie Ewangelie synoptyczne wspominają incydent z odcięciem ucha sługi najwyższego kapłana (Mt 26,51; Mk 14,47; Łk 22,50), lecz tylko w narracji pasji Jana osoba dokonująca tego czynu zidentyfikowana jest z osobą Piotra (18,10)⁴⁵, a ofiara nazywana jest imieniem Malchus.

Ta identyfikacja jest szczególnie uderzająca ze względu na zbliżające się zaparcie się Mistrza. W tym fragmencie ukazuje się wyraźnie charakter Piotra⁴⁶, czego dowodem jest jego porywczosć w dobytciu miecza i ataku na Malchusa (13,37). Tym samym zastosował on przemoc, przed którą przestrzegwał go Jezus w wyznaniu w Cezarei Filipowej⁴⁷. Sytuacja ta pokazuje nadal niezdolność Piotra do zrozumie-

⁴¹ R.E. Brown, *John II*, s. 616.

⁴² C.S. Keener, *The Gospel of John*, s. 928.

⁴³ Jak już wcześniej zostało wspomniane, Piotr opiera swoje rozumowanie na poziomie czysto ludzkim, w przeciwieństwie do Jezusa, którego tok myśli znajduje się na poziomie boskim.

⁴⁴ T.L. Brodie, *The Gospel according to John*, s. 526.

⁴⁵ P.J. Hartin, *The Role of Peter in the Fourth Gospel*, „Neotestamentica” 24/1(1990), s. 52.

⁴⁶ R.E. Brown, *John II*, s. 812.

⁴⁷ Por. Mk 8,31-33: „Jezus zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, wyższych kapłanów i nauczycieli Pisma, że zostanie zabity, lecz po trzech dniach zmartwychwstanie. Mówił to zupełnie otwarcie. Wtedy Piotr wziął go na bok

nia nauczania Jezusa i Jego misji mesjańskiej (13,36). Przedstawia ona gorliwość i odwagę ucznia przeciwstawianą lękom zdrajcy Judasza. Podobne zestawienie autor Ewangelii prezentuje w kolejnym fragmencie, gdzie odważnej, męskiej postawie Mistrza przeciwstawia lęk i wyparcie ucznia (18,15-27)⁴⁸.

Piotr popełnia nadużycie, wprowadza zamieszanie. Próbuje w pewien sposób zniszczyć zbawczy plan Boga⁴⁹. Wyciągnięcie miecza z pochwy obrazuje niewiarę ucznia w słowo Mistrza i stawianie przeszkody Jezusowi, żeby nie pił kielicha podanego Mu przez Ojca. Piotr zapomniał, że ma walczyć mieczem słowa Bożego, a nie orężem, którym mają zamiar posłużyć się przeciwnicy Jezusa⁵⁰. Czyn Piotra nie przynosi żadnej praktycznej korzyści. Jego postawa wpłynęła jedynie na teraźniejszość, przyspieszając pojmanie Jezusa. Nie dotknęło to uczniów, gdyż nie nadszedł jeszcze czas ostatecznej ich próby i prześladowań, co miało nastąpić w niedalekiej przyszłości.

3.2. Zaparcie się przez Piotra (J 18,15-27)

Fragment o zaparciu się Jezusa przez Piotra następuje po wydarzeniach w Ogrójcu⁵¹. Poprzedza go perykopa mówiąca o pojmaniu Jezusa i przedstawieniu osoby Annasza (por. J 18,12-14), która jest zwieńczeniem wcześniejszej sceny. Przesłuchanie Jezusa i zaparcie się przez Piotra są przedstawieniem dramatu ucznia, którego uczucia charakteryzuje najpierw odwaga (zademonstrowana w Ogrójcu) przechodząca w tchórzostwo (na dworze arcykapłana), które zapowiedział Mistrz.

Perykopa zbudowana jest z trzech segmentów: pierwszego zaparcia się przez Piotra (ww. 15-18), gdzie Ewangelista ukazuje postać Piotra, anonimowego ucznia⁵² i odzwiernej; przesłuchania Jezusa (ww. 19-24), gdzie wyróżnia Jezusa, osobę arcykapłana i jego służbę; drugiego i trzeciego zaparcia się przez Piotra (25-27), gdzie ponownie występuje Piotr i słudzy arcykapłana, a także konkretna postać z ich grona –

i stanowczo Go upominał. Lecz On obrócił się i patrząc na swych uczniów, skarcił Piotra: «Szatanie, odejdz ode mnie! Bo nie myślisz po Bożemu, ale po ludzku»⁵³. Podobnie u Mt. Teksty te, występujące u synoptyków, są analogiczne u Jana we fragmencie o rozmnożeniu chleba (6,60-71). Jest to kolejny fragment prezentujący Piotra w tradycji Janowej w harmonii z tekstami synoptyków. Nagana Piotra w Ogrójcu znajduje swój kontrapunkt w naganie pod Cezareą Filipową. Por. P.J. Hartin, *The Role of Peter*, s. 52.

⁴⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, s. 1083.

⁴⁹ S. Mędala, NKB. NT IV/2, s. 188.

⁵⁰ S. Mędala, NKB. NT IV/2, s. 188.

⁵¹ O zaparciu się Piotra mówią wszyscy ewangeliści (Mt 26,58-75; Mk 14,54-72; Łk 22,54-62; J 18,15-18.25-27). Co do miejsca wydarzenia są zgodni: dziedziniec pałacu arcykapłańskiego (Mt 26,58; Mk 14,54; Łk 22,55; J 18,15-16). Różnica polega jednak na samym momencie zaparcia się Piotra. Według Mt, Mk i J miało ono miejsce w czasie przesłuchania Jezusa przez arcykapłana i Wysoką Radą, podczas gdy Łukasz opowiada, że zaparcie się Piotra i jego nawrócenie zaszły przed rozpoczęciem procesu żydowskiego. Zob. P. Podeszwa, *Droga wiary apostoła Piotra*, s. 36.

⁵² Wśród badaczy Pisma Świętego nie ma jednolitego stanowiska co do tego, kim mógł być anonimowy uczeń. Część badaczy widzi w nim Umiłowanego Ucznia, inni jednego z członków Sanhedrynu, podobnego Józefowi z Arymatei czy Nikodemowi. Problem wypływa z braku występowania greckiego rodzajnika „ó” przy zwrocie ἄλλος μαθητής, który po raz pierwszy w Ewangelii Janowej pojawia się w 18,15a. Nie wynika stąd zatem jednoznacznie, że mamy do czynienia z postacią, o której była mowa w 13,23. Por. Z. Grochowski, *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18-19), luogo di rivelazione del Maestro*, Lublin 2015, s. 147–149.

krewny Malchusa. Schemat ten charakteryzuje się budową koncentryczną, wskazującą na centrum wydarzeń (ww. 19-24), w którym zostają ukazane odwaga, męstwo i dążenie Jezusa do prawdy, wraz z okalającymi ją fragmentami (18,15-18.25-27) mówiącymi o postawie Piotra – jego tchórzostwie, lęku i zaparciu się Mistrza. Wiara ucznia zostaje wystawiona na próbę zakończoną „porażką”. Jest to ostatnia scena w pasji, gdzie pojawia się Piotr; powróci on dopiero w scenie zmartwychwstania, przy pustym grobie – nie sam, lecz z Umiłowanym Uczniem.

4. PO ZMARTWYCHWSTANIU

Jak zauważa Stanisław Mędała, w perspektywie teologicznej Czwartej Ewangelii dominuje schemat zstąpienia z nieba na ziemię i ponownego wstąpienia do nieba Syna Człowieczego. Natomiast śmierć i wywyższenie Syna Człowieczego stanowią jedną tajemnicę, moment śmierci jest zaś uwielbieniem Jezusa (por. 13,30-31). Dlatego Ewangelista tylko dwa razy używa słowa „zmartwychwstać” w swych komentarzach, które nawiązują do tradycyjnych formuł⁵³. Rozdział 20 Janowego dzieła, mówiący o powstaniu z martwych, służy ukazaniu nie tyle historii tego wydarzenia, lecz historii uczniów w dochodzeniu do wiary w żyjącego Pana, który przychodzi na spotkanie z nimi⁵⁴. W tej części Ewangelii Piotr wyznaje swoją wiarę. Świadectwo jego i Umiłowanego Ucznia pomaga innym apostołom odkryć ostateczny cel rodzącej się w nich wiary – jest nim znalezienie się w przestrzeni obecności Zmartwychwstałego Mistrza⁵⁵.

4.1. Bieg do grobu (J 20,1-10)

Fragment mówiący o odkryciu pustego grobu można podzielić na dwie części. Pierwsza z nich przedstawia odkrycie przez Marię Magdalenę odsuniętego kamienia przy grobie, a także jej bieg i powiadomienie o tym Piotra oraz Jana (gr. *τὸν ἄλλοι μαθητῆν*; w. 1-2). Druga część ukazuje obydwu uczniów, ich bieg do grobu i reakcję po dotarciu na miejsce (ww. 3-10).

Pierwszym aspektem jest tu bieg. W jego opisie zostaje zachowana tradycyjna postawa Piotra, który ponownie wykazuje się porywcznością. Autor ukazuje jego relację do Umiłowanego Ucznia, który pojawia się po raz kolejny. Tym razem jednak, oprócz zwrotu *ἄλλος μαθητής* (por. 18,15-16; 20,2) poprzedzonego rodzajnikiem, występuje charakterystyczne *ὃν ἐφίλει Ἰησοῦς* (por. *ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς* z rozdziału 13). Tak oto w 20,2 zostają ze sobą „połączone” obie postaci, znane już z J 13 i 18: w 20,2 nabywamy pewności, że także w 18,15-16 Ewangelista mówił o Umiłowanym Uczniu⁵⁶. A zatem, podobnie jak wcześniej łączyła Piotra z Umiłowanym Uczniem przyjazna konkurencja, również i w tym przypadku (20,2) biegną oni wspólnie jako przyjaciele,

⁵³ S. Mędała, NKB. NT IV/2, s. 270.

⁵⁴ X. Lèon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. 4, Paris 1990, s. 197n.

⁵⁵ H. Witezyk, *Błogosławieństwo wiary. Od posłuszeństwa Abrahama do wiary Piotra i Kościoła*, Kielce 2015, s. 269.

⁵⁶ Por. F. Neirynek, *The „Other Disciple” in Jn 18,15-16*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 51(1975), s. 136-140.

a nie jako rywale, pomiędzy którymi istniałby konflikt⁵⁷. Jednak to Umiłowany Uczeń wyprzedza Piotra i jako pierwszy przybiega do grobu. Nie wchodzi jednak do jego wnętrza, oczekując na przybycie Piotra. Ta sytuacja ukazuje szacunek oddany Piotrowi i podkreśla jego prymat wśród uczniów Chrystusa. Warto zwrócić uwagę na ten bieg, zgłębiając jego symbolikę. Umiłowany Uczeń jest nie tylko pierwszy w sensie fizycznym, lecz także i duchowym, gdyż wcześniej przebył całą drogę z Mistrzem aż po krzyż, a teraz toruje ją Piotrowi, aby ten mógł bieć za nim. Przez wcześniejszą słabość Piotr potrzebuje bowiem przewodnika na drodze naśladowania Jezusa.

Drugą kwestią jest „spojrzenie” w grobie. Tutaj po raz kolejny dochodzi do konfrontacji wiary obydwu uczniów. Różnica polega na tym, że choć Piotr pierwszy wchodzi do grobu i widzi, to jednak dopiero drugi uczeń wszedł i *ujrzał i uwierzył* (20,8), a tą wiarą (w działanie Boga, które poznał pierwszy) podzielił się z Piotrem⁵⁸. Przez zabieg użycia dwóch innych czasowników na określenie „widzieć” Ewangelista wskazuje, iż uwierzytelnionym świadkiem zmartwychwstania stał się także Piotr, gdyż mógł ustalić układ szat, rekwizytów pogrzebowych.

Pierwszeństwo Umiłowanego Ucznia na drodze wiernego naśladowania Jezusa, polegające na zjednoczeniu się z Mistrzem, jest w pełni uznane przez Piotra, tak jak Piotrowy prymat pasterski uznany jest w środowisku uczniów⁵⁹. Zarysowana tutaj różnica autorytetu Piotra i Umiłowanego Ucznia (pierwszy z nich jako „pasterz”, a drugi jako symbol „ucznia w pełni zjednoczonego z Mistrzem”) rozwijać się będzie w kolejnych wydarzeniach, szczególnie w części traktującej o śmierci Piotra i losie Umiłowanego Ucznia.

4.2. Cudowny połów ryb (J 21,1-14)

Piotr, a tuż obok niego Umiłowany Uczeń, są głównymi bohaterami całej narracji rozdziału 21 – epilogu Czwartej Ewangelii⁶⁰. W tej części dzieła Janowego autor mocno wskazuje na jego pozycję wśród wszystkich uczniów Jezusa, równocześnie akcentując relację pomiędzy naśladowcami Mistrza, dlatego znaczącym elementem tej perykopy jest wzajemne oddziaływanie na siebie Piotra i Umiłowanego Ucznia.

Układ wydarzeń przypomina scenę biegu do grobu, gdyż po raz kolejny Umiłowany Uczeń działa jako pierwszy: podobnie jak wtedy (20,2-10) wyprzedził Piotra w drodze, tak teraz jako pierwszy rozpoznaje Pana i informuje o tym Piotra. Jest on dla Kefasa przewodnikiem, którego świadectwo zostało przyjęte z wiarą. Piotr nie ma wątpliwości i ufa „owemu uczniowi, którego Jezus miłował”. Świadomy jest również tego, iż ten uczeń jest pierwszy na płaszczyźnie wiary i miłości do Mistrza, ściśle z Nim zjednoczony. Jest to znamienne, że kolejny raz relacja pomiędzy Piotrem

⁵⁷ P.J. Hartin, *The Role of Peter*, s. 55.

⁵⁸ Na określenie „widzę” przy Piotrze w dziele Janowym użyto słowa *θεωρεῖ*. Oznacza ono „oglądać, kontemplować”. Natomiast w sytuacji Umiłowanego Ucznia autor posłużył się wyrażeniem *εἶδεν* – „widzieć postrzegać, oglądać, dostrzegać”. Por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. II (H-K), Warszawa 1960, s. 108.

⁵⁹ H. Witczyk, *Błogosławieństwo wiary*, s. 260.

⁶⁰ Ks. Paciorek wyróżnia w rozdziale 21 trzy segmenty: cudowny połów ryb (1-14), nadanie władzy Piotrowi (15-19) oraz misja umiłowanego ucznia i drugie zakończenie Ewangelii (20-25). Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 390.

i Umiłowanym Uczniem nie charakteryzuje się rywalizacją, negatywną konkurencją, lecz jest przesiąknięta przyjaźnią.

Natomiast Piotr znowu pokazuje swoją impulsywność, porywczosć, gdy wskakuje do wody, żeby spotkać się z Jezusem (podobnie w scenie wcześniejszej; por. „bieg do grobu”). W tej części Ewangelii zostaje ukazana – w przeciwieństwie do początków jego drogi z Mistrzem – aktywna postawa Piotra, choć rozpoczęta rozpoznaniem Mistrza przez „owego ucznia, którego Jezus miłował”. To Piotr jest tym, który mówi, że idzie łowić ryby; skacze pierwszy do wody, aby spotkać Jezusa; i wreszcie, kiedy Jezus prosi o kilka ryb, idzie wyciągnąć sieć na brzeg⁶¹.

Rola dwóch uczniów, bohaterów Epilogu Czwartej Ewangelii, choć wydawać się może dwiema odrębnymi częściami, jest komplementarna. Postawa jednego uzupełniana jest przez drugiego na innej płaszczyźnie. Według A.H. Maynarda „Umiłowany Uczeń jest tym, który sprawuje prymat bycia uczniem w miłości, podczas gdy Piotr sprawuje prymat duszpasterskiej troski o uczniów”⁶².

Zachowanie Piotra, jego aktywne działanie podczas połowu ryb staje się preambułą wielkiego dialogu, a także wielkiej przemiany, która doprowadza go do celu jego „formacji w szkole Jezusa” – wyznania wiary, miłości, a w konsekwencji do rehabilitacji jego osoby po wyparciu się Mistrza.

4.3. Śniadanie wielkanocne (J 21,15-19)

W rozpatrywanym fragmencie Ewangelii bohaterami są Piotr i Jezus, natomiast nie zostaje wprowadzona osoba Umiłowanego Ucznia. Idąc za Maynardem, który w sposób znakomity podsumowuje znaczenie tej części tekstu, można stwierdzić, że druga część epilogu (21,15-17) odpowiada kwestii przebaczenia Piotrowi za jego zaprzeczenie bycia jednym z uczniów Jezusa (18,15-27)⁶³. Większość egzegetów zgodna jest co do tego, iż potrójne pytanie postawione przez Jezusa *Czy miłujesz mnie?* nawiązuje do potrójnego zaparcia się Mistrza przez ucznia, a w zwrotach *paś moje baranki* lub *paś moje owce* widzą przywrócenie Piotrowi autorytetu pasterskiego⁶⁴. Sformułowania użyte przez Jezusa przywodzą na myśl starotestamentowe określenie króla jako pasterza ludu izraelskiego⁶⁵. Obraz ten, skierowany do Piotra, nie posiada cechy autorytetu władzy królewskiej, lecz władzy w sensie opieki nad powierzonymi owcami, która zostaje zapoczątkowana i emanuje z miłości Piotra wyznanej Jezusowi. Choć w narracji Czwartej Ewangelii miłość Umiłowanego Ucznia jest podkreślana

⁶¹ Por. H. Witczyk, *Błogosławieństwo wiary*, s. 260.

⁶² A.H. Maynard, *The Role of Peter in the Fourth Gospel*, „New Testament Studies” 30/4(1984), s. 541.

⁶³ A.H. Maynard, *The Role of Peter in the Fourth Gospel*, s. 541.

⁶⁴ A.H. Maynard, *The Role of Peter in the Fourth Gospel*, s. 541; M. Karczewski, *Piotr jako pasterz w J 21,15-19*, s. 38.

⁶⁵ Obraz pasterza odgrywa w Biblii ogromną rolę. Zajęcie to stało się w historii wielkim ideałem – ojcowie byli pasterzami. Dlatego w Starym Testamencie podkreśla się, iż Dawid został powołany na króla, a Amos na proroka z pastwiska pośród owiec. Natomiast w Nowym Testamencie, choć obraz ten odnosi się przede wszystkim do Jezusa, używany jest również do uczniów i wszystkich, którzy spełniają szczególne funkcje we wspólnotach. Por. A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, s. 938.

i ukazywana jako prawdziwa relacja, a sam uczeń jako idealny, to jednak w tym fragmencie Piotr staje na szczycie relacji z Mistrzem, a podstawą jego przywództwa i autorytetu duszpasterskiego staje się prawdziwa miłość, z której wypływa wiara przygotowująca go do kolejnego etapu życia, zwieńczeniem którego stało się zapowiedziane przez Jezusa męczeństwo Piotra – szczyt oddania Mistrzowi.

To proroctwo ściśle łączy się z nauczaniem Jezusa o wzorowej postawie pasterza, który *poświęca swoje życie za owce* (por. J 10,11-15). W konsekwencji, kiedy Piotr jest pouczany przez Jezusa, aby pasł Jego owce, Mistrz zachęca ucznia, aby ten nie tylko naśladował Go, pasąc owce (21,15), ale również spełniał wolę Boga, gdyż *kiedy jednak się zestarzejesz, wyciągniesz swoje ręce, a ktoś inny cię przepasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz* (21,18)⁶⁶. W zwrocie *Pójdź za mną* zostaje przywołane proroctwo z Wieczernika zapowiadające zaparcie się Piotra: *Dokąd Ja idę, ty teraz nie możesz pójść ze Mną, później jednak pójdziesz* (13,36). Jako pasterz Piotr będzie podążał za Jezusem w męczeńskiej śmierci.

4.4. Dialog o losie umiłowanego ucznia (J 21,20-23)

Trzecią częścią tryptyku opisującego wydarzenia nad Jeziorem Tyberiadzkim jest fragment mówiący o losie Umiłowanego Ucznia. Piotr zadaje pytanie Jezusowi: *Panie, a co z nim?* W tym fragmencie wyłania się ukazanie prymatu Piotra i jego pozycji wśród najbliższych uczniów Jezusa. Wielu egzegetów zwraca uwagę na to, iż *Piotr odwrócił się i zobaczył ucznia, którego Jezus miłował, idącego z tyłu* (21,20). Jest to znany w starożytności sposób na zobrazowanie drogi ucznia jako podążania za kimś⁶⁷. W tym przypadku odnosi się to do naśladowania nie tylko Jezusa, ale również

⁶⁶ Gest wyciągnięcia rąk rozumiany jest dwojako: jako postawa modlitwy, a także w odniesieniu do krzyża jako śmierci męczeńskiej. Sformułowanie ujęte w tym fragmencie odnosi się nie tylko do tradycji, według której św. Piotr został ukrzyżowany, ale do uczestniczenia w posłannictwie i głoszeniu Ewangelii wg słów Jezusa zawartych u synoptyków: *jeśli ktoś chce iść za Mną, niech się wyprze samego siebie, niech codziennie bierze swój krzyż i niech Mnie naśladuje* (por. Łk 9,23; Mt 16,24; Mk 8,34). Por. R. Kysar, *John's Story of Jesus*, s. 318; P.J. Hartin, *The Role of Peter*, s. 57; T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 591–592.

⁶⁷ Występuje tu czasownik *ἀκολουθέω* („pójść za [kimś]”). Użyty w Czwartej Ewangelii zwrot *ἀκολουθέω* w pierwotnym znaczeniu oznaczał „pójście z kimś, za kimś; towarzyszenie”. Jednakże z czasem zaczął wyrażać relację mistrza z uczniami jako „pozwolić się poprowadzić, być posłusznym”. Ta idea – tak dobrze znana w myśli biblijnej – ma swoje początki w pismach starożytnej Grecji, gdzie mówiono o duchowym, moralnym, religijnym „pójściu za kimś”. W takim znaczeniu Arystoteles w dziele *O niebie* mówi o naśladowaniu natury – tego, co natura przynosi, do czego doprowadza oraz na co naprowadza: *dia to ten fysin auten outos enagegin akolouthoumen* (Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1980, 268a). Metaforyczne znaczenie czasownika *ἀκολουθέω* – obecne również w judaizmie biblijnym i rabinicznym – koresponduje z wyrażeniem *hālak* 'ahārē Tekstu Masoreckiego. W LXX czasownik *ἀκολουθέω*, połączony z przysłówkiem *ὀπίσω* („za”) lub częściej *πορεύεσθαι ὀπίσω* („pójść za”), zapraszał Izraelitów do moralnej i religijnej „wędrowki za JHWH”. Przedstawiano to w dwojaki sposób: albo jako naśladowanie atrybutów Boga, czyli Jego samego, albo jako przeciwstawne pójście za obcymi bogami, które prowadziło do wstępu w oczach Boga, niejednokrotnie sprawadzając na naród wybrany klęskę, niepowodzenie. Użycie *hālak* 'ahārē i jego greckiego odpowiednika *ἀκολουθέω* nie odnosiło się tylko do relacji łączącej Boga i człowieka, wskazywało także na relację nauczyciela i ucznia, czego klasycznym przykładem jest fragment mówiący o Eliaszu i podążającym za nim Elizeuszu (עֲלִישָׁא וְעִלְיָא אֲחֵרֵי נִלְקִי). To z kolei nakłoniło rabinów do nowego odczytania znaczenia tego czasow-

Piotra. Tuż po rehabilitacji Piotra, gdy zostaje mu przywrócona pozycja przywódcy w społeczności wierzących, jego wyznanie wiary przynosi pierwsze owoce – od teraz on będzie prowadzić uczniów do swojego Mistrza, których reprezentantem staje się w tym fragmencie kroczący Umilowany Uczeń.

5. PODSUMOWANIE

Artykuł niniejszy poświęcony został postaci Piotra i jego drodze wiary na podstawie relacji Czwartej Ewangelii. Okazuje się, że przynosi ona wiele ważnych informacji o apostołach, a wskazane wyżej perykopy pozwalają też poznać niełatwą drogę tego ucznia Jezusa. W dziele Janowym odkrywamy charakter i temperament Piotra. Jawi się on tutaj jako człowiek żywiołowy, porywczy, ale także charakteryzujący się lojalnością ucznia wobec Mistrza i jego nauki (por. J 6,60-71). Uważna lektura poszczególnych fragmentów pozwala też zobaczyć prymat Piotra w gronie osób podążających za Jezusem.

Autor Czwartej Ewangelii prowadzi odbiorcę swego przekazu do miejsc, w których dokonują się ważne zmiany w duchowej konstrukcji ucznia, a także w relacji pomiędzy nim a Mistrzem. Wieczernik pokazuje, że Piotr uległ zbytnej pewności siebie, czego manifestem staje się potem atak na Malchusa w ogrodzie. W tej godzinie próby Piotr niejako „zgiął” Mistrza i poniósł porażkę, zapierając się Go, a tym samym tracąc swoją tożsamość.

Miejszem przełomu w drodze dojrzewania ucznia staje się grób Nauczyciela. W tym kontekście apostoł coraz bardziej rozpoznaje swoją kondycję duchową, rozumie też własne położenie. Szczytem drogi ucznia staje się dialog z Mistrzem na brzegu Jeziora Tyberiadzkiego. W tym miejscu, w przeciwieństwie do wcześniejszych wydarzeń, Piotr jest aktywny w nowy, inny sposób, bo oparty na świadomości swojej ułomności. To w tym miejscu dokonuje się jego rehabilitacja, odzyskanie tożsamości ucznia, dzięki czemu apostoł staje się autentycznym świadkiem miłości Boga, wyrażającej się w przebaczeniu i w zawierzeniu się Chrystusowi.

nika – relacji nauczyciela i ucznia jako służby. W Nowym Teŝtamencie rzeczownik „Bóg” nie jest bezpośrednim przedmiotem czasownika *ἀκολουθέω*. Nowością jest to, że znaczenie czasownika (jako naśladowanie, relacja) ściśle związane jest z osobą Jezusa i jego uczniów: *Da tutte le ricorrenze del verbo «akolouthèò» in Gv (137.38.40.43; 6,2; 8,12; 10,4.5.27; 11,31; 12,26; 13,36[bis].37; 18,15; 20,6; 21,19.20.22) solo in 11,31; 20,6; 21,20 non si parla della sequela dietro a Gesù. In tutti gli altri casi è Gesù che funge da oggetto diretto*. W omawianym fragmencie widać jasno, iż Piotr, choć pełen lęku, nie idzie za Mistrzem tylko fizycznie, ale także duchowo, kierując się miłością ((L. Morris, *The Gospel According to John. Revised Edition*, Grand Rapids MI 1995, s. 665). Temat tej niepełnej miłości zostanie przywołany przez Jezusa w wydarzeniach popaschalnych, gdzie Piotr otrzyma konkretne pytania od Mistrza, a na koniec zaproszenie: „Pójdź za Mną!” (*ἀκολουθεῖ μοι*). Osobliwością użycia w tych dwóch miejscach czasownika *ἀκολουθέω* jest to, że poprzez ten zabieg autor Czwartej Ewangelii odsyła nas do innego wydarzenia, które staje się wytlumaczeniem i rozwiązaniem sytuacji z pałacu arcykapłana. Por. Z. Grochowski, *Dobry Pasterz, pojmany w Ogrójcu, daje życie swoim uczniom* (J 10,1-18; 18,1-14), „Studia Elbląskie” 18(2017), s. 323–350; M. Pesce, *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione*, in: *Band 25/1: Teilband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament; Kanonische Schriften und Apokryphen)*, ed. W. Haase, Berlin–Boston 1982, s. 351–389.

POSTAĆ ŚW. PIOTRA I JEGO DROGA STAWANIA SIĘ UCZNIEM JEZUSA W CZWARTEJ EWANGELII

STRESZCZENIE

Prezentowany artykuł przybliży wizerunek św. Piotra naszkicowany przez autora Czwartej Ewangelii. W dziele Janowym odkrywamy charakter i temperament tego apostoła. Ukazany jest on tutaj jako człowiek żywiołowy, porywczy, charakteryzujący się lojalnością wobec Mistrza, a także posiadający prymat wśród osób podążających za Nim. Uważna lektura poszczególnych perykop i wędrówka przez miejsca, do których prowadzi nas autor Czwartej Ewangelii, pozwalają ujrzeć proces wewnętrznej przemiany Piotra oraz etapy w jego drodze stawania się uczniem Jezusa.

THE FIGURE OF ST. PETER AND HIS JOURNEY OF BECOMING A DISCIPLE OF JESUS IN THE FOURTH GOSPEL

SUMMARY

The article presented here takes a closer look at the image of St Peter sketched by the author of the Fourth Gospel. In the work of John we discover the character and temperament of the Apostle. He is portrayed here as an impetuous, impulsive man, characterised by his loyalty to the Master and having primacy among those who follow him. A careful reading of the individual pericopes and a journey through the places to which the author of the Fourth Gospel leads us allow us to see the process of Peter's inner transformation and the stages in his journey of becoming a disciple of Jesus.

DIE FIGUR DES HL. PETRUS UND SEIN WEG, JESUSJÜNGER ZU WERDEN, IM VIERTEN EVANGELIUM

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel befasst sich näher mit dem Bild des Petrus, das der Autor des vierten Evangeliums zeichnet. In dem Werk des Johannes entdecken wir den Charakter und das Temperament des Apostels. Er wird hier als ein stürmischer, impulsiver Mann dargestellt, der sich durch seine Loyalität gegenüber dem Meister auszeichnet und eine Vorrangstellung unter denjenigen einnimmt, die ihm folgen. Eine aufmerksame Lektüre der einzelnen Perikopen und eine Reise durch die Orte, zu denen uns der Autor des vierten Evangeliums führt, ermöglichen es uns, den Prozess der inneren Wandlung des Petrus und die Etappen seines Weges zum Jünger Jesu zu erkennen.

BIBLIOGRAFIA:

- Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, tom II (H-K), Warszawa 1960.
- Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1980.
- Brodie T.L., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993.
- Brown R.E., *The Gospel According to John (I–XII)*, Garden City NY 1966 (*John I*).
- Brown R.E., *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, Garden City NY 1970 (*John II*).
- Darowski Ł., *Narracyjny model odkrywania tożsamości Jezusa w J 1,35–51*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 14(2017), s. 319–329.
- De Boer M.C., *Andrew: The First Link in the Chain*, w: *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, ed. S.A. Hunt, D.F. Tolmie, R. Zimmermann, Tübingen 2013, s. 137–155.
- Grabner-Haider A. (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 2016.
- Grochowski Z., *Dobry Pasterz, pojmany w Ogrójcu, daje życie swoim uczniom* (J 10,1–18; 18,1–14), „Studia Elbląskie” 18(2017), s. 323–350.
- Grochowski Z., *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro*, Lublin 2015.
- Hartin P.J., *The Role of Peter in the Fourth Gospel*, „Neotestamentica” 24/1(1990), s. 49–61.
- Karczewski M., *Piotr jako pasterz w J 21,15–19*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 10(2015), s. 31–48.
- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody MA 2003.
- Kręcidło J., *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej releksji J 1–20 we wspólnocie Umilowanego Ucznia*, Warszawa 2009.
- Léon-Dufour X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. 4, Paris 1990.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994.
- Liddel H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996.
- Maynard A.H., *The Role of Peter in the Fourth Gospel*, „New Testament Studies” 30/4(1984), s. 531–548.
- Mędała S., *Apologia autorytetu Piotra we wspólnocie Janowej. Analiza retoryczna 21, 1–25*, „Studia Theologica Varsaviensia” 39/2(2001), s. 11–46.
- Mędała S., *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament. Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12*, t. IV, cz. 1, Częstochowa 2010.
- Mędała S., *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament. Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21*, t. IV, cz. 2, Częstochowa 2010.
- Morris L., *The Gospel According to John. Revised Edition*, Grand Rapids MI 1995.
- Neiryck F., *The „Other Disciple” in Jn 18,15–16*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 51(1975), s. 11–141.
- Paciorek A., *Ewangelia umilowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Pesce M., *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione*, in: *Band 25/1: Teilband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament; Kanonische Schriften und Apokryphen)*, ed. W. Haase, Berlin–Boston 1982, s. 351–389.
- Podeszwa P., *Droga wiary apostoła Piotra w świetle zapowiedzi zdrady (Łk 22,31–34) oraz wyparcia się Jezusa (Łk 22,54b–62)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7/1(2014), s. 29–41.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2012.

-
- Ridderbos H.N., *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI 1997.
- Sternberg M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985.
- Witczyk H., *Błogosławieństwo wiary. Od posłuszeństwa Abrahama do wiary Piotra i Kościoła*, Kielce 2015.

CELEBRACJA SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA W CZASIE MSZY ŚWIĘTEJ W ODNOWIONYM *ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM*

Słowa kluczowe: sakrament małżeństwa, Eucharystia, Msza Święta, teologia, symbolika, synergia

Keywords: sacrament of marriage, Eucharist, Mass, theology, symbolism, synergy

Schlüsselwörter: Sakrament der Ehe, Eucharistie, Messe, Theologie, Symbolik, Synergie

Małżeństwo chrześcijańskie czerpie swoją moc z aktu stworzenia świata i człowieka. Zostało ono podniesione dla ochrzczonych do godności sakramentu¹. Ten sakrament celebrowany jest poprzez wyrażenie zgody małżonków, w której oboje oddają się sobie i wzajemnie się przyjmują². Sposób jego sprawowania kształtował się w Kościele przez wieki. Najwięcej w tym względzie wniósł Sobór Trydencki, który jako pierwszy określił formę kanoniczną zawierania sakramentalnego małżeństwa³. Od tego czasu, aż do roku 1969, Kościół przy celebracji sakramentu małżeństwa posługiwał się obrzędem zawartym w *Rytuale rzymskim* promulgowanym przez papieża Pawła V w 1614 roku⁴.

Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II nakazała odnowę obrzędu zawierania małżeństwa tak, aby czytelniej eksponował on łaskę sakramentu oraz uwydatniał obowiązki i zadania małżonków. Sobór pozwolił jednocześnie na adaptacje nowego obrzędu do zwyczajów miejscowych, zaznaczając, że musi zostać zachowany przepis nakazujący, by kapłan pytał zawierających mał-

* Ks. mgr lic. Piotr Makowski – ksiądz diecezji elbląskiej, doktorant w Instytucie Nauk Teologicznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie (liturgia), ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1570-3374>, e-mail: xpiomak@gmail.com. Prezentowany artykuł jest poprawioną i uzupełnioną wersją czwartego rozdziału pracy magisterskiej autora pt. *Przygotowanie nupturientów do Sakramentu Małżeństwa na podstawie programów formacyjnych w diecezjach polskich* (promotor: bp dr Wojciech Skibicki, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2017).

¹ *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2021, nr 1.

² *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 2.

³ B. Nadolski, *Liturgika*, t. III: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 199.

⁴ B. Nadolski, *Liturgika*, t. III, s. 203.

żeństwo o zgodę i ją przyjmował⁵. W tradycji Kościoła zachodniego to małżonkowie są bowiem szafarzami tego sakramentu, w przeciwieństwie do tradycji wschodniej, gdzie błogosławieństwo kapłana przewodniczącego obrzędom jest wymagane do ważności sakramentu⁶.

W związku z poleceniem soboru Święta Kongregacja Obrzędów wydała w 1969 r. odnowione obrzędy sakramentu małżeństwa zatytułowane *Ordo celebrandi matrimonii*. Polskie opracowanie tej książki zostało wydane przez Konferencję Episkopatu Polski w 1974 r. jako *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*⁷. Od tamtej pory ukazały się trzy edycje tej książki liturgicznej. Najnowsza wersja z 2021 r. jest poprawionym wydaniem trzecim według drugiego wydania wzorcowego⁸. Stwarza ona okazję, by w prezentowanym artykule przypomnieć o więzach pomiędzy sakramentalnymi obrzędami małżeństwa a Eucharystią, a także wskazać na głębokie treści teologiczne zawarte w tej formie celebracji. Wspomniana już konstytucja *Sacrosanctum Concilium* odnosząc się do liturgii sakramentu małżeństwa, wskazuje przecież wprost, że sakrament ten należy celebrować w czasie Mszy Świętej pomiędzy homilią a modlitwą wiernych⁹.

MAŁŻEŃSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE I EUCHARYSTIA

Jak zauważa ks. Konrad Glombik, zapis soborowej konstytucji o sprawowaniu sakramentu małżeństwa w czasie Mszy św. podkreśla związek, jaki łączy ten sakrament i Eucharystię¹⁰. Na związek ten wskazuje też *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który nazywa Eucharystię „sakramentem sakramentów” i podkreśla, że wszystkie sakramenty skierowane są ku Eucharystii¹¹. *Katechizm* mówi o tym jeszcze wyraźniej w innym punkcie, gdzie czytamy: „W obrządku łacińskim małżeństwo między dwojgiem wierzących katolików jest zazwyczaj zawierane podczas Mszy świętej, ze względu na związek wszystkich sakramentów z Misterium Paschalnym Chrystusa”¹².

⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, nr 77.

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1623.

⁷ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1362.

⁸ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, s. 3.

⁹ KL 78; na temat celebracji sakramentu małżeństwa pisali m.in.: F. Małaczyński, *Obrzędy sakramentu małżeństwa w rozwoju historycznym*, RBL 14/1–2(1961), s. 53–57; J. Pałucki, *Formowanie się chrześcijańskich obrzędów małżeńskich na podstawie Carmen XXV Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 36(2016), s. 523–532; W. Nowak, *Inkulturacja obrzędów rzymskiej liturgii sakramentu małżeństwa do potrzeb diecezji polskich*, w: *Małżeństwo w świetle dialogu kultur*, red. W. Nowak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2009, s. 83–92; J. Adamczyk, *Celebracja sakramentu małżeństwa według wybranych dyrektorów duszpasterstwa rodzin*, „Ius Matrimoniale” 27/3(2016), s. 49–80; zob. też: J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, s. 125–143; K. Lijka, *Wieniec i korony w liturgii sakramentu małżeństwa Kościoła bizantyjskiego i łacińskiego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 17/1(2009), s. 105–120.

¹⁰ K. Glombik, *Związek sakramentów Małżeństwa i Eucharystii. Próba interpretacji*, „Liturgia Sacra” 15/1(2009), s. 17.

¹¹ KKK 1211.

¹² KKK 1621.

Ukazany w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* i *Katechizmie Kościoła Katolickiego* związek pomiędzy sakramentem małżeństwa a Eucharystią oprócz wskazówek liturgicznych daje również teologiczne rozumienie sakramentalności małżeństwa¹³.

O związku tym przypomina również papież Benedykt XVI w swojej adhortacji apostolskiej *Sacramentum Caritatis*. Zauważa on, że Eucharystia, będąca sakramentem miłości, odzwierciedla szczególnie związek mężczyzny i kobiety, którzy pozostają złączeni sakramentalnym węzłem małżeńskim. Benedykt XVI odwołuje się przy tym do nauczania Jana Pawła II wskazującego, że „Eucharystia jest sakramentem naszego Odkupienia. Jest sakramentem Oblubieńca i Oblubienicy”¹⁴. Według Benedykta XVI to właśnie Eucharystia wzmacnia jedność oraz nierozzerwalną miłość małżonków. W małżeństwie chrześcijańskim, poprzez sakrament, węzeł małżeński jest związany z „jednością eucharystyczną Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą”. Zgoda małżeńska wyrażona przez oboje narzeczonych nawiązuje również w znaczeniu symbolicznym do wymiaru ofiary eucharystycznej. Benedykt XVI, odwołując się tu do nauczania św. Pawła w jego Liście do Efezjan, przypomina, że miłość małżeńska jest sakramentalnym znakiem miłości Chrystusa do Kościoła, która swój szczyt osiąga w Krzyżu – momencie zaślubin z ludzkością – podobnie jak Eucharystia¹⁵.

Eucharystia jest więc źródłem, z którego wypływa niejako małżeństwo chrześcijańskie unaoczniające związek miłości Chrystusa do Kościoła. To w Ofierze Nowego Testamentu znajdują się korzenie, z których wyrasta, żyje i odnawia się związek małżeński, gdyż Ofiara ta jest źródłem oblubieńczej miłości. To w Eucharystii rodzina odnajduje fundament i ożywienie swojej wspólnoty oraz swego posłannictwa. Ciało Chrystusa jednoczy wszystkich członków rodziny w jedno ciało oraz ukazuje jedność Kościoła i uczestnictwo w niej rodziny¹⁶.

Niemiecki teolog Herbert Doms wskazywał, że istotnym przejawem oblubieńczej miłości małżonków jest ich zjednoczenie cielesne, komentując je za pomocą paraleli: oddania Chrystusa w Eucharystii¹⁷. Uważał on, że śmierć Chrystusa na krzyżu jest stale obecna i skuteczna dzięki Eucharystii. Przez przyjęcie Eucharystii, w której mamy fizyczny kontakt z ciałem Chrystusa, dokonuje się mistyczne zjednoczenie członków Kościoła z Jezusem Chrystusem także dziś. Doms podkreślał, że dla zrozumienia tego zjednoczenia nie ma głębszego porównania aniżeli akt zjednoczenia małżonków rozumiany w sposób metafizyczny, moralny oraz psychiczno-duchowy¹⁸. Według Domsa chodzi tu o prawdziwe zjednoczenie poprzez kontakt fizyczny oraz przyjęcie w sposób bezpośredni drugiej osoby w celu ulepszenia własnego istnienia bez utraty przy tym swojej samodzielności. Warto też zaznaczyć, że Domsowi, wskazującemu na podobieństwo zjednoczenia eucharystycznego ze zjednoczeniem małżeńskim, chodzi wyłącznie o analogie, ponieważ między tymi elementami po-

¹³ K. Glombik, *Związek sakramentów Małżeństwa*, s. 17.

¹⁴ Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris Dignitatem z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety* [online], https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html (dostęp: 17.08.2023).

¹⁵ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis o Eucharystii, źródło i szczyt życia i misji Kościoła*, Pallottinum, Poznań 2007, nr 27.

¹⁶ K. Glombik, *Związek sakramentów Małżeństwa*, s. 18–19.

¹⁷ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie*, Breslau 1935, s. 108–113.

¹⁸ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, s. 108–113.

dobieństwa jest ogromna przepaść¹⁹. Analogia ta jest definitywnie zasadna przez to, że przez chrzest mamy udział w śmierci Chrystusa, która jest wyrazem miłości do Boga Ojca i do ludzi²⁰.

Jak już przypomniano wyżej, związek między Eucharystią a jednością małżonków podkreśla *Katechizm Kościoła Katolickiego*²¹. O związku tym słyszymy też w *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI: nierozzerwalna i wierna miłość, jaką Chrystus obdarzył Kościół, ma swój sakramentalny wyraz w Eucharystii. Łączy się ona z zasadą, wskazaną w Księdze Rodzaju²², zgodnie z którą mężczyzna powinien się łączyć w sposób ostateczny tylko z jedną kobietą²³. Na związek jedności małżeństwa z Eucharystią uwagę zwrócił już dawno temu także Matthias Scheeben, mówiąc, że cielesna jedność Jezusa z naturą ludzką jest związana z prawdą o Wcieleniu i można sobie ją wyobrazić na przykładzie analogii relacji Adama i Ewy. Jedność między Synem Bożym a wierzącym realizuje się przez chrzest i zostaje pogłębiona przez Eucharystię. W Eucharystii ciało człowieka jednoczy się z Ciałem Chrystusa i w ten sposób chrześcijanin staje się ciałem z Jego Ciała. Podobnie Chrystus „przyjmuje także ciało pozostałych ludzi i przyswaja je sobie, postrzegając je jako własne ciało, a w Eucharystii dokonuje się odpowiadające cielesnemu zjednoczeniu zjednoczenie z Kościołem”²⁴. We wzajemnym oddaniu się mężczyzna i kobieta uzyskują naturalne posiadanie własnego wyposażenia i istoty²⁵.

Wspominana już adhortacja *Sacramentum Caritatis* zwraca uwagę na jeszcze jeden związek, mianowicie związek Eucharystii z nierozzerwalnością małżeństwa. Benedykt XVI zauważa, że jeżeli Eucharystia jest znakiem nieodwracalności miłości Boga do Kościoła, to jasne staje się, dlaczego miłość w nawiązaniu do sakramentu małżeństwa jest nierozzerwalna. W związku z tym zasadna staje się praktyka Kościoła niedopuszczania osób rozwiedzionych do ponownego małżeństwa oraz sakramentów. Sytuacją, w której się znajdują, zaprzeczają oni jedności w miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, ostatecznie wyrażając się w Eucharystii²⁶.

Analizując dokumenty Kościoła oraz opracowania teologów, można rzeczywiście potwierdzić istnienie więzi pomiędzy sakramentem małżeństwa a Eucharystią.

¹⁹ J.S. Botero, *Etica coniugale. Per una rinnovamento della morale matrimoniale*, Cinisello Balsamo 1944, s. 155–156.

²⁰ K. Glombik, *Związek sakramentów Małżeństwa*, s. 20.

²¹ „W Eucharystii urzeczywistnia się pamiątka Nowego Przymierza, przez które Chrystus na zawsze zjednoczył się z Kościołem, swoją umiłowaną Oblubienicą, za którą wydał samego siebie. Słuszne jest zatem, by małżonkowie przypieczętowali swoją zgodę na wzajemne oddanie się sobie przez dar własnego życia, jednocząc się z ofiarą Chrystusa za Kościół, uobecnioną w Ofierze eucharystycznej, i przyjmując Eucharystię, ażeby skoro spożywają to samo Ciało i tę samą Krew Chrystusa, «tworzyli jedno ciało» w Chrystusie” (KKK 1621).

²² Por. Rdz 2, 14; Mt 19,5.

²³ Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis* nr 28.

²⁴ M. Scheeben, *Mysterien des Christentums. Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt*, Freiburg in Br. 1898, s. 310–311, 397.

²⁵ K. Glombik, *Związek sakramentów Małżeństwa*, s. 24.

²⁶ Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, nr 29.

Mówiąc, że Eucharystia jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, mamy na myśli całe życie, więc również życie małżeńskie²⁷.

LITURGIA MAŁŻEŃSTWA W RAMACH MSZY ŚWIĘTEJ

Polskie wydanie obrzędów sakramentu małżeństwa jest nieco bogatsze od rzymskiej edycji typicznej tej księgi. Zostało one wzbogacone o elementy zawarte w agendzie Hieronima Powodowskiego z 1591 r. oraz agendzie Marcina Kromera z 1574 roku²⁸. Na księgę *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* składają się: dekrety, wprowadzenie teologiczno-pastoralne, cztery rozdziały tekstów liturgicznych oraz dodatek. Rozdział pierwszy zawiera obrzęd sakramentu małżeństwa w czasie Mszy, rozdział drugi – obrzęd sakramentu małżeństwa poza Mszą, trzeci rozdział to obrzęd zawarcia sakramentu małżeństwa między osobą należącą do Kościoła katolickiego i niechrześcijaninem lub katechumenem, a rozdział czwarty obejmuje teksty do wyboru w obrzędach małżeństwa. Są to: czytania biblijne, modlitwy powszechne, cztery formuły błogosławieństwa nowożeńców oraz melodie do nich, trzy formuły uroczystego błogosławieństwa na zakończenie Mszy, a także obrzędy zawarcia małżeństwa w językach obcych. W dodatku znajdują się obrzędy jubileuszu małżeństwa oraz melodia hymnu *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź*. W prezentowanym artykule skupimy naszą uwagę na obrzędzie sakramentu małżeństwa w czasie Mszy Świętej.

Księga obrzędów małżeństwa przypomina, że sprawowanie tego sakramentu ma charakter wspólnotowy i w związku z tym powinien być on sprawowany w obecności wspólnoty parafialnej bądź niektórych jej członków. Z tej racji w czasie jednej Mszy Świętej w zależności od okoliczności i miejscowych zwyczajów może być zawieranych nawet kilka małżeństw. Można też sprawować sakrament w czasie Mszy niedzielnej²⁹. Zaleca się także, by kapłan wraz z narzeczonymi przygotował liturgię sakramentu. Chodzi tutaj o wybór czytań, formy zgody małżeńskiej, modlitwy błogosławieństwa obrączek, wezwań modlitwy powszechnej czy też śpiewów. Przy czym jeśli chodzi o ostatni z wymienionych elementów, rubryki rytuału wskazują, że śpiewy oraz „dzieła muzyczne” powinny być tak dobrane, by odpowiadały obrzędowi sakramentu oraz wyrażały wiarę Kościoła³⁰.

Liturgia sakramentu małżeństwa w czasie Mszy św. rozpoczyna się rytami wstępnymi. Analizowana księga podaje tutaj dwa sposoby celebracji. W pierwszym z nich kapłan – ubrany w albę, stułę oraz ornat odpowiedniego do sprawowanej Mszy św. koloru – udaje się wraz z ministrantami do drzwi kościoła i tam pozdrawia narzeczonych. Po czym ministranci, celebrans, a za nim narzeczeni wraz ze świadkami (lub/i ze swoimi rodzicami) udają się procesyjnie do ołtarza. W czasie procesji śpiewa się odpowiednią pieśń. Po dojściu do prezbiterium kapłan oddaje cześć ołtarzowi

²⁷ K. Glombik, *Związek sakramentów Małżeństwa*, s. 33–34; por. J. Adamczyk, *Celebracja sakramentu małżeństwa*, s. 74.

²⁸ F. Małaczyński, *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, s. 55; W. Nowak, *Inkulturacja obrzędów rzymskiej liturgii sakramentu małżeństwa*, s. 88.

²⁹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 28.

³⁰ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 29.

poprzez głęboki ukłon, całuje mensę ołtarzową ze złością, po czym udaje się na miejsce przewodniczenia.

Druga forma obrzędów wstępnych, zaproponowana w księdze, oznacza pominięcie uroczystego prowadzenia narzeczonych do ołtarza. Przybывая oni do kościoła w oznaczonym czasie i zajmują przygotowane dla nich miejsca. Celebrans wraz z ministrantami udaje się do ołtarza, a w tym czasie śpiewana jest odpowiednia pieśń. Kapłan oddaje pokłon przed ołtarzem, całuje go i przechodzi na miejsce przewodniczenia.

Dalsza część obrzędów jest już wspólna dla obydwu zaproponowanych form. Po zakoniecznieniu pieśni celebrans czyni znak krzyża, wypowiada słowa liturgicznego pozdrowienia, po czym zwraca się do narzeczonych oraz wszystkich zgromadzonych. Może w tym przypadku skorzystać z jednej spośród trzech zamieszczonych w księdze formuł lub też uczynić to własnymi słowami. Rubryki rytuału przypominają, że w tej formie Mszy św. opuszcza się akt pokutny i bezpośrednio po wprowadzeniu kapłan odmawia kolektę. W dniach, kiedy dopuszczone są Msze obrzędowe, używa się formularza Mszy za nowożeńców z własnymi czytaniem. Kiedy zaś przypadają dni określone w tabeli pierwszeństwa dni liturgicznych numerami 1–4³¹, sprawuje się Mszę św. z dnia, zachowując jednak błogosławieństwo nowożeńców oraz formułę błogosławieństwa końcowego. Jeżeli zaś sakrament małżeństwa sprawuje się w czasie Mszy niedzielnej, w której uczestniczą wierni, odprawia się ją według formularza niedzielnej³².

Po kolekcie rozpoczyna się liturgia słowa, która przebiega w sposób zwykły. Dopuszczone jest użycie trzech czytań: pierwsze ze Starego Testamentu, a w Okresie Wielkanocnym z Apokalipsy. Należy jednak wybrać jedno czytanie, które będzie dotyczyło wyraźnie małżeństwa. Kiedy nie odprawia się Mszy obrzędowej za nowożeńców, jedno czytanie można wybrać ze zbioru tekstów przewidzianych według tego formularza. Nie można jednak uczynić tego w dni 1–4 z tabeli pierwszeństwa. Po odczytaniu perykopy Ewangelii kapłan wygłasza homilię, w której przypomina znaczenie małżeństwa chrześcijańskiego, miłości, obowiązków małżeńskich, a także łaski sakramentu³³.

Po homilii rozpoczynają się główne obrzędy sakramentu małżeństwa. Wszyscy obecni wstają, a narzeczeni podchodzą do ołtarza, by stawić się przed celebransem. Zwraca się on do nich po imieniu w ramach rytu skrutynium, zadając trzy pytania: czy chcą dobrowolnie zawrzeć małżeństwo, czy chcą wytrwać w wierności oraz czy chcą przyjąć i wychować po katolicku swoje dzieci. Rytuał przypomina, że ostatnie z pytań można opuścić, gdy przemawiają za tym okoliczności, np. kiedy małżeństwo

³¹ Są to następujące dni liturgiczne: 1) Paschalne Triduum Męki i Zmartwychwstania Pańskiego; 2) Narodzenie Pańskie, Objawienie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego, Niedziele Adwentu, Wielkiego Postu, Okresu Wielkanocnego, Środa Popielcowa, dni Wielkiego Tygodnia od poniedziałku do czwartku włącznie, dni w Oktawie Wielkanocy; 3) uroczystości Pańskie, Najświętszej Maryi Panny oraz świętych umieszczone w kalendarzu ogólnym, Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych; 4) uroczystości własne: głównego patrona miejscowości lub miasta, poświęcenia kościoła własnego i rocznica poświęcenia, tytułu kościoła własnego lub założyciela albo głównego patrona zakonu lub zgromadzenia. Zob. *Tabela pierwszeństwa dni liturgicznych*, w: *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, Poznań 2022, nr 59.

³² *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 45–53.

³³ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 54–57.

zawierają osoby starsze. Jeżeli w czasie jednego obrzędu więcej niż jedna para zawiera małżeństwo, każda z osobna odpowiada na pytania i wyraża zgodę małżeńską, którą celebrans każdorazowo przyjmuje. Po serii pytań i odpowiedzi kapłan zachęca zgromadzenie do modlitwy przywołania Ducha Świętego, aby uświęcił przyszły związek. Rozpoczyna się śpiew trzech wybranych zwrotek hymnu *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź*. Po śpiewie narzeczeni wyrażają zgodę małżeńską (konsensus), zwracając się do siebie i podając sobie prawe dłonie, które celebrans wiąże stułą. Jako pierwszy formułę zgody wypowiada narzeczony, a następnie narzeczona. W specyficznych sytuacjach, np. upośledzenia mowy lub słuchu, rytuał proponuje prostszą formę: celebrans zadaje narzeczonemu i narzeczonej pytanie: *N. czy chcesz wziąć N. za żonę (męża)...*, a każde z zapytanych odpowiada krótko: *Chcę*³⁴. W przypadku całkowitego upośledzenia mowy narzeczeni wyrażają zgodę, podpisując formułę wobec kapłana i świadków, albo też dokonują tego za pomocą innych znaków³⁵. Każda z wymienionych form wyrażenia konsensusu zwiędzona zostaje potwierdzeniem małżeństwa, którego celebrans dokonuje, kreśląc nad małżonkami znak krzyża i posługując się słowami zaczerpniętymi z Ewangelii św. Mateusza (19,6): „*Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela*”. *Małżeństwo przez was zawarte ja powagą Kościoła katolickiego potwierdzam i błogosławię w imię Ojca i Syna + i Ducha Świętego*³⁶. Po zdjęciu stuły z rąk nowożeńców kapłan błogosławi ich obrączki, posługując się jedną z trzech zaproponowanych w rytuale formuł³⁷. Po słowach błogosławieństwa następuje pokropienie obrączek wodą święconą, po czym małżonkowie są zaproszeni, by nałożyć je sobie nawzajem³⁸. Jako pierwszy nałożenia obrączki na serdeczny palec swojej żonie dokonuje mąż, który wypowiada zamieszczoną w księdze formułę: *N., przyjmij tę obrączkę jako znak mojej miłości i wierności. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*³⁹. Podobnymi słowami posługuje się małżonka, nakładając obrączkę na serdeczny palec swego męża⁴⁰.

Po zakończeniu tej części obrzędów sakramentu małżeństwa rozpoczyna się właściwa dla każdej Mszy modlitwa wiernych, która jednak w tym przypadku opierać się powinna na kolekcji tekstów (sześciu formuł) podanych w rozdziale czwartym rytuału⁴¹. Zaproponowane tutaj wezwania dotyczą bezpośrednio nowożeńców, ich rodzin, a także całego Kościoła. Rubryki księgi przypominają, aby dostosować je do okoliczności. Zaleca się, aby nowożeńcy mieli wcześniej aktywny udział w ustalaniu treści tych wezwań. Intencje modlitwy wiernych mogą wygłaszać kantor, kapłan, przygotowani do tego członkowie rodziny lub sami nowożeńcy⁴².

³⁴ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 64–65.

³⁵ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 66.

³⁶ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 67.

³⁷ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 68: A, B, C.

³⁸ Por. F. Małaczyński, *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, s. 57.

³⁹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 70.

⁴⁰ Taką samą strukturę posiada obrzęd sakramentu małżeństwa poza Mszą, dając oczywiście nowożeńcom możliwość przyjęcia Komunii Świętej. Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 81–121; B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 1358.

⁴¹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, s. 107–114.

⁴² *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 71–73.

Rozpoczyna się liturgia eucharystyczna. Sprawowana jest ona w zwykły sposób aż do embolizmu. Rubryki rytuału wskazują, że nowożeńcy mogą przynieść do ołtarza chleb i wino przeznaczone do sprawowania mszy. W pierwszej, drugiej i trzeciej *Modlitwie eucharystycznej* odmawia się dodatkowo modlitwę wstawienniczą za nowych małżonków, zamieszczoną w *Mszale rzymskim*⁴³. Po modlitwie *Ojcze nasz* celebrans opuszcza embolizm *Wybaw nas, Panie* i wypowiada jedną z formuł specjalnego błogosławieństwa nad nowożeńcami. Korzystać tutaj może z tekstów podanych w *Mszale*⁴⁴, a także w rozdziale czwartym *Obrzędów sakramentu małżeństwa*, gdzie redaktorzy księgi zamieścili także zapis nutowy melodii błogosławieństwa⁴⁵. Bezpośrednio po nim rytuał zaleca opuszczenie tradycyjnych mszalnych modlitw o pokój, zachęcając, by celebrans wypowiedział tylko formułę *Pokój Pański niech zawsze będzie z wami* i wezwał zgromadzonych do przekazania jeden drugiemu znaku pokoju⁴⁶. Następują obrzędy Komunii Świętej, której kapłan może udzielić nowożeńcom, ich rodzicom, świadkom ślubu oraz krewnym pod dwiema postaciami⁴⁷.

Po modlitwie po Komunii św. sprawuje się mszalne obrzędy zakończenia. Celebrans udziela nowożeńcom i całemu zgromadzeniu uroczystego błogosławieństwa, posługując się jedną z formuł podanych w *Mszale*⁴⁸ oraz w rozdziale czwartym *Obrzędów*⁴⁹. Po zakończeniu Mszy nowożeńcy, świadkowie ślubu i kapłan podpisują akt małżeństwa. Rytuał wskazuje, że mogą to uczynić w zakrystii lub w kościele. Nie wolno tego uczynić na ołtarzu⁵⁰.

TEOLOGIA I SYMBOLIKA SPRAWOWANYCH OBRZĘDÓW

Przedstawione wyżej obrzędy sakramentu oprócz tego, że stanowią określoną formę kanonicznego zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim, posiadają również swoją głęboką teologię i symbolikę. Chodzi tu np. o przyjęcie narzeczonych w progu kościoła, procesję wejścia, skrutynium, podanie dłoni w trakcie wyrażania zgody małżeńskiej, a zwłaszcza związanie ich stulą prezbitera, błogosławieństwo i wymianę obrączek, przyniesienie darów przez nowożeńców czy też uroczyste specjalne błogosławieństwo nowożeńców włączone do obrzędów w miejscu embolizmu mszalnego⁵¹. Dodatkowo, jak zostało to podkreślone, polskie wydanie obrzędów zostało wzbogacone o teksty zawarte w agendach Powodowskiego oraz Kromera.

⁴³ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wydanie drugie, poszerzone i uzupełnione, Poznań 2013, s. 308*, 318*, 325*.

⁴⁴ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, s. 79''–80'', 82–83'', 85''.

⁴⁵ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, s. 115–140.

⁴⁶ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 77.

⁴⁷ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 78.

⁴⁸ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, s. 81'', 84'', 86''.

⁴⁹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, s. 141–143.

⁵⁰ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 80.

⁵¹ R. Skrzypczak, *Sakrament małżeństwa*, w.: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 527.

Pierwszym elementem liturgicznych obrzędów małżeństwa jest **ryt wejścia i przyjęcia narzeczonych**⁵². Celebrans wraz z ministrantami może udać się do drzwi kościoła, by powitać tam narzeczonych. Ten odcinek pokonanej drogi oraz znak pozdrowienia wyrażają prawdę, iż cały Kościół uczestniczy w radości przyszłych małżonków⁵³. Z drugiej zaś strony procesja kapłana, asysty oraz narzeczonych do ołtarza przypomina o pielgrzymce ludu Bożego, której celem jest królestwo Boże⁵⁴. Wprowadzenie do Mszy ma również charakter świąteczny i radosny, dlatego pomija się akt pokutny⁵⁵. Celebrans przypomina, że celebrowanie sakramentu małżeństwa jest ważnym wydarzeniem dla całej wspólnoty parafialnej, która łączy się z nowożeńcami braterskimi więzami, uczestnicząc we wspólnotowym słuchaniu słowa Bożego oraz ofierze Eucharystii⁵⁶.

Najnowsze wydanie *Obrzędów sakramentu małżeństwa* nadaje duże znaczenie celebrowaniu liturgii słowa. Księga zawiera 37 tekstów biblijnych, z czego 8 starotestamentalnych, 9 psalmów, 9 listów apostoelskich, 10 perykop ewangelijnych oraz perykopę z Apokalipsy św. Jana, przeznaczoną na Okres Wielkanocny⁵⁷. Teksty te ukazują biblijne odniesienia do sakramentu małżeństwa, nawiązują m.in. do dzieła stworzenia człowieka, relacji kobiety i mężczyzny, a także do tematu zaślubin Jezusa Chrystusa z Kościołem. Są one podstawą w kompozycji prefacji mszalnych oraz formuł błogosławieństwa nad nowożeńcami, które pojawiają się w dalszej części celebrowanej Mszy. Można więc mówić tutaj o zaistnieniu swoistej synergii pomiędzy Biblią a liturgią, pomiędzy tekstem natchnionym a tekstem skomponowanym na potrzeby celebrowania⁵⁸.

Skrutynium, czyli pytania dotyczące wolności od przymusu, dobrowolności, wierności oraz przyjęcia potomstwa, skierowane do narzeczonych przed wyrażeniem zgody, nie są jedynie wstępem do niej oraz nie zastępują tzw. badania kanonicznego. Oznajmia ono wszystkim zgromadzonym warunki, jakich Kościół wymaga do zawarcia małżeństwa⁵⁹. Jest ono uroczystym potwierdzeniem woli przyjęcia tego sakramentu dobrowolnie, potwierdzeniem ślubu wierności wzajemnej, a także gotowości do przyjęcia potomstwa i wychowania go w wierze katolickiej⁶⁰.

Hymn do Ducha Świętego, który poprzedza wyrażenie zgody, jest polskim dodatkiem do obrzędów. Został on zaczerpnięty z agendy Hieronima Powodowskiego z 1591 roku. Śpiew ten uzmysławia, że małżeństwo nie jest dziełem czysto ludzkim, lecz przede wszystkim dziełem Bożym, w którym ma działać Duch Święty⁶¹. Hymn ten jest także formą modlitwy wstawienniczej za nupturientów, by Duch Święty uświęcił związek, dał łaskę wytrwania, aby ich miłość odzwierciedlała miłość Chrystusa

⁵² B. Nadolski, *Liturgika*, t. III, s. 204.

⁵³ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 45.

⁵⁴ T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 2018, s. 79.

⁵⁵ T. Sinka, *Zarys liturgiki*, s. 207.

⁵⁶ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, nr 51.

⁵⁷ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, s. 65–106.

⁵⁸ Por. W. Nowak, *Inkulturacja obrzędów rzymskiej liturgii sakramentu małżeństwa*, s. 88.

⁵⁹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. III, s. 204–205.

⁶⁰ Cz. Krakowiak, *Sakrament małżeństwa. Historia – liturgia – teologia – praktyka pastoralna*, Lublin 2018, s. 97.

⁶¹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. III, s. 208.

i Kościoła, objawiającą się zwłaszcza w celebracji ofiary Mszy Świętej⁶². Jak wskazuje ks. Władysław Nowak, wprowadzenie do współczesnych obrzędów małżeństwa hymnu przyzywającego Ducha Świętego nadaje całości liturgii wymiar epikletyczny⁶³.

Wyrażenie zgody małżeńskiej, nazywane konsensem, w polskiej edycji obrzędów różni się od watykańskiego wydania typicznego. Zostało ono zaczerpnięte z agendy Marcina Kromera z 1574 roku⁶⁴. Wskazuje ono na nierozzerwalność, trwałość małżeństwa oraz na komunie życia małżeńskiego, której fundamentami są miłość, wierność i uczciwość. Istotny element stanowi też odwołanie się w przysiędze małżeńskiej do osób Trójcy Świętej oraz świętych, na których ma opierać się odąd miłość nowożeńców. Odwołanie to podkreśla również symboliczne odniesienie relacji małżonków do Trójcy Świętej. Sakramentalny związek małżeński ma być bowiem odbiciem wspólnoty miłości osób Bożych. Jak zauważa to ks. Bogusław Nadolski, formuła ta wskazuje tym samym na eschatologiczny wymiar małżeństwa⁶⁵. Wyrażaniu zgody towarzyszy ważny w swej wymowie znak **podania sobie prawych dłoni przez narzeczonych oraz związanie ich stulą przez kapłana** (*dexterarum iunctio*). Dłoń człowieka, czy też jego ręka, kojarzą się zazwyczaj z ludzką pracą, pewnym wysiłkiem, a w kulturze chrześcijańskiej także z darowaniem błogosławieństwa. Podana komuś ręka oznacza zgodę, pojednanie i braterstwo. W przypadku analizowanego obrzędu wskazuje też na nierozzerwalność przyszłego związku małżeńskiego, na wzajemną wierność, chęć pomocy, a w przypadku sytuacji konfliktowych jest symbolem dążenia do zgody i pokoju za wszelką cenę⁶⁶. Jak zauważa ks. Buxakowski, celebrans wiążąc stulą ręce narzeczonych, symbolicznie nakłada na nie pieczęć błogosławieństwa Bożego⁶⁷. Łączy się to z „pieczęcią słowa”, którym kapłan potwierdza zawarte małżeństwo, a zwłaszcza z przywołaniem „pieczęci” powagi Kościoła, co w sprawowanym obrzędzie wyraża również odwołanie się do imienia trzech Osób Bożych. Ks. Nadolski przypomina, że w słowach i działaniu celebransa objawia się tutaj działanie samego Chrystusa w Kościele (*in persona Christi et Ecclesiae*). Wskazuje też, że podmiotem i szafarzami sakramentu są jednocześnie ślubujący sobie nawzajem narzeczeni⁶⁸.

Wymiar symboliczny w celebrowanym sakramencie posiadają **błogosławieństwo obrączek i nałożenie ich przez ślubujących**. Formuła, którą wypowiadają wówczas małżonkowie, ukazuje sens zawartej umowy małżeńskiej, podkreślając jednocześnie podmiotowość młodej pary w sprawowanym sakramencie. Nałożenie obrączek

⁶² Cz. Krakowiak, *Sakrament małżeństwa*, s. 97.

⁶³ W. Nowak, *Inkulturacja obrzędów rzymskiej liturgii sakramentu małżeństwa*, s. 88.

⁶⁴ W rzymskim *Ordo* formuła potwierdzenia małżeństwa jest wezwaniem, by to Bóg potwierdził i pobłogosławił zawarty związek. Obrzęd polski wiąże owo potwierdzenie małżeństwa z kapłanem działającym *in persona Christi*.

Zob. W. Nowak, *Inkulturacja obrzędów rzymskiej liturgii sakramentu małżeństwa*, s. 90.

⁶⁵ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 1362.

⁶⁶ Gest złączenia rąk stosowany był w Grecji. W sztuce etruskiej i rzymskiej na sarkofagach przedstawiano pary małżeńskie przez złożenie rąk. Natomiast chrześcijańska ikonografia zachowała jedynie jego wymowę nupcjalną, przy czym rolę mistrza ceremonii pełni Chrystus, który nakłada na głowy nowożeńców wieńce ślubne (łac. *corona nuptialis*). Por. B. Nadolski, *Ręce, ręka, nałożenie rąk*, w: *Leksykon symboli liturgicznych*, red. B. Nadolski, Kraków 2012, s. 274.

⁶⁷ *Cykl dziesięciu katechez przedmałżeńskich*, red. J. Buxakowski, Pelplin 1974, s. 84.

⁶⁸ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 1362.

poprzedzone jest ich pobłogosławieniem. We wszystkich trzech zaproponowanych w rytuale formułach (druga z nich pochodzi z przełomu X/XI w.) celebrans prosi Boga, aby pobłogosławił obrączki, przy czym w formule trzeciej błaga o błogosławieństwo i uświęcenie dla tych, którzy je sobie nałożą⁶⁹. Ks. Buxakowski zwraca uwagę na symbolikę pobłogosławionych obrączek. Przypomina, że powinny one wzbudzać wśród ludzi oraz samych małżonków cześć i szacunek dla godności mężczyzny jako męża, a także do kobiety jako żony⁷⁰. Obrączki powinny przypominać małżonkom szóste oraz dziewiąte przykazanie Boże: *Nie cudzołóż, Nie pożądam żony bliźniego twego*⁷¹. Powinny one wskazywać na wierność zobowiązaniom, jakie się złożyło i przyjęło, powinny też stale przywoływać w pamięci dzień ślubu, dzień złożonej wówczas przysięgi małżeńskiej⁷².

Analizowana księga liturgiczna zaleca w ramach celebracji sakramentu małżeństwa podczas Mszy **procesję z darami, które do ołtarza przynoszą nowi małżonkowie**. Przyniesienie przez nowożeńców darów do celebracji ofiary eucharystycznej symbolizuje gotowość do złożenia ofiary z samych siebie. Dary chleba i wina złożone na ołtarzu oznaczają ich życie, z jego radościami, smutkami, trudnościami. Przynosząc do ołtarza dary ofiarne, które mają stać się Ciałem i Krwią Chrystusa, małżonkowie przypominają o więzi ofiary miłości małżeńskiej z ofiarą Eucharystii⁷³.

Głęboką teologię sprawowanych obrzędów odnajdujemy w tekstach wspomnianych już wyżej **prefacji przeznaczonych na Mszę za nowożeńców**. Prefacja pierwsza przypomina o godności małżeństwa, które mocą Boga jest połączone „słodkim jarmem miłości i nierozzerwalnym węzłem pokoju”⁷⁴. Jest to wyraźne przywołanie wyrażonej już wcześniej zgody małżeńskiej oraz znaku nałożenia stuły na połączone dłonie narzeczonych. Prefacja druga mówi o małżeństwie jako obrazie Nowego Przymierza. Związek małżeński mężczyzny i kobiety jest tutaj nazywany „znakiem hojnej łaski Chrystusa”, wprowadzającym ludzi „w niewysłowione plany zbawczej miłości”⁷⁵. Prefacja trzecia przypomina o tym, że małżeństwo jest znakiem miłości samego Boga, który w właśnie w tej formie wspólnoty życia utrwalił swój prawdziwy obraz. Przywołuje się tutaj dzieło stworzenia człowieka, jego niezbywalną godność, a także wezwanie do przestrzegania prawa Bożego⁷⁶.

Ważnym elementem celebracji jest też następujące po modlitwie **Ojciec nasz specjalne błogosławieństwo małżonków**, nazywane dawniej wielkim błogosławieństwem (*sollemnis benedictio*)⁷⁷. Konstytucja o liturgii zaleca, by udzielano go zawsze⁷⁸, a w prezentowanych obrzędach znajdujemy aż cztery jego formuły. Posiadają one charakter anamnetyczno-epikletyczny. Oznacza to, że pierwsza część każdego

⁶⁹ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 1360.

⁷⁰ *Cykl dziesięciu katechez przedmałżeńskich*, s. 84–85.

⁷¹ Zob. Wj 34,28.

⁷² *Cykl dziesięciu katechez przedmałżeńskich*, s. 85.

⁷³ Por. M. Gagliardi, *Wprowadzenie do tajemnicy Eucharystii: doktryna, liturgia, pobożność*, tłum. W. Szymona, Kraków 2017, s. 400–419.

⁷⁴ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, s. 96*.

⁷⁵ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, s. 97*.

⁷⁶ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, s. 98*.

⁷⁷ B. Nadolski, *Liturgika*, t. III, s. 205.

⁷⁸ KL 78.

z błogosławieństw jest anamnezą, czyli przypomnieniem dzieła stworzenia, którego koroną jest człowiek: mężczyzna i niewiasta. Podkreśla się tu wyraźnie równość mężczyzny i kobiety, którzy stworzeni zostali na obraz i podobieństwo Boga. Przypomina się też, że to Bóg jest ustanawiającym instytucję związku małżeńskiego, że On go błogosławi, a obrazem każdego małżeństwa jest tajemnica miłości Chrystusa do Kościoła⁷⁹. Druga część błogosławieństwa mająca charakter epiklezy jest błaganiem skierowanym do Boga o łaskę miłości, jedności i pokoju dla nowych małżonków. W modlitwach tych wskazane zostały obowiązki małżeńskie żony oraz męża. Jak zauważa ks. Nadolski, teksty te podkreślają godność osobową każdego z małżonków oraz ich wspólne pełnienie misji w świecie⁸⁰. Podobne treści odnajdujemy w **oracjach formularza Mszy za nowożeńców**: kolektach, modlitwach nad darami oraz modlitwach po komunii. *Mszal rzymski dla diecezji polskich* zawiera trzy tego typu formularze. Mówi się tu wprost o tym, że związek małżeński to „obraz mistycznego związku Chrystusa z Kościołem”, a ofiara Mszy to „potwierdzenie świętego obrzędu małżeństwa”. Mamy też nawiązania do misterium stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety oraz prośby, aby Bóg złączył narzeczonych „węzłem niepodzielnej miłości” oraz udzielił im „daru płodnej miłości”⁸¹.

ZAKOŃCZENIE

Obrzędy sakramentu małżeństwa, którymi współcześnie posługuje się Kościół, zakorzenione są w wielowiekowym skarbcu tradycji liturgicznej. Odnowione na polecenie ojców Soboru Watykańskiego II jeszcze bardziej podkreślają łaskę płynącą z sakramentu oraz obowiązki i zadania małżeńskie. Bardziej też uwidaczniają one ścisły związek sakramentu małżeństwa z Eucharystią, gdyż podstawową propozycją jego celebracji jest forma złączona z Mszą Świętą. Osadzenie obrzędów małżeństwa w misterium Eucharystii potwierdzają dokumenty Kościoła (Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, *Katechizm Kościoła Katolickiego*), a zwłaszcza przywołany w zaprezentowanym artykule wybitny teolog XX i XXI w. papież Benedykt XVI (*Sacramentum Caritatis*). Kierunek ten potwierdzają też tacy autorzy, jak Herbert Doms, Matthias Scheeben, ks. Bogusław Nadolski, ks. Konrad Glombik. Obrzędy sakramentu małżeństwa posiadają także bogatą treść teologiczną, która objawia się w tekstach oraz w znakach i symbolach im towarzyszących. W ten sposób doskonale realizują zasadę *Lex orandi – lex credenti*, będąc wyrazem wiary Kościoła i wiarę tę przekazując.

⁷⁹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, s. 115–140.

⁸⁰ B. Nadolski, *Liturgika...*, s. 205–206.

⁸¹ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, s. 78”–84”.

**CELEBRACJA SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA W CZASIE MSZY ŚWIĘTEJ
W ODNOWIONYM *ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM***

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł przybliża teologię, symbolikę i piękno liturgii sakramentu małżeństwa oraz jego łączność z misterium Eucharystii. Na więzi te wskazują dokumenty Kościoła (Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, *Katechizm Kościoła Katolickiego*), a zwłaszcza adhortacja apostołska *Sacramentum Caritatis* papieża Benedykta XVI. Zakorzenie sakramentu małżeństwa w misterium Eucharystii potwierdza przede wszystkim księga liturgiczna *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (najnowsze trzecie wydanie wzorcowe z 2021 r.), która celebrację małżeństwa w czasie Mszy Świętej podaje jako pierwszą z zaproponowanych form.

**CELEBRATION OF THE SACRAMENT OF MARRIAGE AT MASS
IN THE RENEWED *ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM***

SUMMARY

The submitted article takes a closer look at the theology, symbolism and beauty of the liturgy of the sacrament of marriage and its links with the mystery of the Eucharist. These links are indicated by the documents of the Church (Constitution on the Liturgy *Sacrosanctum Concilium*, *Catechism of the Catholic Church*) and especially by the apostolic exhortation *Sacramentum Caritatis* of Pope Benedict XVI. The rooting of the sacrament of marriage in the mystery of the Eucharist is confirmed above all by the liturgical book *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich / Rites of the Sacrament of Marriage adapted to the customs of Polish dioceses* (the latest third model edition of 2021), which gives the celebration of marriage during Mass as the first of the proposed forms.

**ZELEBRATION DES EHE-SAKRAMENTS IN DER MESSE
IM ERNEUERTEN *ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM***

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel befasst sich mit der Theologie, der Symbolik und der Schönheit der Liturgie des Ehesakramentes und ihrer Verbindung mit dem Geheimnis der Eucharistie. Diese Verbindungen werden durch die Dokumente der Kirche (Konstitution über die Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, *Katechismus der Katholischen Kirche*) und insbesondere durch das apostolische Schreiben *Sacramentum Caritatis* von Papst Benedikt XVI. aufgezeigt. Die Verwurzelung des Ehesakraments im Geheimnis der Eucharistie wird vor allem durch das liturgische Buch *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*

/ *Riten des Ehesakramentes, angepasst an die Gebräuche der polnischen Diözesen* (die letzte, dritte Modellausgabe von 2021), in dem die Feier der Ehe während der Messe als erste der vorgeschlagenen Formen genannt wird.

BIBLIOGRAFIA:

- Adamczyk J., *Celebracja sakramentu małżeństwa według wybranych dyrektoriów duszpasterstwa rodzin*, „*Ius Matrimoniale*” 27/3(2016), s. 49–80.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis o Eucharystii, źródło i szczyt życia i misji Kościoła*, Poznań 2007.
- Botero J.S., *Etica coniungale. Per una rinnovamento della morale matrimoniale*, Cinisello Balasco 1944.
- Cykl dziesięciu katechez przedmażeńskich*, red. J. Buxakowski, Pelplin 1974.
- Doms H., *Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie*, Breslau 1935.
- Gagliardi M., *Wprowadzenie do tajemnicy Eucharystii: doktryna, liturgia, pobożność*, tłum. W. Szymona, Kraków 2017.
- Głombik K., *Związek sakramentów Małżeństwa i Eucharystii. Próba interpretacji*, „*Liturgia Sacra*” 15/1(2009), s. 17–34.
- Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris Dignitatem z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety* [online], https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html (dostęp: 17.08.2023).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Krakowiak Cz., *Sakrament małżeństwa. Historia – liturgia – teologia – praktyka pastoralna*, Lublin 2018.
- Lijka K., *Wieniec i korony w liturgii sakramentu małżeństwa Kościoła bizantyjskiego i łacińskiego*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 17/1(2009), s. 105–120.
- Małaczyński F., *Obrzędy sakramentu małżeństwa w rozwoju historycznym*, RBL 14/1–2(1961), s. 53–57.
- Meyendorff J., *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wydanie drugie, poszerzone i uzupełnione, Poznań 2013.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. III: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Nadolski B., *Ręce, ręka, nałożenie rąk*, w: *Leksykon symboli liturgicznych*, red. B. Nadolski, Kraków 2012, s. 270–275.
- Nowak W., *Inkulturacja obrzędów rzymskiej liturgii sakramentu małżeństwa do potrzeb diecezji polskich*, w: *Małżeństwo w świetle dialogu kultur*, red. W. Nowak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2009, s. 83–92.
- Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2021.
- Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, Poznań 2022.
- Pałucki J., *Formowanie się chrześcijańskich obrzędów małżeńskich na podstawie Carmen XXV Paulina z Noli*, „*Vox Patrum*” 36(2016), s. 523–532.

Scheeben M., *Mysterien des Christentums. Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt*, Freiburg in Br. 1898.

Sinka T., *Zarys liturgiki*, Kraków 2018.

Skrzypczak R., *Sakrament małżeństwa*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018.

FILOZOFIA

POSSIBILITIES AND RISKS OF TRADITIONAL AND NON-TRADITIONAL SPIRITUALITY IN CYBERSPACE

- Keywords:** cyberspace, virtual reality, traditional and non-traditional spirituality, body, community
- Schlüsselworte:** Cyberspace, virtuelle Realität, traditionelle und nicht-traditionelle Spiritualität, Körper, Gemeinschaft
- Słowa kluczowe:** cyberprzestrzeń, rzeczywistość wirtualna, tradycyjna i nietradycyjna duchowość, ciało, wspólnota

Based on authors such as Karl Kraus and Günther Anders, in his earlier lecture in Slovakia at the 1st Slovak Philosophical Congress, W. Welsch pointed to the ontological power of the media. Both of these authors used the Prologue of St. John with the words, “In the beginning was the Word ...” (Jn 1:1)¹, as a reference to individual forms of media. Karl Kraus, in the pre-electronic age wrote: “In the beginning was the printing press and then the world appeared”. Günther Anders used the words of St. John in reference to television: “In the beginning was television broadcasting, for because of it everything in the world happens.” With these quotations, Welsch points out that the statements of Kraus and Anders can also be applied in the present digital age. We can modify these quotations once again and say that “In the beginning was the Internet, and then the world appeared.” In terms of the present age, we can extend Welsch’s point of view to embrace also other creations of the modern world, such as social networks, metaverse, artificial intelligence and other.

It can be concluded that the ontic world today “begins,” especially for the young generation, with the Internet – the paradigmatic medium of the modern so-called digital age. The young generation often spends more time in cyberspace than outside it.

* Prof. Dr. Slavomír Gálik, PhD. – studies relationships between philosophy, religion and media. He currently works with the Faculty of Mass Media Communication at the University of Ss. Cyril and Methodius in Trnava, (Slovakia), E-mail: slavomir.galik@ucm.sk , ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1547-8483>

** Dr. Sabina Gáliková Tolnaiová, PhD. – Faculty of Mass Media Communication, University of Ss. Cyril and Methodius in Trnava, E-mail: sabina.galikova@ucm.sk, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5846-5159>

¹ Quotes taken from: *Písmo Sväté – Nový Zákon*, Spolok svätého Vojtecha: Trnava 1986.

We enter cyberspace as a new lifeworld on a daily basis. We work in it, communicate, entertain ourselves... It becomes in this context our new existential dimension. People can therefore also be defined as *homo medialis* or *homo digitalis*. This is one of his newest characteristics of human beings, alongside such well-known definitions as *homo sapiens*, *homo symbolicus*, *homo ludens*, or even *homo religiosus*. In view of this, we can say that both media and religion belong equally to the essential characteristics of human beings. If this is the case, then, in our opinion, we can ask how these two dimensions interact, or in what way they interpenetrate one another. It is also possible to ask: How does the contemporary digital media actually affect religion? Are they changing it in any way? Are they changing its spirituality? Alternatively, are they creating new forms of religion and spirituality?

In our view, these questions can merge into one main question that corresponds with the title of the article: What are the possibilities and risks of traditional and non-traditional spirituality in the cyberspace of digital media? Clarification and identification of these possibilities and risks of traditional and non-traditional spirituality in the cyberspace of digital media is also the aim of this paper. To achieve this goal, we use a hermeneutic method, namely the interpretation of particular concepts with the aim of understanding. In addition, in this paper, we use an analysis of important concepts such as, spirituality, which we finally compare in terms of traditional and non-traditional “online” religion. We synthesize the findings into individual divisions in the concluding part of this paper.

RELIGION, SPIRITUALITY AND CYBERSPACE – ON THE FUNDAMENTAL UNDERSTANDING

Regarding the concept of religion, in the first (synchronic) approach it is usually understood as something “external”, visible, and spirituality as something “internal”, invisible. It is usually understood as a set of doctrines (beliefs) and rituals that are implemented in a community, and that also have a founder². The concept of spirituality is understood as a personal experience of religion, or religious acts, that, unlike other everyday experiences, have the character of sacred and transcendent. The relationship between religion and spirituality can be both very close, but also loose, or there might even be no ties to a particular religion, as is in the case of New Age spirituality.

In the second (diachronic) approach, it is a good idea to start with clarifying the very etymology of words. In the case of religion, the Latin term *religio* has a strong position in the European cultural tradition. Its etymology is diverse in nature. J. Komorovsky speaks of four origins of the term *religio*. The first meaning is derived from Cicero’s treatise *De natura deorum*, in which the Latin term *relegere* means ‘to go through in observing.’ In a broader sense, it means vigorous observation and contemplation in relation to the gods. Sabinus, in turn, argued that the term *religio* comes from the word *relinquere* and describes what is excluded from ordinary life.

² Every world religion is comprised of more or less these 3 pillars. For example, in Christianity it is the founder Christ, then the dogmatics concentrated mainly in the New Testament and the community of believers (the Church). In Buddhism, it is the founder Buddha, then the law (Dharma) and the community of believers (Sangha).

Lactantius, in his *Institutiones divinae*, derived the term *religio* from *religare*, which means “to re-establish” a relationship with the divine. Augustine, in his *De civitate dei*, derived the term *religio* from the term *reeligere*, which means “to choose God again”³. These insights into the term religion suggest its principal meanings, from which we can derive a deeper and more systematic concept of religion. Thus, we can say that the concept of religion contains the meaning of re-establishing a relationship with the absolute, i.e. God, divinity, transcendence, etc. This desire to re-establish a relationship with something transcending and absolute stems from the human nature that is limited by mortality. Humans have always been aware of the sense of finiteness and mortality and it is religion that allows for this deeper and broader integration. Religions have accompanied the life of humans throughout time, and many anthropologists and religious scholars therefore refer to humans as religious beings (*homo religiosus*). R. Leakey argues that “since the moment when reflective consciousness clearly «started burning» in the human mind, mythology and religion have always been part of the history of mankind”⁴. Thus, religion is quite natural to humans, and as H. Bergson notes: “...religion is a defensive reaction of nature against the knowledge that death is inevitable”⁵.

As for the etymology of the term *spirituality*, it comes from the Latin word *spiritus* (soul, spirit, courage, vigour, breath) and is related to the Latin term *spirare* (to breathe). In the late 4th century Latin translation of the New Testament, the Latin term *spiritus* is used to translate the Greek *pneuma* and the Hebrew *ruach*. The etymology of the term spirituality suggests that it is linked to an intense inner process, literally “breathing” and “oxygenating” of religion⁶. According to M. Eliade, the basic structural element of this experience is the sense of the sacred (*sacrum*) as opposed to the profane (*profanum*). According to M. Eliade, the transition from the profane to the sacred takes place through the inner transformation in humans. For example, the patriarch Jacob, who fell asleep on the road and dreamt a dream of angels descending and ascending a ladder, called the place terrible and made an altar out of the stone on which he had been sleeping. The sacred, according to Eliade, is characterized by non-transferability to another phenomenon (it can only be investigated in its originality),

³ J. Komorovský, *Religionistika. Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*, Univerzita Komenského v Bratislave: Bratislava 2000, p. 5 – 6.

⁴ R. Leakey, *Pôvod ľudstva*, Archa: Bratislava 1996, p. 155.

⁵ H. Bergson, *Filozofické eseje*, Slovenský spisovateľ: Bratislava 1970, p. 283.

⁶ In abstract form, the concept of spirituality (Latin *spiritualis*) appears in the patristic era in the Pseudo-Hieronymous letters dating to the first two decades of the 5th century, the actual author of which is Pelagius or one of his disciples. The author encourages continuous development: *Age, ut on spiritualitate proficias*. In later centuries the term underwent an evolution in meaning. By the end of the 11th century it had a religious sense and meant spiritual life. Spirituality was understood as a reality and activity that did not come from nature, but from grace, from the Holy Spirit. St Thomas Aquinas gave the term an entirely ascetic sense, understanding spirituality as the opposite of corporeality. The magazine “La Vie Spirituelle” contributed to the spread of the term and the understanding of Christian spirituality in modern times. See: M. Chmielewski, *Duchowość*, in: *Leksykon duchowości katolickiej*, ed. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, pp. 226-232; A.K. Jastrzębski, *The challenging task of defining spirituality*, „Journal of Spirituality in Mental Health” 24/2(2022), pp. 113-131.

timelessness, and a sense of the sacred (*sensus numinis*)⁷. The second structural element of the sacred is transcendence, which is also directly implied in Jacob's experiences, because the ladder from heaven and the angel's voice exceeds one's ordinary experience. The element of transcendence in the sacred is an extremely important differentiating element to distinguish it from fascinating (*fascinans*), yet relatively ordinary experiences such as the fascination of a new, well-crafted film. Both the sacred and transcendent, implicitly contain the humans' transformation that we know as the archetypal matrix: *life – death – resurrection*⁸. In the Christian spiritual tradition, this matrix refers to the death and resurrection of Christ, which for Christians, as followers of Christ, means the situation of the death of the old human and the rebirth of the new, spiritual human⁹.

The third important concept is cyberspace. The etymology of the term comes from the English language, namely from the term “cybernetic”. This space is not an actual physical, three-dimensional space, but an auditory-visual version of the space of digital media with which one can “enter” and interact. S. Gáliková Tolnaiová defines the concept of cyberspace as follows: “The concept of cyberspace can be understood as a “place” or “space” where human consciousness and the computer system meet, or in other words, a meeting point of digital information and human perception. Thus, it refers to the information interface between computers and humans”¹⁰. There are also terms that carry similar meanings, such as “virtual” space, or “online space”, etc. Though there may be a slight difference in the meanings of these terms, they are largely synonymous. It must be said however that what is important and what gives these terms their actual meaning, is the very everyday use of cyberspace, into which contemporary humans “enter” with the help of new digital technologies and where they manifest their virtual selves, their virtual identities, live their “virtual” lives, or realise their virtual existence.

TRADITIONAL AND NON-TRADITIONAL SPIRITUALITY IN CYBERSPACE: POSSIBILITIES AND RISKS

The cyberspace of digital media brings various communication, information and evangelization opportunities for traditional religion and traditional spirituality, for example, also Christianity. It is used for information sharing, education, or streaming

⁷ M. Eliade, *Dejiny náboženských predstáv a ideí I*, Agora: Bratislava 1995, p. 18 – 19.

⁸ M. Eliade, *Dejiny náboženských predstáv a ideí II*, Agora: Bratislava 1997, p. 216.

⁹ P. Ricoeur, *Essays on biblical interpretation*, 1980, p. 46, in: *Religion-Online* [on-line], <https://www.religion-online.org/book/essays-on-biblical-interpretation/> (access: 20.07.2023). Ricoeur basically interprets many of Paul's declarations, for example: “For if we died with Him, we will also live with Him” (Rim 6, 8). We can see a radical form of this transformation, especially in mysticism. In Christian mysticism, for example, in St. Teresa of Avila, we can read a description of spiritual transformation in which she uses the archetypal image of the transformation of a caterpillar into a butterfly (Teresa of Avila, *The interior castle or the mansions*, Thomas Baker: London 1921, p. 58). He of this transformation as of “death” that is a prerequisite for the higher spiritual life.

¹⁰ S. Gáliková Tolnaiová, *Cyberspace of digital games as a “living space” of human and experiential product (on characteristic and value of (cyber) experience)*, “Marketing Identity” 3/1(2015), p. 460.

of worship services. Believers can meet online and share their views and experiences. On Christian communities' websites, one can find various types of useful information about events in the parish, the celebration of Mass, conditions for receiving the sacraments, etc. In a broader sense, it is also possible to evangelize. For example, John Paul II, in his message to the 36th World Communications Day (24 January, 2002), called "A New Forum for Proclaiming the Gospel" saw a great opportunity for spreading the gospel through the Internet: "The Church approaches this new medium with realism and confidence. Like other communications media, it is a means, not an end in itself. The Internet can offer magnificent opportunities for evangelization if used with competence and a clear awareness of its strengths and weaknesses... It is important, therefore, that the Christian community think of very practical ways of helping those who first make contact through the Internet to move from the virtual world of cyberspace to the real world of the Christian community"¹¹.

Let us note that traditional religions with their spirituality have been shaped to a large extent by media such as word, or speech and writing. These media were very closely linked, for example, specifically with Christianity, but also with other monotheistic religions of the book, such as Judaism and Islam. The Word of God was proclaimed in human words and writing. Education, whether religious or secular, used speech and writing and in over 2 thousand years created what we call European culture. However, new digital technologies are disrupting the form of these old media. Digital communication media are dominated by images, which supports human cognitive abilities other than words and writing. G. Sartori argues that we do not have to think about images and, in contrast to texts, we can cognitively process the message easily. He even says that in anthropogenesis we are moving from *homo sapiens* to *homo videns*¹². A. Martinengo summarises today's trends as a "turn to images", which represents yet another Copernican revolution¹³. For example, the top modern communication social networks are full of images and videos, and it is safe to say that these networks wouldn't even make sense without them.

As N. Postman points out, visual media as such both weaken cognitive abilities such as memory and concentration and promote distraction and never-ending entertainment.¹⁴ It can be noted in this context that the new media, or cyberspace with its images, videos, and entertainment, are influencing traditional religions and their very spirituality, most of which, including Christianity, grew up on words and books. What does this mean for their traditional spirituality and specifically, for Christianity? It turns out that traditional spirituality is conservative, compared to the contemporary

¹¹ John Paul II, *Message for the 36th World Communications Day «Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel»* 12.05.2002, in: *The Holy See* [on-line], https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html (access: 20.08.2023).

¹² G. Sartori, *Homo videns: La sociedad teledirigida*, Taurus: Buenos Aires 1998, p. 40. See also: S. Gálík & R. Cenká, *Twilight of Christianity in tele-view of the world: from homo religiousus to homo videns*, "European Journal of Science and Theology" 9/5(2013), p. 230.

¹³ A. Martinengo, *From the Linguistic Turn to the Pictorial Turn — Hermeneutics Facing the 'Third Copernican Revolution'*, "Proceedings of the European Society for Aesthetics" 5(2013), p. 309.

¹⁴ N. Postman, *Ubavit se k smrti. Veřejná komunikace ve věku zábavy (Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Showbusiness)*, Mladá fronta: Praha, 2010, p. 105.

cultural and media changes, and may seem alienated and incomprehensible to the younger generation. In this context, should, for example, the Church utilise the current trends? To what extent? Should priests perhaps be active on social media, record new videos every day and share them with believers? Should they become influencers? Would the traditional religion not change in this context? The question is – How much can it adapt to the influence of digital media and their use? Is it possible to preserve the essence of its identity, its traditional spirituality, to which the profound transformation in the sense of the matrix *life – death – resurrection* is linked?

We believe that a certain degree of adaptation of traditional spirituality is both possible and necessary, however, there are also limits. These limits are in the means of the human body and physical proximity of the community of believers. The limits of human physicality cannot be overcome in online communication. Pope Benedict XVI draws attention to this fundamental difference in the context of the Mass in the Catholic Church when he says: “...when we speak about the value of presence at a Mass that is broadcast by the mass media, then someone who does it must know that doing this is normally not taken as fulfilment of the mandatory involvement on a feast day. Though the visual representation may show the event, it does not bring it”¹⁵. In the case of traditional spirituality, for example in Christianity, which is associated with the administration of the sacraments, the body is literally *conditio sine qua non* of the ceremony of reception of the sacraments such as baptism, the sacrament of the altar, confirmation, and the anointing of the sick. Without the existence of body and without bodily contact (e.g., pouring water on the head in baptism, receiving the sacrament of the altar, anointing the forehead with chrism, etc.), the sacrament could not even be performed. Also, these acts bring a profound spiritual experience for the believer¹⁶. A very important physical or bodily correlate and support for spirituality is the physical proximity in a community of believers, as this has a certain aura and can therefore create a positive spiritual atmosphere. In the Russian philosophical tradition (Khomyakov, Solovyov, Lossky and others), the community of believers is called *sobornost*¹⁷, and means something more than just a group of individuals, thus it represents a new organic and spiritual unity. Such an understanding of the unity of believers probably has its origin in the words of Christ, “For where two or three are gathered together in my name, there am I in the midst of them” (Mt 18:20).

As far as non-traditional spirituality is concerned, as pointed out earlier, we understand it as spirituality that is not based on or has no background in traditional

¹⁵ Benedikt XVI, *Posynodálna apoštolská exhortácia “Sacramentum caritatis”, SVV: Trnava 2007, p. 72. See also: S. Gálik, Media and Religion: possibilities and limits, “Studia Elbląskie” 21(2020), p. 410.*

¹⁶ See also: S. Gálik, *Media and Religion*, p. 412.

¹⁷ N.M. Zernov claims: “In Khomyakov’s system the key term was sobornost, a word with a number of broad translations, among them “togetherness” and “symphony”. This word, in the Slavonic version of the Nicene Creed, corresponds to “catholic”. It does not, however, mean “universal” but denotes a perfect organic fellowship of redeemed people united by faith and love. Khomyakov believed that a person could best achieve spiritual and intellectual maturity in an organic community that respected the liberty of its members and that true progress would depend not on competition (as in the West) but on cooperation“. See: N.M. Zernov, *Aleksey Stepanovich Khomyakov Russian poet and theologian*, in: *Encyclopaedia Britannica* [on-line], <https://www.britannica.com/biography/Aleksey-Stepanovich-Khomyakov#ref29360> (access: 20.08.2023).

spirituality, but is created in the cyberspace of digital media, especially in the form of videogames¹⁸. There are many games like these nowadays, and new ones are added all the time, which shows that there is a great interest in this phenomenon. Some experts say that online or digital spirituality is on the rise and may be on a par with traditional spirituality. T. Rucpic, for example, argues that currently “videogames take on such proportions that they can be perceived as facilitators of expressing spirituality or as a commentary on religious concepts”¹⁹. She even claims that the interaction between religion and cyberspace is the way for the spiritual progress of human kind²⁰.

Authors such as Robert M. Geraci and J. Vallikatt, who examined the videogame World of Warcraft from a religious-spiritual perspective, are even clearer. Robert M. Geraci says “World of Warcraft offers its players many traditionally religious opportunities, including a community, a moral compass, a sense of identity and meaningful purpose, and transcendent experiences. With millions of users receiving these sacraments from World of Warcraft rather than a traditional religious institution, there can be doubt about the seriousness of the game’s religious implications”²¹. J. Vallikatt similarly notices “World of Warcraft might fulfil the religious functions of creating worldviews, finding meaning, and exploring identity through an analysis of the game’s mythic content, ritual practices and online communities... WoW could be called ‘extraordinary religion,’ because it helps people move beyond their everyday culture and concerns”²².

The fundamental question, in our view, is whether the spiritual experience of a videogame can be equivalent to the spiritual experience of traditional religion. There are some new possibilities, but also limits and risks in spirituality in the cyberspace of digital media, or online spirituality. Not only the above-mentioned authors, but also many other authors, believe that new digital media, and videogames in particular, can saturate the religious needs of contemporary postmodern and secularized humans. However, we see two problems in these approaches to online spirituality: 1. lack of understanding of the depth of the concept of spirituality; 2. underestimation of the human body and the community of believers.

1. Original spiritual experience in traditional religion (as we have already indicated in the introduction) is characterized by the sacred (with the category of fascination) and transcendent. It is the experience of transcendence that exceeds the ordinary frameworks of life and creates the transcending depth. In the example of patriarch Jacob, we can see transcendence in the form of experiencing an unknown

¹⁸ The most famous videogames that feature religious themes are Manchester Cathedral, Resistance: Fall of Man, Age of Empires, or various apocalyptic videogames, such as Cyberpunk2077 and Death Stranding or the great MMORPG videogame (Massive Multiplayer Online Role-Playing Games) World of Warcraft.

¹⁹ T. Rucpic, *Techno-Religion and Cyberspace Spirituality in Dystopian Video Games*, “Religions” 14/247(2023), p. 4, [on-line], <https://doi.org/10.3390/rel14020247> (access: 20.08.2023).

²⁰ The same source, p. 4.

²¹ R.M. Geraci, *Virtually Sacred. Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*, Oxford University Press: New York 2014, p. 32.

²² J. Vallikatt, *Virtually Religious: Myth, Ritual and Community in World of Warcraft*, RMIT University: Melbourne 2014, p. 200 [online], <https://researchrepository.rmit.edu.au/esploro/outputs/doctoral/Virtually-religious-myth-ritual-and-community/9921861399301341> (access: 29.08.2023).

angelic world with the voice of the Lord, an experience that shook and changed him. Transcendence is also often associated with something terrible, for an absolute otherness scares a person. This is how patriarch James described the experience in the place where he was sleeping: “How terrible this place is” (Gen 28, 17). The category of transcendence with its transformative effect, within the *life – death – resurrection* matrix, is absent in digital spirituality. Though it is indeed possible to enter various virtual worlds in a videogame and also experience fascination or even fear, we still know that it is only a game, created by a human being with the help of digital technologies, we know we can quit it. We find it hard to believe that these digital experiences would transform a person so profoundly or substantially that they would begin to live spiritually outside videogames. In terms of traditional spirituality, this would be idolatry, that is, a belief in human creations, specifically images and stories in videogames. Perhaps the most extreme would be, in this context, techno-shamanism, which through visual and auditory means establishes a state of ecstasy similar to the one in traditional shamanism²³. However, it is important to note that even in this case, technology is only a means of supporting physiological and cognitive changes, and the essential experience happens in the consciousness of the person. However, human consciousness cannot be understood as a Cartesian *cogito* isolated from the body, but rather comprehensively in its connection with human physiology and somatics. Here we already encounter the second problem that concerns the phenomenon of human corporeality.

2. The human body constitutes yet another important pillar for spirituality. In our opinion, this is quite underestimated in digital spirituality. Even though there is, to a certain extent, a cognitive and physiological, i.e. bodily, connection through audiovisual religious stories in online spirituality, this type of connection can, as we believe, be rather counterproductive to the real spirituality. Here, religious images, stories and rituals are created by humans, with the help of technology, therefore they are artificial. They are not authentic and original in their nature and thus incompatible with the deeper levels of the human psyche and the cultural and religious background of the human being. Furthermore, true spirituality requires silence, concentration, prayer, meditation, and yet intense involvement of the body in spiritual activity. This is perhaps more evident in Eastern religions, as these emphasize controlled breathing, bodily postures, and movements as one of the conditions for experiencing deeper spiritual states. In this case, the human body is completely irreplaceable, and digital technologies can – in certain cases – create at most an audiovisual support for it. The digital ecosystem as such, with its (already mentioned) essence and nature, more or less interferes with silent spirituality, focused prayer or meditation.

²³ L. Martinková, *Computer Mediated Religious Life of Technoshamans and Cybershamans: Is there any Virtuality?*, “Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 3(2008), p. 48.

CONCLUSION

The cyberspace of digital media is now becoming the new lifeworld and existential dimension of contemporary humans. It can be stated that, in addition to the possibilities, it also poses some subtle risks and limits for traditional and non-traditional religions and their spirituality.

The new digital media and their cyberspace have some impact on traditional religion and spirituality that is largely shaped by the old media such as speech and writing. They disrupt the form of these media and, as a result, inevitably change their nature. In this context, we assume that some degree of adaptation to the new media-cultural ecosystem is both possible and inevitable. The question in this context is how traditional spirituality can adapt to the new digital media to such an extent that its essence or identity is preserved. As we see it, it is necessary in this process to revive the spirituality depth, most evident in mysticism. The profound aspect of transcendence and subsequent spiritual transformation in the sense of the *life – death – resurrection* matrix, which involves vigorous involvement of the physical body in the world of spiritual activity, is essential in it. This is what constitutes the very essence or identity of traditional spirituality.

As far as non-traditional online or digital spiritualities are concerned, it can be stated that they do not fulfil (at the level of videogames) the profound aspect of transcendence and spiritual transformation. They remain on the surface of ordinary, though often fascinating, experiences. This type of experience, which, we know to be “artificial” and therefore personally inauthentic, cannot bring about a deeper and lasting spiritual change in a person. This kind of change is the product of an authentic, deep, personal spirituality, or mysticism in which the human physical body, is an irreplaceable element. However, in non-traditional spiritualities (at the level of cognition), the connection with the human body remains relatively weak.

In our opinion, the new digital media, their cyberspace, saturate the needs of the postmodern and secularized person living in the digital world – whether in the context of traditional or non-traditional spirituality – only relatively. We believe that the interaction between religion and cyberspace offers only a limited possibility in the sense of the spiritual progress of humanity. The limits lie in the intense involvement of the body and its senses in spiritual activity, which is an essential requirement. In this respect, the new digital media or audiovisual technologies can at most provide only some help in the means of true spirituality and its development, but not authentic personal spirituality itself. Moreover, the digital ecosystem as such, by its very nature and character, more or less disrupts the silent, focused spirituality and the attainment of its mystical depth. As such, non-traditional spirituality cannot then be fully equivalent to traditional “offline” spirituality.

We can finally conclude that presently there is a slowing down of the pace in traditional spirituality, triggered by the paradigm shift in culture that is brought by new digital media, while non-traditional online (or digital) spirituality is on the rise. This, we believe, presents a big challenge for all traditional religions, including Christianity, which needs a renewal of spirituality through intensification of mysticism. As we can see in the examples of mystics and saints of the past, this quality can revive and restore the true, authentic spirituality. A great Christian theologian, Karl Rahner, once

said, “A Christian of the third millennium will either be a mystic, or will not exist”. We believe that this thought of Rahner’s could more or less be applied also to other traditional spiritualities that are now interfering with the new digital media and the changing culture.

**POSSIBILITIES AND RISKS
OF TRADITIONAL AND NON-TRADITIONAL SPIRITUALITY
IN CYBERSPACE**

SUMMARY

The cyberspace of digital media is now becoming a new lifeworld, a new existential dimension of human beings. Many activities, including work, education, sport, entertainment or, even religious-spiritual activities, are moving into it. On the one hand, traditional religions use this cyberspace for spreading information, education, or streaming of worship services. On the other hand, new non-traditional forms of religion and spirituality are being created in virtual cyberspace, especially in new forms of media, for example in videogames.

Traditional religions with their spirituality have been shaped to a large extent by the media such as speech and writing. However, new digital media are disrupting these forms of old media. It can be concluded that the cyberspace of digital media as such influences traditional religions and their spirituality. The authors of this paper believe that a certain degree of adaptation is both possible and inevitable. In this context, the question of, to what extent traditional spirituality can adapt to the new digital media arises. Essential in this process is the renewal of the depth of spirituality that is most evident in mysticism and that represents its own identity.

Even though some authors argue that non-traditional religions and spirituality saturate the needs of the postmodern and secularized human living in a digital virtual world, the authors of this paper believe that the new digital media or audiovisual technologies can at most provide some support for true spirituality and its development, but not spirituality itself. These non-traditional spiritualities underestimate the fact that the body or the physicality of humans, constitutes an irreplaceable correlate of spirituality.

**MÖGLICHKEITEN UND RISIKEN
TRADITIONELLER UND NICHT-TRADITIONELLER SPIRITUALITÄT
IM CYBERSPACE**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Cyberspace der digitalen Medien wird nun zu einer neuen Lebenswelt, einer neuen existenziellen Dimension des Menschen. Viele Aktivitäten, darunter Arbeit, Bildung, Sport, Unterhaltung oder auch religiös-spirituelle Aktivitäten, ziehen darin ein. Einerseits nutzen traditionelle Religionen diesen Cyberspace zur Informationsverbreitung, Bildung oder zum

Streamen von Gottesdiensten. Andererseits entstehen im virtuellen Cyberspace neue, nicht-traditionelle Formen von Religion und Spiritualität, insbesondere in neuen Medienformen, beispielsweise in Videospielen.

Traditionelle Religionen mit ihrer Spiritualität wurden zu einem großen Teil durch Medien wie Sprache und Schrift geprägt. Neue digitale Medien stören jedoch diese Formen der alten Medien. Daraus lässt sich schließen, dass der Cyberspace der digitalen Medien als solcher Einfluss auf traditionelle Religionen und deren Spiritualität hat. Die Autoren dieser Arbeit glauben, dass ein gewisses Maß an Anpassung sowohl möglich als auch unvermeidlich ist. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit sich traditionelle Spiritualität an die neuen digitalen Medien anpassen kann. Wesentlich in diesem Prozess ist die Erneuerung der Tiefe der Spiritualität, die in der Mystik am deutlichsten zum Ausdruck kommt und ihre eigene Identität repräsentiert.

Auch wenn einige Autoren argumentieren, dass nicht-traditionelle Religionen und Spiritualität die Bedürfnisse des postmodernen und säkularisierten Menschen, der in einer digitalen virtuellen Welt lebt, sättigen, glauben die Autoren dieses Artikels, dass die neuen digitalen Medien oder audiovisuellen Technologien allenfalls eine gewisse Unterstützung für die wahre Realität bieten können Spiritualität und ihre Entwicklung, nicht aber die Spiritualität selbst. Diese nicht-traditionellen Spiritualitäten unterschätzen die Tatsache, dass der Körper oder die Körperlichkeit des Menschen ein unersetzliches Korrelat der Spiritualität darstellt.

MOŻLIWOŚCI I ZAGROŻENIA ZWIĄZANE Z TRADYCYJNĄ I NIETRADYCYJNĄ DUCHOWOŚCIĄ W CYBERPRZESTRZENI

STRESZCZENIE

Cyberprzestrzeń mediów cyfrowych staje się obecnie nowym światem życia, nowym egzystencjalnym wymiarem człowieka. Wiele działań, w tym praca, edukacja, sport, rozrywka, a nawet działania religijno-duchowe, przenosi się do niej. Z jednej strony tradycyjne religie wykorzystują cyberprzestrzeń do rozpowszechniania informacji, edukacji lub transmisji nabożeństw. Z drugiej strony, nowe nietradycyjne formy religii i duchowości są tworzone w wirtualnej cyberprzestrzeni, zwłaszcza w nowych formach mediów, na przykład w grach wideo.

Tradycyjne religie z ich duchowością zostały w dużej mierze ukształtowane przez media, takie jak mowa i pismo. Jednak nowe media cyfrowe zakłócają wskazane tu formy starych mediów. Można twierdzić, że cyberprzestrzeń mediów cyfrowych jako taka wpływa na tradycyjne religie i ich duchowość. Autorzy tego artykułu uważają, że pewien stopień adaptacji jest zarówno możliwy, jak i nieunikniony. W tym kontekście pojawia się pytanie, w jakim stopniu tradycyjna duchowość może dostosować się do nowych mediów cyfrowych. Istotne w tym procesie jest odnowienie głębi duchowości, która jest najbardziej widoczna w mistycyzmie i która reprezentuje jego własną tożsamość.

Chociaż niektórzy autorzy twierdzą, że nietradycyjne religie i duchowość nasycają potrzeby postmodernistycznego i zsekularyzowanego człowieka żyjącego w cyfrowym wirtualnym świecie, autorzy tego artykułu uważają, że nowe media cyfrowe lub technologie audiowizualne mogą co najwyżej zapewnić pewne wsparcie dla prawdziwej duchowości i jej rozwoju,

ale nie dla samej duchowości. Te nietradycyjne duchowości nie doceniają faktu, że ciało lub fizyczność człowieka stanowi niezastąpiony korelat duchowości.

BIBLIOGRAPHY:

- Benedikt XVI, *Posynodálna apoštolská exhortácia "Sacramentum caritatis"*, SVV: Trnava 2007.
- Bergson, H., *Filozofické eseje*, Slovenský spisovateľ: Bratislava 1970.
- Chmielewski M., *Duchowość*, in: *Leksykon duchowości katolickiej*, ed. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, pp. 226-232.
- Eliade, M., *Dejiny náboženských predstáv a ideí I*, Agora: Bratislava 1995.
- Eliade, M., *Dejiny náboženských predstáv a ideí II*, Agora: Bratislava 1997.
- Gálik, S., *Media and Religion: possibilities and limitations*, "Studia Elbląskie" 21(2020), pp. 407-415.
- Gálik, S. & Cenká, R., *Twilight of Christianity in tele-view of the world: from homo religiousus to homo videns*, "European Journal of Science and Theology" 9/5(2013), pp. 225-236.
- Gáliková Tolnaiová, S., *Cyberspace of digital games as a „living space“ of human and experiential product (on characteristic and value of (cyber) experience)*, "Marketing Identity" 3/1(2015), pp. 458 – 472.
- Geraci R.M., *Virtually Sacred. Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*, Oxford University Press: New York 2014.
- Jastrzębski A.K., *The challenging task of defining spirituality*, „Journal of Spirituality in Mental Health“ 24/2(2022), pp. 113-131.
- John Paul II, *Message for the 36th World Communications Day «Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel» 12.05.2002*, in: *The Holy See* [on-line], https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html (access: 20.08.2023).
- Komorovský J., *Religionistika. Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*, Univerzita Komenského v Bratislave: Bratislava 2000.
- Leakey, R., *Pôvod ľudstva*, Archa: Bratislava 1996.
- Martinengo, A., *From the Linguistic Turn to the Pictorial Turn — Hermeneutics Facing the 'Third Copernican Revolution'*, "Proceedings of the European Society for Aesthetics" 5(2013), pp. 302-312.
- Martínková, L., *Computer Mediated Religious Life of Technoshamans and Cybershamans: Is there any Virtuality?*, "Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet" 3(2008), pp. 43-60.
- Písmo Sväté – Nový Zákon*, Spolok svätého Vojtecha: Trnava 1986.
- Postman N., *Ubavit se k smrti. Veřejná komunikace ve věku zábavy (Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Showbusiness)*, Mladá fronta: Praha 2010.
- Rahner, K., *Schriften zur Theologie 14, Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge*, Benzinger, Zürich, 1980.
- Ricoeur P., *Essays on biblical interpretation*, 1980, in: *Religion-Online* [on-line], <https://www.religion-online.org/book/essays-on-biblical-interpretation/> (access: 20.08.2023).

- Rupic T., *Techno-Religion and Cyberspace Spirituality in Dystopian Video Games*, "Religions" 14/247(2023) [on-line], <https://doi.org/10.3390/rel14020247> (access: 20.08.2023).
- Sartori, G., *Homo videns: La sociedad teledirigada*, Taurus: Buenos Aires 1998.
- Teresa of Ávila, *The interior castle or the mansions*, Thomas Baker: London 1921.
- Vallikatt, J., *Virtually Religious: Myth, Ritual and Community in World of Warcraft*, RMIT University: Melbourne 2014 [online], <https://researchrepository.rmit.edu.au/esploro/outputs/doctoral/Virtually-religious-myth-ritual-and-community/9921861399301341> (access: 29.08.2023).
- Welsch, W., *Umelé rajske záhrady? Skúmanie sveta elektronických médií a iných svetov (Künstliche Paradiese? Betrachtungen zur Welt der elektronischen Medien – und zu anderen Welten)*. Bratislava: Soros Center for Contemporary Arts, 1995.
- Zernov N.M/, *Aleksey Stepanovich Khomyakov Russian poet and theologian*, in: *Encyclopaedia Britannica* [on-line], <https://www.britannica.com/biography/Aleksey-Stepanovich-Khomyakov#ref29360> (access: 20.08.2023).

TRANSHUMANIZM A GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: filozofia, medycyna, transhumanizm, utopia, osoba, godność, technologia

Keywords: philosophy, medicine, transhumanism, utopia, person, dignity, technology

Schlüsselwörter: Philosophie, Medizin, Transhumanismus, Utopie, Person, Würde, Technologie

Bycie człowiekiem zaczyna nam ciążyć
Fiodor Dostojewski¹

Tytułowy transhumanizm (humanizm poprzedzony przedimkiem trans-, który znaczy „przez, poza, za”, stąd czasem nazwa jest skracana do >H lub H+) to pewna koncepcja filozoficzno-światopoglądowa², przez niektórych znawców zagadnienia oceniana wprost jako czysta utopia³. Koncepcja ta jednak tak dalece się upowszedniła, że z pewnością nie można jej bagatelizować⁴. Stanowi ona szczególne zagrożenie dla ludzkiej godności i tożsamości. Jest tak, ponieważ stawia sobie za cel stworzenie nowego człowieka. W niniejszym artykule najpierw zostanie przedstawione w zarysie przesłanie owej koncepcji w jednej z jej dwóch zasadniczych wersji, postulującej przekształcenie ludzkiej natury (*Enhancement*). Zostanie też wskazane, z jakimi sprzecznościami łączy się taki projekt, z jednoczesnym podkreśleniem ścisłego jego

* Ks. dr hab. Józef Kożuchowski – doktor nauk teologicznych; habilitacja w dziedzinie nauk humanistycznych i filozofii (Wydział Humanistyczny UMK w Toruniu, 2018); wykładowca metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu; nauczyciel akademicki filozofii i logiki w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku; e-mail: jozef-kozuchowski@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>.

¹ Za: T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag: Berlin 2022 (Erste Auflage 2020), s. 71. Por. także: T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, „Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken” 50(2020/21), s. 222.

² G. Hołub, G. Duchliński, *Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatywizmem*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 13.

³ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s.85.

⁴ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 85.

związku ze – z pozoru skrajnie dualistyczną, a w rzeczywistości monistyczną – wizją człowieka i świata. Autor odwoła się w tej części analiz do rozważań znakomitego niemieckiego profesora Thomasa Fuchsa⁵, przy ich prezentacji ograniczając się jednak z konieczności do już wspomnianych aspektów. Analizy T. Fuchsa bowiem, jako nader bogate w treść oraz interesujące poprzez sposób ich ujęcia, wymykają się takiemu skrótowemu potraktowaniu. Następnie w drugiej części artykułu autor przedstawi stanowisko Roberta Spaemanna, dobitnie uzasadniającego, że transhumanistyczny zamysł jest absolutnie nie do pogodzenia z rozumieniem ludzkiej godności w jej klasycznej perspektywie⁶.

1. TRANSHUMANIZM I JEGO SPRZECZNOŚCI

Przytoczony na wstępie cytat z F. Dostojewskiego, brzmiący zaiste profetycznie, ma jeszcze swoją drugą, nieco inną formułę: „Bycie zwykłym człowiekiem z krwi i kości staje się coraz bardziej wadą”⁷. Rzeczywiście, w obliczu wykreowanych przez nas maszyn zaczynamy się wstydić naszej niedoskonałości. Współcześnie w takim spojrzeniu i reagowaniu usiłują nas utwierdzać transhumanisci. Jak zaznacza Th. Fuchs, dla obwieszczanej przez nich radykalnej transformacji obrazu człowieka typowe są trzy następujące jego przejawy:

Pierwszy skłania ku twierdzeniu, że chociaż ewolucja niejako z definicji oznacza proces postępującego zróżnicowania i optymalizacji życia, to jednak jej rezultat jest w każdym punkcie czasowym przypadkowy. Nikt z nas tego nie chciał ani nie planował. Z tego powodu ludzka natura nie może już być postrzegana jako dana stała. Podlega ona naturalnym zmianom i dodatkowo jest dostępna kształtowaniu przez nas samych.

⁵ Thomas Fuchs (ur. 29.09.1958 r. w Monachium) jest profesorem filozofii i medycyny, kierownikiem Katedry Filozoficznych Podstaw Psychiatrii i Psychoterapii im. Karla Jaspersa na Uniwersytecie w Heidelbergu. Ponadto jest kierownikiem sekcji Fenomenologiczne Podstawy Psychopatologii i Psychoterapii przy Klinice Psychiatrii Ogólnej w uniwersyteckiej klinice w Heidelbergu, przewodniczącym Niemieckiego Stowarzyszenia Antropologii Filozoficznej oraz redaktorem naczelnym wydawnictwa publikującego wszystkie dzieła Jaspersa w Akademii Nauk w Heidelbergu. Ze szczególnie wielkim uznaniem i zainteresowaniem, wręcz z zachwytem, spotkała się jego czterokrotnie już wznawiana, opublikowana po raz pierwszy w 2020 r. książka *Verteidigung des Menschen Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. W 2023 r. otrzymał Erich-Fromm-Preis (Nagroda Ericha Fromma) za obronę humanistycznego myślenia w obliczu czysto „naturalistyczno-scjentyistycznego sposobu widzenia człowieka”.

⁶ Robert Spaemann (1927–2018) – następca Hansa-Georga Gadamera w Katedrze Filozofii na Uniwersytecie w Heidelbergu i Maxa Müllera w Monachium; jeden z najbardziej znanych, i to na całym świecie, wpływowych i szanowanych współczesnych filozofów niemieckich. Wzbudził także zainteresowanie przedstawicieli innych nauk, tak w Niemczech, jak i za granicą. Dorobek tego myśliciela jest rozległy i doniosły, wręcz niezwykły, obejmuje w sposób szczególnie przynajmniej siedem dyscyplin filozoficznych, takich jak antropologia filozoficzna, filozofia praktyczna, filozofia polityczna, filozofia przyrody, filozofia religii, ekologia, bioetyka. Więcej informacji na temat jego osoby i twórczości podaję w osobnej monografii: *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Lublin 2013.

⁷ Za: T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s.71.

Drugi z tych przejawów każe sądzić, że człowiek na swoim obecnym poziomie rozwoju okazuje się zasadniczo niedoskonały. Rezultatem ewolucji jest, wedle oglądu transhumanistów, powstały całkiem przypadkowo wadliwy, źle skonstruowany produkt. Nasze postrzeganie jest podatne na wszelkiego rodzaju złudzenia i iluzje, a nasze myślenie jest przeważnie stroniczne i zniekształcone przez przesady. Nasze wspomnienia są zawodne, a decyzje w dużej mierze irracjonalne. Przede wszystkim ułomne jest nasze ciało, podatne na zranienia, skazane na zestarzenie się i zniedołężnienie. Krótko mówiąc, nasza śmiertelność jest największym wyzwaniem, jakie stawia nam natura. Natura ta jest nie tylko zmienna, lecz również pod każdym względem potrzebuje optymalizacji. Powinniśmy osobiście brać odpowiedzialność za nasz dalszy rozwój, zamiast być zdani, jak było dotychczas, na ślepa ewolucję i przypadek.

Zgodnie zaś z trzecim przejawem zradykalizowanego obrazu człowieka cielesną egzystencję należy postrzegać w pierwszej kolejności już nie tylko jako możliwość spełnionego życia, lecz nade wszystko jako ograniczenie personalnej wolności. Dlatego zwolennicy transhumanizmu coraz bardziej podkreślają, że nie do zaakceptowania jest pozostawanie w zależności od cielesnych uwarunkowań lub procesów. Równoległe z tym transhumaniści propagują najróżniejsze formy ulepszenia i optymalizacji ciała, aż po przekształcanie ludzkiej natury z wykorzystaniem inżynierii genetycznej lub neurobiologii⁸.

Takie idee są upowszechniane od dwóch, a nawet trzech dziesięcioleci pod pojęciem transhumanizmu przede wszystkim w świecie angloamerykańskim. Zdaniem Th. Fuchsa transhumaniści w genetyce, technologii komputerowej oraz w bio-⁹ i nanotechnologii widzą możliwość usuwania defektów i optymalizacji ludzkiej natury. Każdy człowiek powinien mieć prawo do określania i poszerzania swoich psychofizycznych możliwości, swojej płci, swojego wyglądu i swojej inteligencji stosownie do własnych życzeń.

W dalszej perspektywie tak znani technoutopiści, jak Hans Morawec, Ray Kurzweil, Nick Bostrom i inni, prognozują fuzję człowieka i maszyny. Utworzone w następstwie tej procedury cyborgi mogłyby, ich zdaniem, dać początek następnemu poziomowi ewolucji, do dzisiaj jeszcze niewyobrażalnego szczytu inteligencji i oczekiwań życiowych.

Takie utopie, zdaniem niemieckiego uczonego, mają filozoficzne wsparcie w teoriach funkcjonalistycznych, według których duch ludzki składa się ostatecznie z czystej informacji i ze struktury danych. Informacje zaś w zasadzie można przekazywać i nie są one związane z określoną bazą cielesną. Mogą one mieć jako podłoże nie tylko mózg, lecz również zewnętrzne protezy, magazyny pamięci lub odpowiednio przystosowany system komputerowy. Z tego powodu ludzie, mówiąc słowami

⁸ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 71–72. Por. T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 222–223; S. Gałęcki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury? O różnicy pomiędzy „enhancement” a transhumanizmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 151–152.

⁹ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 223. Według Raya Kurzweila szczególną rolę odgrywa biotechnologia, dzięki której możliwa będzie zmiana naszych genów, prowadząca do odmłodzenia tkanek ciała i jego organów. Por. G. Hołub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 99–100.

cytowanego przez Th. Fuchsa filozofa Andy'ego Clarka, ze swej natury są cyborgami, jak to nazywa – *natur-born cyborgs*. Pomieszenie techniki, mózgu i ciała nie stanowi, w opinii transhumanistów, najmniejszego problemu, ponieważ sam duch jest rozumiany przez nich analogicznie do systemu technicznego¹⁰.

Najróżniejsze farmakologiczne, genetyczne lub cyfrowe techniki ulepszania, jak sądzi przytaczany przez Th. Fuchsa w jego rozważaniach Nick Bostrom¹¹, mogłyby nas albo naszych potomków uczynić istotami „postludzkimi”, które miałyby idealne zdrowie i dużo większe zdolności intelektualne niż każdy dotychczasowy człowiek, a może całkiem nową wrażliwość zmysłową lub nieznaną dotąd możliwości percepcji sensorywnej, a ponadto zdolność kontrolowania własnych emocji¹².

Takie obietnice posuwają się do niewyobrażalnych fantazji, skoro ich autorzy uważają, że stanie się możliwy transfer własnego ducha wyłącznie w postaci informacji na inne substraty (nośniki). Moglibyśmy chociażby podłączać nasze mózgi do komputera, a nasze starsze ciała całkiem uwalniać od skóry i kości, by w końcu osiągnąć cyfrową nieśmiertelność. Dodajmy, że jest to jednak błędne widzenie ducha, ponieważ przy takim jego pojmowaniu może on mieć wyłącznie naturę materialną, skoro za swój substrat (nośnik) ma komputer.

Transhumanizm radykalizuje zatem widzenie ludzkiego ciała, które jest coraz szerzej rozpowszechniane zarówno w naukach biologicznych, jak i w naukach o kulturze. Jest to, według Fuchsa, spostrzeganie go jako czegoś zupełnie odartego z podmiotowego znaczenia, czyli jako pewnego narządu lub aparatu, który zasadniczo podlega naszej wolnej dyspozycji i manipulacji. To mechanistyczne postrzeganie ciała stanowi paralelę funkcjonalistycznego pojmowania ducha jako samej tylko informacji lub oprogramowania (*software'u*). Transhumaniści wychodzą zatem od dualistycznego pojmowania człowieka, ale w rzeczywistości poprzez swoje rozumienie ducha, jako rezultatu materialnych procesów w mózgu umożliwiających przepływ informacji, tak naprawdę w zamaskowanej formie prezentują pogląd o charakterze monistyczno-materialistycznym. W ten sposób jednak całkowicie im umyka właściwa struktura ludzkiego bytu jako żyjącego i cielesnego jestestwa – celnie konstatuje T. Fuchs¹³.

Nie wchodząc w głębsze analizy na temat cielesności ludzkiej, niemiecki myśliciel i lekarz, wbrew temu, co głoszą transhumaniści, słusznie zaznacza, że bycie ciałem nie jest czymś dla nas zewnętrznym, lecz jest podstawą naszej egzystencji w tej mierze, że nasze odczuwanie, postrzeganie, myślenie i działanie są zawsze sposobem cieleśnie spełniającego się życia. Oczywiście ludzie są jednocześnie istotami mającymi zdolność odnoszenia się do swojej cielesności, to znaczy formułowania świadomego lub instrumentalnego doń stosunku. Jednocześnie nie mogą oni swojej cielesności ani ignorować, ani jej podważać (jak stanowczo domagają się tego transhumaniści), lecz raczej ją kształtować, pielęgnować zgodnie ze swoim wyobrażeniem o dobrym życiu¹⁴.

Można wskazać zasadniczo dwie główne wersje transhumanizmu – słusznie komentuje T. Fuchs. Pierwsza, bardziej radykalna, jest określana jako transfer/kopiowa-

¹⁰ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 223.

¹¹ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 224.

¹² T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 71–72; T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 222–223.

¹³ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 72–73.

¹⁴ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 223–224.

nie umysłu (*mind uploading*) lub cyfrowa nieśmiertelność. Łączy się ona z neognostyczną wizją człowieka. Dla transhumanistów bowiem człowiek to „duch myślący”, a myślenie/świadomość jest wyróżnikiem człowieczeństwa. I te właśnie aspekty człowieczeństwa trzeba wzmacniać i poszerzać za pomocą technologii.

Druga wersja transhumanizmu zakłada mniej rewolucyjny wariant optymalizacji. Stawia sobie mianowicie za cel tylko przekształcenie ludzkiej natury połączone nierozdzielnie z ulepszeniem jej cielesności (*Enhancement*). O tej właśnie wersji, tzn. o tym, na czym ona polega, jakie napotyka niepokonalne trudności i jakie niesie z sobą sprzeczności, jest mowa w poniższych uwagach¹⁵.

Najpierw można by postawić pytanie, dlaczego tak wyjątkowo silny akcent stawia się w transhumanizmie na ulepszenie ludzkiego ciała przy użyciu technologii. Podjęcie działań w tym kierunku przewidział już F. Dostojewski, dlatego nieprzypadkowo niemiecki intelektualista niejednokrotnie, choć za każdym razem w nieco zmienionej formule, przywołuje jego lapidarnie wyrażoną intuicję: „Człowiek składający się z krwi i kości zaczyna nam ciążyć – wolelibyśmy być wytworzeni z jakiejś idei”¹⁶. Owa wrogość transhumanistów wobec ciała znajduje, w przeświadczeniu niemieckiego uczonego, wyraz w funkcjonalistyczno-cybernetycznym paradygmacie: ludzie są maszynami przetwarzającymi informacje, a ich świadomość i osobowość składają się z niematerialnych programów. Postęp powinien polegać na tym, aby niedoskonałe ciało ulepszyć za pośrednictwem technologii informacyjnych i biotechnologii, aby w rezultacie przekształcić je w syntetyczny wytwór. Cielesność biologiczna bowiem jest jedną z ostatnich przeszkód dla naszej egzystencji, która przeciwstawia się cyfrowemu postępowi.

Rzeczywiście nasza cielesność, podkreśla T. Fuchs, stawia nieprzekraczalne granice wszelkim funkcjonalistycznym utopiom: istota obdarzona ciałem nie jest możliwa do przedstawienia w algorytmach. I o ile również świadome doznawanie jest powiązane z ciałem (ma konstytutywnie cielesny charakter), o tyle nie pozwala się ono ani symulować w formie informacji, ani kopiować lub przenosić. Wszelkie doznawanie jest pewną postacią życia opartego na biologii. Radykalne transhumanistyczne utopie rozbijają się zatem w całkowitym niedocenianiu czy nierozpoznawaniu przez siebie tego, czym jest życie¹⁷.

Owszem, tak jak ingerujemy narzędziami medycyny w nasze ciało, tak też nie można kategorycznie wykluczyć ingerencji w całą naszą naturę. Niemniej, według T. Fuchsa, *mind uploading* (przenoszenie umysłu do innego nośnika, np. cyfrowej sieci czy komputera) i cyfrowa nieśmiertelność pozostaną na zawsze utopią¹⁸. Natomiast wgląd w konstytuującą nas cielesność pozwala stwierdzić, że tutaj idea optymalizacji natrafia na nierozdzielnie z nią związane sprzeczności. Trzeba pamiętać, że przesuwanie proporcji ludzkich predyspozycji i zdolności, jakie się wytworzyły w ciągu ewolucji, zawsze jest związane z wysoką ceną – podkreśla T. Fuchs¹⁹. Możemy to

¹⁵ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 225. Por. T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 73–74.

¹⁶ Za: T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 73.

¹⁷ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 234–235.

¹⁸ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 234.

¹⁹ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*; por. T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 84–85.

wyraźnie poznać choćby na podstawie poniższych trzech przykładów. Pierwsze dwa dotyczą uzdolnień kognitywnych.

I tak, po pierwsze, zwiększenie koncentracji, wydajności uwagi wydaje się na pierwszy rzut oka niezaprzeczną korzyścią, jeśli chodzi o szybkość uczenia się lub podniesienie zawodowej produktywności. Koncentracja uwagi jest wszak dobrem deficytowym, o który konkuruje wiele bodźców i przedmiotów. Przesadna koncentracja może przesłonić inne, być może ważniejsze rzeczy. Pacjenci i osoby badane informują, że pod wpływem zażycia metylofenidatu (stymulatora w leczeniu deficytów uwagi) podwyższenie stopnia koncentracji na określonym zadaniu odsuwa na drugi plan wszystkie inne obowiązki. Potrzeba międzyludzkich relacji i zainteresowanie nowymi doświadczeniami zostają zredukowane, a spontaniczność i kreatywność zmniejszają się. Tak zwiększona zdolność koncentracji w określonych sytuacjach bez wątpienia może być korzystna. Generalnie ceną wzmocnienia wydajności uwagi człowieka byłaby utrata naszej otwartości, elastyczności i fascynacji tym, co nowe. Ponadto byłby zwiększany napór na i tak już napiętą spiralę nieustannego podwyższania wydajności, przyspieszania, konkurencji. Wolno więc zapytać, stwierdza Fuchs, czy chcemy coraz lepiej funkcjonować, czy też pozostać otwarci, pełni energii, inicjatywy i kreatywności. Mamy tutaj do czynienia z typowym konfliktem optymalizacji, który ostatecznie charakteryzuje wszystkie inne rzekome ulepszenia²⁰.

Analogicznie ma się sprawa, po drugie, z podwyższeniem zdolności zapamiętywania. Umieć zapamiętać dużo lub nawet wszystko wydaje się oczywistym dobrem i wielokrotnie tak rzeczywiście jest. Niemniej w wyniku takiej umiejętności łatwo traci się ważną życiowo równowagę między pamiętaniem (przypominaniem sobie) i zapominaniem. Tymczasem zapominanie odciąża pamięć z treści mniej istotnych (tzw. detali), dzięki czemu mogą w ogóle dochodzić do głosu rzeczywiście doniosłe wspomnienia²¹. Zdaniem Fuchsa zwrócił na to uwagę już William James, pisząc: „Selekcja jest osią konstrukcyjną, na której zbudowany jest duchowy statek. W przypadku pamięci jest to bezdyskusyjnie korzystne. Jeśli pamiętałibyśmy wszystko, byłibyśmy w większości przypadków w gorszej sytuacji, niż gdybyśmy niczego nie potrafili sobie przypomnieć”²². Zapominanie pozwala również, by to, co poznane (przeżywane), przetworzyć lub wyeliminować i w ten sposób zneutralizować potencjalnie paraliżujące działanie przeszłości, gdyż w przeciwnym razie nasilałoby się ono coraz bardziej w życiu. Tylko dzięki temu duch zachowuje możliwość przypomnienia oraz zdolność widzenia świata coraz nowszymi oczyma. Natomiast osoby o podwyższonej predyspozycji zapamiętywania, dzięki której wszystkie rodzaje wspomnień pozostają u nich żywe i trwale świeże w pamięci (hipermnestycy), przeżywają udrękę na skutek tego, że niczego nie są w stanie zapomnieć. Są one narażone na krzyżowy ogień ze strony wspomnień, najczęściej pozbawionych znaczenia, których jednak nie potrafią słumić. Jak więc widzimy, cechą charakterystyczną naszej pamięci jest utrzymywanie sensownej równowagi między tym, co zapamiętywane, i tym, co zapominane²³.

²⁰ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 235.

²¹ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 235–236.

²² T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 236.

²³ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*.

A jak się ma sprawa związana z kwestią ulepszenia, wzięwszy pod uwagę, po trzeciej, nasze szczęście i nastrój? Fuchs pyta: Kto miałby ludziom za złe, gdyby w obliczu utrapień i różnorodnych frustracji życiowych usiłowali wspomóc się w takich sytuacjach farmakologicznie lub technologicznie, ażeby mimo wszystko doświadczenie szczęścia było ich udziałem²⁴? Trzeba jednak podkreślić, że dobre samopoczucie, zadowolenie z życia i szczęście są do pewnego stopnia nagrodą, którą przewidziała sama natura za podejmowany przez ludzi trud i wysiłek. Istnieje ścisła relacja między szczęściem i zainwestowanymi w jego osiągnięcie staraniami człowieka.

Wędrujący w górach znają tę diametralną różnicę w doznawaniu szczęścia w zależności od tego, czy sami podczas wspinaczki osiągną szczyt, czy też wjadą nań kolejką linową. Radość życiowa jest owocem osiągnięcia realnych celów, a najczęściej – pokonywania przeszkód na drodze do ich realizacji. Gdyby zadowolenie z życia i szczęście mogły utrzymywać się trwale na wysokim poziomie całkiem niezasłużenie, czyli bez względu na włożony wysiłek i trud, wówczas słabłoby ludzkie dążenie do samorozwoju i przekraczania siebie. Jednocześnie zmniejszałaby się tolerancja na frustrację, gdyż w przewyciężaniu przeszkód i niepowodzeń nie byłoby się w tej samej mierze wdrożonym. Wszystko to przypomina psychiczne zmiany, postrzegane także u narkomanów w trakcie dłuższego okresu zażywania środków odurzających²⁵. Pomyślmy w końcu – zaznacza Fuchs – o powieści Huxleya *Nowy wspaniały świat* (*Brave New World*), w której powszechne przyjmowanie narkotyku Soma, poprawiającego nastrój, służy powierzchownemu zwiększeniu przyjemności i jednocześnie uspokojeniu ludności. Takie jednak ulepszenie nie odpowiada godności człowieka, nawet jeśli wzmoczenie szczęścia nie byłoby środkiem zalecym przez państwo, lecz dobrowolnym aktem.

Przykłady te mogą wystarczyć, pisze Fuchs, aby pokazać, że przekształcenie ludzkiej natury zawsze idzie w parze z wysoką ceną, jaką trzeba zapłacić, i to tą samą monetą, jaką pozornie się zyskuje. Dotyczy to także kluczowej transhumanistycznej wizji, a mianowicie tej dotyczącej nieśmiertelności – podkreśla Fuchs²⁶.

Perspektywa, że nic nie jest już ostateczne i raczej wszystko będzie się powtarzać aż do wieczności, ograbiłaby nas z wszelkiej wartości, jaka jest właściwa jednorazowości i неповtarzalności śmiertelnego życia. Interesującą ilustracją tej tezy Fuchs znajduje w opowiadaniu Jorge Louisa Borgesa, zatytułowanym po niemiecku *Der Unsterbliche*, czyli *Nieśmiertelny*, w którym podróż narratora do nieśmiertelnego jaskiniowca pozwala zrozumieć, że niekończące się życie prowadzi do odrętwienia bądź skostnienia w wiecznym powtarzaniu tego samego. Tym samym oznacza ono niemożliwą do zniesienia nudę²⁷.

„Wszystko dla człowieka śmiertelnego ma wartość wynikającą z tego, że jest неповtarzalne i zagrożone. Natomiast u kogoś nieśmiertelnego każde działanie i każda myśl są echem czegoś drugiego, które je poprzedziły w bliżej nieokreślonej przeszłości. Nie ma rzeczy, która byłaby zagubiona pomiędzy niezliczonymi lustrami. Nic nie może się zdarzyć jeden raz i nic nie staje się czymś cennym przez

²⁴ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 89.

²⁵ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*.

²⁶ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 89–90.

²⁷ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 94.

swą kruchość” – stwierdza J.L. Borges cytowany przez T. Fuchsa²⁸. Doświadczenie intensywności szczęścia i terażniejszości uległoby spłyceciu, ponieważ barwy życia lśnią dopiero w obliczu ciemnego tła śmierci. Ponadto każde przedłużenie życia, a tym bardziej nieśmiertelność, zniosłoby równowagę między generacjami na niekorzyść potomnych. Ażeby uniknąć przeludnienia, nieśmiertelność żyjących trzeba byłoby okupić zagrożeniem dla nowego życia i tym samym rezygnacją na zawsze z młodości, która ciągle rozpoczyna od początku. Nie umierając, ludzkość starzałaby się, zastygając w utrwalonych formach, by w powtarzaniu tego samego ostatecznie ulec wszechogarniającemu zmęczeniu – reasumuje Fuchs²⁹.

2. DLACZEGO TRANSHUMANIZM ZAGRAŻA GODNOŚCI

Inżynieria genetyczna wiodłaby do panowania umarłych nad żyjącymi.

Robert Spaemann³⁰

Dla większej jasności i lepszego rozumienia tych analiz, warto najpierw pokazać, jak Robert Spaemann postrzegał godność³¹. Od razu trzeba jednak podkreślić, że z racji bogactwa i złożoności rozważań niemieckiego myśliciela nie sposób udzielić na to pytanie wyczerpującej odpowiedzi. Jak zaznaczał sam R. Spaemann, godność jako prafenomen jest niedefiniowalna w klasycznym sensie, domagającym się podania rodzaju najbliższego (*genus proximum*) i różnicy gatunkowej (*differentia specifica*). Dlatego w swojej próbie jego uchwycenia i wyartykułowania posługiwał się różnymi określeniami. Według R. Spaemanna godność pozwala się określać lub wyjaśniać na wiele sposobów. Niemniej można powiedzieć, że dla wybitnego myśliciela godność oznacza przede wszystkim wyjątkową pozycję człowieka jako osoby wśród innych bytów. Zakłada to, że musi on być widziany zawsze jako cel we wszystkich swoich poczynaniach, a nigdy jako tylko środek, gdyż byłoby to równoznaczne z jego instrumentalizacją, przedmiotowym potraktowaniem i przez to zdegradowaniem do poziomu innych rzeczy. Z takim właśnie rozumieniem godności mamy do czynienia chociażby w analizach R. Spaemanna dotyczących procedury *in vitro*. Dodajmy przy tym, że R. Spaemann wyróżnia dwa rodzaje godności: godność ontyczną i godność moralną³². Ta pierwsza wynika z samego faktu bycia człowiekiem. Jest niezbywalna.

²⁸ Za: T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 237.

²⁹ T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 237–238.

³⁰ R. Spaemann, *Die Herausforderungen des ärztlichen Berufsethos*, w: tenże, *Grenzen Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001, s. 348.

³¹ Szczegółowo o godności w ujęciu Spaemanna piszę w moim artykule: *Godność ludzka a prawa człowieka*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 15/1(2020), s. 183–195, a także w książce: *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 2013, w rozdziale pt. *Wartość czy godność człowieka*.

³² A. Szostek także wyróżnia ten rodzaj godności, określając go jako godność osobowościową. Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy, miłości*, Katolicki Uniwersytet Lubelski: Lublin 1995, s. 46–47.

Godność moralną z kolei cechuje kruchość. Może ona zostać zagubiona lub pomniejszona, gdyż zależy od naszej doskonałości moralnej³³.

Można zapytać, dlaczego przywołane zostaje tu stanowisko R. Spaemanna, skoro nie wypowiadał się on wprost o transhumanizmie. To prawda, przywołanie R. Spaemanna ma jednak głębokie uzasadnienie. R. Spaemann jednoznacznie krytycznie wyrażał się o przekształceniu naszej natury na drodze genetycznej manipulacji człowiekiem, czyniąc to przede wszystkim w aspekcie godności osoby ludzkiej. Tymczasem w transhumanizmie, jak już stwierdzono, wręcz propaguje się najróżnorodniejsze formy ulepszania ciała, aż po przekształcenie ludzkiej natury przy użyciu inżynierii genetycznej i biotechnologii. Warto też dodać, że w okresie, w którym R. Spaemann rozwijał swoje analizy na ten temat (w zasadzie przeszło 30 lat temu), raczej nie posługiwano się powszechnie terminem „transhumanizm”.

Instrumentalizacja osoby, pospołu z jej wymiarem cielesnym, jaka ma miejsce w manipulacjach genetycznych, ściśle łączy się z błędnym rozumieniem człowieka. Rozumienie to znajduje wyraz we współczesnej spirytualistycznej mentalności ludzi. Ujawnia się zaś wyraźnie m.in. w sposobie traktowania własnego ciała. Odnotować tu trzeba znamieny paradoks. Mentalność ta, co podkreśla R. Spaemann, chętnie jest pojmowana materialistycznie, ale jest raczej spirytualistyczna. Dla niej własne ciało to nie wyraz ducha, lecz czysta materia³⁴. Ciała można używać tak jak innych materialnych przedmiotów. Spirytualizm ujawnia się tutaj szczególnie w nastawieniu, zgodnie z którym ciało to nie część naszej osoby, tylko rzeczywistość zewnętrzna i całkowicie obca, jako coś, co usprawiedliwia instrumentalne jej traktowanie.

Ludzie jednak, jak podkreśla niemiecki myśliciel, nie są czysto duchowymi czy też przede wszystkim transcendentnymi podmiotami³⁵, które mają do dyspozycji nadający się do ewentualnego ulepszenia instrument – ciało³⁶.

Ingerencja w geny ludzkie dowodzi, że narusza się par excellence godność naszego ciała, negując ją. Wbrew temu, co sądzą transhumaniści, nasze ciało nie jest jakimś narzędziem czy aparatem niemającym nic wspólnego z osobą³⁷. Godność ciała płynie z istotowego powiązania z samą osobą. W nim bowiem osoba się wyraża i jest ono wyrazem osobowego bytowania. Instrumentalne potraktowanie ciała oznacza także instrumentalizację samej osoby, stanowiącej całość cielesno-duchową³⁸.

Zarzut, który Spaemann stawia słusznie pod adresem roszczeń podnoszonych przez technologię genetyczną, a zmierzających do ulepszenia (właściwie przekształcenia) ludzkiej natury, formułuje również w formie pytania: Ze względu na co można je podejmować? Nie wystarczy stwierdzić, że ze względu na ludzkie cele. Trzeba

³³ R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige Essays zur Anthropologie*, Pieper: München Zürich, 1987, s. 40–45, R. Spaemann, *Wert oder Würde des Menschen*, w: *Der Wert des Menschen*, hrsg. von K.P. Liesmann, Zsolnay: Wien 2006, s. 37.

³⁴ R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung?*, w: tenże, *Grenzen zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001, s. 234–235.

³⁵ Według Kanta transcendentny podmiot, to byt istniejący w sobie niedostępny dla bezpośredniego poznania.

³⁶ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta: Stuttgart 1993, s. 220.

³⁷ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 221.

³⁸ R. Spaemann, *Personen Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta: Stuttgart 2019, s. 251.

bowiem odpowiedzieć na inne, bardziej podstawowe pytanie, a mianowicie: W służbie jakich celów mielibyśmy dokonywać przekształcenia natury ludzkiej wraz z jej cielesną warstwą? To jednak, jakie i czym są ludzkie cele, wynika z ludzkiej natury, niezależnie od tego, w jakim stopniu jest ona przygodna. Innymi słowy, nie powinno się ulepszać naszej natury według dowolnych celów, z pominięciem tych, które z niej wypływają. Oczywiście nieuwzględnianie tego warunku to wyraz braku respektu dla ludzkiej natury i jej godności³⁹. W każdym razie, jeśli pragnie się uszanować ludzką godność, należy baczyć, aby człowiek był sam w sobie celem, a nie środkiem. Wtedy nie można decydować o tym, jaki ma być i jak powinien się prezentować człowiek odpowiadający naszym celom i życzeniom⁴⁰. Tożsamość tak wytworzonego człowieka określałyby bowiem życzenia jego ludzkiego twórcy, dla którego stawałby się tylko środkiem.

Dla Spaemanna takie projekty (czyli polepszenia dziedzictwa genetycznego, to jest ulepszenia gatunku ludzkiego) były oznaczone absurdalnością, pochodząc jakby ze świata kreatywnej fantazji. W każdej z takich manipulacji przekraczamy swoje kompetencje. Nie tylko nie zmniejszamy przygodności naturalnego rozwoju, lecz przeciwnie – zwiększamy go. Przyczyniamy się do wykreowania przygodnych preferencji poszczególnych jednostek (lub także pokoleń) o nieodwracalnych skutkach, i to w takiej mierze, za jaką nigdy nie będziemy w stanie wziąć odpowiedzialności. Tymczasem nie dysponujemy takimi kryteriami ulepszenia, które byłyby obiektywnie uzasadnione. „Jaki miałby być bowiem pożądaný człowiek?” – celnie pyta Spaemann⁴¹. Czy powinien być inteligentniejszy? Czy może szczęśliwszy lub bardziej kreatywny, odporniejszy albo lepiej dostosowany, serdeczniejszy, wrażliwszy? Należy właśnie o to zapytać, aby rozpoznać absurdalność takich idei meliorystycznych – podkreślił wybitny myśliciel. Fakt, że ludzie zawdzięczałby to, kim są, przypadkowym preferencjom swoich przodków, oznaczałby nieodpowiedzialność antenatów i panowanie zmarłych nad żywymi⁴².

Ostatecznie nikt z nas nie przyszedł na świat dla kogoś drugiego jako narzędzie do urzeczywistniania jego celów. A tymczasem transhumaniści pod etykietą swobodnego ulepszenia człowieka promują tak dalece idący zamysł infiltracji technologicznej ludzkiego bytu, że w swoich wizjach posuwają się aż do hybrydyzacji, czyli krzyżowania ludzkich genów z genami zwierząt (świń) czy łączenia ludzi z maszynami

³⁹ R. Spaemann, *Personen Versuche*, s. 220-221.

⁴⁰ R. Spaemann, *Personen Versuche*. Jeżeli zezwala się na przeprowadzanie eksperymentów na drugim człowieku w najwcześniejszym etapie jego egzystencji, czyli w fazie embrionalnej, wówczas ostatecznie nie tylko czyni się go produktem, zależnym w swoich istotnych właściwościach od manipulatora, gdyż stosownie do tego, co dotąd wiemy o skutkach biotechnologicznych ingerencji w genetyczne uposażenie tych istot, zawsze i wyłącznie są nimi szkody. Inaczej mówiąc, nigdy nie tylko nie następuje ulepszenie tego uposażenia, lecz przeciwnie – jego pogorszenie. Ingerencje tego typu w organizm dzieci jeszcze przed ich urodzeniem prowadzą do nieodwracalnych schorzeń tych istot, których żadna normalna terapia nie jest w stanie usunąć. To potwierdza, jak bardzo projekt transhumanistyczny sprzeczny jest z respektem dla godności ludzkiej. Na podstawie mojej rozmowy z prof. Bertholdem Waldem z Uniwersytetu w Paderborn (czerwiec 2023 r.).

⁴¹ R. Spaemann, *Die Herausforderungen*, s. 346.

⁴² R. Spaemann, *Die Herausforderungen*; por. R. Spaemann, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, w: *Ökologie und Ethik*, hrsg. von D. Birnbacher, Philipp Reclam jun.: Stuttgart 1980, s. 200–202.

(komputerami czy siecią). Na tego typu manipulacje genami R. Spaemann patrzył ze szczególnym niepokojem, gdyż jego zdaniem skutkiem tego będzie rażące okaleczenie ludzkiej godności. Nastąpią nieodwracalne zmiany naszej natury. Człowiek de facto nie będzie już człowiekiem. Po uwzględnieniu faktu, iż rozwój człowieka następował – stosownie do odkryć genetyków – przez około dwustu tysięcy lat, przeświadczenie, jakoby można było za sprawą technicznych ingerencji przekształcić jego naturę w jakiś inny byt, to nie tylko podważenie jej szczególnego statusu, czyli godności, ale i przejaw pychy – zaznaczył wybitny myśliciel⁴³. Mierniki tego udoskonalenia byłyby czystym wymysłem ludzkim. Do egzystencji i funkcjonowania zgodnie z nimi nie można przymuszać przyszłych generacji. Dlatego, zdaniem Spaemanna, Jürgen Habermas słusznie zgodził się tylko na takie ingerencje w naturę, przy których jesteściey uprawnieni zakładać zgodę tych, którzy są manipulowani – bo są to interwencje terapeutyczne⁴⁴.

Według Spaemanna „człowiek na zamówienie” (design) nie może być produktem samej chęci i wyobrażeń innych ludzi o tym, na czym ma polegać szczęście człowieka. Człowiek może ewentualnie określić kryteria, jakie powinny spełniać zwierzęta hodowlane, które służą nam jako źródło żywności⁴⁵. Dodajmy, że człowiek ma do tego prawo, bo zwierzęta są dobrem użytecznym, jakkolwiek pełnią nie tylko funkcje utylitarne.

Przekształcanie ludzkiej natury, na przykład w celu lepszego przystosowania do lotów międzyplanetarnych, nawet w przypadku jakiejś ograniczonej grupy, oznaczałoby zdegradowanie tego rodzaju przedstawicieli przyszłych pokoleń do statusu zwykłych środków, zaspokajających cele współczesnych manipulatorów. W ten sposób jedna grupa ludzi stałaby się całkowicie zależna od drugiej, jako że jej charakter i przymioty byłyby efektem zamysłu ludzkiego „konstruktora”. Ich wzajemna relacja przybrałaby postać niewolniczego powiązania manipulowanych z manipulatorem. Byłby to akt pogardy dla ich godności z racji pogwałcenia fundamentalnej równości między ludźmi, mającej swoje źródło w naturze. Godność człowieka łączy się bowiem nierozdzielnie z jego naturalnym rodowodem, czyli z tym, że jest on ostatecznie stwórczym dziełem Bózym, a nie ludzkim⁴⁶. Oczywiście nasza natura jest przygodna.

Wszelkie jednak świadomie zaplanowane jej przekształcenie nie zmniejszyłoby tej przygodności, lecz zwiększyłoby ją do tego stopnia, że stałaby się nie do zniesienia. Dlatego nie można jej samowolnie przekształcać – konkluduje Spaemann⁴⁷.

Przestroga myśliciela ma doprawdy głębokie racje. O tych bowiem ingerencjach, jak już wiadomo, z pewnością nie można powiedzieć, że będą bezpieczne dla kondycji naszej natury; przeciwnie – widziane w świetle medycyny pociągałyby za sobą ujemne następstwa dla człowieka⁴⁸, czyli już z tego punktu widzenia skutkowałyby nadwątleniem przygodnego charakteru ludzkiej natury. Ingerencje te, przekształcenia

⁴³ R. Spaemann, *Personen Versuche über den Unterschied*, s. 292–293. Na podstawie mojej rozmowy z R. Spaemannem w Stuttgarcie (sierpień 2017 r.).

⁴⁴ R. Spaemann, *Habermas und die Natur des Menschen*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett-Cotta: Stuttgart 2010, s. 244.

⁴⁵ R. Spaemann, *Die Herausforderungen des ärztlichen Berufsethos*, w: tenże, *Grenzen*. s. 346.

⁴⁶ R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, w: tenże, *Grenzen*, s. 120.

⁴⁷ R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 221.

⁴⁸ T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 86–88.

ludzkiej natury, byłyby zupełnie dowolne, czyli żadna z nich, podejmowana w ten czy inny sposób, nie miałaby innego uzasadnienia niż czerpanie z tego korzyści lub poczucie niczym nieskrępowanej wolności, wyrażającej się w samowolnej decyzji woli. Ta zupełnie niezrozumiała ich bezzasadność mogłaby tylko zwiększyć – i tak już dla nas nieprzeniknioną ludzkim rozumem – przygodność naszego bytu.

Owszem, Spaemann jednoznacznie opowiadał się za działaniami służącymi udoskonaleniu, usprawnieniu, a ostatecznie spełnieniu się nas jako osób. Drogą jest jednak wychowanie, bez którego człowiek nie może być, jak podkreślał, człowiekiem⁴⁹. Wychowanie umożliwia w pełni godne ludzkie życie i urzeczywistnienie optimum możliwości życia osobowego, a jednocześnie nie narusza naszej autonomii i godności. Dla przykładu: wszelkie oddziaływanie na określone nasze własności przez wychowanie, ćwiczenie i samowychowanie przemienia poszczególne własności, ale zawsze tak, że służy to samoidentyfikacji osoby jako całości, bo to ona jest podmiotem i uczestnikiem tego procesu.

Inaczej przedstawia się rzecz z odizolowanym oddziaływaniem genetycznym na chociażby pojedynczy element dziedzictwa genetycznego. Każda taka zmiana, powstała w wyniku tego oddziaływania, współdziała z niezliczoną liczbą innych czynników, a wyniku tego współdziałania nie możemy przewidzieć nawet w przybliżeniu⁵⁰. Chodzi tutaj nie tylko o wpływ na pojedynczego człowieka, ale również na ludzką wspólnotę. Dominacja określonych własności i określonych typów oraz zanik innych własności znowu mają konsekwencje nie do przewidzenia. Owszem, w wychowaniu w pewien sposób premiuje się własności szanowane w danym społeczeństwie. Każde społeczeństwo ma bowiem swój styl życia i wychowania. Wychowanie jednak nie niszczy potencjału alternatywnego, co jest godne podkreślenia. Nie zabiera młodemu człowiekowi możliwości wyrażenia takiego lub innego stosunku do tego, czego z nim dokonano. Czyni to natomiast w zamyśle melioryzująca manipulacja genetyczna z racji swej nieodwracalności – przynajmniej na dzisiejszym poziomie technologii. Jest ona więc nieznośnym uwiecznieniem panowania umarłych nad żyjącymi⁵¹.

Nasza przygodność uzasadnia przychodzenie nam z pomocą innych, co dzieje się w procesie wychowania. Przyjść jednak z pomocą, jak trafnie akcentuje R. Spaemann, oznacza przyjść z pomocą istocie naturalnej, która jest taka, jaka jest. **Pomoc z pewnością nie oznacza uczynienie z niej czegoś innego**⁵². Dlatego dopóki nie ma dla nas żadnej wątpliwości, że człowiek jest celem samym w sobie, dopóty należy zdecydowanie sprzeciwiać się projektom inżynierii genetycznej – konkluduje wybitny myśliciel⁵³.

⁴⁹ R. Spaemann, *Grenzen*, s. 347.

⁵⁰ R. Spaemann, *Grenzen*, s. 347.

⁵¹ R. Spaemann, *Grenzen*, s. 347.

⁵² R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 221.

⁵³ R. Spaemann, *Die Herausforderungen des ärztlichen Berufsethos*, w: tenże, *Grenzen*, s. 345.

ZAKOŃCZENIE

W powyższych rozważaniach przedstawiono wybrane wątki koncepcji transhumanizmu z perspektywy myśli powszechnie uznanego filozofa R. Spaemanna oraz bardzo cenionego za głos w tej kwestii w ostatnim czasie w Niemczech filozofa i lekarza T. Fuchsa, wyartykułowany przede wszystkim w cieszącej się olbrzymim zainteresowaniem w kraju Goethego książce *Verteidigung des Menschen*. Wnikliwe spojrzenie tych uczonych na zarysowaną tematykę wydawać się może tym bardziej wiarygodne i przekonujące dla osoby zainteresowanej problematyką transhumanizmu, zwłaszcza że odwołuje się ono nie tylko do argumentacji filozoficznej, ale także medycznej.

Niemieccy autorzy są całkowicie zgodni w swoim spojrzeniu na transhumanizm i w jego ocenie, zwracając uwagę na to, że projekt ten jest nie do przyjęcia. Propozycje transhumanizmu bądź mają charakter i wymowę utopijną, bądź – jeśli możliwe byłoby ich zastosowanie – w konsekwencji prowadziłyby do fatalnych skutków dla człowieka.

Analizy R. Spaemanna na temat godności, zaprezentowane przezeń w wielu miejscach i w różnych kontekstach jego refleksji, są oryginalne i nader bogate w treści. Natomiast nie zarysował on tej problematyki wprost w odniesieniu do transhumanizmu. Autor artykułu starał się w miarę możliwości wszelkie dociekania niemieckiego myśliciela w tym zakresie wydobyć z jego publikacji i przedstawić polskiemu czytelnikowi, a niekiedy rozwinąć przez przywołanie również z treści bezpośrednich rozmów.

W dalszych rozważaniach o transhumanizmie warto jednak przywoływać tak myśl T. Fuchsa, jak i R. Spaemanna. Pierwszego z nich z tego względu, że jego interesujący dorobek z obszaru badań nad tym zagadnieniem, odwołujący się nie tylko do filozofii, ale i współczesnej medycyny, zasługuje na prezentację zwłaszcza takich aspektów, jak po pierwsze, radykalna wersja transhumanizmu, kryjąca się pod nazwą transfer/kopiowanie umysłu (*mind uploading*) i jej sprzeczności, a po drugie – wizja ciała u transhumanistów, na którą można by spojrzeć krytycznie z perspektywy zarówno fenomenologicznej, jak czynią to T. Fuchs w swoich pracach (*Verteidigung des Menschen, Das Gehirn – ein Beziehungsorgan Eine phänomenologisch – ökologische Knzeption*) albo H.E. Hengstenbeerg, a także metafizycznej – R. Spaemanna, J. Piepera lub M.A. Krąpca.

TRANSHUMANIZM A GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono dwie podstawowe i zarazem komplementarne wobec siebie kwestie transhumanizmu. W ujęciu Thomasa Fuchsa pierwsza jest prezentacją niektórych treści i wskazaniem sprzeczności, jakie w sobie kryje ta koncepcja filozoficzno-światopoglądowa. Zostało to zarysowane w odniesieniu do jednej z jej dwóch podstawowych wersji optymalizacji, stawiającej sobie za cel przekształcenie ludzkiej natury przy użyciu inżynierii

genetycznej i biotechnologii. W drugiej kwestii akcentuje się, jak bardzo niepokojąco zagraża naszej godności i tożsamości projekt transhumanistów, skoro wiąże się z nim uprzemysłowienie człowieka i – co jeszcze gorsze – przekształcenie jego natury w całkiem inny byt. Na to uwrażliwiają przedstawione w drugiej części rozważań dociekania Roberta Spaemanna. Podkreślono także, że ta koncepcja transhumanizmu ma u swych podstaw zamaskowaną, błędną, monistyczno-materialistyczną wizję człowieka.

TRANSHUMANISM AND HUMAN DIGNITY

SUMMARY

The article presents two basic and complementary issues of transhumanism. According to Thomas Fuchs, the first is basically a presentation of the message, as well as an indication of the contradictions hidden in this philosophical and worldview concept. This is outlined in relation to one of its two basic versions of optimization, aiming to transform human nature using genetic engineering and biotechnology. In the second issue, it is emphasized how disturbingly the transhumanist project threatens our dignity and identity, since it involves the objectification of man and, even worse, the transformation of his nature into a completely different being. Robert Spaemann's investigations presented in the second part of his considerations make us sensitive to this. The article also emphasizes that this concept of transhumanism is based on a masked, but erroneous, monistic vision of man.

TRANSHUMANISMUS UND MENSCHENWÜRDE

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wurden zwei grundlegende und zugleich zueinander komplementäre Aspekte des Transhumanismus präsentiert. Erstens handelt es sich um eine Präsentation der gewählten Inhalte des Transhumanismus nach Thomas Fuchs, wie auch die Benennung der Widersprüche, welche dieses philosophisch-weltanschaulichen Konzept in sich verbirgt. Das wurde gezeigt in Bezug auf eine der beiden grundlegenden Varianten der Optimierung, d.h. eine der beiden Varianten des Transhumanismus. Diese Variante hat es zum Ziel, die menschliche Natur mittels Gen- und Biotechnologie umzuwandeln. Zweitens betont man, dass das transhumanistische Projekt sehr beunruhigend und gefährlich für unsere Würde und Identität ist, weil mit diesem Projekt die Vergegenständlichung des Menschen und – was noch schlimmer ist – die Umwandlung seiner Natur in ein ganz anderes Wesen. Für solche Risiken sensibilisieren uns die Überlegungen von R. Spaemann, die im zweiten Teil des Beitrags dargestellt sind. Im Beitrag wird auch betont, dass dem Konzept des Transhumanismus eine verborgene und falsche monistisch-materialistische Vorstellung des Menschen zugrunde liegt.

BIBLIOGRAFIA:

- Fuchs T., *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan Eine Phänomenologisch-ökologische Konzeption*, 1. Auflage, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart 2008.
- Fuchs T., *Transhumanismus und Verkörperung* „Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken” 50(2020/21), s. 222–241.
- Fuchs T., *Verteidigung des Menschen Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag: Berlin 2022 (Erste Auflage 2020).
- Gałecki S., *Ulepszenie czy przekształcenie natury? O różnicy pomiędzy „enhancement” a transhumanizmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 143–167.
- Hołub G., *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*, w: *Ulepszenie człowieka Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 97–125.
- Hołub G., Duchliński G., *Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018.
- Kożuchowski J., *Godność ludzka a prawa człowieka w ujęciu R. Spaemanna*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 15/1(2020), s. 183–195
- Kożuchowski J., *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 2013.
- Spaemann R., *Das Natürliche und das Vernünftige Essays zur Anthropologie*, Pieper: München Zürich 1987.
- Spaemann R., *Die Herausforderungen des ärztlichen Berufsethos*, w: tenże, *Grenzen Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta: Stuttgart 1993.
- Spaemann R., *Grenzen zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Personen Versuche über den Unterschied zwischen „etwas” und „jemand”*, Klett-Cotta: Stuttgart 2019.
- Spaemann R., *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett-Cotta: Stuttgart 2010.
- Spaemann R., *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, w: *Ökologie und Ethik*, hrsg. von D. Birnbacher, Philipp Reclam jun.: Stuttgart 1980, s. 180–206.
- Spaemann R., *Über den Begriff der Menschenwürde*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Wer hat wofür Verantwortung?*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Wert oder Würde des Menschen*, w: *Der Wert des Menschen*, hrsg. von K.P. Liesmann, Zsolnay, Wien 2006, s. 21–46.
- Szostek A., *Wokół godności, prawdy, miłości*, Katolicki Uniwersytet Lubelski: Lublin 1995.

WIECZNOŚĆ TERAŹNIEJSZOŚCI. PSYCHOLOGICZNE UJĘCIE CZASU W KONTEKŚCIE ISTNIENIA BOGA WEDŁUG AUGUSTYNA Z HIPPONY

Słowa kluczowe: wieczność, czas, terażniejszość, Bóg, św. Augustyn

Keywords: eternity, time, present, God, St. Augustine

Schlüsselwörter: Ewigkeit, Zeit, Gegenwart, Gott, St. Augustinus

Problem czasu jest zagadnieniem interdyscyplinarnym, którym zajmują się różne nauki, zaczynając od fizyki, filozofii, poprzez psychologię, a kończąc na teologii. Refleksja nad czasowością dla ludzi jest czymś egzystencjalnym, myślimy bowiem w kategoriach czasowych, bo jesteśmy istotami temporalnymi, a świat realny, w którym żyjemy, posiada właściwość czasowości. Można zadać pytanie, czy czas istnieje obiektywnie, niezależnie od istot świadomych, takich jak my. Przecież gdyby nie było istot świadomych, to nie byłoby nikogo, kto mógłby doświadczać czasu, mierzyć go i stwarzać jednostki pomiaru. Wówczas nasuwa się wniosek, że czas ma istnienie subiektywne i jest konstruktem naszej umysłowości.

Czas od zawsze odgrywa istotną funkcję w życiu każdej istoty stworzonej, a szczególnie w doświadczeniu człowieka, który może go sobie uświadamiać. Nikt nie może zignorować czasu, bo każdy w relacji z innymi elementami rzeczywistości tworzy czasowość. Co prawda nie można uchwycić istoty czasu, ale można go realnie doświadczać. Niezależnie od tego, czy założymy, że czas jest czymś obiektywnym, czy subiektywnym, to zawsze przez istoty świadome na pewnym poziomie wymiarowym jest on realnie odczuwany.

Wieczność i czasowość są zagadnieniami, które fascynowały już starożytnych myślicieli, czego przykładem jest grecki filozof Platon. W jego ujęciu świat realny naszego wymiaru jest odwzorowaniem wiecznego świata idei, które są wzorami istniejących rzeczy. Idee muszą być wcielone w świecie, aby mogły objawiać swoje istnienie. Według myśliciela sama wieczność ukazuje się właśnie w czasie, stanowi

* Olga Cyrek – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (Uniwersytet Rzeszowski), zainteresowania badawcze: filozofia i literatura ascetyczna z okresu starożytności i średniowiecza, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0059-0293>, e-mail: olga.cyrek@interia.pl.

dla niego idealny model, który Demiurg odtwarza w stworzeniu. Czas natomiast stara się naśladować wieczność, która go urealnia.

Według Platona *należy przede wszystkim rozróżnić te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie, a powstawania nie ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy. Jedno rozumem, który ujmuje ściśle, uchwycić można jako zawsze takie samo, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieścisłych daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy. A znowu wszystko, co powstaje, powstaje z konieczności pod wpływem jakiejś przyczyny. Nic nie może powstawać bez przyczyny*¹. Widać, że Platon odróżnia byt wieczny (konieczny) od bytów powstających (przygodnych). Wszystkie zaś byty powstające i cały kosmos mają przyczynę swego istnienia oraz modele, wedle których zachodzi stwarzanie. Najwyższą przyczyną sprawczą jest właśnie Demiurg, który kreuje świat wedle wzorców, czyli wiecznotrwałych idei. Wieczność jest rzeczywistością niezmienną, a czas jest ruchomym obrazem wieczności, pewną jej imitacją. Oznacza to, że wieczność od zawsze ukazuje się w zmiennym świecie temporalnym.

W niniejszym artykule omówione zostaną poglądy Augustyna z Hippony (zm. 430), myśliciela pochodzącego z Tagasty, a w dojrzałym wieku działającego w Hipponie, który reprezentuje nurt platoński. Poglądy tego uczonego teologa znacząco wpłynęły na kolejne pokolenia myślicieli aż po czasy współczesne. Biskup Hippony na swój własny sposób wyobrażał sobie wieczność i omawiał ją w kontekście różnie rozumianej czasowości. W artykule przy omawianiu jego koncepcji najpierw zostanie zanalizowana wieczność jako coś różnego od czasowości. Następnie zostanie ukazane, w jaki sposób Augustyn ujmuje doświadczenie upływu czasu. W artykule omówione zostanie subiektywne odczucie czasowości jako wytworu naszej świadomości, co uwidacznia się zwłaszcza w pismach afrykańskiego teologa. Uwzględniony zostanie również sposób odczucia kierunku strzałki czasu, czyli w naszym indywidualnym wrażeniu doświadczenie linearności. Oczywiście czas można analizować jako coś obiektywnego, niezależnego od nas, a zarazem jako fenomen psychologiczny. Celem artykułu będzie jednak podkreślenie, w jaki sposób człowiek subiektywnie odczuwa swoją terażniejszość i doświadcza wieczności w kontekście istnienia Boga.

1. NIEZMIENNA WIECZNOŚĆ A ZMIENNOŚĆ ŚWIATA

Afrykański filozof i teolog Augustyn z Hippony (zm. 430)² odczuwał rozdarcie między skończonością świata a poczuciem istnienia czegoś niezmiennego i nieskończonego. Zdawał on sobie sprawę, że jako człowiek znajduje się na pograniczu dwóch

¹ Platon, *Timaios*, w: *Dialogi*, t. II, tłum. S. Witwicki, Kęty 1999, s. 677.

² Na temat Augustyna zob.: G. Bardy, *Święty Augustyn, człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobylińska, Warszawa 1955; G.I. Bonnier, *St. Augustine. Life and Controversies*, Norwich 1986; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993; P. Brunet, A. Mieli, *Histoire de sciences: Antiquité*, Paris 1953; H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2000; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953; A. Trape, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mityk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987; F. von der Meer, *Augustine the Bishop. The Life and work of Father of the Church*, London 1978.

stanów, z jednej strony jest uwarunkowaną istotą zmuszoną żyć w czasoprzestrzeni, ale z drugiej strony jest zakotwiczony w nieuwarunkowanym świecie wieczności.

Myśliciel z Tagasty uzasadniał, że Boga nie należy ujmować w kategoriach czasowych i nie powinno się zadawać pytania, co czynił Bóg przed stworzeniem nieba i ziemi³ i dlaczego Stwórca nie pozostawał w takim stanie zawsze, w jakim był wcześniej⁴, lecz spodobało Mu się właśnie wtedy stworzyć świat, którego nie stworzył poprzednio⁵.

Określenia „wtedy” czy „poprzednio” są terminami czasowymi, konstrukcjami językowymi ułatwiającymi nam orientację w czasie. W wieczności nic nie dzieje się „wcześniej” czy „później”. Bóg nie wybiera jakiegoś „momentu” w czasie, w którym zapragnął coś stworzyć, bo to zakładałoby istnienie czasu przed stworzeniem. Według Augustyna świat jest tworzony wraz z czasem, który jest właściwością samego stworzenia i nie istnieje oddzielnie od niego. Oczywiście Augustyn mógł nie wiedzieć o istnieniu innych Wszechświatów czy innych wymiarów o różnej topologii czasowej. Niemniej jednak przekazuje istotną ideę, że przed stworzeniem świata (w rozumieniu całości stworzenia) nie było żadnej czasowości, bo gdyby to założyć, to trzeba by uznać też uprzednie istnienie czasu, w którym działał Bóg. Augustyn zwraca się więc do Stwórcy: [...] *nie było żadnej materii przed niebem i ziemią. Jeśliby istniała, to by znaczyło, że ją stworzyłeś bez wypowiedzenia słów przemijających, i dopiero w niej mogłeś wypowiedzieć owe przemijające słowa, którymi rzekłeś, by niebo i ziemia się stały.* [...]⁶

Nie można więc zakładać, że nagle w jakimś czasie pojawiła się u Boga wola, której wcześniej nie było. To by oznaczało, że substancja Boga zmieniła się, czyli nie jest wieczna. Wolą zaś Stwórcy jest, by istniało stworzenie, więc nieuzasadnione jest zadawanie pytania, dlaczego stworzenie nie istniało zawsze⁷. Bóg nie stworzył czasu przez jakiś nowy zamysł i nie zapragnął w czasie „późniejszym” stworzenia czegoś, czego wcześniej nie pragnął. Był Absolutny, który nie jest podmiotem czasu, posiada wieczną niezmienną wolę, dzięki której stwarza i utrzymuje świat w istnieniu. Chociaż sam Augustyn nie uznawał wieczności świata, jednak w moim ujęciu z założenia, że wola Boga jest wieczna, wynika to, że całość stwórczego dzieła istnieje od zawsze, tak jak Stwórca, który odwiecznie tworzy. Czas natomiast objawia samego Stwórcę, który daje początek czasowości⁸. Bóg w swoim odwiecznym zamysle tworzy świat

³ *Confessionum s. Augustini* (dalej: *Conf.*) XI, 10, 12, PL 32, 814: [...] *Quid faciebant Deus antequam faceret coelum et terram?* [...]

⁴ *Conf.* XI, 10, 12, PL 32, 814, tłum. pol. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 264.

⁵ *Conf.* XI, 4, 2, tłum. pol. s. 259.

⁶ *Conf.* XI, 6, PL 32, 812: *Nullum autem corpus ante coelum et terram: aut si errat, id certe sine transitoria voce feceras, unde transitoriam vocem faceres qua diceres ut fieret coelum et terra.* [...], tłum. pol. s. 261.

⁷ *Conf.* XI, 10, 12, PL 32, 814: [...] *Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas ejus. Quod si exortum est aliquid in Dei substantia quod prius non erat; non veraciter dicitur aeterna illa substantia: si autem voluntas Dei sempiterna erat ut esset creatura; cur non sempiterna et creatura?*

⁸ Augustinus, *De civitate Dei* (dalej: *De civ. Dei*) XI, 6, 7., tłum. pol. Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw Poganom ksiąg XII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

wraz z czasem, nie zmieniając przy tym swej woli⁹. W wieczności posiada bowiem plan stwarzania rzeczy zmiennych i sam jako „wiekuisty”¹⁰ jest obecny w każdym czasie, chociaż w swej istocie nie podlega zmienności¹¹.

W *De civitate Dei*¹² Augustyn, odwołując się do zdania z Księgi Rodzaju „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,10), mówi o znaczeniu określenia „na początku”, które może określać moment zaistnienia czegoś w czasie, ale można też pojmować go w znaczeniu porządku stworzenia. Augustyn używa go w znaczeniu początku czasu, który jest identyczny z początkiem stworzenia¹³. Autor uznaje więc, że Bóg nie uczynił niczego wcześniej przed stworzeniem świata¹⁴. W moim ujęciu „początek” nie musi być jednak rozumiany jako początek w czasie, lecz jest to zarodek, pierwiastek rzeczy, w którym zapisana jest cała informacja o stworzeniu, realizująca się w przeciągu czasu. Ten kod stwarzania dokonuje się bowiem w czasie i wraz z czasem. Czas jest przecież konsekwencją ruchu stworzeń i gdyby one nie istniały, to nie istniałby też czas.

Początek czasu to dzieło Boga¹⁵. Określenie „początek” z jednej strony można by ująć w sensie czasowym jako „moment” zaistnienia czasu, ale może oznaczać ono porządek stworzenia. „Początek”, który oznacza porządek stwórczy, zakłada istnienie wieczności świata. Augustyn jednak odrzucił ideę wieczności świata, jaką zakładali Arystoteles i platończycy, lecz twierdzi, że istnieje początek w sensie czasowym i jest to zarazem początek stworzenia. Trudno jest jednak zgodzić się z poglądem Augustyna, bo z wszechmocy Boga wynika, że tworzony jest on od zawsze, tak jak zawsze istnieje sam Stwórca.

Świat nie jest tworzony w ramach czasu, lecz wraz z czasem jako swoją właściwością. To ruchy stworzeń powodują bieg czasu¹⁶. Czas jest nierozzerwalnie związany ze stworzeniem. Stwórca stwarzając stworzenie, kreuje zarazem czasowość, która jest relacjami i działaniem samych stworzeń. Stworzenia wraz ze swymi oddziaływaniami, czyli czasem, stanowią własność samego Boga¹⁷.

Teolog podkreśla jednak, że Stwórca niczego nie uczynił przed stworzeniem nieba i ziemi (czyli całości stworzenia). Nawet gdyby uznać, że Stwórca wykreował coś „przed” czymś, to również to należałoby uznać za stworzenie. Przed stworzeniem nie istnieje żadne inne niezależne stworzenie¹⁸, lecz jest jedna stworzona rzeczywistość. Cokolwiek Bóg kreuje, to właśnie jest stworzeniem. W moim ujęciu można więc uznać, że Stwórca zawsze kreuje, czyli akt stwórczy jest wieczny.

⁹ *De civ. Dei* XII, 4, 2.

¹⁰ *De civ. Dei* XII, 9.

¹¹ *De civ. Dei* XIV, 13.

¹² Zob. M. Dragan, *O filozofii dziejów św. Augustyna*, Kraków 1910.

¹³ Zob. J. Edling, *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 9(1996), s. 78.

¹⁴ *De civ. Dei* XI, 6.

¹⁵ *De civ. Dei* XI, 6; XII, 26.

¹⁶ *De civ. Dei* XI, 6.

¹⁷ *Conf.* XI, 11, 13, 15.

¹⁸ *Conf.* XI, 12, 14, PL 32, 815: [...] *Antequam faceret Deus coelum et terram, non faciebat aliquid: si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat?*

Stwórca jako zarządca wszystkich czasów wprawia wszystko w ruch¹⁹, stwarza absolutnie wszystko, w tym także czas, i daje mu początek²⁰. Nigdy nie jest beczynny, lecz odwiecznie działa. W Świadomości Kreatora nie upłynęły jakieś niezliczone wieki, zanim zdecydował się On na dokonanie swego dzieła²¹. Jeśli Bóg czegoś nie stworzył, to nic „wcześniej” nie było. Możemy więc wysnuć wniosek, że w wiecznej Świadomości Boga zawsze istnieje wszystko. Bezasadne staje się twierdzenie, że Bóg uczynił coś „wtedy”²², gdyż jest to kategoria czasowa niemogąca istnieć bez czasu.

Teolog z Hippony stara się wytłumaczyć różnicę między czasem a wiecznością. Czas posiada pewną długość, czyli trwałość wynikającą z następowania po sobie wielu ruchów różnych poruszających się elementów, polega na zachodzeniu zmian²³. Ruchy te przemijają, czyli następują jedno po drugim, ponieważ nie mogą one współistnieć wszystkie razem w jednej rzeczywistości (w jednym środowisku czasoprzestrzennym). Natomiast wieczność jest rzeczywistością, w której nic nie przemija i nie następuje sekwencyjnie jedno po drugim. Wszystkie stworzenia i oddziaływania między nimi są całe naraz obecne. W naszym przeżyciu każda terażniejszość przemija. Terażniejszość, w której uczestniczymy, od razu zamienia się w przeszłość i każda terażniejszość jest przeganiajana przez zbliżającą się przyszłość. Jednak to, co nazywamy przeszłością i przyszłością, tak naprawdę jest zapisane w rzeczywistości, która na stałe jest trwałością i jest od zawsze obecna w wieczności, w której wszystkie czasy mają swoje zapoczątkowanie i zwieńczenie²⁴ i w której nie ma żadnych zmian²⁵.

W rzeczywistości wieczności niczego nie można określić jako przeszłości czy przyszłości, bo to są tylko nasze relatywne określenia. W wieczności każdy czas istnieje jako terażniejszy i realnie jest. Wieczność poprzez swoją trwałość określa jednak status wszystkich czasów. I to w naszej mentalności jakiś czas jawi się jako przeszły czy przyszły²⁶, ponieważ nie mamy dostępu do informacji z całości rzeczywistości.

Wieczność ma pierwotność bytową wobec czasu, który w ramach niej istnieje i tam się poczyna. To, co zmienne, zakorzenione jest w tym, co niezienne, i dlatego czas można poznać przez pryzmat wieczności. Chociaż beczasowość jest niezmienna, to jednak jest twórczynią zmienności. Rzeczywistość beczasowa jest konieczna do zaistnienia tego, co ma w czasie zapoczątkowanie i zakończenie²⁷. Wieczność jest „przed” wszystkim w rozumieniu ontologicznej pierwotności, a nie w ujęciu temporalnym. Wieczność nie jest „wcześniejsza” od świata w rozumieniu jakiegoś następowania, lecz jest ona „w” świecie, a zarazem zawiera ona cały świat.

Z jednej strony można założyć, że byt absolutny jako wieczność jest beczasowością, ale z drugiej strony można uznać, że jest wszechczasowy, czyli rozciągnięty na cały czas²⁸. Przyjmuje się, że Absolut jest poza czasem, czyli nie jest podmiotem

¹⁹ *De civ. Dei* XXII, 20.

²⁰ *De civ. Dei* XI, 6, 7.

²¹ *Conf.* XI, 13, 15, PL 32, 815.

²² *Conf.* XI, 13, 15, PL 32, 815: *Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.*

²³ *Por. De civ. Dei* XI, 26.

²⁴ *Conf.* XI, 11, 13, PL 32, 81, tłum. pol. s. 264.

²⁵ *De civ. Dei* XI, 26.

²⁶ *Conf.* XI, 11.

²⁷ *Por. R. Heinzmann, Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 77.

²⁸ *Por. R. Mordarski, Wszechwiedza a wieczność*, „Filo-Sofija” 19(2012/4), s. 99-115.

czasu, i z Jego perspektywy wieczności żaden czas nie ustępuje innemu czasowi, nie przemija sekwencyjnie, lecz wszystkie czasy trwają jednocześnie niezmiennie. Natomiast z perspektywy naszej indywidualnej świadomości okresy czasu upływają w pewnej kolejności, lata życia są odczuwane jako przemijające²⁹.

Co prawda wszystkie czasowości istnieją w wieczności Boga naraz, ale żaden czas nie jest współwieczny Bogu³⁰. To oznacza, że czas jest wtórny pod względem bytowym wobec niezmiennej wieczności i tworzy się dopiero na pewnym poziomie egzystencji, niejako wychodząc z wieczności. Żaden czas jednak nie stanowi wieczności, chociaż wieczność wszystkie czasy ogarnia.

Augustyn nawiązuje do Platona i Plotyna, pojmując czas w ściślejszej łączności z wiecznością i traktując czasowość jako znak wiecznej rzeczywistości Absolutu. Bóg objawia swój odwieczny zbawczy plan właśnie w czasie, wykorzystuje kategorie zmienności temporalnej po to, by stać się przystępny i bliski stworzeniom żyjącym w czasie, manifestuje swój koncept kreacji w rzeczywistości uwarunkowanej i akcydentalnej, podkreślając swoją omnipotencjalność.

Augustyn, zgodnie z platońską ontologią, wiąże czas ze zmiennością. Natomiast to, co jest bezczasowe, to jest niezmienne. Zmienne rzeczy można poznawać poprzez niezmienne idee. Tak samo czasowość można poznawać poprzez poczucie wieczności. Augustyn za Plotynem zdaje sobie sprawę, że czas nie może istnieć w oderwaniu od wieczności, a nawet jest jej śladem czy też znakiem (*signum, vestigum aeternitatis*)³¹. Pojęcie niezmiennej wieczności jest niezbędne, by móc zrozumieć zagadnienie czasowości jako czegoś zmiennego. Wieczność to specyficzna rzeczywistość, której nie można pojmować na sposób linearny jako przedłużanego w nieskończoność czasu. W takim ujęciu trzeba by mówić o wiecznym czasie. W moim ujęciu można by założyć, że czas istnieje od zawsze, ale w tym sensie, że jest od zawsze w wieczności, która go obejmuje. Nie można jednak wyobrazić sobie, że przedłużanie czasu w nieskończoność to wieczność. W wieczności bowiem wszystkie czasy są naraz razem, nie ma w niej liniowości. Chociaż Augustyn błędnie zakładał linearność czasu (co jest naszym subiektywnym wrażeniem), to jednak wieczności nie ujmował w ten sposób. Czas sam w sobie jest nie tyle wieczny, co jest w wieczności.

Według Augustyna czas nie może być współwieczny niezmiennej wieczności ze względu na swoją zmienność³². W ujęciu autora wieczność nie jest czasem, czyli zmiennością³³, bo sama w sobie jest niezmienna. Jednak jeśli się głębiej nad tym zastanowimy, to dojdziemy do wniosku, że na gruncie niezmienności zdradza się zmienność pod postacią czasowości. Wieczność w sobie zapoczątkowuje czasowość, czyli w jakiś sposób „posiada” w sobie zmienność, chociaż nie w sensie jej atrybutu.

Bóg to pełnia życia, nie było w Nim czegoś, czego już nie ma, ani nie będzie czegoś, czego jeszcze nie ma³⁴. Absolutny Byt pozostaje niezmienny, bo jest identyczny sam ze sobą. Stanowi absolutną wieczną terażniejszość i jest od zawsze obecny –

²⁹ *Conf. XI, 13, 16, PL 32, 815, tłum. pol. s. 266.*

³⁰ *Conf. XI, 14, 17.*

³¹ Por. *Genesis ad litteram imperfectum* 13, 38.

³² *De civ. Dei XII, 16, PL 41, 364: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coeternum.*

³³ Por. *Conf. XI, 7, 9.*

³⁴ *De civ. Dei XII, 16, tłum. pol., t. 2, s. 70.*

semper praesens, jako pozaczasowy sam jest zapoczątkowaniem i zwieńczeniem wszystkiego. Tylko wieczność jest racją, przyczyną tego, co ma swój początek i koniec w obrębie rzeczywistości temporalnej³⁵. Wieczność wchodzi w uwarunkowania czasowe jako sposób objawiania się Boga, który rozciąga się na wszystkie czasy i w swoim Słowie wszystko odwiecznie stwarza³⁶.

2. CZAS JAKO FORMA UMYŚLU. PSYCHOLOGICZNE ODCZUCIE CZASOWOŚCI

a. Problem realności przeszłości i przyszłości

Myśliciel z Hippony ujmuje czas w kategoriach tensów, jednak nie wyróżnia w sposób tradycyjny trzech kategorii czasu: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Analizując czas przez pryzmat subiektywności, zastanawia się nad realnością istnienia dziedzin czasu takich jak przeszłość (*praeteritum*) i przyszłość (*futurum*). Dla naszej aktualnej terażniejszości przeszłości już nie ma (*iam non est*), a przyszłości jeszcze nie ma (*nondum est*)³⁷. Realnie dla naszej świadomości te czasy nie istnieją, jednak mają one jakiś swoisty byt mentalny w naszym umyśle. W realnym znaczeniu ani przeszłość, ani przyszłość nie posiadają bytu tu i teraz. Można oczywiście podważać ten pogląd, bo z obiektywnego punktu widzenia, w całościowej wizji rzeczywistości, to, co określamy przeszłością i przyszłością, ma swoje bytowanie.

Zarówno przeszłości, jak i przyszłości nie można w pełni doświadczać w naszej terażniejszości, w której jesteśmy, co oznacza, że stanowią one jakby „nie-byt”. Nie są one teraz realnie doświadczane, czyli nie są realne w obecnej terażniejszości. Jednak przeszłość odczuwamy jako bardziej realną, ponieważ już zaistniała (z perspektywy naszej terażniejszości), natomiast przyszłość wydaje się zupełnie nierealna, bo jeszcze nie zaistniała. Chociaż bezpośrednio odbieramy tylko terażniejszość, to wcale nie znaczy, że inne czasy nie istnieją. W naszym umyśle możemy jednak wyobrazić sobie czasy, które już nastąpiły, oraz te, które dopiero nastąpią. To znaczy, że umysł ma możliwość mentalnego kreowania, czyli odczuwania różnych czasów. W umyśle tak wspomnienia przeszłości, jak i oczekiwania przyszłości zachodzą w terażniejszości. Chociaż zarówno przeszłość, jak i przyszłość jakby nie-są w naszej terażniejszości, to jednak zachodzi między nimi różnica. Przeszłość bowiem się dokonała, a przyszłość nie (z ujęcia naszego teraz). To sprawia, że czas staje się w naszym ujęciu asymetryczny, bo wynika z kauzalności.

Analizując czas pod względem psychologicznym, można by dojść do wniosku, że w naszym umyśle przyjmuje on trzy formy istnienia (wspomnienie, obecność i oczekiwanie). Wszystkie te trzy formy czasowości dążą do „nie-istnienia” (*non-esse*)³⁸. Niemniej jednak te formy istnieją prawdziwie, chociaż z ujęcia naszej

³⁵ Por. *Conf. XI*, 8, 10.

³⁶ *Conf. XI*, 7, PL 32, 812–813: *et dicitur aliud ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia*, tłum. pol. XI, 7, s. 261: *W Twoim Słowie wszystko jest wypowiedzane od razu i na wieki wieczne*.

³⁷ *Conf. XI*, 14, 17, PL 32, 816, tłum. pol. s. 266.

³⁸ *Conf. XI*, 15; Por. *De civ. Dei XIII*, 11.

aktualnej percepcji dążą do niebytu. W naszym umyśle jednak wszystkie te formy czasu mają swój byt mentalny, bo w przeciwnym wypadku nie moglibyśmy wywoływać wspomnień z pamięci ani oczekiwać czegoś. Nawet w swojej aktualnej terażniejszości wciąż mentalnie podróżujemy, cofając się w przeszłość czy wybiegając w przyszłość. Zarówno przeszłość, jak i przyszłość mentalna istniejąc w naszej świadomości, nie odpowiadają prawdziwej rzeczywistości, a są to jedynie obrazy w naszym umyśle – albo wspomnienia rzeczy minionych, albo wyobrażenia tego, co dopiero nastąpi. Obrazy te są jednak w sposób realny przeżywane. Taka jest właściwość naszego umysłu, że potrafi doświadczać nawet tego, co „nie-byłe”, i nadać mu istnienie w naszej świadomości. Oznacza to, że świadomość kreuje odniesienia czasowe, które są dla niej niezbędne, aby orientować się w świecie. Nasze doświadczenie świata jest właśnie odniesieniem się do różnych jego fragmentów. Nasz umysł lokuje te „części” świata w określonej czasoprzestrzeni. Można też wysnuć założenie, że to nasza świadomość sama siebie lokalizuje w czasie.

Według Augustyna niemożliwe jest realne uchwycenie przeszłości, która już nie istnieje dla naszej świadomości, ani przyszłości, która jeszcze nie istnieje, więc nie można tu mówić o właściwym mierzeniu czasowości. Tak naprawdę pomiar czasu oraz jego realne uświadomienie sobie jest podczas jego przemijania³⁹. Wynikałoby z tego, że czas istnieje właśnie dlatego, że upływa, czyli go nie ma.

W tym miejscu należy podkreślić, że powszechnie przyjmuje się dwa główne poglądy starające się wyjaśnić problem istnienia przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Prezentyzm to teoria zakładająca, że realna jest tylko terażniejszość. Natomiast przeszłość i przyszłość nie są czymś rzeczywistym. Eternalizm zakłada realność wszystkich czasów⁴⁰. Prezentyzm zakłada jednak obiektywny upływ czasu, który wiąże się z przemianą terażniejszości, czyli stawaniem się. I tak przeszłość stawała się, terażniejszość staje się, a przyszłość będzie się stawała. Wszystko sprowadza się do stawania się, czyli transformacji w terażniejszości. Chociaż my innych terażniejszości nie znamy, to jednak istnieją tak naprawdę tylko terażniejszości. Sadzę, że można stwierdzić, że istnieje jedna terażniejszość, która jednak przez fragmentaryczne poznanie umysłowe jest rozbijana na szereg „teraz”, które przeżywamy. Istnienie zaś jest zmianą w czasie podzielonym na trzy dziedziny. Eternalizm nie dokonuje podziału na przeszłość, terażniejszość i przyszłość, ponieważ uznaje, że wszystkie czasy mają takie same istnienie. Natomiast upływ czasu jest czymś subiektywnym⁴¹. Istnienie nie wynika z podziału na trzy dziedziny czasu i nie odnosi się do jakiejś konkretnej chwili czasowej⁴².

Augustyn nie przyjmuje realnego istnienia przeszłości, terażniejszości i przyszłości, a pisze o trzech dziedzinach czasu: obecność rzeczy minionych (*praesens de praeteritis*), obecność rzeczy terażniejszych (*praesens de praesentibus*), obecność rzeczy przyszłych (*praesens de futuris*)⁴³. Według niego istnieje zawsze terażniejszość każdego z tych czasów. Terażniejszość czasu przeszłego, to obecność w umyśle tego,

³⁹ *Conf. XI, 16*, tłum. pol. s. 269.

⁴⁰ J. Gołosz, *Uptyw czasu i ontologia*, Kraków 2011, s. 35n.

⁴¹ J. Gołosz, *Uptyw czasu i ontologia*, s. 49.

⁴² J. Gołosz, *Uptyw czasu i ontologia*, s. 50.

⁴³ *Conf. XI, 20, 26, PL 32, 819*, tłum. Pol. 271.

co minęło (było, ale już nie jest). Teraźniejszość czasu teraźniejszego to obecność bezpośrednia tego, co naocznie jest widziane i doświadczane (jest i nie przestało istnieć). Teraźniejszość czasu przyszłego to obecność w umyśle tego, co jeszcze nie zaistniało i jest oczekiwane (jeszcze nie jest, ale będzie). Wynika stąd wniosek, że zawsze istnieje jakaś teraźniejszość (obecność), niezależnie od tego, jakiego to dotyczy czasu. Ta koncepcja Augustyna jest zgodna z ideą prezentyzmu.

Świadoma dusza człowieka odbiera te trzy dziedziny i nadaje im niejako byt mentalny. W ludzkim umyśle obecność rzeczy przeszłych manifestuje się jako pamięć (*memoria*), obecność rzeczy teraźniejszych jawi się jako dostrzeganie (*contuitus*), a obecność rzeczy przyszłych to oczekiwanie (*expectatio*)⁴⁴. Obecność każdego z czasów stanowi więc swoisty „obraz” w umyśle. Obraz, jaki świadomość ma w sobie, niezależnie od tego, jakiego czasu dotyczy, to teraźniejszy byt mentalny, ponieważ istnieje tu i teraz. Oczywiście sam obraz nie jest czymś realnym, ale umysłowym, to swoista „myśl”, a nie obiektywne istnienie czasu. Augustyn bowiem zakłada w subiektywny sposób istnienie wszystkich czasów. Te trzy określenia czasowe stanowią **trójcę** (*tria quaedam*) istniejącą w duszy dlatego, że dopasowują się one do jej triadycznej struktury. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość to są wytwory triadycznej duszy, która ma takie funkcje, jak *expectare*, *attendare*, *meminisse*. Każda z tych funkcji mentalnych tworzy w umyśle i odczuwa określony czas. Oczywiście taka percepcja czasu z podziałem na trzy dziedziny jest tylko naszym indywidualnym poznaniem czasu.

Wszystkie trzy dziedziny skupiają się w aktualnej teraźniejszości. Jednak gdy się przyjrzeć teraźniejszości, to okazuje się, że nie ma ona rozciągłości⁴⁵. Trudno więc mierzyć coś, co nie ma długości, nie trwa przez jakiś czas. Każdy bowiem okres czasu zakłada to, że rozpada się na przeszłość i przyszłość. Doświadczyć teraźniejszości można wtedy, gdy ona przebiega w naszej aktualności. Według Augustyna teraźniejszość mierzymy właśnie w obecnym teraz, a nie wtedy, gdy już jej nie ma⁴⁶.

Można by się spierać z tym poglądem, bo przecież trudno jest mówić o mierzeniu teraźniejszości. Czy to w ogóle można określać jako mierzenie? Mierzyć bowiem można coś, co ma wymiary, gabaryty. A teraźniejszość takowych nie ma, wydaje się, że teraźniejszość nie ma bytu, a jednak realnie jest, bo to właśnie ona autentycznie jest doświadczana. Trudno nawet stwierdzić, czy można mierzyć czas, skoro składa się on z takich niemierzalnych teraźniejszości. Wszelkie miary czasu są jedynie organizacją czasu, po to, aby ludzie mogli się w nim odnaleźć.

b. Nierozciągłość teraźniejszości. Wieczność aktualnego „teraz”

Gdy bierzemy pod uwagę teraźniejszość (*praesens*), to możemy się zastanowić, czy posiada ona trwałość. Z psychologicznego, subiektywnego punktu widzenia nie jest ona trwała, bo zaraz przechodzi w przeszłość. Każda teraźniejszość, przez którą

⁴⁴ Conf. XI, 20, 26, PL 32, 819: [.....] *Sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video; praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.*

⁴⁵ Conf. XI, 21, 27, PL 32, 819: [...] *Praesens vero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium?*

⁴⁶ Conf. XI, 21, 27, PL 32, 819, tłum. pol. s. 272.

przechodzimy, przemija, bo gdyby była ona trwała i nasza świadomość utrzymywałaby się w tej terażniejszości na stałe, to wówczas byłaby ona wiecznością⁴⁷. Z ujęcia naszej percepcji poznawczej terażniejszość zmienia się w przeszłość, więc trudno jest orzec, czy w ogóle terażniejszość istnieje. Czy wobec tego terażniejszość ma jakiegokolwiek trwanie, skoro zaraz jej nie będzie? Zdaje się, że żadna z terażniejszości, które w swoim życiu przeżywamy, nie ma rozciągłości. A skoro czas składa się z niezliczonej ilości terażniejszości, to można się zastanowić, czy czas w ogóle realnie istnieje, bo może również nie ma rozciągłości, chociaż my ją odczuwamy. Według Augustyna nie można prawdziwie uznać, że czas istnieje, lecz zmierza on do stanu niebytu (*tendit non esse*)⁴⁸. Istnienie naszej aktualnej terażniejszości jest specyficznym bytowaniem, bo z ujęcia naszej świadomości jest przemijaniem i zmierzaniem do „nie-istnienia”.

Terażniejszość jest niepodzielna i sama w sobie nie ma rozciągłości, to jakaś chwila bez trwania, a jednak realnie istnieje, skoro mamy świadomość jej istnienia. A ponieważ nie umiemy utrzymać się w tej terażniejszości na stałe, wobec tego ta obecna chwila znika i ustępuje miejsca kolejnej chwili, która staje się dla nas aktualna⁴⁹. Gdybyśmy chcieli uchwycić terażniejszość, okazuje się to niemożliwe. Terażniejszość można by dzielić w nieskończoność, aż w końcu dojdzie się do stwierdzenia, że sprowadza się ona do nieuchwytnej chwilki, najmniejszej, właściwie zerowej części momentu, *minutissima pars momenti*⁵⁰. Chociaż wydaje się, że czas trwa, to jednak okazuje się nietrwały. Sądzę, że to raczej nasza uwarunkowana świadomość nie ma możliwości utrzymać trwałości w żadnym czasie, dlatego w sposób złudny sądzi, że momenty są nietrwałe, bo dla naszej percepcji przemijają i umykają naszej jaźni.

Trudno jest nawet określić, czy terażniejszość posiada jakąś „długość”, bo zależy, co rozumiemy pod pojęciem terażniejszości. Terażniejszością może być chwila, moment, jednak za terażniejszość nie można uznać ściśle tej obecnej godziny, tego roku mojego życia czy też tego stulecia dla ludzkości. Są to bowiem dłuższe odcinki czasu, które można podzielić na krótsze części. Wszystkie krótsze okresy nie mogą przecież istnieć jednocześnie, lecz następują po sobie. Doba składa się z godzin, a godziny z minut, które mijają⁵¹. I wszystkie te umykające okresy nie są obecne naraz w jednym czasie, to znaczy w jednej aktualnej chwili. Właściwie terażniejszością można by nazwać tylko taki moment, którego nie da się już podzielić, bo jest on nieuchwytny dla naszej jaźni, nie do wyobrażenia, właściwie zdaje się nie istnieć.

Terażniejszości nie da się rozciągnąć „przestrzennie”, nie posiada ona dla siebie „obszaru”, *nullum habet spatium*⁵². Terażniejszość można więc uznać za najmniejszą jednostkę czasową, której nie można już rozdrabniać na żadne części. Z drugiej strony trudno orzec, czy terażniejszość to jakaś jednostka, bo przecież jednostka jakiegokolwiek miary ma pewną wartość. W tym wypadku musiałaby to być długość trwania.

⁴⁷ Conf. XI, 14, 17, PL 32, 816: [...] *Praesens autem si semper esset, praesens, necin praeteritum transiret; iam non esset tempus, sed aeternitas.*

⁴⁸ Conf. XI, 14; 17, PL 32, 816, tłum. pol. 266: [...] *ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse.*

⁴⁹ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 254.

⁵⁰ Por. Conf. XI, 15, 20.

⁵¹ Conf. XI, 15, 19.

⁵² Conf. XI, 15, 20.

A przecież nie można określić trwania terażniejszości. Terażniejszość „jest”, ale nie trwa ani chwili, jakby jej „nie-ma”, chociaż realnie istnieje.

Nasz umysł ujmując czas w aspekcie linearności, zakłada, że taka chwila przechodzi od przyszłości do przeszłości. W jakimś momencie staje się terażniejszością i wówczas nie ma rozciągłości⁵³. Jednak można się zastanowić, jaki to moment jest terażniejszością (a nie jest przeszłością i przyszłością) i dlaczego akurat ten moment odczuwamy jako terażniejszy, a nie inny. Dlaczego tak właśnie doświadczamy rzeczywistości i dlaczego tę aktualną chwilę przeżywamy, dlaczego odbieramy tę chwilę właśnie w takiej, a nie innej kolejności. I czy rzeczywiście jakaś chwila przybywa do nas z przyszłości, by stać się naszą aktualną terażniejszością, a potem przeminać do przeszłości?

Terażniejszość, chociaż nierozciągalna, to jednak dla naszej świadomości jest prawdziwa. Widać więc, że terażniejszości nie da się porównać z żadnym okresem, terażniejszość właściwie jest i nawet jeśli nie jesteśmy w jakiejś terażniejszości, to istniejemy w innej terażniejszości, zawsze istniejąc w jakimś teraz. Można mówić o wieczności terażniejszości, zarówno każdej terażniejszości poszczególnych stworzeń, jak i wszystkich terażniejszości wziętych naraz i scalonych w wieczności. Dla każdego stworzenia zawsze istnieje terażniejszość i nigdy poza terażniejszość ono nie wychodzi, terażniejszość staje się dla niego wiecznością. Terażniejszość wiecznie istnieje, chociaż my w żadnej terażniejszości nie utrzymujemy się na stałe. Właściwie to istnieje jedna terażniejszość Boga, która wszystko obejmuje, a my jedynie przeżywamy tę wieczną terażniejszość częstkami, fragmentarycznie dzieląc ją na momenty.

Trudno jest mówić o bytowaniu przeszłości i przyszłości, bo tylko, to co jest obecne teraz, jest najbardziej rzeczywiście odczuwane. Terażniejszość jest realna, bo przecież jej doświadczamy, a jednak samej terażniejszości jako takiej nasz umysł nie jest w stanie uchwycić czy też określić. Mówiąc o terażniejszości, nie można określić, że jest ona okresem czasu. Czyżby nie należała do czasowości? Więc czy można ją uznać za ślad wieczności *vestigum aeternitatis*? Skoro terażniejszości jakby „nie-ma” w naszym świecie, bo dla naszej percepcji jest nieuchwytna, to czy w ogóle należy ona do wieczności? Przecież wszystkie terażniejszości, które są aktualne dla wszystkich poszczególnych stworzeń, są w obrębie wieczności i w każdej terażniejszości jest zawarta wieczność. Każda terażniejszość jest wieczna, a może nawet sama jest wiecznością. Wieczność bowiem jest aktualna od zawsze. Natomiast każda terażniejszość jest aktualna dla danego stworzenia, które ją przeżywa. Oczywiście stworzenie przeżywa tylko jedną terażniejszość, która jest dla niego aktualna, nie doświadcza innych terażniejszości, ale to wcale nie oznacza, że inne terażniejszości nie są aktualne. Owszem, są aktualne, ale w swoim czasie i dla danego stworzenia, są przeżywane przez jakąś świadomość. Tyle, że moja aktualna świadomość jest akurat w tym obecnym, aktualnym moim „teraz”. Natomiast wieczność Bytu Absolutnego jest we wszystkich „teraz”, dlatego Świadomość Boga jest aktualna we wszystkich „teraz”. Gdy „zamrozimy”, czyli unieruchomimy terażniejszość, to rzeczywiście wyda się ona jakby nie-czasem, bo taka terażniejszość jest niezmienna, utrwalona niczym na zdjęciu. Niezmiennność zaś jest cechą wieczności. Jednak mamy poczucie

⁵³ *Conf. XI, 15, 20, PL 32, 817: Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium*, tłum. pol. 268.

zmienności tylko dlatego, że przechodzimy przez różne terażniejszości, doświadczamy różnych „teraz” po kolei, nie wszystkich razem. Zawsze będąc w różnych terażniejszościach, automatycznie jesteśmy w wieczności, która jest we wszystkich „teraz” rzeczywistości.

Terażniejszość jest stawaniem się, nieustannym wchodzeniem w „przestrzeń” jeszcze niezainicjowaną (dla nas) i odchodzeniem w przestrzeń już zainicjowaną. Terażniejszość wciąż staje się (pojawia się) w każdym czasie, a właściwie to sama tworzy każdy czas. Stąd można wysnuć wniosek, że każdy czas jest terażniejszy. To jest nasze „zdroworozsądkowe” rozumienie czasu, które zgrywa się z założeniem prezentyzmu. Zakłada ono ciągłe stawanie się terażniejszości i uznaje, że w każdym czasie zachowana jest tożsamość. Intuicja podpowiada nam, że realna jest właśnie terażniejszość.

c. Rozciągnięcie czasowe dokonujące się w świadomości.

Wrażenie przemijania czasu

Augustyn z jednej strony uznaje pewną obiektywność czasu, ale w większym stopniu uwagę skupia na wewnętrznym, osobistym doświadczaniu czasu. Czas może stanowić wytwór naszej świadomości i jest rozciągłością umysłu⁵⁴. To umysł dokonuje swoistej operacji rozciągania czasu, czyli nadaje mu pewną trwałość. Odczuwamy trwanie w jakimś okresie dlatego, że nasz umysł umiejętnie łączy w sobie trzy aspekty czasu: pamięta przeszłość, jest skupiony na terażniejszości i wyobraża sobie przyszłość. Terażniejszość w jakimś sposób zostaje rozciągnięta w świadomości. Z jednej strony jest nieuchwytnym momentem, ale z drugiej strony łączy w sobie „trochę” przeszłości i „trochę” przyszłości. Terażniejszość niejako spaja wszystkie czasy w sobie. Terażniejszość staje się rozciągliwa za sprawą naszej świadomości, która stwarza sobie wrażenie trwania. Gdy umysł trwa niezmiennie w terażniejszości, nie rozpatrując za bardzo przeszłości ani nie wybiegając myślami za daleko w przyszłość, to wówczas wchodzi w wieczność, bo chwila obecna jest wiecznością. Wieczność zawiera się w każdej terażniejszości. Tu i teraz jest wieczność Boga. W każdej terażniejszości jest wieczność, chociaż my nie możemy swoją świadomością przebywać w każdej terażniejszości swego życia, to jednak zawsze w jakiejś terażniejszości jesteśmy, co sprawia, że zawsze jesteśmy w wieczności, bo wieczność ogarnia wszystkie „teraz” wszystkich stworzeń.

To ludzki umysł dokonuje operacji mierzalnych i tworzy konstrukt zwany czasem. Tylko rozumna dusza jest w stanie uświadomić sobie obecną terażniejszość⁵⁵. Rozumność, którą posiada ludzka jaźń, jest częścią Logosu, czyli Boskiej Racjonalności. A przecież Logos wcielony, będący w każdym stworzeniu, odczuwa czasowość, czyli oddziaływanie stworzeń. Dusza ożywiając ciało, czyli będąc w świecie czasoprzestrzennym, też nosi na sobie jarzmo czasu.

Czas można uznać za „rozpięcie duszy”, bo to właśnie w świadomości duszy dokonuje się rozciągnięcie czasowe i jego doświadczanie. Można się z drugiej strony zastanowić, czy bez tego uświadomienia czas w ogóle by istniał. Być może czas

⁵⁴ *Conf.* XI, 26.

⁵⁵ R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, s. 78.

istnieje w jakiejś innej „formie”, ale przez nas jest uświadamiany jako wrażenie rozciągnięcia chwil.

Zjawiska, których doświadczamy w świecie, zdają się nam przemijające, jednak pozostawiają ślad w naszym umyśle, utrwalają się w pamięci, stąd mamy wrażenie ciągłości rzeczywistości. Nasze doświadczenia w jakiś sposób zapisują się, to znaczy, że pamięć o nich pozostaje długo w naszym umyśle. Mijające zjawiska i rzeczy pozostawiają ślad w świadomości jako wrażenia, chociaż realne rzeczy i zdarzenia już przeminęły. Oczywiście możemy się tutaj zastanowić, czy rzeczywiście zjawiska minęły. Lepiej jest uznać, że to nasza świadomość już nie uczestniczy w tych zjawiskach. Niemniej jednak świadomość nosi w sobie ślad doświadczenia tych zjawisk. Zdarzenia, które przeminęły, tkwią w umyśle i to właśnie te wrażenia mierzy się, a nie fizyczne rzeczy, które je wywołały, a których aktualnie nie ma⁵⁶.

Czas staje się „rozciągliwy” dzięki właściwości ludzkiego umysłu, który daje możliwość pomiaru czasu. To właśnie w umyśle tworzą się relacje pomiędzy wspomnieniami, wrażeniami i oczekiwaniami, co nadaje odczucie czasowości. Tylko terażniejszość możemy odbierać percepcyjnie. Natomiast przeszłość i przyszłość, chociaż realnie ich nie doświadczamy, to jednak mamy o nich wiedzę w postaci wspomnień lub oczekiwań, które również tworzą się w terażniejszości. Wszystkie konstrukty czasowe: wspomnienia, wrażenia i oczekiwania zawsze odnoszą się do jakiejś terażniejszości. Właściwie istnieje tylko terażniejszość rozumiana jako aktualna obecność.

Gdy doświadczamy czegoś obecnie, to nasza uwaga aktualnie skupia się na tym fenomenie. Ta uwaga jest skupieniem terażniejszym i niejako przeprowadza coś z przyszłości (z potencji) ku przeszłości (fakt dokonany). Oczekiwanie i wyobrażenie przyszłości przechodzą przez terażniejszą uwagę i przeprowadzają ją do pamięci przeszłości. W takim subiektywnym ujęciu przyszłość wciąż się zmniejsza, a przeszłość zwiększa. Jest to jednak dość ułomne linearne pojęcie czasu zakładające, że czas cały się dopełni po wchłonięciu przyszłości i wówczas stanie się przeszłością⁵⁷.

Ludzki umysł, który ma uwarunkowane iluzoryczne poznanie, dokonuje pewnej operacji liniowego postrzegania czasu i przeciągania zdarzeń w jakimś ciągu. Umysł posługując się swoimi funkcjami, odczuwa subiektywne zmniejszanie się przyszłości i zwiększanie przeszłości, bo takie ma indywidualne doświadczenie życia. W umyśle istnieją odpowiednie funkcje odpowiadające percepcji czasowej. Umysł na początku czegoś oczekuje, a gdy już to następuje, to skupia na tym uwagę, by następnie to zapamiętać. Chociaż przyszłości jeszcze nie ma dla naszej aktualnej terażniejszości, to jednak umysł już jej oczekuje i wyobraża sobie. Przyszłość więc tkwi w umyśle jako obraz wyobrażony. To samo dotyczy przeszłości, której już nie ma w naszej terażniejszości, a jednak umysł przechowuje pamięć o niej. Przeszłość zostawia swój ślad w świadomości jako obraz zapamiętany. Zarówno przyszłości, jak i przeszłości nie ma w naszej aktualności, a jednak mają one swoiste istnienie mentalne i tkwią aktualnie w naszej świadomości, czyli w pewnym sensie są terażniejsze, bo istnieją w obecnym momencie. Chociaż nie jest to ani realna przyszłość, ani realna przeszłość, to jednak jest to jakaś wiedza na ich temat, którą posiada nasza obecna

⁵⁶ Conf. XI, 27.

⁵⁷ Conf. XI, 27.

świadomość. Jeśli zaś chodzi o terażniejszość, to też trudno stwierdzić, czy jest ona na stałe przechowywana w umyśle, skoro nie ma ona rozpiętości i „jest” tylko w chwili przemijania. Sam zaś proces upływu czasu rozbity jest na dłuższy okres. Obejmuje jakby zapowiedź przyszłości, moment przemijania i ucieczkę, zapadnięcie się w przeszłość. Terażniejszość jakby rozpada się na przeszłość i przyszłość, zostaje jedynie nierozciągliwa aktualność, która jakby zanika, staje się niczym. Terażniejszości nie można co prawda uchwycić, ale to właśnie ona jest właściwie przeżywana. Z drugiej strony można założyć, że „dłużej” doświadczamy przyszłości i przeszłości, bo ich obraz mamy w umyśle, natomiast terażniejszość nie jest obrazem, lecz właściwie jest. My przechodzimy przez terażniejszy moment i wówczas jest on dla nas realny, nie uczestniczymy bowiem w iluzyjnym obrazie, lecz w aktualności. I dopiero gdy z niej wychodzimy, wówczas ten moment, w którym byliśmy, zostaje zapamiętany i funkcjonuje w naszym umyśle jako wizja. Zanim zaś zaczęliśmy doświadczać danego momentu, to też funkcjonował on w naszym umyśle jako coś oczekiwanego. Stąd wniosek, że terażniejszość nie jest tylko wizją, ale doraźnym przeżyciem. Terażniejszość istnieje co prawda w przemijaniu, ale swoją egzystencję zawdzięcza skupieniu umysłu. Skupienie uwagi jest operacją umysłową polegającą na przeprowadzeniu poprzez „teraz” od czegoś, czego jeszcze dla nas nie ma (przyszłości) do czegoś, czego już nie ma (przeszłość). Terażniejszość pojawia się niejako z nicości i zdąża do niebytu. W naszym umyśle istnieje już jakby zapowiedź tego, co będzie, i nasz umysł rejestruje już to, chociaż to nie zaistniało. Przewidujemy pewne zdarzenia, które staną się terażniejszością, gdy są aktualne, to koncentrujemy na nich uwagę, a następnie, gdy już w nich nie uczestniczymy, to zapamiętujemy i przechowujemy ich ślady w pamięci. Wszystko jednak sprowadza się do bieżącej chwili. Oczywiście jest to psychologiczne doświadczenie w ujęciu linearnym. W rzeczywistości boskiej wszystkie terażniejszości istnieją naraz razem, a jedynie nasza świadomość przeżywa je w jakiejś kolejności. Na podstawie poglądów Augustyna można by dojść do wniosku, że to dusza ludzka tworzy terażniejszość i wszystko do swej aktualności sprowadza. Jednak nasze subiektywne odczucie obecnej chwili wcale nie oznacza, że inne chwile nie istnieją. Istnieje bowiem nieskończona ilość terażniejszości doświadczanych przez inne stworzenia. Tyle, że każde stworzenie w naszej rzeczywistości czasoprzestrzennej istnieje tylko w jednym „teraz”.

Z psychologicznego punktu widzenia przyszłość to długie przeczucie przyszłości, jakby jej przewidywanie. Przeszłość zaś to długie pamiętanie o przeszłości, przechowywanie jej obrazu, czyli jej wspomnianie⁵⁸. Terażniejszość zaś jest realną obecnością w świadomości. Można też stwierdzić, że to świadomość zawsze jest w terażniejszości. Będąc zawsze w jakiejś aktualności, stale jest obecna, co oznacza, że jest zanurzona w wieczności. Wieczność jest zawsze obecnością w każdej terażniejszości, wobec tego indywidualna świadomość niezależnie od tego, w jakiej terażniejszości jest, to nigdy z wieczności nie wychodzi. Trudno jest uchwycić momenty czasu i je mierzyć, zdaje się, że miernienu podlega tylko to, co już tkwi w pamięci, czyli jest niejako skryształizowane i nie można tego zmienić. Wydaje się, że przeszłość jest niezmienna, wobec tego można ją określić i zmierzyć. Oczywiście istnieją teorie zakładające, że przeszłość tak naprawdę wcale nie jest stała i pewna, jak nam się

⁵⁸ Por. *Conf.* XI, 28.

wydaje. Bóg w swojej wszechwiedzy kształtuje wszystkie terażniejszości naraz, a tylko z naszej perspektywy jawią się one jako przeszłe czy przyszłe. To tylko z naszego uwarunkowanego ujęcia pewne czasy wydają się utrwalone, a inne są jeszcze w stanie możliwości (potencji). Zresztą obraz przeszłości tkwiący w naszej pamięci jest też zmienny, bo nasza pamięć zmienia się w czasie.

Właściwie to nie okresy przeszłe się mierzy, lecz to, co utkwilo, wyryło się w naszym umyśle i tam funkcjonuje jako swoiste wrażenie podlegające pomiarowi. Jakieś zdarzenie wytworzyło *affectio* i ono jest mierzone, a nie zdarzenie, które je wywołało i które już przestało realnie oddziaływać na naszą świadomość⁵⁹. Dusza mierzy to, co ma w sobie. *In te, anime meus, tempora metior*⁶⁰. Tę wyrytą informację doświadczenia, którą w sobie przechowujemy, określamy i staramy się określić. Nasz pomiar jest też niepełny, bo samo wrażenie jako takie jest niemierzalne. Również oczekiwane – wyobrażenie – nie może być zmierzone. Nasza antycypacja jest jedynie hipotetycznym założeniem, które jest czymś potencjalnym.

Aby świadomy umysł mógł doświadczać czasu, musi mieć aktywną taką funkcję, jak pamięć. Pamięć jest pewnym zbiorem informacji na temat innych czasów, których nie doświadczamy obecnie. Nie tylko wspomnianie czegoś, ale też planowanie i oczekiwanie to operacje umysłowe, które nie będą zachodzić bez pamięci. Pamięć koduje wszelkie informacje, nie tylko wspomnienia, ale i plany – oczekiwania. Dzięki pamięci mamy percepcję czasowości, bo w pamięci kumulujemy doświadczenia zjawisk przeszłych, by na ich podstawie planować rzeczy przyszłe. Wyróżnia się pamięć retrospektywną, zatrzymującą informacje o zdarzeniach przeszłych, i pamięć prospektywną, posiadającą dane na temat planowania zdarzeń przyszłych⁶¹, oczekiwania i zamiary na temat działań, jakich zamierza się dokonywać w przyszłości⁶².

W duszy następuje pewne zespolenie wspomnienia z oczekiwaniem. Tylko dusza jest w stanie zjednoczyć w swej świadomości doświadczenia z różnych czasów, czyli może odczuć następstwo zachodzących zdarzeń i uświadomić to sobie w terażniejszości, nadając trwanie całemu ciągowi przyczynowo-skutkowemu. Dusza ukazuje samej sobie wszystkie czasy jako jedną całość, tworząc z nich spójną rzeczywistość, a żyjąc w ciele fizycznym, dostosowuje się do praw czasoprzestrzennych, czyli odczuwa bieg czasu, sama pozostając bezczasowa i niezmienna, chociaż uczestnicząca w przemianie ciała. Dusza działając na umysł, potrafi uchwycić proces następowania i poprzedzania zjawisk, ale w swej aktualności jednoczy „przed” i „po”, bo zakotwiczona jest od zawsze w wieczności. Staje się pośrednikiem między czasem a wiecznością. Sama zakorzeniona w wieczności i niezmienna, musi działać w czasie i przejawiać się w zmienności.

Augustyn reprezentuje koncepcję, wedle której czasy sukcesywnie następują po sobie, natomiast dusza ludzka jednoczy w swej świadomości wszystkie czasy, uchwytując ich kolejne następowanie, czyli stwarzając sobie iluzję szeregu. Każdy „moment” wzięty z osobna staje się niczym, a jednak mamy poczucie ciągłości

⁵⁹ R. Heinzman, *Filozofia średniowiecza*, s. 78.

⁶⁰ *Conf.* XI, 27, 35–36.

⁶¹ Zob. E.A. Maylor, G. Smith, S. Sala, R. Logie, *Prospective and Retrospective Memory in Normal Aging and Dementia: An Experimental Study*, „Mem. Cognit.” 30/6(2002), s. 871–884.

⁶² R. Albiński, *Pamiętanie o zamierzonych działaniach. Przegląd badań nad pamięcią prospektywną*, „Psychologia Jakości Życia” 8/2(2009), s. 204.

czasowej. Dusza ludzka jednocząc i uświadamiając sobie wszystkie czasy, wydaje się stać niejako poza czasem, jest czymś pozaczasowym, mającym zdolność do doświadczenia czasu i niejako organizowania go. Sama wykazuje pewną rozciągłość (*distintio animae*)⁶³ i odczuwa też to rozpięcie, dlatego współlistnieją w niej trzy władze zdolne do percepcji czasu.

Teraźniejszość istnieje tak naprawdę w wyniku aktu uprzytomnienia jej sobie. Tam, gdzie jest świadomość, tam jest terażniejszość. Uświadomienie sobie tego „teraz” jest warunkiem istnienia aktualnej chwili. Jest ona aktualnością właśnie dlatego, że jest w świadomości. Dusza rozumna dokonuje aktu *repraesentatio*, uchwytuje terażniejszość, przedstawiając ją sobie. W duszy rozumnej każdy czas ma pewną obecność, chociaż przeszłość i przyszłość to tylko ślady, a nie realne istnienie. Po tym jednak można poznać, że realnie istnieje terażniejszość, dlatego, że jest teraz doświadczana poprzez świadomość.

Widać więc, że umysł podejmuje aktywność podzieloną na oczekiwanie, uwagę i pamięć, w zależności od tego, do jakiego czasu się odnosi. Niemniej jednak może wyłączać swoje funkcje i utrzymywać je niejako w uśpieniu. Przykładowo świadomość nie zawsze musi oczekiwać przyszłości, również nie w każdej chwili musi pamiętać o przeszłości. Oczywiście te funkcje zawsze są w stanie gotowości i w każdej chwili są czujne na wezwanie woli duszy, ale nie muszą być cały czas uaktywniane. Tylko uwaga, czyli skupienie na obecnej chwili, ma stałą obecność. Oczywiście tutaj też możemy mieć wątpliwości, czy uwaga taka jest stale obecna, bo np. podczas snu lub w trakcie stanów nieświadomości nie skupiamy się na chwili obecnej, a jednak przecież tkwimy w jakiejś aktualności. Bycie bowiem to istnienie, ale nie zawsze należy utożsamiać je z uświadomieniem sobie tego istnienia, istnienie to nie jest myślenie. Założmy jednak za Augustynem, że w stanach zupełnej świadomości, gdy mamy poczucie czasowości, to uwaga skupiona na obecnej chwili jest jedynie realna i stale istniejąca. Im dłużej utrzymujemy uwagę, tym bardziej ta uwaga rozciąga się na to, co już przeminęło, i coraz bardziej uruchamiamy pamięć. Według Augustyna dłuższe utrzymywanie uwagi sprawia, że zmniejsza się dziedzina oczekiwania, a powiększa zasób pamięci. Im dłużej skupiamy się, tym bardziej rozszerza się nasza pamięć rzeczywistości. W ten sposób indywidualny człowiek może pamiętać swoje jednostkowe życie, a ludzkość pamięta swoje dzieje⁶⁴.

Można by hipotetycznie przyjąć, że jesteśmy w trzech momentach, mamy w umyśle jeszcze fragment ulatującej przeszłości i namiastkę następującej przyszłości jednoczące się w terażniejszości. Nasz umysł dokonuje takiej operacji rozciągania czasu, aby móc odnaleźć się w rzeczywistości. Teraźniejszość, która przeszła przez fazę aktualności, staje się już faktem niezmiennym (przynajmniej z naszej perspektywy), zapada się w przeszłość i nie można jej już zmienić. Z drugiej strony można uznać, że terażniejszość wcale nie umyka, lecz to my przemijamy, płynnie przechodzimy z jednego „teraz” do drugiego w kontinuum zdarzeń. Mamy poczucie istnienia w ciągu kilku chwil, które spajają się i tworzą jakąś „większą” terażniejszość. Istniejemy w trójcy czasów, gdzie następuje ich krótkotrwałe zespolenie, a przejściem jest zawsze

⁶³ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 255–256.

⁶⁴ *Conf.* XI, 28.

teraźniejszość. W ten sposób świadomość odczuwa trwanie i zachowuje przeświadczenie, że uczestniczy w dłuższym procesie.

d. Strzałka (kierunek) czasu w aspekcie psychologicznym

Augustyn z Hippony reprezentuje liniową koncepcję czasu, który posiada swą strzałkę i kierunek⁶⁵. Momenty czasu przybywają jakby z przyszłości i poprzez teraźniejszość zmierzają do przeszłości, czyli przybywają z rzeczywistości, która jeszcze nie istnieje, przechodzą poprzez to, co nie ma rozciągłości, i zmierzają ku czemuś, czego już nie ma⁶⁶. Jednak jest to subiektywne wyobrażenie czasu. Równie dobrze można by założyć, że momenty czasu przebiegają od przeszłości poprzez teraźniejszość i dążą ku przyszłości. Jakikolwiek kierunek czasu byśmy przyjęli, to zarówno przeszłości, jak i przyszłości nie ma realnie dla naszej aktualnej teraźniejszości.

Tu warto zastanowić się, czy rzeczywiście istnieje strzałka czasu biegnąca od przeszłości poprzez teraźniejszość ku przyszłości. Czy też może proces zachodzi odwrotnie – od stanu możliwości, czyli przyszłości, poprzez aktualizację w teraźniejszości, aby przejść do przeszłości. Z chronologicznego punktu widzenia przeszłe przyczyny są wcześniejsze od przyszłych skutków. Z logicznego wywodu wynika, że zdarzenia przeszłe kształtują teraźniejszość, a ta wpływa na przyszłość.

Z drugiej strony nasza świadomość odczuwa, że teraźniejszość przemija, i z subiektywnego punktu widzenia kierunek czasu przedstawia się w ten sposób, że coś ze stanu potencji, czyli przyszłości, wchodzi w teraźniejszość, czyli aktualizuje się, aby przepaść w przeszłość i stać się czymś dokonanym. Zakładamy, że czas płynie jakby „do przodu”, co jest złudzeniem poznawczym wynikającym z tego, że nieznaną nam przyszłość wciąż pozostaje otwarta i może być kształtowana w naszej teraźniejszości. Możemy też założyć, że to, co kreowane jest w teraźniejszości, przechodzi w przeszłość. Wynika z tego, że kierunek czasu jest odwrotny z podkreśleniem tworzenia się przeszłości. Tradycyjnie jednak zakłada się, że to czasy przeszłe kształtują naszą teraźniejszość. Podobnie też możemy założyć, że w naszej teraźniejszości kreujemy zdarzenia przyszłe, które jeszcze dla nas nie zaistniały i są jedynie ewentualnością. Jednak z drugiej strony zdarzenia oczekiwane w końcu następują w teraźniejszości. Wynikałoby z tego, że możliwość istniejąc najpierw w przyszłości, aktualizuje się w teraźniejszości, czyli przyszłość kreuje teraźniejszość.

Augustyn analizując czas, w większym stopniu badał to zagadnienie pod względem psychologicznym, natomiast w mniejszym stopniu interesowały go zjawiska kosmologiczne⁶⁷. Według platońskiej kosmologicznej wizji to uporządkowane ruchy gwiazd, wiecznie się powtarzające, wyznaczają czas. Augustyn wychodzi z założenia, że nawet bez kosmicznych ruchów czas by istniał. Chociaż czas związany jest z ruchem i przemianą, to jednak sam w sobie nie stanowi ruchu ciał niebieskich⁶⁸. Dla Augustyna czas nie jest ruchem ciał (*non est ergo tempus corporis motus*)⁶⁹ i istniałby

⁶⁵ Na temat doświadczenia strzałki czasu zob. J. Gołosz, *Upływ czasu i ontologia*.

⁶⁶ *Conf.* XI, 21, 27, PL 32, 819, tłum. pol. s. 272.

⁶⁷ Zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, s. 77.

⁶⁸ *Conf.* XI, 23, 29, PL 32, 820: *Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora?* [...]

⁶⁹ *Conf.* XI, 24, 31.

nadal, nawet gdyby ciała niebieskie były nieruchome. Nie zmienia to jednak faktu, że ruch elementów rzeczywistości jest swoistą organizacją czasu, bo za pomocą tego ruchu obliczamy upływanie pewnych okresów, np. lat⁷⁰. Augustyn jednak błędnie uznaje, że czas jest czymś niezależnym od ruchu rzeczy i że ciała poruszają się niejako wewnątrz czasu, a ich działanie nie stanowi czasowości⁷¹. W takim ujęciu wszelkie zjawiska zachodziłyby w obrębie czasu, który byłby czymś absolutnym, stanowiłby środowisko, w obrębie którego wszystko istnieje. Czas byłby warunkiem odgórnie założonym dla istnienia rzeczy i wedle niego dokonywany byłby pomiar ruchów elementów świata. Przeciwnicy tej teorii odrzucają taką absolutność czasu. Czas przecież nie jest jakimś tyranem z góry dodanym do rzeczy, czas bowiem wyprowadza się z oddziaływań elementów świata na siebie nawzajem, nie istnieje substancjalnie, niezależnie od rzeczy, lecz wynika z ich wzajemnych relacji, które tworzą różne czasowości.

ZAKOŃCZENIE

Myśliciele różnych epok starali się uchwycić fenomen czasowości i odnieść to do wieczności. W niniejszym artykule zaprezentowane zostały koncepcje Augustyna z Hippony, którego psychologiczne ujęcie fenomenu czasowości do dzisiaj jest aktualne.

Według Augustyna to wewnętrzna świadomość posiada doświadczenie czasu. Czas można mierzyć dzięki temu, że zachodzą czynności duchowe człowieka. Można by je nazwać zjawiskami mentalnymi, które same tworzą czasowość, ponieważ nie objawiają się wszystkie naraz, lecz zachodzą etapowo. Funkcje duszy, która uchwytuje czas, to *expectare*, *attendere*, *meminisse* i one tworzą wewnętrzny czas w umyśle człowieka. Właściwie to istnieje jeden czas, który jest przez nasz umysł rozdzielany na różne czasy, ale tak naprawdę to są różne doświadczenia czasowości. To, co określamy przeszłością czy przyszłością, jest innym doświadczeniem rzeczywistości. Mamy przecież odczucie, że coś minęło, czyli czegoś już doświadczyliśmy i mamy przeświadczenie, że czegoś jeszcze nie doświadczyliśmy, ale oczekujemy, że to się zdarzy. Te doświadczenia w naszej świadomości tworzą podział czasu. Czas jest czymś uformowanym w duchu, natomiast rozpiętość tego ducha – świadomości – tworzy poczucie trwania czasu. Jaźń od zawsze posiada funkcje rozdzielania czasu, jednak po wyjściu z materialnej obudowy cielesnej nie potrzebuje takich władz, jak wspomnienie i oczekiwanie. W „wymiarze” beczasowym jest jedynie skupienie, jest samo bycie, jestestwo.

W rzeczywistości czas jest sposobem poznawania rzeczywistości, która cała naraz jest. Wszystko jest wiecznością i całością, a jedynie przez różne świadomości jest różnie postrzegane. Im wyższa świadomość, tym wyższa partycypacja w wieczności i głębsze, doskonalsze poznanie.

Wieczność ogarnia wszystko naraz, nie etapowo, fragmentarycznie. Świadomość Bytu Absolutnego to wiedza cała naraz o wszystkim, natomiast niższe świadomości

⁷⁰ *Conf.* XI, 23, 29, PL 32, 820.

⁷¹ *Conf.* XI, 24.

mają niepełny obraz rzeczywistości, poznają ją we fragmentach, których nie są w stanie zatrzymać w swej świadomości na stałe. Dlatego mają one niepełne doświadczenie rzeczywistości w zmienności.

Czas jest właściwie mierzony w duszy⁷², czyli świadomości ludzkiej, bez której upływ czasu w ogóle nie byłby uświadamiany. Jednak to nie oznacza, że obiektywnie by nie płynął. Trudno jest mówić, że czas jest „czymś”, nie jest to żaden byt w sensie absolutnym, a jednak ma swoiste bytowanie. Można powiedzieć, że czas jest wytworem poznawczych władz jaźni. To funkcje umysłu go tworzą, ale robią to na podstawie pewnych zjawisk zachodzących w świecie zewnętrznym (czyli istniejącym obiektywnie).

Według Augustyna to my wewnętrznie dokonujemy pomiaru czasu, więc nie możemy podlegać kosmologicznym pomiarom. Jednak jest to zbyt skrajnie psychologiczne ujęcie czasowości. Oczywiście czas może być odczuwany przez różne świadomości, ale to nie zmienia faktu, że i bez tego uświadomienia czas istnieje. Zwolennicy relacyjnej koncepcji czasu uznają, że czas jest wynikiem relacji i oddziaływań między elementami rzeczywistości, a przecież te wszelkie ruchy i związki kauzalne istnieją także i bez uświadomienia ich sobie. Oczywiście z drugiej strony można by uznać, że każdy ruch i działanie każdego bytu są w jakimś sensie uświadomione, bo w każdym wymiarze jakaś świadomość istnieje.

Duchowe władze dokonują operacji polegającej na rozpinaniu, rozciąganiu rzeczywistości. To rozpięcie staje się doświadczeniem czasowym. Dzięki temu rozpięciu dusza umieszczona w ciele poznaje rzeczywistość etapowo, bo w jej świadomości powstają wzajemne relacje i stosunki między różnymi czasami. Dusza rozumna tworzy w sobie różnice między czasami, tak rozdrabnia rzeczywistość na części. To różnicowanie daje odczucie zmienności i płynności.

Czasu nie można jednak oddzielać od wieczności, bo wyrażają one tę samą jedną rzeczywistość. Czas będąc w wieczności, od zawsze jest zapoczątkowany w temporalny sposób. Natomiast każda rzecz, która jest temporalna, ma swój początek i koniec w czasie. W rzeczywistości boskiej wszystko rozgrywa się aktualnie i jest zawarte w jednej beczasowej chwili. Na fundamentalnym poziomie wymiarowym świadomość Boga posiada informacje o całości stworzenia i zachodzących oddziaływaniach. Wszystko rozgrywa się w jednym akcie stwórczym, chociaż istoty uwarunkowane cały akt stwórczy spostrzegają w pewnej właściwej dla siebie kolejności, gdyż każde stworzenie widzi tylko nieznaczną część całej rzeczywistości. A ponieważ nie dostrzega innych fragmentów rzeczywistości, to przypisuje je do innego miejsca i czasu, nieznanego w jego teraźniejszości.

Żadne stworzenie nie jest w stanie ogarnąć całej rzeczywistości naraz, pojedyncze stworzenie nie wypełni całości. Z perspektywy Boga wszystko jest Pełnią, natomiast z perspektywy stworzeń wszystko wciąż się dopełnia. Stworzenia nie utrzymując się w jednym stanie na stałe, przechodzą zaraz w innym czasie w inny stan. To przechodzenie etapowe przez rzeczywistość, ciągłe zmienianie stanów, czyli niejako stawianie się wciąż od nowa, czyli transformowanie się, jest odczuwane jako zmienność.

Próbujemy odczytywać sens czasowości w kontekście wieczności, której oczekujemy. Sadzimy, że wieczność dopiero nadejdzie, a w rzeczywistości jest ona wciąż

⁷² *Conf.* XI, 20, 26.

obecna w wymiarach czasowych. Z wieczności ani nigdy nie wyszliśmy, ani z niej nie wychodzimy, od zawsze w niej jesteśmy. Jeśli jesteśmy w czasie, to zarazem jesteśmy ogarniani przez wieczność. Wieczność jest stale obecna od zawsze, jest co prawda transcendentna wobec czasowości, jednak w sobie ją zawiera, stanowi jej zapoczątkowanie i spełnienie, ale sama jest trwałością bez początku i końca⁷³.

Sam czas nie pojawia się w jakimś czasie, lecz istnieje od zawsze w wieczności, jakby w niej zaprzyczynowany. Wieczność ma pierwotność ontologiczną wobec czasu i to ona jest przyczyną powstawania czasu. Bóg jest Przyczyną przyczyn, jest ponad wszystkim, a zarazem jest we wszystkim i istnieje w Nim wszystko, co powstaje wraz z czasem⁷⁴. Bóg stwarza świat wraz z czasem, jednak nie na początku jakiegoś „wcześniejszego” istniejącego czasu, lecz w „początku”, czyli we własnej Świadomości. Czas jest kreowany już w „początku”, zamierzony w zarodku stworzenia.

Z perspektywy wieczności czas nie ma jednokierunkowej strzałki i nie posiada charakteru linearnego, jak myślał Augustyn. Kierunek czasowości z ujęcia Najwyższej Świadomości jest zawsze skierowany ku Bogu, chociaż z perspektywy niższych świadomości mamy wrażenie, że czasu przybywa i że nasz czas skierowany jest niejako „do przodu”, ku temu, czego jeszcze nie znamy. Pełnia czasów już jest w umyśle Boga jako realnie istniejąca. My nie dostrzegamy całej tej manifestacji, bo każde stworzenie żyje tylko w swojej czasowości. Dla Boga, który nie jest podmiotem czasowości, istnieje dosłownie wszystko, czyli cały świat, w którym całościowo objawia się sam Stwórca. W wieczności Boga wszystko jest jednym. Jednak na naszym poziomie wymiarowym wszystko przechodzi przez etapy trwania.

Augustyn zauważył, że zawsze żyjemy w terażniejszości, czyli momencie przemijającym, który nie ma rozciągłości, a więc trwania jakiegoś odcinka czasu. W terażniejszości zdobywamy aktualne informacje o świecie, poznajemy go jedynie fragmentarycznie, nie doświadczamy całej rzeczywistości całościowo, bo nie przebywamy we wszystkich momentach naraz. Przechodząc przez poszczególne chwile, przepływamy przez rzeczywistość w jakimś uporządkowaniu, jakby w ciągu linearnym, nie jesteśmy całkiem zrealizowani, bo znajdujemy się w fazie stawania się. Natomiast wieczność Bytu Absolutnego posiada wiedzę o wszystkich nieskończonych wymiarach. Bóg nie ujmuje chwil jako następujących po sobie, lecz jako wszystkie naraz będące. W Świadomości Bytu Absolutnego każda chwila istnieje odwiecznie i nie zanika.

Każdy moment, analizowany jakby oddzielnie, nie posiada rozciągłości, chociaż nasza świadomość ma poczucie trwania, bo jest to subiektywna forma naszej umysłowości. To rozciągnięcie wynika z faktu, że pamiętamy przeżyty chwilę, w doraźnej chwili jesteśmy, przyszłej chwili oczekujemy, a wszystkie te chwile skupiamy w umyśle, tworząc odczucie pewnego kontinuum zdarzeń.

Z jednej strony można stwierdzić, że istnieje radykalna różnica ontyczna między czasem a wiecznością, ale z drugiej strony można powiedzieć, że to wieczność jest naprawdę rzeczywistością, a czas jest sposobem jej przeżywania przez istoty temporalne. Istnieje tylko wieczność, która na różnych poziomach wymiarowych jest inaczej poznawana. Wieczność jest absolutnym posiadaniem wszystkich wymiarowości całościowo w sposób doskonały. Wieczność nie jest odrębną rzeczywistością oderwaną od

⁷³ *Civ.* XII, 13.

⁷⁴ *Por. Civ.* XI, 21.

naszych realiów, ale to sam Bóg wcielony, który jest tu i teraz. Z naszej perspektywy wieczność ujmujemy w kategoriach trwania. Jednak nie powinno się jej wyobrażać sobie jako nieskończonego trwania od przeszłości do przyszłości. W wieczności nie ma żadnego kierunku upływu. Natomiast istoty stworzone trwają, czyli przechodzą przez poszczególne momenty czasu, nie pozostając w tym stanie na stałe, lecz automatycznie wchodzą w następny moment, tworząc go przez swój ruch. Bóg zaś nie przechodzi przez „etapy” czasu, będąc za każdym razem w innym stanie, lecz cały naraz jest we wszystkich momentach, w nich utrzymuje się wszędzie i zawsze. Bóg jest we wszystkich „teraz” wszystkich istot, więc posiada wieloaspektowy ogląd rzeczywistości.

W ujęciu Augustyna czas jest formą naszego umysłu. Można zadać pytanie, czy czas w ogóle może istnieć bez istot rozumnych i ich świadomości czasu. Czas to przecież relacje między elementami bytu, które istota rozumna może sobie uświadamiać oraz ujmować mierzalnie. Ale nawet gdyby nie podejmowała ona takich operacji umysłowych, to wcale nie oznacza, że tych zmian nie ma obiektywnie. Tam, gdzie jest nasza świadomość, tam jest terażniejszość. Również tam, gdzie jest Świadomość Boga, tam jest terażniejszość. Różnica jednak między Świadomością Boga a świadomością stworzeń polega na tym, że Świadomość Boga jest wszechogarniająca, obejmuje całą rzeczywistość składającą się ze wszystkich terażniejszości wszystkich stworzeń. Nasza świadomość ogarnia tylko fragment rzeczywistości, jakies wąskie „teraz”. Z perspektywy wieczności momenty są niejako „równoczesne”, a każdy z nich dla Boga jest wieczną terażniejszością, czyli aktualnym istnieniem.

Realne doświadczenie rzeczywistości jest w aktualnej terażniejszości. Możemy się jednak zastanowić, kiedy naprawdę jest „teraz”. Sądzymy, że najbardziej intensywne doświadczenie rzeczywistości, to jest właśnie nasza terażniejszość. A ponieważ Bóg jako pełnia życia ma doświadczenie w pełni każdej chwili, wobec tego w świadomości Boga istnieje **wiecznie** istniejąca terażniejszość. Bóg nie musi dokonywać podróży mentalnych i umieszczać siebie w jakiejś przeszłości czy przyszłości, bo z Jego perspektywy nic nie minęło, niczego nie oczekuje, jest On pełnią zupełnie zaspokojoną.

Zawsze jest „teraz”, tylko różnie jest owa terażniejszość doświadczana. Stworzenia są w różnych „teraz” i przeskakują z chwili na chwilę, natomiast Byt Absolutny jest w jednym absolutnym wiecznym teraz. Z drugiej strony można stwierdzić, że i stworzenia znajdują się w jednym „teraz” Boga, tylko że nie ogarniają tej wiecznej terażniejszości całościowo, lecz fragmentarycznie przechodzą przez ową nieskończoną terażniejszość. Terażniejszość Boga jest bowiem nieskończona, chociaż zarazem jest Pełnią wszystko ogarniająca. Bóg nigdy nie zmienia swego stanu jako byt istotowo niezmienny, a jednak przejawia się w zmienności. My bowiem jedną niezmienną terażniejszość ujmujemy w zmienności, bo przechodzimy przez nią sekwencyjnie, dzieląc na „drobne” terażniejszości.

Istnieje właściwie jedna wieczna terażniejszość obejmująca całą rzeczywistość, czyli wszystkie czasy. Każdy czas posiada swoją terażniejszość, a właściwie to od zawsze jest terażniejszy. Stąd też istnieje terażniejszość przeszłości, terażniejszość terażniejszości i terażniejszość przyszłości. Zawsze istnieją terażniejszości, a tylko w stosunku do siebie są relatywne. W każdej terażniejszości różne czasy wydają się przeszłością lub przyszłością, co jest złudzeniem poznawczym powstającym w naszym umyśle, który ma zdolność rozciągania swojej aktualnej terażniejszości. Nie

wiadomo bowiem, jak długo trwa nasza aktualna terażniejszość, czy ten moment ma w ogóle trwanie. A jednak to właśnie w tym nie-trwałym momencie następuje zespolenie czasów. Wieczna terażniejszość zaczyna w umyśle rozbijać się na różne czasy: na wspomnienie przeszłości, doraźne odczucie terażniejszości i oczekiwanie przyszłości. Istnieje właściwie jedna rzeczywistość – wieczność Boga, ale nasz umysł ją rozbija, rozczłonkowuje, dlatego, że uwarunkowana świadomość nie jest w stanie utrzymać się cała naraz w wieczności. Nasza świadomość doświadcza realnie tylko momentu, który jawi się jako bezczasowy. Jednak aby utrzymać zdolność orientacji w rzeczywistości, stwarza ona sobie poczucie czasu, oznacza to, że przechodzi przez wieczną terażniejszość etapowo i tak zdobywa informacje ze świata. Świadomość uruchamia procesy mentalne, takie jak wspomnianie i oczekiwanie, czyli stwarza w sobie „iluzję” istnienia innych czasów niebędących terażniejszością. To uświadomienie, jakiego dokonuje ludzka jaźń – dusza – nadaje realne istnienie różnym czasom. W rzeczywistości dusza nie tworzy przepływu czasu, bo czas nie przepływa (jeśli by go uznać za środowisko dla działań duszy w świecie). To świadomość przepływa przez rzeczywistość, która cała naraz jest. Wszystko zarazem było, jest i będzie, czyli jest w umyśle Boga w stanie potencjalnym i aktualnym.

Z jednej strony wszystkie elementy rzeczywistości i stworzenia są niezbywalną częścią czasowości pod względem obiektywnym. Z drugiej strony można stwierdzić, że czasowość to jeden wielki stan umysłów czy też wszystkich uwarunkowanych świadomości, które uświadamiają sobie czas, czyli kreują go mentalnie. Zarówno obecność przeszłości, jak i obecność przyszłości są obecne w naszym umyśle w terażniejszości. Przeszłość istnieje we wspomnieniu, a przyszłość w oczekiwaniu. Te czasy mentalnie istnieją w naszej świadomości, ale stany mentalne też są czymś realnym. Wszystko, co istnieje w terażniejszości, ma swoisty byt, a jaki to jest byt, zależy od stopnia świadomości. Mamy tendencję do tego, by za realne uznać akurat to, co znajduje się w naszej aktualnej terażniejszości, której doświadczamy, natomiast to, czego nie doświadczamy w swej terażniejszości, wydaje się nam mniej realne.

Można uznać, że wszystko jest aktualne i rozgrywa się w Świadomości Boga, który ma wiedzę na temat każdego czasu. Okazuje się, że to, co dla naszej świadomości jest wspomnieniem czy oczekiwaniem, ma swoją aktualność realną obiektywną, a nie tylko subiektywną. Do wspomnień sięgamy tu i teraz i tworzymy także oczekiwania tu i teraz. W ten sposób z subiektywnego punktu widzenia te wspomnienia i oczekiwania są aktualne w naszej terażniejszości, bo z nich korzystamy. Oznacza to, że przeszłość i przyszłość żyją w naszym umyśle teraz, ale nie tracą swojej ontologii, swojego statusu bytowego. Subiektywnie wszystkie **trzy czasy** żyją w naszym umyśle teraz. Z obiektywnego punktu widzenia też można powiedzieć, że wszystkie czasy istnieją, ale naraz, czyli przeszłość i przyszłość gdzieś istnieją, ale tam, gdzie mają bytowanie, są terażniejszością. To nasza świadomość decyduje o tym, jaki czas jest wobec jej aktualności przeszły i przyszły. Jej świadoma obecność tu i teraz wskazuje, że to jest aktualna terażniejszość. Ale skąd świadomość wie, że właśnie jest jej „teraz”? Świadomość, jeśli ma uświadomienie, czyli jest świadoma samej siebie, wie, że istnieje, i to jest jej terażniejszość. To stopień uświadomienia decyduje, jaki jest czas. Im większa świadomość, że jestem i jestem świadomy siebie, to wiem, że to jest moja terażniejszość, w której jestem obecny. Natomiast jeśli w jakimś czasie nie-jestem, to znaczy nie doświadczam go bezpośrednio, wówczas sadzę, że ten czas

jest wobec mojej aktualności przeszły lub przyszły. Wynikałoby z tego, że przeszłości i przyszłości nie doświadczamy bezpośrednio, ale czy to oznacza, że nie doświadczamy ich realnie? Owszem, doświadczamy przeszłości w naszych wspomnieniach, doświadczamy przyszłości, oczekując jej, mamy te obrazy przeszłości i przyszłości, bo przechowujemy je w naszej pamięci (zarówno retrospektywnej, jak i prospektywnej). To pamięć naszego umysłu przechowuje różne czasy czy też stwarza sobie poczucie upływu czasu, czyli doświadczenia związków przyczynowo-skutkowych. W rzeczywistości jednak sięgamy tylko do obrazów przeszłości czy przyszłości, bo te obrazy właściwie sami tworzymy w naszej pamięci i nie odpowiadają one w pełni realiom. Uruchamiamy procesy pamięci prospektywnej i retrospektywnej po to, by zachować poczucie czasu. Świadomość Absolutna Boga zaś to pamięć doskonała, nie musi ona wywoływać zdarzeń z przeszłości czy wyobrażać sobie przyszłości. Pamięć absolutna to baza wszystkiego, pełni informacji o świecie, które naraz się realizują.

W naszej terażniejszości wszystko staje się aktualne. To podmiot doświadczający, czyli moja świadomość tu i teraz, uaktualnia czas. Ten czas, w którym się aktualnie znajduję, jest aktualny, ponieważ mam jego świadomość. Oznaczałoby to, że to właśnie świadomość nadaje realność, to ona kreuje i nadaje status ontyczny czasom. Chociaż skupia je w swojej terażniejszości, to jednak dokonuje też rozróżnienia na to, co minione, i na to, co jeszcze nie nastąpiło. Z drugiej strony można się zastanowić, czy rzeczywiście czas upływa w naszej terażniejszości. Przecież gdy przywołujemy ze wspomnień przeszłość, to ona tkwi w naszym umyśle jako obraz, niejako nie upływa, chociaż my mamy przeświadczenie zachodzenia związków kauzalnych. Podobnie jest z wyobrażeniem przyszłości: gdy jej oczekujemy, to w naszym umyśle pojawia się obraz przyszłości, który nie upływa, chociaż my mamy przeświadczenie, że i przyszłość będzie się dokonywać poprzez związki przyczynowo-skutkowe. Mamy bowiem przeświadczenie, że zdarzenia dzieją się linearnie, ale świadomość łączy wiedzę o wszystkich czasach w jedno, gdzie nie ma upływu, a jest jedynie informacja o rzeczywistości. W świadomości podmiotu poznającego zachodzi proces skupiania wszystkich czasów w terażniejszości.

**WIECZNOŚĆ TERAŻNIEJSZOŚCI.
PSYCHOLOGICZNE UJĘCIE CZASU W KONTEKŚCIE ISTNIENIA BOGA
WEDŁUG AUGUSTYNA Z HIPPONY**

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia koncepcję wieczności i czasowości w ujęciu wczesnośredniowiecznego myśliciela, filozofa i pisarza łacińskojęzycznego Augustyna z Hippończy w kontekście istnienia Boga. Wyjaśniono, w jaki sposób autor odróżnił wieczność od czasu, oraz podkreślono, że wieczność jest warunkiem zaistnienia rzeczywistości temporalnej. W pierwszej kolejności przy omawianiu myśli autora opisano wnioski na temat tego, jak ujmował on wieczność w kontraście z czasowym światem. Augustyn opisuje wieczność jako niezmienną, odróżniając ją od zmienności czasu. Następnie analizie poddano doświadczanie czasowości

przez ludzką świadomość i podkreślono subiektywność przeżywania upływu momentów. Augustyn dostrzegł nierozciągalność teraźniejszości i zarazem niemożność zatrzymania się w niej na stałe. Pojmował czas jako formę naszej umysłowości i wyróżnił trzy dziedziny czasu: obecność przeszłości, obecność teraźniejszości i obecność przyszłości. Jak większość mu współczesnych autorów błędnie ujmował czas linearnie, nadając mu określony kierunek, czyli strzałkę, która w rzeczywistości jest naszym złudzeniem poznawczym. W artykule wykorzystano klasyczne dzieła Augustyna z Hippony, takie jak „De civitate Dei” oraz „Confessiones”, i na ich podstawie przedstawiono koncepcje myśliciela z Tagasty oraz dodatkowo rozszerzono je o rozważania na temat subiektywnego przeżywania przemijalności, jakie jest doświadczane w ludzkiej świadomości, opierając się na wiedzy psychologicznej.

**ETERNITY OF THE PRESENT.
PSYCHOLOGICAL APPROACH TO TIME IN THE CONTEXT
OF GOD'S EXISTENCE ACCORDING TO AUGUSTINE OF HIPPO**

SUMMARY

The article presents the concept of eternity and temporality in the perspective of the early medieval thinker, philosopher and Latin-language writer Augustine of Hippo in the context of the existence of God. It explains how the author distinguished eternity from time and emphasizes that eternity is a condition for the existence of temporal reality. In the first place, when discussing the author's thoughts, conclusions are described about how he grasped eternity in contrast with the temporal world. Augustine describes eternity as immutability, distinguishing it from the changeability of time. Then, the experience of temporality by human consciousness was analyzed and the subjectivity of experiencing the passage of moments was emphasized. Augustine saw the impancy of the present and at the same time the impossibility of staying in it permanently. He understood time as a form of our mentality and distinguished three areas of time: the presence of the past, the presence of the present, and the presence of the future. Like most of his contemporaries, he misunderstood time linearly by giving it a specific direction, i.e. an arrow, which in fact is our cognitive illusion. The article uses the classic works of Augustine of Hippo, such as “De civitate Dei” and “Confessiones” and on their basis presents the concepts of the thinker from Tagasta and additionally expands them with reflections on the subjective experience of transience, which is experienced in human consciousness based on psychological knowledge.

**DIE EWIGKEIT DER GEGENWART.
EINE PSYCHOLOGISCHE BETRACHTUNG DER ZEIT IM ZUSAMMENHANG
MIT DER EXISTENZ GOTTES NACH AUGUSTINUS VON HIPONA**

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel wird das Konzept der Ewigkeit und der Zeitlichkeit aus der Sicht des frühmittelalterlichen lateinischen Denkers, Philosophen und Schriftstellers Augustinus von Hippo im Zusammenhang mit der Existenz Gottes dargestellt. Es wird erläutert, wie der Autor die Ewigkeit von der Zeit unterscheidet und betont, dass die Ewigkeit eine Bedingung für die Existenz der zeitlichen Realität ist. Zunächst wird das Denken des Autors erörtert, und es werden Schlussfolgerungen darüber gezogen, wie er die Ewigkeit im Gegensatz zur zeitlichen Welt einordnet. Augustinus beschreibt die Ewigkeit als Unveränderlichkeit und unterscheidet sie von der Veränderlichkeit der Zeit. Anschließend wurde die Erfahrung der Zeitlichkeit durch das menschliche Bewusstsein analysiert und die Subjektivität der Erfahrung des Vergehens von Augenblicken hervorgehoben. Augustinus erkannte die Unbeständigkeit der Gegenwart und gleichzeitig die Unmöglichkeit, dauerhaft in ihr zu verweilen. Er betrachtete die Zeit als eine Form unserer Mentalität und unterschied drei Bereiche der Zeit: die Gegenwart der Vergangenheit, die Gegenwart der Gegenwart und die Gegenwart der Zukunft. Wie die meisten seiner Zeitgenossen betrachtete er die Zeit fälschlicherweise linear, indem er ihr eine bestimmte Richtung oder einen Pfeil gab, was in Wirklichkeit unsere kognitive Illusion ist. Der vorliegende Beitrag stützt sich auf die klassischen Werke des Augustinus von Hippo, wie "De civitate Dei" und "Confessiones", und stellt auf deren Grundlage die Konzepte des Denkers aus Tagasto vor und erweitert sie um eine Betrachtung der subjektiven Erfahrung der Unbeständigkeit, wie sie im menschlichen Bewusstsein auf der Grundlage psychologischer Erkenntnisse erlebt wird.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.

Augustinus, *Confessiones*, PL 34 (Patrologia Latina, ed. J.P. Migne).

Augustyn św., *O państwie Bożym. Przeciw Poganom ksiąg XII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

Augustinus, *De civitate Dei. Contra paganos libri XII* (PL 41).

Platon, *Timaios*, w: *Dialogi*, t. II, tłum. S. Witwicki, Kęty 1999.

Opracowania:

Albiński R., *Pamiętanie o zamierzonych działaniach. Przegląd badań nad pamięcią prospektywną*, „Psychologia Jakości Życia” 8/2(2009), s. 2003–2020.

Bardy G., *Święty Augustyn, człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobylińska, Warszawa 1955.

Bonnier G.I., *St. Augustine. Life and Controversies*, Norwich 1986.

Brown P., *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993.

Brunet P., Mieli A., *Histoire de sciences: Antiquité*, Paris 1953.

- Chadwick H., *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2000.
- Dragan M., *O filozofii dziejów św. Augustyna*, Kraków 1910.
- Edling J., *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 9(1996), s. 75–95.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gołosz J., *Uptyw czasu i ontologia*, Kraków 2011.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
- Maylor E.A., Smith G., Sala S., Logie R., *Prospective and Retrospective Memory in Normal Aging and Dementia: An Experimental Study*, “Mem. Cognit.” 30/6(2002), s. 871–884.
- Mordarski R., *Wszechwiedza a wieczność*, „Filo–Sofija” 19(2012/4), s. 99–115.
- Trape A., *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mityk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987.

WARSZTAT PRACY, AUTORYTET I ETOS NAUCZYCIELA WE WSPÓŁCZESNEJ EDUKACJI SZKOLNEJ

Słowa kluczowe: warsztat pracy, autorytet, etos, nauczyciel, edukacja, szkoła

Keywords: professional skills, authority, ethos, teacher, education, school

Schlüsselwörter: Berufliche Fähigkeiten, Autorität, Ethos, Lehrer, Bildung, Schule

Obecnie wiele uwagi poświęca się roli nauczyciela w procesie edukacji. Kwestia ta jest szczególnie istotna po zakończeniu pandemii COVID-19, podczas której uczniowie musieli z konieczności uczyć się zdalnie, często poza szkołą. To zmusiło także nauczycieli do poszukiwania skutecznych metod i form prowadzenia zajęć zdalnych z pożytkiem dla uczniów. Ich celem jest niewątpliwie rozwój młodego człowieka, nie tylko jego umysłu, ale także woli działania, co wiąże się z kształtowaniem charakteru i odpowiedzialności za podejmowane decyzje.

Rola nauczyciela w edukacji już od starożytności była bardzo ceniona i niezastąpiona. Uczeń uczył się od mistrza nie tylko czytania, pisania, przetrwania, ale także sposobu na życie. Gromadził od niego cenne wiadomości. Z czasem je uzupełniał i udoskonalał. Często przerastał go w mądrości i doświadczeniu. I tak rozwija się nauka, a wraz z nią edukacja. Niestety, na przestrzeni wieków sfera edukacji narażona była na wpływy polityczne, które istnieją także w chwili obecnej. Dlatego trudno jednoznacznie określić i uzgodnić kryterium prawdy, piękna i dobra¹.

Postępująca globalizacja w kontaktach międzyludzkich, szybki rozwój cywilizacyjny itp. – to zjawiska, które z jednej strony ukazują geniusz ludzkiego rozumu, a z drugiej braki i niedomagania człowieka w wielu obszarach życia społeczno-gospodarczego. Braki te widoczne są zarówno w krajach bardzo biednych, jak też w państwach wysoko rozwiniętych i zamożnych.

* Ks. dr Bogumił Wykowski – ksiądz archidiecezji warmińskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii XIX i XX wieku, absolwent studiów podyplomowych z zakresu filozofii i etyki, badacz historii najnowszej Warmii i Mazur, specjalizujący się w tematyce administracji państwowej, polityki władz komunistycznych wobec ludności zastanej na tzw. Ziemiach Odzyskanych i Kościoła rzymskokatolickiego, e-mail: b.wykowski@wp.pl, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1985-3640>.

¹ G.L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. A. Kamajor, A. Sulak, Gdańsk 2003, s. 16.

Polskiej rzeczywistości szkolnej po roku 1989 również dotyczą powyższe niekorzystne procesy. Przekształcenia ustrojowe, społeczne, gospodarcze, przystąpienie naszego kraju do Unii Europejskiej i NATO ukazały z jednej strony zapóźnienia polskiej gospodarki, w tym także edukacji, a z drugiej niewykorzystany potencjał kapitału ludzkiego i ogromne możliwości Polaków ujawnione w szybkim nadrobieniu zaległości. Widać to szczególnie w umiejętności korzystania z technologii komputerowej i cyfrowej. Obecnie we wszystkich szkołach polskich jest łatwy dostęp do Internetu. Na wyposażeniu pomieszczeń klasowych są przynajmniej komputery i tablica interaktywna. Większość uczniów posiada smartfony, tablety i inne nośniki technologii cyfrowej.

Szybki rozwój naukowo-techniczny sprawia, że szkolnictwo ma problemy w rzeczywym, a jednocześnie przejrzystym ukazaniu uczniom najistotniejszych osiągnięć ludzkiego umysłu. Beźmyślnie próby dopisywania do programów szkolnych nowych zdobyczy wiedzy skutkują tym, że uczniowie są nadmiernie przeciążani nauką i często nie chcą uczyć się systematycznie.

Poza tym ideologiczne spory dorosłych o kształt światopoglądowo-obyczajowy szkoły, podsycane przez media², które nierzadko bawią się równocześnie w podpalacza i strażaka, nadal niszczą edukację. W sporne dyskusje dorośli często wciągają uczniów i wykorzystują ich żywiołowe zachowania, nie zawsze zgodne z prawem. Negatywne skutki takich zachowań uczniowie odczuwają, niestety, na własnej skórze³.

Istotną kwestią w obecnej rzeczywistości jest osłabienie prestiżu zawodu nauczyciela w przestrzeni publicznej, połączone z kwestionowaniem godności wykonujących ten zawód. Niekiedy nauczyciele sami są temu winni. Np. ich wiosenne strajki w 2019 r., które doprowadziły do kilkutygodniowej beczynności uczniów, wzbudziły niepokój u tych, którzy kończyli kolejny etap kształcenia. Niewątpliwie ówczesny strajk nauczycieli wpłynął niekorzystnie na poczucie bezpieczeństwa uczniów przygotowujących się do egzaminów maturalnych. Wspomniany strajk miał charakter wybitnie polityczny⁴.

Poza tym negatywny wzorec nauczyciela przedstawia wiele reklam skierowanych do młodzieży, a nawet do dzieci. Z nauczającego kąpią coraz częściej tzw. kabareciarze. Czynią to także na antenach telewizji. Mając nierzadko kłopoty z wypowiedaniem słów według zasad poprawnej polszczyzny, posiłkują się niedopowiedzeniami, artykułowymi ruchem twarzy lub inną częścią organizmu.

² Media w Polsce działają na podstawie ustawy *Prawo prasowe i Ustawy o radiofonii i telewizji* z 29 XII 1992 r. oraz jej nowelizacji. W tych dokumentach są także zapisy dotyczące norm etyki dziennikarskiej.

³ Por. demonstracje uczniów szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych w Warszawie w 2006 roku w sprawie decyzji ministra edukacji Romana Giertycha (w tym czasie przynależał do Ligi Polskich Rodzin). Jako minister edukacji narodowej planował powołać Narodowy Instytut Wychowania. W protestach uczestniczyło 137 tys. osób z żądaniem odwołania R. Giertycha) czy też działania związane z żądaniem odwołania ministra edukacji prof. Przemysława Czarnka (13 IV 2023 r.). Zob. B. Machalica, *Za Giertycha szkoła zdycha*, w: *Tygodnik Przegląd* [online], <https://www.tygodnik-przeglad.pl/za-giertycha-szkola-zdycha/> (dostęp: 15.05.2023); J. Mikulski, *PiS obroniło ministra Czarnka. Wniosek o wotum nieufności odrzucony*, w: *Rzeczpospolita* [online], <https://www.rp.pl/polityka/art38317921-pis-obronilo-ministra-czarnka-wniosek-o-wotum-nieufnosci-odrzucony> (dostęp: 15.05.2023).

⁴ A. Nalaskowski, *Wielkie Zatrzymanie. Co się stało z ludźmi?*, Kraków 2020, s. 32, 34.

Na problem emocjonalno-wizerunkowy nauczyciela wskazał Stefan Wołoszyn. Ujął go następująco: „Zjawiskiem szczególnie niepokojącym ostatnich lat bywa stan duchowy wielkich rzesz nauczycielskich, stan bierności albo zniecierpliwienia, wyrażający się głównie w zwątpieniu w doniosłą rolę działalności oświatowo-wychowawczej, w siłę, potrzebę i możliwości bezpośredniego, twórczego oddziaływania własnej osobowości i kultury duchowej nauczyciela”⁵.

Podstawą prawną w polskim systemie oświaty⁶, który określa również rolę nauczyciela w obecnej edukacji, jest *Prawo oświatowe*⁷, zgodne z Konstytucją RP⁸. *Prawo oświatowe* określa m.in. obowiązki nauczyciela i zasady funkcjonowania szkolnictwa w naszym kraju. Za realizację obowiązku szkolnego i naukę dzieci do ukończenia przez nie 18. roku życia odpowiadają ich rodzice lub prawni opiekunowie⁹. Warto, aby autorzy stanowionego prawa nie mnożyli przepisów, szczególnie niejednoznacznie brzmiących, te bowiem paraliżują zdroworozsądkowe działanie edukacyjno-wychowawcze nauczyciela.

Aby ukazać w niniejszym artykule nauczyciela i jego niezastąpioną rolę w obecnej edukacji, zwrócę uwagę na następujące zagadnienia: autorytet nauczyciela, specyfika zawodu nauczyciela, warsztat nauczyciela, etyczny wymiar pracy nauczyciela, zasady interakcji ucznia i nauczyciela z podkreśleniem jego wychowawczej roli.

NAUCZYCIEL – JEGO WARSZTAT I AUTORYTET

Problem dotyczący roli nauczyciela w obecnej edukacji należy rozpocząć od pojęcia autorytetu. Pojęcie to związane jest także ze środowiskiem nauczycielskim, łączy się bowiem ono w jakiejś mierze z funkcją mistrza i wychowawcy. Pojęcie autorytet pochodzi z języka łacińskiego – *auctoritas*. Oznacza m.in. człowieka cieszącego się w opinii społecznej szczególną powagą, zaufaniem, szacunkiem dla posiadanych walorów osobowościowych¹⁰. Autorytetu nie można mylić z prestiżem, który słusznie kojarzy się inteligencją, wiedzą i wypracowanymi zdolnościami w celu perfekcyjnego wykonania jakiejś pracy¹¹. Autorytet jest zdaniem Władysława Stróżewskiego

⁵ B. Szczepańska, *Źródła wartości etycznych*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela, Wrocław 2017, msp, s. 63.

⁶ Przez system oświaty rozumiem zbiór instytucji oświatowych, których celem i zadaniem jest kształcenie, wychowanie i opieka dziecka/ucznia.

⁷ W tym także Karta Nauczyciela – ustawa z 1982 r. z wszelkimi zmianami. Ustawa ta reguluje prawa i obowiązki nauczyciela i ma pierwszeństwo przed Kodeksem pracy. Ustawie podlegają przede wszystkim nauczyciele, wychowawcy placówek opiekuńczo-wychowawczych oraz inni pracownicy pedagogiczni. Rozdział drugi Karty Nauczyciela określa obowiązki nauczyciela, rozdział trzeci zaś – wymagania i kwalifikacje. Innym dokumentem regulującym prawa i obowiązki nauczyciela jest statut szkoły lub innej placówki oświatowej.

⁸ Art. 70 Konstytucji RP zawiera przepisy dotyczące prawa do nauki, w tym także określa zasadę bezpłatności edukacji.

⁹ K. Paszkiewicz, *Podstawy prawne edukacji*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017, s. 3–4, 13.

¹⁰ A. Rynio, *Współczesna pedagogika a autorytet*, w: *Etyka nauczyciela*, red. M. Bajan i S.J. Żurek, Lublin 2011, s. 25.

¹¹ J. Zieliński, *Autorytet zagubiony*, „Debata” 9/180(2022), s. 19.

„traktowany jako instancja rozstrzygająca”¹². Związany jest również z wychowaniem moralnym¹³.

Alina Rynio autorytet nauczyciela dzieli na: środowiskowy i szkolny (ze względu na zakres wpływu), intelektualny i wychowawczy (ze względu na posiadane kwalifikacje), zewnętrzny (ze względu na charakter stanów psychicznych: formalny, pozorny, ujarzmiający, fałszywy) i wewnętrzny (wyzwalający, prawdziwy, rzeczowy, duchowy)¹⁴.

O ludzi z autorytetem, szczególnie ze środowiska związanego z edukacją, upominał się Jan Paweł II w Łowiczu 14 czerwca 1999 r.: „Drodzy nauczyciele i wychowawcy – młodzi was potrzebują. Oni poszukują wzorców, które byłyby dla nich punktem odniesienia. Oczekują odpowiedzi na wiele zasadniczych pytań, jakie nurtują ich umysły i serca, a nade wszystko domagają się przykładów życia. Trzeba, abyście byli dla nich przyjaciółmi, wiernymi towarzyszami [...] Pomagajcie im budować fundamenty pod ich przyszłe życie”¹⁵. Papieskie wołanie o nauczycieli z autorytetem nie uległo erozji i przedawnieniu. Jest ciągle aktualnym imperatywem adresowanym do nauczycieli i ludzi odpowiedzialnych za edukację w Polsce.

W budowaniu własnego autorytetu pomaga nauczycielowi jego warsztat pracy, który musi ciągle udoskonalać. Pojęcie warsztat w *Słowniku poprawnej polszczyzny PWN* jest definiowane w sposób następujący: „Warsztat jest to pomieszczenie, urządzenie (lub zespół urządzeń) ręczne lub mechaniczne, z pomocą którego wykonuje się określone prace rzemieślnicze albo techniczne”¹⁶.

Adaptując powyższe pojęcie na grunt niezbędnych komponentów pracy nauczyciela, warto zwrócić uwagę na określenie E. Zycha, który pod nazwą „warsztat pracy zawodowej nauczyciela” rozumie szkołę ze wszystkim urządzeniami, dostępnymi technikami pracy, które wykorzystuje nauczyciel podczas wykonywania swoich obowiązków służbowych. Chodzi tu nie tylko o elementy materialne, ale również osobowe. E. Zych dzieli je na dwie kategorie. Do pierwszej zalicza urządzenia szkolne wykorzystywane przez nauczyciela w oddziaływaniu na uczniów. Natomiast do drugiej zalicza wszystkie informacje, symbole, idee, systemy pojęciowe, systemy umiejętności i wartościowania. Wśród nich są także struktury poznawcze, czynnościowe, motywacyjne, które obejmują ogólny poziom świadomości¹⁷.

¹² W. Stróżewski, *Promieniowanie mistrza*, „W drodze” 2(2007), s. 59; A. Rynio, *Współczesna pedagogika a autorytet*, s. 26.

¹³ A. Rynio, *Współczesna pedagogika a autorytet*, s. 27.

¹⁴ A. Rynio, *Współczesna pedagogika a autorytet*, s. 30.

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Łowiczu (14 VI 1999)*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia i homilie*, Kraków 2012, s. 1144.

¹⁶ *Słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 2003, s. 1138.

¹⁷ P. Kowolik, *Warsztat pracy nauczyciela początku XXI stulecia*, „Nauczyciel i Szkoła” 1–2/30–31(2006), s. 216.

WARSZTAT PRACY NAUCZYCIELA

Najogólniej warsztat nauczyciela można ująć w dwa bloki: materialny, związany ze środowiskiem dydaktyczno-wychowawczym, i osobowy. Pierwszy blok wspomaga proces nauczania poprzez dostarczanie nauczycielowi urządzeń ułatwiających aktywizowanie działalności poznawczej uczniów. Mam tu na myśli np. klasopracownię wraz z wyposażeniem czy bibliotekę itp.¹⁸ Tego typu warsztat tworzony jest i uzupełniany przez wiele lat.

W drugim bloku warsztatu nauczyciela można wyróżnić następujące komponenty:

- pedagogiczny – dotyczy stylu pracy nauczyciela, metod i form przez niego stosowanych oraz jego mentalności zawodowej;
- osobowy – nauczyciel wykorzystuje swoją pracowitość, dokładność, systematyczność, wytrwałość i obowiązkowość;
- prakseologiczny – nauczyciel poszukuje najszerzych uzgodnień wszelkich form świadomego i celowego działania z punktu widzenia własnej sprawności, która polega na skuteczności, ekonomiczności i dokładności wykonywanych obowiązków. W obecnym systemie edukacyjnym nauczyciel jest organizatorem własnej pracy. Znajomość uwarunkowań ułatwia mu podejmowanie świadomych wyborów i sterowanie czynnikami sprzyjającymi organizacji pracy oraz eliminowanie takich, które ją utrudniają lub paraliżują. Warsztat nauczyciela w rozumieniu tej kategorii jest modernizowany pod kątem osiągnięć w nauce. Poszczególne prakseologiczne elementy tego procesu modernizacji to:
 - składnik ergonomiczny – ten komponent zawiera dostosowanie pracy i jej materialnych warunków do możliwości człowieka. Umożliwia zwiększenie wydajności pracy i poprawę jej warunków. To prowadzi do poprawy stosunków międzyludzkich w zakładzie pracy. Zauważmy, że wadliwie zorganizowane stanowisko pracy nauczyciela nie sprzyja jego wydajności i powoduje częste napięcia nerwowe, frustrację i zniechęcenie;
 - składnik organizacyjny – ten komponent ukazuje współzależność i konieczność integracji ze składnikami działalności nauczyciela. Dobrze zorganizowany warsztat sprawia, że nauczyciel jest przygotowany do działania pedagogicznego. To on decyduje o organizacji działań własnych i uczniów;
 - komponent metodyczny – warunkuje konieczność modernizacji warsztatu, dostosowania go do nowej koncepcji pracy;
 - składnik materialny – polega na doborze i wykorzystaniu narzędzi, maszyn, surowców i wytworów pracy¹⁹.

Nie ulega wątpliwości, że warsztat pracy nauczyciela powinien wyróżniać się aspektami osobowymi, samokształceniowymi i materialnymi. Należy go tworzyć precyzyjnie do poszczególnych celów programowych z uwzględnieniem również zasobów informacyjnych, środków dydaktycznych (z wykorzystaniem mediów), narzędzi i urządzeń technicznych pozwalających na osiągnięcie najwyższego poziomu oczekiwanych rezultatów, nie tylko rozwoju nauczyciela, ale przede wszystkim jego wychowanków.

¹⁸ P. Kowolik, *Warsztat pracy nauczyciela*, s. 218.

¹⁹ P. Kowolik, *Warsztat pracy nauczyciela*, s. 218–219.

- W tworzeniu warsztatu pracy nauczyciel powinien korzystać także z:
- poczty elektronicznej (skrzynka pocztowa wykorzystywana z dobrym skutkiem w nauczaniu zdalnym oraz w czasie rzeczywistym),
 - elektronicznej poczty głosowej, która umożliwia przesyłanie cyfrowych komunikatów głosowych w postaci wcześniej spakowanych plików dźwiękowych lub łączności na bieżąco (działa na zasadzie telefonu),
 - multimedialnej poczty elektronicznej, która umożliwia przesyłanie informacji w postaci multimedialnej, zawierającej dźwięk, obraz i film,
 - list dyskusyjnych – stwarzają one możliwość wymiany informacji między uczestnikami na określony temat
 - FTP (File Transfer Protocol) – program, który umożliwia przesłanie plików z i do odległych systemów w całej sieci internetowej,
 - telnetu – daje możliwość pracy na odległych komputerach,
 - MUD (Multiple User Dimension) – to interaktywne środowisko wirtualne dla wielu osób,
 - BBS (Bulletin Board System) – jest to system komputerowy dający wymianę informacji tekstowej i plikowej za pomocą modemów,
 - systemów wideokonferencyjnych – dają możliwość nauczycielowi i uczniom przesyłania swoich prac; jednak ich komputery muszą być wyposażone w zdalnie sterowaną kamerę wideo oraz czytnik⁷
 - systemów typu computer-mediated communication (CMC) – to elementy globalnego systemu edukacji²⁰.

Przedstawione wyżej możliwości organizowania warsztatu i korzystania z dorobku innych osób, zamieszczonego w sieci internetowej, wpisują się w technologie informacyjno-komunikacyjne (TIK), które znają dobrze uczniowie. Znają i ćwiczą system Windows, pracują z wykorzystaniem edytora tekstu i grafiki (Tux Paint) oraz multimedialnych programów edukacyjnych. Mają także dostateczną wiedzę o niebezpieczeństwach związanych z niewłaściwym poruszaniem się w przestrzeni cyfrowej²¹.

Niewątpliwie jest rzeczą konieczną, aby nauczyciel stosował technologię informacyjną w celu poprawy osiągnięć edukacyjnych uczniów. Technologia ta może wpłynąć na proces nauczania i uatrakcyjnić przekaz niezbędnych treści edukacyjnych. Poza tym może zaangażować uczniów do samodzielnych działań kreatywno-innowacyjnych oraz zachęcić ich do współpracy z innymi osobami.

Technologia cyfrowa sprzyja aktywności poszukiwawczej ucznia, stąd można wykorzystać ją do celów edukacyjnych. Nie skupia jego uwagi jedynie na materiałach przygotowanych przez nauczyciela. Nie można jednak zawęzić aktywności uczniów do poszukiwania materiałów edukacyjnych tylko w bazie sieci informacyjnej. Uczniowie nie mogą żyć przeświadczeniem, że wszystko, co można znaleźć w sieci, jest najlepsze i niezastąpione. Przecież żyją w realnym świecie. Zwrócił na

²⁰ P. Kowolik, *Warsztat pracy nauczyciela*, s. 221–222; A. Bielinowicz, *Rozwój kompetencji informatycznych nauczycieli religii w archidiecezji warmińskiej*, Olsztyn 2020, s. 84–102, 108, 113–118.

²¹ Por. *Podstawa programowa informatyki w szkole podstawowej w klasach IV–VIII na rok szkolny 2022/2023*, w: *Podstawa programowa PL* [online], <https://podstawaprogramowa.pl/Szkola-podstawowa-IV-VIII/Informatyka> (dostęp: 20.05.2023); A. Bielinowicz, *Rozwój kompetencji informatycznych nauczycieli religii*, s. 125.

to uwagę prof. Andrzej Zybertowicz²² w panelu dyskusyjnym „Transformacja ustrojowa w Polsce – mechanizmy, osiągnięcia, zaniechania – okiem uczestników życia publicznego”. Panel odbył się na Stadionie Narodowym w Warszawie w ramach Kongresu Pamięci Narodowej, który został zorganizowany przez IPN. Prof. Andrzej Zybertowicz nawiązawszy do rozmów ze swoim osiemnastoletnim synem, wskazał na potrzebę zrównoważonego sposobu pozyskiwania wiedzy przez młodego człowieka. Nieumiejętne korzystanie z mediów stwarza problemy m.in. w prawidłowym budowaniu zdań i tworzeniu rozbudowanych wypowiedzi, przede wszystkim w wersji pisemnej. Chodzi o to, by sieć wirtualna nie była jedynym źródłem pozyskania informacji i sposobem na życie.

Według Z. Ratajek wzorowa baza warsztatowa nauczyciela powinna spełniać następujące warunki:

- a) Naukowo-dydaktyczny. Chodzi tu o niezbędny sprzęt i środki dydaktyczne dostępne także dla ucznia. Nauczyciel powinien mieć swój podręczny księgozbiór, zawierający minimum źródeł i opracowań rozszerzających i pogłębiających zagadnienia nauczanego przedmiotu. Nie może bazować tylko na podręczniku i poradniku metodycznym. W przeciwnym razie będzie „mądrzejszy” od ucznia tylko o jedną stronę z podręcznika;
- b) Wychowawczo-motywacyjny. Baza powinna być uporządkowana, a stanowisko pracy właściwie zorganizowane, także pod względem estetycznym;
- c) Higieniczno-zdrowotny. Należy zadbać o właściwe oświetlenie i sprzęt, a także temperaturę miejsce pracy²³.

NAUCZYCIEL I JEGO AUTORYTET

Nauczyciel w obecnej szkole nie może budować własnego wizerunku – autorytetu bez respektowania zasad etycznych. Wykonuje zawód specyficzny, trudny, a zarazem obdarzony zaufaniem publicznym. Polakom kojarzy się przede wszystkim z zawodem wymagającym od wykonującego specjalnych standardów etycznych i moralnych oraz wysokiej jakości świadczonych usług edukacyjnych. Zawód ten zobowiązuje do przestrzegania norm etycznych, stąd nie mogą go wykonywać ludzie z przypadku, którzy nie posiadają odpowiednich predyspozycji. Mówi się czasem o nauczycielu z powołania.

W materiałach Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu zamieszczono wypowiedzi potwierdzające specyfikę pracy nauczyciela. W jednej z nich można przeczytać: „Specyfika to praca z ludźmi i odpowiedzialność. Specyfika polega na przekazywaniu wiedzy i oddziaływaniu na postępowanie i wychowanie człowieka. Nauczyciel jest osobą publiczną, która styka się z różnego rodzaju ludźmi, mającą poczucie odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Silnie oddziałuje na osobowość swoich uczniów i wychowanków, wpływa na kształtowanie ich postaw, poglądów,

²² Andrzej Zybertowicz – społeczny doradca prezydentów Lecha Kaczyńskiego i Andrzeja Dudy, z wykształcenia historyk, socjolog; związany ze środowiskiem akademickim UMK i UW. Zob. Andrzej Zybertowicz, w: *Wikipedia. Wolna Encyklopedia* [online], https://pl.wikipedia.org/wiki/Andrzej_Zybertowicz (dostęp: 19.04.2023).

²³ P. Kowolik, *Warsztat pracy nauczyciela początku XXI stulecia*, s. 225.

świadomości społecznej [...]. Nauczyciel nie tylko uczy, ale przekazuje wartości, staje się wzorem do naśladowania [...]. Nauczyciel dzisiaj to nie tylko ktoś, kto przekazuje wiedzę, ale raczej wskazuje na jej źródła, to osoba, która swój autorytet uprawomocnia jakością i autentycznością swoich relacji z uczniami, postępowaniem w sytuacjach konfliktowych i trudnych, posiadająca złożone kompetencje umożliwiające bycie doradcą, terapeutą, diagnostą, konkurująca z autorytetami – idolami dostępnymi w kulturze masowej, wszechobecnej, natarczywej, niewymagającej głębszej refleksji ani dojrzałości moralnej²⁴.

Maria Ossowska pojęcie autorytetu łączy z określeniem „wzór”. Uważa, że „wzór jest to coś, co staramy się osiągnąć [...], wzorem osobowym dla danej jednostki czy grupy jest postać ludzka, która powinna być lub jest faktycznie dla tej jednostki lub tej grupy przedmiotem aspiracji²⁵”. Taka próba ujęcia autorytetu wskazuje na potrzebę kształtowania w każdej osobie pozytywnych cech charakteru, godnych naśladowania, szczególnie dla dzieci – uczniów/wychowanków.

Doniosłą rolę nauczyciela w szkolnictwie podkreśla Maria Dudzikowa, która stwierdza, że „[...] nauczycielstwo jako grupa zawodowa jest społecznością mającą duże możliwości kształtowania ofert aksjologicznych, współtworzenia światów wartości dzieci i młodzieży²⁶”. Nauczyciel musi być pewny, że jego postępowanie kształtuje sylwetkę moralną ucznia. Dudzikowa dodaje w rozmowie z Gertrudą Wichary, że nauczyciele powinni otoczyć troską także rodziców swoich uczniów. Wskazała, że „[...] konieczne jest budzenie rodzicielskiej świadomości i odpowiedzialności” m.in. przez kontakt z nimi i organizowanie dla nich spotkań ze specjalistami praktykami²⁷.

NAUCZYCIEL WYCHOWAWCA

Nauczyciel, a szczególnie wychowawca, nie może zapominać o godności swojej i innych osób. Wszyscy ludzie są osobami z natury i podmiotami swego działania. Podmiotowość Karol Wojtyła wiąże ze sprawczością²⁸. Pedagog wychowawca powinien także włączać rodziców w życie szkoły, do której uczęszczają ich dzieci. Może np. napisać do rodziców list na początku roku szkolnego, który będzie zawierał zapewnienie o tym, że aby osiągnąć cel służący ich dzieciom, niezbędne są ich współpraca i wsparcie. List powinien zawierać pytania, w jakich zakresach i w jakim wymiarze rodzice byliby skłonni zaangażować się w działania na rzecz klasy, do której chodzi ich dziecko. Oto przykładowe pytania:

- Czy mogą Państwo pomóc w organizacji wycieczek?
- Czy mogą Państwo pomóc w organizacji uroczystości klasowych bądź szkolnych?
- Czy mogą Państwo pomóc w remontach i dekoracji pomieszczenia lekcyjnego?

²⁴ J. Żołnierz, *Źródła wartości etycznych*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (misp), Wrocław 2017, s. 28–30.

²⁵ M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 9.

²⁶ J. Żołnierz, *Źródła wartości etycznych*, s. 29.

²⁷ M. Bajan, *Wychowywać wychowawcę – kształtowanie umiejętności psychopedagogicznych nauczyciela przez czasopismo na przykładzie „Warsztatów Polonistycznych”*, w: *Etyka nauczyciela*, red. M. Bajan i S.J. Żurek, Lublin 2011, s. 209.

²⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 120–121.

- Czy posiadają Państwo specjalne umiejętności, np. fotografowanie, filmowanie?
- Czy mają Państwo inne pomysły na współpracę z klasą i szkołą?

Mieczysław Łubocki podał także inne przykłady komunikowania się nauczyciela z rodzicami uczniów w sprawach wychowawczo-dydaktycznych. Przytoczył również błędy nauczyciela, szczególnie wychowawcy, w prowadzeniu dyskusji z rodzicami oraz ich konsekwencje. Zachęcił do prowadzenia tzw. dyskusji uczestniczącej, czyli takiej, w której kierujący nią traktuje wszystkich jednakowo, nikogo, w tym także siebie, nie faworyzując²⁹.

NAUCZYCIEL – ETYCZNY WYMIAR JEGO POSTĘPOWANIA I DONIOSŁY CHARAKTER PRACY

Wyjątkowość zawodu nauczyciela wymaga, aby ten przestrzegał zasad etycznych w swoim życiu i nimi kierował się w szkole i w innej placówce opiekuńczo-wychowawczej.

Aby wyjaśnić, jaką moc zobowiązującą posiadają zasady etyczne, najpierw warto przybliżyć podstawowe informacje o tym: czym jest etyka i jakie jest jej źródło pochodzenia.

Słowo etyka wywodzi się od greckiego *ethikos* i nawiązuje do starogreckiego *ethos*. Oznacza charakter w rozumieniu pewnych cech człowieka. Słowo *ethos* (przejęte z języka greckiego) oznacza zwyczaj, obyczaj, w języku łacińskim natomiast oznacza normę, prawidło. Od niego pochodzi termin moralność. Pojęcie etyka wprowadzone zostało przez Arystotelesa na oznaczenie jednej z dyscyplin w tzw. filozofii praktycznej. Obecnie pojęciem tym określa się (w sensie najogólniejszym) teorię moralności lub zespół norm i ocen moralnych stosowanych w celu scharakteryzowania podjętych przez człowieka wyborów i jego zachowań³⁰.

Najogólniej mówiąc, etyka jest dyscypliną filozoficzną. Opisuje i normuje zachowania ludzi. Propaguje i uzasadnia jakąś koncepcję dobra (powinności, cnoty itd.) i próbuje ustalić, jakie normy powinny kierować ludzkimi działaniami. Zawiera kwestie normatywne (np. aksjologiczne, aretologiczne³¹, deontologiczne³²), opisowe – etologiczne (psychologia moralności, socjologia moralności, historia moralności, etnologia moralności) oraz metaetyczne³³.

²⁹ Por. M. Łubocki, *Współdziałanie nauczycieli i rodziców w procesie wychowania*, Warszawa 1985, s. 18, 36–37, 60–61, 70–71.

³⁰ K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego. Zarys etyki nauczycielskiej*, wyd. II popr. i uzupełn., Warszawa 2013, s. 12.

³¹ Dział etyki zajmujący się filozoficznym rozważaniem pojęć cnota i wada.

³² Deontologia – dział etyki. Zawiera zasady postępowania etycznego przedstawicieli danego zawodu. Etyka zawodowa przybiera często formę kodeksu etycznego danego zawodu, opisującego akceptowany społecznie ideał.

³³ K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego*, s. 39-40.

Jacek Hołówka podaje kilka teorii etyki: formalizm³⁴, presyptywizm³⁵, uniwersalność³⁶, utylitaryzm³⁷, miłość bliźniego³⁸. Natomiast Maria Szyszkowska wymienia również edajmonizm³⁹, hedonizm⁴⁰, panteizm⁴¹, kantyizm⁴², marksizm⁴³.

Przedstawione przez nich kierunki filozoficzne wpisują się również w pojęcie etyki jako zbioru określonych teorii, systemów i poglądów tworzonych nie tylko przez filozofów, ale także moralistów i ideologów. W przeciwieństwie do moralności, która dotyczy przede wszystkim ludzkich zachowań, etyka jest dyscypliną, która głosi, co jest dobre, a co jest moralnie złe. Zaleca również, co się powinno czynić, a czego na-

³⁴ Stoi na stanowisku, że wartości moralne służą przede wszystkim obronie tego, co jest w ludziach powszechne, typowe i powtarzalne. Zob. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 13.

³⁵ Głosi, że nie można sobie samemu czegoś nakazać i nakazu nie wykonać. Słaba wola i opór wobec przyjętych dobrowolnie zasad jest postawą wewnętrznie sprzeczną. Zob. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, s. 13.

³⁶ Zasada, według której raz przyjęta ocena lub zalecenie obowiązuje we wszystkich analogicznych sytuacjach. Szacunek dla prawa moralnego wymaga pominięcia intencji działającego i konsekwencji jego czynów. Zob. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, s. 14.

³⁷ Podstawą moralności jest tzw. zasada użyteczności. Tylko konsekwencje czynu mają znaczenie przy określaniu wartości. Etyka nie uczy wzniosłości, świętości, ale użyteczności. Utylitaryzm zakłada teorię porównywania użyteczności. Utylityści uważają, że należy porzucać niepocieszonych, beznadziejnie chorych, wściekle kwękających i tych, których potrzeby zaspokoić niepodobna. Dopuszczalne jest także zniszczenie jednego człowieka, gdy daje to nadwyżkę szczęścia innym. Zob. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, s. 14–15.

³⁸ Etyka ta nakazuje przebaczać winy innym. Żąda, by każdy człowiek był traktowany z szacunkiem, miał równe szanse, nie był degradowany przez silniejszych od siebie i mógł żyć w poczuciu własnej wartości. Etyka Starego Testamentu skupiona jest przede wszystkim wokół Dekalogu, a Nowego Testamentu – wokół przykazania miłości Boga i bliźniego oraz kazania Jezusa na górze. Na gruncie etyki chrześcijańskiej można wyróżnić m.in. tomizm i neotomizm, augustianizm, teilhardyzm, egzystencjalizm, personalizm. Według tomizmu świat został stworzony przez Boga w określonym celu. W odniesieniu do Stwórcy czyny moralne mogą być dobre lub złe. Ich jakość zależy od wolnego wyboru człowieka. Osądu popełnionego czynu dokonuje sumienie, czyli praktyczna zdolność ludzkiego rozumu. Osąd wskazuje człowiekowi, co ma czynić, a czego unikać – J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, s. 17–18; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, nr 59, s. 771, 785; S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 2003, s. 53, 66–67; M. Szyszkowska, *Etyka*, Białystok 2010, s. 56–58.

³⁹ Twórcą tego poglądu są filozofowie greccy, szczególnie Arystoteles. Według niego pragnienie doskonałości na miarę możliwości człowieka jest jego najwyższym dobrem. Ogromną rolę w dążeniu do doskonałości odgrywa cnota, czyli dyspozycja utrzymująca namiętności człowieka „we właściwych proporcjach”. Zob. M. Szyszkowska, *Etyka*, s. 50–51.

⁴⁰ Twórcą tego poglądu etycznego jest Arystyp z Cyreny, żyjący w latach 435–366 przed Chrystusem. Według Arystypa dobro należy utożsamiać z wartością upragnioną, czyli przyjemnością. Od tego etyka utrwaliło się pojęcie *carpie diem* – chwytaj dzień. Poza tym Arystyp uważał, że smutek jest doznaniem wywołującym przemijanie przyjemności. Natomiast przykreść jest złem, stąd należy go unikać. Zob. M. Szyszkowska, *Etyka*, s. 51.

⁴¹ Źródła tego kierunku etycznego należy szukać w filozofii stoików. Przyjmowali jedność świata z Bogiem, rozumianym jako Logos. Uważali, że Bóg, czyli rozum kosmiczny, przenika całą przyrodę. Według stoików imperatywem etycznym dla człowieka jest życie zgodne z prawami natury. Wówczas jest ono także rozumne i cnotliwe. Stoicy głosili, że rozum ludzki ma udział w rozumie kosmicznym. Podkreślali wolność człowieka, także w kwestii decydowania o swoim życiu, nie wyłączając samobójstwa. Głosili również zasadę powszechnego braterstwa. Zob. M. Szyszkowska, *Etyka*, s. 54–55.

leży unikać. Podsuwa również komponenty do tworzenia określonej hierarchii wartości w kształtowaniu światopoglądu nauczyciela, a pośrednio – ucznia.

Natomiast Maria Ossowska pod pojęciem etyka rozumie pewną dyscyplinę głoszącą, co jest dobre, a co jest moralnie złe; dyscyplinę zalecającą, co powinno się robić, a czego należy unikać. Etycznymi wypowiedziami będą zaś według niej te, które wchodzą w skład etyki⁴⁴.

Od etyki w znaczeniu normatywnym, której częścią jest nauka o dobru (agatologia – nauka o teorii dobra)⁴⁵, należy odróżnić pojęcie etosu, którym najczęściej określa się całokształt postaw, zachowań, sposobu myślenia. One charakteryzują konkretną grupę akcentującą i afirmującą określone wartości. Interesujący sposób rozumienia słowa etos prezentuje Zbigniew Kwieciński. Określa nim „zrekonstruowany wzór (wzory) powtarzalnych i dominujących zachowań moralnych zbioru osób, przynależnych do określonej kategorii społeczno-kulturowej”⁴⁶.

Przedmiotem etyki według Urszuli Ostrowskiej jest „analiza czynników odpowiedzialnych za moralne zachowanie ludzi, a głównym celem dyscypliny jest poddawanie refleksji i wskazywanie sprawdzonych podstaw do sprawiedliwego, rozumnego oraz uzasadnionego działania w określonej wspólnotie ludzi”⁴⁷.

ZASADY ETYCZNE W ŻYCIU I PRACY NAUCZYCIELA

Czynnikami decydującymi o treści, strukturze zasad etyki są: tradycje zawodowe, warunki zewnętrzne (np. ideowo-polityczne, społeczne, ekonomiczne itp.), charakter pracy i zadań, uprawnienia i kwalifikacje zawodowe, ale także wyniesione z domu wychowanie na trwałych wartościach, m.in. „Czyń dobrze, unikaj zła”⁴⁸. Wartości etyczne muszą odwoływać się nie do demokratycznych form ustalania prawa, ale do

⁴² Twórcą tej etyki, zwanej autonomiczną, jest Immanuel Kant, który żył w latach 1724–1804. Kant głosił, że źródłem moralności człowieka jest jego rozum. Dzięki niemu człowiek w sobie odczytuje prawo: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”. Zob. M. Szyszkowska, *Etyka*, s. 60.

⁴³ Tezy etyki marksistowskiej stworzyli Karol Marks i Fryderyk Engels. Według Marksa człowiek jest uzależniony od okoliczności historycznych, zwłaszcza ekonomicznych. Marksizm odbiera istotie ludzkiej człowieczeństwo, redukując ją do wysoko rozwiniętego zwierzęcia w wymiarze ekonomicznym. Etyka marksistowska ma charakter ideologii i walki klas społecznych. Promuje chaos społeczny jako sposób zdobycia i utrzymania władzy. W konstruowaniu swojej filozofii Marks przejął idealizm dialektyczny Hegla, w myśl którego rzeczywistość wszechświata tworzą idee, a nie rzeczy, oraz materializm A. Feuerbacha, w myśl którego podstawą wszechświata jest materia, a „człowiek jest tym, co zje”. Zob. M. Szyszkowska, *Etyka*, s. 65–66; F.J. Sheen, *Komunizm i sumienie narodu*, tłum. Ż. Kasprzyk, Kraków 2022, s. 20, 76, 88, 92, 95.

⁴⁴ K. Paszkiewicz, *Etyka jako dziedzina wiedzy*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017, s. 23.

⁴⁵ K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego. Zarys etyki nauczycielskiej*, s. 12.

⁴⁶ K. Paszkiewicz, *Etyka jako dziedzina wiedzy*, s. 44.

⁴⁷ U. Ostrowska, *Heroiczny wymiar etyki nauczyciela: między ideą a rzeczywistością*, w: *Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michalak, Łódź 2010, s. 49.

⁴⁸ K. Paszkiewicz, *Etyczny wymiar pracy nauczyciela*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017, s. 49.

obiektywnych norm prawa, które są gwarantami sprawiedliwości w dobie szybko zmieniających się wyobrażeń i przekonań moralnych wielu ludzi⁴⁹.

Tadeusz Kotarbiński zagadnienia etyki zamknął w trzech obszarach myśli filozoficznej:

- Jak żyć, aby sobie i innym zapewnić szczęście?
- Jak postępować, aby zapewnić sobie szacunek i uniknąć pogardy?
- Jak działać, aby postępowanie okazało się sprawne?

Wydaje się, że na powyższe pytania ciągle nie ma wyczerpujących odpowiedzi. Wskazują one bowiem na rodzaj ideału, do którego dąży wielu ludzi zatroskanych także o edukację dzieci i ich odpowiedzialne wychowanie do życia we współczesnym społeczeństwie.

W związku z powyższym nasuwają się pytania: Czym jest etyka zawodowa nauczycieli? Jak należy ją rozumieć? Co stanowi jej istotę?

Problematyką etyki zawodu nauczycielskiego, jego powinnością i moralnością zajmują się m.in.: A. Molesztak, A. Tchorzewski, T. Czeżowski, W. Wołoszyn i K. Szewczyk. Oni podejmują odpowiedzi na pytania: Czym jest etyka zawodowa nauczycieli? Jak należy ją rozumieć? Co stanowi jej istotę? Przywołane osoby wskazują także na rolę wartości etycznych w pracy nauczyciela⁵⁰.

Nauczyciel powinien znać minimum zasad etycznych i kierować się nimi. Zwrócił na to uwagę Kazimierz Szewczyk. Według niego nauczyciel musi posiadać pewne minimum wiedzy etycznej i umiejętności ułatwiających mu poprawne rozstrzygnięcie konfliktów moralnych, jakie mają miejsce na terenie szkoły. Stąd też najwyższą wartością etyki nauczycielskiej autor czyni wychowanie człowieka mądrego, a zatem jednostki, która dysponuje określoną wiedzą etyczną i umiejętnościami pozwalającymi wykorzystać ją w konkretnych sytuacjach wyboru oraz podejmować decyzje, za które bierze i ponosi całkowitą odpowiedzialność moralną⁵¹.

W tak rozumianej etyce K. Szewczyk wyróżnia struktury: aksjologiczną (potrzeba wychowania mądrego i odpowiedzialnego człowieka), deontologiczną (nakaz wychowania człowieka na podstawie prawdomówności, sprawiedliwych i mądrych reguł; tu musi istnieć lojalność nauczyciela do ucznia; nie ma miejsca na brak zaufania nauczyciela do wychowanka) i aretologiczną⁵².

Można zatem przyjąć, że etyka nauczycielska jest zbiorem zasad wyboru działań chroniących dobro ucznia – wychowanka przez właściwą realizację procesu dydaktyczno-wychowawczego. Jeśli etyka nauczyciela ma być zbiorem zaleceń chroniących dobro ucznia – wychowanka, musi wynikać z realistycznego rozpoznania stanowiących człowieka elementów strukturalnych, a więc z istnienia, które urealnia istotę człowieka, a którego przejawy są podstawą powstawania relacji osobowych⁵³.

Kazimierz Szewczyk uważa, że jednym z istotnych elementów etyki nauczycielskiej jest konieczność budowania relacji personalnej nauczyciel–uczeń. Podstawowym

⁴⁹ S. Wielgus, *Prawo a moralność*, Płock 2006, s. 4–5.

⁵⁰ J.M. Michalak, *Profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, w: *Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michalak, Łódź 2010, s. 98.

⁵¹ K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego*, s. 10, 12.

⁵² K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego*, s. 13.

⁵³ K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego*, s. 17, 37–38.

czynnikami powstających relacji musi być wolność. Jej ograniczeniem jest jedynie odpowiedzialność za drugiego człowieka⁵⁴.

Do nienaruszalnej reguły postępowania nauczyciela K. Szewczyk zalicza mówienie uczniom prawdy⁵⁵, bowiem „nauczyciel nigdy i pod żadnym pozorem nie powinien okłamywać uczniów, nawet dla doraźnego ich dobra. Dowodzić bezwzględne obowiązki nakazu mówienia prawdy w etyce nauczycielskiej można identycznie jak w przypadku dowodzenia bezwzględne obowiązki nakazu wychowania człowieka mądrego”⁵⁶. Uczniowie, szczególnie starszych klas szkoły podstawowej i ponadpodstawowej, znają powiedzenie „Kłamstwo ma krótkie nóżki”. Wiedzą, że jest tylko kwestią czasu, kiedy ukaże swoje negatywne skutki.

Nie ulega wątpliwości, że postępowanie etyczne nauczyciela stanowi kluczową część jego profesjonalizmu. Jest przede wszystkim przejawem odpowiedzialności za działania podjęte w kontakcie z uczniem. W zakresie dobra użytkowego nauczyciel wskazuje wartość doświadczenia i wiedzy w rozwiązywaniu zadań własnych i wspólnych. Temu służą umiejętności interpretacyjno-wyjaśniające, komunikacyjne i integracyjne⁵⁷.

Umiejętności interpretacyjno-wyjaśniające dotyczą:

- a) zrozumienia istotnych treści podstawy programowej i przekładania ich na zadania edukacyjne, zgodnie z rozpoznany stanem aktualnych możliwości dziecka, z uwzględnieniem jego środowiska wychowawczego poza szkołą,
- b) pośredniczenia między ofertą mass mediów i dziećmi. Nauczyciel uczy ich selektywnego korzystania z programów edukacyjnych oraz sposobów włączania ich wartościowych treści do aktywności (zabawy, zadań). Uczy ich również odrzucania propozycji niepełnowartościowych, kiczu czy treści szkodliwych dla ich intelektualno-moralnego rozwoju,
- c) „dokonywania ustawicznego rozpoznawania postępu i osiągnięć dzieci, a także redefinicji sytuacji edukacyjnych w zależności od podmiotu, czasu, miejsca (przestrzeni), przyczyny/celu. Dobro użyteczne ujawnia się więc troską o bezpieczeństwo biologiczne, psychiczne i społeczne dziecka zlokalizowanego w przestrzeni publicznej, wypełnionej różnorodnymi bodźcami, nie zawsze pozytywnymi”⁵⁸.

Poza wymienionymi umiejętnościami nauczyciel powinien rozwijać i udoskonalać w sobie cechy integracyjne. Przejawiają się one w ukazywaniu dzieciom sposobów scalania struktur społecznych, celów indywidualnych i społecznych z uwzględnieniem

⁵⁴ K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego*, s. 55; D.K. Holajda, *Kodeks etyczny nauczyciela – przegląd stanowisk*, w: *Etyka nauczyciela*, red. M. Bajan i S.J. Żurek, Lublin 2011, s. 45.

⁵⁵ Słowo prawda (łac. *veritas*) oznacza naczelną wartość poznawczą, cechę poznania, podmiot poznania. Według Arystotelesa prawda w znaczeniu logicznym (poznawczym) jest zgodnością intelektu ze stanem rzeczy, w tym znaczeniu, że intelekt stwierdza istnienie tego, co jest, lub nieistnienie tego, czego nie ma. Zob. S. Chrobak, *W kierunku etycznych odniesień międzyludzkich – problem prawdy i miłosierdzia w wychowaniu*, w: *Po co etyka pedagogom?*, red. W. Sawczuk, Toruń 2007, s. 127–128.

⁵⁶ K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego*, s. 52.

⁵⁷ D. Kowalska, *Etyka zawodowa nauczyciela*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017, s. 3.

⁵⁸ D. Kowalska, *Etyka zawodowa nauczyciela*, s. 4– 5.

sytuacji łączenia się społeczeństw, narodów we wspólnoty. Nauczyciel musi pokazać dziecku możliwości wykorzystania zabawy do promowania siebie, jak również konieczność wchodzenia w plany działania z innymi dziećmi. Poza tym nauczyciel powinien wskazać uczniowi sposoby łącznego, przyczynowo-skutkowego ujmowania zjawisk i zależności od nich oraz krytycznego spojrzenia na własne działanie.

ETYKA W SŁUŻBIE DYDAKTYKI NAUCZYCIELA

W procesie edukacyjnym ważna jest komunikacja nauczyciela z nauczonym, szczególnie dzieckiem. Komunikacja obejmuje użycie języka i środków pozajęzykowych w różnych sytuacjach. W zależności od nich powinno dochodzić do nadawania i odbioru komunikatów, mówienia i słuchania, czyli dialogu. Dobro użyteczne zawarte w komunikacji i dialogu prowadzi do uczenia dzieci jasności intencji zawartych w wypowiedzi, a także poprawności komunikatów ważnych dla dziecka i wspólnoty dziecięcej.

Dialog nie powinien męczyć nauczyciela, ale dawać i jemu, i uczniowi satysfakcję w obszarze dobra przyjemnościowego. W materiałach prezentacyjnych podkreślono za Arystotelesem, że przyjemność jest cechą najbardziej zrosniętą z ludzką naturą⁵⁹.

Idąc tym tokiem myślenia, nauczyciel działa w obszarze dobra przyjemnościowego, ponieważ:

- a) dba o równowagę emocjonalną dziecka, szczególnie w początkowych okresach wychodzenia z przestrzeni prywatnej w rodzinie,
- b) nie przeszkadza dziecku w aktualizacji potrzeby zabawy, także samotnej, indywidualnej, jest ona bowiem jedyną gwarancją poczucia bezpieczeństwa przez dziecko w różnych zakresach psychiki, ciała,
- c) wspólnie z dziećmi aranżuje sytuacje z zawartością humoru, relaksacji, swobody decyzji i z wiążącymi się z nimi wyborami rodzajów aktywności,
- d) dba o wprowadzanie dzieci w stan rozumnego rozluźnienia sytuacji trudnych, szczególnie problemowych,
- e) dba o przyjemność poznawania, czyli łączenia wiadomości i emocji⁶⁰.

W zakresie umiejętności organizacyjno-warsztatowych nauczyciel powinien rozwijać w sobie umiejętności interakcyjne i realizacyjne. „Pierwsze dotyczą oczekiwania na kontakt z dzieckiem jako uczestnikiem procesu edukacyjnego, wywoływania sytuacji zadaniowej, organizowanie warunków do aktywności zabawowej, organizowanie kontaktów dzieci ze środowiskiem zewnętrznym, z kulturą”⁶¹.

Niestety, polska rzeczywistość szkolna weryfikuje przedłożony wyżej ideał komunikacji personalnej między nauczycielem a uczniem. I choć nauczyciel powinien być specjalistą w kreowaniu dialogu z uczniem, to nie zawsze tak jest, z przyczyn niekiedy niezależnych od pedagoga.

Aby nauczyciel mógł efektywnie edukować społeczeństwo, szczególnie na etapie przedszkolnym i szkolnym, powinien tworzyć elitę:

⁵⁹ D. Kowalska, *Etyka zawodowa nauczyciela*, s. 6.

⁶⁰ D. Kowalska, *Etyka zawodowa nauczyciela*, s. 7.

⁶¹ D. Kowalska, *Etyka zawodowa nauczyciela*, s. 15–16.

- a) osób szczególnie szanowanych i cenionych ze względu na talent, mądrość, sprawiedliwość, odwagę, roztropność w działaniu,
- b) osób posiadających wiedzę i umiejętności oddziaływania na innych ludzi w zgodzie z obowiązującym prawem, które zawsze powinno podkreślać godność każdej osoby,
- c) osób osiągających sukcesy zawodowe, ale także naukowe (uczniowie cenią sobie nauczycieli dobrze wykształconych, ale „bez zadartego nosa”),
- d) osób pełniących szczególnie ważne dla państwa i społeczeństwa funkcje,
- e) osób zajmujących wysokie pozycje w hierarchii społecznej⁶².

Etos zawodu nauczyciela wymaga od niego rozpoznania w sobie:

- a) wyzwania i powołania do wykonywanego zawodu (nauczyciel nie może „męczyć się” swoją pracą z tytułu braku predyspozycji i umiejętności do jej wykonywania);
- b) rozumienia prawa drugiego człowieka do szansy na rozwój zgodny z indywidualnymi cechami i zdolnościami, niekiedy rozłożony w czasie (nauczyciel nie może z góry przekreślać ucznia słowami: „Nie wysilaj się, i tak z ciebie nic nie będzie. Twoja matka i ojciec słabo się uczyli i ledwie zawodówki ukończyli, więc ty więcej od nich nie osiągniesz w edukacji”⁶³;
- c) trwałego, niesprzecznego wewnątrznie i zewnątrznie systemu wartości/poglądu na świat.

Obszar etyki zawodu nauczyciela kształtują takie zachowania jak:

- a) dbałość o ład hierarchiczny (pozycje, role wobec dziecka, wobec społeczeństwa, konieczność dominacji w niektórych obszarach i sytuacjach – uczeń

⁶² D. Kowalska, *Etyka zawodowa nauczyciela*, s. 39.

⁶³ O pozytywnym podejściu nauczycielki do siebie wspomina założyciel ośrodka dla uzależnionych, raper i pedagog Dobromir Makowski, były wychowanek domu dziecka, pochodzący z patologicznej rodziny. Nikt nie dawał mu żadnych szans na osiągnięcie sukcesu. Zapamiętana nauczycielka uczyła go w szkole średniej języka polskiego. Dzięki niej zdał bardzo dobrze egzaminy maturalne. Jej obecność w swoim życiu opisał: „Miałem szczęście do poznawania niesamowitych ludzi. Jednym z nich była nauczycielka pani Elżbieta, która zmieniła całkowicie mój sposób patrzenia na świat. Swoim spokojem i powagą rozbiła moją maskę szczęśliwego chłopca, którego z ogromnym wysiłkiem grałem. Jednak zanim to się stało, musiała mieć ze mną niełatwo [...]. Zawsze chodziła w moherowym bereciku, miała kozaczki z krokodyla i spódnicę z koca. Śmiałem się przed kolegami, że jest sponsorowana przez Muzeum Narodowe. My mieliśmy ubaw, a kobieta zupełnie nie reagowała na moje zachowanie, była jakby poza moim zasięgiem, nie potrzebowała poklasku od ludzi, żyła gdzieś głębiej. Na którejś lekcji języka polskiego, kiedy znów rozpocząłem swój aktorski popis, zaczepnie żartując z niej do kolegów, ona tylko spojrzała na mnie i powiedziała: „Jesteś bardzo mądrym człowiekiem, ale robisz z siebie głupka”. To był nokaut. Wyszędłem z klasy i poszedłem do łazienki. Zamknąłem się w kabinie i pękłem. Te słowa były dla mnie tak uderzające. Ja nie byłem mądry – wiele razy słyszałem od taty, że jestem głupkiem, mówiono tak o mnie w domu dziecka i w szkołach, do których chodziłem. Nie mogłem uwierzyć, że ktoś myśli inaczej. Gdy ogarnąłem się jako tako, wróciłem do klasy i czekałem do końca lekcji. Poczekąłem, aż wszyscy wyjdą, a gdy widziałem, że droga jest wolna, podszedłem do nauczycielki i zapytałem ją, czy słowa, które wypowiedziała, były skierowane do mnie czy do kolegi obok. Ona popatrzyła na mnie uważnie, po czym potwierdziła, że do mnie. Dodała też, że obserwuje mnie od jakiegoś czasu i jest przekonana, że jest coś, co się stało w mojej przeszłości, a co nie pozwala mi mądrze myśleć o przyszłości, a ta może być przecież inna [...]”. Zob. D. Makowski, *Nic z ciebie nie będzie! Jak często to słyszałeś?*, Warszawa 2022, s. 185–186, 203–203.

- z etapu kształcenia przedszkolnego i szkolnego nie może być kolegą dla nauczyciela, kumplem);
- b) dbałość o porządek perswazyjno-negocjacyjny (stosowanie umowy, sugestii, negocjowanie warunków realizacji potrzeb gatunkowych, społecznych i indywidualnych, wymaganie podporządkowania się wspólnym zadaniom);
 - c) dbałość o bezpieczną dla dziecka emocjonalną bliskość, niezaprzeczenie emocjom, wskazywanie sposobów ich opanowania;
 - d) aprobujące uczestnictwo w organizacji warunków działania dzieci (włączanie się do działania dzieci za ich zgodą, a także w razie konieczności)⁶⁴.

Aby nauczyciel mógł cieszyć się autorytetem w środowisku uczniowskim, powinien unikać nieetycznych zachowań, takich jak:

- niepunktualne rozpoczynanie lekcji z tytułu spóźniania się,
- niepunktualne, celowe przedłużanie lekcji w myśl egoistycznego podejścia: „dzisiaj mam taki kaprys i zabiorę wam, uczniowie, przerwę”,
- nieterminowe oddawanie uczniom sprawdzonych prac klasowych/sprawdzianów,
- zapominanie o terminowym umożliwieniu poprawienia sprawdzianu przez uczniów,
- brak możliwości poprawienia przez ucznia sprawdzianu/pracy klasowej, nawet przez tego, który był chory,
- okazywanie uczniom sympatii i antypatii, np. podczas odpytywania,
- faworyzowanie jednych uczniów przy jednoczesnym dyskryminowaniu innych,
- szufladkowanie uczniów do określonych ocen: „ty tylko tyle jesteś w stanie się nauczyć, o wyższym stopniu możesz jedynie pomarzyć”,
- nieprzygotowanie do lekcji lub niechęć do jej przeprowadzenia: „dzisiaj popracujecie sami z podręcznikiem, a ja odpocznę, bo nie mam ochoty prowadzić żadnych zajęć”,
- wybieranie podręczników dostarczanych przez wydawnictwa nie na podstawie ich wartości merytorycznych, ale prezentów dołączonych do książki,
- wydawanie poleceń przeczytania stron książki przedmiotowej/podręcznika bez określenia celowości zadanej dodatkowej czynności,
- wydawanie polecenia przepisania z podręcznika tekstu „od – do” z przekonaniem, że uczeń przepisując coś, może trochę zapamiętać z tego, co przepisał. Takie polecenie nauczyciela uczy plagiatu i braku szacunku do cudzej własności intelektualnej (pośrednio takie zachowanie uczy kradzieży własności intelektualnej z innych obszarów życia społeczno-gospodarczego). Zwracają na ten problem uwagę nauczyciele akademicy, skarżąc się na studentów, że przy pisaniu pracy zaliczeniowej lub dyplomowej bezmyślnie korzystają z cudzego tekstu na zasadzie: „kopiuj wklej”,
- dawanie każdego roku lub w każdej równoległej klasie tych samych zestawów pytań do testu czy sprawdzianu, a następnie (żeby uniknąć „przecieków”) zakazywanie oglądania poprawionego sprawdzianu dłużej niż 5 minut,
- „odpuszczanie” wymagań edukacyjnych po wystawieniu ocen śródrocznych lub rocznych,

⁶⁴ D. Kowalska, *Etyka zawodowa nauczyciela*, s. 10–11.

- skrajne minimalizowanie wymagań edukacyjnych z przedmiotów niepodlegających wymogom egzaminu zewnętrznego (skupienie uwagi tylko na przedmiotach objętych egzaminami, np. ósmoklasisty czy maturalnymi),
- przygotowywanie na lekcję obserwowaną przez dyrektora lub inną osobę upoważnioną do tej czynności czegoś wyjątkowego. Czasem się zdarza, że uczniowie mówią: „O, jak tak byłaby prowadzona lekcja, to ja bym chętnie w niej czynnie uczestniczył”,
- plotkowanie z uczniami czy ich rodzicami o dyrekcji i innych nauczycielach (plotkowanie nauczyciela z uczniami o innym nauczycielu),
- okazywanie radości i satysfakcji z tego, że dyrektor zwrócił uwagę przy uczniach mało lubianej nauczycielce. Oczywiście w takim przypadku mamy do czynienia z nagannym zachowaniem dyrektora, które „jak powracająca fala wyrzuci to, co człowiek wrzucił do jeziora/rzeki”.

Przedstawiony katalog nie wyczerpuje wszystkich nieetycznych zachowań nauczycieli, ale wydaje się, że ukazuje postawy najczęściej dostrzegane przez uczniów, ich rodziców czy prowadzących zajęcia dydaktyczne i opiekuńczo-wychowawcze⁶⁵.

KODEKS ETYCZNEGO POSTĘPOWANIA NAUCZYCIELA

Ułożenie zasad etycznych pracy nauczyciela nie jest związane tylko z wiekami XIX i XX, kiedy powstawały i rozwijały się pedagogiczne dyscypliny naukowe. Ich początku należy szukać w starożytności. Już w tamtym okresie tworzone były lub bardziej precyzyjne kodeksy postępowania nauczyciela.

Nie można zapominać, że podstawowym źródłem prawa stanowionego dla każdej grupy zawodowej, także współcześnie, jest kodeks. Słowo to pochodzi z jęz. łacińskiego *codex* – książka, zbiór). Najogólniej przyjmuje się, że jest to zbiór aktów normatywnych regulujący istotny obszar stosunków społecznych. Powstaje w wyniku scalenia i usystematyzowania określonej liczby przepisów cząstkowych, regulujących szczegółowo zagadnienia lub zespoły zagadnień. Kodeks ma moc zobowiązującą określoną grupę społeczną⁶⁶.

Etyczne kodeksy zawodowe nawiązują pośrednio do przysięgi Hipokratesa. Celem ich ustanowienia jest dobro drugiego człowieka. Ono powinno być pierwsze przed indywidualnym osiągnięciem korzyści lub zysku⁶⁷.

Kodeks zawodu nauczyciela przedstawił Związek Nauczycielstwa Polskiego. Jednak poszczególne zapisy mają wyraźną konotację polityczną, identyfikowaną z poglądami partii lewicowo-liberalnych. Rolą tego związku, jak i innych związanych

⁶⁵ Powyższy katalog autor przedstawił na podstawie własnych doświadczeń pracy w szkole. W niewielkim zakresie korzystał z literatury pomocniczej. Zob. K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego*, s. 92; D. Kowalska, *Etyka zawodowa nauczyciela*, s. 22–23.

⁶⁶ Por. *Encyklopedia wiedzy politycznej*, red. M. Chmaj, J. Marszałek-Kawa, W. Sokoł, Toruń 2006, s. 134.

⁶⁷ P. Kostiło, *Etyka profesjonalizmu i powołania nauczycielskiego*, w: *Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michalak, Łódź 2010, s. 374.

z nauczycielami, jest dbanie o godziwe warunki ich pracy i o uznanie statusu zawodowego tej grupy społecznej oraz związane z tym godziwe wynagrodzenie⁶⁸.

Swoj dość oryginalny kodeks etyki nauczycielskiej przedstawił Józef Pielachowski w 10 punktach, które – jak się wydaje – mają wymiar uniwersalny. Ich treść jest następująca:

- „1. Wiem, że przyszłość moich wychowanków w dużym stopniu zależy ode mnie.
2. Nigdy nie poniżam godności ucznia. Poniżony zawsze odpłaca złem.
3. W konflikcie z uczniami nie gorączkuję się, jestem sędzią, a nie stroną.
4. Nie lekceważę własnych poleceń, zawsze kontroluję ich wykonanie.
5. Jestem cierpliwy, uczniowie mają prawo myśleć i działać wolniej ode mnie.
6. Lekcja jest dla uczniów, a nie dla mnie. Mój sukces powstaje tylko z sukcesów moich uczniów.
7. Nie jestem nieomylny. Mądrość polega na przyznaniu się do błędu i naprawieniu go.
8. Autorytet nie polega na wzbudzaniu strachu, lecz na kompetencji, sprawiedliwości i konsekwencji wymagań (można dodać: wymagań od siebie i ucznia).
9. Wymagania nie wykluczają życzliwości; nie zrzędzę, nie pouczam, czyn jest lepszy od mówienia, przykład lepszy od instrukcji.
10. Nie spodziewam się powierzchownej wdzięczności wychowanków. Jeśli zaszczypię im lepszą stronę mojej osobowości – będą mi wdzięczni przez całe życie”⁶⁹.

Przedłożone tutaj zasady etyki nauczycielskiej Dorota Katarzyna Holajda nazywała „przykazaniami”, mającymi moc wiążącą nauczyciela. Z ich treści wnioskuję najistotniejsze cechy etyczne pedagoga: odpowiedzialność, szacunek do uczniów, cierpliwość, konsekwencja w działaniu, pokora, czyli świadomość własnych ograniczeń różnej natury, kompetencje, życzliwość⁷⁰. Do wymienionych cech można dodać dyskrekcję w mówieniu o sprawach służbowych i obowiązek zachowania tajemnicy związanej z uczestnictwem w zebraniach rady pedagogicznej.

Jako były uczeń cenilem sobie szczególnie nauczyciela historii, który potrafił przyznać się do niewiedzy. Zdarzało się to bardzo rzadko. Dotyczyło m.in. Polaków pomordowanych w Katyniu: „Ten problem muszę zgłębić i doczytać, nie tylko bo wiem wykracza poza podstawę programową, ale i swobodę mówienia, naznaczoną niestety cenzurą w pisaniu. Pełniejsze ukazanie tej problematyki wymaga ode mnie dotarcia do literatury z tzw. z drugiego (podziemnego) obiegu”.

Pamiętam także z pracy w jednej ze szkół młodą nauczycielkę uczącą matematyki w III klasie gimnazjum. Dziennik kartonowy, bo jeszcze taki obowiązywał, traktowała jako oręż dyscyplinujący i motywujący uczniów do uczenia się. Straszyla ich wstawianiem jedynek. Oni się głośno śmiali i mówili: „Wstawi nam pani same jedynki i będzie miała problem. Posądzą panią, że w ogóle nie umie tłumaczyć i w związku z tym nie nadaje się na nauczyciela”.

Przykładów pozytywnych i negatywnych można przytaczać wiele. Ważne jest, aby nauczyciel był dobrze przygotowany do wykonywania swoich obowiązków zawodowych.

⁶⁸ J. Zieliński, *Autorytet zagubiony*, s. 20.

⁶⁹ D.K. Holajda, *Kodeks etyczny nauczyciela – przegląd stanowisk*, s. 46–47.

⁷⁰ D.K. Holajda, *Kodeks etyczny nauczyciela*, s. 47.

Nauczyciel, który posiada odpowiedni warsztat i żyje dobrym kodeksem postępowania o trwałych zasadach, skuteczniej będzie przekazywał wiedzę uczniom, także tym z niesprawnością, nie zaniedbując zdolnych i utalentowanych. Będzie cieszył się należnym autorytetem, jeśli powiąże swój warsztat i wartości etyczne z wychowaniem, szczególnie moralnym. Skupienie się nauczyciela jako eksperta tylko na swoim przedmiocie, bez odniesienia do wychowania, nie sprzyja budowie jego autorytetu⁷¹. Powszechnie wiadomo, że wychowanie bez powoływania się na autorytety jest ubogie i skazane na porażki. Zdaniem Mieczysława Łobackiego nie każdy autorytet ma jednakową moc oddziaływania na dzieci i młodzież⁷².

Alina Rynio wskazuje na pilną potrzebę autorytetu, gdyż istnieje między nim a wychowaniem „ściśła zależność, a poszanowanie norm i autorytetów stanowi jeden z najważniejszych czynników chroniących dzieci i młodzież przed uzależnieniami i innymi patologiami [...]. W procesie powstawania autorytetu istotny jest proces wartościowania i tworzenia ocen rozstrzygających zarówno o uznaniu kogoś za autorytet, jak i o posiadaniu przez kogoś autorytetu”⁷³.

Warto mieć na uwadze, że autorytetu nie można sztucznie wykreować. Powinien w nauczycielu „rodzić się” i ciągle „stawać się”, by uczeń go uznał i zaakceptował. Autorytet wynika z takich cech osobowości nauczyciela, które przyczyniają się do uzyskania przezeń powszechnego uznania, szacunku i sukcesów w pracy dydaktyczno-wychowawczej. I o taki autorytet nauczyciel powinien zabiegać.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, warto podkreślić, że nauczyciel w polskiej szkole powinien cieszyć się szacunkiem nie tylko rządzących na każdym szczeblu administracji państwowej, ale przede wszystkim rodziców uczniów. Oni nie mogą zapominać, że są pierwszymi nauczycielami i wychowawcami swoich dzieci. Nie mogą całej odpowiedzialności za edukację i wychowanie zrzucić tylko na nauczycieli. Dziecko jest najważniejszym skarbem rodziców, którzy powinni współpracować z nauczycielami zarówno w procesie edukacyjnym, jak i wychowawczym. Rodzina jest naturalnym środowiskiem edukacyjnym dziecka, w którym „przebywało ono długo przed pójściem do szkoły i do którego chętnie wraca, nawet po osiągnięciu pełnej dojrzałości psychicznej i społecznej”⁷⁴. Jeśli rodzicom z różnych powodów zabraknie czasu dla dzieci, wówczas będą one poza domem poszukiwać doświadczeń społecznych, a te mogą być różne. Więzi rodzinne nie mogą być naznaczone konfliktami, m.in. rozwodem, ubóstwem czy przypadkami fizycznego i psychicznego znęcania się nad dziećmi. Jeśli zaistnieją, wpłyną negatywnie na rozwój dorastających do pełnoletności i przełożą się również na jakość efektów kształcenia potencjalnych uczniów⁷⁵. Nauczyciel, choćby był naj-

⁷¹ P. Sporek, *Problemy z autorytetem nauczyciela we współczesnej szkole – refleksje, praktyka i nie tylko*, w: *Etyka nauczyciela*, red. M. Bajan i S.J. Żurek, Lublin 2011, s. 76.

⁷² A. Rynio, *Współczesna pedagogika a autorytet*, s. 27.

⁷³ A. Rynio, *Współczesna pedagogika a autorytet*, s. 35, 36; zob. też: A. Rynio, *Nauczyciel jako wzór osobowy w wychowaniu moralnym*, „Studia Elbląskie” 19(2018), s. 585–596.

⁷⁴ M. Łobocki, *Współdziałanie nauczycieli i rodziców*, s. 12.

⁷⁵ C.H. Edwards, *Dyscyplina i kierowanie klasą*, przeł. M. Bogdanowicz, Warszawa 2006, s. 23.

lepszym wychowawcą, nie zastąpi rodziców. Rodzice są pierwszymi nauczycielami i wychowawcami. Natomiast pierwszą szkołą jest dom rodzinny, w którym dziecko rozpoznaje, że „jest osobą potrzebującą uczucia miłości”⁷⁶. Rodzice muszą wymagać od siebie i dzieci przestrzegania trwałych zasad. Dla osób wierzących odniesieniem do nich będzie Bóg i Jego Prawo. Natomiast dla niepodzielających wiary ważnym punktem odniesienia może być prawo naturalne. Rodzice nie mogą zapominać, że nauczyciele nie są tylko od wychwalania ich dzieci – uczniów nawet wtedy, gdy na to nie zasługują.

Podkreśleniem doniosłej roli nauczyciela w społeczeństwie powinno być jego godziwe uposażenie materialne. Powinien dobrze zarabiać, by stać go było na doskonalenie własnego warsztatu. Nie może być traktowany jako zło konieczne w układance ekonomicznych zależności gospodarczych czy politycznych przepychanek. W przeciwnym razie nie będzie komu wychowywać i uczyć młodych ludzi oraz przekonywać ich, że są wolnymi i odpowiedzialnymi podmiotami swoich czynów, od których zależy istnienie wykształconych i dobrze moralnie ukształtowanych przyszłych pokoleń⁷⁷. Utarło się powiedzenie: „Kto myśli na 10 lat do przodu, ten sadzi las. Kto myśli o swojej przyszłości, ten kształci i wychowuje dzieci i młodzież”.

Rządzący powinni podejmować stosowne decyzje, by do szkoły przychodzili dobrze wykształceni i moralnie ukształtowani nauczyciele. Nauczaniem i wychowaniem dzieci nie mogą zajmować się ludzie „z ulicy”, nawet jeśli posiadają kwalifikacje do nauczania konkretnego przedmiotu.

Istnieje pilna potrzeba wiązania szkolnictwa wyższego z potrzebami edukacyjnymi dzieci. Badania naukowe nie mogą służyć tylko naukowcom do podniesienia ich prestiżu akademickiego i utrzymania zatrudnienia na uczelni. Muszą służyć kształceniu uczniów w obszarze intelektualnym i praktycznej nauce wykonywanego przez nich w przyszłości zawodu. Bolączką polskiej edukacji jest odczuwalny brak nauczycieli po pełnych studiach z matematyki, chemii czy fizyki.

Dziś większość nauczycieli posiada, poza kierunkowym wykształceniem, wymagane kwalifikacje zawodowe do uczenia przynajmniej drugiego przedmiotu. Kwalifikacje uzyskali bądź na podstawie ukończonych studiów licencjackich lub magisterskich, bądź podyplomowych. Ich rekrutacja na studia o specjalności nauczycielskiej nie była selekcją negatywną, jak to bywało w latach dziewięćdziesiątych i wcześniejszych ubiegłego stulecia, gdzie na studia pedagogiczne przyjmowano tych chętnych, którzy nie dostali się na kierunki studiów cenionych rynkowo. Np. w Olsztyńskiej Wyższej Szkole Pedagogicznej bywało, że na kierunki nauczycielskie rekrutacja trwała nawet po 1 października.

Ważną rzeczą jest, aby organizowane szkolenia dla nauczycieli odpowiadały ich rzeczywistym potrzebom warsztatowym. Nie mogą służyć poprawieniu uposażenia materialnego świadczących takie usługi. Nie do przyjęcia są narzucane szkolenia o charakterze światopoglądowym, np. promujące gender czy jakąś partię polityczną.

Myszę, że dobrze wykształcony nauczyciel, troszczący się o swój warsztat naukowy i etyczne postępowanie, jest niezastąpiony w obecnej edukacji. Nie zastąpią go ani doskonale programy technologii informacyjno-cyfrowej, ani telewizyjne programy

⁷⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Łowiczu (14 VI 1999)*, s. 1143.

⁷⁷ A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, wyd. III popr., Częstochowa 2008, s. 58–59.

edukacyjne. One, mimo że są istotne, to jednak pełnią funkcje pomocnicze i nie zastępują nauczyciela z pasją i autorytetem. Poza tym istnieje poważne ryzyko, że w zdalnym nauczaniu ciężar zdobywania wiedzy zostanie przeniesiony ze szkoły na ucznia. Nieczynna szkoła zwolniona jest wówczas z przynajmniej części odpowiedzialności za efekty kształcenia⁷⁸. W realnym procesie nauczania z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że to, co „zaistnieje w świecie myśli i uczuć dziecka, jest zależne od porozumienia nauczyciela z uczniem, od obrazu więzi, jaka ich łączy”⁷⁹. Powyższe stwierdzenie potwierdzili uczniowie, kiedy powrócili do nauczania stacjonarnego. Mówili prawie jednogłośnie: „Nic nie zastąpi lekcji szkolnych i koleżeńskich spotkań. Szkoła także nas wychowuje w przeciwieństwie do zdalnego nauczania, które jest tylko jednym ze źródeł pozyskiwania informacji i wiedzy”⁸⁰.

Przedstawiony artykuł ma wymiar raczej praktycznego podejścia do problematyki związanej z zawodem nauczyciela. Celowo unikano w nim sporów filozoficzno-socjologicznych i wyjaśniania etymologicznego znaczenia pojęć z zakresu pedeutologii. Skupiono uwagę głównie na wybranych aspektach codziennego rzemiosła nauczycielskiego i możliwości odnalezienia się pedagoga nie tylko w roli przekazującego wiedzę, ale także w jego zadaniach wychowawczych wobec powierzonych mu uczniów w ciągle zmieniającej się edukacyjnej rzeczywistości szkolnej i pozaszkolnej⁸¹.

WARSZTAT PRACY, AUTORYTET I ETOS NAUCZYCIELA WE WSPÓŁCZESNEJ EDUKACJI SZKOLNEJ

STRESZCZENIE

Od wielu lat w środowisku nauczycielskim, ale także poza nim, dyskutuje się na temat warsztatu pracy, autorytetu i etosu nauczyciela we współczesnej edukacji szkolnej. Czy nauczyciel ma tylko przekazywać wiedzę, czy także wychowywać? Jeśli jego obowiązkiem jest jedno i drugie, to nasuwają się pytania: Kto w tym zadaniu ma mu pomagać? Jaka jest rola rodziców w wychowaniu dzieci i edukacji? Jakimi wartościami etycznymi ma kierować się współczesna edukacja w Polsce? Nie ulega wątpliwości, że nauczyciel musi działać etycznie, dbać o swój warsztat pracy, autorytet i etos. Nie może przekazywać wiedzy bez odniesienia jej do wychowania ucznia. W działaniach edukacyjno-wychowawczych nauczyciela muszą wspierać rodzice i państwo.

⁷⁸ A. Nałaskowski, *Wielkie Zatrzymanie. Co się stało z ludźmi?*, s. 34.

⁷⁹ H. Kwiatkowska, *Nauczyciel – zawód „niemożliwy”, ale nieunikniony*, w: *Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michałak, Łódź 2010, s. 69.

⁸⁰ Autor niniejszego artykułu jest również nauczycielem religii (katechetą) z 27-letnim stażem pracy w szkołach różnego typu. Poza katechezą szkolną uczy historii i wiedzy o społeczeństwie. Angażuje się w prace zespołów szkolnych i klasowych.

⁸¹ I. Ziemiński, *Nauczyciel – mistrz i wychowawca*, w: *Etyka nauczyciela*, red. M. Bajan i S.J. Żurek, Lublin 2011, s. 21.

TEACHER'S PROFESSIONAL SKILLS, AUTHORITY AND ETHOS IN CONTEMPORARY SCHOOL EDUCATION

SUMMARY

For many years now, there has been a discussion in the teaching community, but also outside it, about the teachers' professional skills, authority and ethos in contemporary school education. Is the teacher only to impart knowledge or also to provide upbringing? If their duty is to do both, the questions arise: Who is to assist them in this task? What is the role of parents in the upbringing of children and their education? What ethical values are to guide modern education in Poland? There is no doubt that a teacher has to act ethically, take care of their professional skills, authority and ethos. They cannot impart knowledge without relating it to the upbringing of the pupil. In the course of educational and upbringing activities, the teacher must be supported by parents and the state.

BERUFLICHE FÄHIGKEITEN, AUTORITÄT UND ETHOS DES LEHRERS IN DER HEUTIGEN SCHULBILDUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Seit vielen Jahren gibt es in der Lehrerschaft, aber auch außerhalb, eine Diskussion über die Werkstatt, die Autorität und das Ethos des Lehrers in der heutigen Schulbildung. Hat der Lehrer nur die Aufgabe, Wissen zu vermitteln oder auch zu erziehen? Wenn es seine Aufgabe ist, beides zu tun, stellt sich die Frage: Wer soll ihn bei dieser Aufgabe unterstützen? Welche Rolle spielen die Eltern bei der Erziehung der Kinder und der Bildung? Welche ethischen Werte sollen die moderne Erziehung in Polen leiten? Es besteht kein Zweifel daran, dass ein Lehrer ethisch handeln, sich um seine Werkstatt, seine Autorität und sein Ethos kümmern muss. Er kann kein Wissen vermitteln, ohne es mit der Erziehung des Schülers zu verbinden. In seiner Bildungs – und Erziehungsarbeit muss der Lehrer von den Eltern und dem Staat unterstützt werden.

BIBLIOGRAFIA:

- Andersen S., *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 2003.
- Andrzej Zybertowicz, w: *Wikipedia. Wolna Encyklopedia* [online], https://pl.wikipedia.org/wiki/Andrzej_Zybertowicz (dostęp: 19.04.2023).
- Bielinowicz A., *Rozwój kompetencji informatycznych nauczycieli religii w archidiecezji warmińskiej*, Olsztyn 2020.
- Chrobak S., *W kierunku etycznych odniesień międzyludzkich – problem prawdy i miłosierdzia w wychowaniu*, w: *Po co etyka pedagogom?*, red. W. Sawczuk, Toruń 2007, s. 125–135.
- Edwards C.H., *Dyscyplina i kierowanie klasą*, tłum. Marcin Bogdanowicz, Warszawa 2006.

- Encyklopedia wiedzy politycznej*, red. M. Chmaj, J. Marszałek-Kawa, W. Sokół, Toruń 2006.
- Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michalak, Łódź 2010.
- Etyka nauczyciela*, red. M. Bajan, S.J. Żurek, Lublin 2011.
- Etyka w życiu publicznym*, red. S. Sowiński, Warszawa 2012.
- Gutek G.L., *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. A. Kamajor, A. Sulak, Gdańsk 2003.
- Hołówka J., *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia i homilie*, Kraków 2012.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 703–838.
- Kostyło P., *Etyka profesjonalizmu i powołania nauczycielskiego*, w: *Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michalak, Łódź 2010, s. 368–384.
- Kowolik P., *Warsztat pracy nauczyciela początku XXI stulecia*, „Nauczyciel i Szkoła” 1–2/30–31(2006), s. 216–228.
- Kwiatkowska H., *Nauczyciel – zawód „niemożliwy”, ale nieunikniony*, w: *Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michalak, Łódź 2010, s. 69–86.
- Łobocki M., *Współdziałanie nauczycieli i rodziców w procesie wychowania*, Warszawa 1985.
- Machalica B., *Za Giertycha szkoła zdycha*, w: *Tygodnik Przegląd* [online], <https://www.tygodnikprzeglad.pl/za-giertycha-szkola-zdycha/> (dostęp: 15.05.2023).
- Majcherek J.A., *Etyka powinności*, Warszawa 2011.
- Makowski D., *Nic z ciebie nie będzie! Jak często to słyszałeś?*, Warszawa 2022.
- Michalak J.M., *Profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, w: *Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michalak, Łódź 2010, s. 87–142.
- Mikulski J., *PiS obroniło ministra Czarnka. Wniosek o wotum nieufności odrzucony*, w: *Rzeczpospolita* [online], <https://www.rp.pl/polityka/art38317921-pis-obronilo-ministra-czarnka-wniosek-o-wotum-nieufnosci-odrzuczone> (dostęp: 15.05.2023).
- Nalaskowski A., *Wielkie Zatrzymanie. Co się stało z ludźmi?*, Kraków 2020.
- Paszkiewicz K., *Etyczny wymiar pracy nauczyciela*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017.
- Paszkiewicz K., *Etyka jako dziedzina wiedzy*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017.
- Paszkiewicz K., *Podstawy prawne edukacji*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017.
- Podstawa programowa informatyki w szkole podstawowej w klasach IV–VIII na rok szkolny 2022/2023*, w: *Podstawa programowa PL* [online] <https://podstawaprogramowa.pl/Szkola-podstawowa-IV-VIII/Informatyka> (dostęp: 20.05.2023).
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986.
- Ostrowska U., *Heroiczny wymiar etyki nauczyciela: między ideą a rzeczywistością*, w: *Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela*, red. J.M. Michalak, Łódź 2010, s. 49–66.
- Rynio A., *Nauczyciel jako wzór osobowy w wychowaniu moralnym*, „Studia Elbląskie” 19(2018), s. 585–596.
- Rynio A., *Współczesna pedagogika a autorytet*, w: *Etyka nauczyciela*, red. M. Bajan i S.J. Żurek, Lublin 2011, s. 25–42.
- Słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 2003.
- Szczepańska B., *Źródła wartości etycznych*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017.

- Szewczyk K., *Wychować człowieka mądrego. Zarys etyki nauczycielskiej*, wyd. II popr. i uzup., Warszawa 2013.
- Szostek A., *Pogadanki z etyki*, wyd. III poprawione, Częstochowa 2008.
- Szyszkowska M., *Etyka*, Białystok 2010.
- Wielgus S., *Prawo a moralność*, Płock 2006.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Zajac D., *Etyka zawodowa nauczyciel: wybrane zagadnienia*, Bydgoszcz 2011.
- Zieliński J., *Autorytet zagubiony*, „Debata” 9/180(2022), s. 19–20.
- Ziemiński I., *Nauczyciel – mistrz i wychowawca*, w: *Etyka nauczyciela*, red. M. Bajan, S.J. Żurek, Lublin 2011, s. 15–23.
- Żołnierz J., *Źródła wartości etycznych*, Materiały Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu dotyczące etyki zawodowej nauczyciela (msp), Wrocław 2017.

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Martin Aurell, *Chrześcijaństwo przeciwko krucjatom. XII–XIII wiek*, przekł. J. Nowakowska, Wydawnictwo Astra: Kraków 2021, ss. 440 [recenzja].

Chrześcijaństwo, zgodnie z orędziem zadaniem przez Jezusa Chrystusa podczas wniebowstąpienia, podjęło wyzwanie: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). To wyzwanie jest jedną z zasadniczych przesłanek wielorakiej aktywności ewangelizacyjnej chrześcijan w świecie, od początku istnienia aż po dzień dzisiejszy. Zresztą misyjność jest wyrazem tożsamości Kościoła i wierności Ewangelii.

To wielkie zadanie, jednak jest na przestrzeni wieków nieustannie na nowo odkrywane i interpretowane. Niemniej nie traci ciągle swej zasadniczej świeżości i aktualności. Historia misji jest niezwykle bogata i pouczająca. Perspektywa dziś stawia jednak także dalsze pytania o przeszłość, tak bliższą, jak i dalszą historycznie.

Te pytania o przeszłość dotyczą różnych okresów, wydarzeń czy poszczególnych faktów oraz osób czy środowisk. Nie ulega wątpliwości, iż jednym z takich fenomenów ewangelizacyjnych były wydarzenia w Ziemi Świętej w XII i XIII wieku. Odnoszą się one szczególnie do wypraw Europy chrześcijańskiej ku ziemi Jezusa Chrystusa, a więc do tzw. krucjat czy wpraw krzyżowych.

Autor prezentowanego studium jest cenionym historykiem i mediewistą, pracownikiem naukowym Université de Poitiers, Université Panthéon-Sorbonne, Université de Rouen Normandie. Jest redaktorem naczelnym periodyku „Cahiers de civilisation médiévale”. Autor wielu publikacji i artykułów naukowych poświęconych czasom średniowiecza, m.in. „Chevaliers et christianisme aux XIIe et XIIIe siècles” (2011), „Aliénor d’Aquitaine” (2020), „Excalibur, Durendal, Joyeuse: la force de l’époque” (2021).

Książkę otwiera spis treści (s. 5–6). Natomiast treściowo prezentuje ją dość obszerny wstęp (s. 7–14). Z kolei samo zasadnicze studium podzielono na cztery zwarte części, a te z kolei na szczegółowe paragrafy o ciągłej numeracji, których jest w sumie trzynaście.

Część pierwsza nosi tytuł wyrażony w formie pytania: „Święta wojna czy chrześcijańska wojna?” (s. 15–118). Autor omawia rzezie podczas pierwszej krucjaty w latach 1096–1099. Jednocześnie wskazano na inicjatywy na rzecz pokoju, które jednak wówczas były raczej głosami wołającymi na pustyni. Wymownym znakiem jest klęska drugiej wyprawy krzyżowej z lat 1147–1148. Jawią się tutaj pytania, które autor formułuje w postaci indykatywnej: „Na skutek naszych grzechów”. W tej części wskazano jeszcze temat „Templariusze – nieokiełznana hybryda”.

„Bezsukteczne próby odzyskania Jerozolimy” to tytuł drugiej części studium francuskiego mediewisty (s. 119–212). Wskazano najpierw na zmienne losy trzeciej wyprawy krzyżowej. Analizie poddano doktrynę Radulfusa Nigera i otoczenia

Tomasza Becketa. Zaczyna się wówczas jawić zjawisko przewagi słowa nad mieczem, jak to określa autor. Wymowny jest tytuł dziewiątego paragrafu: „Fikcja literacka i zrehabilitowany «poganin»”.

W części trzeciej Martin Aurell podejmuje temat „Zdrada krucjatowych ideałów” (s. 213–316). Szczególnie ważnym momentem tego procesu było zdobycie Konstantynopola w 1284 roku i tego konsekwencje. Dochodzi tutaj nowe zjawisko, a mianowicie krucjaty przeciwko albigenom. Jeden z kolejnych paragrafów autor określa tytułem „Antyklerykalizm i herezja”. Jednostkowym tematem jest analiza walki teokratycznych papieży z antychrystem Fryderykiem II w latach 1198–1258. Część tę zamykają uwagi o świętej wojnie przeciwko gibelinom i Katalończykom w latach 1258–1382.

Część czwarta opatrzona została tytułem „Koniec państwa łacińskiego w Ziemi Świętej” (s. 317–369). Szczególnie znaczącym momentem była klęska Ludwika IX Świętego. Wpływ na dalszy bieg miał papież Grzegorz X i obrady soboru lyońskiego II w roku 1274. Całość prowadzonych analiz badawczych kończy przywołanie upadku Akki. Brak krucjatowych perspektyw po 1291 roku.

Od strony treściowej zamieszczono jeszcze bardzo krótkie podsumowanie (s. 370–378). Ważnym elementem książki są liczne dodane materiały: „Podziękowania” (s. 379), „Przypisy” (s. 380–404), „Materiały źródłowe i bibliograficzne” (s. 405–408), „Skróty” (s. 409), „Źródła” (s. 410–424), „Bibliografia” (s. 425–432) i „Indeks” (s. 433–440).

Oto ukazała się jeszcze jedna próba bardziej kompleksowego spojrzenia na wyprawę krzyżową od strony ich krytyki, reinterpretacji czy wyróżniających się różnych wątpliwości oraz pytań. Hasło *Deus lo vult* – „Bóg tak chce” stało się w znacznym stopniu zaczynem wielkiego fenomenu, nie tylko religijnego, ale i społecznego, politycznego i kulturowego oraz ekonomicznego i naukowego. Uruchomiony został pewien proces, zjawisko, dzieło, wydarzenie, które nie zawsze udawało się objąć pewną kontrolą czy nadzorem, nawet w szczegółowych przejawach.

Wydaje się, że użyte i wyakcentowane w tytule książki słowo „przeciwko” nie przystaje w pełni do prowadzonych analiz i osiągniętych wyników badawczych. Być może jest to raczej pewna sugestia badawcza czy oczekiwanie. Oczywiście nie ulega wątpliwości, że były też takie środowiska czy ośrodki, a także teologowie, władcy czy dziejopisarze, ale ich oddźwięk społeczny, religijny czy polityczny wówczas był w praktyce niewielki. Słuszna jest zatem uwaga M. Aurella, że krucjaty „choć cieszyły się szeroką akceptacją społeczną, zawsze pojawiali się ludzie gotowi je podważyć” (s. 378). Z kart książki wynika, iż pozwalali sobie na tę krytykę bez obawy o konsekwencje prawne czy życiowe z racji głoszonych poglądów. Wydaje się, że warto i dziś posłuchać ich głosu, by uzyskać pełniejszy obraz wypraw krzyżowych, rozpatrywanych w jak najszerszym kontekście.

Słusznie zauważa autor: „Krzyżowcy odnieśli niewątpliwie kilka wspaniałych zwycięstw. Najczęściej jednak doświadczali goryczy porażki. W 1291 roku świat chrześcijański dotkliwie odczuł upadek Akki, ostatniego bastionu łacinników w Ziemi Świętej” (s. 14). Nie ulega bowiem wątpliwości, iż zasadniczy cel militarny wypraw nie został osiągnięty, a wręcz ukształtowały się pewne zupełnie nowe linie i priorytety europejskiego spojrzenia na Bliski Wschód, a szczególnie Jerozolimę. Z trudem przychodziła, a następnie przyjmowana była ta realistyczna rzeczywistość potęgi islamu i jego licznych sprzymierzeńców, zwłaszcza politycznych.

Autorowi nie zawsze łatwo przychodzi dokonywać bardziej pogłębionych analiz psychologicznych, religijnych czy społecznych obu stron wypraw, chodzi nie tylko o bezpośrednich uczestników na terenach prowadzonych walk. Wydaje się, że także same uwagi natury historiograficznej – stosunkowo liczne – są niewystarczające i dość mechaniczne. Co więcej, mogą stwarzać niebezpieczeństwo kształtowania wypaczonego czy jednostronnego obrazu całej rzeczywistości. Zresztą, Martin Aurell często patrzy na nią przez współczesne okulary, co jest poważnym błędem i wręcz uniemożliwia obiektywizm badawczy. Te stosowane zaś zasady są już w znacznym stopniu znane z jego wcześniejszych publikacji.

Wyprawy krzyżowe i szeroka debata nad nimi stały się ważnym elementem refleksji chrześcijaństwa nad dziełami ewangelizacyjnymi czy reewangelizacyjnymi, nie tylko w tamtych wiekach, a więc i okolicznościach. Była to dalekosiężna szansa na pogłębienie namysłu nad poprawnym odczytaniem orędzia Ewangelii, jak się wydaje, nie do końca wykorzystana. Oczywiście można pytać, czy do takiego namysłu był potrzebny aż tak dramatyczny kontekst wypraw.

Swoistą weryfikację tych doświadczeń oraz refleksji przyniosły zwłaszcza czasy wielkich odkryć geograficznych i związanych z nimi ekspansji ewangelizacyjnych w Nowym Świecie. Dobrze, że choć schematycznie wskazuje na to także sam autor w końcowym podsumowaniu (s. 377–378). Jednak takie tylko wyrwykowe, wręcz hasłowe, o zabarwieniu ideologicznym sygnały czy uogólnienia mogą budzić pewne wątpliwości odnośnie do formułowanych opinii.

Swoistym słowem czy hasłem książki Martina Aurella jest „święta wojna”. Zapewne dlatego już we wstępie wskazuje on: „Krytyczne spojrzenie na koncepcję świętej wojny choć zaniedbane przez współczesną historiografię, jest bardzo pouczające. Ten martwy punkt badań historiograficznych wpisuje się oczywiście w kontekst szczególnych relacji świata europejskiego z islamem, Arabami i Turkami. Rzuca światło na pacyfistyczny nurt, który – zarówno w przeszłości, jak i dziś – wyznacza sposób rozwiązywania konfliktów” (s. 14). Chyba nie do końca można się zgodzić z taką opinią. Termin ten ma odniesienia nie tylko w stosunku do ludów zamieszkujących Bliski Wschodu, ale dziś obejmuje cały świat, choćby w kontekście terroryzmu islamskiego i totalitarnych państw wywodzących się z tego nurtu religijnego, zdecydowanie o zabarwieniu ideologicznym. Takie konotacje nadają temu historycznemu pozaislamskiemu terminowi błędne i jednostronne zastosowanie oraz interpretacje.

Kierowanie debaty ku pacyfizmowi nie jest próbą wnikięcia w zastosowanie terminu „święta wojna” w islamie. Jest swoistą ucieczką i unikaniem debaty wobec dramatycznego problemu i jego praktyki, szczególnie w kontekście tego, co kreuje w wielu krajach współczesny islam. Odszedł on od pierwowzoru znaczeniowego tego terminu, zwłaszcza w małych wspólnotach, i nadał mu charakter bardziej ideologiczny i polityczny, dodatkowo wzmocniony elementami religijnymi, wręcz ksenofobicznymi.

Zdecydowanie słycone jest twierdzenie autora: „Z biblijnej perspektywy nad historią czuwa Bóg, który «zaspokaja» (takie jest znaczenie słowa «opatrność») duchowe potrzeby Kościoła poprzez przeciwności losu i nieszczęścia” (s. 374). To uleganie ideologicznym wyobrażeniom rozumienia opatrności Bożej (*providentia*). Dalekie jest ono od jego sensu religijnego, tylko w takim bowiem występuje na kartach Biblii i nie można mu bezpośrednio przypisać konotacji świeckich. W opatrności

Bożej nad światem przejawia się nie tylko mądrość Boga, lecz przede wszystkim Jego miłość i dobroć. Oto wszechmądry, kochający wszystkich i wszystko, a także pociągający Bóg kieruje naturą i dziejami świata oraz biegiem życia poszczególnych ludzi (por. Mt 6,25-34; 10,29-31).

Nie można w tym kontekście dostrzec także pewnych oznak takich ideologii pacyfistycznych w stosunku do niektórych nurtów prawosławnych, a w mniejszym stopniu i ewangelickich. Zaangażowanie w konflikty wojenne, polityczne, religijne czy etniczne można śledzić także współcześnie, choćby ostatnio Cerkiew prawosławna moskiewska, a zwłaszcza patriarcha Cyryl. Zatem idee pacyfistyczne autora są nadal tylko teoretycznym, a zwłaszcza praktycznym życzeniem. Zresztą takie ideowe nurty prowadzonych refleksji są dość często obecne na kartach prezentowanej publikacji. Nie przydaje to jej powagi i oczekiwanego surowego refleksu naukowego.

Ważnym uzupełnieniem dla czytelnika są przypisy i uwagi wprowadzone przez tłumacza czy redaktora. To dobre uzupełnienia, czasem dopowiedzenia. Interesujący jest zestaw bibliograficzny, który świadczy o stosunkowo szerokim zainteresowaniu światowym tą problematyką. Uderza jednak w nim brak wielu pozycji, które także w przekładzie na język polski opublikowało krakowskie Wydawnictwo Astra. Dobrą i oczekiwaną pomocą w lekturze jest indeks osobowy. Jednak zabrakło np. konsekwencji w stosowaniu opisu „święty”: Grzegorz I Wielki (s. 436), Jan Paweł II (s. 437).

Po wcześniejszych pracach odnoszących się bezpośrednio do prezentowanego zagadnienia, a omówionych specjalnie w dziale „Materiały źródłowe i bibliograficzne” (s. 405–408), należy przyjąć z szacunkiem tę nową próbę refleksji francuskiego historyka i mediewisty. Dodaje ona pewne nowe elementy, uwzględniające nowsze szczegółowe badania, i systematyzuje wyprawy krzyżowe, zwłaszcza w formie chronologicznej.

Prezentowana książka w pewnym sensie wpisuje się niestety w historiografię marksistowską i liberalną, interpretującą krucjaty jako przejaw fanatyzmu religijnego i zacofania umysłowego ludzi średniowiecza. Jest to narracja, która jakby wręcz automatycznie ma być jedynym słusznym torem interpretacyjnym prezentowanych zjawisk i wydarzeń. Takie uproszczenie jest oczywiście wygodne, ale dalekie od prawdy, wręcz fałszywe i błędne. Więcej – szkodliwe dla samej wizji wypraw krzyżowych i ich znaczenia dla dalszych dziejów Europy, a może nawet i świata.

Dobrze, że historycy dostrzegają złożoność krucjat, także w tym, co było ich krytyką czy oceną. Potrzebny jest także taki namysł dla jeszcze pełniejszego ich ukazania oraz zrozumienia. Winny także one jako historia być dobrymi nauczycielkami teraźniejszości. Trzeba jednak wykazywać w tym znaczną roztropność, łatwo bowiem można ulec ideologicznym interpretacjom.

Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-5364>

Ks. Krzysztof Biela wny, *Utracona niepodległość. Dekatolizacja – demoralizacja – demonizacja – depopulacja*, Wydawnictwo K&B: Elbląg–Mojtyny 2023, ss. 470 [recenzja].

Rozwój ludzkości, znamiona jej ekspansji w różnych zakątkach globu ziemskiego w znacznym stopniu uzależnione były od rozwoju demograficznego. Poszczególne populacje zyskiwały pewne atuty także poprzez liczebność. Pismo św. Starego Testamentu pokazuje to m.in. w obrazie walki faraona z rodzącymi się coraz liczniej dziećmi izraelskimi (por. Wj 1,1–2,10).

Tematyka ta budzi coraz szersze zainteresowanie, m.in. w kontekście starych zbiorowości narodowych, regionalnych, a nawet państwowych. Rodzi pytania o ich trwanie i przetrwanie w swej strukturze tożsamościowej i integralnej. Pytania te są w pełni uzasadnione, m.in. ze względu na liczne doświadczenia i przykłady z przeszłości. Tą problematyką zainteresował się m.in. dr hab. Krzysztof Biela wny.

Autor jest kapłanem archidiecezji warmińskiej i doktorem habilitowanym teologii, autorem wielu książek, m.in. „Niepodległość wyszła z Gietrzwałdu” (Warszawa 2018), „Zmiany demograficzne w wyniku emigracji w archidiecezji warmińskiej na koniec 2012 r.” (Olsztyn 2013). Publikował także prace naukowe oraz popularnonaukowe. Jest znanym prelegentem oraz rekolekcjonistą.

Prezentowaną książkę otwiera dość szeroki spis treści, który może być wstępnym przeglądem proponowanych tematów badawczych (s. 5–9). Dalej zamieszczono obszerny wstęp, który systematyzuje pewne elementy treściowe oraz metodologiczno-formalne (s. 11–22). Całość rozprawy podzielona jest na cztery części, a te z kolei na rozdziały i paragrafy, a czasem i mniejsze jednostki organizacyjne.

Część pierwsza prezentowanego studium nosi tytuł „Depopulacja starożytnych cywilizacji i współczesnego świata” (s. 23–121). Autor na przykładzie starożytnej Grecji (s. 23–47) oraz Imperium Rzymskiego (s. 48–68) obrazuje depopulację tych dwóch społeczności. Jest to obraz swoistej dekadencji, oczywiście uwarunkowanej wieloma zróżnicowanymi czynnikami, ale ich skutek jest w znacznym stopniu podobny. Obydwie struktury w swej trwałości polityczno-państwowej przestały istnieć, nastąpiła ich niemal totalna dezintegracja.

W kolejnym rozdziale wskazano na depopulację w Europie i na świecie (s. 69–104). To zjawisko dotyczy już współczesności Francji, Wielkiej Brytanii, Niemiec, Stanów Zjednoczonych, Rosji i Japonii. Oddzielne uwagi poświęcono ideom postmodernistycznym (s. 105–121). Wśród prekursorów ks. K. Biela wny wskazuje na: K. Marksa, F. Engelsa, W. Reicha, B. Russela, H. Marcuse’a i H. Kentlera. Szczególnie znaczący wpływ negatywny miały różne idee antropologiczne, zwłaszcza gdy przekładały się na odniesienia do etyki.

„Demografia Polski” to tytuł drugiej części omawianej książki (s. 123–204). Symbolicznym, zapewne zaczerpniętym z nauczania kard. Stefana Wyszyńskiego tytułem opatrzonego pierwszy rozdział: „Polska silna kołyskami” (s. 123–145). To możliwy do ustalenia obraz demograficzny Polski jeszcze przed 1772 r. aż do odzyskania niepodległości. Autor wplata tutaj „demograficzne pokłosie objawień gietrzwałdzkich” (s. 135–140).

Dość obszerny drugi rozdział tej części zatytułowano „Depopulacja – etapy rewolucji seksualnej” (s. 146–204). Autor chronologicznie pokazuje poszczególne etapy tego procesu. Najpierw płodność mierna (1932–1961), płodność skostniała (1962–1988) i płodność grabarska (1989–2020). Jednocześnie wskazano na utraconą nadzieję, choć można szukać wariantów optymistycznych.

Kolejna część studium ks. dr. hab. K. Bielawnego omawia „Główne przyczyny depopulacji Polski” (s. 205–321). Pierwszą wskazaną przyczyną są związki cywilne i rozwody (s. 205–232). W to zaangażowana jest propaganda liberalna i socjalistyczna. Autor w tym szerokim kontekście pyta także o dzietność. Szeroka refleksja poświęcona jest „Depopulacji Polski przez aborcję” (s. 233–278). Zjawisko to ma długą historię już od czasów odzyskania niepodległości aż do legalizacji w 1956 r. Zresztą zjawisko to ma wymiar globalny. To także widzenie aborcji jako biznesu, w który zaangażowane są największe organizacje antynatalistyczne na świecie.

Warmiński badacz analizuje bardziej bezpośrednio wpływ antykoncepcji na dzietność (s. 279–321). Oprócz Polski wskazano na kraje azjatyckie (Japonia, Chiny, Indie), kraje chrześcijańskie (Austria, Włochy, Hiszpania, Meksyk) oraz wybrane kraje muzułmańskie (Bangladesz, Pakistan, Egipt) i kraje islamsko-chrześcijańskie (Nigeria, Tanzania). Oddzielnie przybliżono problem aborcji w Izraelu. Trzeba wreszcie to zagadnienie rozpatrywać także w wymiarze globalnym.

Czwarta część omawianego studium poświęcona jest tematowi „Edukacja i deprawacja” (s. 323–414). W tej materii fundamentalna jest edukacja dzieci i młodzieży (s. 323–366). Trzeba pamiętać, że Kościół zawsze był mecenasem oświaty, także po reformacji. To szczególnie pytania o szkolnictwo, naukę religii czy katechezę. Zmaganie się narracji liberalnej i wychowania katolickiego. Ta sfera edukacyjna związana jest niestety z wprowadzaną deprawacją dzieci i młodzieży.

Z kolei wskazano na depopulację przez demoralizację (s. 367–382). Prym wiodą w tym m.in. pisma młodzieżowe: „Brawo”, „Popcorn”, „Bravo Girl” czy „Dziewczyna”. Tutaj także na młodzież negatywnie wpływają liczne telenowele i wielorakie piosenki o specyficznych słowach i aranżacjach. Wyakcentowano globalny charakter satanizmu. Oddzielnie omówiono demoralizację przez muzykę w Polsce.

„Depopulację przez «zabawę»” podjęto w ostatnim rozdziale tej części i zarazem całej omawianej książki (s. 383–414). Zjawisko to ma już swoją przeszłość, ale dziś przybiera nowe formy. Autor wskazuje tutaj na megadyskoteki, dyskoteki lokalne czy syndrom dyskotekowy. Ważnym elementem propagowania tych zjawisk jest prasa i inne media. Interesujące jest wskazanie na zdarzenia drogowe z powodu syndromu dyskotekowego. Nie można także pomniejszać wymiaru ekonomicznego tego syndromu. Natomiast wręcz trudne do oszacowania są straty w wymiarze duchowym i moralnym. Nie pominięto wskazania na juvenalia.

Całość treściową książki zamyka zakończenie (s. 415–422).

Od strony formalnej dodano jeszcze słownik podstawowych pojęć niezbędnych dla tej publikacji (s. 423–427), wykaz skrótów (s. 428–430) i bibliografię (s. 431–470).

Warمیński badacz proponuje szeroką analizę kwestii demograficznych, odnoszących się zwłaszcza do Polski, choć ma także konotacje z innymi państwami i regionami świata. Jest to obraz bardzo złożony i zróżnicowany. Wszelkie próby uogólnień terażniejszości oraz tendencji na przyszłość są trudne, bo jest to zjawisko bardzo żywotne i dynamiczne. Łatwiej jest dokonywać szerszych analiz na materiale z przeszłości.

Ważne jest, że ks. dr hab. Krzysztof Bielawny analizowane zagadnienia wpisuje w szerokie konteksty cywilizacyjne i kulturowe, a także religijne. Nieobce są mu także wątki polityczne oraz ekonomiczne. Tutaj spotyka się i przecina bogactwo ich różnych wektorów, odnoszących się do czterech podstawowych sfer relacyjnych człowieka: do Boga, do siebie samego, do innych ludzi oraz do świata. W tej ostatniej można jeszcze wskazać, że chodzi o świat ożywiony i martwy, ale zastany wokół siebie, oraz świat wytworzony czy przetworzony przez człowieka.

Wymowne jest m.in. w tym kontekście wskazanie, iż „celem niniejszej pracy jest wydobyć wszystkich ważniejszych wątków odnoszących się do naszego życia duchowego, obyczajowego i moralnego, które w sposób znaczący przyczyniły się do wzrostu i osłabienia naszej demografii” (s. 16). To sfery egzystencjalno-antropologiczne, a więc najpierw bardzo indywidualne i osobiste, a często wręcz intymne. Oczywiście w wielu swych znamionach mogą one przybierać także wyrazy publiczne i społecznie rozpoznawalne. Można nawet zauważyć, że w pewnych środowiskach są wręcz nachalnie czy może prowokacyjnie manifestowane albo wykorzystywane do walki ideologicznej i politycznej.

Z całej książki tchnie obraz opisywanej rzeczywistości pełen negatywnego nastawienia do życia osoby ludzkiej, zwłaszcza przed jej narodzeniem. Życie nie jest przyjmowane jako wartość sama w sobie, lecz jest wręcz deprecjonowane i programowo zwalczane. Antynatalistyczne działania stają się celem wielu współczesnych struktur i ludzi. Zdaje się, że to wręcz ich misja, która przynosi nawet „radość sukcesów”, nagłaśnianych i promowanych. Ten obraz jest bardzo realistyczny, zwłaszcza gdy podawane są dane statystyczne i różne zestawienia. Realizm ten budzi przerażające uczucia i rysuje dramatyczne perspektywy. Jego utwierdzenie i dynamika są systematycznie pogłębiane i nie ustają na sile. Dochodzą nawet nowe środki i metody oraz zorganizowane struktury.

Trzeba jednocześnie zauważyć, iż autor korzysta z refleksji historycznej oraz porównawczej. Taka jest bowiem także część literatury przedmiotu. Obecne są również elementy badań socjologicznych. Wszystko to poddane jest bardzo szerokiej analizie, aby – jak wskazano – dojść do pewnych wniosków syntetycznych. Trzeba przyznać, iż bogactwo to jest wręcz trudne do pełni twórczego wykorzystania. Jest to być może nawet pewnym problemem metodologicznym, ale nie stanowi to podstaw do podważania osiągniętych wyników naukowo-badawczych.

Interesującą interpretacją czy wyjaśnieniem tytułu książki wydaje się stwierdzenie zawarte we wstępie: „Po 1918 r. Polska staje się suwerennym państwem, mamy granice, hymn, godło, flagę, polskie władze samorządowe i rządowe. A zatem nie może być mowy o utracie niepodległości. Owszem, w tym wymiarze mamy niepodległość, ale tracimy ją w innym. Niepodległość, której niczym nie można zastąpić, największy

skarb każdego narodu to niepodległość obyczajowa. [...] Utrata niepodległości obyczajowej prowadzi w prostej linii do zapaści demograficznej, a na końcu do samozagłady narodu” (s. 11–12). Może jednak budzić ono dalsze pytania i potrzebę wyjaśnień. Zdaje się, że wskazane w książce historyczne odniesienia potwierdzają słuszność takiego założenia. Wydaje się jednak, że wymaga to jeszcze szerszych analiz, zwłaszcza w kontekście współczesności.

Ważnym elementem nakreślonego obrazu jest pozytywna obecność Kościoła katolickiego oraz orędzia Ewangelii w nieustanej trosce o życie, rodzinę i Ojczyznę. To stała obecność, pełna twórczej odpowiedzialności społecznej, mimo częstej krytyki, a nawet poniżania i niesprawiedliwych opinii oraz ocen. Ta obecność jest traktowana jako niezobowiązujący dar w duchu miłości Ojczyzny, a więc i pielgrzymowania społeczności ludu Bożego Nowego Przymierza, w danym *hic et nunc*, jedynym i niepowtarzalnym. Może mało obecne jest nauczanie Kościoła w sensie teoretycznym, ale za to wybrzmiewa pełniej w proponowanych analizach i przekazywanych treściach interpretacyjnych.

Prezentowane opracowanie trzeba czytać w kontekście wcześniejszych publikacji ks. prof. K. Bielawnego. Szczególnie ważne są odniesienia do objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie (por. 11–12). Zapewne liczne wcześniejsze opracowania stały się swoistym przygotowaniem do wydania obecnego studium. Dzięki temu autor przebadł wiele opracowań krajowych i międzynarodowych o tej tematyce.

Cennym materiałem poglądowym są dość liczne tabele, które urealniają wiele stawianych wniosków badawczych. Robią one duże wrażenie, nie tylko emocjonalne. Dobrym uzupełnieniem i zarazem pomocą w lekturze jest słownik terminologiczny.

Studium ks. dr. hab. K. Bielawnego tchnie wielkim realizmem przywoływanych faktów, zestawień statystycznych czy analiz badawczych. Te techniczne dane zdają się jednoznaczne w swym pesymistycznym przesłaniu socjologicznym oraz w płaszczyźnie demograficznej. Czy jednak ten obraz jest jedyną i pełną perspektywą ku przyszłości? Wydaje się, że obraz nie jest tak płaski i jednoznaczny; ostatecznie byłoby to praktycznie oraz także teoretycznie zbyt proste i łatwe. Byłoby to wręcz pójście na skróty, a autor raczej pragnie tego uniknąć. Czy to mu się w pełni udaje, przekonana się o tym dopiero sam wytrzymały czytelnik.

Ostateczny realizm życia każdej osoby ludzkiej nie daje się do końca opisać, zdefiniować czy przyjąć wskazane działania, a w konsekwencji ich owoce. Przecież to jedyne i niepowtarzalne indywiduum. Wolność osoby ludzkiej tworzy z niej i wokół niej jej własny świat, zwłaszcza odniesiony do obiektywnej prawdy. Zatem wszelka schematyzacja czy uogólnienia są z góry skazane na niedoskonałości i błędy.

Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-5364>

Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Berlin 2022 (4. Auflage), S. 331 [recenzja].

Thomas Fuchs, autor prezentowanej publikacji, jest profesorem filozofii i medycyny oraz kierownikiem Katedry Filozoficznych Podstaw Psychiatrii i Psychoterapii im. Karla Jaspersa na Uniwersytecie w Heidelbergu. Z jego dokonań wynika, że swoje uniwersyteckie funkcje traktuje jako zadanie i zobowiązanie do budowania pomostów między filozofią a psychiatrią i neurologią. Z tego też tytułu intensywnie pielęgnuje dialog nauk przyrodniczych (szczególnie medycyny i genetyki) z naukami humanistycznymi i społecznymi, zwłaszcza z filozofią.

Książka składa się z trzech części, zatytułowanych: „A. Künstliche Intelligenz, Transhumanismus”, „B. Personalität und Neurowissenschaften”, „C. Psychiatrie und Gesellschaft”, czyli: „A. Sztuczna inteligencja, transhumanizm”, „B. Osobowość i neuronauka”, „C. Psychiatria i społeczeństwo”. Zarówno w pierwszym jej wydaniu, jak i trzech kolejnych Fuchs prezentuje dziesięć esejów, które mogą być czytane zgodnie z układem w publikacji lub niezależnie od siebie:

A.

<i>Menschliche und künstliche Intelligenz. Eine Klarstellung</i>	„Inteligencja ludzka i sztuczna. Wyjaśnienie”
<i>Jenseits des Menschen? Kritik des Transhumanismus</i>	„Poza człowiekiem? Krytyka transhumanizmu”
<i>Der Schein des Anderen. Empathie und Virtualität</i>	„Pozory drugiego. Empatia i wirtualność”
<i>Wahrnehmung und Wirklichkeit. Skizze einesinteraktiven Realismus</i>	„Percepcja i rzeczywistość. Szkic realizmu interaktywnego”

B.

<i>Person und Gehirn. Zur Kritik des Zerebrozentrismus</i>	„Osoba i mózg. O krytyce cerebrocentryzmu”
<i>Verkörperte Freiheit. Eine libertarische Position</i>	„Ucieleśniona wolność. Stanowisko libertariańskie”
<i>Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus</i>	„Świat mózgu czy świat życia? O krytyce neurokonstruktywizmu”

C.

<i>Zwischen Psyche und Gehirn. Zur Standortbestimmung der Psychiatrie</i>	„Między psychiką a mózgiem. Aby określić stanowisko psychiatrii”
<i>Leiblichkeit und personale Identität in der Demenz</i>	„Cieleśność i tożsamość osobowa w demencji”
<i>Die zyklische Zeit des Leibes und die lineare Zeit der Moderne</i>	„Cykliczny czas ciała i linearny czas nowoczesności”

Znawcy podnoszonych przez autora zagadnień w Niemczech jednoznacznie podkreślają, że przesłanie tej książki jest bardzo aktualne i szczególnie doniosłe. W poniższych analizach została podjęta próba dość szczegółowego wyjaśnienia takiego jej odbioru.

Na wstępie warto ogólnie zaznaczyć, dlaczego odbiór publikacji w Niemczech jest tak pochlebny, a niekiedy wręcz entuzjastyczny. Otóż przede wszystkim bodaj dlatego, że Fuchs broni klasycznego obrazu człowieka jako osoby (prezentowanego przez Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu czy Immanuela Kanta), będącej jednością duszy i ciała oraz istotą rozumną, wolną, samodeterminującą się, o naturze cielesnej i społecznej, otwartą na wchodzenie w relacje z innymi. Fuchs broni tego obrazu w krytycznej dyskusji ze stanowiskami, które to rozumienie współcześnie negują. Chodzi tu o wszelkie stanowiska redukcjonistyczne – nie tylko scjentyistyczne, dualistyczne, ale też reprezentujące inne formy naturalizmu, materializmu i monizmu. Specjalną uwagę Fuchs poświęca jednej z tych form, a mianowicie transhumanizmowi (wspomniana część A), gdyż – jak słusznie podkreśla – zbyt daleko się ta utopia rozszerzyła, by można ją było ignorować i nie poświęcać jej naprawdę wnikliwych analiz (s. 84–85). Trzeba przy tym dodać inną istotną rzecz: Fuchs broni w ogóle człowieka (tytułowe niemieckie *Verteidigung des Menschen* to właśnie „obrona człowieka”), ponieważ dochodzące do głosu w ostatnich latach nowe, różnorakie, błędne i wręcz wrogie w stosunku do klasycznej wizji teorie kwestionują zarówno godność człowieka jako osoby, jak i nawet dalsze trwanie gatunku ludzkiego. Godne podkreślenia jest także to, że Fuchs akcentuje rangę ludzkiego ciała jako istotnego wymiaru osoby i z tego względu jest określany mianem apologety fenomenologii ciała ludzkiego. Broni on również ducha ludzkiego (duszy), podkreślając, że trzeba go postrzegać jako powiązanego z ciałem, a nie w oderwaniu od niego – jako abstrakcyjnego, czystego ducha.

Istnieje pewne podobieństwo treści tej publikacji z dwoma głównymi, wcześniej wydanymi dziełami Fuchsa, a mianowicie z *Das Gehirn. Ein Beziehungsorgan* (wyd. 1 przez Kohlhammer w 2008 r.) oraz z *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays* (wydawnictwo Die Graue Edition 2008), a także z jego dysertacją *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie* (Klett-Cotta 2000, wyd. 2 – 2018) i innymi licznymi pracami, gdyż we wszystkich z nich opisuje człowieka jako osobę, z podkreśleniem, jak bardzo konstytutywnym jej elementem jest cielesność. Jak się zauważa, Fuchs przez swoje antyredukcyjno-stanowisko jest również interesującym partnerem do dialogu dla biblijnie zorientowanej antropologii.

Książka Fuchsa, zdaniem ekspertów niemieckiego życia intelektualnego i sfery kultury, to prawdziwe dobrodziejstwo i nader pilne konieczne dzieło. Jego znaczenie staje się bardziej zrozumiałe, gdy tylko się uzmysłowi, jakiego obecnie, już od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych minionego wieku, musi się doświadczać duchowego zniszczenia w ojczyźnie Heideggera w naukach humanistycznych. W niektórych obszarach tych dyscyplin, niejako wbrew samej nazwie („humanistyczny” pochodzi od łacińskiego *humanus*, czyli „ludzki, dotyczący człowieka – po łacinie *homo*”), wydaje się, że zupełnie zniknął dzisiaj człowiek. Niedawno, na przykład, ze szczerym zdumieniem wypowiedział się na ten temat cały zastęp młodych pracowników socjalnych wielkich niemieckich instytucji socjalno-psychiatrycznych (którzy codziennie musieli stykać się z najtrudniejszymi problemami psychicznymi), że nigdy podczas swojej edukacji nie usłyszeli słowa „relacja”, chociaż naturalnie znane im były pojęcia „relacja, związek”. W naukowych wszak podstawach, z którymi musieli się zaznajomić w trakcie edukacji z uwagi na nieodzowną bliską styczność z innymi pacjentami, słowa „relacja, związek” nie pojawiły się ani w sensie teoretycznym, ani tym bardziej praktycznym. Ci młodzi pracownicy, jak twierdzili, zapoznawali się w istocie tylko z ujęciami ekologicznymi, cybernetycznymi i radykalnie konstruktywistycznymi, systemowymi, przeważnie pochodzenia amerykańskiego. Ogromny obszar naukowych humanistycznych badań dotyczących człowieka jako istoty kulturowej i otwartej na relacje, zespół ujęć o rodowodzie (i korzeniach) przede wszystkim europejskim, w ogóle nie był im komunikowany.

Dlaczego tak się dzieje? Fuchs już w pierwszych zdaniach swojej książki podkreśla, że istnieje niestety długa tradycja tej szokującej i zasmucającej orientacji i tendencji: „Ludzkość należy osadzić w więzieniu, obwinic ją o nieumiarkowanie, żądze, pychę lub nikczemność, przypisać jej okropności wojny lub zniszczenia planety. Znowu mnożą się wypowiedzi, według których czymś najlepszym dla ziemi byłoby, żeby mogła zostać uwolniona od nalotu pleśni, jak raz Schopenhauer określił ludzkość” (s. 7). Fuchs wymienia przykłady tego rodzaju współczesnego postrzegania ludzi. Ma na myśli m.in. założony w 1991 r. przez Lesa Knighta ruch Voluntary Human Extinction (Dobrowolne Wymarcie Ludzkości), propagujący wymieranie ludzkości jako ocalenie Ziemi, oraz poglądy transhumanisty Roberta Ettingera, który w 1989 r. w swojej książce napisał, że „ludzkość sama w sobie jest chorobą” i dlatego „należy nas od niej uleczyć”. Gatunek *Homo sapiens* „jest tylko nieudanym początkiem”. Jeśli człowiek „rozpozna jasno siebie jako błąd, wtedy będzie motywowany, ażeby samego siebie formować” (s. 7). Fuchsowi w recenzowanej książce chodzi, jak już stwierdzono, o obronę człowieka (przypomnijmy, że tytułowe niemieckie *Verteidigung des Menschen* to właśnie „obrona człowieka”) w obliczu kwestionowania go jako osoby. Jako ludzie nie jesteśmy żadnymi duchami bez ciała, lecz istotami duchowo-cieleśnymi, żyjącymi w przestrzeni wzajemnych relacji, roszczącymi sobie prawo do poszanowania swojej godności, przysługującej nam z racji naszej duchowo-cieleśnej egzystencji i zdolności do bytowania z innymi. Fuchs wymienia relatywnie wczesny przykład kwestionowania obrazu człowieka jako osoby. Jest nim opublikowana w 1971 r. przez amerykańskiego psychologa zachowania Burrhusa Frederica Skinnera książka *Beyond Freedom and Dignity* (przekład polski Waldemara Szelenbergera *Poza wolnością i godnością* wydany przez PIW w 1978 r. w słynnej serii Biblioteka Myśli Współczesnej z logo +/- ∞). Stanowi ona radykalne odrzucenie rozumienia człowieka

jako bytu osobowego. „Wiara w coś takiego jak wolna wola i moralna autonomia jest reliktem mitycznego i przednaukowego widzenia człowieka. Przypisywanie personalnej odpowiedzialności i godności utrudnia naukowy postęp” – stwierdził Skinner. Amerykański psycholog chce poprzez technologie społeczne warunkować ludzkie zachowanie, podobnie jak robił to sławetny Iwan Pawłow ze swoim psem, któremu z pyska spływała ślina już po chwili, gdy rozbrzmiewał dzwonek oznajmujący zbliżający się pokarm. W ten sposób człowieka należy oduczyć wojen i ustawicznego wpływania na przeludnienie, a jednocześnie nauczyć go szczęścia. Wydawałoby się, że ucichła przerażająca społeczna utopia Skinnera. Główna jednak jego idea, zdaniem Fuchsa, stała się obecnie jeszcze bardziej aktualna niż kiedykolwiek. Oto bowiem trwają wysiłki, by racjonalna wiedza o człowieku i odpowiadające jej technologie zagrościły w uwieżonym w przesądach i mitach samorozumienia się człowieku. Jako przykład potwierdzający to stwierdzenie Fuchs podaje pogląd izraelskiego historyka Yuvala Noaha Harariego, wyartykułowany w wydanej w 2017 r. książce *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* (wydanie polskie: *Homo deus. Krótka historia jutra*, przeł. Michał Romanek, Wydawnictwo Literackie 2018). Według Harariego sztuczna inteligencja stopniowo uczyni obraz człowieka jako osoby czymś przestarzałym. Jego teoria, oparta na biologii i cybernetyce, nazwana również posthumanizmem, głosi: „Ludzie będą postrzegać siebie już nie jako autonomiczne istoty, które wiodą swoje życie odpowiednio do własnych życzeń, lecz raczej jako nagromadzenie biochemicznych mechanizmów, które ciągle są monitorowane i sterowane przez sieć elektronicznych algorytmów” (Fuchs, s. 9). Harari stwierdził: „Wolna wola, idea autonomicznego podmiotu oraz «Ja» człowieka w ostatnich dziesięcioleciach zostały odesłane przez nauki przyrodnicze do świata wymyślonych historii o chrześcijaństwie, św. Mikołaju i wielkanocnym zajączku. *Homo sapiens* jest przestarzałym algorytmem” (Fuchs, s. 9). Cynicznie dekonstruktywistyczna teoria Harariego ma wszakże, zdaniem Fuchsa, bardzo realne polityczne następstwa: na całym świecie są tworzone, przy użyciu sztucznej inteligencji, cyfrowe systemy monitorowania. Tym samym jest realizowana społeczna utopia Skinnera – konstatuje Fuchs. Tacy autorzy jak Harari przejmują bezkrytycznie banalną wizję scjentyistycznego obrazu człowieka. Wyznaczają ją zaś trzy założenia:

1. Wszystko, co ożywione i nieożywione, jest dla naukowo-przyrodniczego widzenia całkowicie możliwe do wyjaśnienia. Podmiotowość, duch i świadomość pozwalają się zredukować do fizykalnych i fizjologicznych procesów oraz produktów o charakterze koniecznym. Podmiotowość, duch i świadomość człowieka nie funkcjonowałyby same z siebie w świecie.

2. Nauki przyrodnicze widziałyby dzisiaj wszelkie organizmy jako biologiczne maszyny, sterowane przez genetyczne programy. Duchowe doznawanie i sfera wewnętrzna to działania mechanizmów biochemicznych lub ewolucyjnych. To, co żyjące, jest eliminowane.

3. Ludzki duch i świadomość byłyby w tym myśleniu neuronalnym przetwarzaniem informacji, które co do zasady mogą być zarówno odtwarzane na każdym sprzęcie komputerowym, jak i symulowane przez systemy komputerowe.

W ten sposób człowiek staje się sumą danych – stwierdza Fuchs, a samoświadomość, samostanowienie, rozumienie, samoreflexja, samopoznanie okazują się zbyteczne, ponieważ algorytmy rzekomo poznawałyby lepiej od nas. Współczesny

chór materialistycznej neurofilozofii oznajmia, że nasze subiektywne doświadczenie jest tylko kolorowym interfejsem neurokomputera i tym samym iluzją użytkownika. Realne byłyby jedynie neuronalne algorytmy w tle.

Samopoznanie, rozumienie, samorefleksja, samoświadomość, krótko mówiąc: duchowo-psychiczne życie, nie są dla materialistycznego światopoglądu realnością, lecz naiwnie nostalgiczną wiarą.

Jak wynika zatem z ostatnich stwierdzeń, według współczesnego posthumanistycznego materialisty wszystko jest z naukowo-przyrodniczego punktu widzenia materią możliwą do zbadania. Świadomość, myślenie, odczuwanie to fizykalno-chemiczna aktywność nerwów i neuronalne przetwarzanie danych. To wszystko jest niczym komputer.

Dla Fuchsa natomiast świadomość, myślenie i odczuwanie to nie żadne fizykalno-chemiczne procesy. Laikom przybliżyła on tę kwestię w języku codziennym, stwierdzając: Jak melodia nie tkwi w materii klawiatury instrumentu i nie da się wyjaśnić samym naciskaniem klawiszy, chociaż bez użycia instrumentu nie może zabrzmieć, tak człowiek bez mózgu i ciała nie jest w stanie wyrazić bogactwa swojego świadomego życia, myślenia, odczuwania i swoich przeżyć. Melodia nie jest tylko skutkiem naciskania klawiszy. Melodia rozbrzmiewa w duchowej przestrzeni w nas i między nami ludźmi. Jest bowiem tak, że zawsze myślimy i odczuwamy w przestrzeni relacji społecznych. Z tego powodu myślenie jest zawsze myśleniem międzyludzkim, a odczuwanie zawsze międzyludzkim odczuwaniem. Człowiek bez społecznych relacji, co oczywiście trudno sobie wyobrazić, nie potrzebowałby myśleć, odczuwać, a nawet mówić.

Z materialistami nie można, jak twierdzi Fuchs, wejść w dialog, argumentując w ten sposób, że temu stanowisku przeciwstawi się abstrakcyjnego, pozbawionego związków z ciałem, czystego ducha. Chodzi raczej o to, aby opisać – jak podkreśla Fuchs – że ludzka osoba jest jednością duszy i ciała. Widzenie człowieka jako osoby zakłada, że sama osoba jest obecna w swoim ciele, że odczuwa ze swoim ciałem i w nim postrzega oraz w nim się wyraża i działa. Jeżeli spotykamy się ze sobą jako ludzie, wtedy nie spotykają się mózgi. Tak dzieje się w każdym procesie życiowym. Każda ludzka osoba działa w świecie realnym nie jako mózg, lecz jako samodeterminujący się organizm, będący nierozdzieloną jednością ciała i duszy. Kontakt międzyludzki nie jest kontaktem mózgów, lecz relacją ludzi jako istot mających ciało. Innymi słowy, oznaczałoby to na przykład, że moja dłoń nie jest kawałkiem mięsa, lecz ożywioną częścią żyjącego organizmu. Rozumiemy innych ludzi nie dzięki teorii ducha – zauważa Fuchs – lecz intuicyjnie na podstawie ich cielesnych oznak, ich gestów i zachowania. Już kilka tygodni po urodzeniu dzieci rozpoznają emocjonalne stany matki lub ojca tak, że percypują i odczuwają ich melodyczność, rytmikę i dynamikę w swoim ciele (s. 13).

W ten sposób również cyfrowa komunikacja zakłada zawsze, że mamy do czynienia z żywym człowiekiem złożonym z ciała i z krwi. „Odczuwające ciało” bierze również udział w wirtualnej przestrzeni. I tak zatem w kinie nie tylko neurony mojego ciała za pośrednictwem „teorii ducha” analizują to, co się odbywa na zewnątrz mojej głowy na ekranie. Jeżeli wirtualny wspinacz na ekranie w trakcie burzy śnieżnej odpada ze ściany północnej, wtedy reagujemy całym naszym ciałem.

To widzenie człowieka jako jedności ciała i duszy, które nie postrzega materialistycznie ducha jako wyższej aktywności nerwów ani nie wychodzi z abstrakcyjnego pojmowania ducha jako pozbawionego powiązań z ciałem, Fuchs nazywa „cielesną antropologią”. Jest to zresztą widzenie człowieka, które znał już Arystoteles i opisywał jako żyjący i świadomy siebie organizm. Fuchs zgadza się nie tylko z takim rozumieniem problemu ciała i duszy, ale i z fundamentalną antropologią Adolfa Portmanna, następnie z obrazem człowieka zarysowanym przez Alfreda Adlera w psychologii indywidualnej, akcentującym jedność ciała i duszy, a także z neanalizą, jak również z psychosomatycznymi badaniami Franza Alexandra, Thura Uexküllla i innymi, by wymienić tylko kilku najbardziej doniosłych.

Mając na względzie kluczową kwestię, „kim jest człowiek”, Fuchs swoją obroną człowieka jako bytu osobowego przeciwstawia się nieprzerwanie trwającemu antyhumanistycznemu nurtowi błędnych teorii, które kwestionują wolność i dalsze trwanie gatunku *Homo sapiens*. Nie jest to, jego zdaniem, kwestia wyłącznie teoretyczna, lecz również etyczna i wybitnie polityczna. „Ponieważ, zgodnie z tym, co pisze Jaspers, obraz człowieka, który uważamy za prawdziwy, ostatecznie rozstrzyga o naszym traktowaniu siebie samych i innych ludzi”, dzisiaj można by uzupełnić, że także natury – dodaje Fuchs. „Humanizm w etycznym sensie oznacza z tego powodu zarówno opór przeciwko panowaniu technokratycznych systemów i systemowi przymusu, jak i przeciwko urzeczowianiu i technicyzacji człowieka. Jeżeli rozumiemy siebie samych bądź jako przedmioty, bądź to jako algorytm, bądź jako aparat determinowany neuronalnie, wtedy skazujemy siebie samych na panowanie tych, którzy szukają tylko sposobności, ażeby manipulować takimi aparatami i panować nad nimi przy użyciu socjalno-technologicznych technik. Obrona człowieka jest zatem nie tylko zadaniem teoretycznym, lecz również obowiązkiem etycznym” (s. 16).

Ks. dr hab. Józef Kożuchowski
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu
Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>

Czym jest transhumanizm? Prof. Berthold Wald o modnym dziś nurcie myślowym i sztucznej inteligencji¹



Profesor Berthold Wald² przystał na propozycję udzielenia odpowiedzi na pytania wiążące się z problematyką transhumanizmu i sztucznej inteligencji. Warto zapoznać się z nimi, gdyż mają charakter wielce oryginalny i są godne przemyślenia.

I. TRANSHUMANIZM

- (1) **Ks. Józef Koźuchowski:** *Są różne określenia transhumanizmu: stanowisko filozoficzno-światopoglądowe, filozofia techniki, ruch intelektualny, kulturalny,*

¹ Autoryzowany przez prof. Bertholda Walda oryginalny (w języku niemieckim) tekst wywiadu, przeprowadzonego 25 sierpnia 2023 r., przełożony na język polski i opatrzony objaśnieniami i dopowiedzeniami w przypisach przez ks. Józefa Koźuchowskiego.

² Od tłumacza: prof. Berthold Wald (ur. w 1952 r.) to wybitny reprezentant filozofii klasycznej (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Josef Pieper) w Niemczech, uważany za najznakomitszego ucznia i kontynuatora myśli Josefa Piepera, jednego z najwybitniejszych współczesnych przedstawicieli mądrościowej koncepcji filozofii. Prof. Wald pozostaje szczególnie aktywny na płaszczyźnie edukacyjnej, twórczości intelektualnej i organizacyjnej. Mimo przejścia na emeryturę w 2018 r., po okresie kierowania Katedrą Filozofii Systematycznej na Uniwersytecie w Paderborn (2002–2018), obecnie piastuje funkcję profesora w Studienhaus dla zgromadzenia zakonnego Servi Jesu et Mariae pod Wiedniem. Kształci tam na pierwszych dwóch latach kandydatów do kapłaństwa (kontynuujących potem swoje studia w znanej Filozoficzno-Teologicznej Wyższej Szkole w Heiligen Kreuz pod Wiedniem) w dziedzinie podstawowych przedmiotów filozoficznych oraz logiki. Prowadzi także cykliczne wykłady i odczyty w Filozoficzno-Teologicznej Wyższej Szkole w Heiligen Kreuz, ponadto bierze udział w wielu międzynarodowych sympozjach filozoficznych, w tym także odbywających się na KUL-u w Lublinie, popularyzuje filozofię klasyczną w telewizyjnych mediach katolickich (KTF EVT), w poczytnej prasie niemieckiej (np. w „Tagespost”), przewodniczy fundacji Josef Pieper Stiftung, organizując w niej stale konferencje naukowe, jest także członkiem Görres-Gesellschaft, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (1992), Deutschen Gesellschaft für Philosophie, Deutsche Gesellschaft für Religionsphilosophie i Gesellschaft für antike Philosophie. Prof. Wald to autor i wydawca licznych prac naukowych i artykułów, w tym jako ekspert twórczości Josefa Piepera opracował i opublikował w ośmiu obszernych tomach całość jego dorobku filozoficznego.

polityczny, nurt myślowy³ albo doktryna, nowy dział humanistyki, ideologia czy utopia technologiczna. Które z tych określeń jest najtrafniejsze?

Prof. Berthold Wald: Transhumanizm zasadniczo wydaje mi się, z jednej strony, współczesnym filozoficzno-światopoglądowym poglądem na temat człowieka, a z drugiej – technologiczną ideologią⁴. Te dwa rozumienia są ze sobą ściśle powiązane. Niemniej jednak czym naprawdę jest transhumanizm, to jeszcze zobaczymy.

(2) *Dlaczego nie sposób zdefiniować, czym jest transhumanizm?*

Definicja transhumanizmu jest niemożliwa, ponieważ zbyt wiele różnorodnych elementów składa się na jego samo rozumienie. Sądzę jednak, że szczególnie dwa aspekty są ważne w kontekście humanizmu, poza który transhumanizm usiłuje wykroczyć (dlatego trans- – „poza” humanizm) i te postrzegam jako zjawiska dziedziczenia:

1. Humanizm umacnia wymiar negatywny w filozoficzno-antropologicznej idei doskonałości, obiecując z natury daną niedoskonałość przezwyciężyć środkami technicznymi.

2. Transhumanizm imituje wymiar pozytywny w chrześcijańskiej myśli eschatologicznej, obiecując – jedynie w wierze możliwą do osiągnięcia – obiecaną doskonałość człowieka urzeczywistnić środkami technologicznymi.

(3) *Czy transhumanizm to współczesna mitologia, która przenika, infiltruje powszechną wyobraźnię?*

Transhumanizm oddziałuje coraz bardziej mitologicznie na powszechną wyobraźnię, ponieważ oferowane przezeń technologiczne środki służące przezwyciężeniu ludzkich niedoskonałości stanowią niewiele więcej niż wielkie słowa bez koniecznego naukowego potwierdzenia swojego obiecanego rezultatu.

(4) *Czy transhumanizm jest rzeczywiście istotny dla współczesnej kultury?*

Charakterystyczne (istotne) dla każdej kultury jest to, że wytwarza dla dobra człowieka to, co konieczne, przygotowując ramy interpretacji dla faktów niepozwalających się zmienić (występujących niezmiennie). Dopiero modernizm⁵

³ Od tłumacza: Por. A.F. Pawlak, *Ciało w dyskursach transhumanistycznych i sztucznej inteligencji. Perspektywa antropologiczna*, Instytut Etnologii i Antropologii Kultury, Uniwersytet Łódzki: Łódź 2022, s. 3 i nn.

⁴ Od tłumacza: Rzeczywiście istnieje ścisły i bezpośredni związek transhumanizmu rozumianego jako filozoficzno-światopoglądowe widzenie człowieka, którego określa się jako technologiczną ideologię, gdyż ona właśnie oferuje środki techniczne, rzekomo warunkujące ulepszenie człowieka, a nawet przekształcenie w całkiem inny byt. Por. T. Hoffmann, *Human Enhancement, Transhumanismus und andere Kopfgebirten der Lebensverweigerung*, „Imago Hominis“, Bd 30, 2023, Heft 2, s. 89.

⁵ Od tłumacza: Modernizm – nurt myślowy, który zaczyna się wraz z oświeceniem w wieku XVIII i trwa do dziś (postmodernizm bowiem to zaledwie jakiś fenomen wewnątrz modernizmu). Zdaniem Habermasa odciął się wprawdzie od transcendencji, czyli od Boga i religii, tymczasem istotne swoje osiągnięcia zawdzięcza rodowodowi ze źródeł religijnych.

jako późna faza nowożytności obiecuje wzięcie pod kontrolę tego typu faktów, czyli chorób, wojen, śmierci. Rezultatem jego roszczeń nie jest ostateczna eliminacja tych zjawisk, lecz ciągle wzrastająca władza kontrolującego go w gospodarce, państwie i społeczeństwie.

- (5) *Czy idee transhumanistyczne przesuwać się stopniowo z marginesów do centrum kultury?*

Zmarły w 2007 roku amerykański filozof Richard Rorty scharakteryzował modernizm jako „kulturę bez centrum”⁶, ponieważ nie jest możliwe, aby wszyscy mieli tę samą percepcję rzeczywistości⁷. Dokładnie jednak ta próżnia⁸ warunkuje, że w globalnie ujednoliconym na polu mediów i technologii świecie powstaje nowa przestrzeń dla ideologii. Transhumanizm jest właśnie taką ideologią pod płaszczykiem nauki i technologii.

- (6) *Dlaczego nie można bagatelizować transhumanizmu?*

Transhumanizm jest ściśle powiązany z globalną elitą gospodarczą, na przykład z gospodarczym forum w Davos, które propaguje „nową normalność”, polegającą istotnie na zamierzonym sterowaniu ludzkimi potrzebami. Przy tym kluczowa jest dla tej „nowej normalności” obietnica technologicznego ulepszenia człowieka i przeniesienia w stan wykluczający chorobę, obawę/strach i ekonomiczną niepewność. Światowa akcja szczepień jako globalnie realizowany środek przymusu – służący rzekomo ochronie światowego zdro-

⁶ Od tłumacza: To właśnie multikulturalna Europa, zdaniem Rorty’ego, powinna być „kulturą bez swego centrum”, czyli wolną od wpływu chrześcijaństwa i od normatywnych roszczeń rzeczywistości ludzkiego rozumu. Jednak, według słusznego przeświadczenia Walda, skutkiem nieprzyznawania się Europejczyków do tego, że chrześcijaństwo należy do radykalnych fundamentów kultury zachodniej, oraz zgody na to, że współczesna Europa nie powinna już czerpać swoich wartości z dziedzictwa chrześcijańskiego (które – gdy chodzi o znaczenie – należy postawić na tej samej płaszczyźnie, jaka cechuje inne tradycje kulturowe), byłaby niepowetowana strata dla mieszkańców Starego Kontynentu. Miałoby to m.in. reperkusje w odniesieniu nie tylko do zabezpieczenia tożsamości Europy, ale i jej przyszłości. Por. B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, w: *Ambo Europa eine Seele geben*, „Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz”, hrsg. Wolfgang Buchmüller Hanna Barbara Falkowitz, Verlag Heiligenkreuz 2016. Dodajmy jeszcze, że stwierdzenie Rorty’ego, jakoby modernistyczna kultura była bez centrum, znaczy: nie ma takiej instancji, która mogłaby orzekać w sposób pewny i niebudzący wątpliwości, co jest dobre, a co złe.

⁷ Od tłumacza: Rorty wykorzystuje pewną oczywistość związaną ze zróżnicowaną percepcją świata przez ludzi, twierdząc, że występuje ona w każdej dziedzinie. Pewne jednakże fakty, stany rzeczy czy twierdzenia są odczytywane i interpretowane przez nas identycznie. Na przykład na pytanie, czy Monachium jest stolicą Niemiec, odpowiedź, pomimo różnic w percypowaniu tego miasta, powinna zabrzmieć jednoznacznie, że nie. Rorty popełnia błąd zwany w logice *pars pro toto* (część za całość). Część, która jest jego spostrzeżeniem czy stwierdzeniem pod wieloma względami prawdziwym, choćby pewnej naszej subiektywności w odbiorze świata, uogólnia, konstatając, że w ogóle nie ma pewnego i obiektywnego poznania.

⁸ Od tłumacza: Prof. Waldowi najprawdopodobniej chodzi o to, że jeżeli, jak sądzi Rorty, nie ma instancji, która orzeka bezspornie i obiektywnie, wówczas bardzo łatwo może powstać próżnia, w którą wprowadza się pewne zasady, na przykład zasadę dopuszczającą transhumanizm.

wia – był tego przedsmakiem, z czym w przyszłości należy się liczyć, jeśli nie zaczniemy się bronić przed ideologią transhumanizmu.

(7) *Dlaczego pojawił się ten pogląd i jakie są jego źródła?*

Istnieją różne źródła. Przywołać trzeba pragnienie bezpieczeństwa i kontroli, które doprowadziło do zaistnienia obietnic technologicznych. Ważne jest tutaj nazwisko Raya Kurzweila, uczonego specjalisty w dziedzinie komputerów, byłego kierownika technicznego rozwoju koncernu Google. Jako jeden z pierwszych propagował on w swojej książce *Homo sapiens* idee transhumanizmu i sztucznej inteligencji. Nie mniej doniosłym źródłem transhumanizmu jest ludzkie pragnienie znajomości sensu i duchowości. Tutaj nie sposób pominąć Barbary Marx Hubbart (1929–2019), futurystki. Wywarła ona wielki wpływ na idee transhumanizmu w ramach New Age i z tego względu jest określana jako matka chrzestna (*Godmother*) tej ideologii oraz syntetycznej duchowości (*synthetic spirituality*).

(8) *Jaka jest wizja świata i bytu u podstaw tego poglądu?*

Jest to iluzoryczna wizja świata, w której człowiek po śmierci Boga (Nietzsche) staje przed pokusą, a nawet jest niejako skazany na to, aby chcieć samemu zająć miejsce Boga.

(9) *Jaki jest kontekst metafizyczny tej doktryny?*

Osadzona w metafizyce antropologia Arystotelesa aż do Świętego Tomasza z Akwinu rozumiała człowieka w jego cieleśno-duchowej konstytucji jako byt dający się doskonalić – *ens perfectibile* – i przez swą naturę ukierunkowany na dalsze doskonalenie. Natomiast nowożytna antropologia znajduje się pod wpływem dualizmu metafizycznego Kartezjusza. W miejsce zasadniczej idei, podkreślającej cieleśno-duchową konstytucję człowieka, wkracza dualizm świadomości i cielesności, które René Descartes rozumiał jako samodzielne i radykalnie różne substancje. Tym samym staje się żyjący duch czystą świadomością, a ciało rzeczą – jako wytworzony przez naturę automat, którego defekty transhumaniści chcą usunąć na drodze biochemicznego przeprogramowania. Z drugiej strony czysta świadomość jest rozumiana jako zbiornik informacji, których treści powinny być przeniesione do nośnika danych na zewnątrz ciała po albo w obliczu śmierci człowieka.

(10) *Transhumaniści odwołują się do danych empirycznych oraz osiągnięć fizyki i biologii⁹. Czy jednak ich wizja (obraz) świata i człowieka są naukowe?*

Wizja świata jest wprawdzie u transhumanistów powiązana z danymi współczesnych nauk przyrodniczych i posługuje się ich naukową terminologią, nie będąc jednak sama naukowym spojrzeniem.

⁹ Od tłumacza: Por. P. Duchliński, *Transhumanistyczny obraz świata*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademia Ignatianum w Krakowie: Kraków 2018, s. 285.

- (11) *Jaka jest wizja człowieka u transhumanistów? Jak rozumieją ducha (duszę), a jak ciało?*

Duch jest przez nich zredukowany do procesów informacji, a ciało do procesów fizykalnych.

- (12) *Czy transhumanizm to ważny głos w dyskusji dotyczącej statusu ciała?*

Również to, co zasadniczo błędne, bywa o tyle ważne, o ile w swoich ekstremalnych konsekwencjach wymusza nowy namysł nad odpowiednim pojmowaniem człowieka.

- (13) *Czy dla transhumanistów najważniejsze jest ludzkie ciało? Jeśli tak, to dlaczego?*

Ciało jest dlatego tak ważne dla transhumanistów, ponieważ istnieją bezpośrednie możliwości ingerowania w nie, inaczej zatem ta kwestia ma się w jego przypadku niż naszej świadomości. Z powodu jej podmiotowości nie pozwala się zupełnie manipulować. Może zawsze się zdarzyć tak: ktoś nagle spostrzeże, że został wprowadzony w błąd, stał się ofiarą. I naturalnie ciało jest również z tej racji ważne, że manipulacje cielesne mają wpływ na samopoczucie i zmysłowe doznawanie człowieka.

- (14) *Czy transhumaniści mają na myśli ulepszenie człowieka, czy raczej przekształcenie go w inny byt?*

Ulepszenie człowieka z perspektywy transhumanistów byłoby zbyt małym przedsięwzięciem, ponieważ zawsze pozostałyby u niego defekty. Chodzi im o przezwyciężenie tych defektów, o samoubóstwienie człowieka narzędziami technicznymi. Dlatego lepiej rozumiem tytuł najpopularniejszej autoprezentacji transhumanizmu. Jest to książka historyka żydowskiego pochodzenia Yuwala Noaha Harariego z wielce mówiącym tytułem *Homo Deus* (Człowiek bogiem) – w aluzji do objawionego chrześcijańskiego faktu: *Deus homo factus est* – Bóg stał się człowiekiem.

- (15) *Jaki cel i sens życia widzą transhumaniści?*

Transhumanistom chodzi o samoubóstwienie człowieka przez samowyzwolenie z wszelkiego zła i ograniczeń jego egzystencji.

- (16) *Dlaczego ten pogląd jest nie do pogodzenia z godnością ludzką?*

Godność człowieka wiąże się z tym, że on jako istota duchowa musi być respektowany ze względu na niego samego. I dlatego nigdy nie może być produktem innego człowieka. Być urodzonym i być wytworzonym to całkowicie inne rzeczy.

(17) *Transhumanizm to udoskonalanie czy destrukcja człowieka?*

Transhumanizm jest obietnicą, która na szczęście nie może być dotrzymana, ale gdyby ją realizowano, oznaczałaby destrukcję człowieka.

(18) *Czy nie jest to wizja samozbawienia?*

Transhumanizm jako iluzja samozbawienia jest iluzją niszczycielską.

(19) *Czy próba zmiany ludzkiej natury, czyli przekształcenia człowieka w inny byt, która jest typowa dla postulatów transhumanizmu, nie wynika stąd, jak twierdzi Thomas Fuchs, że idea porządku boskiego stworzenia straciła powszechną ważność¹⁰?*

Jest to wielce słuszna teza Fuchsa. Josef Pieper już przed laty reprezentował pogląd, zgodnie z którym jedynym spójnym i zadowalającym uzasadnieniem normatywności ludzkiej natury jest idea stworzenia. Myśliciel z Münster, odwołując się do Jeana-Paula Sartre'a i Świętego Tomasza z Akwinu, wiele razy klarownie wyjaśniał takie stanowisko. Zarówno bowiem egzystencjalista francuski, jak i Doktor Anielski byli zgodni w tym, że o istnieniu ludzkiej natury można mówić tylko wtedy, gdy zgodzimy się, że istnieje Bóg, który ją stworzył¹¹.

(20) *Jakie szczególne sprzeczności tkwią w tej wizji? Czy mógłby Pan Profesor wskazać niektóre z nich, na przykład w odniesieniu do twierdzeń o człowieku?*

Głównym problemem jest sprzeczność między tym, kim człowiek jest ze swej natury i do czego zmierza, oraz tym, czego technologiczne pojmowanie człowieka nie jest w stanie zrozumieć: jedności duchowego ja, stosunku do świata i cielesnego doświadczenia siebie¹². Z perspektywy transhumanizmu taka jedność doświadczenia siebie jest iluzoryczna, ponieważ człowiek jest tylko produktem materialnych procesów w mózgu. Transhumanizm przeocza więc, że jego pogląd przemyślany konsekwentnie do końca nie pozostawia żadnej przestrzeni dla zdolności poznania prawdziwości własnej teorii. Kto bowiem czysto naturalistycznie postrzega człowieka, ten nie jest w stanie zrozumieć rezultatów swoich dociekań. Musi je interpretować wyłącznie naturalistycznie, odczytując jako rezultaty procesów materialnych w mózgu. Uchwycić ich sens jest w stanie jedynie istota duchowa. To wyłącznie ona jest zdolna

¹⁰ Od tłumacza: T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen verkörperten Anthropologie*, Surkamp Taschenbuch Wissenschaft, 4. Aufl., Berlin 2022, s. 76.

¹¹ Od tłumacza: Rzeczywiście, jak podkreśla Pieper, u Sartre'a widzimy tę samą przesłankę, która występuje w klasycznej teorii: rzeczy naturalne, szczególnie człowiek, powinny mieć swoją istotę i naturę, ponieważ istnieje Bóg. Tego typu widzenie Piepera zawsze interesowało u Sartre'a. Por. J. Pieper, *Kreatürlichkeit*, w: tegoż, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, Kösel-Verlag, München 1974, s. 304–305.

¹² Od tłumacza: Na istotową jedność człowieka wskazywał św. Tomasz z Akwinu, podkreślając, że człowiek doświadcza siebie, że jest tym samym, który poznaje intelektualnie i zmysłowo. Por. M.A. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL: Lublin 1996, s. 273.

do przekroczenia siebie i poznania prawdy. Wprawdzie materialści sądzą, że oni też poznają prawdę, jednak nie są w stanie uzasadnić takiej tezy. Jeśli bowiem według nich nie istnieje duch ludzki jako samoistniejący w sobie byt, gdyż wszystko, co człowiek poznaje, to tylko materialne procesy, wówczas odpowiadam, że ich pogląd na ten temat jest tylko procesem materialnym. Dlaczego bowiem ten oto pogląd materialisty, uwarunkowany i wykreowany przez procesy w mózgu, miałby być prawdziwy, skoro mój mózg, na przykład, wytwarza zupełnie coś innego? By wyjaśnić tę kwestię, trzeba odwołać się do metafizyki. Zgodnie z tym, co twierdzi „pierwsza filozofia”, trzeba przyjąć, że człowiek jako osoba posiada ducha, który uzdalnia nas do rozstrzygnięcia, co jest prawdą, a co błędnym ujęciem. Tego materialista nie może stwierdzić. Może on tylko powiedzieć: moja teoria jest uwarunkowana przez procesy w mózgu i jest ich rezultatem.

(21) *Jak transhumaniści rozumieją życie?*

Skoro transhumanizm zaprzecza, aby mogły istnieć nasza podmiotowość i świat wewnętrzny, musi wszystko, co żyjące, redukować do procesów biochemicznych.

(22) *Czy transhumaniści swoją wizją nie kojarzą się z obrazem biblijnym o budowniczych wieży Babel?*

Można to tak postrzegać. Transhumanizm ma w sobie coś tytanicznego, podobnie zresztą jak samorozumienie siebie przez naukę.

(23) *Dlaczego można mówić o pysze w myśli transhumanistów, którą zarzucał im, nie wprost, Robert Spaemann?*

Weźmy pod uwagę chociażby podtytuł wspomnianej książki Harrisa *Homo Deus*. Brzmi on *Krótką historią jutra*, co oznacza „Jutro będziemy bogiem”. Czyż to nie jest pycha?

(24) *Przeważa jednoznaczna krytyka tego stanowiska. Co jest pozytywnego w tym poglądzie?*

Obecnie istnieje szczególne zapotrzebowanie na głębszy namysł nad objawionym faktem, zgodnie z którym Bóg stał się człowiekiem. W transhumanizmie w jego skrajnej wersji to nie Bóg staje się człowiekiem, ale odwrotnie – człowiek stanie się bogiem dzięki obietnicy przewyciężenia śmierci jako fizycznej granicy życia. Techniczna samooptimalizacja powinna zastąpić działanie Boga wobec człowieka, a wiara w naukę ma zastąpić wiarę w Boga. W sposób niechciany, jednak zsekularyzowany i jednocześnie hedonistyczny modernizm przypomina o najgłębszej tęsknocie człowieka, którą już Platon określił jako przebóstwienie tak dalekie, jak to tylko dla nas możliwe. Dokonuje się ono jednak zawsze, według autora *Uczty*, dzięki zwróceniu się i zbliżeniu do Boga. Dla wczesnego Kościoła Chrystus, będąc Bogiem, stał się człowiekiem w tym celu, by dokonało się przebóstwienie człowieka. Wyzwanie ze strony transhu-

manizmu może stać się impulsem do przemyślenia na nowo chrześcijańskiego humanizmu.

II. SZTUCZNA INTELIGENCJA

- (1) *Jak Pan Profesor odczytuje stwierdzenie papieża Franciszka: „Jeśli rozwój sztucznej inteligencji ma służyć ludzkości, to jego podstawowym kryterium musi być godność osoby ludzkiej”?*

Jest to naturalnie w pełni słuszne stwierdzenie. Sztuczna inteligencja jest tylko środkiem, a nie sensem i celem, podczas gdy człowiek sam jest celem¹³. Dlatego człowiek posiada godność.

- (2) *Jakie warunki musi spełniać rozwój sztucznej inteligencji, aby mieścił się w granicach etycznych?*

Oczywiście rozwój sztucznej inteligencji nie zatrzyma się; przeciwnie – będzie postępował i dlatego coraz bardziej ważna staje się kontrola tego rozwoju ze strony instancji państwowych. Nie wszystko bowiem, co w przyszłości zostanie wykreowane, może okazać się etycznie usprawiedliwione i zasadne.

- (3) *Jakie są szanse dla ludzkości związane z tym rozwojem?*

Sztuczna inteligencja ciągle będzie poszerzać obszar procesów technicznie autonomicznych. W rezultacie posługiwanie się nią może, na przykład, zmniejszyć ryzyko związane z mobilnością, poszerzyć łączność w przestrzeni i w czasie, nieustannie powiększać możliwość dysponowania informacjami.

- (4) *Jakie największe współczesne zagrożenia widzi Pan Profesor w rozwoju sztucznej inteligencji?*

Sztuczna inteligencja umożliwia trudny do kontrolowania wzrost władzy elit technicznych i gospodarczych. Niestety wzrost ten jest powiązany z zagrożeniem uzyskania przez władzę państwową takiego wpływu, który pozwoli jej podporządkować sobie ludność świata. Światowe forum gospodarcze w Davos wprowadziło eufemistyczne pojęcie „partnerstwo publiczno-prywatne”. Jest to mechanizm, który już funkcjonuje na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych. Uwidacznia się on, na przykład, w polityce państw dotyczącej koronawirusa, a w przyszłości będzie odgrywać jeszcze większą rolę w polityce klimatycznej.

¹³ Od tłumacza: Profesor B. Wald rozumie zatem godność w sensie klasycznym, zgodnie z którym człowiek istnieje ze względu na siebie samego, czyli musi on być widziany zawsze jako cel we wszystkich swoich poczynaniach, a nigdy jako środek, gdyż byłoby to równoznaczne z jego instrumentalizacją.

- (5) *Czy i dlaczego dzisiejsza tendencja rozwoju sztucznej inteligencji może niepokoić?*

Niepokojące jest postępujące przy użyciu sztucznej inteligencji niebezpieczeństwo totalnej kontroli ludzkich działań i wypowiedzi w wyniku monitorowania ze strony państwa. Kto politycznie nie respektuje danych ram, ten jest karany, jak to już obecnie się dzieje w chińskim systemie wiarygodności społecznej (*social credits*), przy czym jest drastycznie ograniczana przestrzeń elementarnie ważnych działań. Wśród nich są między innymi takie, jak pójście do lekarza, robienie zakupów, utrzymywanie kontaktów, przyznanie się publiczne do czegoś.

Ks. dr hab. Józef Kozuchowski

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>

Bp Andrzej Dziuba, *Pasterz. Kard. Józef Glemp. Dzieje życia od narodzin do roku 1981*, Wydawnictwo Stacja7: Kraków 2023, ss. 283 oraz Aneksy [recenzja].

Na rynku wydawniczym z początkiem 2023 r. pojawiła się jakże ważna i cenna publikacja poświęcona kard. Józefowi Glemptowi, prymasowi Polski, autorstwa ks. bpa prof. Andrzeja Dziuby. Otrzymałem niniejszą publikację z rąk samego Autora 26 marca br. Głosząc rekolekcje parafialne w Kutnie w Parafii św. Wawrzyńca w czasie Wielkiego Postu 2023 r., gdzie proboszczem jest ks. kan. dr Jerzy Śwędrowski, złożyliśmy ks. bp. Dziubie zapowiadaną wcześniej wizytę. A znajomość nasza z ks. bp. Dziubą sięga czasów studiów na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Tym bardziej cieszę się z tej publikacji o ks. kardynale J. Glemptie. W roku 1980 r., 2 czerwca, w Parafii pw. Matki Bożej Różańcowej przyjmowałem sakrament bierzmowania z rąk ks. bpa J. Glempta, który w tym czasie był biskupem warmińskim.

Sam Autor publikacji o kard. Józefie Glemptie w *Słowie wstępnym* wyjaśnia okoliczności powstania dzieła. Pisze tak: „[...] w dniu 23 stycznia 2023 roku obchodziliśmy 10. rocznicę jego śmierci. Ponad 40 lat temu, przy okazji opracowywania różnych niewielkich materiałów związanych z Kardynałem Prymasem, powstało publikowane obecnie opracowanie, którego maszynopis zaginął na tyle lat, aż odnalazł się ostatnio wśród zbiorów filatelistycznych”. W dalszej części *Słowa wstępnego* dodaje: „[...] z tekstem publikacji zapoznał się sam Prymas Polski”. Dokonał niewielkich poprawek, uzupełniwszy braki. Osobiście był przeciwny wydaniu drukiem tamtej publikacji. Jak zaznaczył Autor dzieła, prymas Polski kard. Glemp oznajmił: „Jeszcze nie, poczekaj”.

Dzieło na swój druk czekało cztery dekady. Osobą, która przez lata towarzyszyła prymasowi Polski, był jego osobisty sekretarz, ks. prof. Andrzej F. Dziuba. Nikt inny nie poznał tak dobrze prymasa Polski kard. Glempta, jak on.

Publikacja obejmuje lata 1929–1981. Rok 1929 to rok narodzin prymasa Polski Józefa Glempta na ziemi kujawskiej. Data końcowa to rok zakończenia posługi w diecezji warmińskiej i objęcie posługi w archidiecezji warszawsko-gnieźnieńskiej oraz prymasa Polski. Rok ogromnych zmian społeczno-politycznych w Polsce. Od kilku lat na Stolicy Piotrowej zasiadał Jan Paweł II, Polak, który swą ojczyznę odwiedził w 1979 r. W roku 1980 powstał NSZZ „Solidarność”, który w swych szeregach skupiał około 10 mln członków. W ojczyźnie Jana Pawła II dokonywały się ogromne zmiany. Z końcem maja 1981 r. odszedł do wieczności Prymas Tysiąclecia kard. Stefan Wyszyński, a 13 maja tegoż roku dokonano zamachu na Jana Pawła II. W tak trudnym czasie kard. Józef Glemp obejmował posługę prymasowską w Polsce. A po objęciu posługi pasterskiej w Warszawie i Gnieźnie, kilka miesięcy później, musiał zmierzyć się z juntą wojskową tow. Wojciecha Jaruzelskiego, który pod osłoną nocy wprowadził stan wojenny w Polsce.

Autor swą publikację podzielił na pięć części. Pierwsza obejmuje lata 1929–1950. Okres dzieciństwa, które spędził w domu rodzinnym, czas okupacji niemieckiej w czasie II wojny światowej, a także okres powojenny. Bardzo ważny okres w życiu każdego człowieka. Czas zdobywania wiedzy w szkole podstawowej i w szkole średniej. Autor publikacji pokazuje cały kontekst wzrastania młodego Glempa w domu rodzinnym. Ojca robotnika i matkę, która całym sercem oddana była swej rodzinie. Nie zabrakło także wspomnienia o ważnym miejscu, do którego pielgrzymowała rodzina Glempów, a mianowicie o Gietrzwałdzie, gdzie miały miejsce objawienia Matki Bożej w 1877 r.

Druga część jest poświęcona studiom Józefa Glempa. Obejmuje lata 1950–1967. Okres siedemnastu lat. Po ukończeniu szkoły średniej w Inowrocławiu młody Glemp planował studia polonistyczne. Jednak stało się inaczej. Autor publikacji porównuje drogę ku kapłaństwu Glempa do drogi Karola Wojtyły. „Obecny papież Jan Paweł II także przed wstąpieniem do seminarium podjął studia polonistyczne, ale idąc za głosem powołania Bożego, przerwał je i wstąpił jeszcze w czasie wojny do tajnego Metropolitalnego Seminarium Duchownego istniejącego wówczas w Krakowie”. Biskup Dziuba konkluduje: „[...] czyżby Bóg powtarzał te same metody swego działania?”. W tej części dowiadujemy się także o trudnych czasach dla Kościoła i młodych duchownych, którzy nie mogli rozpocząć posługi duszpasterskiej w parafiach. Władze komunistyczne nie wyrażały zgody na pracę młodych księży. Tak też było w przypadku ks. Glempa. Dowiadujemy się o studiach specjalistycznych ks. Glempa w Rzymie. Będąc w Wiecznym Mieście, był świadkiem odbywającego się Soboru Watykańskiego II. Po obronie doktoratu powrócił do archidiecezji gnieźnieńskiej, w której pracował do 1 grudnia 1967 r.

W części trzeciej Autor przybliżył nam posługę ks. Glempa w Sekretariacie Prymasa Polski w latach 1967–1979. Po przybyciu do Warszawy stał się najbliższym współpracownikiem prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego. Wszedł w „[...] centrum życia Kościoła w naszej Ojczyźnie” – pisze ks. bp Dziuba. Był naocznym świadkiem posługi duszpasterskiej Prymasa Tysiąclecia. Uczył się Kościoła w wymiarze lokalnym i globalnym. Często towarzyszył prymasowi Wyszyńskiemu w podróżach po Polsce i Europie. Jako kapelan Glemp uczestniczył wraz z prymasem Wyszyńskim w audiencjach u Ojca Świętego Pawła VI, co wnikliwie przedstawia Autor publikacji, który opisuje także zamiłowanie ks. Glempa do historii. Podsumowując jego pracę w Sekretariacie Prymasa Polski, Autor publikacji przywołał krótką wypowiedź ks. Glempa po ogłoszeniu nominacji na arcybiskupa Gniezna i Warszawy. Ks. bp Glemp mówił m. in.: „[...] pamiętam ważne momenty w życiu Kościoła i życiu Narodu, w których miałem szczęście być przy boku Księdza Prymasa”.

Kolejna część, czwarta, poświęcona jest czasom rządów ks. bpa J. Glempa w diecezji warmińskiej w latach 1979–1981. Dość szczegółowo Autor opisał przyjęcie sakry biskupiej przez ks. prał. J. Glempa w Gnieźnie 21 kwietnia 1979 r. Wielką wartość w tym rozdziale mają cytowane fragmenty wypowiedzi ks. bpa Glempa do wiernych i duchowieństwa diecezji warmińskiej przy różnych okazjach. Autor przypomniał także trudny problem kościołów poewangelickich, których na terenie diecezji warmińskiej w czasie rządów ks. bpa Glempa było sporo. Wiele z nich stało pustych, wspólnoty luterańskie opustoszały, a wierni Kościoła rzymskokatolickiego przejmowali je pod osłoną nocy, bez zgody władz Kościoła rzymskokatolickiego, lu-

terańskiego i władz administracyjnych. Rodziło to napięcia i lokalne konflikty. Ks. bp A. Dziuba zaznacza, że „[...] biskup Glemp starał się podchodzić do tego problemu w płaszczyźnie miłości i prawa, widząc w tych obiektach bogactwo godne ocalenia i wykorzystania w dziele ewangelizacji wypływającej ze wspólnego bogactwa chrztu świętego”. Determinacja duchowieństwa katolickiego i wiernych ocaliła wiele świątyń ewangelickich przed zniszczeniem. Autor przywołał także działalność Warmińskiego Wydawnictwa Diecezjalnego, które odegrało ważną rolę w dziele ewangelizacji po II wojnie światowej. Ponadto dowiadujemy się o zwołaniu synodu diecezjalnego, działalności Klubu Inteligencji Katolickiej czy zainicjowaniu uroczystości ku czci św. Wojciecha.

Piątą część ks. bp Dziuba zatytułował *Prymas Poloniae* (1981–). Dość dokładnie opisuje 25. rocznicę święceń kapłańskich ks. bpa Glempa, śmierć Prymasa Tysiąclecia kard. Stefana Wyszyńskiego i przyjęcie nowej nominacji. „W południe 7 lipca 1981 roku Ojciec święty Jan Paweł II (Radio Watykańskie około godz. dwunastej) ogłosił na Watykanie ks. biskupa Józefa Glempa ordynariusza warmińskiego następcą zmarłego kard. Wyszyńskiego na stolicach arcybiskupich w Gnieźnie i w Warszawie oraz Prymasem Polski”. Był to czas intensywnej posługi nowo mianowanego prymasa Polski, czas bardzo trudny, zmian społecznych i politycznych, o których pisze ks. bp A. Dziuba.

Publikacja ubogacona jest cennym aneksem. Opublikowano bullę nominacyjną na biskupa warmińskiego (tłumaczenie) i wiele innych dokumentów, takich jak liczne przemówienia ks. bpa J. Glempa, list Ojca Świętego Jana Pawła II do narodu polskiego w związku z mianowaniem biskupa Józefa Glempa prymasem Polski i następcą Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz liczne listy i kazania wygłaszane do wiernych i duchowieństwa.

Publikacja ks. bpa prof. A. Dziuby poświęcona ks. kard. Józefowi Glemptowi stanowi bardzo ważny wkład w najnowszą historię Polski i Kościoła. Jest tym cenniejszym dokumentem, że bardzo często posługę ks. kard. J. Glempa Autor przedstawia w bardzo szerokim kontekście historycznym. Obejmuje zarówno dzieciństwo, młodość i okres studiów, jak i przyjęcie godności biskupa warmińskiego, a także arcybiskupa w Gnieźnie i w Warszawie oraz przyjęcie godności prymasa Polski.

Ks. dr hab. Krzysztof Bielawny

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5599-6376>

Bp Andrzej F. Dziuba, *Prymas – kanclerz – patron. Kardynał Stefan Wyszyński*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: Warszawa 2021, ss. 457 [recenzja].

Dzieło nauczania podejmowane przez chrześcijaństwo niemal od samego początku miało na względzie integralne kształcenie. Zatem przywiązuje ono dużą wagę do wszelkich form powszechnego kształcenia, w tym szczególnie akademickiego. Kościół katolicki zawsze był mecenasem nauki. W średniowieczu m.in. stawiał katedry biskupie i uniwersytety z katedrami poświęconymi różnym dyscyplinom nauki. Dzieło to w czasach współczesnych jest z powodzeniem kontynuowane, a nawet rozwijane, mimo różnorodnych trudności i przeszkód. Należy jednak pamiętać, że posługa na rzecz nauki i edukacji wpisuje się także w szeroko pojęte zobowiązanie ewangelizacyjne, zwłaszcza nowej ewangelizacji.

To samo zjawisko miało miejsce także na ziemiach polskich. Najpierw były szkoły katedralne, zakonne, kapitulne czy kolegiackie. Z czasem i szkoły parafialne. Wreszcie Akademia Krakowska i jej dynamiczny rozwój za królowej Jadwigi i w późniejszych czasach jagiellońskich. Różne dawne kolegia zakonne, choćby międzynarodowe jezuitów w Braniewie za staraniem kard. S. Hozjusza, ojca Soboru Trydenckiego. Czasy zaborów znacznie osłabiły nauczanie akademickie, a w niektórych miejscach wręcz je zlikwidowały.

W Polsce po II wojnie światowej dwa ważne ośrodki akademickie, tj. Lwów i Wilno, znalazły się poza granicami państwa. Natomiast władze komunistyczne, de facto i de iure likwidując jednocześnie wydziały teologiczne na Uniwersytecie Warszawskim oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim, arbitralnie, bez porozumienia z władzami kościelnymi, utworzyły Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. Zatem wśród warszawskich uczelni publicznych pojawiła się nowa uczelnia państwowa, mająca swoją główną siedzibę na warszawskich Bielanach w dawnych budynkach Zgromadzenia Księży Marianów. Zatem trudna jest historia jej powstania, została bowiem powołana w czasie przetrzymywania kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, który dowiedział się o tych decyzjach dopiero po wyjściu z uwięzienia.

Zadania przybliżenia tych trudnych początków oraz dalszych dziejów podjął się biskup łowicki prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba, były wieloletni kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej na Wydziale Teologicznym w Akademii Teologii Katolickiej, a później na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem wielu książek oraz artykułów, szkiców badawczych, prezentacji, recenzji naukowych i sprawozdań, np.: *Jan Azor, teolog moralista* (Warszawa 1988), *Matka Boża z Damaszku* (Warszawa 2018), *To the only God* (Warszawa 2013, *Sam Bóg. Z nauczania pasterskiego 2017–2018* (Warszawa 2019), *Służyć życiu* (Niepokalanów

2012), *Morenita z Guadalupe* (Niepokalanów 2019), *Humanizująca funkcja kultury. Z nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski* (Warszawa 2013).

Na początku książki zamieszczono krótki spis treści (s. 5) i jednocześnie jako motto przywołano fragment wypowiedzi Prymasa Tysiąclecia z dnia 9 marca 1981 r., tj. ostatniego spotkania Wielkiego Kanclerza z Senatem ATK, i to w Domu Arcybiskupów Warszawskich (s. 7). Z kolei słowo wstępne zamieścił ks. prof. dr hab. Ryszard Czekalski, rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (s. 9–10).

Podstawowy blok treściowy otwiera krótki wstęp (s. 11–12), następnie całość podzielona została na dwanaście części, generalnie w układzie chronologicznym. Aby zatem choć ogólnie przybliżyć treści, warto wskazać przynajmniej tytuły poszczególnych części. W tym miejscu nie wydaje się celowe ich szczegółowe omówienie, analiza czy prezentacja: 1. *Lata młodości (1901–1924)* (s. 13–23); 2. *Lata działalności kapłańskiej i dalszych studiów (1924–1946)* (s. 24–30); 3. *Dwa i pół roku biskupiej posługi w Lublinie (1946–1948)* (s. 31–37); 4. *Początek posługi prymasowskiej (1948–1953)* (s. 38–74); 5. *Uwięzienie i odosobnienie (1953–1956)* (s. 75–101); 6. *Lata millenium i terroru (1956–1966)* (s. 102–208).

Dalsze części książki Andrzeja F. Dziuby mają następujące tytuły: 7. *Odnowa soborowa (1967–1969)* (s. 209–239); 8. *Lata budzenia przemian (1970–1974)* (s. 240–324); 9. *Lata dojrzewania przemian (1975–1977)* (s. 325–371); 10. *Początki pontyfikatu Jana Pawła II (1978–1979)* (s. 372–406); 11. *Przemiany demokratyzacyjne (1980–1981)* (s. 407–433); 12. *Ku przyszłości* (s. 434–439). Książkę bp. Andrzej F. Dziuby zamyka krótkie zakończenie (s. 440). Tak prezentuje się, bardzo schematycznie, zawartość treściowa stosunkowo obszernego studium naukowo-badawczego w przywołanych tytułach poszczególnych części.

Dopełnieniem książki bp. Andrzeja F. Dziuby są wybór bibliograficzny (s. 441–444) oraz indeks osób (s. 445–457). Ważnym dodatkiem edytorskim jest zamieszczenie na czwartej stronie okładki krótkiego curriculum vitae autora, a także interesujących fragmentów dwóch recenzji naukowych, przygotowanych przez ks. prof. dr hab. Zbigniewa Wanata z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz ks. prof. dr hab. Krzysztofa Pawliny, pierwszego rektora Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Okładkę dopełniają reproduktowane trzy fotografie budynku ATK z początków jej powstania i obecnego stanu po przeprowadzonej rozbudowie.

Książka bp. Andrzeja F. Dziuby jest propozycją przejścia dziejów ATK wraz z kard. Stefanem Wyszyńskim w latach 1953–1981. Dobrze, że autor jednocześnie kreśli dość szeroki, ogólny obraz tych czasów. To wielka i nieprzewidywana zmienność, zwłaszcza personalna oraz polityczna. Przemieszane są one pomyślnymi wydarzeniami, pełnymi nadziei na przyszłość, oraz trudnymi i smutnymi, wręcz dramatycznymi, w kontekście dalszego istnienia i przyszłości tej uczelni. Postawy te można zaobserwować tak po stronie kościelnej, jak i państwowo-partyjnej, zwłaszcza że zawsze jawią się tutaj bardzo różnicowane i zarazem decydujące osoby.

Początki ATK wskazują na bardzo dużą różnorodność osób związanych z utworzeniem i organizowaniem tej uczelni. To bardzo zróżnicowane osobowości, tak intelektualnie, jak i psychologicznie, ideowo i eklezyjalnie, a także moralnie. Wielu ludzi niosło dziwne doświadczenia konfrontacji z systemem komunistycznym.

To było wyjątkowo trudne dla prymasa Polski w jego staraniach o przyszłość nowej warszawskiej uczelni. Z pewnością widać to, zwłaszcza na kartach „Pro memoria” prymas zastanawiał się, jak można współpracować z takimi ludźmi. Kardynał jednak wykazywał duże zaufanie, mimo iż wielokrotnie zawiódł się, a niekiedy wręcz zastał zdradzony czy oszukany, zwłaszcza z motywów ideologicznych czy materialnych oraz z powodu uwikłań etyczno-moralnych, zwłaszcza początkowych władz ATK. Patrząc na dzieło dalekosiężnie, zawsze starał się widzieć nadzieję i kreślił pomyślnie perspektywy. Miał nadzieję, że z czasem przyjdą ludzie już niewikłani i wolni od uzależnień od systemu polityczno-ideologicznego władzy państwowej, partyjnej, oświatowej oraz naukowej. Książka pokazuje, że nie było to łatwe.

Dzieje ATK w Warszawie to jeden ze współczesnych przykładów zaangażowania Kościoła katolickiego na rzecz nauki w Polsce, zwłaszcza szkolnictwa akademickiego. Mimo „grzechu pierworodnego” w powstaniu uczelni prymas Polski nie odrzucił tego dzieła. Próbował dostrzec jego perspektywiczny sens, choćby w kontekście nadawania stopni i tytułów naukowych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Nie była to jednak prosta sprawa dla Stolicy Apostolskiej, a zwłaszcza dla Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej, która nie знаła i nie potrafiła, a może nawet i do końca nie chciała podjąć trudu zrozumienia rzeczywistości Kościoła i jego działalności akademickiej w państwie komunistycznym.

Dobrze, że bp Andrzej F. Dziuba badając wydarzenia związane z ATK, dotyka także królewskiego Krakowa i tamtejszego Wydziału Teologicznego związanego od początku z Akademią, a później Uniwersytetem Jagiellońskim. Opracowanie to wyraźnie pokazuje, iż naukowe środowisko krakowskie nie uznało za zakończoną działalność Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim z momentem powstania ATK w wyniku jednostronnej decyzji władz państwowych. Zatem podejmowano różne działania ku kontynuacji tej wielowiekowej tradycji. Tego otwartego faktu był także coraz bardziej świadomy sam Prymas Tysiąclecia, co widać zwłaszcza w jego „Pro memoria” oraz w kilku wystąpieniach w ATK. W tej materii można dostrzec pewną ewolucję poglądów kardynała prymasa, zwłaszcza dzięki rozmowom z arcybiskupem krakowskim kard. Karolem Wojtyłą. Nie zawsze jednak ich opinie w punkcie wyjścia były zgodne.

W piśmiennictwie prymasa Wyszyńskiego można spotkać czasem swoistą bezpośredniość i dosadność sformułowań i opinii, zwłaszcza w „Pro memoria”. Wydaje się, że jest to m.in. podyktowane troską o prawdę, zgodnie ze starożytną zasadą, iż ostatecznie ona winna zwyciężyć. Dotyczy to także niektórych osób, szczególnie znaczących w początkach ATK. W tym kontekście troski o prawdę nie może to być przemilczane czy świadomie ukrywane, nie tylko z racji zabiegów oczyszczenia, ale bardziej z potrzeby budowania pomyślniej przyszłości oraz rozwoju Uniwersytetu w jego nowych strukturach.

Zaproponowany na końcu książki indeks nazwisk wskazuje na pewne trudności w poprawnym odczytaniu rękopisu „Pro memoria” kard. Stefana Wyszyńskiego. Wskazuje to, iż potrzebne są jeszcze dalsze badania i ustalenia graficzne. Przykładowo można rozstrzygnąć, iż August br. to Bojakowski August (s. 356, 445), Izabelski i Izdebski to ta sama osoba, prof. Zygmunt Izdebski (s. 299, 329, 448), Hamilton to Słojewski Jan Zbigniew (s. 373, 448). Wskazany Kulawka to Kulawiak Bolesław ks.

(s. 51, 450). Nosarski ks. to Nosowski Jerzy ks. (s. 251, 452), a Żeromski ks. to pijar Żerański Ryszard o. (s. 285, 457). Warto zauważyć, iż w „Pro memoria” występują także nazwiska różnych osób, które trudno bliżej opisać, np. Leszczyński (s. 126, 127, 450), Holzer (s. 126, 170), Zachner (s. 127, 457).

Ważnym dodatkiem w omawianej książce jest wykaz bibliograficzny, który jest dość subiektywnym wyborem. Trzeba zauważyć, że wraz z beatyfikacją kard. Stefana Wyszyńskiego pojawiły się liczne nowe publikacje, ale są one niestety obarczone często wieloma błędami. Jednak z racji niskich cen niestety przenikają one do szerokiego środowiska. W trosce o prawdę, o ile to możliwe, powinno się zapobiegać takim błędnym informacjom, wyrządzają one bowiem szkody wizerunkowi samego Błogosławionego Prymasa.

Biskup Andrzej F. Dziuba przywołuje liczne źródła, ale nie stosuje klasycznego sposobu wskazywania przypisów bibliograficznych. Trzeba zauważyć tu wszakże dużą wrażliwość, wszystkie bowiem odwołania źródłowe określone zostały czasowo, a często i poprzez bliższe dookreślenia. W praktyce daje to możliwość bardzo łatwego sięgnięcia do oryginalnych tekstów źródłowych. Zresztą wiele z nich jest wskazanych w dość obszernym wykazie bibliograficznym.

W publikacji bp. Andrzeja F. Dziuby wybrzmiewa obraz kard. Stefana Wyszyńskiego jako prymasa Polski, przez wiele lat kanclerza i obecnie patrona UKSW. Dobrze, że sam tytuł książki to akcentuje. Te tytuły odnoszone do Prymasa Tysiąclecia odzwierciedlają także poszczególne etapy dziejów Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Jak wskazują zachowane źródła oraz szeroka literatura, kardynał Stefan Wyszyński zawsze pozostawał prymasem Polski zatroskanym o istnienie i pomyślny rozwój nowej uczelni warszawskiej.

Przedstawienie przez bp. Andrzeja F. Dziubę kard. Stefana Wyszyńskiego poprzez różnorodne relacje z Akademią Teologii Katolickiej pozwala szeroko zapoznać się z jeszcze jednym wątkiem jego posługi. I na to znajdował niezbędny czas. Jest to jeden ze szczegółowych przykładów, ale odzwierciedla jego szerokie zaangażowanie i oddanie sprawom Kościoła, także w tej jednostkowej sprawie. Poszczególne i wyjątkowo liczne spotkania, tak w sferze duchownej, jak i świeckiej, pokazują, jak wiele czasu poświęcał Wielki Kanclerz na uregulowanie statusu prawno-kanonicznego oraz świeckiego tej warszawskiej uczelni. Jak pokazują źródła, były to niekiedy działania napotykające niezrozumienie, także u władz kościelnych, niosły bowiem niestandardowe propozycje, a te wpisywały się z kolei w nowość okoliczności posługi kościelnej stworzonych przez system ateistycznego komunizmu. Nadrzędnym celem kardynała prymasa było jednak zawsze dobro Kościoła i Ojczyzny z jednoczesną troską o każdego człowieka.

Wielki wysiłek, jaki na przestrzeni lat podejmował prymas Polski wokół starań na rzecz uregulowania statusu państwowego i kościelnego ATK, ostatecznie wydał owoc. Podczas ostatniego spotkania w dniu 9 marca 1981 r. skierował do przedstawicieli Senatu ATK następujące słowa: „Stat supra firmam petram” (s. 7). To było swoiste, pełne nadziei podsumowanie relacji z ATK i wizji pomyślnej przyszłości.

W ostatnich latach, m.in. dzięki staraniom kard. J. Glempa, Prymas Tysiąclecia z wielkiego kanclerza stał się patronem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Współczesne, dynamiczne dzieje tej uczelni zdają się wskazywać, że i tym razem prymas Polski wyraził słuszną opinię, widząc pomyślne perspektywy

jej rozwoju. Co więcej, właśnie na tych fundamentach pomyślnie rozwija się UKSW, rozbudowując infrastrukturę i tworząc m.in. kolejne campusy i wydziały. Także ważnym elementem są liczne osiągnięcia naukowo-badawcze.

O. Dennis Kalinski SJC
Canons Regular of St. John Cantius Chicago, USA

Marian Dygo, *Mulier fortis. Studia nad Prologiem w Vita Dorotheae Montoviensis Jana z Kwidzyna*, Wydawnictwo DiG: Warszawa 2023, ss. 284 [recenzja].

Publikacja prof. Mariana Dygi *Mulier fortis. Studia nad Prologiem w Vita Dorotheae Montoviensis Jana z Kwidzyna* (Wydawnictwo DiG, Warszawa 2023) jest pierwszą monografią dedykowaną szczegółowej analizie fragmentu *Vita Dorotheae Montoviensis* autorstwa Jana z Kwidzyna (1343–1417). Autor skoncentrował się na *Prologu*, którego konstrukcja literacka oraz treści świadczą nie tylko o ogromnej wiedzy, ale także o niezwykłym kunszcie naukowym Jana (s. 9–10).

Układ publikacji jest następujący:

Całość otwiera wstęp (s. 9–21), w którym prof. M. Dygo wprowadza czytelnika w kontekst powstania dzieła i wskazuje na jego cechy charakterystyczne. We wprowadzeniu znajdujemy cenne informacje dotyczące możliwych związków *Vita Dorotheae Montoviensis* z historią i literaturą religijną zakonu krzyżackiego oraz z kontekstem literackim epoki. Autor zwraca szczególną uwagę na relację Jana z Kwidzyna do Doroty, którą postrzega jako wybraną dla dobra Kościoła Niewiastę Dzielną – czyli *Mulier Fortis*.

Zawarta w ośmiu rozdziałach główna część opracowania dedykowana jest omówieniu szczególnych cech Doroty z Mątów, które Jan z Kwidzyna prezentuje w swoim *Prologu*.

W rozdziale pierwszym, noszącym tytuł *Powołana by prorokować* (s. 22–63), autor zamieścił cztery podrozdziały: *Objawienie Boże, Zanieś tajemnice wiary do Kościoła, Nadprzyrodzone oświecenie, Księga mądrości i wiedzy Bożej*.

Rozdział drugi nosi tytuł *Dla pożytku Kościoła* (s. 64–88) i zawiera następujące podrozdziały: *Na czas ostateczny, Siedem charyzmatów, Duch Oblubienicy, Wierny i Prawdziwy*.

Rozdział trzeci zatytułowany został *Niczym nowy Mojżesz* (s. 89–125). Autor zawarł w nim pięć podrozdziałów: *Postępować według Ducha, Morze Czerwone cierpienia, Dary Ducha więżą warowną, Człowiek miedziany i Przykład dla wszystkich*.

W rozdziale czwartym, noszącym tytuł *Służebnica Pana* (s. 126–153), zawarto następujące pięć podrozdziałów: *Czarna, ale piękna, Niewinnie cierpiąca, Boża sprawiedliwość, Cztery wymiary Krzyża, Przeznaczona do chwały*.

Rozdział piąty nosi tytuł *Wspólnota miłości* (s. 154–171). Mieszczą się w nim cztery podrozdziały: *Niezwykłe tajemnice, Choroba z miłości, O zbawienie bliskich, Moc ducha*.

Kolejny rozdział zatytułowany *Aby wejść do rekluzorium* (s. 172–195). Tworzą go następujące podrozdziały: *Pod ołtarzem Boga, Ciało podlegle grzechowi, Ciało narzędziem dobrych uczynków, Suknia chwały*.

Siódmy rozdział nosi tytuł *Bóg jest miłością* (s. 196–219). Zawarto w nim trzy podrozdziały: *Oblubieniec i Oblubienica, Duch pożąda przeciw ciału, Światło nadprzyrodzone*.

Ostatni rozdział, pod tytułem *Oglądać twarz w twarz* (s. 220–229), zawiera trzy podrozdziały: *Miłość doskonała, Potok łaski i chwały, Wszystko spisane dla wszystkich*.

W publikacji mieszczą się ponadto *Zakończenie* (s. 235–244), *Indeks tekstów biblijnych i pozabiblijnych* (s. 245–252), *Wykaz skrótów* (s. 253), *Bibliografia* (s. 254–279) oraz streszczenie w języku angielskim (s. 280–284).

Układ rozdziałów i podrozdziałów oparty jest na wewnętrznej strukturze *Prologu*. Monografia posiada charakter rozbudowanego komentarza o charakterze interdyscyplinarnym. Obok informacji historycznych, literackich znajdują się w nim omówienia licznych treści biblijnych, z którymi Jan z Kwidzyna wiąże postać Doroty z Mątów. Autor publikacji przedstawia bogaty zakres odniesień do literatury patrystycznej oraz teologicznej literatury średniowiecza. Odnosi się także do wybranych opracowań o charakterze egzegetycznym i teologiczno-biblijnym. Monografia jest bogatym źródłem wiedzy. Może ona posłużyć nie tylko jako pomoc w lekturze *Prologu Żywota Doroty z Mątów*, ale stanowić doskonały punkt wyjścia do podejmowania dalszych badań naukowych nad egzegezą Mistrza Jana z Kwidzyna. Słusznie bowiem już jeden z prekursorów badań nad Janem z Kwidzyna, ks. prof. Marian Borzyszkowski, określił go jako „teologa biblijnego”. Z pewnością *Prolog* należy do tych tekstów, w których niezwykle bogactwo jego wykładu Biblii jest dostrzegalne. Z perspektywy biblisty monografia prof. Dygi jest dziełem bardzo cennym i potrzebnym. Niewielkie uwagi dotyczą konsultowanej literatury z zakresu biblistyki, która jest prezentowana obficie i z dużym wyczuciem. Można jednak zasugerować, by w kolejnych publikacjach dotyczących interpretacji tekstów biblijnych poszerzyć bibliografię o klasyczne wielotomowe słowniki z zakresu egzegezy i teologii biblijnej. Niemniej jednak można być pod wrażeniem erudycji, z jaką prowadzone są komentarze autora monografii dotyczące tekstów biblijnych.

Opracowanie prof. Dygi stanowi zatem doniosłe wydarzenie i wlewa w serca nadzieję, że duchowe bogactwo Doroty z Mątów nie zaniknie, ale nadal będzie zachwycać i inspirować. Wydaje się także, że nie przypadkiem ceniony historyk i znawca średniowiecza i zakonu krzyżackiego podejmuje się komentarza o charakterze wielodyscyplinarnym. Jest bowiem oczywiste, że aby dotknąć głębi tekstów dedykowanych Dorocie z Mątów przez Jana z Kwidzyna, nie można ograniczyć się do poziomu poszukiwań historycznych i historyczno-literackich. Należy także sięgnąć do teologii, która w późnośredniowiecznym wydaniu Jana z Kwidzyna jest niezwykle interesująca i piękna.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>

Marta K o w a l c z y k, *Święta parafianka kościoła Mariackiego – Błogosławiona Dorota z Mątów*, Bernardinum: Pelpin 2023, ss. 56 [recenzja].

Monografia pani prof. Marty Kowalczyk pt. *Święta parafianka kościoła Mariackiego – Błogosławiona Dorota z Mątów*, wydana przez Wydawnictwo Bernardinum w Pelplinie (2023), wpisuje się w szereg wartościowych publikacji tej autorki dedykowanych życiu i duchowej sylwetce Doroty z Mątów. Omawiana książka powstała we współpracy z Parafią Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny skupionej wokół bazyliki Mariackiej w Gdańsku. Stąd tytuł i słowo wstępne ks. prał. Ireneusza Bradtkego, proboszcza parafii i zarządcy tej wyjątkowej świątyni. Można by się zastanawiać, czy można dowiedzieć się czegoś więcej na temat postaci bł. Doroty z Mątów, której skomplikowany życiorys jest raczej znany. Jednak pierwszą nowością stanowi przedstawienie bł. Doroty z Mątów jako uczestniczającej w życiu parafialnym średniowiecznej gdańskiej parafii. Ta sama świątynia, to samo Stare Miasto, ta sama ulica Długa, przy której przez wiele lat mieszkała Dorota wraz z mężem i dziećmi. Dla współczesnych parafian Parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny Dorota jest zatem osobą bardzo konkretną, długoletnią mieszkanką Gdańska. Poza wspomnianym już słowem wstępnym ks. prał. Bradtkego w prezentowanej książce znalazło się opracowanie życiorysu bł. Doroty z Mątów z wykazem bibliografii naukowej oraz zbiorem modlitw do Błogosławionej. Po tekście prof. Kowalczyk umieszczono rozdział autorstwa Juliana Skelnika zatytułowany *Kult błogosławionej Doroty z Mątów* (s. 41–44). Ostatnie elementy książki stanowią *Litania do bł. Doroty z Mątów* (s. 45–46) oraz dwadzieścia fotografii związanych z ikonografią bł. Doroty, jej kultem w Gdańsku i w miejscu urodzenia w Mątowach (s. 47–56). Ponadto w książce zawarto stare ilustracje przedstawiające bazylikę Mariacką i jej wnętrze (s. 6, 17, 26, 29, 40).

Życiorys Doroty z Mątów przedstawiony został w nawiązaniu do motywu drogi, którą odbyła Błogosławiona. Tytuł pierwszego rozdziału brzmi *... I przybyła Dorota do Gdańska* (s. 7–8). Czytelnik może znaleźć podstawowe informacje o pochodzeniu Doroty oraz jej trudnym życiu małżeńskim. Toczyło się ono w domu przy ul. Długiej 64 w Gdańsku. W tekście znajdujemy też zaczerpnięte ze źródeł historycznych pierwsze informacje o duchowości bł. Doroty – mistyczki, ale także żony i matki. Rozdział drugi nosi tytuł *Kwiat pośród kwiatów* (s. 9–15). Zawarto w nim szersze omówienie zagadnienia związków Doroty z mistyką w kontekście średniowiecznego oddziaływania licznych słynnych kobiet mistyczek oraz rozwoju mistyki. Wskazano także relacje Doroty z lokalnymi duchownymi, z których nie wszyscy akceptowali prezentowany przez nią typ duchowości. Tytuł trzeciego rozdziału – *Człowiek wzrasta duchowo, działając zgodnie z wolą Stwórcy* (s. 16–19) – wskazuje na kontynuację charakterystyki duchowej sylwetki Błogosławionej. Główny temat

stanowią umartwienia ascetyczne Doroty. W rozdziale *Przemiana serca w kościele Mariackim* (s. 20–22) prof. Kowalczyk omawia doświadczenie mistyczne określane jako przemiana lub zamiana serca. Dorota doświadczyła go w czasie modlitwy w kościele Mariackim w Gdańsku (s. 21). Tytuł kolejnego rozdziału – *Żona, matka, pielgrzym* (s. 23–26) – wskazuje, że omawia się w nim wyzwania związane z życiem małżeńskim i rodzinnym, które podejmowała Dorota. Niezwykle interesujące są także relacje o odbywanych przez nią pielgrzymkach do Piaseczna, do Koszalina, do Kartuz, Akwizgranu, Einsiedeln czy do Rzymu. W rozdziale *Z Gańska... do pustelni w Kwidzynie* (s. 27–29) przedstawiono okoliczności zmiany miejsca zamieszkania i historię ostatnich lat ziemskiego życia bł. Doroty spędzonych w Kwidzynie. Ostatnie trzy rozdziały dedykowane są temu, co działo się po śmierci Doroty. W części zatytułowanej *Droga na ołtarze* przedstawiono trudne dzieje procesu beatyfikacyjnego mistyczki (s. 30–32). W kolejnej części, noszącej tytuł *Przedstawienie Błogosławionej Doroty w bazylice Mariackiej w Gdańsku* (s. 33–34), autorka przedstawiła wyjaśnienie elementów symbolicznych umieszczonych na współczesnym wizerunku bł. Doroty z Mątów autorstwa Krzysztofa Izdebskiego-Cruza. Rozdział ostatni nosi tytuł *Pamięć wciąż żywa* (s. 35–36). Prof. Kowalczyk wspomina w nim początki oficjalnego kultu Doroty z Mątów w Gdańsku. Można je datować na rok 1406. Również współcześnie działa tu Grupa Czcieli Błogosławionej Doroty z Mątów. Cenny dodatek stanowią krótkie modlitwy Doroty w różnych potrzebach, zaczerpnięte ze średniowiecznych tekstów źródłowych (s. 35–37). Część publikacji autorstwa M. Kowalczyk zamyka wybór źródeł i literatury naukowej.

Jest oczywiste, że omawiana książka posiada charakter popularnonaukowy. Jest skierowana przede wszystkim do Gdańszczan. Jednak każdy, kto chciałby poznać bł. Dorotę z Mątów, gdańszczankę przez zamieszkanie, kwidzyniankę z wyboru, może znaleźć w publikacji prof. Marty Kowalczyk kompendium fachowej wiedzy na jej temat.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>

Visionen und ihre Kontexte. Kodifizierung, Autorisierung und Authentisierung von Offenbarung (12.–17. Jahrhundert), hrsg. Andreas Bihrer, Julia Weitbrecht, Beiträge zur Hagiographie 25, Franz Steiner Verlag: Stuttgart 2023, S. 460 [recenzja].

Prezentowana publikacja ma charakter wieloautorski i jest pokłosiem konferencji naukowej „Oblicze i rękopis. Transcendentne uzasadnienie i uwiarytelnienie średniowiecznych wizji”, która odbyła się w Niemczech, w Stuttgarcie, 18–20 marca 2021 r. Wiązała się także z prowadzonym w latach 2018–2022 naukowym projektem badawczym (s. 5–6). W omawianej książce zawarto cztery rozdziały poprzedzone artykułem wprowadzającym firmowanym przez redaktorów dzieła (s. 13–21) oraz wykazem średniowiecznych ilustracji zamieszczonych w jego zakończeniu (s. 10–11).

Rozdział pierwszy zatytułowano *Transzendente Autorisierung in Jenseitsreisen und Visionen* (s. 25–170). Zamieszczono w nim pięć opracowań naukowych: Hedwig Rückelein, *Strategien der Authentisierung, der Autorisierung und der Historisierung hochmittelalterlicher Jenseitsvisionen*, Andreas Bihrer, *Ritter und Bauer auf Jenseitsreisen. Laien als Visionäre im Hochmittelalter*, Karolin Künzel, *Derweil im Diesseits. Der Leib des Visionärs in der Rahmenerzählung von Jenseitsreiseberichten*, Rike Szill, *Visionskonspirationen. Das Scheitern von Transzendenzerfahrungen im Timarion*, Bernd Rolling, *Wie eine Weinsuppe getunkt. Selbstausslegung und Autorisierung in der Visionen Johann Engebrechts*. Główny nurt tematyki prezentowanej w artykułach zawartych w pierwszym rozdziale dotyczy zatem kwestii sposobów uwiarygodnienia wizji transcendencji doświadczanych przez ludzi średniowiecza.

Drugi rozdział nosi tytuł *Kodifizierung von Visionen in Sammelhandschriften und im Frühdruck* (s. 173–231). Zawarto w nim cztery artykuły naukowe: Maximilian Benz, *Vision und Devotion. Zu Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek Tirol, Cod. 979*, Julia Weitbrecht, *Von der Erlösung. Höllenangst und Heilsgeschichte in Lazaruslegende und Visio Lazari*, Gia Toussaint, *Gebet, Gesicht, Antlitz. Wahrnehmungen des Antlitzes Christi in einem spätmittelalterlichen Gebetbuch aus dem Zistersziensinnenkloster Medingen*, Patrick Nehr-Baseler, *Zwischen Heilungsgewissheit, Hoffnungsgewissheit und Sozialkritik. Die frühneuhochdeutschen Übersetzungen C und D der Visio Tnugdali im Fassungsvergleich*. W rozdziale tym przedstawiono efekty studiów nad niektórymi zbiorami manuskryptów i starodrukami związanymi z przekazem wizji oraz duchowością średniowiecza.

Tytuł rozdziału trzeciego *Offenbarung und Authentisierung in der Hagiografie* (s. 263–348) wskazuje na tematykę objawień i ich uwiarygodnienia w tekstach hagiograficznych. Przedstawiono tu trzy studia: Sarah-Christin Schröder, *Von Zeit und Heiligkeit. Zur Konstruktion und Vermittlung von Heiligkeit im eschatologischen Kontext der Vita Martini*, Daniel Eder, *Der abwesende Bischof. Überlegungen zur*

Funktion des Wechselspieles von Vision und Narration in der Severin-Legende, Anja Mattern, Authentisierung durch Offenbarung – Authentisierung von Offenbarung. Elisabeth von Schönau, die Kölner Reiquienfunde und die Legende der heiligen Ursula.

Ostatni, czwarty rozdział nosi tytuł *Transzendente Autorisierung in politischen Visionen* (s. 351–446). Tworzą go cztery artykuły naukowe: Uta Kleine, *Doppelgeschichte. Medialitäten und Deutungshorizonte mittelalterlicher Träume an einem Beispiel des 12. Jahrhunderts (Johannes von Worcester, Chronicon ex chronis, ca. 1140)*, Johannes Traulsen, *Gesicht und Schwert. Formen und Funktionen von Visionen in der Karlepiik*, Cornelia Linde, *Der lange Atem der Ordenspolitik. Die frühneuzeitlichen Viten der Visionärin Lucia Brocadelli*, Felicitas Schmieder, *Visionen und ihre Kontexte. Die Kodifizierung, Autorisierung und Authentisierung von Offenbarung. Eine Zusammenfassung.*

Publikację zamyka niewielki zbiór ilustracji dołączonych do kilku artykułów. Pomimo faktu, że opracowania zamieszczone w poszczególnych częściach książki nie wyczerpują problemu i zawierają efekty studiów nad wybranymi przykładami tekstów w postaci manuskryptów i kodeksów, pozycja *Visionen und ihre Kontexte* jest niezwykle wartościowa. Prezentuje się w niej najnowszy stan badań nad wizjami, głównie średniowiecznymi, oraz nad kontekstem ich utrwalania i promocji. Artykuły są obszerne i oparte na badaniach źródłowych uwzględniających aktualny stan wiedzy. Pewną trudność, jeżeli nie mankament, stanowi fakt, że w tak obszernej publikacji nie zastosowano języka angielskiego. Ułatwiłoby to dotarcie do efektów badań i dyskusji naukowej szerszej grupie zainteresowanych osób. Niemniej jest to pozycja niezwykle wartościowa, zawierająca efekty specjalistycznych badań historycznych, literackich i teologicznych.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>

Ks. Dariusz Dziadosz, *Gilgal. Biblia – Archeologia – Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomi(sty)cznych tradycji o podboju Kanaanu*, Biblioteka Szkoły Dabar 4, Bonus Liber: Rzeszów 2022, ss. 696 [recenzja].

Autorem tej obszernej monografii naukowej jest ks. prof. Dariusz Dziadosz, uznany specjalista w zakresie badań historyczno-literackich i teologicznych nad księgami historycznymi Starego Testamentu. Jest autorem takich monografii jak „Tak było na początku...”. Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju (Przemyśl 2011); Księga Sędziów. Rozdziały 1–5, seria Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, tom VII, cz. I (Edycja Świętego Pawła 2019); Księga Sędziów. Rozdziały 6–12, seria Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, tom VII, cz. 2 (Edycja Świętego Pawła 2019). W latach 2017–2021 ks. prof. Dziadosz na zaproszenie J.M. Rektora Pontificio Istituto Biblico w Rzymie prowadził zajęcia dydaktyczne w ramach doktoranckiego seminarium naukowego w roli relatora rozprawy doktorskiej „Il racconto doppio nel Libro di Samuele”.

Struktura prezentowanej monografii jest następująca:

Całość otwiera obszerny wstęp (s. 7–27), w którym autor omawia stań badań, cele i metody zastosowane w trakcie przeprowadzonych analiz oraz strukturę publikacji. Autor dzieli ją na dwie główne części. Zarówno poszczególne części, jak i zawarte w nich rozdziały poprzedzone zostały obszernymi wprowadzeniami.

Część pierwsza nosi tytuł *W poszukiwaniu biblijnego Gilgal*. Zawarto w niej trzy rozdziały.

W rozdziale pierwszym podjęto temat *Etymologia Gilgal – pochodzenie i pole semantyczne rdzenia gl i gll* (s. 39–48). Następnie omówiono zagadnienie *Geograficznej lokalizacji Gilgal w Biblii Hebrajskiej* (s. 49–74). W sześciu podrozdziałach zaprezentowano różne możliwe rozwiązania lokalizacji geograficznej Gilgal na podstawie źródeł biblijnych. Możliwe rozwiązania to: a) na wschód od Jerycha (Joz 4,19; por. Sdz 3,19,26); b) jako stolica króla Gojim (Joz 12,23); c) na granicy Judy i Beniamina naprzeciw Wyżyny Adummim (Joz 15,7; 18,17); d) w pobliżu Dębów More (Pwt 11,30); e) w pobliżu Betel (2 Krl 2,1-21); f) w „ziemi Efraima” (Oz 4,15-17; 9,8.10-17; 12,12-15; Am 4,4; 5,5).

W rozdziale drugim, noszącym tytuł *Gilgal w świetle dotychczasowych badań archeologicznych* (s. 75–158), w trzech podrozdziałach omówiono efekty poszukiwań archeologicznych tej miejscowości. Propozycje są następujące: a) Dolina Jordanu; b) pogranicze Judy i Beniamina (Chan el-Ahmar; 'Araq ed Der; Khirbet ed-Dawwara); c) obszar Samarii, doliny Szaron i ziem północnego Efraima (Sychem-Khirbet Gulegil w Samarii; Gilgulije w dolinie Szaron; Jiljilya oraz Khirbet 'Aljate w północnym Efraimie).

Część druga zatytułowana została *W poszukiwaniu biblijnej koncepcji Gilgal w przedmonarchicznej historii Izraela*. W sześciu rozdziałach poddano analizie teksty biblijne, które rzucają światło na znaczenie Gilgal w początkach Izraela. Zasadniczo stosowano podobny układ analizy tekstów, zwracając szczególną uwagę na specyfikę literacką, przeprowadzając analizę egzegetyczną i wyciągając wnioski o charakterze teologicznym.

Część drugą tworzą następujące rozdziały:

Rozdział pierwszy – *Gilgal w deuteronomistycznej optyce przymierza Izraela z JHWH* (s. 165–224) – dedykowany jest głównie analizie Pwt 11,29-30 oraz omówieniu teologii fragmentu w relacji do Pwt 27,1-26 i Joz 8,30-35.

W rozdziale drugim *Gilgal – brama, którą JHWH wprowadza Izraela do ziemi obiecanej* (s. 225–274) poddano analizie tekst Joz 4,19-20 w szerokim kontekście literackim Joz 4,19–17,18 oraz 3,1–4,24.

Kolejny rozdział – *Gilgal – miejsce przygotowań do walk o ziemię obiecaną* (s. 275–345) – poświęcony jest analizom tekstu Joz 5,1–6,27. Gilgal przedstawione w nich zostało jako miejsce obrzezania wolnych Izraelitów (Joz 5,2-9), jako miejsce kultu Jahwe (Joz 5,10-12) i baza w trakcie oblężenia Jerycha (Joz 6,11.14.18). W pobliżu Jerycha lub Gilgal lokalizuje się angelofania z Joz 5,13-15).

W czwartym rozdziale, zatytułowanym *Gilgal w walkach o Aj, Gibeon i pozostałe ziemie Kanaanu* (s. 347–414), omówiono trzy teksty z Księgi Jozuego: a) 7,1–8,29; b) 9,1-27; c) 10,1-43.

Piąty rozdział zatytułowany został *Obóz w Gilgal na etapie podziału ziemi Kanaanu (Joz 14,1-17,18)* (s. 415–471). Przedstawiono w nim charakterystykę tradycji o Gilgal we wskazanym w tytule tekście, zwracając szczególną uwagę na znaczenie miejscowości jako symbolu gratyfikacji najbardziej wiernych Izraelitów. Omówiono także kwestię znaczenia Gilgal i Szilo jako ośrodków nowego ładu administracyjnego i religijnego w Kanaanie.

Ostatni rozdział nosi tytuł *Gilgal na przelomie epoki Jozuego i sędziów (Sdz 2,1a; 3,19a)* (s. 473–525). Podane w tytule rozdziału fragmenty omówiono w dwóch podrozdziałach. Zwrócono szczególną uwagę na tradycję w związku z przeniesieniem angelofanii z Gilgal do Bokim oraz w kontekście odstępstwa Izraelitów dokonanego w pobliżu Gilgal.

W zakończeniu (s. 527–545) ks. Dziadosz dokonuje podsumowania przeprowadzonych analiz, wskazuje także na kwestie dyskusyjne i otwarte. Autor zaznacza również, że biblijna tradycja o Gilgal była kontynuowana w historii Samuela, a szczególnie w księgach prorockich. Świadczy to o jej istotnym znaczeniu w historii biblijnego Izraela oraz w starotestamentowym przekazie teologicznym.

Cenne uzupełnienie rozważań o charakterze archeologicznym i egzegetyczno-teologicznym stanowi dwadzieścia sześć map i ilustracji (s. 547–572).

Na końcu monografii zamieszczono bardzo obszerny wykaz bibliografii naukowej (s. 573–633), indeks tekstów biblijnych (s. 635–662), indeks autorów (s. 663–672), streszczenie w języku angielskim (s. 673–691) oraz spis treści (s. 693–696).

Publikacja monumentalnego dzieła dedykowanego Gilgal otwiera możliwość zapoznania się ze stanem najnowszej wielopłaszczyznowej wiedzy na temat tej ważnej w starożytnym Izraelu miejscowości oraz jej roli w narracji biblijnej. Czytelnik znajdzie tu liczne informacje o charakterze archeologicznym, filologicznym i teo-

logicznym. Studiowanie publikacji ks. Dziadosza daje możliwość pójścia w głąb tekstu biblijnego. Przewodnikiem jest tu osoba bardzo kompetentna. Umieszczenie monografii w serii Biblioteka Szkoły Dabar (zob. <https://szkola-dabar.pl>) nie jest przypadkowe, ponieważ ks. prof. Dziadosz należy do grona nauczycieli tej szkoły. Jednym z celów jej działalności jest umożliwianie uczestnikom dostępu do wszechstronnej wiedzy biblijnej, także w wymiarze archeologicznym i duchowym. Dlatego monografia ks. Dziadosza jest nie tylko wartościowym opracowaniem naukowym. Można polecić ją wszystkim, którzy sięgają po Stary Testament, w szczególności zaś chcą poznać bliżej biblijną tradycję wejścia ludu Izraela do ziemi obiecanej oraz historię początków starożytnego Izraela jako organizmu państwowego.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>

Łukasz Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, WAM: Kraków 2022, ss. 405 [recenzja].

Nakładem Wydawnictwa WAM ukazała się monografia ks. Łukasza Kamykowskiego pt. *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*. Autor jest profesorem nauk teologicznych, konsultorem Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem KEP oraz członkiem Komisji Historii i Kultury Żydów przy Polskiej Akademii Umiejętności, a prezentowanej tematyce poświęcił wiele lat własnych badań i publikacji naukowych. Opracowanie jest efektem rewizji pierwszego wydania dwuczęściowego podręcznika¹.

Już na wstępie należy odnotować, iż Autor sięga po kluczową tematykę wyrastającą ze zdobyczy dialogu zarówno polsko-żydowskiego, jak i chrześcijańsko-judaistycznego². Głównym problemem badawczym monografii jest to, co chrześcijanie (zwłaszcza katolicy) myślą o Żydach. Widać zatem wyraźnie niezwykle aktualność opracowanego zagadnienia oraz historyczne brzemie, jakie niosą ze sobą stulecia wzajemnej koegzystencji dwóch ww. religii na ziemiach polskich. Co więcej, niemały nacisk kładzie się tu na fakt, by wnioski cieszyły się charakterem normatywnym, czyli by wynikały z Objawienia (s. 12). Prognozowanym adresatemu opracowania nie są wyłącznie teologowie, dzięki czemu sprzyja ono popularyzowaniu nauki. Monografia poprzedzona została wykazem skrótów, przejrzystym spisem treści oraz syntetycznym wstępem. Wieńczą ją zakończenie oraz pokaźna bibliografia zawierająca zarówno polską, jak i obcojęzyczną literaturę naukową.

Recenzowaną publikację zorganizowano w dwóch częściach. Pierwsza z nich składa się z ośmiu rozdziałów i ma charakter wprowadzenia historyczno-źródłowego (*Wprowadzenie w problematykę i metodę; Źródłowe teksty biblijne; Wybrane teksty z Nowego Testamentu; Problem „prawdziwego” Izraela; Pytania teologiczne i próby syntezy; Spojrzenia „z wnętrza” i „od zewnątrz” – metoda teologii w dialogu; Powołanie Izraela; Kościół z „obrzezania” czy tylko „z Narodów”?*). Głównym jej zadaniem jest zaferowanie rozeznania, *czym jest i jakich metod używa chrześcijańska (ściślej: katolicka) teologia systematyczna* (s. 12). Autor wyszedł od źródeł biblijnych, by następnie zaprezentować najważniejsze teksty okołobiblijne, dzięki czemu uwydatnione zostały przede wszystkim zależności literackie, religijno-kulturowe oraz teologiczne. Pozwoliło to ukazać obraz Izraela i Żydów w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Ponadto Autor wskazał na wpływ tego postrzeżenia na myśl nowożytną. Szczególnie

¹ Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, część I: *historia*, Kraków 2017; Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, część II: *perspektywy*, Kraków 2019.

² Przykładem istnienia zarówno realnej potrzeby dialogu, jak i znaczących jego owoców jest m.in. Centrum Relacji Katolicko-Żydowskich im. Abrahama J. Heschela, powstałe w 2022 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

istotną rolę odegrał tu historyczny kontekst nazizmu, II wojny światowej i dramat Holocaustu. Nazizm do propagowania swoich postulatów wykorzystywał ogólną nienawiść i pogardę do Żydów. Na takie nastroje społeczne miała również wpływ tzw. teologia zastępstwa (supersesjonizm).

Druga część książki obejmuje sześć rozdziałów (*Dialog i jego trudne początki; Nowe nauczanie Kościoła o Żydach i judaizmie; Bilans dialogu teologicznego; „Zatwardzliwość” Izraela?; Teologiczne znaczenie „ziemi Izraela”; W oczekiwaniu na przyjście Pana*). Zostały one poświęcone perspektywom nawiązywania relacji w ramach dialogu międzyreligijnego oraz ściśle z nim związanej refleksji teologicznej. Atutem tej części opracowania są wartościowe konotacje liturgiczne, np. do modlitwy za Żydów wchodzącej w skład Liturgii Męki Pańskiej. Usunięcie terminu *perfidii*, które dokonało się za przyczyną papieża Jana XXIII (wczesne prace poczyniono już za pontyfikatu Piusa XII), choć początkowo paradoksalnie wręcz pogorszyło treść modlitwy, czyniąc ją bardziej „antyżydowską” niż do tej pory (s. 249–251), to ostatecznie niewątpliwie przyczyniło się do potrzebnej refleksji teologicznej i zaowocowało całkowitą rewizją tekstu przez Kongregację. Poza tym monografia na kartach drugiej części prezentuje wybrane najważniejsze wyjątki z nauczania Kościoła na przestrzeni wieków. Fundamentalną rolę odgrywa w tej kwestii przekaz Soboru Watykańskiego II, który poprzez deklarację *Nostra aetate* i wyrażoną w niej „zasadę więzi” (*vinculum*; NE 4) znacznie poszerzył horyzonty dialogu katolicko-żydowskiego. Przełom w myśleniu o Izraelu i Żydach podtrzymywany był przez kolejnych papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i obecnie – Franciszka. Dzięki nowemu teologicznemu dyskursowi w innym świetle przyjrano się miejscu Narodu Pierwszego Wybrania w Bożym planie zbawienia. Należy w tym miejscu odnotować, iż Autor, prezentując nauczanie papieskie, używa określenia „starsi bracia w wierze” (s. 295, 357), które funkcjonuje dziś w literaturze i opinii publicznej dość powszechnie. Jest ono jednak wynikiem pierwotnego i niestety wielokrotnie powielanego błędnego tłumaczenia słów Jana Pawła II na język polski. Papież bardzo wyraźnie zaznaczył, że Żydzi są „w pewnym sensie można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”³. Wziąwszy pod uwagę rangę tego typu zafałszowanego przekazu oraz jego niezamierzone konsekwencje, należy oczekiwać większej precyzji w cytowaniu, jeśli nie nawet świadomego przeciwdziałania rozpowszechnianiu się błędu.

Zespolenie obu części książki wskazuje na to, że Autor wybrał najważniejsze, znamienne dla opracowywanego tematu wyjątki z literatury źródłowej. Na ich bazie (zwłaszcza w części II) zaprezentował perspektywę dalszych badań oraz własne propozycje rozwiązań. Warto zauważyć, iż ks. Kamykowski nie unika trudnych pytań i zagadnień, co dodaje pracy naukowego obiektywizmu i rzetelności. Nie omija on szerokim łukiem trudnej, z katolickiego punktu widzenia, oceny, co stawia monografię na wiarygodnej pozycji. Ostatecznie doprowadza to do wniosku, że *chrześcijaństwo, uważające się za religię uniwersalnej miłości, w stosunku do Żydów niosło przez wieki nagromadzoną gorycz z powodu zerwania więzi* (s. 389).

Do głównych wad recenzowanej monografii należy zaliczyć przede wszystkim rozmiar zakończenia. Propozycja epilogu opracowania pozostawia pewien niedosyt.

³ W. Chrostowski, *Na drogach dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, „Paedagogia Christiana” 2/26 (2010), s. 67–68.

Wydaje się, że katalog zaprezentowanych źródeł oraz interesujące pytania powstałe w wyniku ich teologicznej aktualizacji rodzą potrzebę rozszerzenia części poświęconej wnioskowi, nawet pomimo iż część I zwieńczona jest osobnym podsumowaniem (s. 235–236). Prawdą jest również, że Autor uczciwie zaznacza świadomość niewypełnionej przestrzeni w słowach: *zostawiamy więcej otwartych pytań niż jasnych odpowiedzi* (s. 389). Drugą obserwowaną nieścisłością jest bibliograficzny podział źródeł w sekcji *Monografie dotyczące relacji między Kościołem a judaizmem* (pkt 4 bibliografii). Być może, w celu umożliwienia odbiorcy lepszej orientacji metodologicznej, korzystniej byłoby wydzielić osobną sekcję bibliograficzną dla artykułów. Zestawienie ich z pozycjami książkowymi pod wspólną nazwą „monografie” utrudnia bowiem zastosowanie ważnego kryterium rozróżnienia źródeł, jakim jest wyczerpujące opracowanie tematu.

Reasumując, recenzowaną monografię charakteryzuje naukowy, syntetyczny, precyzyjny i komunikatywny język. Styl prowadzenia wywodu, postawione tezy, zastosowana argumentacja i metody badawcze oraz opis wniosków pozwalają stwierdzić, iż Autor swobodnie porusza się po tematyce dialogu katolicko-żydowskiego. Publikacja odznacza się innowacyjnością, głównie poprzez odważną i rzetelną ocenę teologiczno-historyczną. Sens dialogu chrześcijańsko-żydowskiego bywa często podawany w wątpliwość. Dla wielu jest on bezcelowym działaniem, „ślepą uliczką” relacji międzyreligijnych. Faktem jest, iż budowanie „mostów” pomiędzy obu wyznaniem wymaga o wiele więcej wysiłku niż ich burzenie, a nierzadko (mniej lub bardziej świadomie) rzetelną, obiektywną wiedzę zastępują uprzedzenia i stereotypy. Stąd też *Kościół jest wezwany do nawrócenia w swym osądzie Żydów jako wyłącznych winowajców odpowiedzialnych za skazanie na śmierć Jezusa z Nazaretu i w szerzeniu z tego tytułu nienawiści do Żydów* (s. 390). Pomimo że proces rewizji trwa, to – m.in. dzięki temu opracowaniu – stwarza on dobre rokowania na przyszłość. Autor wykazuje wyraźnie, że do owocnego dialogu z judaizmem potrzeba wzajemnego wspierania się na drodze zrozumienia Biblii, szczególnie kart Starego Testamentu. W mojej ocenie książka ks. Łukasza Kamykowskiego, pozostając w swobodnym zasięgu przeciętnego czytelnika, wpisuje się w wymagający proces najpierw odkrywania własnej tożsamości wewnątrzkościelnej, a następnie wzajemnego poznawania się i nabierania szacunku na płaszczyźnie dialogu międzyreligijnego.

Ks. mgr lic. Jakub Altman

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1047-5988>

SPRAWOZDANIE Z DYSKUSJI ONLINE
PT. „ZWIERZĘ – ISTOTA BOŻA” WOKÓŁ RAPORTU
PT. KATOLICY I BOŻE ZWIERZĘTA.
JAK WYPEŁNIAMY ZADANIE BYCIA CZŁOWIEKIEM

Kongres Katoliczek i Katolików od kilku lat podejmuje refleksję nad różnymi płaszczyznami życia eklezjalnego. Owocem tych dyskusji są raporty, które stanowią syntezę uzyskanych opinii i formułują postulaty ewentualnych zmian. Wśród poruszanych tematów znalazł się także problem właściwego stosunku chrześcijanina wobec zwierząt, który opisany został w raporcie pt. *Katolicy i boże zwierzęta. Jak wypełniamy zadanie bycia człowiekiem*. Wokół tego tekstu Centrum Etyki Chrześcijańskiej Akademii Ignatianum w Krakowie zorganizowało dyskusję online. Prowadziła ją dr Magdalena Kozak (AIK), a do udziału zaproszono autorów raportu oraz naukowców, którzy w swoich badaniach podejmują wspomnianą problematykę. Dyskusja miała miejsce 5 czerwca 2023 r., czyli w Światowym Dniu Ochrony Środowiska ustanowionym przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1972 r.

Spotkanie rozpoczęło się od powitania i przedstawienia uczestników. Dr Magdalena Kozak wskazała na cele dyskusji i omówiła jej przebieg. Następnie oddano głos przedstawicielom autorów raportu.

Dr hab. Barbara Niedźwiedzka w swojej wypowiedzi omówiła cele i wnioski z raportu. Wskazała, że jest on owocem dociekań grupy, która szukała odpowiedzi, dlaczego w Kościele o ekologii mówi się mało, a o zwierzętach nie mówi się wcale. Powszechny jest homocentryzm ignorujący inne stworzenia, dla którego brak jest podstaw w Objawieniu. Stworzenie na obraz Boga jest dla człowieka źródłem szczególnej odpowiedzialności. Prelegentka przypomniła, że każde zwierzę ma jednostkową wartość i godność oraz istnieje dla siebie samego. Wiedzieli o tym święci, pierwsi chrześcijanie i wielu teologów. Nie przebiło się to jednak do nauczania Kościoła i świadomości katolików. Dostrzec można nieobecność tych kwestii w rachunkach sumienia, katechezach czy homiliach. Zdaniem dr hab. Barbary Niedźwiedzkiej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* są niespójności, które dają pole do różnych interpretacji. Myśl teologiczną w Polsce w tym zakresie należy uznać za ubogą. Omawiany raport postuluje szereg zmian. Domaga się poważnej, niezinfantylizowanej myśli teologicznej oraz doprecyzowania zapisów *Katechizmu*.

Bartłomiej Gardoliński skupił się na opisanu sytuacji zwierząt w Polsce. Przywołując swoje doświadczenia z działalności w organizacjach, których statutowym celem jest ochrona zwierząt, przedstawił nadużycia w zakresie hodowli przemysłowej powodującej stres i cierpienie. Częste są choroby, które nie są leczone. Powszechnym zjawiskiem jest niemożliwość zaspokojenia naturalnych potrzeb. Ukazane zostały

także problemy związane z ubojem rytualnym, hodowlą zwierząt futerkowych, wykorzystaniem zwierząt w nauce i rozrywce, polowaniami oraz niszczeniem środowisk życia.

Ks. dr Dariusz Jaślarz, który pełni funkcję opiekuna grupy Chrześcijanie dla Zwierząt, wskazał, że nie istnieje odrębna wrażliwość chrześcijańska. Winna być ona cechą każdego człowieka. Przywołał także swoje doświadczenia związane ze sprawowaniem obrzędu błogosławieństwa zwierząt, który kształtuje wrażliwość i wzywa do miłości wobec stworzenia. Nawiązując do wypowiedzi Jana Pawła II i Franciszka, przypomniał, że ukazane wcześniej nadużycia są skutkiem wewnętrznego nieuporządkowania człowieka. Osoba krzywdząca zwierzęta z większą łatwością przyjmuje podobne postawy wobec innych ludzi. Prelegent stwierdził, że szacunek dla stworzenia i zwierząt jest wprost proporcjonalny do wiary oraz podkreślił konieczność edukacji ekologicznej konsumujących i wytwarzających.

Kolejną prelegentką była dr hab. Joanna Hańderek (UJ). Poruszyła szereg pobocznych wątków niezwiązanych z tematem dyskusji (np. kwestia feminatywów i feminizmu). Stwierdziła, że chrześcijaństwo niesie treści antyzwierzęce, które normalizują przemoc i z którymi trzeba się skonfrontować. Odwołała się także do opisanego w raporcie sceny wejścia demonów w świnie, która doczekała się w historii wielu interpretacji.

W dalszej kolejności głos zabrał dr hab. Zbigniew Wróblewski (KUL). Podkreślił, że raport rodzi się z wrażliwości, stąd przykładanie do niego kryteriów naukowych jest pomyłką. Walorem jest ukazanie polskiego kontekstu dyskusji. Dyskutant sformułował także szereg uwag. Potrzeba pokory moralnej, która stopniowo pozwala zmieniać świat. Warto rozważyć unikanie skrajności widocznych w działaniach niektórych organizacji prozwierzęcych przejawiających się słownictwie i używanych inwektywach. Wzorem mogą być kampanie pro-life, gdzie uznano epatowanie cierpieniem i krwią za nieskuteczne. Lepsze jest pozytywne ukazywanie wzorców. Zdaniem prelegenta najważniejszym problemem jest produkcja przemysłowa, która jest źródłem największych cierpień.

Dr hab. Dominika Dzwonkowska (UKSW) podkreśliła odwagę autorów, gdyż nie jest to temat głównego nurtu nauczania Kościoła. Wskazała na pozytywne zmiany, jakie zaszły w ekofilozofii i ekoteologii w ciągu ostatnich 30 lat. Walorem jest poruszenie wątków teoretycznych i praktycznych. Prelegentka sformułowała jedną uwagę krytyczną dotyczącą opisu doświadczeń na zwierzętach. Odwołując się do doświadczeń z pracy w lokalnej komisji etycznej do spraw doświadczeń na zwierzętach, podkreśliła istnienie bardzo radykalnych przepisów i procedur. Wskazała na dużą rolę organizacji społecznych, które mogą złożyć wniosek o dopuszczenie do udziału w postępowaniu na prawach strony.

Kolejnym dyskutantem był ks. dr Krzysztof Smykowski (KUL), który w wypowiedzi kontynuował wątek eksperymentów, nawiązując do swojej pracy w Krajowej Komisji Etycznej do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach. Podzielił zdanie przedmówcy. Wskazał na społeczną kontrolę, która polega na możliwości udziału organizacji pozarządowych w postępowaniach oraz obowiązek publikacji w Biuletynie Informacji Publicznej nietechnicznych streszczeń doświadczeń. Zauważył także obecne w raporcie jednostronne podejście upatrujące w Kościele hierarchicznym czy postawach chrześcijan jedyne źródło niewłaściwych odniesień wobec zwierząt. Krzywdząca

jest wielokrotnie powtarzana opinia wobec św. Tomasza z Akwinu. Wprawdzie negował on istnienie obowiązków człowieka wobec zwierząt, które uznawał za stworzenia nierozumne, ale nigdzie nie zachęcał do okrucieństwa. Wprost postulował zachowania właściwe. Pisał, że postawa oparta na uczuciach skłania do litości wobec zwierzęcia mającego zdolność odczuwania bólu, a człowiek wrażliwy na jego cierpienie jest bardziej skłonny do okazania miłosierdzia bliźniemu. Ks. dr Krzysztof Smykowski docenił fakt powstania raportu, w którym można znaleźć odpowiedź na szereg pytań stawianych przez wiele osób, w tym chrześcijan. Takich odpowiedzi próżno szukać w kazaniach i katechezach, a do publikacji naukowych sięgają tylko nieliczni.

W spotkaniu wzięło udział kilkadziesiąt osób. Nagranie dyskusji w serwisie YouTube doczekało się w ciągu trzech miesięcy blisko sześciuset odsłon. Świadczy to o dużym zainteresowaniu kwestią właściwego stosunku człowieka wobec zwierząt. Wydaje się zatem, że ta problematyka winna być podejmowana nie tylko w publikacjach naukowych z zakresu nauk teologicznych, lecz przede wszystkim w przepowiadaniu katechetycznym i homiletycznym Kościoła.

Ks. dr Krzysztof Smykowski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9173-5891>

SPRAWOZDANIE Z 7. MIĘDZYNARODOWEGO SYMPOZJUM FAMILIOLOGICZNEGO W ELBLĄGU

Teologowie, specjaliści nauk o rodzinie, przedstawiciele polskich oraz zagranicznych uczelni byli uczestnikami 7. Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego: Rodzina – Religia – Duchowość, które odbyło się 2 czerwca 2023 r. w gmachu WSD w Elblągu. Organizatorami sympozjum były: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej oraz Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział Elbląg. Wydarzenie objęte zostało patronatem honorowym przez Wydział Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Elbląskiej.

Zgromadzonych w auli WSD w Elblągu powitał ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM oraz rektor seminarium elbląskiego. Słowa pozdrowienia i wprowadzenia w tematykę sympozjum skierował do zebranych bp dr Jacek Jezierski, biskup diecezji elbląskiej. Przypomniwał, że rodzina jest ważną strukturą życia społecznego, jest zakorzeniona w dziejach i kulturach. Jest ona również kategorią biblijną i teologiczną. Zauważył także, że judaizm i chrześcijaństwo odkrywają religijne znaczenie rodziny, jej naturę, istotę, posłannictwo i zadania. Według bp. Jezierskiego rodzina posiada własną misję w dziejach zbawienia, w projekcie Boga wobec świata i wobec społeczności ludzkiej. Jednak w wielu środowiskach przeżywa ona dzisiaj kryzys, bywa nietrwała, niepełna i nie podejmuje swoich podstawowych zadań. Poza tym, jak wskazał biskup elbląski, współcześnie istnieją także bardzo silne ideologie, które próbują wyeliminować klasyczną rodzinę. Chrześcijańskiemu rozumieniu rodziny zagraża dziś neomarksizm. Jest on także zagrożeniem dla podstaw cywilizacji zachodnioeuropejskiej, a patrząc szerzej – euroatlantyckiej – mówił bp Jezierski.

Pierwszą z czterech sesji sympozjum moderowała dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM. Sesję rozpoczął wykład prof. dr. hab. Piotra Kopca (KUL JP II), który dotyczył funkcjonowania małżeństwa we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym. Prelegent zwracał uwagę, iż takie społeczeństwo charakteryzuje się zwłaszcza zastępowaniem wartości moralnych wartościami użytkowymi. „W takim społeczeństwie człowiek przestaje być obywatelem, a staje się wyłącznie konsumentem” – wskazywał. O różnicach w problemach dotyczących rodzin ze względu na położenie geograficzne mówiła z kolei prof. Sonja Miting Huang (Katolicki Uniwersytet Fu Jen, Tajwan). Wyjaśniała ona, że różnice te wynikają m.in. z odmiennej struktury rodzin np. w Europie i Azji, a także z przyjmowanych przez te rodziny wartości. Trzeci z wykładów przedstawił ojciec prof. Paweł Sambor (PUA Roma), który ukazał w swoim wystąpieniu drogę prowadzącą od Kany Galilejskiej do duchowości małżeńskiej w codzienności życia.

Drugi z bloków sympozjum poprowadził ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM. Rozpoczął go wykład ojca prof. Martina Carbajo-Núñeza (PUA Roma), wskazujący na rodzinę jako wzór w duchowości franciszkańskiej. Natomiast ks. prof.

dr hab. Stanisław Suwiński (UMK Toruń) przybliżył uczestnikom sympozjum duchowość Ruchu Focolari, która może być propozycją dla współczesnej rodziny. Podobny charakter miało przedłożenie ks. prof. dr hab. Janusza Bujaka (USz Szczecin), który wskazał na elementy familiologiczne w duchowości Ruchu Rodzin Szentszackich.

Moderatorem sesji trzeciej był ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM. Wystąpiło w niej trzech prelegentów. Ojciec prof. dr Bernard Łukasz Sawicki OSB (PA Sant'Anselmo Roma) przybliżył zgromadzonym pojęcie tzw. atmosfery jako perspektywy duchowego otwarcia współczesnej rodziny. Ks. prof. dr Ivan Platovnjak SJ (UL Ljubljana) mówił o znaczeniu grup małżeńskich oraz rekolekcji w duszpaństwie małżeństw. Natomiast o. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR (UWM) oraz Carlos Leano (UESD Madrid) omówili w swoim wystąpieniu elementy duchowości indiańskiej w życiu rodzin andyjskich.

Czwarty z bloków sympozjum poprowadziła dr hab. Aleksandra Nalewaj (UWM). Rozpoczął go wykład prof. dr Marii Eleny Garcii Jiménez (Pontifical John Paul II for Studies on Marriage and Family, Mexico), która przybliżyła dylematy współczesnej rodziny, zwłaszcza w kontekście środkowoamerykańskim. Nawiązała do tej wypowiedzi dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz (prof. UWM), wskazując na dylematy współczesnych rodzin na gruncie polskim w świetle trwającego obecnie synodu o synodalności Kościoła. Ks. dr hab. Paweł Rabczyński (prof. UWM) mówił natomiast, jak powinna wyglądać dziś odpowiedź rodziny chrześcijańskiej na coraz większe zagrożenia wywołane przez tzw. kulturę tymczasowości, ks. dr hab. Marek Karczewski (prof. UWM) zaś przypomniał w swym wystąpieniu o biblijnych źródłach chrześcijańskiej duchowości małżeńskiej. W kontekście chrześcijańskiego rozumienia rodziny oryginalne i ciekawe było przedłożenie dr Eweliny M. Mączki (UWM) zatytułowane: Buddyzm a życie małżeńskie i rodzinne. Wykład ks. dr hab. Marka Żmudzińskiego (prof. UWM i dziekana Wydziału Teologii) dotyczył apologetycznego wymiaru religijnych celebracji w rodzinie, a przedłożenie dr Sylwii Mikołajczak (UWM) ukazało tzw. Kościół domowy jako tradent Objawienia Bożego.

W komitecie organizacyjnym sympozjum znaleźli się: ks. prof. ucz. dr hab. Marek Karczewski (UWM), dr hab. Aleksandra Nalewaj (UWM), ks. prof. ucz. dr hab. Paweł Rabczyński (UWM), prof. ucz. dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz (UWM), ks. dr Piotr Towarek (WSD Elbląg), prof. dr hab. Michał Wojciechowski (UWM), ks. prof. ucz. dr hab. Marek Żmudziński (UWM), ks. prof. ucz. dr hab. Zdzisław Żywica (UWM). Natomiast uczestnikami rady naukowej sympozjum byli: ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (USz Szczecin), prof. dr Martín Carbajo-Núñez, OFM (PUA Roma), prof. ucz. dr hab. Wojciech Gajewski (UG Gdańsk), prof. dr Slavomir Gálik (UCM Trnava), prof. dr hab. Ryszard Hajduk, CSsR (UWM Olsztyn), prof. dr hab. Cyril Hišem (KU Ružomberok), bp dr Jacek Jezierski (PTT Oddział Elbląg), dr Michelle Jones (BBI-TAITE Pennant Hills, Australia), ks. prof. dr hab. Jacek J. Pawlik, SVD (UWM Olsztyn), ks. prof. ucz. dr hab. Jacenty Mastej (KUL JP II Lublin), prof. dr Paweł Sambor, OFM (PUA Roma), ks. prof. dr Peter Tirpák (PU Prešov), ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (AJ Toruń).

Ks. dr Mariusz Ostaszewski

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4998-998>

STATUS QUAESTIONIS – LA CRISTOLOGIA DELLE LETTERE DI SAN GIROLAMO

In questo lavoro presenterò lo status quaestionis della ricerca scientifica sulle lettere di San Girolamo studiate dal lato cristologico. Le epistole del santo sono state ripetutamente considerate da un punto di vista spirituale, così come l'esegesi delle Scritture in esse contenute. Queste opere sono state spesso lette e vissute spiritualmente da molte generazioni sia orientali che occidentali. Nonostante questo, sono ancora relativamente poco ricercati e studiati da patrologi, filologi classici, studiosi e ricercatori, come si può facilmente vedere esaminando la bibliografia riportata di seguito.

Come abbiamo sottolineato sopra, nonostante l'emergere di opere sui Padri della Chiesa, tra cui Girolamo, negli ultimi anni, la questione della cristologia in questo santo è stata trattata piuttosto marginalmente, come dimostra la frase che più spesso è stata presentata di Girolamo: „spesso e volentieri evita le dispute dogmatiche piuttosto che impegnarsi in esse”¹. Per quanto importante e complesso sia questo problema, la cristologia di Girolamo è stata oggetto solo di pochi articoli. La dottrina di Cristo in Girolamo è stata studiata dai seguenti autori:

- 1880: Paucker C. von, *De latinitate b. Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes*, Berlino 1880.
- 1892: Gräfenhain R., *De more libros dedicandi apud scriptores Graecos et Romans obvio*, Marburgi Cattorum, [Marburg] 1892.
- 1898: Norden E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, vol. 1-2, Leipzig 1898.
- 1901: Grützmacher G., *Hieronymus: Eine Biographische Studie Zur Alten Kirchengeschichte*, vol. 1-3, Berlin 1901, 1906, 1908.
- 1902: Achelis H., *Virgines Subintroductae. Ein Beitrag zum VII Kapitel des I. Korintherbriefs*, Leipzig 1902.
- 1911: A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, „Recherches de Science Religieuse” 2(1911), pp. 425-440.
- 1912: Trzciński T., *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912.
- 1913: Pronberger N., *Beiträge zur Chronologie der Briefe des hl. Hieronymus*, Amberg 1913.
- 1922: Cavallera F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, vol. 1-2, *Regesta hieronymiana*, Louvain-Paris 1922.
- 1923: Cascio G., *Girolamo da Stridone, studiato nel suo epistolario*, Catania 1923.

¹ Cf. J. Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, vol. 1, Warszawa 1954, p. 12.

- 1923: Huges L., *The Christian Church in the Epistles of St Jerome*, London 1923.
- 1925: Stade W., *Hieronymus in prooemiis quid tractaverit et quos auctores quasque leges rhetoricas secutus sit*, Rostock 1925.
- 1937: Herron M.C., *A Study of the Clausulae in the Writings of St. Jerome*, Washington 1937.
- 1939: Hritzu J., *The Style of the Letters of St Jerome*, Washington 1939.
- 1948: O'Connell J.P., *The Eschatology of St Jerome*, Mundelein 1948.
- 1950: Penna A., *Principi e carattere dell'esegesi di San Girolamo*, Roma 1950.
- 1952: Coleiro E., *Monasticism in St. Jerome's letters and lives of the hermits*, „Melita Theologica” 4/1(1951) p. 1-13; „Melita Theologica” 5/1(1952), pp. 17-30.
- 1952: Murphy F.X., *A Monument to St. Jerome: Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence*, New York 1952.
- 1949: Penna A., *Conferenze bibliche di S. Girolamo*, „Rivista Biblica” 1(1953), pp. 150-156.
- 1953: Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel, The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters 155*, Cambridge 1953.
- 1954: Czuj J., *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, vol. 1-3, Warszawa 1954.
- 1957: Coleiro E., *St. Jerome's Lives of the Hermits*, „Vigiliae Christianae” 11(1957), pp. 161-178.
- 1958: Gründel R., *Des Hieronymus Briefe: Ihre literarische Bestimmung und ihre Zusammengehörigkeit*, Leipzig 1958 (dissertation).
- 1958: Hagedahl H., *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome, and Other Christian Writers*, Göteborg 1958.
- 1958: Wolfson A. H., *Philosophical implications of Arianism and Apollonianism*, „Dumbarton Oaks Papers” 12(1958), pp. 3-28.
- 1960: Bonjorn J., *Biblia y monacato in S. Jeronimo*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium” 22(1960), pp. 248-261.
- 1962: Visintainer S., *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962.
- 1964: Suso F., *Angelikos bios. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung*, Münster Westfalen 1964.
- 1966: Lorenz R., *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 77(1966), pp. 1-66.
- 1966: Meershoek G.Q.A., *Le latin biblique d'après saint Jérôme, Latinitas Christianorum Primaeva 20*, Nijmegen – Utrecht 1966.
- 1967: Hagemann W., *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967.
- 1970: Sparks H. F. D., *Jerome as a Biblical Scholar*, in *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1, Cambridge 1970.
- 1970: *The Jerome biblical commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London 1970.
- 1972: Starowieyski M., *Maria nova Eva in traditione Alexandrina et Antiochena saec. V*, „Marianum” 24(1972), pp. 339-349.
- 1972: Stoico G., *L'Epistolario di san Girolamo: Studio critico-letterario di stilistica latina*, Naples 1972.

- 1973: Nautin P., *Etudes de chronologie hiéronymienne (393-397)*, „Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques” 19(1973), pp. 209-218.
- 1973: Steinmann J., *Hieronymus. Ausleger der Bibel. Weg und Werk eines Kirchenvaters*, Leipzig 1973.
- 1974: Jay P., *Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche*, „Revue d'études augustiniennes et patristiques” 20(1974), pp. 46-41.
- 1975: Cummings J.T., *St. Jerome as Translator and as Exegete*, „Studia Patristica” 22(1975), pp. 279-282.
- 1975: Grillmeier A., *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, vol. 2, London-Oxford 1975.
- 1975: Guillaumont A., *La Conception du désert chez les moines d'Égyptes*, „Revue de l'histoire des religions” 188(1975), pp. 3-21.
- 1975: Kelly J.N.D., *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London 1975.
- 1975: Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- 1975: Tuilier A., *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe siècle*, „Studia Patristica” 13(1975), pp. 295-305.
- 1978: Köpf U., *Hieronymus als Bibelübersetzer*, in *Eine Bibel – Viele Übersetzungen. Not und Notwendigkeit*, ed. S. Meurer, Stuttgart 1978, pp. 71-89.
- 1978: Viscido L., *Atteggiamenti ironici nell'epistolario geronimiano*, Salerno 1978.
- 1979: Eckmann A., *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma Świętego*, „Ateneum Kapłańskie” 422(1979), pp. 422-429.
- 1980: Giannarelli E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Studi Storici 127, Roma 1980.
- 1980: Perrone L., *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980.
- 1981: M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica* in: *Sussidi patristici I*, Roma 1981.
- 1982: Lizzi R., *Monaci, mendicanti e donne nella geografia monastica di alcune regioni orientali*, „Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti” 140(1981-1982), pp. 341-355.
- 1983: Mara M. G., *Paulo di Tarso e il suo Epistolario. Ricerche storico-esegetiche*, L'Aquila 1983.
- 1984: Labriolle P., *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1984.
- 1985: Simonetti M., *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
- 1986: F. Moreno, *San Jerónimo: la espiritualidad del desierto*, Madrid 1986.
- 1986: Moreschini C., *Gerolamo tra Pelagio e Origene*, „Augustinianum” 26(1986), pp. 207-216.
- 1989: Capponi F., *Aspetti realistici e simbolici dell'epistolario di Gerolamo*, in: *Gerolamo e la biografia letteraria*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Genoa 1989, pp. 81-103.
- 1989: Moreno F., *San Girolamo: temperamento e santità*, Roma 1989
- 1990: Walker P.W.L., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.
- 1991: Mirri L., *Donna e verginità nei Padri (Girolamo e Ambrogio)*, „Studi Francescani” 88(1991), pp. 339-362.

- 1992: Brown D., *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome, Kampen 1992.*
- 1992: Mirri L., *La vita ascetica femminile in san Girolamo*, Roma 1992 (Tesi dottorale presso la Facoltà Teologica della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino).
- 1992: Origene – Girolamo, *74 omelie sul Libro dei salmi*, ed. G. Coppa, Milano 1992.
- 1992: Trisoglio F., *La personalità di san Girolamo attraverso l'epistolario*, „Scuola cattolica” 120(1992) pp. 575-612.
- 1992: Wilken R. L., *The Land called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven – London 1992.
- 1993: Burton-Christie D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993.
- 1993: Degórski B., *L'elenco delle citazioni dei Libri sapienziali nella letteratura monastica del IV e V secolo*, „Roczniki Teologiczne” 40(1993), pp. 119-154.
- 1993: Trisoglio F., *Note stilistiche sull'epistolario di Girolamo*, „Vetera Christianorum” 30(1993), pp. 267-288.
- 1994: Bandura A., *Athleta Christi nella patristica latina dei primi quattro secoli*, Roma 1994.
- 1994: Degórski B., *Epilogi « żywotów » mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, „Dissertationes Paulinorum” 7(1994), pp. 105-121.
- 1994: Degórski B., *Peculiarità nel monachesimo del Mediterraneo latino secondo i concili dei secoli IV-VI*, in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1993, Istituto Patristico „Augustinianum” 46, Roma 1994, pp. 83-126.
- 1994: Degórski B., *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia*, in: *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 5-7 maggio 1994, Istituto Patristico „Augustinianum”, SEA 50, Roma 1995, pp. 193-209.
- 1994: Degórski B., *Epilogi “żywotów” mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, „Dissertationes Paulinorum” 7(1994) pp. 105-121.
- 1994: Meershoek G. Q. A., *Le latin biblique d'après Saint Jérôme Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique*, Turnhout 1994.
- 1995: Degórski B., *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia*, in *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 5-7 maggio 1994, Istituto Patristico „Augustinianum”, Roma 1995, pp. 193-209.
- 1995: Degórski B., *Le tematiche teologiche delle tre Vitae geronimiane*, in M. Starowieyski (ed.), *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions* [= Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia, IV/1], Tyniec-Cracow 1995, pp. 183-196.
- 1996: Brown-Tkacz C., *Labor tam utilis. The creation of the Vulgate*, „Vigiliae Christianae” 50(1996), pp. 42-72.
- 1996: Degórski B., *Valori etici del monachesimo di San Girolamo l'obbedienza/umiltà, in L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di*

- studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 4-6 maggio 1995, Istituto Patristico „Augustinianum” 53, Roma 1996, pp. 317-337.
- 1996: Degórski B., *Etyka chrześcijańska III-IV wieku: dziedzictwo i konfrontacje*, VoxP 13-15(1993-1995), pp. 701-704 [pubblicato nel 1996].
- 1996: Degórski B., *Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym*, VoxP 13-15(1993-1995), pp. 233-245 [pubblicato nel 1996].
- 1996: Degórski B., *Valori etici del monachesimo di San Girolamo. L'obbedienza/umiltà*, in: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 4-6 maggio 1995, SEA 53, Roma 1996, pp. 317-337.
- 1996: Mirri L., *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo*, Comunità di Bose – Magnano 1996.
- 1996: Mirri L., *Il matrimonio in san Girolamo*, VoxP 30-31(1996), pp. 365-378.
- 1996: Penna R., *Prima Lettera ai Corinzi*, w: *Le Lettere di Paolo*, red. T. Aurelio et al., Genova 1996, pp. 53-93.
- 1996: Stark R., *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996.
- 1997: Bloomer W.M., *Latinity and Literary Society at Rome*, Philadelphia 1997.
- 1997: Degórski B., *L'insegnamento monastico geronimiano*, VoxP 17(1997), pp. 199-214.
- 1997: Degórski B., *Monastycyzm zachodni od zarania do Reguly Mistrza*, VoxP 17(1997), pp. 577-580.
- 1997: Pernoud R., *Vita di san Girolamo*, Casale Monferrato 1997.
- 1997: Steininger C., *Die ideale christliche Frau: virgo – vidua – nupta. Eine Studie zum Bild der idealen christlichen Frau bei Hieronymus und Pelagiusz*, St. Ottilien 1997.
- 1998: Degórski B., *Girolamo al monaco: l'ideale ascetico maschile nel corpus geronimiano*, in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 8-10 maggio 1997, Istituto Patristico «Augustinianum» [= *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, 62], Roma 1998, pp. 223-265.
- 1998: Gilbert M., *Saint Jérôme, traducteur de la Bible*, w: *idem, Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Namur 1998, pp. 9-28.
- 1998: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem (Actes du colloque de Chantilly)*, ed. Y.-M. Duval, Paris 1998.
- 1998: Rocca G., *L'Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Bern 1998.
- 1999: Degórski B., *Uno schizzo di escatologia paleocristiana*, VoxP 19(1999), pp. 427-452.
- 1999: Perrone L., „*Four Gospels, Four Councils*” – *One Lord Jesus Christ. The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „*Liber Annus*” 49(1999), pp. 357-397.
- 1999: Rives J.B., *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, „*Journal of Roman Studies*” 89(1999), pp. 135-154.

- 1999: Degórski B., *Preghiera e morte nella letteratura monastica delle origini, in La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1998*, Istituto Patristico «Augustinianum» [= *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, 66], Roma 1999, pp. 559-590.
- 1999: Degórski B., *Uno schizzo di escatologia paleocristiana*, *VoxP* 19(1999), pp. 427-453.
- 1999: Jeanjean B., *Saint-Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.
- 2000: Degórski B., *L'esegesi geronimiana di Num. 33, 1-49 nella Epistula 78: a guida di saggio di ermeneutica, in L'esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, Istituto Patristico «Augustinianum» [= *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, 68], II, Roma 2000, pp. 449-485.
- 2000: Degórski B., *Zarys eschatologii starochrześcijańskiej*, «Informatör. Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów w Krakowie na Skalce» 11(1999/2000), pp. 10-24.
- 2001: Conring B., *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001.
- 2001: Gamberale L., *Problemi di Gerolamo traduttore fra lingua, religione e filologia, in: Cultura latina cristiana. Fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno, Mantova, 5-7 novembre 1998*, ed. C. Gallico, Firenze 2001, pp. 311-345.
- 2001: López Amat A., *La Vita consacrata. Le varie forme dalle origini ad oggi*, Roma 2001.
- 2002: Canellis A., *La Lettre selon saint Jérôme: l'épistolarité de la correspondance hiéronymienne*, in: *Epistulae antiquae, v. 2: Actes du IIe colloque 'Le genre épistolaire antique et ses prolongements*, eds. L. Nadjo – É. Gavaille, Louvain – Paris 2002, pp. 311-332.
- 2002: Degórski B., *Posłuszeństwo i pokora jako najważniejsze cnoty mnicha w dziełach św. Hieronima*, «*Dissertationes Paulinorum*» 11(2002), pp. 5-29.
- 2003: Adkin N., *Jerome on virginity. A Commentary on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22)*, *Classical and Medieval Texts. Papers and Monographs* 42, Cambridge 2003.
- 2003: Daley B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody 2003.
- 2004: Degórski B., *Il cammino degli Israeliti dall'Egitto verso la Terra Promessa secondo la Lettera 78 di san Girolamo*, «*Dissertationes Paulinorum*» 13(2004), pp. 5-45.
- 2004: Degórski B., *San Girolamo e gli albori del monachesimo occidentale, in M. Bielawski B D. Hombergen (edd.), Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del Simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio - 1° giugno 2002* [= *Studia Anselmiana*, 140], Roma 2004, pp. 497-516.
- 2004: Degórski B., *Św. Hieronim. Listy do Eustochium. Listy 22, 31, 108*, *Źródła Monastyczne* 33, Tyniec – Kraków 2004.
- 2004: Lieu J.M., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004.

- 2004: Paczkowski M. C., *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum” 79(2004), pp. 473-504.
- 2005: Degórski B., *Il metodo esegetico di san Girolamo alla luce del «Commento in Isaia»*, in T. Rossi (ed.), *Liber Viator. Grandi Commentari del pensiero cristiano* [= „Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 2004. Nuova serie”, 8], Roma 2005, pp. 173-195.
- 2005: Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideal w chrześcijaństwie zachodnim końca IV w. w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- 2005: Paczkowski M. C., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, VoxP 25(2005), pp. 159-186.
- 2006: Cain A., ‘*Vox Clamantis in Deserto*’: *Rhetoric, Reproach, and the Forging of Ascetic Authority in Jerome’s Letters from the Syrian Desert*,” *The Journal of Theological Studies*” 57(2006), pp. 500-525.
- 2006: Cześ B., *Ojcowie Kościoła i pytania współczesnej eschatologii*, „Studia Nauk Teologicznych” 1(2006) pp. 133-149.
- 2006: Degórski B., *L’esegesi geronimiana di Is 1, 1 sulla base del Commento in Isaia*, VoxP 26(2006), pp. 135-143.
- 2007: Degórski B., *La natura del deserto nelle Vitae di san Girolamo*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2006*, Istituto Patristico «Augustinianum» [= *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, 101], Roma 2007, pp. 549-578.
- 2007: Goodman M., *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, trans. O. Zienkiewicz, Warszawa 2007.
- 2007: Hunter D., *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford 2007.
- 2008: Cimosà M., *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla Vetus Latina, alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, t. 1, Roma 2008.
- 2009: *Jerome of Stridon His Life, Writings and Legacy*, ed. A. Cain, J. Lössl, Routledge 2009.
- 2009: Cain A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford – New York 2009.
- 2010: Meiser M., *Hieronymus als Textkritiker*, in *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27. Juli 2008*, ed. W. Kraus – M. Karrer – M. Meiser, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 252, Tübingen 2010, pp. 256-271.
- 2011: Degórski B., *Postuszeństwo i studium – cechy podstawowe mnicha według św. Hieronima*, in M. Wysocki (ed.), *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej* [*Miscellanea Scientifica Illustrissimo Professore ac Reverendissimo Domino Francisco Drączkowski septuagenario quadraginta etiam annos munus sacerdotis feliciter tuenti, triginta*

- quinque annos laborem scientificum strenue exercenti, ab amicis, sodalibus, discipulis oblata], Lublin 2011, pp. 105-111.
- 2011: Kochel J., *Nauka o czystości i dziewictwie w Listach św. Hieronima*, w: J. Kochel, *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie*, Człowiek – Rodzina – Społeczeństwo 20, Opole 2011, pp. 21-35.
- 2012: Pochwat J., *Obraz Maryi u św. Hieronima w jego „Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza”*, VoxP 57(2012), pp. 505-519.
- 2013: Gamberale L., *San Gerolamo. Intellettuale e filologo*, Storia e Letteratura 282, Roma 2013.
- 2013: Nieścior L., *Wstęp*, w: Hieronim, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, red. L. Nieścior, Źródła Monastyczne 67, Tyniec 2013, pp. 75-113.
- 2013: Rurański G., *Wstęp*, w: Hieronim, *Pisma polemiczne: Przeciw Helwidiuszowi; Przeciw Jowinianowi; Przeciw Wigilancjuszowi*, red. L. Nieścior, Źródła Monastyczne 67, Tyniec 2013, Tyniec 2013, pp. 13-31.
- 2014: Degórski B., *Zakończenia Hieronimowych Vitae Patrum: Pauli, Hilarionis et Malchi – klucz do właściwego zrozumienia całości tych dzieł*, „Dissertationes Paulinorum” 23 (2014), pp. 5-22.
- 2016: Houghton H., *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford 2016.
- 2017: Canellis A., *Introduction*, w: Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, red. A. Canellis, Sources chrétiennes 592, Paris 2017, pp. 53-247.
- 2017: Degórski B., *Wezwanie do życia pustelniczego. O Hieronimowym „Żywocie św. Pawła z Teb” słów kilkoro*, «Niedziela» (2017) nr 3, pp. 18-19.
- 2017: Józwiak M., *„Non intellegis stultitiam tuam impudentiae copulatam”*. *Św. Hieronim contra Pelagiusz*, VoxP 37(2017), pp. 399-407.
- 2017: Kögler M. M., *Hieronymus Philologus. Einblicke in sein Bibelübersetzen: Prinzipien, Praxis, Relevanz*, „Vulgata in Dialogue” 1(2017), pp. 31-69.
- 2017: Wysocki M., *Hope found, hope lost – eschatological aspects in the interpretations of Israelites’ wilderness wanderings. Two sides of one story: Origen’s 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome’s Letter 78*, VoxP 37(2017), pp. 727-742.
- 2018: Degórski B., *Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo*, VoxP 70(2018), pp. 119-150.
- 2018: Wysocki M., *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, VoxP 70(2018), pp. 193-204.
- 2019: Majewski M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O tłumaczeniu Pisma Świętego raz jeszcze*, Kraków 2019.
- 2019: Wysocki M., *Przesyłam ten list przez ręce mojego umiłowanego... czyli rzecz o kurierach w listach chrześcijańskich*, in: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku* (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli), ed. M. Wysocki, J. Pałucki, M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, pp. 113-123.
- 2019: Wysocki M., Pyzik-Turska M., *O listach w listach Ojców Kościoła*, in: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej*

- IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, ed. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, pp. 87-112.
- 2020: Sienkiewicz E., *Chrystocentryczny wymiar postu i umartwienia w pismach św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 74(2020), pp. 93-118.
- 2020: Sienkiewicz E., *Chrystologiczne aspekty w teologii św. Hieronima ze Strydonu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 27(2020), pp. 293-314.
- 2020: Wojtczak-Szyszkowski J. A., *De Hieronymo Stridoniensi stilum et linguam antiquorum auctorum in epistulis secuto (epistulae et problemata selecta)*, VoxP 76(2020), pp. 157-168.

CONCLUSIONE

Come si può vedere, gli studi sulla cristologia nelle lettere di San Girolamo sono relativamente pochi e si occupano principalmente delle fonti da cui l'autore ha tratto il suo messaggio e analizzano le lettere dell'autore della Vulgata da un punto di vista spirituale, letterario, a volte filologico e raramente dogmatico in generale, non occupandosi quindi molto del messaggio essenziale che è la cristologia.

Ks. dr Michał Łukaszczyk

Diecezja Kaliska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3321-039X>

**SPRAWOZDANIE Z UROCZYSTEJ INAUGURACJI
ROKU AKADEMICKIEGO
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ELBLĄGU
(19 PAŹDZIERNIKA 2023)**

Nowy rok akademicki 2023/24 w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej rozpoczęło 15 alumnów (19 października 2023 r.). Zgodnie ze zwyczajem inaugurację otworzyła Msza Święta wotywna o Duchu Świętym, której przewodniczył biskup elbląski dr Jacek Jezierski. W uroczystości wzięli udział księża biskupi Wojciech Skibicki i Józef Wysocki, reprezentanci seminariów duchownych (Gdańsk, Olsztyn, Ełk), księża profesorowie uczelni oraz proboszczowie parafii diecezji elbląskiej, a także starosta elbląski Maciej Romanowski.

W wygłoszonym podczas Mszy kazaniu bp Jezierski przypomniał, że teologia jest dyscypliną nauki związaną z początkami europejskich uniwersytetów. Jest ona nauką o Bogu. Jej źródła to objawienie biblijne i historyczne, które osiągnęły swoją pełnię w Chrystusie. Teologia zajmuje się objawieniem, korzystając z nauk empirycznych, a także z filozofii. Biskup Jezierski zwrócił też uwagę, że inauguracja roku akademickiego w seminarium zbiegła się ze wspomnieniem bł. ks. Jerzego Popiełuszki (1947–1984).

Akademę inauguracyjną rozpoczęło odśpiewanie hymnu „Bogurodzica”, następnie zgromadzonych w auli seminarium powitał rektor uczelni ks. kan. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM.

Słowo pozdrowienia skierował do uczestników inauguracji dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM. Jako reprezentant alumnów zwrócił się do całej społeczności seminaryjnej diakon Marcin Nieścigorski.

Główną część uroczystości stanowił wykład inauguracyjny, który wygłosił ks. dr Piotr Fiałek. Przedstawił on w swoim wystąpieniu główne tezy listu apostołskiego papieża Franciszka „*Mitis Iudex Dominus Iesus*” (15 sierpnia 2015 r.). Najwyższy kościelny prawodawca domaga się, aby osobom zwracającym się do sądów kościelnych z pytaniem o ważność zawartego związku małżeńskiego udzielać wszechstronnej pomocy.

Z okolicznościowym przemówieniem zwrócił się do społeczności seminarium starosta elbląski Maciej Romanowski.

Na zakończenie uroczystości bp Jacek Jezierski przypomniał zebranym, że nowy rok akademicki w seminarium rozpoczyna się w skomplikowanym kontekście społecznym: w kraju, na świecie i w Kościele. W Polsce jest to chwila po wyborach parlamentarnych. W świecie to czas wojny w Ukrainie i w Strefie Gazy. W Rzymie natomiast toczy się obrady synodu biskupów. Jak zauważył bp Jezierski, społeczność

seminarium jest dziś liczebnie niewielka. Nie może jednak zamknąć się przed nie zawsze przyjaznym otoczeniem. Świadomość własnego powołania i misji prowadzi do postawy otwarcia i dialogu z innymi. Los seminarium duchownego w Elblągu bp Jezierski oddał w opiekę opatrznosci Bożej i zawierzył Najświętszej Maryi Pannie.

Uroczystość inauguracyjną zakończono odśpiewaniem średniowiecznej pieśni akademickiej „Gaudeamus igitur”. Podczas Mszy śpiewał chór seminaryjny, któremu towarzyszył zespół instrumentalny Capella Sancti Nicolai pod batutą ks. dr. Piotra Towarka (skrzypce: Wiktoria Głowińska, Roman Niczyparuk, Anna Fiedeń, Katarzyna Przyborowska, altówka: Patryk Purzycki, wiolonczela: Weronika Głowińska, trąbka: Waldemar Dziedziul). Wykonane zostały m.in. „Missa in honorem s. Hyacinthi” (muz. P. Bębenek) oraz „Aria na strunie G z Suity D-dur” (muz. J.S. Bach).

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej zostało erygowane 1 października 1992 r. przez pierwszego biskupa elbląskiego dr. Andrzeja Śliwińskiego. Pierwsza inauguracja roku akademickiego odbyła się jesienią 1993 r. Dotychczas seminarium wykształciło dla diecezji elbląskiej 200 księży. Pracują oni w parafiach diecezji, a także w placówkach misyjnych, np. w Republice Południowej Afryki i na Alasce.

Ks. dr Piotr Towarek

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5809-5060>

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–.
- AL – Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, 2016.
- CAss – *Compilation d'Assie*.
- CIC – *Codex Iuris Canonici*, 1917 (też 1985).
- CSol – François d'Assise, *Cantique de frère Soleil* [Franciszek z Asyżu, *Pieśń słoneczna*]
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005.
- EG – Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, 2013.
- FAED – *Francis of Assisi: Early documents*, 3 vols, ed. R.J. Armstrong, W.J.A. Hellmann, W.J. Short, New York City Press: New York 1999–2001.
- FC – Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, 1981.
- FT – Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 2020.
- InsB16 – *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 1-9, LEV: Vatican City 2005–2013,
- InsJP2 – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 1-28, LEV: Vatican City 1978–2004,
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, tekst polski, Poznań 2002.
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele i świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KNSK – Kompedium nauki społecznej Kościoła
- LF – Franciszek, Encyklika, *Lumen fidei*, 2013.
- LEV – Libreria Editrice Vaticana (Wydawnictwo Stolicy Apostolskiej).
- LR – Francis of Assisi, *The Later Rule*.
- LS – Franciszek, Encyklika *Laudato sí*, 2015.
- OsRom – „L'Osservatore Romano”, Watykan.
- PL – *Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne
- PL – *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina I–CCXVII*, wyd. J.P. Migne, Paryż 1878–1890.
- PUA – Antonianum, Pontificia Università Antonianum (Papieski Uniwersytet Antonianum), Rzym.
- PUL – Accademia Alfonsiana. Pontificio Istituto Superiore di Teologia Morale (Akademia Alfonsjańska), Rzym.
- VoxP – *Vox Patrum*, czasopismo patrystyczne, 1981–.

- ZGAE – Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43 Osnabrück 1956/58–.
- ZH – „Zapiski Historyczne”. Kwartalnik poświęcony historii Pomorza i krajów bałtyckich (początkowo ZTNT), Toruń 1955–.

CONTENTS

HISTORY

Waldemar ROZYNKOWSKI: <i>On the veneration of the Mother of God within the Teutonic Order</i>	7
Wiesław DŁUGOKEŃKI: <i>The cult of the Blessed Virgin Mary in the city of Malbork in the Middle Ages</i>	19
Piotr BIRECKI: <i>Art as a tool for evangelical confessionalization in Royal and Ducal Prussia</i>	31
Irena MAKARCZYK: <i>Diocese of Warmia in the studies of bishop Jan Władysław Oblak (d. 1988)</i>	43
Andrzej B. KRUPA: <i>Opportunities for the development of catholic Church infrastructure in Elbląg in 1945–1974 in the light of documentation from the denominational administration</i>	63
Piotr KANAREK: <i>Donimirski burial chapel in Czernin</i>	73
Krzysztof BIELAWNY: <i>Depopulation and de-islamisation of Iran</i>	97

THEOLOGY

Andrzej F. DZIUBA: <i>Anthropological vectors of culture</i>	113
Marek KARCZEWSKI: <i>Blasphemy in the Apocalypse of st. John. A theological and biblical study</i>	131
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Fraternity and mother Earth. All brothers and sisters in the common home</i>	149
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Family relations in the recent Magisterium and in franciscan spirituality</i>	165
Paweł RABCZYŃSKI: <i>Established and continually becoming. Permanent eucharistic ecclesiogenesis</i>	181
Przemysław ARTEMIUK: <i>Alain Besançon's critical apology of the Catholic church</i>	195
Szymon Krzysztof WAWRZYŃCZAK: <i>The question of eucharistic hospitality in ecumenical dialogue and the document "La Cena del Signore"</i>	219
Adam DROZDEK: <i>Seismic theology of Johann Samuel Preu</i>	233

Grzegorz WASĄG: <i>Genesis of the Church according to Joseph Ratzinger – Benedict XVI</i>	245
Martyna KOZAKIEWICZ: <i>Jacob Taubes (1923–1987) – life and work</i>	265
Kinga KAMIŃSKA: <i>Apology of life according to father professor Jacek Salij OP.</i> ..	277
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Integration of people living in irregular marital – situations in the Church as a pastoral challenge</i>	295
Marek SADŁOCHA: <i>The figure of st. Peter and his journey of becoming a disciple of Jesus in the Fourth Gospel</i>	311
Piotr MAKOWSKI: <i>Celebration of the sacrament of Marriage at Mass in the renewed „Ordo Celebrandi Matrimonium”</i>	331

PHILOSOPHY

Slavomír GÁLIK, Sabína GÁLIKOVÁ TOLNÁIOVÁ: <i>Possibilities and risks of traditional and non-traditional spirituality in cyberspace</i>	349
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Transhumanism and human dignity</i>	363
Olga CYREK: <i>Eternity of the present. Psychological approach to time in the context of God's existence according to Augustine of Hippo</i>	379
Bogumił WYKOWSKI: <i>Teacher's professional skills, authority and ethos in contemporary school education</i>	429

STUFFS AND REVIEWS

Martin Aurell, <i>Chrześcijananie przeciwko krucjatom. XII–XIII wiek (Christians against the Crusades. 12th-13th century)</i> , transl. J. Nowakowska, Wydawnictwo Astra: Kraków 2021, pp. 440 – review by: Andrzej F. DZIUBA	431
Ks. Krzysztof Bielawny, <i>Utracona niepodległość. Dekatolizacja – demoralizacja – demonizacja – depopulacja (Lost Independence. Decatholicisation – demoralisation – demonisation – depopulation)</i> , Wydawnictwo K&B: Elbląg–Mojtyny 2023, pp. 470 – – review by: Andrzej F. DZIUBA.....	435
Thomas Fuchs, <i>Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie</i> , Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Berlin 2022 (4. Auflage), pp. 331 – review by: Józef KOŻUCHOWSKI.....	439
What is transhumanism? Prof. Berthold Wald on today's trendy trend of thought and artificial intelligence – interview by: Józef KOŻUCHOWSKI.....	445
Bp Andrzej Dziuba, <i>Pasterz. Kard. Józef Glemp. Dzieje życia od narodzin do roku 1981 (Shepherd. Cardinal Józef Glemp. Life story from his birth until 1981)</i> , Wydawnictwo Stacja7: Kraków 2023, pp. 283 – and Aneksy – review by: Krzysztof BIELAWNY	455
Bp Andrzej F. Dziuba, <i>Prymas – kanclerz – patron. Kardynał Stefan Wyszyński (Primate – chancellor – patron. Cardinal Stefan Wyszyński)</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: Warszawa 2021, pp. 457 – review by: Dennis KALINSKI SJ.....	459

Marian D y g o , <i>Mulier fortis. Studia nad „Prologiem” w „Vita Dorotheae Montoviensis” Jana z Kwidzyna (Mulier fortis. Studies on the „Prologue” in the „Vita Dorotheae Montoviensis” by Jan of Kwidzyn)</i> , Wydawnictwo DiG: Warszawa 2023, pp. 284 – review by: Marek KARCZEWSKI	465
Marta K o w a l c z y k , <i>Święta paraftanka kościoła Mariackiego – Błogosławiona Dorota z Mąków (Holy parishioner of St. Mary’s Church – Blessed Dorothy of Montau)</i> , Bernardinum: Pelpin 2023, pp. 56 – review by: Marek KARCZEWSKI.....	467
<i>Visionen und ihre Kontexte. Kodifizierung, Autorisierung und Authentisierung von Offenbarung (12.–17. Jahrhundert)</i> , ed. Andreas B i h r e r , Julia W e i t b r e c h t , Beiträge zur Hagiographie 25, Franz Steiner Verlag: Stuttgart 2023, pp. 460 – review by: Marek KARCZEWSKI.....	469
Ks. Dariusz D z i a d o s z , <i>Gilgal. Biblia – Archeologia – Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomistycznych tradycji o podboju Kanaanu (Gilgal. Bible – Archaeology – Theology. A historical-critical study of the Deuteronomistic traditions about the conquest of Canaan)</i> , Biblioteka Szkoły Dabar 4, Bonus Liber: Rzeszów 2022, pp. 696 – review by: Marek KARCZEWSKI ..	471
Łukasz K a m y k o w s k i , – <i>Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej (The image of Israel and the Jews in Christian thought)</i> , WAM: Kraków 2022, pp. 405 – review by: Jakub ALTMAN	475
Report of the online discussion entitled. „Animal – god’s creature” around the report entitled <i>Catholics and god’s animals. How we fulfil the task of being human</i> – Krzysztof SYMKOWSKI.....	479
Report on the 7th International Symposium on Familiology in Elbląg – Mariusz OSTASZEWSKI.....	483
<i>Status quaestionis – La cristologia delle lettere di San Girolamo</i> – Michał ŁUKASZCZYK	485
Report on the solemn inauguration of the academic year at the Higher Seminary Theological Seminary in Elbląg (19 October 2023) – Piotr TOWAREK	495
Wykaz skrótów.....	497
Contents	499
Inhaltsverzeichnis	503
Spis treści	507

INHALTSVERZEICHNIS

GESCHICHTE

Waldemar ROZYNKOWSKI: <i>Zum Kult der Mutter Gottes im Teutonischen Orden</i>	7
Wiesław DŁUGOKEŃCI: <i>Der Kult der Heiligen Jungfrau Maria in der Stadt Malbork im Mittelalter</i>	19
Piotr BIRECKI: <i>Kunst als Instrument der evangelischen Konfessionalisierung im Königlichen und Herzoglichen Preussen</i>	31
Irena MAKARCZYK: <i>Diözese Ermland im Werk von Bischof – Jan Władysław Obląk (gest. 1988)</i>	43
Andrzej B. KRUPA: <i>Chancen für die Entwicklung der katholischen kirchlichen Infrastruktur in Elbląg in den Jahren 1945–1974 im Lichte der Dokumentation der konfessionellen Verwaltung</i>	63
Piotr KANAREK: <i>Donimirski-Grabkapelle in Czernin</i>	73
Krzysztof BIELAWNY: <i>Entvölkerung und De-Islamisierung des Iran</i>	97

THEOLOGIE

Andrzej F. DZIUBA: <i>Anthropologische Vektoren der Kultur</i>	113
Marek KARCZEWSKI: <i>Blasphemie in der Apokalypse des heiligen Johannes. Eine theologische und biblische Studie</i>	131
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Brüderlichkeit und Mutter Erde. Alle Brüder und Schwestern im gemeinsamen Haus</i>	149
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Familienbeziehungen im letzten Magisterium und in der franziskanischen Spiritualität</i>	165
Paweł RABCZYŃSKI: <i>Die Kirche – gegründet und ständig im werden. Permanente eucharistische Ekklesiogenese</i>	181
Przemysław ARTEMIUK: <i>Alain Besançons kritische Apologetik der katholischen Kirche</i>	195
Szymon Krzysztof WAWRZYŃCZAK: <i>Das Thema der eucharistischen Gastlichkeit im ökumenischen Dialog und das Dokument “La Cena del Signore”</i>	219
Adam DROZDEK: <i>Seismische Theologie von Johann Samuel Preu</i>	233

Grzegorz WASAĞ: <i>Genese der Kirche nach Joseph Ratzinger – Benedikt XVI</i>	245
Martyna KOZAKIEWICZ: <i>Jacob Taubes (1923–1987) – Leben und Werk</i>	265
Kinga KAMIŃSKA: <i>Apologia für das Leben nach Pater Professor Jacek Salij OP</i>	277
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Integration von Menschen, die in irregulären Ehen leben, in die Kirche als pastorale Herausforderung</i>	295
Marek SADŁOCHA: <i>Die Figur des hl. Petrus und sein Weg, Jesusjünger zu werden, im Vierten Evangelium</i>	311
Piotr MAKOWSKI: <i>Zeilebration das Ehe-Sakraments in der Messe im erneuerten „Ordo Celebrandi Matrimonium”</i>	331

PHILOSOPHIE

Slavomír GÁLIK, Sabína GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ: <i>Möglichkeiten und Risiken traditioneller und nicht-traditioneller Spiritualität im Cyberspace</i>	349
Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Transhumanismus und Menschenwürde</i>	363
Olga CYREK: <i>Die Ewigkeit und Gegenwart. Eine psychologische Betrachtung der Zeit im Zusammenhang mit der Existenz Gottes nach Augustinus von Hippo- na</i>	379
Bogumił WYKOWSKI: <i>Berufliche Fähigkeiten, Autorität und Ethos des Lehrers in der heutigen Schulbildung</i>	429

MATERIALEN UND REZENSIONEN

Martin A u r e l l , <i>Chrześcijananie przeciwko krucjatom. XII–XIII wiek (Christen gegen die Kreuzzüge. 12. bis 13. Jahrhundert)</i> , übersetzt. J. Nowakowska, Wydawnictwo Astra: Kraków 2021, S. 440 – Rezension von Andrzej F. DZIUBA ...	431
Krzysztof B i e l a w n y , <i>Utracona niepodległość. Dekatolicyzacja – demoralizacja – demonizacja – depopulacja (Verlorene Unabhängigkeit. Dekatholisierung – Demoralisierung – Dämonisierung – Entvölkerung)</i> , Wydawnictwo K&B: Elbląg–Mojtyny 2023, S. 470 – Rezension von Andrzej F. DZIUBA.....	435
Thomas F u c h s , <i>Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie</i> , Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Berlin 2022 (4. Auflage), S. 331 – Rezension von Józef KOŻUCHOWSKI	439
Was ist Transhumanismus? Prof. Berthold Wald über den heutigen Trend des Denkens und der künstlichen Intelligenz – Interview von Józef KOŻUCHOWSKI	445
Andrzej D z i u b a , <i>Pasterz. Kard. Józef Glemp. Dzieje życia od narodzin do roku 1981 (Hirte. Kardinal Józef Glemp. Die Lebensgeschichte von seiner Geburt bis 1981)</i> , Wydawnictwo Stacja7: Kraków 2023, S. 283 und <i>Aneksy</i> – Rezension von Krzysztof BIELAWNY	455
Andrzej F. D z i u b a , <i>Prymas – kanclerz – patron. Kardynał Stefan Wyszyński (Primas – Kanzler – Patron. Kardinal Stefan Wyszyński)</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: Warszawa 2021, S. 457 – Rezension von Dennis KALINSKI SJC	459

Marian D y g o , <i>Mulier fortis. Studia nad „Prologiem” w „Vita Dorotheae Montoviensis” Jana z Kwidzyna (Mulier fortis. Studien zum „Prolog” in der „Vita Dorotheae Montoviensis” von Johannes Marienwerder)</i> , Wydawnictwo DiG: Warszawa 2023, S. 284 – Rezensjon von Marek KARCZEWSKI	465
Marta K o w a l c z y k , <i>Święta paraftanka kościoła Mariackiego – Błogosławiona Dorota z Mątów (Heiliges Gemeindemitglied der St. Marienkirche – Die selige Dorothea von Montau)</i> , Bernardinum: Pelpin 2023, S. 56 – Rezensjon von Marek KARCZEWSKI.....	467
<i>Visionen und ihre Kontexte. Kodifizierung, Autorisierung und Authentisierung von Offenbarung (12.–17. Jahrhundert)</i> , hrsg. Andreas B i h r e r , Julia W e i t b r e c h t , Beiträge zur Hagiographie 25, Franz Steiner Verlag: Stuttgart 2023, S. 460 – Rezensjon von Marek KARCZEWSKI.....	469
Dariusz D z i a d o s z , <i>Gilgal. Biblia – Archeologia – Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomistycznych tradycji o podboju Kanaanu (Gilgal. Bibel – Archäologie – Theologie. Eine historisch-kritische Studie der deuteronomistischen Traditionen über die Eroberung Kanaans)</i> , Biblioteka Szkoły Dabar 4, Bonus Liber: Rzeszów 2022, S. 696 – Rezensjon von Marek KARCZEWSKI.....	471
Łukasz K a m y k o w s k i , <i>Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej (Das Bild von Israel und den Juden im christlichen Denken)</i> , WAM: Kraków 2022, S. 405 – Rezensjon von Jakob ALTMAN	475
Bericht über die Online-Diskussion mit dem Titel. „Das Tier – gottes Geschöpf” rund um den Bericht <i>Katholiken und gottes Tiere. Wie wir die Aufgabe des Menschseins erfüllen</i> – Krzysztof SMYKOWSKI	479
Bericht über das 7. Internationale Symposium für Familiologie in Elbląg – Mariusz OSTASZEWSKI.....	483
<i>Status quaestionis – La cristologia delle lettere di San Girolamo</i> – Michał ŁUKASZCZYK	485
Bericht über die feierliche Eröffnung des akademischen Jahres am Höheren Priesterseminar in Elbląg (19. Oktober 2023) – Piotr TOWAREK	495
Wykaz skrótów.....	497
Contents	499
Inhaltsverzeichnis	503
Spis treści.....	507

SPIS TREŚCI

HISTORIA

Dk. Waldemar ROZYNKOWSKI: <i>O kulcie Matki Bożej w zakonie krzyżackim</i>	7
Wiesław DŁUGOKĘCKI: <i>Kult Najświętszej Marii Panny w mieście Malbork w średniowieczu</i>	19
Piotr BIRECKI: <i>Sztuka jako narzędzie konfesjonalizacji ewangelickiej w Prusach Królewskich i Księżęcych</i>	31
Irena MAKARCZYK: <i>Diecezja warmińska w opracowaniach biskupa Jana Władysława Obląka (zm. 1988 r.)</i>	43
Andrzej B. KRUPA: <i>Możliwości rozwoju katolickiej infrastruktury kościelnej w Elblągu w latach 1945–1974 w świetle dokumentacji administracji wyznaniowej</i>	63
Ks. Piotr KANAREK: <i>Kaplica grobowa Donimirskich w Czerninie</i>	73
Ks. Krzysztof BIELAWNY: <i>Depopulacja i deislamizacja Iranu</i>	97

TEOLOGIA

Bp Andrzej F. DZIUBA: <i>Antropologiczne wektory kultury</i>	113
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Bluźnierstwo w Apokalipsie św. Jana. Studium teologiczno-biblijne</i>	131
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Fraternité et mère terre. Tous frères et sœurs dans la maison commune</i>	149
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Family relations in the recent Magisterium and in franciscan spirituality</i>	165
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Ustanowiony i nieustannie się stający. Permanentna eklezjogeneza eucharystyczna</i>	181
Ks. Przemysław ARTEMIUK: <i>Alaina Besançon krytyczna apologia Kościoła katolickiego</i>	195
Ks. Szymon Krzysztof WAWRZYŃCZAK: <i>Zagadnienie gościnności eucharystycznej w dialogu ekumenicznym a dokument „La Cena del Signore”</i>	219
Adam DROZDEK: <i>Seismic theology of Johann Samuel Preu</i>	233

Ks. Grzegorz WASĄG: <i>Geneza Kościoła według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI</i>	245
Martyna KOZAKIEWICZ: <i>Jacob Taubes (1923–1987) – życie i twórczość</i>	265
Kinga KAMIŃSKA: <i>Apologia życia według ojca profesora Jacka Salija OP</i>	277
Ks. Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Integracja osób żyjących w nieuregulowanych sytuacjach małżeńskich w Kościele jako wyzwanie duszpasterskie</i>	295
Ks. Marek SADŁOCHA: <i>Postać św. Piotra i jego droga stawania się uczniem Jezusa w Czwartej Ewangelii</i>	311
Ks. Piotr MAKOWSKI: <i>Celebracja sakramentu małżeństwa w czasie Mszy Świętej w odnowionym „Ordo celebrandi matrimonium”</i>	331

FILOZOFIA

Slavomír GÁLIK, Sabína GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ: <i>Possibilities and risks of – traditional and non-traditional spirituality in cyberspace</i>	349
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Transhumanizm a godność człowieka</i>	363
Olga CYREK: <i>Wieczność terażniejszości. Psychologiczne ujęcie czasu w kontekście istnienia Boga według Augustyna z Hippony</i>	379
Ks. Bogumił WYKOWSKI: <i>Warsztat pracy, autorytet i etos nauczyciela we współczesnej edukacji szkolnej</i>	429

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Martin Aurell, <i>Chrześcijananie przeciwko krucjatom. XII–XIII wiek</i> , przekł. J. Nowakowska, Wydawnictwo Astra: Kraków 2021, ss. 440 – recenzja bp Andrzej F. DZIUBA	431
Ks. Krzysztof Bielawny, <i>Utracona niepodległość. Dekatolizacja – demoralizacja – demonizacja – depopulacja</i> , Wydawnictwo K&B: Elbląg–Mojtyny 2023, ss. 470 – recenzja bp Andrzej F. DZIUBA	435
Thomas Fuchs, <i>Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie</i> , Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Berlin 2022 (4. Auflage), ss. 331 – recenzja ks. Józef KOŻUCHOWSKI	439
Czym jest transhumanizm? Prof. Berthold Wald o modnym dziś nurcie myślowym i sztucznej inteligencji – wywiad ks. Józefa KOŻUCHOWSKIEGO	445
Bp Andrzej Dziuba, <i>Pasterz. Kard. Józef Glemp. Dzieje życia od narodzin do roku 1981</i> , Wydawnictwo Stacja7: Kraków 2023, ss. 283 oraz <i>Aneksy</i> – recenzja ks. Krzysztof BIELAWNY	455
Bp Andrzej F. Dziuba, <i>Prymas – kanclerz – patron. Kardynał Stefan Wyszyński</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: Warszawa 2021, ss. 457 – recenzja o. Dennis KALINSKI SJC	459

Marian D y g o , <i>Mulier fortis. Studia nad „Prologiem” w „Vita Dorotheae Montovien- sis” Jana z Kwidzyna</i> , Wydawnictwo DiG: Warszawa 2023, ss. 284 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI	465
Marta K o w a l c z y k , <i>Święta paraftanka kościoła Mariackiego – błogosławiona Dorota z Mątów</i> , Bernardinum: Pelpin 2023, ss. 56 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI.....	467
<i>Visionen und ihre Kontexte. Kodifizierung, Autorisierung und Authentisierung von Offenbarung (12.–17. Jahrhundert)</i> , hrsg. Andreas B i h r e r , Julia W e i t - b r e c h t , Beiträge zur Hagiographie 25, Franz Steiner Verlag: Stuttgart 2023, ss. 460 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI	469
Ks. Dariusz D z i a d o s z , <i>Gilgal. Biblia – Archeologia – Teologia. Studium historycz- no-krytyczne deuteronomi(sty)cznych tradycji o podboju Kanaanu</i> , Biblioteka Szkoły Dabar 4, Bonus Liber: Rzeszów 2022, ss. 696 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI.....	471
Łukasz K a m y k o w s k i , <i>Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej</i> , WAM: Kraków 2022, ss. 405 – recenzja ks. Jakub ALTMAN.....	475
Sprawozdanie z dyskusji online pt. „Zwierzę – istota boża” wokół raportu pt. <i>Katolicy i boże zwierzęta. Jak wypełniamy zadanie bycia człowiekiem</i> – ks. Krzysztof SMYKOWSKI	479
Sprawozdanie z 7. Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego w Elblągu – ks. Mariusz OSTASZEWSKI.....	483
<i>Status quaestionis – La cristologia delle lettere di San Girolamo</i> – ks. dr Michał ŁUKASZCZYK	485
Sprawozdanie z uroczystej inauguracji roku akademickiego w Wyższym Semina- rium Duchownym w Elblągu (19 października 2023 roku) – ks. Piotr TOWA- REK.....	495
Wykaz skrótów.....	497
Contents	499
Inhaltsverzeichnis	503
Spis treści.....	507

Skład, druk i oprawa
Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin
tel. +48 58 536 17 57
bernardinum@bernardinum.com.pl
www.bernardinum.com.pl

ISSN 1507-9058



WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ